



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Autoritätshinterfragung im mesopotamischen Schul-
unterricht und darüber hinaus“

verfasst von / submitted by

Esther Agnes Zoe Heiss BA BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2019 / Vienna, 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 672

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Altorientalische Philologie und
Orientalische Archäologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Michael Jursa

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung- Fragestellung und Stand der Forschung	1-65
<u>1.1. Definitionen</u>	4-65
<u>1.1.1. Autorität</u>	4-46
1.1.1.1. Definition und Formen von Macht	4-7
1.1.1.2. Definition von Autorität	7-13
1.1.1.3. König	13-30
1.1.1.4. Elite	30-34
1.1.1.5. Gelehrte	34-46
 <u>1.1.2. Autoritätshinterfragung</u>	47-51
1.1.2.1. Definition	47
1.1.2.2. Akteure einer möglichen Opposition	47-48
1.1.2.3. Indirekte Opposition	48-50
1.1.2.4. Aktive Opposition	50-51
 <u>1.1.3. Mesopotamische Schreiberschule</u>	51-58
1.1.3.1. Definition	51
1.1.3.2. Die altbabylonische Zeit	51-54
1.1.3.3. Die post-altbabylonische Zeit	54-56
1.1.3.4. Verbindung zu Palast und Tempel	57
1.1.3.5. Könige	57-58
1.1.3.6. Schreiber Gottheit	58
1.1.3.7. Schreiberinnen	58
 <u>1.1.4. Schulcurriculum</u>	58-65
1.1.4.1. Frühestes Curriculum	58
1.1.4.2. Rekonstruktion von Curricula	58-59
1.1.4.3. Curriculum: 3. Jt. vs. 2. Jt. v. Chr.	59-60
1.1.4.4. Ur-III-Zeit	60
1.1.4.5. Ursprung des Nippur-Curriculums	60-61
1.1.4.6. Das altbabylonische Schulcurriculum aus Nippur	61-64
1.1.4.7. Literarische Kataloge	64-65
1.1.4.8. Die post-altbabylonische Zeit	65

2. Autoritätshinterfragung in Relation zu Humor	66-116
<u>2.1. Humor</u>	66-94
2.1.1. Allgemeines	66-79
2.1.1.1. Definition	66
2.1.1.2. Etymologie	66-67
2.1.1.3. Theorien	67-73
2.1.1.4. Voraussetzungen	73-75
2.1.1.5. Charakteristika	75-78
2.1.1.6. Zielgruppe	78-79
2.1.1.7. Humor in der Textbearbeitung	79
2.1.2. Funktionalität	79-94
2.1.2.1. Humor im Unterricht	80-86
2.1.2.2. Humor und Lachen	86-91
2.1.2.3. Subversiver Humor	91-94
<u>2.2. Humor in Mesopotamien</u>	95-116
2.2.1. Mesopotamische Humorterminologie	95-96
2.2.2. Humor in der mesopotamischen Gesellschaft	96-107
2.2.2.1. Humor in der Populärtradition	96-97
2.2.2.2. Gaukler	97-107
2.2.3. Humor in der Schule	107-111
2.2.3.1. Themen in Humortexten	108-110
2.2.3.2. ‚Opfer‘ des Humors	110-111
2.2.4. Humor in assyrischen Königsinschriften	111-116
2.2.4.1. Arten des Humors	111-114
2.2.4.2. Diskreditierung der Feinde	114-115
2.2.4.3. Adressaten des Humors	115-116
3. Textkorpus	117-190
<u>3.1. Fundorte, -kontexte und Datierung</u>	117-122
3.1.1. Sprichwörter	117
3.1.2. Fabeln	117-118
3.1.3. Schulstreitgespräche und Schulsatiren	118
3.1.4. Dialoge und Schmähreden (Diatriben)	118

3.1.5. Streitgespräche	119
3.1.6. Briefe der Ur-III-Könige	119
3.1.7. Weisheitstexte	120
3.1.8. Volkstümliche Erzählungen	120
3.1.9. Parodien	121
3.1.10. Gesamtverteilung der Texte	121-122
<u>3.2. Kontextualisierung (Sitz im Leben)</u>	122-130
3.2.1. Sprichwörter	122-123
3.2.2. Fabeln	123-124
3.2.3. Schulstreitgespräche und Schulsatiren	124
3.2.4. Dialoge und Schmähreden (Diatriben)	125
3.2.5. Streitgespräche	125-127
3.2.6. Briefe der Ur-III-Könige	127-128
3.2.7. Weisheitstexte	128-130
3.2.8. Volkstümliche Erzählungen	130
3.2.9. Parodien	130
<u>3.3. Analytische Darstellung des Textkorpus</u>	131-186
3.3.1. Schulstreitgespräche und -satiren	131-136
3.3.1.1. Details zu dem Text ‚2 Schulabsolventen‘	135-136
3.3.2. Dialoge und Schmähreden	136-141
3.3.3. Streitgespräche	141-152
3.3.3.1. Streitgespräch (sumerisch)	141-148
3.3.3.2. Streitgespräche (akkadisch)	149-152
3.3.3.3. Streitgespräche- Gliederung (genrespezifisch)	152
3.3.4. Literarische Korrespondenz (Briefe)	152-156
3.3.5. Weisheitstexte	156-170
3.3.6. Volkstümliche Erzählungen	170-186
3.3.6.1. Parodien	185-186
<u>3.4. Gemeinsamkeiten</u>	187-190
3.4.1. Dialog	187-188
3.4.2. Verbindung zu Weisheitstexten	188-189

3.4.3. Schulkontext	189
3.4.4. Humoristische Elemente	189-190
3.4.5. Autoritäts- bzw. Machthinterfragung	190
4. Zweck der Autoritätshinterfragung im mesopotamischen Schulcurriculum und darüber hinaus	191-268
4.1. Erlernen der Schreibkunst	191-202
4.2. Vermittlung moralischer Werte	203-219
4.3. Erlernen rhetorischer Techniken	220-231
4.4. Vermittlung traditionellen Wissens	232-251
4.5. Humoristische Absicht	252-268
5. Autoritätshinterfragung im mesopotamischen Schulcurriculum und darüber hinaus: Ergebnisse	269-273
5.1. Begründung der Autoritätshinterfragung im Schulcurriculum	269-271
5.2. Fazit und Ausblick	271-273
6. Anhang	275-340
6.1. Thematisch relevante Sprichwörter	275-295
6.2. Fundort, -kontext und Datierung der einzelnen Texte	296-327
6.3. Auswertung der Texte (Genre- und Textspezifisch)	328-340
7. Bibliographie	341-372
Abstract	373-374

1. Einleitung- Fragestellung und Stand der Forschung

Diese MA-Arbeit wird das Thema der ‚Autoritätshinterfragung im mesopotamischen Schulunterricht und darüber hinaus‘ behandeln, indem den Fragen der Berechtigung der Hinterfragung im mesopotamischen Schulcurriculum und deren Zweck im Gelehrtenkontext und darüber hinaus nachgegangen wird.

Wurden die Texte bisher einzeln, in Serien oder Kollektionen betrachtet, so wurden sie jedoch noch nicht unter dem Aspekt der Autoritätshinterfragung- wie sie bei dem Kolloquium des ‚Institut des Hautes Etudes de Belgique‘ 1973¹ für Mesopotamien erläutert wurde- auf ihre Berechtigung und ihren Zweck, sowie ihre Relation zu Humor hin untersucht.

Nach einer einführenden Definitionsklärung der wesentlichen Begriffe, ‚Autorität‘, ‚Autoritätshinterfragung‘, ‚mesopotamische Schreiberschule‘ und ‚Schulcurriculum‘, wird deren Zusammenhang mit Humor erläutert werden, bevor detailliert auf das Textkorpus eingegangen wird, wobei die Fundorte, -kontexte und die Datierung, sowie die Kontextualisierung und sich daraus ergebende Gemeinsamkeiten der Texte berücksichtigt werden. Das zu behandelnde Textkorpus umfasst in Bezug auf das mesopotamische Schulcurriculum Sprüche und populäre Redewendungen, Fabeln, Schulstreitgespräche und -satiren, Dialoge und Schmähreden, Streitgespräche, literarische Korrespondenzen, Weisheitsliteratur, volkstümliche Erzählungen, sowie Parodien.

Das Hauptaugenmerk bei der Untersuchung der Texte wird unter Anwendung der vergleichenden Methode auf der Eruierung von Parallelen - bestimmten wiederkehrenden Mustern - und Unterschieden liegen, anhand derer sich die Berechtigung und der Zweck der Autoritätshinterfragung im Schulcurriculum und darüber hinaus, also in jeglichen Bereichen des Alltagslebens, wie auch deren Beziehung zum Humor ableiten lassen werden.

Die Hypothese, welche im Zuge der Arbeit verifiziert werden soll, steht in indirektem Zusammenhang mit der Annahme Michalowskis, dass die im Laufe der Schreiberausbildung vermittelten Werte zu der ‚Andersartigkeit‘ der Schulabsolventen beitrugen. *“The school was an ideological moulder of minds, the place where future members of the bureaucracy socialized, where they received a common stock of ideas and attitudes which bound them together as a class and in many ways separated them from their original background. ... The contents of texts is in many ways irrelevant. ... It does not matter what they learned as long as they learned it and it made them different. The conceptual dimensions of literacy literally made them different human beings: they knew of matters that others only imagined existed,*

¹ Finet (1974).

they even knew what year it was. In such a context the continuation of a dead literary language- Sumerian- has a definite function that helped to define membership in an exclusive club- the world of the bureaucracy.“²

Weiters könne, laut Michalowski, in Hinblick auf diese Exklusivität der Schulunterricht als ‚rite de passage‘ verstanden worden sein, *“in that the substance of their learning was matched by the socializing effects of common experience and by the recognition that they were privy to a unique knowledge of the past, linguistic, historical, and poetic, that marked them as privileged individuals who shared this knowledge as a bond of unity.*“³ Die von mir hierzu formulierte Hypothese lautet nun, dass die Schüler als Söhne von Priestern, Schreibern, etc. mit bestimmten Wertvorstellungen in der Schule konfrontiert und erzogen wurden, um als spätere Elite des Landes die Macht des Königs regulieren bzw. ausgleichen zu können, nämlich insofern, als dass sich die Elite und der König gegenseitig als Kontrollinstanzen dienten und zu einem bestimmten Grad auch voneinander abhängig waren. Sie lernten m.E. in der Schreiberschule die nötigen Mittel der ‚richtigen‘ und ‚sicheren‘ Autoritätshinterfragung- die nur in einem solchen ‚geschützten‘ Kontext wie der Schule gelehrt werden konnte- und bekamen gleichzeitig den kritischen Geist vermittelt, der notwendig war, um das (Staats)system aufrecht zu erhalten. Dadurch, dass manche Könige selbst schreibkundig waren, oder dies zumindest von sich behaupteten, wie beispielsweise Šulgi, einer der Könige der 3. Dynastie von Ur,⁴ und das Wertesystem der Schule kannten bzw. diesem selbst ausgesetzt worden waren, könnte m.E. des Weiteren davon ausgegangen werden, dass sie es gleichsam akzeptierten.⁵ Der Frage, ob sich diese Akzeptanz der Autoritätshinterfragung lediglich auf die subversive und humorvolle Hinterfragung im Gelehrtenkontext bezog, oder ob sie in weiterer Folge vielleicht sogar als bewusste und unerlässliche Führungsstrategie der

² Michalowski (1987), S. 54; Ibid. (2012), S. 52; Delnero (2015), S. 132, 138; Veldhuis (2004), S. 76; Lenzi (2015), S. 158; Vgl. Crone (2003), S. 98, 101-102; Vgl. Van Egmond (2012), S. 79; Vgl. Veldhuis (1996), S. 25; Vgl. Lenzi (2013), S. 22.

³ Michalowski (2012), S. 52; Delnero (2015), S. 135; Vgl. Van Egmond (2012), S. 70, 79; Van Egmond war ebenfalls der Meinung, dass Schreiber eine ‚Textgemeinschaft‘ bildeten, durch welche sie sich von ihrer Umwelt unterschieden. Dieses Konzept der ‚Textgemeinschaft‘ übernahm er von Cooper (1993), welcher diese bereits auf die Gesellschaft der Akkade und Ur-III-Zeit anwandte, wobei er von einer engen Verbindung der herrschenden Klasse zu den tafelfproduzierenden Schreibern im 3. Jt. v. Chr. ausging, die im 2. Jt. v. Chr. jedoch so nicht mehr bestand, da die Schreiber scheinbar eine separate Gilde bildeten, eine ‚Textgemeinschaft‘ für sich, die aber dennoch in Relation zum Palast stand. (Vgl. Veldhuis (2014), S. 31).

⁴ Veldhuis (1996), S. 11: In dem hymnischen Text ‚Šulgi B‘ (Z. 13-20) weist dieser besonders auf seine Gelehrsamkeit hin. *„Als ich jung war lernte ich in der Schule die Schreibkunst auf den Tafeln von Sumer und Akkad. Unter den hochgeborenen kann keiner so schreiben wie ich. Wo Leute hingehen, um sich in der Schreibkunst unterrichten zu lassen, dort habe ich die Subtraktion, Addition, Rechnung und Buchführung gemeistert. Die gerechte Nanibgal Nisaba versorgte mich großzügig mit Wissen und Verständnis. Ich bin ein akribischer Schreiber, der nichts vergisst!“*

⁵ Vgl. Richardson (2017), S. 20: Der König war bemächtigt in elitäre Schreiberzirkel durch die Revision der Curricula und ihre Praktiken einzugreifen, doch geschah dies zumeist in Hinblick auf Textergänzungen, die im Curriculum aufgenommen werden sollten und bezog sich nicht auf Streichungen etablierter Textkorpora.

Könige zum Einsatz kam, um durch diese ‚eingeschränkte‘ Erlaubnis der Hinterfragung etwaige soziale Spannungen auszugleichen, wird diese Arbeit im Großen und Ganzen gewidmet sein.

1.1. Definitionen

Das erste Kapitel ist primär der Definition von Autorität und deren Hinterfragung gewidmet, wobei zuerst auf soziales und allgemein historisches Material eingegangen wird, um von diesen Grundlagen ausgehend die mesopotamischen Vorstellungen zu erläutern und mit epochenspezifischen Beispielen zu belegen. Im Speziellen wird, in Voraussicht auf die zu bearbeitenden Texte, das Hauptaugenmerk auf König, Elite und Gelehrte Mesopotamiens gelegt, um deren Bezug zu Autorität und deren unterschiedliche Arten der Machtlegitimierung bzw. -ausübung zu verstehen und auch deren Schwächen zu erkennen, welche es erlaubten die Autorität der Höchsten und Mächtigsten im Land zu hinterfragen. Im Weiteren werden im zweiten Teil des ersten Kapitels die mesopotamische Schreiberschule und deren Schreibercurriculum vorgestellt, zu dessen Korpus alle der im Folgenden (Kapitel 4) zu präsentierenden Texte zählen.

1.1.1. Autorität

Das Konzept der Autorität ist eng mit dem Machtbegriff verbunden, sodass es schwierig ist die beiden Konzepte voneinander zu trennen bzw. diese genauer zu differenzieren. Dennoch wird im Folgenden ein solcher Versuch gewagt.

1.1.1.1. Definition und Formen von Macht

Max Weber lieferte die einflussreichste Definition von Macht,⁶ nämlich *“In general, we understand by ‚power‘ the chance of a man or a number of men to realize their own will in a social action even against the resistance of others who are participating in the action.”*⁷

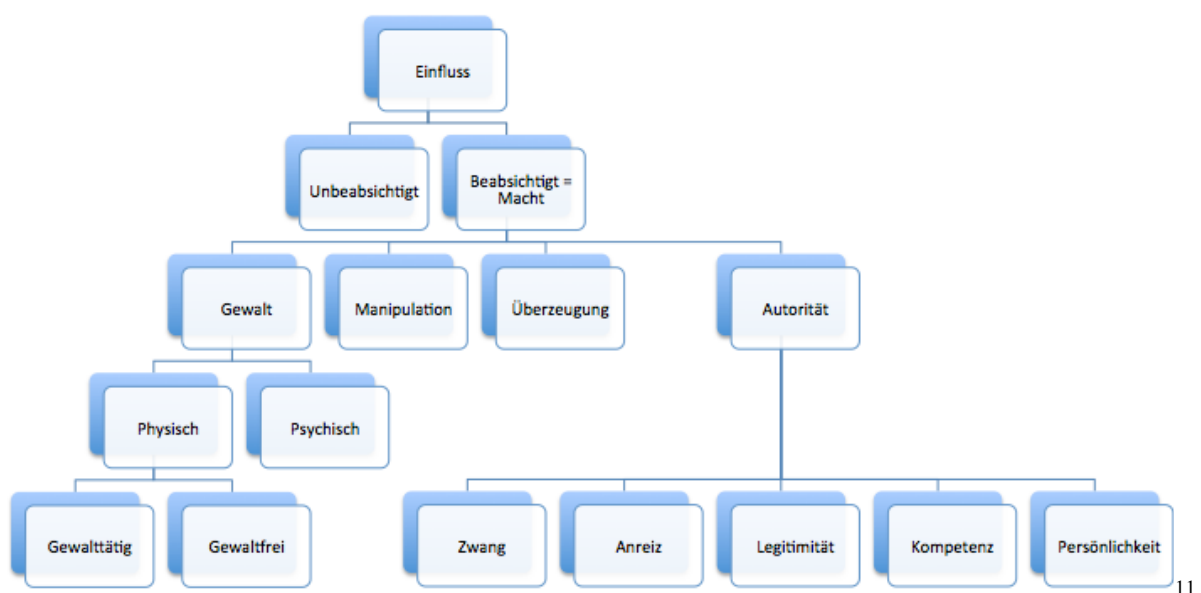
Macht wird in dieser Hinsicht als die Fähigkeit Zwang anzuwenden verstanden, wobei die Fähigkeit dazu ausreicht und keine tatsächliche Ausführung dieser nötig ist. Wrong definiert deshalb ‚Macht‘ als *“the capacity to produce intended and foreseen effects on others“*, genauer *“the capacity to produce intended effects, regardless of the physical or psychological factors on which the capacity rests, and then to proceed to differentiate **force, manipulation, persuasion, and authority** as distinct forms of power”*.⁸ Es gibt unterschiedliche Basen von Macht, wobei Wrong ausgehend von diesen die vier bereits genannten Formen von Macht, nämlich Gewalt, Manipulation, Überzeugung und Autorität (mit fünf Unterkategorien) unterschied. Gewalt und Manipulation gelten nur als Formen von Macht, wenn sie erfolgreich

⁶ Für eine Zusammenfassung der Biographie und Theorien von Weber siehe: Kim (2017).

⁷ Wrong (1979), S. 21; Weber (1968), S. 926; Vgl. Mann (1994), S. 22; Vgl. Weber (1976), S. 28. Für Probleme in der Definierung von ‚Macht‘ siehe: Wrong (1979), S. 1-19.

⁸ Wrong (1979), S. 2, 5-8, 21; Vgl. Russell (1938), S. 25; Vgl. Goldhamer/Shils (1939), S. 171.

zu dem Erreichen der Ziele des Machtinhabers eingesetzt werden können, misslingt ihre Anwendung, kann nicht von Macht gesprochen werden. Diese beiden Formen, sowie die Überzeugung sind nur in ihrer manifesten Form, in ihrer aktuellen Ausführung faktisch existent, da sie im Gegensatz zu anderen Machtformen keinen latenten oder potentiellen Aspekt besitzen.⁹ Weiters werden alle Machtbeziehungen durch drei Attribute (extensiv, umfassend, intensiv) definiert, welche in unterschiedlicher Zusammensetzung die Differenzierung verschiedener Machtrelationen erlauben. Die gegebenen Definitionen lassen darauf schließen, dass Macht nicht nur in verschiedenen Ausformungen, sondern auch in unterschiedlichen Relationen auftritt.¹⁰



1.1.1.1. Quellen und Organisationsformen von Macht

Mann differenzierte ergänzend zu Wrong, der sich primär mit den Machtformen und deren Wirkweise beschäftigte, zwischen vier verschiedenen Quellen bzw. Organisationsformen von Macht, nämlich der ideologischen, der ökonomischen, der militärischen und der politischen Macht.¹²

1) Ideologische Macht wird von jenen ausgeübt, die das Recht auf Wissen und Sinngebung monopolisieren, die Normen des menschlichen Lebens mitbeeinflussen und denen es zufällt

⁹ Wrong (1979), S. 23. Für die verschiedenen Verwendung von Macht siehe: Ibid., S. 218-257.

¹⁰ Ibid., S. 13-17; Vgl. Jouxenel (1958), S. 160; Vgl. Partridge (1963), S. 118; Vgl. Connolly (1974), S. 86. Für die Formen von Macht in ihren Kombinationen und ihrer gegenseitigen Wechselbeziehung siehe: Wrong (1979), S. 65-83.

¹¹ Vgl. Wrong (1979), S. 24.

¹² Mann (1994), S. 55.

rituelle Praktiken auszuführen, wodurch sie kollektive und distributive Macht ausüben. Die ideologische Macht reicht über ökonomische, militärische und politische Machtinstitutionen hinaus und schafft dadurch eine ‚heilige‘ Form von Autorität, die außerhalb, sowie über den weltlichen Autoritätsstrukturen angesiedelt ist, durch welche sie eine beinahe autonome Funktion einnimmt. Die ideologische Macht war in Hinblick auf Assyrien die der herrschenden Klasse innewohnende Moral.¹³

2) Ökonomische Macht wird ausgeübt von jenen, die das Herrschaftsmonopol über Produktion, Distribution, Tausch und Konsum innehaben, sprich, von der Oberschicht, welche durch das Güter- und Handelsmonopol umfassende kollektive und distributive Macht in der Gesellschaft erlangt.¹⁴

3) Militärische Macht resultiert aus dem Bedürfnis nach organisierter physischer Verteidigung und ihrer Zweckdienlichkeit im Fall aggressiver Absichten. Die kollektive und distributive Macht der Militärelite beruht auf deren Monopol auf militärische Macht. Militärische Investitionen in benötigte Kriegswerkzeuge begünstigten zunächst den individualistischen Kampf, bewirkten jedoch auf Dauer eine Dezentralisierung militärischer Autorität.¹⁵

4) Politische Macht dient einer zentralisierten, institutionalisierten, territorialisierten Reglementierung vieler Aspekte der sozialen Verhältnisse und Beziehungen, wodurch sie auch als staatliche Macht bezeichnet werden könnte. Für die politische Macht spielen die anderen Ausformungen dieser, d.h. die ideologische, ökonomische und militärische Macht, eine wichtige Rolle, da die Staatselite neben der politischen auch andere Arten von Macht ausüben kann, doch in Hinblick auf die politische Macht zentral und territorial begrenzt ist.¹⁶ Die verschiedenen Arten von Macht sind, wie das abgebildete IEMP-Modell, welches die Wechselbeziehungen der vier Hauptquellen der Macht (engl.: *ideological*, *economic*, *military* and *political*) zusammenfasst, zeigt, nicht getrennt voneinander zu betrachten, sie unterscheiden sich zwar, doch sind sie in allen möglichen Bereichen des sozialen Lebens miteinander verflochten und Teil der organisierten Macht.¹⁷

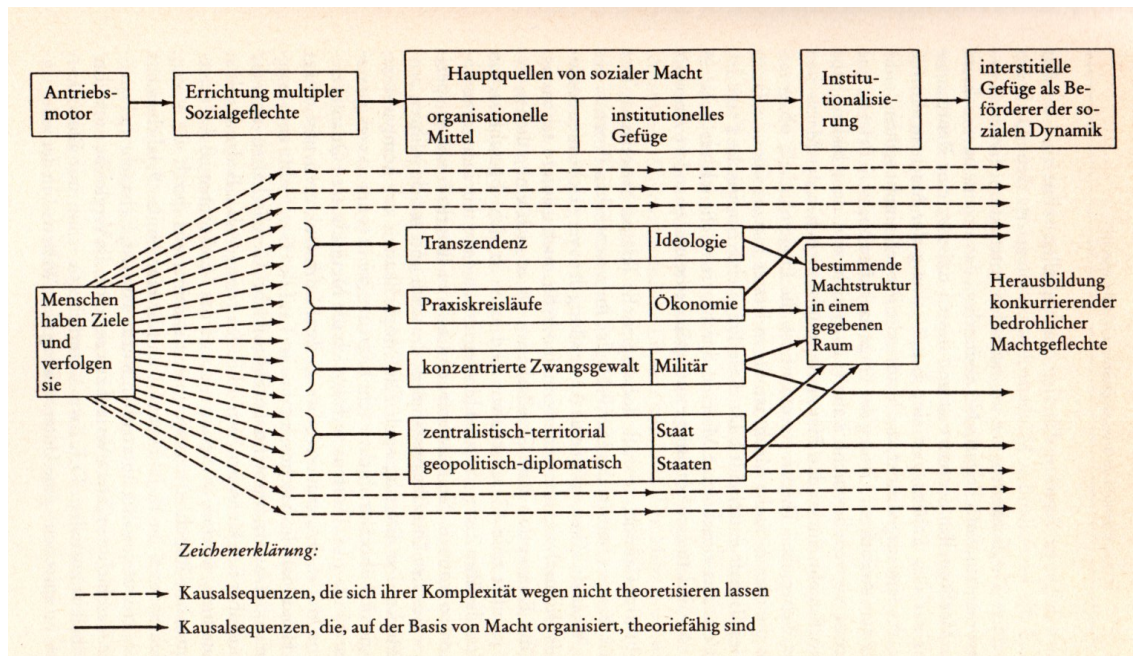
¹³ Mann (1994), S. 46-48, 380.

¹⁴ Ibid., S. 49.

¹⁵ Ibid., S. 51, 89.

¹⁶ Ibid., S. 53.

¹⁷ Ibid., S. 15, 55. Für eine genaue Beschreibung des IEMP-Modells siehe: Ibid., S. 56-61.



18

1.1.1.2. Definition von Autorität

1.1.1.2.1. In Religion und Pädagogik

In den Bereichen der Religion und Pädagogik wird der Begriff ‚Autorität‘ (lat. *auctoritas*; Ansehen, Einfluss) als Verhältnis freiwilliger Unterordnung ohne direkte Gewaltanwendung, basierend auf dem unbedingten Vertrauen gegenüber der Autoritätsperson, verstanden. Im Gegensatz zu ‚Macht‘ (lat. *potestas*; Herrschaft), die erkämpft oder erzwungen werden kann, ist Autorität eine aus freiem Willen zuerkannte Eigenschaft, die mit Ansehen, Vollmacht und Würde verbunden ist und dazu führt, dass Aussagen und Handlungen des Autoritätsträgers vertrauensvoll akzeptiert werden. Dieses besondere Vertrauen begründet Loyalität bis hin zum bedingungslosen Gehorsam, der jedoch verweigert werden kann, sobald die Integrität der entsprechenden Person erschüttert wird oder das Vertrauen verloren geht.¹⁹

1.1.1.2.2. In der Soziologie

1.1.1.2.2.1. Autorität als Form von Macht

Von Autorität wird gesprochen, wenn die Erteilung von Befehlen, oder ein Urteil ungeprüft akzeptiert werden, weshalb nicht primär der Inhalt einer Kommunikation, sondern die Quelle, welche Zustimmung hervorruft und mit Status, Ressourcen oder persönlichen Attributen des Sprechers einhergeht, von Bedeutung sind. Alle Befehl-Gehorsams Beziehungen zwischen (mindestens zwei) Menschen sind Beispiele für Autorität, weshalb Autorität als „*successful*

¹⁸ Mann (1994), S. 57.

¹⁹ Pilger-Strohl (2005), S. 120.

ordering or forbidding“ verstanden werden kann.²⁰ Max Weber definierte Autorität bzw. ‚Herrschaft‘, wie er es nannte, als eine Sonderform von Macht. ‚Herrschaft‘ meinte er *“will thus mean the situation in which the manifested will (**command**) of the **ruler** or rulers is meant to influence the conduct of one or more others (**the ruled**) and actually does influence it in such a way that their conduct to a socially relevant degree occurs as if the ruled had made the content of the command the maxim of their conduct for its very own sake. Looked upon from the other end, this situation will be called **obedience**.”*²¹ Weber unterschied zwischen legitimer und Zwangsautorität,²² wobei die legitimierte Form der Autorität auf der Akzeptanz der Gehorsamspflicht, oder auf dem Glauben an die Legitimität der Befehl-Gehorsams Beziehung basiert.²³ Autorität wurde von Wrong ebenfalls als Sonderform der Macht, als legitimierte oder institutionalisierte Macht gesehen, die charakterisiert ist durch den freiwilligen Gehorsam der Untertanen, wobei der Begriff Macht die Befugnis Strafen zu verhängen inkludiert. Weiters meinte er, dass das Recht zu Befehlen und die Gehorsamspflicht oft auf der Unterstützung der (freiwillig) Beherrschten beruhen, was wiederum die Autoritäten darin bestärkt in deren Namen zu handeln.²⁴

1.1.1.2.2.2. Formen der Autorität

Die jeweilige Motivation zu gehorchen bildet die Basis für die Klassifikation Wrongs, welcher fünf Formen der Autorität unterschied.²⁵

1) Autorität durch Zwang

*“For A to obtain B’s compliance by threatening him with force, B must be convinced of both A’s **capability** and **willingness** to use force against him. A may have succeeded in convincing B of both by advertising and displaying the means and instruments of force that he controls.”*²⁶ Bei dieser Form der Autorität wird Gewalt angewandt, um Glaubwürdigkeit zu erzeugen und eine zukünftige Machtbasis auf der Androhung von Gewalt zu errichten, sprich, durch die (einmalige) Macht- bzw. Gewaltanwendung reicht in Zukunft die reine Androhung dieser aus, um Gehorsam zu erzwingen. Der Autoritätsinhaber kann jedoch auch Erfolg

²⁰ Wrong (1979), S. 35; Vgl. Pilger-Strohl (2005), S. 120.

²¹ Wrong (1979), S. 36; Weber (1968), S. 946.

²² Für die Interaktion von Zwang und Legitimation siehe: Wrong (1979), S. 84-122.

²³ Ibid., S. 36; Weber (1968), S. 952-955: Laut Weber gab es für die Anerkennung der Herrschaft vier verschiedene Beweggründe, nämlich die traditionelle, die charismatische, die rationale, sowie die theokratische Legitimität. Diese Arten der Legitimation dienten Wrong als Ausgangspunkt seiner Klassifizierung der fünf Formen von Autorität.

²⁴ Wrong (1979), S. 38-39.

²⁵ Ibid., S. 36.

²⁶ Ibid., S. 41.

haben, wenn er weder die Fähigkeit noch die Intention hat Gewalt anzuwenden, da seine Macht solange bestand hat, solange die Beherrschten glauben, er verfüge über sie.²⁷

2) Autorität durch Anreiz

Das Gegenteil der erzwungenen Autorität ist die Autorität durch Anreiz, oder das Anbieten einer Belohnung für die Konformität mit einem Befehl, wodurch die positive Zustimmung im Vordergrund steht. Autorität durch Anreiz ähnelt *“a reciprocal, implicitly egalitarian, exchange relationship in which A promises B a reward or service in return for B’s performance of an action desired by A.”*²⁸ Diese Art der Autorität fällt zwischen zwei ‚Extreme‘, nämlich zwischen die klassische Beziehung ökonomischen Austausches von Gleichgestellten und die Zwangsautorität basierend auf Lohnsklaverei, wobei sich bei länger andauernder Beziehung die anfangs durch Anreiz erlangte Autorität dazu neigt sich aufgrund von Abhängigkeiten in die durch Zwang zu wandeln. Autorität durch Anreiz steht somit zwischen erzwungener und legitimer Autorität. Während Autorität durch Zwang die charakteristische Basis der politischen Macht darstellt, ist Anreiz das Charakteristikum der ökonomischen Macht, zumindest jener Ausformungen davon, die nicht der wirtschaftlichen Ausbeutung entsprechen. In allen Gesellschaft, welche nicht mehr zu den Subsistenzgesellschaften zählen, ist die Arbeitsteilung gang und gäbe, welche mit dem Differenzierten Zugang zu den Ressourcen einhergeht, wodurch manche Menschen Autorität über andere erlangen, da diese und der Ressourcenzugang korrelieren.²⁹ Autorität basierend auf der Fähigkeit ökonomische Belohnungen anzubieten, muss die versprochenen Güter auch bereitstellen können, um effektiv zu sein, wodurch das Ziel darin besteht den regelmäßigen Güterzufluss aufrechtzuerhalten und zu mehren, um die Kontrolle über andere zu sichern. So sind es zumeist Eliteangehörige, welche die größte Kapazität in der Zusprechung von ökonomischen Belohnungen, also am meisten Ressourcen, besitzen, und dadurch auch die Kontrolle über die Produktionsmittel haben und den Beherrschten Anreize bieten können, um die Produktivität zu steigern, was u.a. ein Grund dafür ist, dass freie Arbeitssysteme produktiver sind. Machtbeziehungen, welche auf Zwang oder Anreiz, auf Strafe oder Belohnung beruhen, sind wesentlich für soziale Beziehungen, in denen die Beteiligten unterschiedliche Kontrolle über Ressourcen ausüben.³⁰

²⁷ Wrong (1979), S. 41.

²⁸ Ibid., S. 43.

²⁹ Ibid., S. 43-44, 47.

³⁰ Ibid., S. 46-48. Für individuelle und kollektive Ressourcen als Basis von Macht siehe: Ibid., S. 124-144.

3) Autorität durch Legitimation

*“Legitimate authority is a power relation in which the power holder possesses an acknowledged right to command and the power subject an acknowledged obligation to obey.”*³¹ Die Quelle des Befehls ist entscheidend, denn sie verleiht ihm Legitimität und ruft bereitwillige Befolgung auf Seiten des Adressaten hervor. Legitimierte Autorität setzt gemeinsame Normen voraus, welchen die Beteiligten folgen und welche auch Grenzen des Gehorsams kennen. Folglich sind Befehle, die gegen die Normen sprechen, illegitim und machen die Autoritätsbeziehung zunichte. Die geteilten Normen, welche die legitimierte Autorität konstituieren, bestehen nicht exklusiv zwischen den zwei Parteien der Beziehung, sondern gelten für eine größere Gruppe oder Gesellschaft, in der die Parteien agieren. Die Unterwerfung unter eine legitimierte Autorität wird als freiwillig verstanden, obwohl sie als obligatorisch empfunden wird. Blau und andere versuchten dieses Paradoxon zu erklären.³² *“Authority entails voluntary compliance, [...], since the influence of the superior on subordinates rests on their own social norms. But authority entails imperative control,[...], since social norms and group sanctions exert compelling pressures on individual subordinates to follow the superior’s directives. [Therefore] Compliance is voluntary from the perspective of the collectivity of subordinates, but it is compulsory from the perspective of its individual members.”*³³ Die zwingende Natur der legitimierten Autorität hat zwei Gründe, einerseits fühlt sich der Untergeordnete verpflichtet zu gehorchen, selbst wenn er mit einem bestimmten Befehl nicht übereinstimmt, und andererseits, ist er sich der Normen der ‚Gesamtheit der Untergebenen‘ bewusst, welche den Gehorsam vorschreiben und denen er sich nicht entziehen kann ohne Missbilligung und Ablehnung zu erfahren. Mit anderen Worten, die ‚Mitgliedschaft‘ in einer Gesellschaft mag zwar freiwillig sein, doch die Einhaltung der in ihr herrschenden Normen ist verpflichtend, da diese die Voraussetzung für die ‚Mitgliedschaft‘ ist. Praktisch gesehen ist diese Form der Autorität effizienter als die beiden bisher erwähnten, weil nicht (ständig) mit Gewalt gedroht oder Anreize in Aussicht gestellt werden muss.³⁴

4) Autorität durch Kompetenz

“Competent authority is a power relation in which the subject obeys the directives of the authority out of belief in the authority’s superior competence or expertise to decide which

³¹ Wrong (1979), S. 48.

³² Ibid., S. 38, 48-49.

³³ Ibid., S. 51; Blau (1964), S. 209.

³⁴ Wrong (1979), S. 51-52.

actions will best serve the subject's interests and goals.“³⁵ Folglich beruht diese Form der Autorität nicht auf irgendwelchen Zwangsmaßnahmen, sondern auf spezialisiertem Wissen oder Können, welches dem Inhaber der Autorität soziale Macht verleiht. Die Quelle der Autorität ist auch in diesem Fall ihr Inhaber, v.a. wenn dessen Kompetenz sich auf der Stufe eines Professionellen bewegt. *“[What] is desired – even demanded – by the profession is that the client obeys because he has faith in the competence of his consultant without evaluating the grounds of the consultant's advice. Indeed, members of consulting occupations attempt to avoid persuading their client to follow their advice. [...] A professional's advice should be obeyed because it is a professional who gives it, not because the advice is or can be evaluated on its evidential merits. Here we find the special source of the authority of the profession – incumbency in an expert status.*“³⁶ Der größte Unterschied zu den anderen Formen der Autorität besteht darin, dass die Autorität durch Kompetenz Dienste anbietet, die den Inhaber des Wissens oder der Fähigkeit verfügbar und folglich auch nützlich für andere machen. Wird kompetente Autorität durch eine hierarchisch organisierte Gruppe ausgeübt, dann verschwimmen die Grenzen zur legitimierten Autorität.³⁷

Der bürokratische Manager beispielsweise behauptet besondere Fähigkeiten im Bereich des Managements zu besitzen und ausreichend gebildet zu sein, um sein Amt ausführen zu können. Während der Professionelle bzw. der Gelehrte seine Autorität lediglich aufgrund seines Wissen und Könnens erlangt, kann sich der Bürokrat gleichfalls auf seine Amtsautorität berufen, wobei ihm akademisches Wissen in der besseren Durchführung und der Ressourcenkontrolle von Nutzen ist. Der Gelehrte, dessen Machtbasis allein sein Wissen ist, hat nicht nur zumeist diese Art der Autorität nicht, sondern ist auch von dem kollektiven Status seiner Kollegen innerhalb der Gesellschaft abhängig. Mit dem Expertenwissen geht auch Prestige und Status einher, welche im Laufe der Zeit gleichfalls legitimiert (und institutionalisiert) werden können, um dem Ausspruch ‚Wissen ist Macht‘ gerecht zu werden.³⁸

Ein weiteres Beispiel für die Autorität durch Kompetenz wäre die Eltern-Kind-Beziehung. Diese entspricht gleichfalls dem rationalen und einvernehmlichen Modell der kompetenten Autorität, nämlich insofern, als dass sie darauf ausgerichtet ist sich selbst zu liquidieren, indem dem Kind von den Eltern alles Wissen beigebracht wird, das es braucht, und deren Autorität mit zunehmendem Alter schwindet, da der Wissensstand des Kindes sich dem der

³⁵ Wrong (1979), S. 52.

³⁶ Ibid., S. 52-53; Freidson (1968), S. 30-31; Vgl. Pilger-Strohl (2005), S. 120.

³⁷ Wrong (1979), S. 54, 57.

³⁸ Ibid., S. 57-58; Vgl. Pilger-Strohl (2005), S. 120.

Eltern annähert bis die gleiche Ebene erreicht ist. Weitere Beispiele dieser selbstliquidierenden Autoritätskategorie wären z.B. die Lehrer-Schüler-, oder die Meister-Lehrlings-Beziehung, bei welchen ebenfalls Wissen vermittelt wird bis zwischen dem Lehrenden und dem Lernenden kein Wissensunterschied mehr besteht.³⁹

5) Personenbezogene Autorität

*“In a relationship of personal authority the subject obeys out of a desire to please or serve another person solely because of the latter’s personal qualities.”*⁴⁰ Die personenbezogene Autorität ist die ‚reinste‘ Form der Autorität, da Befehle befolgt werden, ohne, dass der Befehlsgeber über irgendeine Art von Gewalt, Ressourcen, besondere Legitimierung oder Kompetenzen verfügen würde. Aus Sicht des Befehlsempfängers reichen allein bestimmte Charakterzüge und einzigartige Qualitäten des Autoritätsinhabers aus, um einem gegebenen Befehl Folge zu leisten. Nur die Autorität durch Legitimation, welche auf einem Gruppenkonsens basiert, schließt die personenbezogene aus, da es sich bei ihr um eine persönliche, nicht-institutionalisierte Autoritätsbeziehung handelt. Im Prinzip können jedoch alle Befehl-Gehorsams-Beziehungen, welche nicht auf Zwang, Anreiz, oder Expertenrat beruhen, dieser Kategorie zugeordnet werden, deren Basis Liebe, Bewunderung, Freundschaft, sowie das freie Verfügen über Dominanz und Unterwerfung sind.⁴¹

Die charismatische Autorität, wie sie Weber beschrieb, kann gleichfalls dieser Form der Autorität zugerechnet werden, obwohl sie damit nicht gleichzusetzen, sondern eher als dessen reinste Form, anzusehen ist, da sie nur auf dem Glauben der Anhänger in die Mission des Anführers basiert. Dieser Anführer jedoch kann bedingungslose Hingabe und Gehorsam verlangen, wobei er die nicht-gewalttätigen Formen von Macht und Autorität in Umfang und Intensität übersteigt. Dadurch, dass die Autorität des Anführers aber einzig auf dem Glauben seiner Anhänger basiert, ist seine Autoritätsbefugnis wesentlich instabiler als bei anderen

³⁹ Wrong (1979), S. 58-60; Vgl. Pilger-Strohl (2005), S. 120; Vgl. Fromm (1999a-d): Fromm unterschied zwischen der ‚rationalen Autorität‘, z.B. zwischen Lehrer und Schüler, und der ‚irrationalen Autorität‘, z.B. zwischen Herr und Sklave, wobei es sich bei beiden um eine Überlegenheits-Unterlegenheits-Beziehung handelt. Im ersten Fall ist die Überlegenheit Voraussetzung für die Möglichkeit, den der Autorität Unterworfenen zu fördern, während sie im zweiten Fall die Voraussetzung für seine Ausbeutung darstellt. Die ‚rationale Autorität‘ gilt deshalb als rational, weil die gegebenen Befehle vernünftig sind und dadurch akzeptiert werden können, ohne sich unterwerfen zu müssen. ‚Irrationale Autorität‘ muss sich der Gewalt (oder der Suggestion) bedienen, weil sich niemand freiwillig ausbeuten ließe, wenn es vermeidbar wäre. (Fromm (1999d), S. 370; Vgl. Fromm (1999a), S. 314-315.) Rationale Autorität hat ihren Ursprung in Kompetenz und beruht auf der Gleichheit desjenigen, der die Autorität besitzt und dessen, der sich ihr unterstellt. Beide unterscheiden sich lediglich im Grad des Wissens oder in der Befähigung auf einem bestimmten Gebiet, weshalb sie immer zeitlich begrenzt ist. Weiters lässt ‚rationale Autorität‘ nicht nur ständige Prüfung und Kritik seitens derer zu, die ihr unterworfen sind, sondern fordert diese geradezu heraus, während Kritik an der ‚irrationalen Autorität‘ nicht nur unerwünscht, sondern gleichfalls verboten ist. (Fromm (1999b), S. 11; Vgl. Fromm (1999c), S. 321-322.).

⁴⁰ Wrong (1979), S. 60.

⁴¹ Ibid., S. 60-61.

Formen. Persönliche Autorität ist die diffuseste der fünf Autoritätsformen, da sie implizit in den anderen genannten enthalten ist und Autorität immer von bestimmten Personen mit charakteristischen Qualitäten ausgeübt wird.⁴²

1.1.1.3. König

In diesem, sowie den nächsten beiden Abschnitten, werden anfänglich die Grundlagen und Begrifflichkeiten (König, Elite, Gelehrte, etc.) aus soziologischer oder allgemein-historischer Sicht geklärt, sowie anschließend die einschlägigen mesopotamischen *specifica* erläutert werden. Dabei soll ein Überblick über die jeweilige spezifische Klasse des Gesellschaftssystems und dessen komplexes Zusammenspiel gegeben werden.

1.1.1.3.1. Königtum

Das Königtum (*šarrūtu*) ist in mesopotamischer Vorstellung „vom Himmel herabgekommen“ und wurde von Enlil, dem höchsten Gott des Pantheons verliehen.⁴³ Das Königtum und die Aufgaben des Herrschers waren somit bereits im kosmischen Plan der Götter definiert, wobei der König (*šarru*) durch seine heroischen Taten privilegierten Zugang zu den Göttern erhielt und als Verbindung zu diesen fungierte.⁴⁴

1.1.1.3.1.1. Königtum als Herrschaftsform

Das Königtum als Herrschaftsform mit einem einzigen Monarchen an der Spitze, als erbliches dynastisch angelegtes Amt, war üblich für Mesopotamien, weshalb in Folge zuerst auf allgemeine Charakteristika des Königtums eingegangen wird. Die Könige galten als uneingeschränkte Landbesitzer, sprich, sie hatten die finale Autorität über ihre Untergebenen und deren Besitz. Die Kontrolle des Herrschers über landwirtschaftlichen Überschuss war entscheidend für die Institutionalisierung seiner Macht, denn er garantierte eine reguläre Versorgung mit Wohlstand, welcher es ihm erlaubte die militärischen und administrativen Dienste zu bezahlen, die nötig waren, um seine Herrschaft dauerhaft zu etablieren.⁴⁵

⁴² Wrong (1979), S. 61-63; Vgl. Pilger-Strohl (2005), S. 120.

⁴³ Steiner (1979), S. 131-132; Vgl. Scurlock (2013), S. 174; Vgl. Sollberger (1974), S. 30; Vgl. Wilcke (1974), S. 49; Vgl. Richardson (2017), S. 18.

⁴⁴ Pongratz-Leisten (2015), S. 50, 299, 313; McC. Adams (1979), S. 398-399; Crone (2003), S. 55; Vgl. Moriarty (1974), S. 349, 357-359: In Bezug auf (Gerichts-)Urteile war das Wort eines Gottes und eines Königs, v.a. wenn er in göttlichem Namen sprach, unabänderlich, wobei der Lauf der Geschichte auf Entscheidungen der Götter fußte, wodurch königlicher Erfolg, z.B. militärische Siege, nicht allein Verdienst des Königs waren, sondern als von den Göttern vorherbestimmt galten. (Vgl. Sollberger (1974), S. 32).

⁴⁵ McKenzie (2018); Crone (2003), S. 10, 29, 49, 69; Limet (1974), S. 81-82; Vgl. Selz (2008), S. 107; Vgl. Van de Mieroop (2005), S. 86.

Die Herrschaftsform der Monarchie war fast ausschließlich absolutistisch und der Herrscher ausgestattet mit unlimitierter Macht, welche er weder teilen, noch sich für die Art ihrer Einsetzung rechtfertigen musste. Der kluge König holte sich jedoch Rat von weisen Männern und Frauen bevor er Entscheidungen traf, obwohl er natürlich nicht gezwungen war diesen zu beherzigen. Von dem König wurde erwartet, dass er Gerechtigkeit walten ließ, das Recht und alte Bräuche achtete, sowie, dass er nach dem Willen der Götter handelte. Ein König, welcher die göttliche Ordnung verletzte, machte seinen Anspruch auf göttlichen Status, Herkunft oder Zustimmung zunichte. In dieser Hinsicht waren alle Könige konstitutionelle Herrscher.⁴⁶ Der König handelte gut daran das Volk nicht gegen sich aufzubringen, indem er die Götter verärgerte, denn diese konnten jederzeit einen anderen zum Herrscher erwählen, einen Volksaufstand erwirken, oder ihre Städte als deren Schutzgottheiten sie fungierten, verlassen, was diese wiederum schutzlos gegenüber feindlichen Angriffen machte und die Autorität des Herrschers in Frage stellte.⁴⁷ Der Handlungsspielraum eines Königs war somit keineswegs absolut und v.a. im religiösen Bereich war seine Autorität stark eingeschränkt. Die persönliche Macht, welche ein König innehatte, gewährte ihm jedoch taktische Freiheit, welche es ihm gestatte, wann immer er es für nötig erachtete, Gewalt anzuwenden.⁴⁸

1.1.1.3.1.2. Hauptaufgaben des Königs

Als die oberste Pflicht der mesopotamischen Könige galt die Aufrechterhaltung von Ordnung und Gerechtigkeit,⁴⁹ u.a. dadurch, dass sie durch ihre besondere Beziehung zu den Göttern des Staates diese beschwichtigten, indem sie ihnen Tempel erbauten und alte instand hielten. Weiters war die Rolle des Königs in der Verehrung des Hauptgottes von großer Wichtigkeit, bei welchem es sich um den ‚König der Götter‘ handelte, dem die anderen Götter, wie dem König seine Beamten, unterstanden. Die Insignien und der Herrschersitz des Königs dienten gemeinsam mit Statuen, Inschriften und Reliefs dessen Propaganda und illustrierten seine Auserwählung durch die Götter, was besonders nötig war, wenn es sich um einen Usurpator handelte.⁵⁰

⁴⁶ Crone (2003), S. 50-51, 55. Für die Art des Zusammenspiels des mesopotamischen Königs mit seinen Beratern und die daraus im königlichen Dienst resultierende Divination siehe: Maul (2013).

⁴⁷ Crone (2003), S. 50-51, 88; Pongratz-Leisten (2015), S. 71.

⁴⁸ Crone (2003), S. 51-52.

⁴⁹ Für die ‚Etablierung von Gerechtigkeit im Land‘ durch ein sog. *mīšarum*-Edikt siehe: Van de Mieroop (2005), S. 10, 123; Vgl. Selz (2008), S. 107; Vgl. Charpin (2010), S. 4; Vgl. Charpin (2003), S. 202, 216.

⁵⁰ McKenzie (2018); Limet (1974), S. 81-82; Vgl. Charpin (2003), S. 108, 114, 126; Vgl. Selz (2008), S. 115; Vgl. Richardson (2017), S. 39; Vgl. Crone (2003), S. 50, 55; Vgl. Mann (1994), S. 153: Die schriftliche Fixierung von (rechtmäßig) anerkannten Autoritätsansprüchen, z.B. in Form von Inschriften oder auf Statuen, implizierte deren Objektivierung und Universalität. Autorität wurde durch die Schrift kodifiziert und Rechtsansprüche auf Eigentum und politische Autorität erhielten eine dauerhafte Form.

1.1.1.3.1.3. Königsherrschaft durch Inanna

In sumero-babylonischer Tradition des späten 3. und frühen 2. Jt. v. Chr. bestand eine enge und intime Verbindung zwischen Inanna und dem König.⁵¹ Inanna, die Göttin der Liebe und des Krieges, galt als die Schutzgottheit der Königsherrschaft, weil sie die Besitzerin der MEs war, welche u.a. die Institution der Königsherrschaft und die damit verbundenen Insignien umfassen. Die Bevollmächtigung zur Regentschaft erhielt der König demnach durch die Gnade und den guten Willen Inannas, deren Aufgabe es war einen geeigneten Kandidaten für das von den Göttern etablierte Königtum zu finden. Sie unterstützte den König bei seinen Kriegszügen und fungierte ebenso als dessen Schutzpatronin.⁵² Die Liebe der Göttin zu dem König wird als entscheidendes Element der Verbindung betont, wobei diese durch Schutz für den König ihrerseits und durch Loyalität seinerseits gekennzeichnet war.⁵³ Weiters fungierte Inanna als Vermittlerin zwischen dem König und den Göttern und war dessen Fürsprecherin im göttlichen Gericht, das unter der Leitung von An und Enlil stand.⁵⁴ Des Weiteren ging mit der intimen Beziehung Inannas zu dem König auch dessen Anteil an göttlichem Wissen einher, das er für die legitime Amtsausübung benötigte.⁵⁵

1.1.1.3.1.3.1. Herrscherinsignien

Die Ausübung von Autorität umfasst und basiert auf der Verwendung nonverbaler Machtinstrumente und Medien, wie beispielsweise den Herrscherinsignien.⁵⁶ Die Insignien der Königswürde wurden, gemäß dem (akkadischen) ‚*Mythos von der Erschaffung von Mensch und König*‘, dem König von den Göttern (beim Krönungsritual) übergeben. An gab ihm die Krone, Enlil den Thron, die Unbesiegbarkeit erhielt er durch die Waffen Nergals und durch Ninurta, während er von Bēlet-ilī mit einem makellosen Erscheinungsbild und von Nusku mit intellektueller Überlegenheit ausgestattet wurde, wodurch er übermenschliche Attribute in sich vereinte.⁵⁷ Der König wurde demnach von den Göttern erwählt und konnte deshalb in seiner Funktion nicht angezweifelt werden, ohne, dass der gesamte göttliche Plan

⁵¹ Pongratz-Leisten (2015), S. 239, 296.

⁵² Ibid. (2015), S. 19, 66, 274, 305; Scurlock (2013), S. 173.

⁵³ Pongratz-Leisten (2015), S. 20, 84, 110.

⁵⁴ Ibid., S. 64, 239; Wilcke (1974), S. 49.

⁵⁵ Pongratz-Leisten (2015), S. 155, 162-164, 196, 239, 243, 254, 284; Seux (1983), S. 172; Vgl. Selz (2008), S. 115.

⁵⁶ Pongratz-Leisten (2015), S. 303-304.

⁵⁷ Ibid., S. 155-156, 162-164, 196, 306, 313: Auf die übermenschlichen Eigenschaften des Königs weisen die Bezeichnungen „*Bild des Gottes*“ (*tamšīl ili*) und „*Fleisch des Gottes*“ (*šīr ili*) hin. (Vgl. Charpin (2013), S. 75; Vgl. Scurlock (2013), S. 156.; Seux (1983), S. 165, 172; Hill/Jones/Morales (2013), S. 6, 10; Vgl. Frahm (2013a), S. 104; Vgl. Scurlock (2013), S. 173-174; Vgl. Livingstone (2003), S. 476-477; Vgl. Selz (2008), S. 119.

in Frage gestellt worden wäre.⁵⁸ In der Funktion des Königs, der folglich keinen Widersacher hatte, war die Regierungsgewalt über das Reich zusammengefasst, wobei die dominierende Eigenschaft des Königs in seiner persönlichen Macht lag. Als komplementärer Aspekt zu der Machtdemonstration stand die Darstellung des Königs als Hirte (*sipad*) seines Volkes.⁵⁹

1.1.1.3.1.4. Königliche Autorität

Direkte königliche Autorität konnte, beispielsweise, der babylonische Herrscher in altbabylonischer Zeit nur im Kerngebiet geltend machen, da mit zunehmender Entfernung zur Hauptstadt auch sein Einfluss abnahm. Der König wurde, in dieser Periode und darüber hinaus, dennoch als universeller Herrscher betrachtet, ungeachtet der Tatsache, dass sein Einflussgebiet weder juristisch noch geographisch spezifiziert war. Die Krone beanspruchte die juristische Macht und deren Ausführung für sich, wobei u.U. auch fremde Gesetze oder Rechtsautoritäten anerkannt werden konnten, wenn königliche Interessen an Fremden im Land oder an Stammesgebieten von Bedeutung waren. Aus den mesopotamischen Sprichwörtern und der Volkserzählung ‚*Die drei Ochsenführer von Adab*‘ ist aber ersichtlich, dass nicht immer davon ausgegangen wurde, dass von den zuständigen Autoritäten Hilfe erwartet werden konnte. Die Rechtsmacht des Königs bestand nicht nur darin, dass er Recht sprach und Gesetze erließ, denn durch ihn wurde der Rechtsdiskurs überhaupt möglich, er erlaubte ihm zu existieren, da der König für die Ordnung zuständig war, welche Gesetze erst ermöglichte.⁶⁰ Das Gesetz war ein unverzichtbares Attribut des ewigen Königsamtes. Die Gesetze mögen autoritativ gewirkt haben, wodurch die Bevölkerung begann an sie zu glauben, doch das war lediglich Teil ihrer rhetorischen Strategien und nicht etwa aufgrund der tatsächlichen juristischen Unternehmungen des Staates. Neue Gesetze mussten ab einem gewissen Zeitpunkt nicht mehr produziert werden, oder Könige und Staaten mussten ihre Autorität nicht mehr durch diese geltend machen, da der Anspruch des Staates auf die gesetzliche Autorität bereits effektiv etabliert war.⁶¹

1.1.1.3.1.4.1. Patrimoniale Autorität

Max Weber verstand unter ‚Patrimonialismus‘ eine traditionelle Form der Autorität, bei welcher die persönlichen Privilegien oder Rechte des Herrschers alle jurisdiktionellen und bürokratischen Untergliederungen von Macht aufheben. Auf die Subjekte der patrimonialen

⁵⁸ Seux (1983), S. 147; Richardson (2017), S. 40; Pongratz-Leisten (2015), S. 235; Ibid. (2013), S. 298; Vgl. Crone (2003), S. 150; Vgl. Lenzi (2015), S. 182; Vgl. Van de Mieroop (2005), S. 83-84, 101, 123.

⁵⁹ Steiner (1979), S. 132; Vgl. Liverani (1979), S. 310; Vgl. Garelli (1979), S. 320.

⁶⁰ Richardson (2017), S. 24, 28, 34, 36, 40.

⁶¹ Ibid., S. 42.

mesopotamischen Herrschaft angewandt, bedeutete dies, dass die (gute) Beziehung zum König von größter Wichtigkeit war und Rang, Verdienst und Dienstalter nebensächlich waren.⁶² Der Patrimonialismus, wie Weber in sah, scheint weitgehend durch die Zeiten hindurch in Mesopotamien in Kraft gewesen zu sein, vielleicht als Weiterentwicklung der patriarchalen und gerontokratischen Autorität. Er prägte die Korrespondenz,⁶³ welche den König seitens seiner Untertanen erreichte, und bei welcher es sich vorrangig um Denunziationen ökonomischer oder sozialer Missstände, ausgelöst durch Dritte, handelte. Fales nimmt an, dass es den meisten Absendern darum ging, Mitarbeiter und Kollegen zu denunzieren, um selbst in den Augen des Monarchen an Ansehen zu gewinnen, wobei durch die Tatsache des Absendens allein angenommen werden kann, dass sie dem König loyal gegenüber waren und ihn als Autorität ansahen, welche in der Lage war ihre Probleme zu lösen.⁶⁴

1.1.1.3.1.5. Herrscherbezeichnung

Mesopotamische Herrscher wurden im Allgemeinen u.a. als *šarru* „König“ oder *šarru rabû* „Großkönig“ bezeichnet.⁶⁵ Auswärtige Herrscher wurden durch ihre Bezeichnung von denen des eigenen Gebiets unterschieden, wobei es in der Regel zur Übertragung einheimischer Terminologie kam, aber gelegentlich auch fremdsprachliche Termini als Fremd- oder Lehnwörter verwendet wurden. Meist wurde der Rang des Auswärtigen dem eigenen angeglichen. Nur die Könige der Ur-III-Zeit übten seit der Mitte der Regierung Šulgis die Rangabstufung, indem sie fremde Herrscher als *ensí*, wie auch ihnen unterstehende Provinzgouverneure genannt wurden, betitelten. In und nach der altbabylonischen Zeit wurden benachbarte und feindliche Herrscher, sowie die der ‚Bergvölker‘ als „Könige“ bezeichnet, während Oberhäupter der Nomadenstämme „Vater“ genannt wurden.⁶⁶ Besiegte Könige mussten sich somit den Siegern unterordnen und Tribut entrichten, obwohl sie den Titel des Königs zumeist weiterhin tragen durften. Gleichrangige Könige hingegen handelten Staatsverträge aus, um einen sicheren Handel zu garantieren und mögliche Feindschaften zu

⁶² Fales (2015), S. 93; Weber (1976), S. 625-653.

⁶³ Für spätbabylonische Korrespondenz von Tempelbeamten und ihre Überzeugungsstrategien zur Durchsetzung ihrer Anliegen siehe: Jursa/Hackl (2015), S. 101-115.

⁶⁴ Fales (2015), S. 93-95; Mann (1994), S. 281.

⁶⁵ Seux (1983), S. 141; Garelli (1979), S. 320. Für sumerische und akkadische Herrscherbezeichnungen und -titel siehe: Szabó (1975), S. 335-340; Seux (1983), S. 141-143; Steiner (1979), S. 126-128; Garelli (1979), S. 319. Für Herrscherepitheta siehe: Szabó (1975), S. 340. Für die Königstitulatur babylonischer Könige in Bezug auf Herrschervoraussetzungen siehe: Selz (208), S. 111-114. Für Bezeichnungen der Königin und Allgemeines zu ihrem Amt siehe: Seux (1983), S. 159-162.

⁶⁶ Szabó (1975), S. 341.

vermeiden.⁶⁷ Die Assyrer betrachteten, laut Liverani, alle Fremden bzw. Feinde allerdings als ‚fremd‘, ‚eigenartig‘ und in gesteigerter Form auch als ‚Untermenschen‘, die nicht selten mit Tieren verglichen wurden.⁶⁸

1.1.1.3.2. Legitimität des Königs

Das in Mesopotamien gängige Konzept der allumfassenden legitimierten Autorität des Königs fand Ausdruck in dem sakralen Amt des Königtums. Dieses Amt war legitimiert durch die Götter, wurde durch Rituale demonstriert und durch die Tradition gestärkt, wodurch der Regent die gesamte essenzielle politische Autorität des Staates ausübte. Die religiösen Aspekte des Königtums resultierten vermutlich aus der königlichen Aufgabe der Bewahrung der Harmonie zwischen dem menschlichen Leben und dem Kosmos, erleichterten aber gleichzeitig auch die Integration der menschlichen Subjekte in das königliche Regime.⁶⁹

1.1.1.3.2.1. Notwendigkeit der Legitimation

In der Soziologie wird davon ausgegangen, dass die Mächtigen neben dem Wunsch, ihre Macht auszuüben, auch den Drang verspürten diese Macht zu legitimieren und folglich für sie die Notwendigkeit bestand zu glauben, dass die Macht, welche sie besaßen, moralisch gerechtfertigt war und sie einem größeren kollektiven Ziel dienten. Weber beschrieb diesen Anspruch nach Legitimität als *“the generally observable need of any power, or even of any advantage of life, to justify itself... he who is more favoured feels the never ceasing need to look upon his position as in some way ‘legitimate’, upon his advantage as ‘deserved’, and the other’s disadvantage as being brought about by the latter’s ‘fault’.*“⁷⁰ Mosca hingegen war der Ansicht, dass Herrscher und Beherrschte die Notwendigkeit verspüren zu glauben, dass sie auf der Basis moralischer Prinzipien handeln.⁷¹ Das, was letztendlich als legitim gilt, ist nämlich mit uneingeschränktem Zwang und der Manipulation der Machtlosen gleichzusetzen, ein Verhalten, welches die kollektive Macht der Elite sichert, wobei die Beherrschten hilflos gegen den ausgeübten Zwang und die Androhung von Strafen sind, da sie auf die Mächtigen selbst im Bezug auf Grundbedürfnisse angewiesen sind. Die Machtlosen müssen auf die Güte der Machtinhaber vertrauen, darauf, dass ihre Befehle im Entferntesten auch ihren Interessen

⁶⁷ McKenzie (2018). Vgl. Eisenstadt (1979), S. 21-22; Vgl. Charpin (2003), S. 190; Vgl. Van de Mieroop (2005), S. 3, 21, 45, 48-49, 60, 67.

⁶⁸ Liverani (1979), S. 310. Für den Vergleich von Feinden mit Opfertieren, die in rituellem Kontext geschlachtet werden, siehe: Pongratz-Leisten (2015), S. 229.

⁶⁹ Hill/Jones/Morales (2013), S. 3-5; Vgl. Richardson (2017), S. 22. Für Genaueres zu der politischen Autorität siehe: Christiano (2013). Für die Relation von politischer Autorität zu politischer Legitimität siehe: Peter (2017).

⁷⁰ Wrong (1979), S. 103; Weber (1968), S. 953.

⁷¹ Mosca (1939), S. 71; Wrong (1979), S. 103.

dienen. Umso umfassender die Macht, desto größer das Bedürfnis zu glauben, dass der Machtinhaber selbst auferlegten Beschränkungen unterliegt, oder, dass seine Macht Teil eines größeren Kosmos, einer größeren Ordnung ist, in welcher die Machtlosen gleichfalls ihre Rolle zu erfüllen haben. Für den Mächtigen ist der Versuch Macht in Recht, erzwungene in legitime Autorität umzuwandeln somit äußerst nützlich. Die Abhängigkeit und Hilflosigkeit der Untertanen vereinfacht dem Herrscher diese Umwandlung, v.a., wenn sie völlig dessen Gnade ausgeliefert sind. Andererseits ist es dem Machtinhaber ein persönliches Anliegen seine Macht zu legitimieren, um sie als naturgegeben ansehen zu können und in irgendeiner Form die Schuld, welche durch die ausgeübte Gewalt gegen Mitmenschen entsteht, zu mindern, wobei es nur von Vorteil sein konnte, wenn die Untertanen freiwillig gehorchten.⁷²

1.1.1.3.2.2. Abstammung

1.1.1.3.2.2.1. Könige von Akkad

Die Könige von Akkad, wie beispielsweise Sargon, galten den Gelehrten und späteren Königen als Vorbilder und Prototypen des Königtums, welche stellvertretend auch für historische Herrscher stehen konnten.⁷³

1.1.1.3.2.2.2. Hammurabi-Genealogie

Bei der Hammurabi-Genealogie handelt es sich um einen Text, der eigentlich den Ahnenkult der Vorfahren des altbabylonischen Königs Ammi-šaduqa zum Gegenstand hat, welcher in der vierten Generation nach Hammurabi König war. Hammurabi galt jedoch als großer König der Vergangenheit, auf welchen sich sämtliche nachfolgende Könige, u.a. Könige des aramäischen Staates Suḫu am mittleren Euphrat, auch noch tausend Jahre später als herausragenden Vorfahren beriefen, um ihre eigene Wichtigkeit zu betonen und sich über ihre Abstammung zu legitimieren. Die erwähnte Genealogie könnte, laut Selz, vor dem Hintergrund postnomadischer Gesellschaftsstrukturen somit als Legitimationsparadigma, welches sich dauerhaft neu etablierte, verstanden werden.⁷⁴

1.1.1.3.2.2.3. Assyrische Königsliste (AKL)

Die assyrische Königsliste ist eine Liste von 17 vorzeitlichen (fiktiven oder zumindest teilweise unhistorischen) Königen, welche ‚in Zelten wohnten‘ und als Vorväter der späteren

⁷² Wrong (1979), S. 110-112.

⁷³ Pongratz-Leisten (2015), S. 109-110, 176.

⁷⁴ Selz (2008), S. 111; Van de Mieroop (2005), S. 130-131; Vgl. Charpin (2003), S. 272

Könige galten.⁷⁵ Die königliche Abstammung innerhalb einer dynastischen Kontinuität war wichtig für die Aufrechterhaltung der Institution des Königtums und somit den Legitimitätsanspruch eines Herrschers, was u.a. dadurch bestätigt scheint, dass Usurpatoren⁷⁶ sich eine fiktive Abstammungslinie kreierten, um den Thron halten zu können.⁷⁷ Der assyrische König Asarhaddon berief sich beispielsweise auf ein Narrativ, welches seine Thronbesteigung durch eine göttliche Stimme legitimieren sollte, wodurch er ein Model schuf, das bei irregulärer Nachfolge späterer Könige noch Anwendung fand.⁷⁸ Seit Anbeginn wurde das Reich von einem einzigen König an der Spitze regiert, jedoch war das Königtum nicht an eine einzige Dynastie oder eine bestimmte Stadt gebunden, was Dynastiewechsel und Wechsel des Herrschaftssitzes nur allzu deutlich zeigen, weshalb aber gerade die Königsliste eine so bedeutende Rolle spielte.⁷⁹

1.1.1.3.2.3. Göttlichkeit des Königs

Für die Legitimation babylonischer Könige sind die in den Inschriften häufig auftretenden Selbstbezeichnungen von Wichtigkeit, durch welche ersichtlich wird, dass der König sich nicht wie in älteren Konzepten (Ur-III-Zeit, Isin-Larsa-Zeit) als lebende Gottheit sah, was dadurch erkennbar ist, dass weder das Götterdeterminativ noch die Hörnerkrone mit ihm in Verbindung standen.⁸⁰ Die Göttlichkeit des Königs war folglich in den meisten Perioden mit dem Königsritual verbunden, doch gab es auch Ausnahmen, wie den akkadzeitlichen König Naram-Sîn, der bereits zu Lebzeiten als Gott galt, ein Umstand, der ihn stark von der restlichen Menschheit unterschied. Seine Selbstvergöttlichung diente jedoch nicht der Gleichsetzung mit den Göttern, sondern im Weitesten dem (rechtlichen) Schutz der Untertanen, da bei Staatskrisen die Hervorhebung der Göttlichkeit des Königs entscheidend für die Ausübung zentraler Autorität sein konnte. Der göttliche Aspekt der Ahnen floss so z.B. in das Krönungsritual der altbabylonischen Könige mit ein, wodurch der König in gewisser Weise Anspruch auf Göttlichkeit erwarb.⁸¹ Die Hauptaufgabe des Königs bestand,

⁷⁵ Pongratz-Leisten (2015), S. 105-106.

⁷⁶ Zu Usurpatoren siehe: Seux (1983), S. 150-152.

⁷⁷ Ibid., S. 146-147; Pongratz-Leisten (2015), S. 166, 253; Steiner (1979), S. 131; Garelli (1974), S. 207; Vgl. Westenholz (1979), S. 110.

⁷⁸ Pongratz-Leisten (2015), S. 263; Garelli (1979), S. 321.

⁷⁹ Steiner (1979), S. 125.

⁸⁰ Selz (2008), S. 110-111: Amar-Su'ena, ein König der 3. Dynastie von Ur, bezeichnete sich beispielsweise noch als „*rechter/legitimer Gott, Sonnengott seines Landes*“, während der altbabylonische König Hammurabi hingegen lediglich als „*Sonne von Babylon*“ betitelt wurde. Später, in assyrischer Zeit, ließ sich Nebukadnezar I., als Zeugnis seines Traditionsbewusstseins, jedoch wieder als „*Sonnengott seines Landes*“ titulieren.

⁸¹ Pongratz-Leisten (2015), S. 166; Seux (1983), S. 170-171; Steiner (1979), S. 133; Vgl. Westenholz (1979), S. 111; Vgl. Mann (1994), S. 260-261. Für die Relation von politischer Autorität zu Religion siehe: Eberle/Cuneo (2017).

wie bereits erwähnt, in der Erhaltung der Ordnung, welche als Indikator seiner Göttlichkeit galt, die er durch seine Funktion als Vermittler zwischen den Göttern und seinen Untertanen unter Beweis stellen musste. Er musste kosmische und politische Rollen erfüllen, was ihn als übermenschliches Wesen erscheinen ließ.⁸² Gleichfalls erhielt der assyrische König durch das Krönungsritual seine kosmische Identität, welche damit einherging, dass er als göttlicher Krieger fungierte, was erklärt, weshalb seine militärischen und priesterlichen Pflichten so eng miteinander verflochten waren.⁸³

1.1.1.3.2.3.1. König als Ninurta

Der Kriegsgott Ningirsu/Ninurta galt in prä-sargonischer Zeit als der Verwalter und Siegelträger Enlils. In Emar war er derjenige, welcher die Autorität besaß Landtransaktionen zu besiegeln und die Autorität über die Stadtversammlung und die Ältesten hatte. Weiters galt er als Sohn Enlils, wodurch seine Funktionen gerne von den assyrischen Königen übernommen wurden, da sie sich des Öfteren als Söhne Enlils präsentierten. Ninurta sicherte die Herrschaft Enlils, indem er das Chaos besiegte, wie auch der babylonische Hauptgott Marduk gegen den Seedrachen Tišpak siegte und so die Ordnung aufrechterhielt. In der Identifizierung des Königs mit Ninurta wurde die uneingeschränkte rechtliche Autorität und das Bild des Kriegers, der das zivile und kosmische Gleichgewicht aufrechterhält, kombiniert und in der Person des Herrschers vereint.⁸⁴

1.1.1.3.2.3.2. König als Sonnengott

Im babylonisch und assyrisch zeitlichen Mesopotamien stand der König mit der Sonne in besonderer Verbindung,⁸⁵ da der Sonnengott Šamaš mit dem Konzept des Rechts assoziiert wurde und der König als oberster Richter seines Volkes galt. Durch die Rechtsassoziation konnte der König mit dem Sonnengott gleichgesetzt werden, was mit gesteigerter Verantwortung durch die Erweiterung seiner königlichen Macht durch die Identifikation mit dem Göttlichen einherging.⁸⁶ Die Verantwortung bestand darin, dass der König beim Begehen von Fehlern bei wichtigen Entscheidungen persönlich dafür belangt werden konnte, da er im

⁸² Hill/Jones/Morales (2013), S. 7; Pongratz-Leisten (2015), S. 157, 159, 166-167; Eisenstadt (1979), S. 24; Charpin (2003), S. 109.

⁸³ Pongratz-Leisten (2015), S. 299, 307; Vgl. Garelli (1979), S. 323.

⁸⁴ Pongratz-Leisten (2015), S. 67, 165, 167, 170-171, 175, 282-283, 297; Vgl. Liverani (1979), S. 307.

⁸⁵ Für Rituale, welche den König in unmittelbare Relation zum Sonnengott setzen siehe: Frahm (2013a), S. 103-106; Charpin (2013), S. 72.

⁸⁶ Hill/Jones/Morales (2013), S. 8, 19, 22; Charpin (2013), S. 65-66, 71, 74, 82; Pongratz-Leisten (2015), S. 56, 158, 160, 314; Scurlock (2013), S. 156; Vgl. Frahm (2013a), S. 98-101; Vgl. Seux (1983), S. 163-165, 172; Vgl. Fales (2015), S. 93. Vgl. Van de Mieroop (2005), S. vii, 108, 127-128; Für die Verbindung von Rechtspflicht und Autorität siehe: Green (2012).

Namen seiner Untertanen handelte und dadurch auch das Risiko trug. Er fungiert somit als Sündenbock und war gleichzeitig der oberste Hirte seines Volkes.⁸⁷ Die Verbindung zum Recht hat einen doppelten Aspekt, nämlich einen statischen (*kittum/ni-gi-na*), der aus dem Konzept einer unveränderlichen kosmischen Ordnung resultiert, und einen dynamischen (*mīšarum/ni-si-sá*), welcher die Fähigkeit des Königs beschreibt auf Bedrohungen dieser Ordnung zu reagieren und die Balance wiederherzustellen. Das Konzept der Gerechtigkeit war, gemäß Charpin, nicht exklusiv mit dem Sonnengott verbunden, sondern wurde gleichfalls in Zusammenhang mit dem Wetter- bzw. Sturmgott Adad, der Astralgöttin Ninsianna (= Inanna als Göttin der Venus) und dem Mondgott Šin gebraucht, weil diese Gottheiten eine spezielle Verbindung zu Divination oder dem Recht aufwiesen und durch ihre Natur als Astral-, oder Sturmgottheiten die Erde überblickten, wodurch sie u.a. befähigt waren Recht zu sprechen.⁸⁸ Šamaš spielte eine wesentliche Rolle in der Machtausübung des Herrschers, da er der Patron des Königtums und der Divination war, welche nötig war, damit der König gute Entscheidungen in Krieg- und Friedenszeiten treffen konnte. Divination und Recht, v.a. die Gerechtigkeit der Urteile, waren somit verbunden und ausschlaggebend für einen guten bzw. legitimen König.⁸⁹ Durch seine Identifikation mit dem Sonnengott musste der König eine Quelle der Gerechtigkeit sein, scheiterte er jedoch in der Ausübung seiner Pflichten als Monarch wurde ihm, Scurlock zufolge, seine göttliche Seele entzogen und einem neuen Auserwählten gegeben.⁹⁰ Der ursprüngliche König wurde somit seiner Macht beraubt, indem die Götter selbst eine Revolte gegen ihn veranlassten, in deren Zuge sie ihren neuen Favoriten zum König erhoben. Die Götter konnten folglich eine von ihnen sanktionierte Volksrevolution gegen einen ungerechten König herbeiführen, der nicht die Armen und Schwachen schützte und seine Bevölkerung primär ausbeutete. Wenn die absolute Macht eines Königs von diesem auch absolut ausgeübt wurde, machte ihn dies demzufolge weder in den Augen der Götter noch in denen seiner Untertanen zu einem guten König.⁹¹

Nach Frahm wird der König nicht nur mit der Sonne des Tages, sondern auch mit dem Planeten Saturn, welcher des Nachts sichtbar ist, identifiziert. Während die Sonne die kosmische Beständigkeit symbolisiert, steht der Saturn für die Wechselhaftigkeit, welche den Nachthimmel kennzeichnet, wobei man wieder bei dem doppelten Aspekt der

⁸⁷ Scurlock (2013), S. 171-172, 175; Vgl. Seux (1983), S. 162-163.

⁸⁸ Hill/Jones/Morales (2013), S. 8; Charpin (2013), S. 74, 78, 80-81; Frahm (2013a), S. 100-101; Vgl. Charpin (2003), S. 123.

⁸⁹ Charpin (2013), S. 68; Scurlock (2013), S. 156; Garelli (1974), S. 210; Vgl. Charpin (2003), S. 201; Vgl. Van de Mieroop (2005), S. 38, 115.

⁹⁰ Scurlock (2013), S. 156: *“Shamash was a god of justice, which essentially meant that the king had to be a font of justice as well. If he failed to perform his duties as monarch, the choice and creature of the gods though he was, his divine soul would abandon him and choose to inhabit another.”*

⁹¹ Ibid., S. 157, 159, 165, 175.

Rechtsverbindung wäre, die auch Charpin beschrieb.⁹² Bei einer Sonnenfinsternis, welche als kosmologische Gefahr für den König als Sonnengott wahrgenommen wurde, wurde unter bestimmten Umständen ein Ersatzkönig eingesetzt, der die bösen Kräfte absorbieren und dadurch den eigentlichen regulären Herrscher, der einstweilen z.B. als Gärtner getarnt wurde, schützen sollte- ein Verfahren, das darauf hindeutet, dass der König besiegt, (zeitweilig) seines Amtes enthoben und sogar getötet werden konnte, er folglich nicht unbesiegbar war.⁹³

1.1.1.3.2.3.3. König als Dumuzi

In Mesopotamien bestand, laut literarischen Texten, seit der altbabylonischen Zeit eine mythologische Verbindung zwischen dem König und dem Konzept des Todes, da dieser durch seine rituelle Heirat mit Inanna mit deren Gatten Dumuzi, dem archetypischen Hirten, welcher die Hälfte des Jahres in der Unterwelt verweilen musste, identifiziert werden kann.⁹⁴ Der König wird mit einem Hirten gleichgesetzt, mit welchem am Beginn des 2. Jt. v. Chr. aus göttlicher Perspektive jedoch nicht Dumuzi, sondern Šamaš gemeint war, der als *“shepherd of the regions below, pastor of the regions above“*, als *“judge of heaven and earth“*, der alles sieht, galt.⁹⁵ In Hinblick darauf ließ sich Hammurabi, ein König der 1. Dynastie von Babylon, auf seiner Rechtskodifizierung in Form einer Stele, dem Kodex-Hammurabi,⁹⁶ als ‚König der Gerechtigkeit‘ betiteln, wobei die Bezeichnung, als Teil der babylonischen Königsideologie, auf einer jahrhundertealten Tradition beruhte. So beanspruchte bereits der sumerische König Šulgi den Titel ‚Lugal-nig-si-sa‘ für sich und nannte sich gleichfalls auch sipa-zi nig-si-sa-da hul-la (‚rechter Hirte, über die Gerechtigkeit erfreut‘), wodurch er das Thema der Gerechtigkeit mit der altüberlieferten Herrschaftsmetapher des Hirten in Verbindung brachte.⁹⁷

⁹² Hill/Jones/Morales (2013), S. 8, 22; Frahm (2013a), S. 109-111; Vgl. Charpin (2013), S. 74.

⁹³ Frahm (2013a), S. 109, 112; Scurlock (2013), S. 169.

⁹⁴ Hill/Jones/Morales (2013), S. 9, 19, 22-24; Scurlock (2013), S. 151, 175: Scurlock setzt die Verbindung der mesopotamischen Könige mit dem Todeskonzept anhand der Königsgräber von Ur schon früher, nämlich bereits in der frühdynastischen Zeit an und ist weiters der Überzeugung, dass diese Relation bis in die neuassyrische Periode hinein Bestand hat.

⁹⁵ Charpin (2013), S. 73-74; Scurlock (2013), S. 173; Pongratz-Leisten (2015), S. 158.

⁹⁶ Der Kodex-Hammurabi hatte jahrhundertealte Vorläufer, wie z.B. die Gesetzessammlung des Ur-Namma oder die ‚Restaurationsedikte‘ des altsumerischen Herrschers Uru-inimgina.

⁹⁷ Selz (2008), S. 108, 110; Vgl. Charpin (2003), S. 201; Vgl. Ibid. (2010), S. 21; Vgl. Ibid. (2008), Pos. 690/5272; Vgl. Van de Mieroop (2005), S. 78, 101-102, 110-111, 122-123, 127.

1.1.1.3.2.4. König und Wissen

1.1.1.3.2.4.1. König und Schulen

Der König war u.a. für die Errichtung von Schulen zuständig, wie eine Passage aus ‚Šulgi B‘, welche dessen Gründung von Schulen in Ur und Nippur belegt, zeigt, was als ein Hinweis auf die Interaktion zwischen den Gelehrten und dem König verstanden werden könnte.

308-319 *“In the south, in Ur, I cause a House of Wisdom of Nisaba to spring up in sacrosanct ground for the writing of my hymns; up country in Nippur I established another. May the scribe be on duty there and transcribe with his hand the prayers which I instituted in the E-kur; and may the singer perform, reciting from the text. The academies are never to be altered; the place of learning shall never cease to exist. This and this only is now my accumulated knowledge ! The collected words of all the hymns that are in my honor supersede all other formulations. By An, Enlil, Utu and Inanna, it is no lie – it is true !”*⁹⁸

1.1.1.3.2.4.2. König als Weiser

Des Öfteren, v.a. aber in assyrischer Zeit, wird der König mit Adapa, dem vorsintflutlichen Weisen verglichen, eine Relation, welche von den Gelehrten des Königs hergestellt wurde, um deren asymmetrische Beziehung zu diesem zu betonen.⁹⁹ Sie formten nämlich nicht nur den ideologischen Diskurs der Königsdarstellung, sondern positionierten sich dadurch selbst in direkter Nähe zum König, welchen sie durch das ‚Adapa-Motiv‘ den Göttern näherbrachten. Sie ließen ihn demnach als Mediator zwischen ihnen und den Göttern auftreten, wodurch sie gleichzeitig andeuteten, dass die kulturelle Autorität bei den Weisen, also bei den Gelehrten, lag, was diese wiederum zentral und unentbehrlich für den König machte. Der Vergleich des Königs mit Adapa bewirkte, dass er sich vom Rest der Bevölkerung abhob, was mit Verpflichtungen und Abhängigkeiten derer einherging, welche ihn in diese Position erhoben hatten. Folglich war durch diese Exklusivität, den limitierten Zugang zu Wissen und die Designation des Königs als höchste Quelle der Autorität ebenso die gelehrte Elite beeinflusst.¹⁰⁰ Die Gelehrten betonten also das Wissen des Königs, durch welches dieser Zugang zur göttlichen Welt hatte und die kosmische Ordnung aufrechterhielt, während sie sich selbst aufgrund ihres autoritativen Wissens über die Opferschau, Astrologie

⁹⁸ Pongratz-Leisten (2015), S. 73; Vgl. Charpin (2008), Pos. 1005-1029/5272.

⁹⁹ Für die soziologische Erklärung der Asymmetrie und Balance in Machtrelationen siehe: Wrong (1979), S. 9-10. Für die weitere Differenzierung in ‚interkursive Macht‘ und ‚integrale Macht‘ siehe: Ibid., S. 10-13.

¹⁰⁰ Pongratz-Leisten (2015), S. 302, 312-313; Vgl. Ibid. (2013), S. 288; Vgl. Lenzi (2015), S. 180; Vgl. Finet (1974), S. 21, 23.

und Exorzismus unverzichtbar für diesen machten, mit anderen Worten, sie erhoben ihn in höhere Sphären, um selbst erhöht zu werden bzw. ihre eigene Position zu stärken.¹⁰¹

1.1.1.3.2.4.3. König als Wissensvermittler

In mesopotamischer Vorstellung teilten die Götter ihr Wissen zuweilen mit dem König, welcher dieses dann an seine Gelehrten weitergab, wobei es sich gleichermaßen um theoretisches und praktisches Wissen handeln konnte. Ein Propagandatext, welcher sich gegen den spätbabylonischen König Nabonid (555-539 v. Chr.) richtete, reflektiert beispielsweise die Unzufriedenheit der gelehrten Elite über diesen Umstand, indem sie die intellektuelle und religiöse Führung für sich beanspruchten, was wiederum das königliche Wissensmonopol in Frage stellte. Während scheinbar Könige der spätbabylonischen Zeit nicht vor ihre Macht gefährdendem Gedankengut geschützt waren, war die Kooperation der Könige und Gelehrten im sargonidischen Assyrien durchwegs positiv, da diese bemüht waren den König in seiner Reichsregierung zu unterstützen. Die Darstellung des König als Patron der Künste, als Sammler und Kenner des kulturellen Wissens, z.B. in Form von Bibliotheken, trugen jedoch insgesamt zu dem Bild des Herrschers als Weiser und aktiver Teilnehmer, der vertraut war mit den prophetischen Techniken und in dem Gelehrten Diskurs teilnahm, bei. Die Kultur, Kunst und die Regentschaft standen somit in Verbindung zueinander, u.a. deshalb, weil die Förderung der Kultur ein mächtiges Instrument der politischen Kontrolle darstellte.¹⁰²

1.1.1.3.3. Religion, Ideologie und universeller Herrschaftsanspruch

Basierend auf den Annahmen mancher Soziologen wurde die Macht nicht von einer Einzelperson kontrolliert, sondern zirkulierte und wurde durch Netzwerke von Akteuren transformiert.¹⁰³ Für Mesopotamien hieß dies, dass der König anstelle von direkter Gewalt verschiedene soziale Gruppen innerhalb eines gemeinsamen ideologischen Rahmens anordnete, indem er sie mit einer gemeinsamen Identität ausstattete. Diese Identität wurde durch die Ideologie geschaffen, welche von den Schreibern und Gelehrten kreiert, erhalten und kommuniziert wurde, welche als die Wächter der Tradition und gleichzeitig als deren Verbreiter galten. Um wirkmächtig zu sein musste die Ideologie dann in Form von Ritualen

¹⁰¹ Pongratz-Leisten (2015), S. 313-314.

¹⁰² Ibid., S. 198, 206, 269, 311; Lenzi (2015), S. 162: Als vermeintlich aktiver Teilnehmer des Gelehrten Diskurses könnte der assyrische König Assurbanipal angeführt werden, denn er erhielt etliche Briefe und Tafeln (über 2000) von Gelehrten und ließ Tafeln aus anderen Städten Assyriens herbeibringen, um sie in seiner Bibliothek einzuordnen. Der Zweck der Sammlung Assurbanipals bestand vermutlich darin, dass sie den König dazu befähigte die Interpretationen seiner Hofgelehrten zu überprüfen, um sich so vor deren potentieller Manipulation zu schützen. (Vgl. Selz (2008), S. 116).

¹⁰³ Delnero (2015), S. 134.

ausgeführt werden.¹⁰⁴ Manche der maßgeblichen Ideologien der Akkadzeit sind direkt mit imperialistischen Bestrebungen bzw. dem Anspruch auf die universelle Herrschaft verknüpft. Ein Umstand, der den Universalitätsanspruch der Könige auch in ihren Titeln, wie „*König der vier Weltgegenden*“, „*König der Gesamtheit*“ oder „*König aller Länder*“, zutage treten ließ.¹⁰⁵

1.1.1.3.3.1. Mechanismen von Religion und Ideologie

Religion galt in Mesopotamien als privilegiertes transzendentes System, das alle anderen Systeme, wie Politik, Ökonomie, Literatur, oder Kultur, umfasst, strukturiert, diszipliniert und durchdringt, sodass keines davon als säkular im modernen Sinn verstanden werden kann.¹⁰⁶

Die Religion beeinflusste somit jeglichen Bereich, darunter auch die religiösen Ansichten und Einstellungen der Bevölkerung gegenüber dem König. Die u.a. von den Gelehrten verbreitete (Königs-)Ideologie wurde in Hinblick darauf als Strategie verstanden, welche von der politischen Elite bewusst eingesetzt wurde, um das Sozialverhalten zu beeinflussen, soziale und ökonomische Stratifizierung zu verschleiern und die Integration verschiedener sozialer Gruppen, die in Machtkämpfe verwickelt waren, zu fördern. Die führende Elite musste sich dank der verbreiteten und von der Bevölkerung (bereitwillig) angenommenen Weltanschauung nicht auf Drohungen und Gewalt stützen, sondern konnte mithilfe der richtigen Ideologie sogar auf deren Unterstützung bauen.¹⁰⁷ Mit anderen Worten, die Heiligung des Königtums stand in direktem Zusammenhang mit der religiösen Weltanschauung, die unter diesem Gesichtspunkt als Quelle von Macht und Autorität verstanden werden kann. Ideologisch betrachtet identifizierte sich der König durch seinen Zugang und sein Festhalten an der Tradition als Wächter der kosmischen Ordnung und als legitimer Inhaber des Königsamtes. Weiters erhielt er Autorität aufgrund seiner aktiven Teilnahme an der göttlichen Ordnung und anderen Maßnahmen, welche dem Amt dienlich waren, wodurch gesagt werden kann, dass seine Autorität primär auf seiner Einhaltung mythologischer Paradigmen basierte.¹⁰⁸

Ideologien dienten im Allgemeinen der Vereinfachung von Aktionen, der Überwindung von Widerständen und v.a. der Harmonisierung von Missverhältnissen, insbesondere sozialer

¹⁰⁴ Delnero (2015), S. 135.

¹⁰⁵ Larsen (1979), S. 78, 90; Steiner (1979), S. 126, 128, 130-131; Garelli (1979), S. 319-320; Hill/Jones/Morales (2013), S. 16; Vgl. Charpin (2003), S. 110. Für weitere Angaben zu dem Totalitätsanspruch in Königstitulatur und Epitheta siehe: Pongratz-Leisten (2015), S. 64, 69, 85-86, 95, 114, 149-150; Seux (1983), S. 141-143, 172; Szabó (1975), S. 339.

¹⁰⁶ Pongratz-Leisten (2015), S. 25.

¹⁰⁷ Ibid., S. 28-29, 258, 308; McC. Adams (1979), S. 402-403; Vgl. Liverani (1979), S. 303; Vgl. Reade (1979), S. 332.

¹⁰⁸ Pongratz-Leisten (2015), S. 30, 211, 304; Vgl. Van de Mieroop (2005), S. 83

Natur. Das Ziel der verbreiteten Ideologien war die Ausbeutung der Bevölkerung als ‚richtig‘ und basierend auf qualitativen (gottgewollten) Unterschieden durchzusetzen. Die Profiteure der Ideologien waren stets ihre Verfasser, die regierende Elite, welche durch die richtige Propaganda von dem Volk auch noch in ihrer Position bestärkt wurde, v.a., wenn einzelne Ideologien als essentielles Element eines komplexen und kohärenten Ideologiesystems präsentiert wurden.¹⁰⁹

1.1.1.3.3.2. Mythen und Rituale

Narrative von Macht und Rituale dienten der Verankerung der Königsherrschaft in einer mythischen Vergangenheit und waren dadurch essentielle Strategien der Sakralisierung des mesopotamischen Königtums. Die Erzählungen waren durch Mythen und Weltanschauungen geprägt und bedienten sich auch ihrer, wobei sie sich ständig an sich wechselnde politische Gegebenheiten anzupassen vermochten, wodurch das Königtum als Stimulus für die Produktion solcher Narrative und Rituale, aber gleichzeitig auch als deren kristallisierter Ausdruck fungierte. Mythen wirkten sich ebenfalls auf die politische Aktion der Eliten und deren Ideologie aus, da die Gelehrten unter ihnen diese zwar mitformen konnten, jedoch im Endeffekt der Wirkmacht dieser Mythen selbst unterworfen waren.¹¹⁰ Narrative fungierten demnach als Bedeutungsträger, welche die royale Botschaft formten.¹¹¹

So stand der König in Hinblick auf seine Hauptaufgabe, welche in der Harmonisierung der Welt mit dem von den Göttern vorgesehenen ursprünglichen Zustand dieser bestand, zwischen Mythologie und Historie, weshalb er in seiner Darstellung auch als Jäger, Krieger, Baumeister, oberster Hohepriester und Hirte seines Volkes dargestellt, sprich, mit Topoi in Verbindung gebracht wurde, die dieser Aufgabe bzw. seiner Legitimierung dienlich waren.¹¹²

1.1.1.3.4. König und Machtgeflechte

Mit dem kosmischen und politischen Aspekt des mesopotamischen Königtums waren auch die Themen Gewalt, Güterzirkulation, Legitimität und die Politik der Elite verbunden.¹¹³

¹⁰⁹ Liverani (1979), S. 298-300, 314.

¹¹⁰ Pongratz-Leisten (2015), S. 25; Ibid. (2013), S. 298; Vgl. Selz (2008), S. 120.

¹¹¹ Pongratz-Leisten (2015), S. 317; Wilcke (1974), S. 54-55.

¹¹² Pongratz-Leisten (2015), S. 50, 84, 112-113, 153-154, 157, 161, 166-167; Reade (1979), S. 336, 338; Für weitere Angaben zu dem König in Verbindung zu den oben genannten Topoi siehe: Pongratz-Leisten (2015), S. 178-188; Seux (1983), S. 162-163; Scurlock (2013), S. 171-172; Steiner (1979), S. 130, 132; Garelli (1979), S. 320; Charpin (2013), S. 77; Van de Mieroop (2005), S. 13-14, 82-83, 98, 111, 123-125, 127; Charpin (2003), S. 110, 197. Für die Herrschermetapher des Hirten und Baumeisters, v.a. in babylonischer Zeit, siehe Selz (2008), S. 111-120; Van de Mieroop (2005), S. 82-83. Für die Unterscheidung babylonischer und assyrischer Königsdarstellung siehe: Selz (2008), S. 118.

¹¹³ Hill/Jones/Morales (2013), S. 16-25.

1.1.1.3.4.1. Gewalt

Die Androhung von Gewalt stand fortwährend in Relation zum Königtum bzw. stellte dessen Basis dar. Während die Götter Gewalt in Form von Naturkatastrophen oder gesellschaftlichen Unruhen ausübten, welche stets auf ein Fehlverhalten des Königs zurückzuführen waren, wandte der König Gewalt als Mittel der menschlichen Politik an.¹¹⁴ Vom König wurde erwartet sie gegen Feinde einzusetzen, da sie in dieser Form (meist) als gottgewollt angesehen wurde, während Gewalt gegen die eigene Bevölkerung erst ideologisch gerechtfertigt werden musste.¹¹⁵

1.1.1.3.4.2. Güterzirkulation

Die Aufgabe der Menschen bestand prinzipiell darin die Götter mit Nahrung zu versorgen und ihnen Tempel zu errichten. Der König spielte dabei die Rolle des Versorgers, indem er Güterflüsse in die Tempel leitete, wodurch der kosmische und der politische Bereich in Verbindung standen.¹¹⁶ Der Palast und somit der König war verantwortlich für die Verteilung von Prestigegütern, welche vorrangig der Elite zu Gute kamen. Mit dieser Art der Verteilung versuchte der König seine Beziehung zu der Elite zu stärken, die oberste Heeresgewalt zu garantieren und die absolute Kontrolle über sein Territorium zu sichern.¹¹⁷

1.1.1.3.4.3. Legitimität

Die richtige Beziehung des Königs zum Göttlichen war, wie bereits beschrieben, entscheidend für dessen Legitimität, sei es, dass es sich um ein Naheverhältnis handelte, oder der König selbst als Gott angesehen wurde. Um als Herrscher als legitim zu gelten gab es letztlich drei Möglichkeiten, nämlich, die Anerkennung durch die Götter, die Selbstlegitimation und die Funktion des Königs als Quelle der Legitimation für andere. Seit frühester Zeit wurde die Legitimität des Herrschers durch eine Schutzgottheit einer Stadt oder einer Staatsorganisation etabliert. Um sich an der Macht zu halten, war der König dann auf Priester angewiesen, welche mit der Schutzgottheit kommunizierten, wodurch diese für die Kultaktivitäten und v.a. das Krönungsritual unabdinglich waren.¹¹⁸ Laut Liverani war der König nicht aufgrund der Zustimmung der Götter legitim, sondern war, solange er als

¹¹⁴ Hill/Jones/Morales (2013), S. 16-17; Crone (2003), S. 56.

¹¹⁵ Hill/Jones/Morales (2013), S. 17-19.

¹¹⁶ Ibid., S. 19; Bottéro (1974), S. 129; Richardson (2017), S. 22, 26; Veldhuis (2014), S. 23-24; Vgl. Van de Mieroop (2005), S. 12-13, 77, 82-84, 101, 123.

¹¹⁷ Hill/Jones/Morales (2013), S. 11-12, 20.

¹¹⁸ Ibid. (2013), S. 20-22; Pongratz-Leisten (2013), S. 290; Garelli (1974), S. 202.

Herrscher fungierte, immer rechtmäßig und die göttliche Zustimmung somit nur eine Ausdrucksform seiner Legitimation.¹¹⁹

1.1.1.3.4.4. Politik der Elite

Am Beispiel der assyrischen Oberschicht unter Tukulti-Ninurta I. (1233-1197 v. Chr.) lässt sich zeigen, dass die Beziehung zwischen der zentralen und der provinziellen Elite kompliziert war, da letztere nicht in imperiale Strukturen integriert war, weshalb sie auch im ungünstigsten Fall die Abspaltung des Systems zum Ziel hatte. Der König versuchte beide Elitegruppen zu seinem Vorteil zu beeinflussen, konnte aber gleichfalls zu drastischen Maßnahmen, wie der Verlegung der Hauptstadt, greifen, wodurch die ehemals zentrale Elite sich plötzlich in der Peripherie wiederfand und das religiöse mit dem politischen Zentrum nicht mehr übereinstimmen musste. Ein Manöver das verdeutlicht, dass die Elite zwar wichtig für die Legitimierung und Aufrechterhaltung der königlichen Macht war, doch diesem im Grunde, wie die gewöhnliche Bevölkerung, unterstand.¹²⁰

1.1.1.3.5. König und Elite

P. Crone gab eine allgemein historische Einschätzung der Verhältnisse zwischen König und Elite in vorindustriellen Gesellschaften ab, welche auch weitgehend für Mesopotamien zutreffend ist. *“The best the ruler could hope for was to secure the co-operation of the local snake, tie him to the monarchic institution and give him a strong interest in the survival of the state, in short to transform him and his likes into a dependable ruling elite loosely or closely supervised by a central staff.”*¹²¹ Die politische oder religiöse Elite, mit welcher sich ein König prinzipiell einigen musste, war nicht so sehr angewiesen auf ihn, dass sie nicht eine gewisse autonome Macht und Rechte gehabt hätten. *“In principle the ruler might not share his power with anyone else, as opposed to delegate it to whomsoever he willed, but in practice he coexisted with a wide variety of power-holders whom he was lucky even to win over.”*¹²² Die Regierung mochte zwar Dekrete erlassen, doch oblag die Durchführung dieser Beschlüsse den Landmagnaten, religiösen Autoritäten, Dorfversammlungen, städtischen Notabeln, Gilden, Stammesführern, oder Sippschaften unterschiedlicher Art, mit anderen Worten, es fiel selbstverwaltenden Institutionen und Gruppen zu, welche eine enge oder eher lose

¹¹⁹ Liverani (1979), S. 301; Garelli (1974), S. 209.

¹²⁰ Hill/Jones/Morales (2013), S. 24-25; Pongratz-Leisten (2013), S. 289.

¹²¹ Crone (2003), S. 53.

¹²² Ibid.

Verbindung zum Staat hatten.¹²³ Reguläre Staatsaktivitäten wurden vom Herrscher, der Elite und all jenen, welche durch Ansehen und einen hohen Status dazu befähigt waren, geleitet. Durch die Angst des Monarchen die Kontrolle über die Elite zu verlieren, wurde Energie genützt, die anders hätte eingesetzt werden können, wodurch sich nicht selten Pattsituationen ergaben.¹²⁴

Eine der obersten Prioritäten des Königs bestand darin, diverse Inhaber politischer und religiöser Macht in eine imperiale oder landesweite Elite zu transformieren, die geeint war in ihrer Treue zu demselben politischen System, der Dynastie und dem Monarchen. Die Elite musste einerseits homogen und andererseits kohäsiv sein in ihrem Interesse dem Staat zu dienen, ihn zu repräsentieren und aufrechtzuerhalten. Kurz gesagt, das Ziel des Königs bestand in einer Verknüpfung von Staat, Tempel, Bildungseinrichtungen und Wohlstand. Die Bildungseinrichtungen, Schulen waren insofern wichtig, da sie ein Monopol auf Bildung hatten und durch die Schrift die Weltanschauung transportiert wurde. Sie bildeten eine Machtstruktur, die der Herrscher nicht ignorieren konnte, wodurch Kooperation und gegenseitige Unterstützung essenziell waren, v.a. weil sie mithilfe ideologischer Strategien den Staat legitimieren und ein Glaubenssystem schaffen konnten, welches die Eliten des Landes einte. Politik und Religion bzw. Bildung waren demnach eng miteinander verknüpft, da vorindustrielle Gesellschaften großteils ideologisch orientiert waren.¹²⁵

1.1.1.4. Elite

1.1.1.4.1. Charakteristika der Elite

Gemeinhin wird die Elite als eine hierarchische Gruppe aristokratischer Abstammung verstanden, welche die Bevölkerung in kleineren und größeren Zentren dominiert. Die reiche landbesitzende Oberschicht, auch die Mesopotamiens, war, laut Ekholm und Friedman, identisch mit dem Staat und hatte zu großen Teilen die Kontrolle über den ausländischen Handel, Exportprodukte, v.a. Prestigegüter, und die lokale Verteilung der Importe, sowie über die symbolischen Ressourcen des Staates inne.¹²⁶ Die zentralisierte Autorität der städtischen Elite über den Überschuss des landwirtschaftlichen Sektors, zog eine Zentralisierung der Ressourcen nach sich, welche geschützt werden mussten, was wiederum eine militärische

¹²³ Crone (2003), S. 53, 84-85; Vgl. Pongratz-Leisten (2015), S. 237-238, 255; Vgl. Ibid. (2013), S. 295; Vgl. Liverani (1979), S. 301; Vgl. McC. Adams (1979), S. 402.

¹²⁴ Crone (2003), S. 58, 66-67.

¹²⁵ Ibid., S. 76-77, 84, 91, 103.

¹²⁶ Ekholm/Friedman (1979), S. 48; Dickson (2013), S. 314, 321; Liverani (1979), S. 297; Vgl. Selz (2008), S. 107; Vgl. Crone (2003), S. 20, 23, 29, 38, 73. Für die großen Residenzen der altbabylonischen Elite siehe: Charpin (2015), S. 193-220.

Zentralisierung zur Folge hatte.¹²⁷ Die zentralisierte Kontrolle der mesopotamischen Elite über die Güterflüsse impliziert die Kontrolle über die im Hinterland und in Sekundärzentren lebende Oberschicht, welche jedoch durch die im Laufe der Zeit eintretende dezentralisierte Akkumulation von Reichtum und eine entscheidende Differenzierung im ökonomischen System ebenfalls an Macht gewann und sich neben den großen Tempelhaushalten im Handel und der Produktion behaupten konnte.¹²⁸

Allgemein war die Elite, auch die mesopotamische, innerhalb ihrer Reihen durch Rang und Status differenziert, welche mit ihrem Reichtum korrelierten, der Rest der Bevölkerung hingegen unterschied sich durch Ethnizität und Lokalität. Weiters war die Sprache ein wichtiger Indikator für die gesellschaftliche Position. *“The roles being strongly defined in terms of clothing, ornaments, language and mannerism, they dominated and indeed constituted the world in which people grew up: it was difficult to think of a self apart from them. The conservative nature of higher education, with its emphasis on imitation of past models and memorization of past wisdom, also made it difficult to see oneself as distinct from the society of which one was part.”*¹²⁹ Entscheidende Unterschiede der diversen Gruppierungen der Elite und institutionellen Unternehmern waren weiters der Grad ihrer symbolischen und institutionellen Funktion, ihrer Autonomie und deren Beziehungen zu anderen Schichten, sowie der damit einhergehende institutionelle, politische, professionelle, oder legale Rahmen, in welchem sie sich bewegten.¹³⁰

1.1.1.4.2. Elite und Politik

Im Grunde genommen konnte die herrschende Elite an der Spitze die restliche Bevölkerung zu steter Willfährigkeit veranlassen, vorausgesetzt, dass ihre Herrschaft in den Gesetzen und Normen (= verbindliche gemeinsame Vorstellungen) institutionell verankert war, da Institutionalisierung nötig war um kollektive Ziele zu erreichen.¹³¹ Wie Mosca feststellte, musste die Macht der Eliten, durch welche es ihnen möglich war auf die Bevölkerung Einfluss zu nehmen, nicht zwangsläufig nur auf ökonomischen Machtressourcen beruhen, sondern konnte ebenfalls politische, religiöse oder ideologische Gründe haben.¹³²

¹²⁷ Mann (1994), S. 146; Crone (2003), S. 29, 39, 73.

¹²⁸ Ekholm/Friedman (1979), S. 48-49; Larsen (1979), S. 86; Vgl. Liverani (1979), S. 297; Vgl. Selz (2008), S. 107; Vgl. Crone (2003), S. 20-21, 25, 114. Für die Dezentralisierung der Macht in Folge von Landvergaben siehe: Mann (1994), S. 239, 395; Crone (2003), S. 25; Vgl. Van de Mieroop (2005), S. 94.

¹²⁹ Crone (2003), S. 122-123, 133.

¹³⁰ Eisenstadt (1979), S. 29.

¹³¹ Mann (1994), S. 23, 47.

¹³² Mosca (1950), S. 64-65; Mann (1994), S. 36.

1.1.1.4.2.1. Spiel der Mächtigen

Der zentralisierte Staat mit einem König an der Spitze stand im Laufe der Geschichte stets einer dezentralisierten, partikularistischen Elite gegenüber, „*Denn zwischen den beiden- Staat und Aristokratie- herrscht ein dauernder Widerstreit, der einzig und allein (wenn auch nachhaltig) durch den Umstand gemildert wird, dass sie, um die Masse der Bevölkerung weiter ausbeuten zu können, wechselseitig aufeinander angewiesen sind.*“¹³³ Diese zweckmäßige Verbindung trug jedoch dazu bei, dass bestehende Machtverhältnisse aus diversen Gründen eher aufrechterhalten, als gestört wurden. „*[The] pre-industrial society was commonly envisaged as a hierarchy (chain of command) in which everyone knew his proper place, enjoyed the appropriate rights and duties and obeyed his superiors, receiving obedience from his inferiors in his turn: all in the last resort obeyed the monarch, through whom human society was slotted in with the divine.*“¹³⁴

Auch in Mesopotamien war die politische und gelehrte Elite im Einklang mit dem monarchischen System, welches nur aufgrund der engen Zusammenarbeit und der Verflechtung dieser funktionierte. Der König konnte zwar physische Gewalt ausüben und Individuen ersetzen, doch im Grunde war er auf das System der Elite, welches seine Überlegenheit und Immunität definierte und erhielt, angewiesen. Nichtsdestoweniger hatten die mesopotamischen Eliten kein Interesse daran, das monarchische System anzufechten oder gar abzuschaffen, da die Legitimität des Königtums über jeden Zweifel erhaben war.¹³⁵ Folglich akzeptierten auch die Gelehrten, Hofbeamten und Priester die hierarchischen Machtbeziehungen und steuerten aktiv zu deren Symbolsystem bei. Sie waren gleichzeitig Akteure und Publikum der öffentlichen Manifestationen von Autorität und Macht.¹³⁶ Strategien, wie die Verbreitung der Darstellung des ‚weisen Königs‘, die Betonung der Legitimität aufgrund der langen Kontinuität der Dynastie und die Repräsentation der Aktionen des Königs als göttlich inspiriert, dienten dem Schutz des Königs vor jeglicher politischer Kritik.¹³⁷ Die Verantwortung des Königs gegenüber der Elite bestand darin, dass er durch den fiktiven Dialog mit den Göttern die Balance zwischen der göttlichen und der irdischen Welt aufrechterhielt,¹³⁸ ein Vorgang, welcher von der Teilnahme der Elite an

¹³³ Mann (1994), S. 281.

¹³⁴ Crone (2003), S. 115.

¹³⁵ Pongratz-Leisten (2013), S. 293, 298; Limet (1974), S. 80.

¹³⁶ Lincoln (1994), S. 116; Kupper (1974), S. 177; Pongratz-Leisten (2015), S. 314; Ibid. (2013), S. 286-287, 293: Autorität verstand Pongratz-Leisten in diesem Zusammenhang nicht als Einheit, sondern als effektproduzierend, „*that is operative within strongly asymmetric relations of speaker and audience*“.

¹³⁷ Pongratz-Leisten (2013), S. 294, 298; Ibid. (2015), S. 235.

¹³⁸ Ibid. (2013), S. 297, 301: Der fiktive Dialog des Königs mit den Göttern funktionierte via königlicher Reporte an die Götter oder mittels Götterbriefen, welche jedoch nur geltend gemacht wurden, wenn der König für eine gewisse Aktion unbedingt eine göttliche Sanktionierung benötigte. (Vgl. Charpin (2010), S. 18). Für Briefe an

Ritualen zum Teil auch kontrolliert wurde.¹³⁹ Dieser Dialog machte die Gelehrten für den König unabdingbar, da er sie benötigte, um die göttlichen Zeichen zu deuten.¹⁴⁰

1.1.1.4.2.2. Macht und Autorität

In Mesopotamien deutet, laut Pongratz-Leisten, die textliche Evidenz auf eine komplexe Balance zwischen Macht und Autorität hin, d.h., darauf, dass diese beiden Faktoren nicht nahtlos ineinander übergingen bzw. nicht in nur einer Person vereint waren. Macht war die Domäne des Königs, er entschied über Leben und Tod und konnte seine Gelehrten nach Gutdünken behandeln, während diese dennoch ihre autoritative Stimme als rechtmäßige Wächter der Tradition behielten. Durch ihre Funktion als Vermittler und Begründer von Symbolsystemen und kulturellen Praktiken spielten sie eine Schlüsselrolle in der Schaffung der Autorität des Königtums und sicherten sich durch ihr Expertenwissen ihre Position an der Seite des Königs. Die politische Elite des Landes konnte zwar ihre Berater ignorieren, doch waren sie schlussendlich ebenso an die kulturelle Definition der universellen Ordnung, welche von den Gelehrten artikuliert wurde, gebunden.¹⁴¹

„Macht“ und „Autorität“ waren Verhältnissbegriffe, die auf der Konstellation sozialer Gruppen und deren Wechselwirkung basierten. Die religiöse Elite Mesopotamiens konstruierte soziale Unterscheidungen, um ihre Autoritäts- und Prestigeposition zu bewahren, während andere Teile der Elite mit der Ausformung von Macht beschäftigt waren. Der König und die politische Elite entstammten derselben sozialen Klasse, oft waren auch die höchsten Ämter mit Mitgliedern der königlichen Familie, mit dieser verbundenen Gruppen, oder mit anderen Personen mit sozialem Ansehen besetzt. Das System funktionierte größtenteils auf Basis von Familienbeziehungen, Reziprozität und königlichen Gefallen, im Laufe der Zeit entwickelte das Königtum jedoch zusätzliche Strategien, um Autorität zu definieren, welche mit dem limitierten Zugang zu Wissen und einer gewissen Exklusivität einhergingen.¹⁴²

1.1.1.4.3. Elite und Religion

1.1.1.4.3.1. Religion als ‚Opium des Volkes‘

Religion als wesentlicher Bestandteil des gesellschaftlichen Zusammenhalts und der gesellschaftlichen Identität diente durch die Zeiten hindurch immer wieder als Mittel zum

den Sonnengott, das Ištar-Orakel, Götterbriefe und die Kommunikation zwischen den Göttern und dem König siehe: Pongratz-Leisten (2000).

¹³⁹ Pongratz-Leisten (2013), S. 297.

¹⁴⁰ Ibid., S. 298; Vgl. Lenzi (2015), S. 182.

¹⁴¹ Pongratz-Leisten (2015), S. 314, 318; Ibid. (2013), S. 286-287, 304.

¹⁴² Ibid. (2015), S. 315; Eisenstadt (1979), S. 24.

Zweck, nämlich insofern, als dass sie es den Mächtigen erlaubte sich über andere zu erheben. *“In other words, religion legitimates a certain social and political order and thus keeps the dispossessed in their place.”*¹⁴³ Die herrschende Elite bediente sich also der Religion, den generell akzeptierten Werten, zu ihren Gunsten, doch war es nicht so, dass sie nicht selbst an diese Werte geglaubt hätte bzw. ihnen unterworfen war. Weiters konnte die Elite sich durch die Religion legitimieren, aber meist diente sie eher dazu, die Mächtigen in ihrem Machtanspruch zu bestätigen, sie selbst davon zu überzeugen, dass sie richtig bzw. im Rahmen des Rechts und der Ordnung handelten, wenn sie sich von der Masse abhoben und diese u.U. auch unterdrückten.¹⁴⁴

1.1.1.4.3.1.1. Religiöse Autorität

Religiöse Autorität konnte im besten Fall die königliche Willkür und Hybris der mesopotamischen Könige in Grenzen halten, ansonsten war sie aber dennoch im Stande das positive Image und das Ansehen der Herrschaft zu steigern, indem sie zu der Stabilität der politischen Macht beitrug. Durch die Teilnahme der religiösen Elite an Ritualen, z.B. in assyrischer Zeit im Assur-Tempel, wurde die Botschaft von Assurs Königtum bekräftigt, sowie die Rolle des Königs als dessen Verwalter, welche er seit dem Krönungsritual inne hatte, bestärkt. Das Ausbleiben der Elite bei solchen Ritualen kam einer Verweigerung des königlichen Rechts auf die Ausübung des Rituals als oberster Kultpriester (*šangû*) gleich, weshalb der König bemüht war die Elite in das Machtnetzwerk einzubinden, anstatt tyrannisch als Despot zu herrschen.¹⁴⁵

1.1.1.5. Gelehrte

1.1.1.5.1. Charakteristika der Gelehrten

Mesopotamische Gelehrte waren Teil der schriftkundigen Elite und primär Angehörige der zwei großen Institutionen, Tempel und Palast. Sie konnten zumeist nicht frei ihren eigenen Absichten nachgehen ohne die politischen und ökonomischen Konsequenzen zu berücksichtigen, eben weil sie in diese Institutionen eingebunden waren.¹⁴⁶

¹⁴³ Crone (2003), S. 157.

¹⁴⁴ Ibid., S. 156-157, 160.

¹⁴⁵ Pongratz-Leisten (2013), S. 292-293, 303: Das Krönungsritual und andere Rituale bestätigten die Struktur monarchischer Macht in Assyrien und dienten ebenfalls dazu, den individuellen König an seine Verantwortung gegenüber den Göttern, die kosmische und soziale Ordnung aufrechtzuerhalten, zu erinnern. Für die Relation zwischen Despoten und Macht siehe: Mann (1994), S. 121. Für weitere Gedanken zu dem assyrischen Königtum siehe: Liverani (2017).

¹⁴⁶ Lenzi (2015), S. 181, 189; Vgl. Charpin (2003), S. 249. Für Gelehrte im Dienst des mesopotamischen Königs siehe: Pongratz-Leisten (2000); Charpin (2015), S. 11-58.

Es wurde zwischen hochgebildeten Gelehrten, welche in verschiedenen Disziplinen, wie Exorzismus, Astrologie und Astronomie, der Kultausübung und Opferschau, ausgebildet waren und auch Privatbibliotheken für ihre Zwecke (Textsammlung, Textproduktion, Ausbildung) unterhielten,¹⁴⁷ und Fachmännern mit niedrigerem Ausbildungsgrad unterschieden, sprich, zwischen hoher gelehrter Ausbildung und bürokratisch administrativer Bildung differenziert. Die soziale Rolle der führenden Gelehrten bestand u.a. in der Ausformung einer bestimmten Weltanschauung, welche die soziale Hierarchie bestärken und die königliche Autorität legitimieren sollte. Sie halfen, berieten und schützten den König unter dem Gesichtspunkt, dass es sich bei ihm um den irdischen Repräsentanten der Götter handelte. Die Gelehrten formten somit die Weltanschauung, die Sichtweise auf die öffentliche Politik des Königs, sammelten religiöses, historisches, juridisches und lexikalisches Wissen, legten rituelle und religiöse Texte aus und bestimmten wesentlich die Gedankenmuster der ideologischen Erziehung der bürokratischen Elite. Neben ihrer Aufgabe als Überlieferer sozialer, kultureller und politischer Traditionen, erfüllten sie auch autoritative und machtausübende Funktionen in der staatlichen Administration, indem sie z.B. als Berater, oder Tutoren fungierten. Durch ihre besonderen Fähigkeiten und ihr Fachwissen u.a. bezüglich der Astrologie und des Exorzismus waren sie direkt in die Ausübung von Autorität involviert.¹⁴⁸

Insbesondere die Aufgaben der Wahrsager und Astrologen weisen auf ihre Autorität innerhalb des Machtsystems hin. Kult und Divination waren Sprachrohr der göttlichen Stimme in Form von Astrologie, Prophetie, Traumdeutung und Opferschau, allesamt Tätigkeitsbereiche, welche den Experten, den Gelehrten, zufielen und durch welche sie ihre Position innerhalb des hierarchischen Systems definierten, sowie sie sich vom Rest der Bevölkerung, v.a. durch ihren Exklusivitätsanspruch und die Geheimhaltung des Wissens in assyrischer Zeit, abgrenzten. Ihre tägliche Involvierung in tagespolitische Belange, deutet auf ihre potentielle Macht in der Ausformung der Weltanschauung, aber auch in tatsächlichen Machtoperationen hin. Als Interpreten des göttlichen Willens, welchen es anhand von Zeichen zu eruieren und gemäß dessen es zu handeln galt, und Wächter des kulturellen Wissens basierte ihre Autorität primär auf spezifischer Fachkenntnis, welche es ihnen erlaubte sich selbst in dem Machtgeflecht des Staates zu positionieren. Die Kombination von religiöser Sachkenntnis und ihre Fähigkeit der operativen Machtausübung berechtigte sie beispielsweise in der 2. Hälfte

¹⁴⁷ Für Tafelfunde allg. und insb. aus dem Gelehrten- und Tempelkontext siehe: Lenzi (2015), S. 146, 160-161.

¹⁴⁸ Pongratz-Leisten (2015), S. 36, 72, 238, 315; Ibid. (2013), S. 304; Vgl. Lenzi (2015), S. 183.

des 2. Jt. v. Chr. dazu den Sitz des Nationalgottes Assur zu bestimmen, auch, wenn der Hauptsitz des assyrischen Königs andernorts lag.¹⁴⁹

1.1.1.5.1.1. Interpretationspraktiken

Der Kosmos war erfüllt von den Zeichen der Götter, die sie in den Himmel, auf den menschlichen Körper, oder in die Leber von Opfertieren einschrieben, welche es dann durch die Wahrsager zu interpretieren galt, die von den Göttern Anleitungen in Form von Textkorpora erhielten, um dies zu tun.¹⁵⁰ Die häufigste Form der Divination in Mesopotamien war die Opferschau, bei welcher Anomalien der Leber und Eingeweide des Tieres untersucht wurden. Andere Arten der Interpretation waren z.B. die Traumdeutung, die Deutung von Rauchzeichen und die Lekanomantie, sowie die Sterndeutung.¹⁵¹

Wahrsager verließen sich bei der Deutung auf das gesammelte Wissen der Omenkompendien (spätestens seit altbabylonischer Zeit), um zu bestimmen, ob die Antwort der Götter Šamaš und Adad, welche, wie bereits erwähnt, mit der Rechtsprechung in Verbindung standen,¹⁵² auf eine Orakelfrage hin positiv oder negativ war, oder auch, um zu erfahren, ob spezielle Ereignisse auftreten würden, welche dem König gemeldet werden mussten. Durch das divinitorische Wissen waren die Wahrsager in der Lage mit den Göttern zu kommunizieren, wodurch die Wahrsagekunst u.a. stark mythologisiert, d.h. durch die Vorstellung darüber wie die Götter antworteten in den Bereich des Mythischen gerückt, und ritualisiert wurde.¹⁵³

1.1.1.5.1.2. Wettstreit und Zusammenarbeit

Unter den Gelehrten Mesopotamiens gab es Zusammenarbeit, sowie Rivalitäten und Uneinigkeiten. Manche Gelehrte, die sich in einer der fünf Disziplinen spezialisiert hatten, waren an dem Wissen der anderen bzw. deren Kompetenz interessiert, wodurch es durchaus auch zur Interdisziplinarität königlicher Gelehrter kam, wobei dies gleichfalls auf deren intensiven Wettstreit am Hof oder ganzer Städte untereinander zurückzuführen sein könnte. Um adäquate Aussagen für den König zu erzielen, war es im Interesse der in verschiedenen

¹⁴⁹ Pongratz-Leisten (2013), S. 287-288, 292, 304; Lenzi (2015), S. 181-183; Hill/Jones/Morales (2013), S. 12-13. Für die Position der Gelehrten im Machtgefüge u.a. aufgrund von Prophetie siehe: Charpin (2015), S. 11-58.

¹⁵⁰ Lenzi (2015), S. 174, 182, 188-189; Vgl. Charpin (2010), S. 17-18.

¹⁵¹ Delnero (2015), S. 127; Lenzi (2015), S. 156.

¹⁵² Delnero (2015), S. 130: Der Sonnengott Šamaš in seiner Funktion als göttlicher Richter, leitete die Götterversammlung in der Unterwelt, bei welcher das Urteil in die Leber des Tieres eingeschrieben wurde, welche dann von den Wahrsagern untersucht und gedeutet wurde. (Vgl. Lenzi (2015), S. 147, 178-179).

¹⁵³ Delnero (2015), S. 129-130; Lenzi (2015), S. 147, 178-179; Vgl. Veldhuis (2014), S. 30; Vgl. Frahm (2017), S. 381-382: Nicht immer wurde dem König die richtige Interpretation der Zeichen überbracht und ihm böse Omen nicht kommuniziert, wie beispielsweise aus einem Schreiben des babylonischen Gelehrten Bel-ušeziab an den assyrischen König Asarhaddon bezüglich einer Verschwörung gegen dessen Vater, Sanherib, hervorgeht.

Städten lebenden Sterndeuter zusammenzuarbeiten, da z.B. unterschiedliche Wetterbedingungen differente Ergebnisse bringen konnten, wodurch gesagt werden kann, dass in manchen Bereichen Kooperation unumgänglich war.¹⁵⁴

1.1.1.5.1.3. Autorität der Schreiber

Die Wörter ‚Autorenschaft‘ und ‚Autorität‘ implizieren bereits eine Verbindung zwischen dem Schreiben und sozialer Macht. Antike Schreiber übten Autorität aus und erzeugten diese durch ihre Lese- und Schreibfähigkeit. Die Herrschaft der Schreiber über geschriebenes Wissen machte die Art ihrer Autorität beinahe exklusiv, da sie sich auf ökonomische und administrative Macht (Buchführung), politische Macht (Kontrolle der Staatskorrespondenz) und die ideologische Macht (Komposition von Feldzugsberichten) erstreckte. Die soziale Identität der Schreiber war einem funktionalen Aspekt untergeordnet, nämlich ihren technischen Fähigkeiten beim Kopieren von Texten und ihrer Effektivität der Förderung politischer Ideologien in literarischen Texten.¹⁵⁵

1.1.1.5.1.3.1. Phasen der Autorität

Die Natur und Wirkung dieser Autorität veränderte sich im Laufe der Zeit, wodurch zwischen einer autochthonen Phase, in der die Autorität der Schreiber von ihrer Expertise in Schrift und Interpretation abhing, und einer späteren Phase, in welcher ihr Einfluss durch das Wissen der Geschichte der Texte vergrößert wurde, unterschieden werden muss. Die spätere Phase könnte als ‚amtlich‘ bezeichnet werden, da das alte und geheime Wissen der Schreiber notwendig war, um ihre Autorität aufrechtzuerhalten. Ehemals an sich autoritative Schriften, verlangten in dieser Phase nach Interpretation, welche nur die Schreiber und Gelehrten bieten konnten.¹⁵⁶ In der altbabylonischen Zeit wurden bereits bestimmte Texttraditionen als ‚Geheimwissen‘ (*pirištu*) bezeichnet, welches nur von Gelehrten verstanden und interpretiert werden konnte. In der dritten Phase wurden die Texte dann um ihrer selbst Willen gelernt und Ursprungsgeschichten wurden für manche der früheren Schriftwerke konzipiert. Die vierte Phase inkludiert die Reproduktion und Erweiterung des bestehenden Korpus und der Tradition, aber auch deren Zweckentfremdung und Missverständnisse, welche nicht selten in dem Verlust des Wissens um den Text oder dessen Inhalt einhergingen.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Lenzi (2015), S. 157, 176-177, 183.

¹⁵⁵ Richardson (2015), S. 96-97.

¹⁵⁶ Ibid., S. 97, 101; Vgl. Lenzi (2013), S. 15.

¹⁵⁷ Richardson (2015), S. 102-104.

1.1.1.5.2. Gelehrte und König

Die Herrscher Mesopotamiens verließen sich von Anbeginn an auf die Kompetenz der Gelehrten und Experten, welchen sowohl die Sicherung der Königsherrschaft, die Aufrechterhaltung der Macht des Königs, sowie die Formung des Herrschaftsbildes durch Propaganda und programmatische Statements zufielen.¹⁵⁸ Durch den engen Kontakt verwundert auch nicht die Kooperation der intellektuellen und politischen Elite mit dem König, welche dessen politische Aktionen und öffentliche Politik maßgeblich beeinflusste. Diese Zusammenarbeit bestimmte nämlich auf welche Art das Königtum mit der Tradition in seinem ideologischen Diskurs umging, um den König als Bewahrer der kosmischen Ordnung darzustellen, sowie entscheidend war, wie bestimmte historische Ereignisse diesen ideologischen Diskurs formten.¹⁵⁹

Die elitären Schriftgelehrten wurden im Rahmen der Tradition erzogen, sie galten als deren Hüter, wodurch sie geeignet waren dem König in seinem Bestreben zu helfen, sich als rechtmäßiger Inhaber des Thrones darzustellen, sowie durch ihre Texte kulturelle Identität zu schaffen und gleichzeitig die kulturelle Stabilität aufrechtzuerhalten. Der König war de facto auf diese Gelehrten angewiesen, da sie ‚hinter den Kulissen‘ für die königliche Autorität verantwortlich waren und diese aufrechterhielten, indem sie Tradition mit Königsideologie kunstvoll in Texten verwoben, mit deren Hilfe sie auch indirekt ihre eigenen politischen, religiösen und ideologischen Einstellungen transportierten.¹⁶⁰ Der König nutzte demnach die Tradition, um seine Autorität zu etablieren und vor den Eliten, den Göttern und der Nachwelt als legitimer Herrscher zu gelten. Indem sich der König traditionellerweise in enger Verbindung zu den Göttern darstellen ließ, kann gesagt werden, dass die bewusste Intertextualität der Texte dazu diente, neuere Texte, welche die Königsideologie stützten, zu autorisieren.¹⁶¹ Die Verankerung eines Textes, Bildes, oder Rituals in dem dichten Netz der Intertextualität schuf eine bestimmte Wahrheit, welche die historische Realität mit der mythologischen Vergangenheit verband und dabei den individuellen Herrscher als legitimen Inhaber des Thrones absegnete.¹⁶² Die Institution der Königsherrschaft wurde, wie bereits erwähnt, von den Göttern gegeben und entsprach dem kosmischen Plan, wodurch diese

¹⁵⁸ Pongratz-Leisten (2015), S. 21, 23, 109-110, 307; Ibid. (2013), S. 288, 303; Vgl. Reade (1979), S. 331.

¹⁵⁹ Pongratz-Leisten (2015), S. 24, 28, 318; Eisenstadt (1979), S. 24; Vgl. Hill/Jones/Morales (2013), S. 12; Vgl. Pongratz-Leisten (2013), S. 286-287; Vgl. Richardson (2017), S. 19.

¹⁶⁰ Pongratz-Leisten (2015), S. 30-32, 34, 235, 258, 318; Ibid. (2013), S. 286-287, 304; Hill/Jones/Morales (2013), S. 10, 12; Foster (2009a), S. 138; Vgl. Charpin (2003), S. 250.

¹⁶¹ Pongratz-Leisten (2015), S. 32, 72, 223, 263, 318.

¹⁶² Ibid., S. 318; Ibid. (2013), S. 288; Vgl. McC. Adams (1979), S. 403.

Institution nicht angezweifelt werden konnte, der individuelle Monarch hingegen seine rechtmäßige Legitimität erst unter Beweis stellen musste.¹⁶³

1.1.1.5.3. Geheimwissen

Schriftkundige Gelehrte waren primär, v.a. in assyrischer Zeit, auf geheimes Wissen als Quelle ihrer Autorität angewiesen, doch konnten sie genauso aus diversen anderen Gründen Prestige und Macht innehaben, so konnten sie z.B. in eine einflussreiche Familie geboren sein, waren gebildet, handhabten wichtige religiöse Texte, oder sie hatten Zugang zu wichtigen und religiösen Persönlichkeiten.¹⁶⁴

1.1.1.5.3.1. Zugang zu Wissen

Der Zugang zu Wissen im Allgemeinen erforderte gewisse soziale und intellektuelle Fähigkeiten, denn mündliches Wissen basierte auf seiner Verwendung durch Mitglieder der Gemeinschaft, handwerkliches Wissen erforderte einen professionellen Status, textliches Wissen die Schreibfähigkeit und kommentierendes Wissen bedurfte der Disputationsfähigkeit und Gelehrsamkeit. Die Autorität dieser Arten von Wissen hatte unterschiedliche Basen, da auch die Natur der verschiedenen Wissensarten eine andere war.¹⁶⁵ Das Gelehrtenwissen war dazu bestimmt, nur von einer kleinen elitären Gruppe von Spezialisten, welche dieses Wissen für die Ausübung ihrer beruflichen Tätigkeit benötigten, gebraucht zu werden. Der Zugang zur Gelehrtenausbildung und somit zu dem Wissen war, v.a. in post-babylonischer Zeit, lediglich bestimmten Personen mit familiären Verbindungen oder kulturellem Kapital, sprich, der Elite, vorbehalten, welche durch die Ausbildung erstrebenswerten und lukrativen Berufen nachgehen konnten.¹⁶⁶

1.1.1.5.3.2. Macht durch Geheimwissen

Elitäre mesopotamische Schreiber behaupteten die exklusiven Inhaber geheimen Wissens der Götter zu sein. Sie hielten den Großteil des Gelehrtenkorpus, genauer, Exorzismus, Opferschau, Klagen, Medizin und Himmelskunde, geheim und behüteten diese Texte, indem sie den Zugang zu ihnen auf eine kleine Anzahl beschränkten, Warnungen anbrachten und die Texte als solche im Kolophon als Geheimwissen deklarierten. Die Gelehrten stellten sich als

¹⁶³ Pongratz-Leisten (2015), S. 38; Steiner (1979), S. 131-132; Pongratz-Leisten (2013), S. 286: Institutionell betrachtet schufen die Gelehrten dem König eine „geschützte Nicht-Verantwortung“, durch welche er nicht Subjekt irgendeines politischen Urteils werden konnte und von politischem Standpunkt aus völlig unabhängig war, wodurch es ihm auch freistand tyrannisch zu herrschen.

¹⁶⁴ Lenzi (2013), S. 19.

¹⁶⁵ Richardson (2015), S. 104.

¹⁶⁶ Delnero (2015), S. 126.

Schrifterben der vorsintflutlichen Weisen dar, die eng mit Ea, dem Gott der Weisheit, dem Patron der Gelehrten und der Geheimnisse, in Verbindung standen. Diese berufliche Genealogie versorgte die Gelehrten mit einer mythologischen Verbindung, welche ihnen durch die Weisen aus vorsintflutlicher Zeit, das geheime Textkorpus von Ea durch normale schriftliche Kanäle, z.B. Kopien, zugänglich machte. Der Anspruch auf Geheimwissen wurde auf die gesamte Schreibkunst ausgeweitet, sodass Nabû zum Gott der Geheimnisse wurde und jeder, der sich mit Geschriebenem beschäftigte, gleichsam Geheimnisse mit den Gelehrten studierte.¹⁶⁷ Diese Behauptungen und Ansprüche der Gelehrten unterstützten ihre Position am Hof des Königs, in der Gesellschaft als rituelle Experten und als Berater des Herrschers.¹⁶⁸ In Hinblick darauf behauptet Lenzi, dass babylonische und assyrische Gelehrte (*ummânû*) den Besitz des Geheimwissens Schreiberschülern anpriesen, um ihr soziales Ansehen und ihre Macht in der Gesellschaft zu stärken und aufrechtzuerhalten.¹⁶⁹

1.1.1.5.3.3. Geheimhaltung

Unter ‚Geheimhaltung‘ versteht Lenzi das bewusste Zurückhalten von Informationen. Mesopotamische Gelehrte, welche geheimes Wissen studierten, waren sich wohl der Tatsache bewusst, dass eben diese Geheimhaltung dazu diente Macht in einer sozialen Formation zu erlangen und ihnen einen situationsbedingten Vorteil verschaffte. Wissen kann demnach als Kapital betrachtet werden, das einem dynamischen Prozess gleicht, da es selbst-replizierend und selbst-verstärkend ist, sodass es bei demjenigen, der mehr davon hat, potenter ist Macht und Prestige aufzubauen. Bestimmtes Wissen ist wichtig und geheim, aufgrund der Geheimhaltung ist es umso wichtiger und wird nur privilegierten Personen anvertraut, die durch das Wissen noch privilegierter werden.¹⁷⁰ *“[T]wo processes are at work that serve to transform secret knowledge into a kind of capital. First the strict guarding of information transforms knowledge into a scarce resource, a good that is ‘rare and worthy of being sought after.’ ... Second, once it has been converted into this kind of valuable commodity, secret knowledge can serve as a source of ‘symbolic capital’ in Bourdieu’s sense, as a form of status and power accumulated by social actors and recognized as ‘legitimate’ in a given social field.”*¹⁷¹

¹⁶⁷ Lenzi (2013), S. 14, 22-24, 26, 31-32, 35, 37; Ibid. (2015), S. 172, 179-180; Vgl. Delnero (2015), S. 131; Vgl. Charpin (2010), S. 23.

¹⁶⁸ Für die Situation der Gelehrten am neuassyrischen Königshof siehe: Vogelzang (1995), S. 17-28. Für eine Zusammenfassung der neubabylonischen Gelehrten-Königs-Beziehung siehe: Rochberg (2004), S. 224-225.

¹⁶⁹ Lenzi (2013), S. 15, 26-27, 35-36; Ibid. (2015), S. 172.

¹⁷⁰ Ibid. (2013), S. 16-17. Für das symbolische Kapital und die damit verbundene Vorstellung der symbolischen Macht siehe: Bourdieu (1990), S. 112-121; Ibid. (1991), S. 163-170.

¹⁷¹ Lenzi (2013), S. 17-18; Urban (1998), S. 220-221; Bourdieu (1986), S. 250; Vgl. Urban (2001), S. 5-6.

Distinktion, Prestige und Macht können folglich nur erlangt werden, wenn die breite Masse von dem geheimen Wissen einer Gruppe weiß, ohne es zu kennen, wobei es ausreicht, dass diese Gruppe behauptet es zu besitzen. Johnson bezeichnet die diskursive Bewerbung des geheimen Wissens als ‚secretism‘. *“Secretism I define not as merely reputation, but the active milling, polishing, and promoting of the reputation of secrets. Secretism is freely and generously shared. Secretism does not diminish a sign’s prestige by revealing it, but rather increases it through the promiscuous circulation of its reputation; it is the long shadow that hints of a great massif behind. It is through secretism, the circulation of a secret’s inaccessibility, the words and actions that throw that absence into relief, that a secret’s power grows, quite independently of whether or not it exists.”*¹⁷²

1.1.1.5.3.1. Versteckt vor den Augen aller

Das Wissen um die Existenz geheimen Wissens wurde bewusst verbreitet, doch dessen Inhalt wurde unter Verschluss gehalten, wodurch es den mesopotamischen Gelehrten gelang textliches Geheimwissen in soziales Ansehen und Macht zu verwandeln. Die Bevölkerung musste jedoch zumindest eine Idee und Meinung über Gelehrte und Gelehrsamkeit haben, um diesen Macht und Symbolkraft zu verleihen. Die Bewerbung des exklusiven Geheimwissens erfolgte, so vermutete Lenzi, über die Schreiberschüler, welche die Kunde davon in der Gesellschaft, in den verschiedensten Bevölkerungsschichten verbreiteten.¹⁷³ Das zweistufige Schulcurriculum vermittelte nämlich implizit allen beginnenden Schülern die Existenz einer Elite innerhalb der normalen Ränge der Schreiber,¹⁷⁴ wodurch bereits Schreiber niedrigeren Ranges, die nur die erste Stufe des Curriculums durchlaufen hatten und sich im Beruf vorwiegend mit administrativer Buchführung und Rechtstexten befassen, dazu geeignet waren als Schnittstelle zwischen ‚Wissenden‘ und ‚Unwissenden‘ zu fungieren. Folglich wusste die Bevölkerung, dass es geheimes Wissen gab, das nur einem exklusiven Kreis an Gelehrten zugänglich war, ohne jedoch dessen Inhalt zu kennen.¹⁷⁵

Eine andere Art der Verbreitung des speziellen Wissens der Gelehrten war die Ausübung ihres Handwerks, indem sie beispielsweise als Exorzisten (*āšipu*) Rituale ausführten, als Klagepriester (*kalû*) oder Opferschauer (*bārû*) tätig waren, oder als Astrologen (*ṭupšar enūma Anu Enlil*) Gestirne am Nachthimmel beobachteten.¹⁷⁶

¹⁷² Lenzi (2013), S. 18-19; Johnson (2002), S. 3.

¹⁷³ Lenzi (2013), S. 19-22, 35-36. Vgl. Ibid. (2015), S. 172. Für die religiöse und politische Position der assyrischen und babylonischen Gelehrten siehe: Pongratz-Leisten (2000).

¹⁷⁴ Lenzi (2013), S. 22, 35.

¹⁷⁵ Richardson (2015), S. 98, 106.

¹⁷⁶ Lenzi (2013), S. 20.

1.1.1.5.3.2. Geheimwissen in ‚Schultexten‘

1.1.1.5.3.2.1. Geheimwissen als Belohnung

Die mesopotamische Schreiberausbildung inkludierte Texte, welche die Schule und das Schreiberhandwerk beschreiben, so z.B. ‚*Examenstext D*‘, in dem es in Zeile 1 heißt, „*Die Schreibkunst ist die Mutter (ummu) der Eloquenten, der Vater der Gelehrten (ummâni)*.“ In Zeile 7-8 wird hingegen eine Verbindung zwischen dem Schreiberhandwerk und Geheimhaltung hergestellt, indem gesagt wird, „*Die Schreibkunst ist ein Haus von Gutheit, das niširti (Schatz/Geheimnis) von Ammanki. Solltest du unaufhörlich damit arbeiten, wird es dir sein Geheimnis (niširti) offenbaren.*“ Das Hauptziel dieser Zeilen liegt darin, die Schwierigkeit, aber auch die Belohnung der Erlernung des Handwerks zu betonen, wobei das Erlernen geheimen Wissens, neben Prestige und Ansehen, einen Teil der Belohnung darstellt. Dem Schüler wurde folglich der Zugang zu Geheimwissen in Aussicht gestellt, wenn er nur hart genug dafür arbeitet, wodurch ein gewisser Gruppenzusammenhalt geschaffen wurde.¹⁷⁷

1.1.1.5.3.2.2. Geheimwissen im Gilgameš-Epos

Gilgameš brachte vorsintflutliche Geheimnisse, die er von dem Überlebenden der Flut, Uta-napištim, lernte, nach Uruk zurück.¹⁷⁸ Das geheime Wissen in der Epik offenbart die Existenz von Geheimwissen und seinen Inhabern, aber verschweigt letztendlich dessen wahren Inhalt. Das Geheimwissen beinhaltet aber vorsintflutliches Wissen und medizinische Pflanzen, welche beide in Verbindung zu dem Gott Ea stehen. Das Epos verknüpft, der alten Tradition folgend, welche vorsintflutliches Wissen mit wichtigen Königen in Verbindung bringt, geheimes Wissen mit dem Königtum und nicht mit Gelehrsamkeit, wobei die Erwähnung von Geheimwissen an sich über Ea mit den Gelehrten in Zusammenhang steht. Uta-napištim rettete laut der Erzählung alle Gelehrten vor der Zerstörung der Flut, wodurch das Wissen erhalten blieb und folglich alle Gelehrten als berufliche Nachfahren der vorsintflutlichen Gelehrten betrachtet werden konnten. Sîn-leqe-unninni, der mutmaßliche Verfasser des Gilgameš-Epos, trug mit seiner Version des Epos dazu bei die Taten des heroischen Königs der Nachwelt zu überliefern. Die Verbindung zwischen Wissen, Königtum und Gelehrsamkeit bestand augenscheinlich darin, dass das Geheimwissen von den Gelehrten bewahrt wurde, um es für den König niederzuschreiben. Geheimwissen war demnach nur dem König und seinen Gelehrten zugänglich und verständlich.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Lenzi (2013), S. 24-26, 36.

¹⁷⁸ Ibid. (2015), S. 180.

¹⁷⁹ Ibid. (2013), S. 27-32, 34.

1.1.1.5.4. Gelehrte und Ideologie

1.1.1.5.4.1. Wissen und Macht

Wissen ist immer eine Form von Macht, wenn es den Interessen des Staates dient, dann wird sie zur Ideologie und kann als wirkungsvolles Instrument der sozialen Kontrolle eingesetzt werden. Ideologie und Staat wurden dazu benutzt zu erklären wie Wissen zur Legitimation der Macht der Eliten in komplexen Gesellschaften beitrug, wobei sie aber in verschiedenen sozialen und politischen Systemen unterschiedlich operierten. Dies impliziert, dass *“state power flows in a single direction, from the top down, and assume that ideology is something that the state imposes on its subjects who are coerced into accepting it without resistance and often even without awareness that they are being manipulated.”*¹⁸⁰ Damit eine Ideologie effektiv war reichte es aber nicht aus, wenn die Menschen an die Botschaft glaubten, vielmehr mussten sie so handeln, als ob sie wahr wäre, ungeachtet dessen, ob sie an sie glaubten oder nicht. Eine Ideologie ist somit nur wirkmächtig, wenn sie erlebt und ausgeführt, und nicht nur passiv konsumiert wird.¹⁸¹ *“In Bourdieu’s conception of habitus, knowledge and taste are markers of social distinction that acquire their authority only when they are put into practice as a means for members of one social class to distinguish themselves from members of another.”*¹⁸² Die Ausführung der Ideologie spielte insofern auch in Mesopotamien eine wichtige Rolle, als dass durch das wiederholte Durchführen von Ritualen, wie in Wahrsagepraktiken, in welchen Ideologien inszeniert wurden, das gemeinsame Gedächtnis der Gesellschaft über eine lange Zeit hinweg geformt werden konnte.¹⁸³ Gelehrte schufen auf Grundlage einer Ideologie die Illusion umfassender königlicher Kontrolle. Die Forderung nach abgestimmter Kommunikation zwischen den Göttern und dem König und der öffentlichen Darstellung machte die Gelehrten für den König unentbehrlich, da sie nicht nur über divinatorische Techniken verfügten, sondern gleichfalls textliche, sowie ikonographische Programme erdachten und alljährliche Staatsrituale leiteten, wodurch sie die kreierte Ideologie ausführten, welche essenziell war, um die Institution des Königtums in der Gesellschaft zu festigen.¹⁸⁴

1.1.1.5.4.1.1. Macht durch Ausführung

Die ideologische Dimension der Gelehrsamkeit wurde durch Ausführung (z.B. Rituale) und konkrete Anwendung des Wissens (z.B. Omendeutung) erzeugt, und nicht nur durch den

¹⁸⁰ Delnero (2015), S. 133-134.

¹⁸¹ Ibid., S. 134.

¹⁸² Ibid., S. 134, 139; Bourdieu (1984).

¹⁸³ Delnero (2015), S. 134, 136.

¹⁸⁴ Pongratz-Leisten (2015), S. 235, 238, 271, 293, 297; Vgl. Ibid. (2013), S. 298, 302.

privilegierten Zugang zu esoterischem Wissen, welches direkt den Interessen des Staates diene. Wissen war auf viele Arten untrennbar mit seiner Verwendung verbunden. Das in den mesopotamischen Schulen vermittelte Wissen war verankert in der Tradition und beinhaltete wesentlich mehr als ein Schreiber für seinen Beruf benötigte, wobei es aber gerade dieser ‚Überschuss‘ an Wissen war, der ihnen Macht und Autorität verlieh und deshalb von den Schreibern und Gelehrten geschätzt und praktiziert wurde. In diesem Sinne war die kulturelle Wissenstheorie Mesopotamiens direkt in der Praxis verwurzelt. Die Zentralität von Schreibern und Gelehrten in essenziellen Bereichen des kulturellen und politischen Lebens weist darauf hin, dass ihr Tun ernst genommen wurde und wichtig war für die Gesellschaft, die sie autorisierte und von ihrer Arbeit abhängig war.¹⁸⁵

1.1.1.5.4.1.2. Religiöse Elite

Die Formung des Lebens der Gläubigen war allzeit wichtig, weil die religiösen Anführer dadurch in die lokale Gesellschaft eingebettet waren. Diese wollten zwar, dass die Masse an die von ihnen verbreiteten Ideologien glaubte, doch ihr geheimes Wissen wollten sie nicht teilen, weil dies ihre Position gefährdet hätte. Spezialisten waren aufgrund ihrer Fähigkeiten, welche den anderen fehlten, privilegiert, hätten sie ihr Wissen geteilt, hätten sich diese Privilegien verflüchtigt, einerseits, weil die Anzahl der Spezialisten den Bedarf überstiegen hätte und andererseits, diese Privilegien dann nicht mehr gerechtfertigt wären. Folglich kann gesagt werden, dass Wissen gleich Macht war, welche nicht geteilt werden wollte.¹⁸⁶

1.1.1.5.4.2. Identitätsstiftung durch Wissen

Die Kontrolle des zirkulierenden Wissens ermöglichte es religiösen und säkularen Institutionen die Identitätsstiftung zu manipulieren, indem sie für die Verteilung von Texten, welche ihrer politischen Absicht dienten, sorgten. Veldhuis ist der Überzeugung, dass der Inhalt des mesopotamischen Schreibercurriculums gleichfalls dazu beitragen sollte den Schreiberschülern eine gemeinsame kulturelle und nationale Identität zu indoktrinieren.¹⁸⁷ Jedes größere urbane Zentrum in Mesopotamien hatte seine eigenen Schutzpatrone bzw. Götter und ein spezifisches Set an Traditionen, welche die Götter mit den Städten verbanden. Durch das Lernen der verschiedenen Götterhymnen wurde den Schreiberschülern vermittelt, dass die Stadtgeschichten im Grunde eine einzige gemeinsame Geschichte bilden. Die Texte wurden auch noch lange nachdem das Sumerische als gesprochene Sprache ausgestorben war

¹⁸⁵ Delnero (2015), S. 118-119, 136-138; Vgl. Veldhuis (2004), S. 94-95.

¹⁸⁶ Crone (2003), S. 112, 114.

¹⁸⁷ Delnero (2015), S. 132, 138; Veldhuis (2004), S. 76.

und die politische Landschaft keine geeinte mehr war, kopiert und tradiert, wodurch sich die Traditionen der Vergangenheit erhielten und ein gemeinsames Bewusstsein in bestimmten Kreisen erhalten blieb.¹⁸⁸

1.1.1.5.5. Autorität und Text

Die von den mesopotamischen Schreibern und Gelehrten formulierten Texte zirkulierten über Stadt- und Landesgrenzen hinweg, sowie die Autoren dieser selbst lange Strecken reisen konnten, wodurch das Wissen und deren literarische Tradition mit ihnen über politische Grenzen und Handelsabkommen hinweg verbreitet wurde.¹⁸⁹

1.1.1.5.5.1. Autorität der Texte

Frühe mesopotamische Gelehrtentexte erhielten ihre Autorität nicht von den Autoren, welche diese verfassten, sondern durch die Art wie sie von den Schreibern und Gelehrten, die sie kopierten und für ihr Handwerk auf sie angewiesen waren, verwendet wurden.¹⁹⁰ Die Kopie der Texte sicherte das Überleben und die Zirkulation der autoritativen Werke durch Zeit und Raum hinweg, während gleichzeitig der Zugang zu dem Wissen, das diese Texte enthielten, nur den Elitegruppen der Schreiber vorbehalten war. Andererseits war der soziale und politische Inhalt der Texte, welcher dazu verwendet wurde existierende Machtstrukturen zu bestärken und zu legitimieren, sowie die ideologischen und hegemonialen Gedankensysteme von Bedeutung. Das Gelehrtenwissen im frühen Mesopotamien erhielt seine Autorität durch die Experten, welche es gebrauchten und durch den Status, den es in der Gesellschaft zu dieser Zeit einnahm, und nicht durch ätiologische Berichte seiner Antiquität.¹⁹¹

Das nötige Wissen, um Texte zu kopieren, erlernten die Schreiberschüler entweder innerhalb kleiner, privater Settings von älteren Familienangehörigen oder Gesellschaftsmitgliedern, welche die gleiche Ausbildung erhalten hatten, oder in einem institutionellen Kontext, wie z.B. einer Schreiberschule. Der autoritative Status der Texte war Anreiz, um diese korrekt zu kopieren, da dies die Autorität und das Ansehen der Schreiber selbst steigerte. Neben dem

¹⁸⁸ Delnero (2015), S. 133; Vgl. Foster (2009a), S. 141, 144; Vgl. Van Egmond (2012), S. 69; Vgl. Charpin (2008), Pos. 1282/5272.

¹⁸⁹ Pongratz-Leisten (2015), S. 34, 55, 315; Crone (2003), S. 105; Vgl. Lenzi (2015), S. 170-171; Vgl. Charpin (2010), S. 23.

¹⁹⁰ Delnero (2015), S. 112-113; Lenzi (2015), S. 185, 187: Anzumerken ist, dass Gelehrsamkeit nicht exklusiv textlich war, wodurch z.B. ‚kanonische‘ Texte nicht immer Bestandteil der täglichen professionellen Praxis der Gelehrten sein mussten. Weiters verfügten Gelehrte neben den Texten gleichfalls über geheime Überlieferungen, die mündlich von dem Vater an den Sohn weitergegeben wurden.

¹⁹¹ Delnero (2015), S. 113, 131.

richtigen und korrekten Kopieren lernten sie auch das Rezitieren und Ausführen, das Sammeln und Interpretieren von Texten.¹⁹²

1.1.1.5.5.1.1. Autorenschaft und Kopieren von Texten

Die Autoren mesopotamischer Texte gaben meist an, das ihnen offenbarte Wissen lediglich niedergeschrieben zu haben, wodurch der Autor die Verantwortung von sich wies, indem er den Text auf eine göttliche Offenbarung zurückführte. Anzumerken ist hierbei, dass alle fünf Gelehrtenberufe für ihre Textkorpora einen göttlichen Ursprung beanspruchten.¹⁹³

Das Kopieren von Texten ging mit einer anderen Art der Autorität einher als die eigentliche Autorenschaft. Während Autoren von Texten, wie gerade beschrieben, die Verantwortung ihrer Werke u.U. von sich wiesen, waren Kopien als solche im Kolophon gekennzeichnet. Texte wurden hauptsächlich kopiert, weil entweder die Kopie einen pädagogischen Zweck erfüllte, oder für Beruf und religiöse Devotion gebraucht wurde.¹⁹⁴ Das Kopieren der Tafeln war essentiell für die Vermittlung kulturell signifikanter Texte, weshalb die Schreiber als Wächter der Tradition die Aufgabe der Kopierung äußerst ernst nahmen. Der Kopiervorgang bot u.a. die Gelegenheit die Texte an neue (politische) Umstände anzupassen, oder neue Ideologien in die Tradition miteinzuflechten. So konnte beispielsweise in einer assyrischen Rezension des politisch signifikanten *Enūma Eliš*-Epos der babylonische Gott Marduk durch den assyrischen Gott Assur ersetzt werden.¹⁹⁵ Interessanterweise findet sich nirgends ein Hinweis darauf, dass diese Veränderungen unerlaubt gewesen wären, jedoch war es nicht im Sinne der Schreiber Neuinterpretationen früherer Tradition für zeitgemäße Zwecke offen einzuführen, wodurch sie dies unter dem Vorwand des „frommen Betrugs“ taten. Die Behauptung, dass die Kopien vorsintflutliches Wissen enthalten würden, diente der Authentifizierung der Texte. Gelehrte unterstützten die Authentizität und die Autorität ihrer Interpretationen anhand von anerkannten Serien (*iškaru*), anderen Texten außerhalb der Serien (*aḥû*), und Traditionen, welche angeblich aus dem Mund großer Gelehrter stammten (*ša pī ummânī*).¹⁹⁶

¹⁹² Delnero (2015), S. 113, 118, 126.

¹⁹³ Lenzi (2015), S. 153, 171-172, 184, 186.

¹⁹⁴ Ibid., S. 153, 184; Pearce (1993).

¹⁹⁵ Lenzi (2015), S. 154, 184; Veldhuis (2012).

¹⁹⁶ Lenzi (2015), S. 155-156, 184. Für die Bearbeitung und Serialisierung von Keilschrifttafeln siehe: Ibid., S. 163-166.

1.1.2. Autoritätshinterfragung

1.1.2.1. Definition

Als Autoritätshinterfragung wird ganz allgemein jegliches Verhalten verstanden, das die Macht oder Autorität, in welcher ihrer Ausformungen auch immer, in Frage zu stellen und dadurch ihren Einfluss zu schwächen vermag.

1.1.2.2. Akteure einer möglichen Opposition

Der König regierte theoretisch, aber de facto nicht absolut, sondern teilte seine Macht, z.B. im Nordmesopotamien altassyrischer Zeit, in juristischen Fragen mit der Stadtversammlung und den Ältesten, während auch die Tempelinstitution in Nord- und Südmesopotamien gleichfalls eine bedeutende Rolle in ökonomischen Belangen spielte.¹⁹⁷ Menschen, welche dem König in seiner absoluten Machtausübung gefährlich werden konnten waren demnach das Kultpersonal der großen Tempel, Wahrsager, Berater, und die Stadtversammlung (v.a. in Nordmesopotamien), da sie dem Herrscher zwar unterstanden, aber dennoch genügend Einfluss auf diesen, sowie auf die Bevölkerung ausüben konnten, um diesem gegebenenfalls zu schaden, z.B. indem sie mit dem Feind kooperierten, um einen Umsturz herbeizuführen. Weiters waren Personen im unmittelbaren Umkreis des Königs, welche ihn in seinen Entscheidungen direkt oder indirekt beeinflussen und seine Macht kanalisieren oder modifizieren, aber gleichzeitig eine Opposition zu ihm bilden konnten, für ihn gefährlich. Zu diesen Personen zählte seine Familie, besonders seine Frau und seine Söhne, sein Hofstaat mit Prinzen, Adeligen, Magnaten und Militärs, sowie hohe Beamte.¹⁹⁸ Weiters waren auch persönliche Feinde des Königs zu beachten, die anstelle der gewaltlosen Opposition die offene Revolte bevorzugt hätten, doch als Individuen für eine solche zu schwach waren und sich deshalb mit passivem Widerstand begnügen mussten.¹⁹⁹ Jede Gruppe der Elite konnte somit als Träger alternativer Konzepte der sozialen Ordnung fungieren und als Ausgangspunkt einer Protestbewegung oder politischer Auseinandersetzungen mit einem hohen Grad an organisatorischer und symbolischer Artikulation dienen. Diese unterschiedlichen Elitegruppen waren u.a. ausschlaggebend für die Beziehung des Königs zu seiner Bevölkerung.²⁰⁰

¹⁹⁷ Pongratz-Leisten (2015), S. 83; Wilcke (1974), S. 50-52; Vgl. Garelli (1979), S. 319.

¹⁹⁸ Pongratz-Leisten (2013), S. 292: Interessanterweise stellten gerade diejenigen, welche dem König am nächsten standen und deren Macht größtenteils auf dem Besitz ökonomischer Ressourcen basierte, die teils auch vom Palast stammten, das größte Gefahrenpotential für den König dar.

¹⁹⁹ Seux (1983), S. 154-155; Bottéro (1974), S. 130-133, 137-143, 160; Dossin (1974), S. 179; Garelli (1974), S. 213; Pongratz-Leisten (2013), S. 292; Vgl. Liverani (1979), S. 301.

²⁰⁰ Eisenstadt (1979), S. 30; Larsen (1979), S. 85, 87; Limet (1974), S. 75-76.

Die Interaktion der mesopotamischen politischen Elite, der Gelehrten und den Priester der Tempel war von dem Bestreben geprägt die eigene Position trotz der Wechselwirkungen innerhalb des monarchischen Systems zu halten. Von der politischen Elite, welche vorwiegend durch Treueschwüre an den König gebunden war, konnte direkte Gefahr für den Herrscher ausgehen, genauso wie Priester eine reale Gefahr für den Monarchen darstellen konnten, wenn sie das administrative und politische System blockierten, oder insbesondere, wenn sie beschlossen ihm ihre Unterstützung zu entziehen und die Götter dazu benutzten einen neuen Herrscher einer neuen Dynastie an die Macht zu bringen, während sich die Gelehrten nicht direkt an Königsmord beteiligten, sondern seine Position lieber indirekt schwächten, indem sie ihm astronomische Beobachtungen oder solche der Opferschau verschwiegen und ihrem Unmut in Form von literarischen Werken Ausdruck verliehen.²⁰¹

1.1.2.3. Indirekte Opposition

1.1.2.3.1. Opposition durch Literatur

Es gab eine wesentlich subtilere, indirektere Form der Opposition in Mesopotamien, welche ohne die Risiken einer frontalen Konfrontation gelebt werden konnte, nämlich die literarische Opposition, wie sie aus satirischen Volkserzählungen, wie *Der arme Mann von Nippur*, in welcher ein (korrupter) Würdenträger von einem armen Mann zur Rechenschaft gezogen wird, bekannt ist.²⁰² Diesbezüglich stellt sich die Frage, ob das Genre der literarischen Opposition den König (ernsthaft) bedrohen konnte, obwohl diese Form des Widerstandes nicht durch Krieg erfolgte, sondern durch autoritative Texte mehr oder weniger nach Belieben die Zustimmung oder Intervention der Götter implizieren konnte, was vermutlich in Hinblick auf die Schwächung der Autorität und Macht des Königs weit wirkungsvoller war.²⁰³

Interessanterweise wurden in diesen Texten, wie der Hauptteil der vorliegenden Arbeit zeigen wird, zwar Traditionen, bestimmte Gegebenheiten und Vertreter des gesellschaftlichen Systems hinterfragt und u.a. auch lächerlich gemacht, doch wurde in ihnen nie das gesamte System, der Kosmos, die göttliche Ordnung, oder der König in seiner Funktion, als göttlich erwählter Anführer des Volkes, in Frage gestellt.²⁰⁴

²⁰¹ Pongratz-Leisten (2013), S. 289; Bottéro (1974), S. 133-136.

²⁰² Finet (1974), S. 25-26.

²⁰³ Sollberger (1974), S. 31-32: So konnte z.B. die Rebellion des Išbī-Erra, einem königlichen Vasalen des Ibī-Sîn (3. Dynastie von Ur), textlich gerechtfertigt werden, indem die Krone von Enlil persönlich Ibī-Sîn abgenommen und an Išbī-Erra gegeben wurde. Für die div. Genres der mesopotamischen Gelehrten siehe: Lenzi (2015), S. 166-168.

²⁰⁴ Vgl. Alster (2008), S. 54.

1.1.2.3.1.1. Autoritätshinterfragung in Sprichwörtern

Unter den Sprichwörtern finden sich etliche Aussagen, die darauf schließen lassen, dass Autoritäten nicht in allen Situationen anerkannt bzw. deren Verhalten auch durchaus hinterfragt wurde.

*“Ignoramuses are numerous in the palace.”*²⁰⁵

*“A palace will fall of its own accord.”*²⁰⁶

*“Both the palace and the netherworld require obedience from their inhabitants.”*²⁰⁷

*“The palace bows down, but only of its own accord.”*²⁰⁸

*“The king is a scribe, the king is a mighty bond blocking the river.”*²⁰⁹

*“Whatever the man in authority said, it was not pleasant.”*²¹⁰

*“Whatever the man in authority said, it was not right.”*²¹¹

*“When the authorities are wise, and the poor are loyal, it is the effect of the blessing of Aratta.”*²¹²

*“It is on account of being the boss that you bully me.”*²¹³

*“If the foreman does not know how to assign the work, his workers will not stop shaking their heads.”*²¹⁴

*“If the leader is being devoured by a fire, those behind him don't say: ‘Where is the leader?’”*²¹⁵

1.1.2.3.2. Werteumkehr bei Festen

In manchen Gesellschaften, so auch im mesopotamischen Raum, gab es Feste, wie z.B. die während des mesopotamischen Neujahrsfestes begangenen ‚Saturnalien‘, bei welchen Normen und soziale Rollen aufgehoben, oder vertauscht wurden. Dabei verkleideten sich Menschen oder trugen Masken, um dem Zwang der sozialen Rolle zu entkommen, oder es wurden sexuelle Moralvorstellungen umgangen bzw. Tabus aufgehoben. Die meisten dieser Feste dienten jedoch im Großen und Ganzen nicht dazu Regeln zu untergraben, sondern diese zu bestätigen, sowie Schüler bei Schulaufführungen ihre Lehrer parodierten, nicht nur um die

²⁰⁵ Black et. al. (1998-2006), Coll. 9 (9.a9).

²⁰⁶ Ibid., Coll. 11 (11.56); Alster (1975a), Example 18.

²⁰⁷ Black et. al. (1998-2006), Coll. 14 (14.19).

²⁰⁸ Ibid., Coll. 25 (25.9).

²⁰⁹ Alster (1997), S. 333.

²¹⁰ Black et. al. (1998-2006), Coll. 9 (9.a1).

²¹¹ Ibid., Coll. 9 (9.a2).

²¹² Ibid., Coll. 9 (9.a3).

²¹³ Ibid., Coll. 3 (3.62).

²¹⁴ Ibid., Coll. 3 (3.89); Alster (2003a), S. 89.

²¹⁵ Black et. al. (1998-2006), Coll. 3 (3.188); Alster (2003a), S. 188.

Zuhörer zu belustigen, sondern auch um die normale Verteilung der Autorität zu bekräftigen.²¹⁶

1.1.2.4. Aktive Opposition

Die aktive Opposition, Aufstände und Revolten, waren ein Protestakt gegen die etablierte Macht bzw. deren Verteilung, eine Gehorsamsverweigerung, eine Hinterfragung der Autorität, welche in Königsmord gipfeln konnte.²¹⁷ Sollberger spricht in diesem Zusammenhang jedoch von einer völligen Abwesenheit einer aktiven Opposition in Mesopotamien, ausgehend davon, dass der König als absoluter Herrscher durch göttliches Recht und mit göttlichen Attributen ausgestattet, nicht angezweifelt werden konnte. Ein Herrscher, der nach seinem Tod vergöttlicht wurde und zu Lebzeiten die Götter repräsentierte, oder sogar selbst als solcher verehrt wurde, war, seiner Ansicht nach, nicht in seiner Position angreifbar.²¹⁸

Diese von Sollberger angenommene Abwesenheit von Opposition ist dadurch zu erklären, dass altorientalische Literaturwerke heute nur in Abschriften vorliegen, welche oft erst Jahrhunderte nach der Abfassung des eigentlichen Textes geschrieben wurden und die damaligen Herrscher die Überlieferung auch maßgeblich beeinflussten, weshalb Anspielungen auf eine politische Opposition in den Texten meist nur zu finden sind, wenn sie erfolgreich war, oder die sie vertretende Gruppe stark genug war, um die Tradition von Tendenzschriften zu fördern.²¹⁹

Nichtsdestotrotz sind, hingegen seiner Annahme, etliche Berichte über Verschwörungen und Putschversuche bzw. erfolgreiche Staatsstreiche, v.a. aus assyrischer Zeit, überliefert. So berichten die Quellen für das 13. und 12. Jh. v. Chr. von dem gewaltsamen Sturz des Tukulti-Ninurta I. in seinem 37. Regierungsjahr (1208 v. Chr.), den Tod von Assur-Dan I. (1134 v. Chr.) und die Niederschlagung einer Revolte unter Assur-nâsir-apli II., sowie sie für das 9.-7. Jh. v. Chr. von dem Aufstand von 27 Stadtstaaten sprechen, dem Salmanassar III. (827 v. Chr.) zum Opfer fiel, während Salmanassar V. (722 v. Chr.) von Sargon II. (assyrl. Šarru-ukin), einem Usurpator, gestürzt wurde und Sanherib (681 v. Chr.) bei einem Staatsstreich ums Leben kam, wobei das wohl bekannteste Beispiel aktiver Opposition unter die

²¹⁶ Crone (2003), S. 136-137; Römer (1975-1978), S. 61; Vgl. Wilcke (1974), S. 54; Vgl. Limet (1974), S. 86.

²¹⁷ Bottéro (1974), S. 150, 153, 159. Für königliche Macht und aktive Opposition in den Orakelsprüchen siehe: Ibid., S. 119-165.

²¹⁸ Sollberger (1974), S. 28-30.

²¹⁹ Wilcke (1974), S. 37.

Regierungszeit Asarhaddons fällt, der alle gegen ihn geplanten Putschversuche aufdeckte und 670 v. Chr. sämtliche Verschwörer, unter ihnen auch hochrangige Beamte, hinrichten ließ.²²⁰

1.1.3. Mesopotamische Schreiberschule²²¹

*„Ein Haus, wie der Himmel auf einem Fundament fest gegründet.
Ein Haus-jemand hat es wie eine Schatzkiste mit einem Leintuch bedeckt.
Ein Haus, wie eine Ente auf einem festen Sockel stehend.
Geschlossenen Auges trat einer ein,
geöffneten Auges kam er (wieder) heraus.
Des (Rätsels) Lösung: Das Edubba'a.“²²²*

1.1.3.1. Definition

Unter einer ‚Schule‘ wurde in Mesopotamien eine Institution zwecks planmäßigem Unterricht für eine geringe Anzahl an Kindern und Jugendlichen verstanden, welche zu Schreibern ausgebildet werden sollten. Diese Schulen befanden sich zumeist in Privathäusern und in seltenen Fällen auch im Palast oder Tempel, wobei sie nur anhand der in bestimmten Räumen gefundenen Übungstafeln von Schülern als solche identifiziert werden konnten.²²³

1.1.3.2. Die altbabylonische Zeit

Ab der altbabylonischen Zeit wurde die Institution ‚Schule‘ é-dub-ba-a (sum.), ‚Haus, das Tontafeln zuteilt‘ oder *bīt tuppi(m)* (akk.) genannt.²²⁴ Die erste é-dub-ba-a wurde vermutlich von König Šulgi oder bereits von dessen Vater Urnamma im 3. Jt. v. Chr. gegründet, eine Einrichtung, welche bis in die Isin-Zeit Bestand hatte.²²⁵ Der Begriff é-dub-ba-a bezog sich in altbabylonischer Zeit wahrscheinlich auf eine Schule innerhalb des Palastes, welche nur von

²²⁰ Garelli (1974), S. 189-190, 206; Jakob (2017), S. 132; Frahm (2017), S. 180, 186, 188.

²²¹ Für die Entwicklung, allg. Bedeutung der Schrift, Schulen, Schreiber und ihre textlichen Leistungen siehe: Oppenheim (1977), S. 228-287; Kramer (1994), S. 23-35; Wilson (2008), S. 3-96.

²²² Volk (2000), S. 1.

²²³ Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 295; Vgl. Volk (2000), S. 6; Wilcke (1994), S. 496; Veldhuis (1996), S. 13; Vgl. Sjöberg (1975), S. 159.

²²⁴ Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 295; Alster (2008), S. 49; Volk (2000), S. 2-3; Rubio (2009), 25; Kramer (1942), S. 11; Sjöberg (1975), S. 159; George (2005), S. 127, 129; Veldhuis (1996), S. 12; Vgl. Lambert (1996), S. 7; Vgl. Veldhuis (2014), S. 31; Vgl. Wilcke (2002), S. 11.

²²⁵ Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 295: Später war der Terminus ‚é-dub-ba-a‘ zwar noch in Gebrauch, doch kann er weitgehend als historische Reminiszenz betrachtet werden.

einer geringen Anzahl von Schülern, meist zwei bis drei Kindern, besucht wurde.²²⁶ Bereits in der altbabylonischen Periode wurde der Großteil des Schreibertrainings in Privathäusern, also auf nicht-institutionellem Boden, abgehalten, in welchen Gelehrte ihre Schüler, v.a. ihre Söhne, unterrichteten. Tatsächlich konnten für die altbabylonische Zeit keine Schulen, in der Art und den Ausmaßen, wie sie in den Schultexten beschrieben sind, gefunden werden, wodurch das Vorstellungskonzept eines Schulgebäudes für diese Periode in Frage zu stellen ist. Vielmehr wurde davon ausgegangen, dass der Unterricht im Freien, im Hof des Hauses stattfand, da zum Schreiben gute Lichtverhältnisse von Nöten waren.²²⁷

1.1.3.2.1. Terminologie

Der ‚(Schul-)Meister, Lehrer‘ wurde als um-mi-a oder ad-da-é-dub-ba-a ‚Vater der Schule‘ bezeichnet, während fortgeschrittene Schüler als šeš-gal, ‚älterer Bruder‘, welche wohl die Funktion von Tutoren hatten, und Gehilfen mit šeš-bàn-da, ‚jüngerer Bruder‘ angesprochen wurden.²²⁸ Schüler wurden vom Lehrpersonal als dumu ‚Sohn‘ oder lú-tur ‚Kind‘, sowie in der Schulliteratur als *mār bīt tuppāti*, geschrieben dumu-é-dub-ba-a, ‚Sohn des Tafelhauses‘ angesprochen, eine Bezeichnung, die erst in altbabylonischer Zeit auftaucht und für frühere Perioden nicht belegt ist. Angehende Schreiber mit noch nicht abgeschlossener Ausbildung dürften dub-sar-tur-(tur) genannt worden sein.²²⁹

1.1.3.2.2. Länge der Ausbildung/Schulzeit

Kinder besuchten die Schreiberschule ab dem 5. oder 7. Lebensjahr. Die Länge ihrer Ausbildung variierte, so war z.B. die Ausbildung für Schreiber in der Verwaltung kürzer als solcher in der Hofkanzlei, da dort die sumerische literarische Sprache Voraussetzung war.²³⁰ Das vollständige literarische Edubba-Training war somit nur einer limitierten Anzahl von Kindern der urbanen Elite vorbehalten, von welchen manche als Schreiber arbeiteten, doch

²²⁶ Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 295-296; Vgl. George (2005), S. 134-135; Volk (2000), S. 10: Aus der Ur-III- und der altbabylonischen Zeit sind keine Belege dafür bekannt, dass ein é-dub-ba-a in Zusammenhang mit einem Tempel gestanden hätte.

²²⁷ George (2005), S. 131-132, 135; Charpin (2008), Pos. 1158/5272; Volk (2000), S. 7-8, 4: Laut Volk fand der Unterricht in der Ur-III-Zeit und in der altbabylonischen Zeit gleichfalls in einem Kontext statt, der nicht unter den Begriff é-dub-ba-a fiel, wobei der Unterschied darin bestanden haben dürfte, dass diesen Ausbildungsstätten kein Meister (um-mi-a), sondern nur ein Schreiber (dub-sar) vorstand. (Vgl. Pongratz-Leisten (2015), S. 73.).

²²⁸ Hunger (2011), S. 269; Veldhuis (1996), S. 12; Charpin (2008), Pos. 1061-1078/5272; Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 295-296: Laut den Kolophonen lexikalischer Listen aus Ebla bekleidete der um-mi-a den höchsten Rang, nach ihm kam der dub-zu-zu, der ‚Tontafelkenner‘ und der Schreiber (dub-sar), wobei der dub-zu-zu dem mesopotamischen šeš-gal entsprechen könnte. Weiters war die Bezeichnung für Schüler in Ebla wohl dumu-nita(-dumu-nita)-dub-sar.

²²⁹ Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 296; Michalowski (2012), S. 53; Veldhuis (1996), S. 12; Charpin (2008), Pos. 1061-1078/5272.

²³⁰ Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 296.

die Mehrzahl wohl zu hohen Beamten des Palastes bzw. eines Tempels, oder zu Unternehmern, oder sogar beidem, ausgebildet wurden.²³¹

Dem Schuldialog ‚*Edubba D*‘ zufolge besuchten die Schüler 24 Tage des Monats die Schule und hatten an drei Tagen frei, während an drei weiteren Tagen Feste stattfanden.²³²

1.1.3.2.3. Fundorte von Schulen

Schulen konnten mittels der gefundenen Schülerübungen identifiziert werden. So kann für die altbabylonische Zeit von Schulen in Ur, Uruk, Nippur, Isin, Sippar, Kiš, Tall

Harmal/Šaduppûm, Larsa und Mari ausgegangen werden, wobei es sich bei den letzten beiden um Räume innerhalb des Palastes handelte, wodurch nicht von einer Schule im beschriebenen Sinne, sondern lediglich von weiterbildenden Ausbildungsstätten für künftige Hofbeamte gesprochen werden kann.²³³ Weiters wurden ‚Schultexte‘ in Adab, Kisurra, Tell ed-Dēr und Telloh gefunden. Anhand der Funde kann gesagt werden, dass die Schulen Babyloniens nicht dasselbe Curriculum hatten, die Art und Weise des Unterrichts sich unterschied und manche ‚Schulen‘ streng genommen nicht einmal als solche bezeichnet werden können, da es sich nicht immer um Institutionen mit einem ausgearbeiteten Curriculum handelte.²³⁴

1.1.3.2.4. Schreibmaterial

Geschrieben wurde primär mit Schreibgriffeln aus Schilfrohr (gi-dub-ba) auf Tontafeln, welche durch mehrere Arbeitsschritte hergestellt wurden.²³⁵

1.1.3.2.5. Unterricht- und Erziehungsmethoden

Der Unterricht war systematisch mit ansteigendem Schwierigkeitsgrad aufgebaut. Eine Unterrichtseinheit umfasste vermutlich 8-15 Zeilen eines neuen Textabschnitts, welcher von dem Lehrer vor- und von den Schülern abgeschrieben und mehrfach wiederholt wurde, wobei die schriftliche und mündliche Wiederholung, sowie das Auswendiglernen des Unterrichtsstoffes die wichtigsten Lernmethoden darstellten. Aus den Schulerzählungen, wie u.a. dem Text ‚*Schooldays*‘, kann auf die Erziehungsmethoden der Schreiberschule geschlossen werden. So wurden beispielsweise Kritik und Tadel eingesetzt, um die Schüler zu

²³¹ Michalowsky (2012), S. 52; Van Egmond (2012), S. 71; Vgl. Veldhuis (2014), S. 31.

²³² Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 296.

²³³ Ibid.; Rubio (2009), S. 39; George (2005), S. 127, 130-131; Michalowski (2012), S. 44, 48-49; Delnero (2015), S. 114-115; Vgl. Sjöberg (1975), S. 176-178; Vgl. Charpin (2008), Pos. 1123-1140/5272. Für Funde von Schultafeln aus Kiš siehe: Ohgama/Robson (2010).

²³⁴ Sjöberg (1975), S. 176-178; Veldhuis (1996), S. 13; Vgl. Delnero (2015), S. 115, 120; Vgl. Richardson (2015), S. 99.

²³⁵ Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 297, 263.

mehr Ehrgeiz und Fleiß anzuspornen, sowie spätere gesellschaftliche Anerkennung und Wohlstand deren Motivation dienen sollten.²³⁶ Erfolgreiche Absolventen der Schreiberschule und ältere Geschwister galten demnach als Vorbilder. Bei Regelverstößen der Schüler oder Ungehorsam wurden diese mit Schlägen bestraft, oder im äußersten Fall mit Freiheitsstrafen und Zwangsmaßnahmen, wie Fußfesseln, zur Raison gebracht.²³⁷

1.1.3.2.6. Wertesystem

Im Zuge der Schreiberausbildung wurde nicht nur Wissen, sondern gleichfalls ein ganzes Wertesystem vermittelt, das darauf abzielte, die Schüler zu ‚wahren Menschen‘ (lú-u₁₈-lu) zu erziehen. Sie sollten nach dieser bewussten Formung im Stande sein ‚vernünftig zu handeln‘ (úmun-AK), sowie ‚menschliches Handeln‘ und die Tugend andere ‚als menschliche Wesen zu behandeln‘ (nam-lú-ùlu-AK) verinnerlicht haben. Erziehung wurde demnach als Prozess der fortschreitenden Wandlung und Vervollkommnung verstanden.²³⁸

1.1.3.3. Die post-altbabylonische Zeit

Nach der altbabylonischen Zeit, am Ende des 2. Jt. und im 1. Jt. v. Chr., war die Tradition des é-dub-ba-a bereits stark verblasst, u.a. weil die Tendenz zu ‚privater‘ Bildung, sprich, die Wissensvermittlung vom Vater an den Sohn, vorherrschend war, obwohl das Entstehen einzelner Texte, wie die humoristische Geschichte des ‚*Doktors von Isin*‘, das Festhalten an der Ideologie einer elitären Gelehrtenzunft zu belegen scheint.²³⁹ Die Schreiber dieser Zeit erzeugten Verwaltungsdokumente, auch mit mathematischem Inhalt, sie erstellten Rechtsurkunden für Privatpersonen, tradierten das in der Schule erlernte Wissen und berieten sogar den König. Sie galten als Hüter und Bewahrer der Tradition, deren Sicherung durch Geheimhaltung gewährleistet wurde. In Präferenz für Geheimwissen versuchten die Schreiber

²³⁶ Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 304; Waetzoldt (2011), S. 258-261: Fertig ausgebildete Schreiber konnten auf der Karriereleiter hochklettern, wobei jedoch meist ihre Herkunftsfamilie eine entscheidende Rolle dabei spielte, wie weit sie diese erklimmen konnten. (Alster (2008), S. 50; Volk (2000), S. 9; Vgl. H. Hunger (2011), S. 270.) Der Kreis, aus welchem Schreiberschüler generell stammten war ein geschlossener und elitärer, u.a., weil der Sohn zumeist den Beruf des Vater oder nach seiner Ausbildung eine vergleichbar hohe Stellung übernahm, wodurch sich dieser Kreis nicht erweiterte. (Vgl. Crone (2003), S. 34, 58, 95.) Die Aufgabenbereiche von Schreibern waren nach ihrer Ausbildung vielfältig und das Gehalt betrug in etwa 60 ‚Liter‘ Gerste für einen normalen Schreiber, wobei die Menge des Lohnes in Relation zur Amtsposition stieg. Des Weiteren verfügten Schreiber über Versorgungsland, ihnen zugeteiltes Ackerland, in der Größe von 1-9 Iku, welches diese selbst bewirtschaften oder auch verpachten konnten. (Vgl. Alster (2008), S. 50.)

²³⁷ Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 304-305; Waetzoldt (2011), S. 263; Volk (2000), S. 12-13; George (2005), S. 127-128.

²³⁸ Volk (2000), S. 25-27; Steinert (2012), S. 110-113; Vgl. Veldhuis (2014), S. 31-32.

²³⁹ Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 305; Sjöberg (1975), S. 160; Vgl. Volk (2000), S. 29; Vgl. Delnero (2015), S. 135; Vgl. Charpin (2003), S. 229. Für assyrische Gelehrsamkeit und die Schriftkultur in Assur, Kalḫu und Nineveh siehe: Heeßel (2017); Fincke (2017).

durch ‚gelehrte‘ Schreibungen, z.B. den Gebrauch seltener Lautwerte und Wortspiele, die Texte für Außenstehende, ‚Unwürdige‘, unverständlich zu machen.²⁴⁰

1.1.3.3.1. Gelehrte

Am Ende des 2. Jt. v. Chr. waren Listen, Ritualtexte, Omentexte, etc. als Geheimwissen nur mehr für ‚Wissende‘ (*mūdū*) oder ‚Erzogene‘ (*tarbūtu*) zugänglich. Durch eine Einschränkung der keilschriftlichen Schriftkultur in der achämenidisch-parthischen Spätzeit auf den Tempel und sein Umfeld, konzentrierte sich das Wissen am Tempel, welcher zu dessen Hauptaufbewahrungsort avancierte. Indem der Beschwörer, sowie der Klagepriester als Himmelsgelehrte in den Tempel integriert wurden und diesem direkt unterstehen konnten, kam es wiederum zu einer Konzentration des Wissens beim Priestertum, welches dadurch in der Tradition des Wissens immer wichtiger wurde.²⁴¹

Der Zugang zu Schrift und Wissen wurde jedoch nicht von den Priestern kontrolliert, sie tradierten Wissen zwar und gestalteten es um, doch ging ihr Wissen um die Schreibkunst nicht mit Exklusivität einher. So stand die Gelehrsamkeit und Schreibkunst nie exklusiv mit dem Tempel in Verbindung,²⁴² obwohl der Tempel, sowie der Palast eine wichtige Rolle in der Entwicklung des Schreibcurriculums spielten.²⁴³ Das tradierte Wissen war also nicht auf die Priester beschränkt, was die Existenz fünf unterschiedlicher Gelehrtenberufe, von welchen jedoch nur drei Priesterberufe sind, bezeugt und mitunter ein Grund dafür ist, dass kein lehrendes oder zentral dominierendes Priestertum existierte. Es gab nämlich neben dem Beschwörer (*āšipu*), dem Omendeuter (*bārū*) und dem Klagepriester (*kalū*), auch den Beruf des Arztes (*asū*), sowie des Schreibers (*tupšarru*),²⁴⁴ welche gleichfalls die Schreiberschule (*edubba*) besuchten und dort das Schreibcurriculum mit zwei Schulstufen, elementar und fortgeschritten, durchliefen.²⁴⁵

Unklar bleibt, ob alle Priester, welche für die Ausübung ihres Berufes Schreiben und Lesen können mussten, in Schreiberschulen unterrichtet wurden bzw. wie und wo deren Ausbildung stattfand. Diese Frage ist nicht unerheblich, da die normale mesopotamische Gesellschaft

²⁴⁰ Hunger (2011), S. 269-270; Van Egmond (2012), S. 80; Vgl. Lambert (1996), S. 8, 14; Vgl. Veldhuis (2014), S. 22; Vgl. Charpin (2008), Pos. 1437-1461/5272; Vgl. Crone (2003), S. 98. Für verschiedene Aspekte der Wissenswahrung siehe: Lenzi (2008).

²⁴¹ Sallaberger/Huber-Vulliet (2005), S. 620, 625, 632, 634; Van den Hout (2013), S. 526.

²⁴² Sallaberger/Huber-Vulliet (2005), S. 619-620, 625; Vgl. Cohen (2013), S. 44, 49; Vgl. Lambert (1996), S. 8.

²⁴³ Alster (2008), S. 49.

²⁴⁴ Sallaberger/Huber-Vulliet (2005), S. 620, 624; Vgl. Crone (2003), S. 102. Für die fünf Gelehrtenberufe, ihr technischer Textkorpora und ihre Art der Zeichendeutung siehe: Lenzi (2015), S. 147-150.

²⁴⁵ Cohen (2013), S. 56-57.

zwar an sich nicht schriftkundig war, doch die Anzahl der Gebildeten die Anzahl derer überstieg, welche in Schreiberschulen ausgebildet wurden.²⁴⁶

1.1.3.3.1.1. Historische Schichtung der Gelehrten²⁴⁷

Die anschließende Tabelle dient der historischen Übersicht über die angeführten Gelehrten, wobei jeweils die sumerische und akkadische Bezeichnung, deren Verwendungszeitraum und mögliche Änderungen angegeben, sowie etwaige Anmerkungen vermerkt sind. Die Tabellen sollen Aufschluss geben über das Herauskristallisieren einzelner Gelehrtenberufe, wobei auch drei Priestergruppen zu den Gelehrten gezählt wurden.

Gelehrte	sum.	akkad.	Verwendungszeitraum der Bezeichnung	Änderung der Bezeichnung	Anmerkung
‚Wissende‘	ZU	<i>mūdû</i>	von aAkk Zeit an	<i>mudānê</i> (nB)	
Schreiber	(LÚ.)DUB.SAR, (LÚ.)UMBISAG, (LÚ.)ŠID, (LÚ.)ŠIDxA, (LÚ.)A.BA	<i>ṭupšarru</i>	von aAkk Zeit an	selten LÚ.A.ZU, (LÚ.)GI.BÛR;	sum. Lehnwort; <i>sēpiru</i> (Schreiber aram. Texte) in nB/spB Zeit
Arzt	(LÚ.)A.ZU	<i>asû</i>	von aAkk Zeit an		sum. Lehnwort
Klagepriester	GALA (UŠ.KU)	<i>kalû</i>	von aAkk/aB Zeit an	(LÚ.)ŠÛ (nB)	sum. Lehnwort
Wahrsager/ Omendeuter/ Opferschauer	(LÚ) MÁŠ.ŠU.GÍD.GÍD	<i>bārû</i>	von aB Zeit an	LÚ.ḪAL (mB)	
‚Erzogene‘	Á.È, BULÛG	<i>tarbûtu</i>	aB (?), stB, nA, nB		
Exorzist/ Beschwörer	(LÚ.)MÁŠ.MÁŠ	<i>āšipu</i>	von mB/mA Zeit an	selten KA.PIRIG/PIRÌG, LÚ.ME, LÚ.ME.ME	

²⁴⁶ Van Egmond (2012), S. 81-82; Für unterschiedliche Meinungen zu der Alphabetisierungsrate, sowie der Lese- und Schreibfähigkeit siehe: Charpin (2010), S. 7-8, 12-13, 15, 19; Ibid. (2008), Pos. 294/5272, 417-438/5272, 438-461, 508-531/5272, 615-623/5272; Pearce (1995), S. 2265; Michalowski (1995), S. 2279; Vanstiphout (1995), S. 2188; Postgate (1992), S. 69; Vgl. Wilcke (2002), S. 11.

²⁴⁷ Biggs (1977), S. 163; Ibid. (1968), S. 344, 431; Ibid. (1971), S. 91; Ibid. (1965), S. 121; Roth (2006), S. 151; Rainer (2006), S. 225; Hunger (2011), S. 269; Vgl. Delnero (2015), S. 128.

1.1.3.4. Verbindung zu Palast und Tempel

Ursprünglich arbeiteten viele Schreiber nicht nur für Palast und Tempel, sondern auch für Privatpersonen. Unter König Šulgi änderte sich dies, da die Palastadministration ihren Höhepunkt erreichte und dadurch den Schreibern wenig Raum für Privatgeschäfte blieb. In der altbabylonischen Zeit, standen Schreiber auch wieder der breiten Maße zur Verfügung, für welche sie u.a. Privatkorrespondenzen oder Geschäftsverträge verfassten, während im 1. Jt. v. Chr. die Schreibkunst wieder, nun jedoch strenger, auf einen kleinen Kreis hoch ausgebildeter Schreiber beschränkt wurde.²⁴⁸

Seit dem Anbeginn der Schriftentwicklung²⁴⁹ förderten sumerische Tempel die Schreiberausbildung, sowie die im Zuge der Ausbildung entstandenen Texte in der Mitte des 3. Jt. v. Chr. fixer Bestandteil des Schreiberrepertoires wurden. Die Tempel und der Palast spielten, wie gesagt, prinzipiell eine wichtige Rolle in der Entwicklung des Schulcurriculums, doch waren die Schreiberschulen nie exklusiv an diese gebunden, im Gegenteil, die Schreiber genossen eine recht unabhängige Position in den meisten der Perioden.²⁵⁰

Die Schreiberausbildung war somit nicht zur Gänze von königlichen Autoritäten abhängig, was sich in Texten mit kritischer Sicht auf den Palast äußerte, wie z.B. in den sumerischen Sprüchen gesagt wird, *“The swift one escaped, the strong one fled, he who had a ‘mouth’ went into the palace.”* (18.8).²⁵¹

1.1.3.5. Könige

Könige besuchten ebenfalls die Schreiberschule, z.B. König Šulgi (,Šulgi A’, ,Šulgi B’) rühmte sich in seiner Jugend ein é-dub-ba-a besucht und dabei „auf Tafeln von Sumer und Akkad“ das Schreiberhandwerk (nam-dub-sar) erlernt zu haben und bezeichnete sich selbst als „weiser Schreiber der Nisaba“. Išme-Dagān von Isin (,Išme-Dagān A+V’) war gleichfalls ein voll ausgebildeter Schreiber, der die Gesangkunst beherrschte, so wie auch Lipit-Ištar (,Lipit-Ištar B’) in Hymnen und möglicherweise auch Sîn-iddinam wegen ihrer Schreibkünste gelobt wurden.²⁵² Gleichfalls rühmte sich der neuassyrische König Assurbanipal (,Asb. L4i (10-18)’) nicht nur des Schreibens und Rechnens mächtig zu sein, sondern überdies hinaus

²⁴⁸ Alster (2008), S. 52; Vgl. Rubio (2009), S. 25, 44; Vgl. George (2005), S. 132.

²⁴⁹ Für die Entwicklung der Schrift siehe: Wilson (2008), S. 3-13.

²⁵⁰ Alster (2008), S. 48-49.

²⁵¹ Ibid., S. 51; Ibid. (1997), S. 241.

²⁵² Waetzoldt (2011), S. 264; Charpin (2010), S. 8-9, 24; Ibid. (2008), Pos. 315/5272. Vgl. Wilcke (1994), S. 498.

das gesamte geheime Wissen der Gelehrten zu kennen, welches in dazu befähigt haben soll mit den Experten der unterschiedlichen Disziplinen zu debattieren.²⁵³

1.1.3.6. Schreibergottheit

Die älteste Schreibergottheit ist Nisaba, welche bereits in Kolophonen literarischer Texte aus Abu Šalābīh und Ebla gepriesen wurde. Nisaba wurde in der altbabylonischen Zeit durch den Gott Nabû abgelöst, welcher dann etwas später als Schreiber Marduks und Herr der Schicksalstafeln verehrt wurde.²⁵⁴

1.1.3.7. Schreiberinnen

Weibliche Schüler werden zwar in den Texten nicht explizit erwähnt, doch waren sie in der mesopotamischen Gesellschaft mindestens seit dem 3. Jt. v. Chr., in der Ur-III-Zeit nur spärlich, doch in der altbabylonischen Zeit in Sippar und Mari mit größerer Häufigkeit zugegen, wobei ausgebildete Frauen wahrscheinlich für den Harem oder das ‚Kloster‘ (*gagû*) vorgesehen waren.²⁵⁵

1.1.4. Schulcurriculum

1.1.4.1. Frühestes Curriculum

Falls die ältesten lexikalischen Listen zur Erlernung der Schrift verwendet wurden, könnte von einem bestimmten Unterrichtsstoff ab der archaischen Uruk-IV-Periode ausgegangen werden,²⁵⁶ wobei ein spezifisches Curriculum der Schreiberausbildung erst für die altbabylonische Zeit in Nippur rekonstruierbar ist.²⁵⁷

1.1.4.2. Rekonstruktion von Curricula

N. Veldhuis rekonstruierte das altbabylonische Schreibercurriculum für Nippur, v.a. anhand der sog. Edubba-Dialoge und den überlieferten Examenstexten, bes. ‚*Examenstext A*‘, W. van

²⁵³ Charpin (2010), S. 9; Ibid. (2008), Pos. 334-364/5272.

²⁵⁴ Waetzoldt (2011), S. 264-265; Hunger (2011), S. 272; Vgl. Charpin (2008), Pos. 1102/5272.

²⁵⁵ Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 296; Wilcke (1994), S. 498; Alster (2008), S. 51; Vgl. Charpin (2008), Pos. 591/5272.

²⁵⁶ Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 295; Delnero (2015), S. 110-111, 114: Die ältesten gefundenen Texte, welche hauptsächlich administrativer Natur sind, inkludieren auch eine kleine Gruppe von Schultexten mit den frühesten thematischen Wort-, oder lexikalischen Listen, die in Uruk gefunden wurden. Die ersten bekannten literarischen Arbeiten hingegen stammen erst aus der frühdynastischen IIIa-Periode und wurden in Fara und Abu-Salabikh, sowie in Ebla entdeckt. (Vgl. Charpin (2008), Pos. 962-984/5272).

²⁵⁷ Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 297.

Soldt jenes für die späte Bronzezeit aus Ugarit und Y. Cohen ein solches für Emar, während P. Gesche das Curriculum der 1. Phase in Babylon im 1. Jt. v. Chr. analysierte.²⁵⁸

Im Bezug auf den Lernstoff unterschieden sich die verschiedenen Curricula nicht nur zeitlich, sondern auch regional voneinander. So dominierten in Emar, Hattuša und Ugarit beispielsweise religiöse Texte, welche an anderen Orten in der Schreiberausbildung eher als zweitrangig erachtet wurden.²⁵⁹

1.1.4.3. Curriculum: 3. Jt. vs. 2. Jt. v. Chr.

Ein großer Teil des frühdynastischen lexikalischen Korpus stammt, wie bereits angedeutet, aus der späten Uruk-Periode, also ca. 3200 v. Chr., der Zeit, in der die Schrift erfunden wurde. Diese lexikalischen Kompositionen wurden etwa eineinhalb Jahrtausende bis ca. 1700 v. Chr. kopiert. In der frühen altbabylonischen Periode, während der Herrschaft der Isin-Dynastie (ca. 1900 v. Chr.) unterschied sich durch die Reform der Schreiberausbildung, diese fundamental von der aus früheren Zeiten. Das Curriculum des 3. Jt. v. Chr. war konservativ, eindimensional (= einsprachig: Sumerisch) und unstrukturiert, das der altbabylonischen Zeit hingegen war flexibel, zweidimensional (= zweisprachig: Sumerisch und Akkadisch) und strukturiert.²⁶⁰ Die altbabylonischen Listen waren Schultexte mit dem Zweck der Erlernung der sumerischen Sprache und des Schreibsystems, wobei sie, mit Ausnahme des *„Silbenalphabets A“* (oder *„SA A“*), welches bereits aus Ur-III-Quellen bekannt war, nicht jahrhunderte-alten Traditionen folgten.²⁶¹ Die einzigen eindimensionalen Elementarübungen im altbabylonischen Curriculum waren das *„Silbenalphabet A und B“*,²⁶² sowie *„TU.TA.TP“*. In der altbabylonischen Zeit dienten die strukturierten Übungen speziell der schrittweisen Ausbildung. Die individuellen Listen lehrten verschiedene Aspekte mit gesteigerter Schwierigkeit. Dafür begann das Curriculum mit einer Zeichenliste mit vielen

²⁵⁸ Veldhuis (1997), S. 40-66; Delnero (2015), S. 115; Van Soldt (1995); Cohen (2003, 2009); Gesche (2000); Sjöberg (1975), S. 160; Van Egmond (2012), S. 71. Für einen Vergleich der Curricula von Hattuša, Emar und Ugarit siehe: Fincke (2012). Für Details zu dem Curriculum in Hattuša siehe: Veldhuis (2014), S. 26-29. Für Details zur Schreiberschule in Emar und zur Schreiberausbildung im späten 2. Jt. v. Chr. siehe: Cohen (2012); Cohen (2009), S. 46-64. Für das mittelbabylonische kassitische Schreibercurriculum siehe: Veldhuis (2000b).

²⁵⁹ Vgl. Fincke (2012); Vgl. Cohen (2012); Vgl. Oghama/Robson (2010).

²⁶⁰ Veldhuis (2010), S. 381; Rubio (2009), S. 43; Delnero (2015), S. 136; Vgl. George (2005), S. 135; Vgl. Pongratz-Leisten (2015), S. 47; Vgl. Lenzi (2015), S. 167; Vgl. Charpin (2008), Pos. 934-962/5272; Vgl. Wilcke (2002), S. 12.

²⁶¹ Veldhuis (2010), S. 385; Ibid. (1996), S. 12. Für die Sprachen und das Schreibsystem in Assyrien siehe: Luukko/Van Buylaere (2017).

²⁶² Veldhuis (2010), S. 388; Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 300-301: In Nippur war in der altbabylonischen Zeit das *„Silbenalphabet B“* in Verwendung, während außerhalb dieser Stadt das *„Silbenalphabet A“*, welches von ersterem in dessen Aufbau abweicht und eine längere Tradierungszeit aufweist, in Gebrauch. Auf das *„Silbenalphabet B“* folgte auch in Nippur die Liste *„TU.TA.TP“*. Nach den hauptsächlich sumerischen Namenslisten folgten die zu thematischen Übungseinheiten unterteilten lexikalischen Listen. (Vgl. Sjöberg (1975), S. 162; Vgl. Michalowski (2012), S. 44; Vgl. Charpin (2008), Pos. 1180/5272).

Wiederholungen in großer Schrift, wobei die zweite Zeichenliste meist *„TU.TA.TP“* war, gefolgt von der langen thematischen Liste *„Ur₅-ra“*, welche bestimmte Realien, von alltäglich bis obskur auflistete. Auf all diese Listen folgten im Curriculum Sprüche und Modellverträge, durch welche erstmals ganze Sätze erlernt wurden. Durch die Verfügbarkeit des neuen Curriculums wurden ältere Texte obsolet, die jedoch weiterhin als Symbol der babylonischen Geschichte und Einheit, als Zeichen der sumerischen Tradition, kopiert wurden.²⁶³ Die Erfindung eines neuen lexikalischen Korpus in der altbabylonischen Periode diente der Bewahrung des traditionellen Wissens des Sumerischen, welches von größter Wichtigkeit für die politische Ideologie war. Das Erlernen des Sumerischen im Schulunterricht war somit symbolträchtig, da die Sprache in einer Zeit politischer Fragmentierung und innerstädtischer Kriege als einigendes Element wirkte.²⁶⁴

1.1.4.4. Ur-III-Zeit

In der Ur-III-Zeit besuchten die Schüler nur so lange die Schule, bis sie die für die Verwaltungstätigkeit nötigen Kenntnisse erworben hatten. Während in dieser Phase des Lernens die Schüler gemeinschaftlich unterrichtet wurden, erfolgte die Fachausbildung im Verwaltungsbereich vermutlich im Einzelunterricht, wobei nur Kinder von Vätern mit hohen Positionen in Verwaltung, Tempel und Palast, sprich Söhne der Elite, noch um einige Jahre länger die sumerische Literatur studierten und sich bestimmte Fachkenntnisse aneigneten.²⁶⁵

In der Ur-III-Zeit erlernten die Schüler mittels des bereits in der altakkadischen Zeit ansatzweise konzipierten *„Silbenalphabets A“* das korrekte Schreiben und Kombinieren einfacher Keilschriftzeichen. Verwaltungstexte standen im Mittelpunkt des Unterrichts, wodurch gleichfalls verschiedenartige Formulare, Maßsysteme und Abrechnungsarten vermittelt werden konnten.²⁶⁶ Der hohe Grad der Verschriftlichung in der Ur-III-Zeit setzt die Schreiberfähigkeit von den niedrigsten bis zu den höchsten Beamten voraus.²⁶⁷

1.1.4.5. Ursprung des Nippur-Curriculums

Für die altbabylonische Zeit lässt sich ein aus Nippur stammendes Curriculum rekonstruieren, dessen Reihenfolge der im Elementarunterricht durchgenommenen Texte und Listen, welche wohl bereits in der Isin-Zeit in Verwendung waren, von N. Veldhuis bestimmt werden konnte. Obwohl, oder vielleicht gerade weil, das Curriculum mit wenigen regionalen Unterschieden

²⁶³ Veldhuis (2010), S. 388, 390-392; Ibid. (1996), S. 17-19; Lenzi (2015), S. 158.

²⁶⁴ Veldhuis (2010), S. 393, 395; Ibid. (2004), S. 76; Delnero (2015), S. 135; Vgl. Veldhuis (2014), S. 30.

²⁶⁵ Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 299, 303; Vgl. Crone (2003), S. 97-98.

²⁶⁶ Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 298.

²⁶⁷ Wilcke (1994), S. 498.

im gesamten Land in Gebrauch war, ließ sich nicht feststellen, wo und auf wessen Geheiß hin es entstanden ist, wobei die Könige von Isin dabei eine wichtige Rolle gespielt haben dürften, da das é-dub-ba-a zu dieser Zeit nicht nur als Schule, sondern ebenfalls als Stätte der Bildung und Gelehrsamkeit galt.²⁶⁸

1.1.4.6. Das altbabylonische Schulcurriculum aus Nippur

Das Schulcurriculum aus Nippur war in zwei Stufen gegliedert, elementar und fortgeschritten, wobei im ersten Abschnitt der Schwerpunkt auf der Erlernung des Sumerischen anhand der langsamen Hinführung von Silben zu ganzen Sätzen bestand, da die Schüler meist Akkadisch als Muttersprache hatten,²⁶⁹ während im weiter fortgeschrittenen Stadium der Fokus auf der Anwendung des Gelernten, sprich, der Erweiterung von Sätzen zu ganzen Texten, bestand.²⁷⁰

In der Elementarstufe wurden demnach zu allererst ein Basis-Set von lexikalischen Listen von sumerischen Substantiven in bestimmten thematischen Ordnungen gelehrt, um den Schülern das Schreiben der Keilschriftzeichen, sowie deren logographischen und syllabischen Wert zu vermitteln. Auf die Listen von Substantiven, sowie der Metrologie und

Grundrechnungsarten,²⁷¹ folgten komplexere lexikalische Listen mit sumerischen

Verbalformen, auf welche, nach deren Beherrschung, das Erlernen von Sätzen anhand von juristischer Terminologie in Modellverträgen²⁷² und sumerischen Sprüchen erfolgte.²⁷³

Schüler mit fortgeschrittenen Schreibkenntnissen lernten anhand von weiteren Sprüchen, Fabeln und kurzen didaktischen Stücken den sicheren Umgang mit Sätzen innerhalb von

²⁶⁸ Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 299; Van Egmond (2012), S. 70-71; Vgl. Alster (2008), S. 49; Vgl. Delnero (2015), S. 119-120, 135.

²⁶⁹ Foster (2009a), S. 141, 144: Die moderne Differenzierung zwischen sumerischer und akkadischer Literatur resultiert aus der Tatsache, dass Sumerisch im Laufe der Zeit als gesprochene Sprache ausstarb, wobei jedoch die akkadische Literatur maßgeblich von der sumerischen, z.B. in Form, Inhalt, Stil, Vokabular und sogar Syntax, beeinflusst wurde. (Vgl. Van Egmond (2012), S. 69).

²⁷⁰ Veldhuis (2000a), S. 384, 387; Van Egmond (2012), S. 70; Cohen (2013), S. 56; Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 299-300; Veldhuis (1996), S. 12, 17-20; Delnero (2015), S. 118, 126; Vgl. Wilcke (1994), S. 496-497; Vgl. Volk (2000), S. 13-14; Vgl. Delnero (2015), S. 116; Vgl. Charpin (2008), Pos. 1282/5272, 1370-1419/5272.

²⁷¹ Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 297: In der archaischen Zeit waren insgesamt ca. 750 Schrift- und 58 Zahlzeichen zu erlernen. Am Häufigsten wurden die Listen ‚Lú A‘, ‚Vessels‘, ‚Sumerian Word List C‘ und ‚Metal‘ unterrichtet. Am Schwierigsten dürften die komplizierten Zahlzeichen der Maßeinheiten, sowie die verschiedenen Rechenarten zu erlernen gewesen sein. Buchhaltung und Abrechnung erlernten die Schüler ebenfalls, jedoch mittels Texten mit dem Aufbau normaler Verwaltungstexte, die vermutlich für fortgeschrittene Schüler vorgesehen waren. (Vgl. Wilcke (1994), S. 495-496; Vgl. Sjöberg (1975), S. 167-168; Vgl. Charpin (2010), S. 19, 23; Vgl. Ibid. (2008), Pos. 623-642/5272).

²⁷² Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 302: Aus Schuldialogen und Streitgesprächen geht hervor, dass die korrekte Anwendung der juristischen Vertragssprache höher bewertet wurde als die Beherrschung der Verwaltungssprache und der Abrechnungspraxis.

²⁷³ Ibid., S. 297, 299-300, 302; Veldhuis (2000a), S. 387; Ibid. (1996), S. 12-13, 17-20; Delnero (2015), S. 116; Lenzi (2013), S. 22; Gesche (2000), S. 61-198, 211; Vgl. Oghama und Robson (2010), S. 207, 213; Vgl. Wilcke (1994), S. 492, 497; Vgl. George (2005), S. 127; Vgl. Veldhuis (2012), S. 12; Vgl. Michalowski (2012), S. 46; Vgl. Sjöberg (1975), S. 164; Vgl. Wilcke (2002), S. 12.

Texten, wobei sie auch in der korrekten Grammatik geschult wurden.²⁷⁴ Auf die kurzen Texte folgten Schultexte (Schulumilieu), Streitgespräche, sowie längere didaktische Stücke, wie z.B. die *„Instruktionen von Šuruppak“*, um den Schülern Rhetorik und gleichzeitig auch die in der Schreiberschule vorherrschenden moralischen Werte zu vermitteln. Anschließend mussten Hymnen, Gedichte und performative Texte, z.B. Lieder und Klagen, sowie literarische Briefe erlernt werden, bevor Haupthymnen, lyrische Kompositionen, oder ‚historische‘ Literatur, wie beispielsweise der *„Fluch von Akkad“*, in Angriff genommen werden konnten.²⁷⁵

Anzumerken ist, dass die Ausbildung ein offenes Ende hatte und nicht jeder Schüler alle Stufen des Schulcurriculums durchlief, wodurch es Schreibkundige mit unterschiedlichen ‚Bildungsgraden‘, funktional, technisch oder wissenschaftlich, gab, welche je nach den jeweiligen Bedürfnissen erlangt werden konnten.²⁷⁶ So reichte beispielsweise für eine Beamtenkarriere die 1. Schulstufe (administratives und praktisches Wissen) aus, während für einen der fünf Gelehrtenberufe das volle Curriculum durchlaufen werden musste, wobei dies nur etwa 10% der Schreiberschüler bewerkstelligten.²⁷⁷

Unklar ist, auf welche Art die Elementarstufe und die fortgeschrittene Schreiberausbildung abgeschlossen wurden, wobei wie in den Texten *„Edubba D“* und den sog. *„Examenstexten“* mündliche Prüfungen mit Fragen und Antworten in Sumerisch-Akkadisch eine Möglichkeit des Erlangens des Titels ‚Schreiber‘ (dub-sar) dargestellt haben dürften.²⁷⁸

1.1.4.6.1. Lexikalische Listen

Die Übungen lexikalischer Listen waren ein Nebenprodukt des Lernprozesses, der das Ziel hatte, dass die Listen von Vokabeln im Gedächtnis der Schüler haften blieben. Das Vorschreiben des Lehrers hatte für diesen ebenfalls gedächtnisauffrischende Wirkung, welche allein durch mündliche Überlieferung nicht gegeben gewesen wäre.²⁷⁹

²⁷⁴ Veldhuis (2000a), S. 384-385; Rubio (2009), S. 40; Veldhuis (1996), S. 20; Ibid. (2000b), S. 81; Delnero (2015), S. 116; Vgl. Kramer (1942), S. 11.

²⁷⁵ Rubio (2009), S. 40; Sjöberg (1975), S. 165; Cohen (2013), S. 57; Delnero (2015), S. 116; Vgl. George (2005), S. 129; Vgl. Lenzi (2013), S. 22; Vgl. Gesche (2000), S. 61-198, 211; Vgl. Charpin (2008), Pos. 1257-1282/5272; Vgl. Wilcke (2002), S. 12.

²⁷⁶ Van Egmond (2012), S. 79; Cohen (2013), S. 57; Veldhuis (2011), S. 71; Lenzi (2015), S. 185-186; Vgl. Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 298; Vgl. Wilcke (2002), S. 12.

²⁷⁷ Lenzi (2015), S. 157-158; Gesche (2001), S. 21-24, 61-171, 172-198; Pearce (1995), S. 2274-2275; Vgl. Charpin (2010), S. 13-14; Ibid. (2008), Pos. 565/5272.

²⁷⁸ Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 304; Wilcke (1994), S. 496.

²⁷⁹ Van Egmond (2012), S. 80.

1.1.4.6.2. Tetrade und Dekade

Im Setting der altbabylonischen Schreiberschule konnten zwei Sets von Kompositionen identifiziert werden, welche im Curriculum gelehrt wurden, nämlich die Tetrade und die Dekade. Die Tetrade wurde am Ende der Elementarausbildung gelehrt, während die Dekade in der zweiten Stufe des Curriculums zu meistern war. Bestand die Tetrade aus drei Königshymnen an Könige von Isin des frühen 2. Jt. v. Chr. (*Iddin-Dagan B'*, *Lipit-Ištar B'*, *Enlil-bani A'*) und einer Hymne an Nisaba (*Nisaba A'*), so umfasste die Dekade Kompositionen, die im literarischen Katalog von Nippur angeführt sind, nämlich zwei Königshymnen (*Šulgi A'*, *Lipit-Ištar A'*), drei Götterhymnen (*Inanna B'* oder *Ninmešarra'*, *Enlil A'* oder *Enlilsuraše'*, *Nungal A'*), eine Tempelhymne (*Keš-Tempelhymne'*), drei Erzählungen (*Enkis Reise nach Nippur'*, *Inanna und Ebiḫ'*, *Gilgameš und Huwawa A'*) und eine ‚paradigmatische (= beispielhafte) Komposition‘ (*Lied von der Hacke'*).²⁸⁰

1.1.4.6.3. Weitere Unterrichtsgegenstände

Neben Schreiben, Lesen und Rechnen, wurden in der Schule, laut dem *Dialog von Enkitalu und Enki-ḫegal'*, auch Musik, also Gesang und das Spielen von Instrumenten gelehrt, um die verschiedenen Liedgattungen und Hymnen adäquat begleiten zu können.²⁸¹

1.1.4.6.4. Tafeltypen

Die Form der Tafeln bzw. des beschriebenen Mediums gibt Aufschluss über die Relation der Komposition zu anderen Kompositionen und dem Schreibersetting. M. Civil etablierte eine moderne Typologie von lexikalischen Texten und Schulübungen, durch welche eine generelle Zuordnung von Texten zu bestimmten Genres ermöglicht wurde. So wird zwischen lexikalischen und Übungstafeln (Typ I-IV), sowie literarischen Texten (Typ S, M und P) unterschieden.²⁸²

Tafeltyp	Beschreibung
Typ I	Große Tafel mit 5-6 Spalten pro Seite; lex. Texte; alle Zeitperioden

²⁸⁰ Rubio (2009), S. 40-41; Cohen (2013), S. 56-57; Delnero (2015), S. 120; Vgl. Sjöberg (1975), S. 172-175; Vgl. Ohgama und Robson (2010), S. 207; Vgl. Veldhuis (2010), S. 394; Vgl. Charpin (2008), Pos. 1245/5272. Für die Dekade und ihre genauen Zusammensetzung siehe: Black (2004), S. 299-352; Tinney (1999).

²⁸¹ Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 304; Sjöberg (1975), S. 168-170; Veldhuis (1996), S. 13.

²⁸² Civil (1995), S. 2308; Veldhuis (1997), S. 28-41; Tinney (1999), S. 160; Rubio (2009), S. 28; Delnero (2015), S. 116-117; Veldhuis (2000b), S. 81: Die zwei Phasen des altbabylonischen Schulcurriculums können u.a. anhand der verwendeten Tafeltypen unterschieden werden. (Vgl. Delnero (2015), S. 117).

Typ II	Mittelgroße Tafel, Lehrer-Schüler Übungen (linke Seite: Lehrer, rechte Seite: Schüler), 2-4 Kolumnen, Schülerkopie gelöscht, meist nur linke Seite erhalten; lex. Listen, Modellverträge, Sprüche; nur aB-Zeit
Typ III	1 Kolumne, Textausschnitte (wie Typ II); alle Zeitperioden
Typ IV	Linsenförmige Tafel, 2-4 Zeilen von Lehrer, kopiert von Schüler, manchmal auf Rückseite syllabische Schreibung o. akkad. Übersetzung; mathematischer Text, Sprüche, Hymnenauszug; aB-/mB-Zeit
Typ S	<i>imgidda</i> (im-gíd-da ‚lange Tafel‘), 1 Kolumne, 30-60 oder bis zu 100 Zeilen; Auszüge von längeren oder mehrere kurze Kompositionen
Typ M	Mehrkolumnige Tafel, 2-5 Kolumnen pro Seite; Auszüge, ganze Kompositionen, mehrere Kompositionen (= Sammeltafeln)
Typ P	Prisma, 4-9 Seiten mit 1(-2) Kolumne(n) pro Seite; in aB-Nippur für kleine Gruppe von Kompositionen verwendet; gruppiert gem. mit Zylindern (1 Seite unterteilt in mehrere Kolumnen für typlog. Zwecke) ²⁸³

1.1.4.7. Literarische Kataloge

Das Ausgehen von einem Schreibercurriculum impliziert nicht, dass alle sumerischen literarischen Texte Schreibübungen, oder das Resultat von Schreiberaktivitäten waren. Der Kanon sumerischer Literatur kann anhand von literarischen Katalogen, welche die Incipits der Kataloge auflisten, nachvollzogen werden. Solche Kataloge stammen beispielsweise aus der Ur-III-Zeit und v.a. der altbabylonischen Periode, für welche besonders der Philadelphia

²⁸³ Rubio (2009), S. 28-29; Veldhuis (1996), S. 15-16; Vgl. Cohen (2013), S. 57; Vgl. Delnero (2015), S. 116-117; Vgl. Michalowski (2011), S. 48; Vgl. Charpin (2008), Pos. 1140/5272.

Katalog aus Nippur,²⁸⁴ der Louvre Katalog und der Ur Katalog aus dem Irak Museum in Bagdad von Bedeutung sind.²⁸⁵

1.1.4.8. Die post-altbabylonische Zeit

Am Ende des 2. Jt. v. Chr. und im 1. Jt. v. Chr. kann im Hinblick auf das Curriculum eine Entwicklungstendenz vom Sumerischen weg beobachtet werden. So wurden z.B. lexikalische Listen mit akkadischen Übersetzungen versehen und die sumerische Literatur verschwand beinahe völlig aus dem Elementarunterricht, wobei das Sumerische aber in gebildeten Kreisen auch weiterhin einen gewissen Stellenwert hatte. In der Kassitenzeit beispielsweise wurde die sumerische Tradition teilweise noch gepflegt, bemerkbar an der Fortsetzung des Studiums sumerischer Sprichwörter und einiger literarischer Werke in ihrer Originalsprache.²⁸⁶

²⁸⁴ Für Details zum Katalog von Nippur siehe: Kramer (1942).

²⁸⁵ Rubio (2009), S. 26-27.

²⁸⁶ Waetzoldt/Cavigneaux (2011), S. 306; Lenzi (2015), S. 189; Vgl. Lambert (1996), S. 14; Vgl. Delnero (2015), S. 110; Vgl. Charpin (2008), Pos. 1282/5272. Für post-kassitische bzw. assyrische Literatur siehe: Livingstone (2017).

2. Autoritätshinterfragung in Relation zu Humor

Das zweite Kapitel ist dem Humor gewidmet, der in allen zu besprechenden Texten eine wesentliche Rolle spielt, besonders in Hinblick auf dessen Stile und Techniken. Dafür wird, wie bereits in Kapitel 1, zuerst auf allgemeines Material eingegangen, welches Definition, Etymologie, Theorien, Voraussetzungen, Charakteristika, sowie Zielgruppen des Humors enthält. Danach wird die Funktionalität des Humors erläutert, um auf dessen soziale und gesellschaftliche Wichtigkeit, insbesondere auf die des Humors im Schulunterricht, aufmerksam zu machen. Anschließend wird das spezifisch mesopotamische Material beleuchtet, das jedoch aufgrund seines geringen Umfanges ebenfalls durch allgemein historische Thesen, z.B. zu den Gauklern und Festen, ergänzt werden muss.

2.1. Humor

2.1.1. Allgemeines

2.1.1.1. Definition

Es gibt keine allgemein akzeptierte Definition von Humor. McGraw und Warren haben aber versucht eine möglichst umfassende Definition zu liefern. Sie definieren Humor als *“a psychological response characterized by the positive emotion of amusement, the appraisal that something is funny, and the tendency to laugh.”*²⁸⁷ *“Humor can be evoked by a broad range of circumstances, from a simple pun to a devastating tragedy.”*²⁸⁸ Genauso wie die Definition strittig ist, so konnte der Ursprung von Humor noch nicht geklärt werden, doch könnte die Theorie von McGraw und Warren durchwegs zutreffend sein, wenn sie sagen, *“Humor may have [...] expanded from a positive response to a baseless physical threat to a positive response to the wide range of minor setbacks, hypothetical perils, friendly insults, social missteps, cultural misunderstandings, absurdities and other benign violations that amuse and make people laugh.”*²⁸⁹

2.1.1.2. Etymologie

Das Wort Humor hat seinen Ursprung in dem lateinischen Konzept von Feuchtigkeit oder Flüssigkeit, sowie der Begriff ‚Humor‘ etymologisch mit dem Wort ‚Humidität‘ in Verbindung steht, welches auf die Lehre der vier Körpersäfte des Hippokrates zurückgeht.²⁹⁰ Der Bedeutungswandel zu dem heutigen Verständnis der Bezeichnung vollzog sich im Laufe

²⁸⁷ McGraw/Warren (2016), S. 407; Ibid. (2014a), S. 75.

²⁸⁸ Ibid. (2014a), S. 75.

²⁸⁹ Ibid. (2016), S. 425.

²⁹⁰ Wickberg (2014), S. 350; Vgl. Patka (2010), S. 19; Vgl. Schwara (2001), S. 28.

von Jahrhunderten und ging mit größeren Verschiebungen der Auffassung der Humanpsychologie, der Selbstwahrnehmung und dem Zusammenspiel von Geist, Körper und Kosmos einher.²⁹¹

2.1.1.3. Theorien

Die Wurzeln der meisten Humorthorien sind bereits in der Antike zu suchen, doch weil der Begriff ‚Humor‘ erst im 18. Jh. seine heutige Bedeutung erhielt, ist bei den antiken Philosophen, wie Plato, Aristoteles, Cicero, und dem Rhetoriker Quintilian, zumeist nur von ‚Lachen‘, ‚Komödie‘ und mit diesen in Verbindung stehenden Verhaltensformen die Rede. Nichtsdestoweniger wird über die eben genannten Philosophen gesagt, dass sie die Grundsteine für die drei großen Humorthorien, nämlich die **Überlegenheits-**, die **Entladungs-** und die **Inkongruenz-Theorie**, legten.²⁹²

Perks definiert die drei Theorien folgendermaßen, *“Incongruity theory, which is cognitive in nature, posits that amusement is derived from the unexpected. One may perceive an interaction or experience to be humorous because it contradicts past experiences, cognitive frameworks, or expectations. Relief theory argues that amusement is derived from the release of built-up emotion: as Raskin explains, ‘the basic principle of all such theories is that laughter provides relief for mental, nervous and/or psychic energy and thus ensures homeostasis after a struggle, tension, strain, etc.’.”*²⁹³ *The major tenet of superiority theory is that ‘mockery, ridicule, and laughter at the foolish actions of others are central to the humor experience’.”*²⁹⁴ *Amusement, seen through the lens of superiority theory, emerges from elevated feelings of self-worth after verbal denigration of a target.”*²⁹⁵ Obwohl diese drei Theorien zumeist getrennt behandelt werden, wie dies auch im Folgenden der Fall sein wird, können sie jedoch ebenso komplementär gesehen werden, wie dies Raskin und Morreall taten.²⁹⁶

²⁹¹ Wickberg (2014), S. 350.

²⁹² Perks (2012), S. 119; Morreall (2014), S. 566; Ibid. (2016).

²⁹³ Raskin (1985), S. 38.

²⁹⁴ Keith-Spiegel (1972), S. 6.

²⁹⁵ Perks (2012), S. 120.

²⁹⁶ Ibid., S. 121; Morreall (1983), S. 38-39; Raskin (1985), S. 4: Raskin meinte, *“the three approaches actually characterize the complex phenomenon of humor from very different angles and do not at all contradict each other – rather they seem to supplement each other quite nicely. In our terms, the incongruity-based theories make a statement about the stimulus; the superiority theories characterize the relations or attitudes between the speaker and the hearer; and the release/relief theories comment on the feelings and psychology of the hearer only.”*

2.1.1.3.1. Überlegenheits-Theorie

Die früheste Dokumentation von Humor, zumindest laut Morreall, erfolgte durch Plato im 4. Jh. v. Chr., welcher das Lachen und die Komödie in einem vorwiegend negativen Licht präsentierte, weil sie, seiner Ansicht nach, darauf beruhen Menschen zu verlachen und zu verspotten, wodurch das Lachen und das Amüsement auf Kosten anderer gehen würde.²⁹⁷

Plato sah Lachen als gefährlich an, da im Zustand des Lachens der Mensch die Kontrolle über seinen Körper, sowie über mentale Prozesse verliere und durch diesen Kontrollverlust gewalttätige Dränge zu der Verletzung anderer führen würden. *“In the ideal state, [...], comedy should be tightly censored and no one should be allowed to make fun of citizens, leaders, or the gods.”*²⁹⁸ Sein Schüler Aristoteles stimmte ihm in der Annahme zu, Lachen

würde Menschen erniedrigen, jedoch erkannte er den Wert von Witzigkeit in Konversationen an. Die in den Ansätzen von Plato und Aristoteles formulierte Theorie wird heute

Überlegenheits-Theorie genannt, die von der Zeit Platos bis in das 18. Jh. hinein als Hauptzugang zu dem Verständnis von Humor erachtet wurde, wobei auch die negative Sichtweise auf diesen sich bis in die Neuzeit hielt.²⁹⁹ Weiters sah Cicero das verspottende Lachen als schmerzhaft an, während Quintilian Gelächter als Strafe für Abweichungen verstand. Lachen galt generell unter den antiken Philosophen als mächtiges Mittel der sozialen Kontrolle, doch waren sie skeptisch in Bezug auf die Effizienz des Humors als rhetorische Strategie, da durch diesen andere verletzt oder der eigene Ethos beschädigt werden könnte, wodurch Humor als Strategie, v.a. als Selbstverteidigung, zwar als mächtig, doch in gewissen Maße auch als gefährlich galt und deshalb nur in geringem Maß genossen werden sollte, während Ironie hingegen, z.B. für Aristoteles, durchwegs vertretbar war.³⁰⁰

2.1.1.3.2. Entladungs-Theorie

Im 18. Jh. gesellten sich zu der Überlegenheits-Theorie die Entladungs- und die Inkongruenz-Theorie hinzu, da die erstgenannte als überholt galt und nicht alle humorvollen

Vorkommnisse erklären konnte. *“The relief theory says that laughter functions in the nervous system much as a pressure-relief valve works in a steam boiler- it releases pent-up energy that is not necessary for anything.”*³⁰¹ Schon Plato erfasste die Grundzüge dieser Theorie (*Philebus*), erkennbar daran, dass er meinte Freude könne nur durch die Befreiung von

²⁹⁷ Für Genaueres zu herabsetzendem Humor und Vorurteilen, sowie Gelotophobie in Relation zur Überlegenheits-Theorie siehe: Ford/Richardson/Petit (2015); Ford (2015); Ibid. (2014b); Davies (2009).

²⁹⁸ Morreall (2014), S. 567.

²⁹⁹ Ibid., S. 566-567, 570; Vgl. Ibid. (2016); Vgl. Perks (2012), S. 126-127.

³⁰⁰ Perks (2012), S. 127-129. Für kognitive Linguistik und Ironie in Relation zu Humor siehe: Brône/Feyaerts/Veale (2006); Dynel (2014); Giora/Attardo (2014).

³⁰¹ Morreall (2014), S. 567. Für weitere Literatur zur Entladungs-Theorie siehe: Berger (2014a); Oring (1994).

Schmerz gewonnen werden. “[W]hen the natural state of a living organism ... is destroyed, that destruction is pain; conversely, when such organisms return to their own true nature, this reversion is invariably pleasure“.³⁰²

Die wohl bekannteste Version der **Entladungs-Theorie** ist jedoch jene von Sigmund Freud, welcher die drei lustbringenden Phänomene Witz, Komik und Humor analysierte und das Lachen, welches aus diesen resultiert auf die Entladung (überflüssiger) nervöser Energie zurückführte.³⁰³ “In ‘der Witz’, the superfluous energy was summoned to repress feelings; in the comic, it is energy summoned to think; and in humor, it is the energy of feeling emotions.“³⁰⁴

2.1.1.3.3. Inkongruenz-Theorie

Im 18. und 19. Jh. arbeiteten etliche Philosophen an einer neuen Theorie, der **Inkongruenz-Theorie**, welche noch mehr, wenn nicht alle humorvollen Erscheinungen erklären können sollte, weil dies weder die Überlegenheits- noch die Entladungs-Theorie vermochten.³⁰⁵ Diese Theorie wurde dann im 20. Jh. in den Bereichen der Philosophie und Psychologie zur Haupttheorie des Humors erhoben. Der Grund für das Lachen ist laut der Theorie die Erkenntnis von etwas Inkongruentem, “something that violates our mental patterns and expectations“. In der Antike äußerten Aristoteles und Cicero (‘De oratore’) zwar auch diesen Gedanken, aber ohne ihn weiterauszuführen. “Aristotle said that one way for a speaker to get a laugh from an audience is to create an expectation and then violate it.“³⁰⁶ Cicero (‘De oratore’) und Quintilian (‘Institutio oratoria’) beschrieben hingegen speziellere Formen der Inkongruenz, die Missverständnisse der eigenen Person oder einer anderen miteinbeziehen. Cicero definierte die ‘ironische Verstellung’ als Art der Inkongruenz, dadurch erkennbar, dass etwas anderes gesagt als gedacht wird. Quintilian knüpfte an diesem Gedanken an, indem er die ‘ironische Verstellung’ in zwei weitere Kategorien unterteilte, wobei “the refined definition of ironical dissimulation refers to feigning ‘not to understand another’s meaning’, and ironical simulation refers to the more active strategy of pretending ‘to feel a certain persuasion’“. ³⁰⁷ Weiters enthalten die Werke Ciceros die Inkongruenz des Inhalts mit der Situation, sowie des Inhalts mit der Ernsthaftigkeit der Situation.³⁰⁸

³⁰² Perks (2012), S. 123; Plato (1970), 32b.

³⁰³ Morreall (2014), S. 567-568; Vgl. Ibid. (2016).

³⁰⁴ Ibid. (2014), S. 567; Freud (2009), S. 249; Vgl. Morreall (2016).

³⁰⁵ Für weitere Literatur zur Inkongruenz und deren Mechanismen siehe: Morreall (1989); Deckers/Buttram (1990); Veale (2004); Perlmutter (2002); Staley/DeRks (1995); Hempelmann (2014).

³⁰⁶ Morreall (2014), S. 568; Vgl. Ibid. (2016); Vgl. Perks (2012), S. 122-123.

³⁰⁷ Perks (2012), S. 123, 130; Quintilian (1891), VI.III.85.

³⁰⁸ Perks (2012), S. 123-124, 130.

Eine spätere Version der Inkongruenz-Theorie von Schopenhauer trug zu deren Bedeutungszunahme bei. Er ging nämlich davon aus, dass die Inkongruenz im Humor aus der Wahrnehmung von etwas resultiere, welches mit der eigenen abstrakten rationalen Vorstellung desselben kollidiere. *“Humorous amusement occurs, according to Schopenhauer, when we suddenly notice the incongruity, the lack of fit, between a concept and a perception that are supposedly of the same thing.”*³⁰⁹ Schultz und Suls gingen noch einen Schritt weiter, als sie behaupteten, *“what we enjoy in humor is not incongruity per se, but the resolution of incongruity”*, wobei Schultz nicht auflösbare Inkongruenz als Unsinn bezeichnete.³¹⁰ Nicht unwesentlich ist zu erwähnen, dass nicht jede Inkongruenz Humor hervorzurufen vermag. So kann Inkongruenz nur als humorvoll und erheiternd gesehen werden, wenn eine Person eine Sache als inkongruent wahrnimmt, sich an der Sache erfreuen und die Inkongruenz an sich ohne Hintergedanken, genießen kann.³¹¹

2.1.1.3.3.1. Inkongruenz-Lösungs-Theorie

Der Begriff ‚Inkongruenz‘ ist laut McGraw und Warren zu weitläufig, als dass nicht zusätzliche Theorien herangezogen werden müssten,³¹² um den durch Inkongruenz verursachten Humor zu erklären, wobei die zu diesem Zweck am häufigsten diskutierte Theorie die Inkongruenz-Lösungs-Theorie ist, *“which refers to the process of making sense of something that initially seems unexpected or illogical.”* Die Inkongruenz-Lösungs-Theorie, wie sie von Schultz und Suls genauer untersucht wurde, hilft zwar bei der Erklärung von niedergeschriebenen Witzen, doch in Situationen, in welchen Humor nicht zuvor schriftlich festgehalten wird, scheint auch diese zu versagen.³¹³

2.1.1.3.4. Von der Inkongruenz zur ‚Benign Violation Theory‘

Die meisten Forscher sind sich heutzutage einig, dass Humor durch Inkongruenz zustande kommt, doch geben McGraw und Warren zwei Einschränkungen der Inkongruenz-Theorie zu bedenken. *“First, incongruity is not consistently defined. The literature describes incongruity in at least 4 ways: surprise, juxtaposition, atypicality, and a violation. Second, regardless of definition, incongruity alone does not adequately differentiate humorous from nonhumorous*

³⁰⁹ Morreall (2014), S. 568; Vgl. Schopenhauer (1907); Vgl. Morreall (2016); Vgl. Russell (1996), S. 43-44.

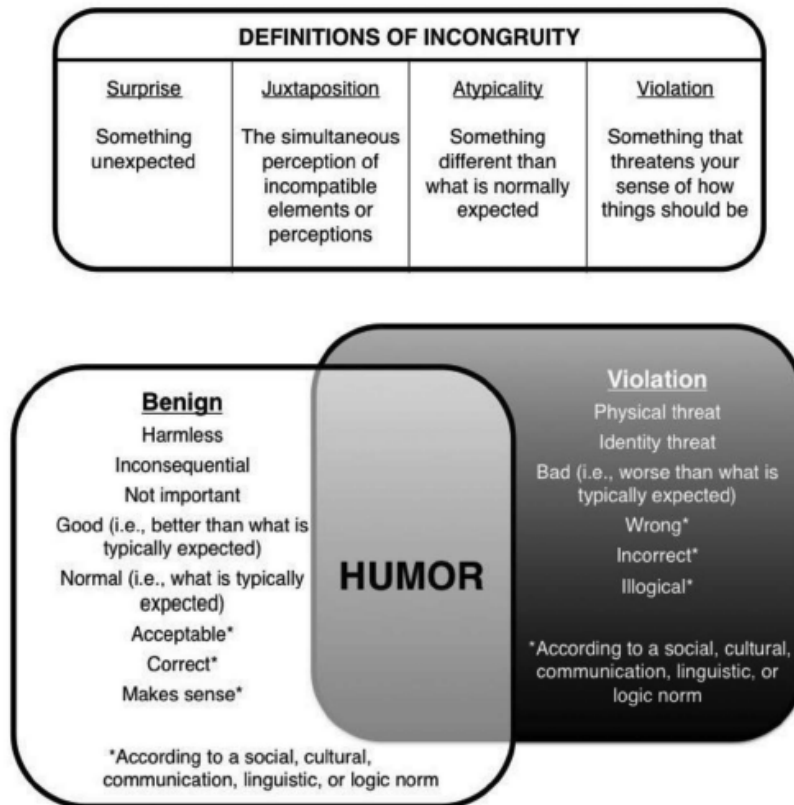
³¹⁰ Morreall (2014), S. 568; Vgl. Schultz (1976); Vgl. Suls (1972); Vgl. Morreall (2016).

³¹¹ Clark (1987); Morreall (2016).

³¹² Für die Umkehr- und Erregungstheorie, sowie weitere Theorien siehe: Apter/Desselles (2012); Ibid. (2014); Strohminger (2014); Raskin (2014).

³¹³ McGraw/Warren (2016), S. 410. Für weitere Literatur zur Inkongruenz-Lösungs-Theorie siehe: Deckers/Buttram (1990); Attardo (2014a); Shultz (1972); Ibid. (1974); Shultz/Horibe (1974); Shultz/Scott (1974); Schultz (1976); Suls (1972); Ibid. (1977); Ibid. (1983); Bartolo (2014); Perlmutter (2000).

experiences.“ Weshalb sie die Inkongruenz-Theorie zugunsten einer anderen, neuen Theorie aufgaben, *“by proposing that humor arises from a benign violation: something that threatens a person’s well-being, identity, or normative belief structure but that simultaneously seems okay.”* Die ‚Benign violation Theory‘- *“simultaneously appraised something as both a violation and benign (e.g., wrong yet okay, threatening yet safe)”*- bietet eine engere Definition von Inkongruenz, die nebenbei auch zwischen humorvollen und nichthumorvollen Stimuli unterscheidet.³¹⁴



315

Die ‚**Benign violation Theory**‘ ist eine relativ neue Theorie, die Humor über eine Vielzahl von Umständen hinweg definiert. Die Theorie basiert auf der Idee, dass Humor mit positiven Emotionen und Lachen in enger Verbindung steht. Generell treten positive Emotionen zumeist in Situationen auf, welche sich sicher oder in Ordnung anfühlen, während Lachen hingegen nicht in allen ungefährlichen Situationen auftritt. Die meiste Zeit liegt kein Wert darin zu kommunizieren, dass alles in Ordnung ist, doch, wenn die Umstände bedrohlich oder falsch erscheinen, ist diese Mitteilung überaus gewichtig. Die Theorie geht davon aus, dass Humor auftritt, wenn ein Sachverhalt als Übertretung und zugleich als harmlos wahrgenommen wird. Eine Übertretung oder Verletzung tritt dann auf, wenn eigene grundlegende Vorstellungen gefährdet werden. Humorvolle Übertretungen entstanden

³¹⁴ McGraw/Warren (2016), S. 407-411, 414; Vgl. Ibid. (2014b), S. 52-53.

³¹⁵ Ibid. (2016), S. 409.

vermutlich aus Bedrohungen für die physische Gesundheit,³¹⁶ wobei McGraw und Warren weiters davon ausgehen, dass Humor sich ganz prinzipiell entwickelt haben könnte, um mitteilen zu können, dass eine potentielle Bedrohung nicht besorgniserregend ist, sozusagen ‚falscher Alarm‘ gegeben wurde.³¹⁷ Tatsächlich wurde nachgewiesen, dass das ‚Lachen‘ von Primaten und Menschenbabies oft aus Verhalten resultiert, das Aggression vortäuscht, wie es z.B. bei wildem Spielen oder Kitzeln der Fall ist.³¹⁸ Als der Mensch ein Bewusstsein des Selbst, von Kultur, Sprache und ein System der Logik entwickelte, weitete sich der Begriff der Verletzung wahrscheinlich auf Bedrohungen der Identität, soziale, kulturelle, linguistische, logische und moralische Normen aus. In Summe inkludiert der Begriff ‚Verletzung‘ alles, was in irgendeiner Form bedrohlich sein, oder von einer der Normen negativ abweichen könnte. Damit eine Verletzung jedoch Humor hervorbringt, muss sie, wie gesagt, gleichzeitig auch sicher und akzeptabel, eben harmlos sein.³¹⁹

Es gibt viele Faktoren, die eine Sache harmlos erscheinen lassen. Dies ist beispielsweise bei einem spielerisch motivierten Zustand der Fall, wenn Hinweise existieren, dass eine Situation nicht ernst zu nehmen ist, oder wenn eine alternative Norm existiert, oder eine Erklärung gegeben ist, welche die Verletzung akzeptabel macht. Weiters kann eine Sache harmlos erscheinen, wenn ein sicheres Umfeld gegeben ist, sowie wenn eine gewisse psychologische Distanz, oder eine nur geringe Verpflichtung gegenüber der durch die Übertretung ‚bedrohten‘ Person oder Norm besteht.³²⁰

Der Umstand, dass nur die Einschätzung einer Verletzung und der gleichzeitigen Harmlosigkeit einer Situation Humor produziert, ist u.a. einer der Gründe, weshalb Timing, Kürze und Überraschung so wichtig in der Komik sind. Humor entsteht in einer solchen Situation, in der etwas falsch und zur gleichen Zeit harmlos erscheint, fehlt eine dieser Komponenten, sieht der Betroffene die Übertretung nicht, oder erkennt die Situation nicht als harmlos an, kann nicht von Humor gesprochen werden. So sind Wortspiele beispielsweise nur für Menschen humorvoll, wenn diese die verletzte linguistische Norm kennen und die alternativ gebrauchte Norm erkennen, sowie Sarkasmus nur für diejenigen amüsant ist, der die Verletzung der Gesprächsnorm durch die gesprochenen Worte, aber auch gleichzeitig die Grundintention anhand der Stimmlage bemerkt. Wildes Spielen oder Kitzeln hingegen sind

³¹⁶ McGraw/Warren (2016), S. 425; Ibid. (2014a), S. 75.

³¹⁷ Ibid. (2016), S. 425; Vgl. Nikopoulos (2017), S. 7,10.

³¹⁸ Für Humor bei Affen siehe: Gamble (2001). Für das ‚Lachen‘ von anderen Tieren, wie z.B. Ratten, siehe: Chafe (2014).

³¹⁹ McGraw/Warren (2014a), S. 75; Ibid. (2014b), S. 53-54; Nikopoulos (2017), S. 7,10; McGraw/Warren (2016), S. 410, 425: Bei Primaten tritt Lachen primär auf, um physische Aggression zu verspotten (S. 425).

³²⁰ McGraw/Warren (2014a), S. 76; Vgl. Ibid. (2016), S. 411. Für Genaueres zu den Faktoren, welche zu der Harmlosigkeit beitragen siehe: Ibid. (2014b), S. 53-54.

physische Attacken, die nicht verletzen oder schaden, weshalb sie zumeist in Lachen münden, zumindest dann, wenn der Angreifer als vertrauensvoll und die ‚Verletzung‘ als harmlos eingestuft wird.³²¹

Des Weiteren kann diese Theorie dabei helfen zu erklären, warum von unterschiedlichen Personen, verschiedene Dinge als lustig und humorvoll empfunden werden. Humor hängt nämlich davon ab, was von einem Individuum als falsch oder sicher angesehen wird, was wiederum auf der physischen Verletzbarkeit, angestrebten Charakterzügen und Werten, dem Kulturhintergrund, der Sprache und dem Verständnis von Logik beruht.³²²

2.1.1.4. Voraussetzungen

Die Voraussetzungen für das Verständnis des Humors und dessen Wertschätzung als etwas Amüsantes und sozial Gewinnbringendes sind vielfältig, weshalb im Folgenden nur einige wenige entscheidende Aspekte genannt werden.

2.1.1.4.1. Humorvolle Denkweise

Hofmann und Ruch waren sich einig, dass *“People need to process and consume humor in a playful (rather than serious) frame of mind. While habitually serious people will be less likely to process humor, people in a cheerful mood will be more ready to laugh or be amused and people with a cheerful temperament will have a lower threshold for smiling and laughter and getting into a cheerful state.”*³²³ Für das Verständnis und das Vergnügen am Humor ist demnach, auch laut Ford, eine bestimmte Denkweise von Nöten. *“The humor mindset is an integral component of theories of amusement or humor appreciation. The humor mindset does not, itself, refer to amusement, but it is thought to be a necessary condition for the experience of amusement.”* Die Denkweise des Humors bezieht sich auf eine bestimmte Weise der Interpretation von Nachrichten oder Ereignissen, welche die gewöhnliche (ernste) Art zu denken überschreitet. Die gewöhnliche (ernste) Denkweise wird von Humorthoretikern, wie z.B. von Th. E. Ford, ‚Realitätsassimilation‘ genannt, während die humorvolle Denkweise als ‚Fantasieassimilation‘ bezeichnet wird. Die ‚Fantasieassimilation‘ erfordert im Gegensatz zu der ‚Realitätsassimilation‘ keine realistische Lösung eines inkongruenten Ereignisses, sowie eine Erwartungsverletzung kein Hindernis darstellt, das auf logischem Weg in die Realität integriert werden muss, sondern vielmehr einem Spiel gleichkommt, dessen Regeln es zu

³²¹ McGraw/Warren (2014a), S. 76; Vgl. Ibid. (2016), S. 410, 413; Vgl. Ibid. (2014b), S. 54.

³²² Ibid. (2014a), S. 76; Ibid. (2016), S. 425; Ibid. (2014b), S. 54.

³²³ Hofmann/Ruch (2014), S. 118; Vgl. Russell (1996), S. 45-46. Für Genauerer zu dem Humorverständnis, der Witz- und Humorkompetenz, sowie der Humorproduktion siehe: Cunningham/Derks (2005); Carrell (1997); Earleywine (2014).

ergründen und das es zu spielen gilt.³²⁴ Durch Hinweise auf Humor wird die humorvolle Denkweise aktiviert, in welcher Menschen die Regeln der Logik und Erwartungen an den gesunden Menschenverstand lockern.³²⁵ *“In the case of disparagement and aggression, humor cues essentially communicate that the perceived incongruity is nonthreatening, thus making a playful interpretation seem appropriate.”*³²⁶ *“Consequently, when presented with a joke, people do not apply the information processing strategies typically required by serious communication. Thus, the humor mindset – the treatment of the joke as play – makes the incongruity and illogical resolution comical rather than confusing or threatening.”*³²⁷

McGhee stellt es schließlich richtig dar, wenn er Humor als eine Form von Spiel, das Spiel mit Ideen ansieht, wobei bei Betrachtung des gleichen Ereignisses, dieses, ohne Humor, maximal als interessant, verblüffend, nervend, oder beängstigend wahrgenommen werden würde.³²⁸

2.1.1.4.2. Sinn für Humor

Der bereits erwähnte ‚Sinn für Humor‘ ist, laut Ruch, ein Persönlichkeitskonzept, das sich durch bestimmte Merkmale ausweist, nämlich *“not taking oneself too seriously, being able to laugh at oneself, being able to distance from one’s problems, to see the light side of things, to display a smiling attitude toward life and its imperfections, having an understanding of the incongruities of existence, or a cheerful composed frame of mind amidst the adversities and insufficiencies of life.”*³²⁹ Für Gewöhnlich ist der ‚Sinn für Humor‘ von dem ‚Sinn für Spaß, Witz, dem Lächerlichem, sowie dem Komischen‘ zu differenzieren, wenn nicht sogar in Opposition zu setzen, wodurch dieser Terminus nicht als Überbegriff für alle Arten des Komischen verwendet werden kann. Wird er jedoch dennoch als Überbegriff für alle Dispositionen des humorvollen Verhaltens und der Erfahrung gebraucht, schließt er auch Spott, Lächerlichmachung oder skatologischen Humor mit ein.³³⁰

Svebak postulierte, dass der ‚Sinn für Humor‘ drei Hauptkomponenten habe, *“metamessage sensitivity, personal liking of humor, and emotional expressiveness.”*³³¹ Als Antwort darauf

³²⁴ Ford (2014a), S. 361.

³²⁵ Ibid., S. 362.

³²⁶ Ibid., S. 361; Vgl. Semrud-Clikeman (2014), S. 198: Inkongruenz beinhaltet eine Verletzung einer Absicht, einer Konvention, oder einer Tatsache. Bei der Inkongruenz sind generell zwei kognitive Phasen zu dem Verständnis von Humor nötig, das Wahrnehmen und Erkennen einer Inkongruenz, sowie die Lösung derselben. Damit eine Inkongruenz jedoch als humorvoll angesehen wird, muss sie im Rahmen der humorvollen Denkweise erfasst werden.

³²⁷ Ford (2014a), S. 362.

³²⁸ Ruch (2014), S. 681; Vgl. McGhee (1999).

³²⁹ Ruch (2014), S. 680-681.

³³⁰ Ibid., S. 681. Für Skatologie siehe: Bronner (2014b).

³³¹ Ruch (2014), S. 681; Vgl. Svebak (1974).

entwickelte McGhee eine weitere Theorie, die sechs andere Komponenten des Humors im Blickpunkt hatte, welche da wären *“[to] represent more genuine humor skills and humor behavior and relate to individual differences in the fields of enjoyment of humor, laughter, verbal humor, finding humor in everyday life, laughing at yourself, and humor under stress.”* Weiters bot das Konzept von McGhee ein zusätzliches Strukturelement, nämlich die bipolare Dimension von Verspieltheit vs. Ernsthaftigkeit, welche das Konzept von Svebak nicht kennt, oder zumindest nicht nennt.³³²

Des Weiteren ist der ‚Sinn für Humor‘ für eine gesunde soziale und emotionale Entwicklung von Wichtigkeit. Es wird angenommen, dass Humor eine soziale Funktion erfüllt, inklusive der Verbesserung von Beziehungen, oder dem Erhalt des Gruppenzusammenhalts, dem Abbau von Spannungen, der Wahrung des Gesichts, sowie dem Ausdruck von Aggression und Hass auf eine sozial akzeptable Art. Denn wird Humor richtig eingesetzt, kann er die Kommunikation verbessern und zu weiteren sozialen Erfahrungen führen.³³³ Weiters kann er Einfluss haben auf die physische Gesundheit und das adaptive Wohlbefinden, wodurch Humor auch als Mittel der Stressbewältigung gilt.³³⁴

2.1.1.5. Charakteristika

2.1.1.5.1. Formen

Mit Taylor kann man zwischen verbalem, visuellem und physischem Humor unterscheiden. Jede dieser drei Formen kann in ‚absichtlich‘ (bewusst) und ‚unabsichtlich‘ (unbewusst) unterteilt werden. Während unter unbewusstem Humor z.B. (freudsche) Versprecher zu verstehen sind, kann der bewusste Humor weiter in spontane, wie beispielsweise lustige Bewegungen, sowie in vorgefertigte humorvolle Äußerungen, wie zum Beispiel Rätsel, unterteilt werden. Auch variieren diese Formen darin wie viele Humorquellen bzw. Manifestationen von Humor ihnen zu eigen sind.³³⁵

Verbaler Humor, also Humor, der durch die Sprache, mündlich oder schriftlich, produziert wird, ist die am häufigsten vorkommende Form. Diese Form ist u.a. auf Hilfsmittel der Sprache, wie beispielsweise Wortspiele, ähnliche Aussprache, oder Rätsel angewiesen. Visueller Humor wird hingegen durch visuelle Darstellungen geschaffen, während physischer Humor sich auf die Aktionen von Menschen, Körperbewegungen, Mimik und produzierte Geräusche bezieht. Physischer Humor kann gleichfalls absichtlich oder unabsichtlich sein und

³³² Ruch (2014), S. 681; Vgl. McGhee (1999).

³³³ Semrud-Clikeman (2014), S. 197-198, 201; Vgl. Norrick (2014), S. 175.

³³⁴ Semrud-Clikeman (2014), S. 200-201; Martin (2004).

³³⁵ Taylor (2014a), S. 351.

ist das Metier von Clowns oder Gauklern. Diese Formen des Humors können auch in Kombination auftreten, wobei sie nur selten als ‚Reinformen‘ vorkommen, sowie sie in sämtlichen Genres und Subgenres von Humor Ausdruck finden.³³⁶

2.1.1.5.2. Marker

Verbale und schriftliche Marker vereinfachen das Verständnis und die Erkennung einer Absicht, oder tieferen Bedeutung. Sie verändern nicht die eigentliche Bedeutung, sondern dienen lediglich dem Verweis auf diese, so können Marker des Humors entfernt werden, ohne die humorvolle Absicht zu beeinträchtigen, wobei hingegen die Wegnahme von Humorquellen oder -faktoren (z.B. der Pointe) zur Elimination des Humors führen würde. Verbale Marker wären zum Beispiel eine übermäßig höfliche Sprache, Wiederholung der Wörter, Ereignisse, oder Silben, sowie falsche Anfänge des zu Sagenden. Weiters signalisieren diskursive Ausdrücke, wie ‚wie jeder weiß‘ und ‚wie das Sprichwort besagt‘ eine sarkastische oder ironische Absicht. Des Weiteren sind u.a. Tonlage, Lautstärke und Sprechgeschwindigkeit Indikatoren des Humors. So weisen eine langsame Sprechgeschwindigkeit, das Machen von zusätzlichen Pausen, die Längung von Vokalen und Silben, sowie deren Nasalisierung auf Ironie hin, wie auch eine übertriebene Mimik, oder das völlige Fehlen einer solchen auf diese hindeuten. Als schriftliche Marker gelten z.B. Ellipsen, die, gemäß Adams, gleichfalls auf Ironie verweisen können. So kann gesagt werden, dass Humor auch ohne derartige Marker auskommen würde, doch generell besser und leichter mithilfe derer erkannt und verstanden werden kann.³³⁷

2.1.1.5.3. Stile und Techniken

Humorstile beziehen sich auf das gewohnheitsgemäße Verhalten einer Person oder deren Gebrauch von Humor im Alltag. Die Stile des Humors stehen in Verbindung mit dem ‚Sinn für Humor‘, doch sind sie von diesem zu unterscheiden.³³⁸

Im 17. Jh. begannen Humanisten zwischen ‚gutem Humor‘ und ‚bösem Humor‘ zu differenzieren. ‚Guter Humor‘ bezog sich auf wohlwollende Formen des Humors, in welchen mit einer, anstatt über eine Person gelacht wird, während ‚böser Humor‘ feindliche oder herabsetzende Formen, bei welchen über das Unglück einer anderen Person gelacht wird, beschreibt.

³³⁶ Taylor (2014a), S. 351-352. Für Genaueres zum verbalen Humor siehe: Attardo (2014b); Taylor (2014b); Sherzer (2014). Für Details zum visuellen Humor siehe: Klein (2014a).

³³⁷ Adams (2014), S. 359-361.

³³⁸ Beermann (2014a), S. 364.

Heutzutage wird zwischen positiven, negativen und neutralen Humorstilen unterschieden. Das Konzept von Craik und seinen Kollegen umfasst fünf bipolare Stile, welche die gesamte Spannbreite von humorvollem Verhalten und Eigenschaften abdecken sollen. Sie unterteilen die Stile in ‚sozial warm vs. kalt‘ (1), ‚reflektierend vs. ungeschickt‘ (2), ‚kompetent vs. unfähig‘ (3), ‚weltlich vs. verklemmt‘ (4), sowie ‚harmlos vs. gemein‘ (5).³³⁹ Martin und seine Kollegen schlugen hingegen eine Kategorisierung von vier Humorstilen vor, nämlich von zwei positiven und zwei negativen. Der ‚einschließende Humorstil‘ (1) nützt Humor, um soziale Beziehungen zu verbessern und zu erleichtern. Dieser Stil ist charakterisiert dadurch, dass er tolerant und harmlos ist, er benützt z.B. sanfte Neckereien oder selbstironischen Humor, um andere zu erheitern, oder eine verkrampfte Situation zu entspannen.³⁴⁰ Die Bezeichnung ‚selbstverstärkender Stil‘ (2), beschreibt einen Stil, bei welchem ein Individuum eine humorvolle Lebenseinstellung trotz sämtlicher Inkongruenzen vertritt, wodurch dieser Stil eng mit dem Humor verbunden ist, der zur Bewältigung von Stress und zur Regulierung negativer Emotionen gebraucht wird. Auf der negativen Seite ist der ‚aggressive Humor‘ (3), der dazu tendiert sarkastisch zu sein und Menschen ohne Gedanken über den anzurichtenden Schaden lächerlich zu machen, und u.a. dadurch zu manipulieren. ‚Selbsterniedrigender Humor‘ (4) ist gleichfalls ein negativer Humorstil, der sich gegen einen selbst richtet. Indem sich ein Individuum selbsterniedrigt versucht es die Anerkennung anderer zu erlangen, wobei zu sagen ist, dass dieser Stil zumeist mit niedrigem Selbstwertgefühl einhergeht.³⁴¹ Schmidt-Hidding analysierte das moderne Vokabular von Humor und unterschied zwischen vier Basiseinstellungen, oder Bereichen der Bedeutung des ‚Komischen‘. Den ‚Humor‘ verbindet er mit einer liebenden Haltung, ‚Spaß‘ sieht er in Verbindung zu Energie und Vitalität, sowie er den ‚Witz‘ mit Geisteskraft assoziiert, während er ‚Spott‘ mit dem Gefühl des Hasses in Relation setzt. Weiters geht er in seinem Konzept der Humorstile auf Nonsens, Satire, Ironie, Sarkasmus, sowie Zynismus ein.³⁴² In einer Studie von Ruch, welche diese Ausformungen des Humors ebenfalls untersuchte, heißt es, dass Spaß, Humor und Blödsinn dem Bereich des ‚guten Humors‘ zuzuordnen sind, der Witz neutral sei, sowie Ironie, Satire, Zynismus und

³³⁹ Beermann (2014a), S. 364; Vgl. Craik/Lampert/Nelson (1996).

³⁴⁰ Für Genaueres zu dem Thema Neckerei siehe: Cortés-Conde (2014).

³⁴¹ Beermann (2014a), S. 364; Vgl. Martin (2007). Vgl. Semrud-Clikeman (2014), S. 199: Im Gegensatz zu Martin sieht Semrud-Clikeman den ‚einschließenden Humorstil‘ nicht als durchwegs positiv an. *“Popular adolescents create group harmony and cohesion using affiliative humor. Bullies use this type of humor to harass and exclude children from the group. The use of affiliative humor requires good social skills. When it is used by bullies, affiliative humor cements the relationship within the group to an us-versus-them approach.”* Für aggressiven und harmlosen Humor siehe: Strain (2014).

³⁴² Beermann (2014a), S. 365; Vgl. Schmidt-Hidding (1963). Für den Witz siehe: Müller (2014). Für Genaueres zu Satire, Nonsens und Ironie siehe: Condren (2014); Viana (2014); Giora/Attardo (2014); Piskorska (2014).

Sarkasmus eher dem ‚bösen Humor‘ zuzurechnen sind, wobei alle davon eingesetzt werden können, um bestimmte Tugenden, wie z.B. Humanität, oder Gerechtigkeit, zu erreichen.³⁴³

Neben den Humorstilen wurden auch die Techniken des Humors untersucht. So resultierte die Untersuchung von Berger zu den angewandten Techniken in humorvollen Texten aller Art in einer Liste von 45 Techniken, welche laut seinen Angaben in Texten mindestens seit der Zeit römischer Komödien zu finden sind. Alle diese Techniken können klassifiziert werden in die Kategorien von Sprache, Logik und Verstand, Identität, und Aktion oder visuelle Phänomene, wie hier gezeigt wird.³⁴⁴

Categories and Techniques of Humor

LANGUAGE	LOGIC	IDENTITY	ACTION
Allusion	Absurdity	Before/After	Chase
Bombast	Accident	Burlesque	Slapstick
Definition	Analogy	Caricature	Speed
Exaggeration	Catalogue	Eccentricity	
Facetiousness	Coincidence	Embarrassment	
Insults	Comparison	Exposure	
Infantilism	Disappointment	Grotesque	
Irony	Ignorance	Imitation	
Misunderstanding	Mistakes	Impersonation	
Over literalness	Repetition	Mimicry	
Puns, Wordplay	Reversal	Parody	
Repartee	Rigidity	Scale	
Ridicule	Theme/Variation	Stereotype	
Sarcasm	Unmasking		
Satire			

345

2.1.1.6. Zielgruppe

Prinzipiell kann jedes Thema, jeder Gegenstand und jede Person zum Ziel von Humor und deshalb verlacht werden, wie es Berger ausdrückt, *“Humor is an irrepressible force that, from time immemorial, has skewered people, places, institutions, and anything else one might think of.”*³⁴⁶ In Hinblick auf die Humorthorien lassen sich aber Unterschiede in Bezug auf die Zielpersonen feststellen. So kann im Rahmen der Inkongruenz-Theorie alles und jeder als Ziel

³⁴³ Beermann (2014a), S. 365; Vgl. Ruch (2007).

³⁴⁴ Berger (2014b), S. 753. Für eine genaue Erläuterung zu den Techniken des Humors siehe: Ibid. (1993); Ibid. (1997).

³⁴⁵ Ibid. (1997), S. 3; Vgl. Ibid. (1993), S. 18; Vgl. Ibid. (2014b), S. 753. Für Details zu einigen der genannten Techniken siehe: Davis (2014); Rose (2014); Klein (2014b); Condren (2014); Noonan (2014a); Kreuz/Riordan (2014); Lockyer (2014); Mellor (2014); Kuiper (2014b); Marshall (2014); Pickering (2014); Bayless (2014b); Bronner (2014a); Ford (2014b); Beermann (2014b).

³⁴⁶ Berger (2014b), S. 752.

dienen, bei der Überlegenheits-Theorie jeder Objekt des Humors sein, der unterlegen bzw. nicht ebenbürtig ist, während bei der Entladungs-Theorie sich gleichfalls sämtliche Ziele anbieten, wobei es im Allgemeinen jedoch täglich präsente Themen sind, die mit persönlichen Beziehungen, Sex, Ehe, Familie und Politik in Verbindung stehen.³⁴⁷

Meistens sind die Ziele des Humors, sprich, die Ziele des Spotts, solche, welche die Menschen betreffen und beschäftigen, z.B. kann Humor eine Regierung zum Ziel haben, die ihre Untertanen unterdrückt (direkt), oder aber etwas anderes, das nicht unmittelbar mit dem Auslöser des Humors in Verbindung steht (indirekt). Manche Ziele bzw. Zielthematiken sind prädestinierter als andere zu solchen zu werden, dazu zählen beispielsweise Themen wie Sexualität, Politik, Ethnie und Rasse, sowie unterschiedlichste Persönlichkeitstypen und -merkmale, was, wie bereits erwähnt, jedoch nicht heißt, dass ausschließlich diese als Ziele gewählt werden.³⁴⁸

2.1.1.7. Humor in der Textbearbeitung

In Anbetracht der bisher dargestellten Grundlagen des Humors ist zu sagen, dass die in Kapitel 4 zu bearbeitenden Texte hauptsächlich auf die ‚Benign violation Theory‘ hin untersucht werden, da diese die neueste der Theorien ist und die komplexe Relation zwischen Humor und Lachen am besten zu erfassen, sowie das weitläufige Phänomen der Inkongruenz am umfassendsten zu berücksichtigen scheint. Weiters werden die Texte mithilfe der von R.A. Martin (2007) vorgestellten Kategorisierung der Humorstile in ‚einschließenden Humorstil‘ (1), ‚selbstverstärkenden Stil‘ (2), ‚aggressiven Humor‘ (3) und ‚selbsterniedrigenden Humor‘ (4), wie auch in Hinblick auf die von Berger (1997) kategorisierten Techniken, untersucht werden.

2.1.2. Funktionalität

Die Funktionen des Humors für den Menschen sind nicht nur different, sondern auch sehr vielfältig. Humor bietet nämlich nicht nur in Konversationen viele Vorteile,³⁴⁹ sondern kann ebenfalls helfen Vergnügen zu steigern, Kreativität zu beflügeln, interpersonale und institutionelle Aufgaben zu meistern, Stressbewältigung zu erleichtern,³⁵⁰ die Intensität negativer Lebensereignisse zu mildern, sowie er die soziale Interaktion und zwischenmenschliche Beziehungen, Lernen, besonders das Erlernen neuer Sprachen, und die

³⁴⁷ Berger (2014b), S. 752, 754.

³⁴⁸ Ibid., S. 754.

³⁴⁹ Für Konversationshumor und dessen Kategorien und Komplexität siehe: Norrick (2014), S. 174-175; Ibid. (1993); Swann/Wang (2014), S. 705-706; Schmitz (2002), S. 90-91; Derks (2014), S. 164.

³⁵⁰ Für Coping Mechanismen siehe: Doosje (2014).

Entwicklung zu verbessern vermag, indem er die Toleranz für soziale Unterschiede erhöht und die Annäherung an neue Stimulationen erleichtert.³⁵¹ Neben diesen hat er weiters auch nicht zu unterschätzende positive Auswirkungen auf die menschliche Psyche und Physis, wodurch gesagt werden kann, dass er auf das Gesamtwohlbefinden Einfluss nimmt.³⁵²

Abgesehen von den mannigfachen positiven Funktionen des Humors, von welchen in diesem Abschnitt besonderes Augenmerk auf seine Funktion als Hilfsmittel im Unterricht, sowie als ‚Sicherheitsventil‘ im sozialen Kontext gelegt wird, soll jedoch auch seine ‚dunkle Seite‘, seine subversive Natur, beleuchtet werden.

2.1.2.1. Humor in Unterricht

2.1.2.1.1. Humor als Unterrichtsstrategie

Die Verwendung von Humor im Unterricht hat psychische und physische Auswirkungen auf, sowie positive und negative Konsequenzen für die Lernenden und Lehrenden.³⁵³

Entscheidend ist in Hinblick darauf auch welche Art von Humor und auf welche Weise dieser von dem Lehrenden eingesetzt wird.³⁵⁴

2.1.2.1.1.1. Positive Konsequenzen

Bei der richtigen Anwendung von Humor kann dieser vielfältige positive Auswirkungen auf die Psyche und Physis der Schüler haben.

Psychisch	Physisch (durch Lachen)
Steigerung der Motivation	Verbesserung von Atmung und Durchblutung
Reduktion von Ängsten	Senkung der Pulsfrequenz
Verbesserung des Klassenklimas (sozial und emotional)	Erhöhung des Blutdrucks
Solidarität	Vermehrte Anreicherung des Blutes mit Sauerstoff
Gesteigerte Reaktionsbereitschaft und Unterrichtsbeteiligung	Freisetzung von Endorphinen

³⁵¹ McGraw/Warren (2016), S. 407; Swann/Wang (2014), S. 707; Vgl. Bippus (2014a), S. 352-353; Podilchak (1992), S. 385.

³⁵² Für Genaueres zu den psychischen und physischen Vorteilen des Humors siehe: Kuiper (2014a); Martin (2014); Galloway/Cropley (1999); Martin et. al. (1993); Lehman et. al. (2001); Bennett (2014); Kuiper/Nicholl (2004); Semrud-Clikeman (2014), S. 200-201; Vgl. Kuiper/Harris (2009).

³⁵³ Garner (2014), S. 558.

³⁵⁴ Wanzer (2014), S. 755-756.

Verbesserung der Kommunikation	
Steigerung der Konzentration, Aufmerksamkeit und Interesse (Fokussierung)	
Stressbewältigung	
Förderung von kreativem Denken (Problemlösung) ³⁵⁵	
Angenehme Lernatmosphäre	
Durchbrechung der Monotonie	
Stärkung des Selbstwertgefühls	
Verbesserung des Lernens allg.	
Verlängerung der Erinnerungsspanne ³⁵⁶	
Steigerung von Testleistungen	
Milderung der Statusunterschiede	
positive Lehrer-Schüler Beziehung	
Vertrauen ³⁵⁷	

358

Humor hat aber nicht nur positive Auswirkungen auf die Schüler, sondern gleichfalls auf den Lehrer, denn die Verwendung von Humor im Unterricht kann das Lehren lustiger und erfreulicher machen, wie sie auch den Lehrenden dazu animieren kann kreativ in der verständlichen Aufbereitung der Informationen zu sein, die es den Schülern ermöglicht den Stoff schneller und besser zu begreifen. Weiters dient der Humor dem Lehrer ebenfalls als Ventil von Stress und Spannungen, durch deren Abbau er in besserer, v.a. psychischer, Verfassung zu unterrichten ist.³⁵⁹

2.1.2.1.1.2. Negative Konsequenzen

Wird hingegen Humor falsch, oder übertrieben angewandt, oder kommen gar ‚verbotene‘ Humorarten zum Einsatz, kann dies negative Auswirkungen auf Schüler und Lehrende haben.

Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Lehrers (bei Übertreibung)
Vergrößerung der Statusdifferenz zwischen Lehrern und Schülern

³⁵⁵ Für den Effekt von Humor auf die Problemlösung siehe: Belanger/Kirkpatrick/Derks (1998).

³⁵⁶ Für den Effekt des Humors auf die Erinnerung siehe: Derks/Gardner/Agarwal (1998).

³⁵⁷ Für die Relation von Humor und Vertrauen siehe: Hampes (1999).

³⁵⁸ Vgl. Dunbar (2014), S. 207-210; Vgl. Garner (2014), S. 558-559; Vgl. Wanzer (2014), S. 755-756; Vgl. Meers (2014), S. 445-447.

³⁵⁹ Garner (2014), S. 560.

Aufrechterhaltung der Grenzen
Machtmissbrauch
Beeinflussung der Konversationspartner (Schüler)
Negative Lehrer-Schüler Beziehung
Erzeugung von Spannungen, Konflikten und Ärger
Schüren von Ängsten
Abnahme der Motivation
Reduktion der Unterrichtsteilnahme

360

2.1.2.1.1.3. Angebrachter und effizienter Humor

Neben vierzehn anderen Humorarten, die unter Umständen im Unterricht wirksam, weil angebracht und positiv, sein können, trifft dies auf sieben Arten von Humor mit Sicherheit zu.

1. Affiliierter oder solidaritätsbasierter Humor: Zur Erheiterung anderer oder zur Spannungsentladung
2. Selbsterniedrigender Humor: Zu Bewältigungs- oder regulierenden Zwecken
3. Machtbasierter Humor: Etabliert Grenzen
4. Klassenmaterial in Humorform: Inkludiert Geschichten, Witze und anderes unterrichtsbezogenes Material
5. Lustige Geschichten: Ereignisse oder Aktivitäten sind in Form einer Geschichte verbunden
6. Kurze humorvolle Kommentare
7. Suche nach anderen ‚Lustigen‘: Strategie zur Ermunterung anderer zur Verwendung von Humor³⁶¹

Prinzipiell wird davon ausgegangen, dass ‚Unterrichtsstoff-bezogener Humor‘, der spezifisch, gezielt und passend in Bezug auf das Unterrichtsmaterial ist, also richtig kontextualisiert wird, am effektivsten ist, da mit dessen Hilfe das Verständnis für den Lerninhalt erleichtert, die Aufmerksamkeit und das Interesse der Schüler garantiert, sowie die Erinnerungsspanne des Gelernten maßgeblich verlängert wird.³⁶²

³⁶⁰ Vgl. Dunbar (2014), S. 207-210; Vgl. Wanzer (2014), S. 755-756.

³⁶¹ Dunbar (2014), S. 208.

³⁶² Ibid., S. 208-209; Garner (2014), S. 559.

2.1.2.1.1.4. ‚Verbotener‘ Humor

Humor soll den Lernprozess unterstützen und bei dessen Anwendung muss der gegenseitige Respekt aller Parteien gewährleistet sein,³⁶³ weshalb bestimmte Arten des Humors vom Lehrenden im Unterricht zu vermeiden sind. Dazu zählt z.B. der ‚sexuelle Humor‘, welcher aus psychologischen und sozialen Gründen im Unterricht nicht erwünscht ist. Die Schule wird in der Rolle des Unterdrückers von tendenziösem Humor, dem Ausdruck sexueller und aggressiver Triebe, gesehen, da die Gesellschaft von der Bildungseinrichtung erwartet, dass den Kindern die gängigen Wert dieser vermittelt werden, um die Kinder in die Mainstream-Kultur zu integrieren. Hierbei ist jedoch anzumerken, dass desto ‚friedliebender‘ eine Gesellschaft ist, desto größer der Drang nach einem ‚Ventil‘ ist, welches der Humor bietet, mit dessen Hilfe unterdrückten Gefühlen Ausdruck verliehen werden kann und darf. ‚Ethnischer Humor‘ gilt gleichfalls als unangebracht, da er zu der Bildung von Vorurteilen beitragen und die Versuche des Lehrers interkulturelles Verständnis zu schaffen zunichte machen kann.³⁶⁴ ‚Politischer Humor‘ wird aus ähnlichen Gründen abgelehnt, da er wie der ‚ethnische Humor‘ zu einer Gruppenbildungen führen kann, was eher trennend als verbindend wirken würde.³⁶⁵ Diese ‚verbotenen‘ Humorarten können folglich unter den Begriffen ‚beleidigender Humor‘ und ‚aggressiver oder abwertender Humor‘ subsumiert werden.³⁶⁶ Theoretisch wäre solch destruktiver Humor im Unterricht genauso nützlich wie konstruktiver, doch führt die Verwendung von Ersterem eher und schneller zu negativen Reaktionen und auch Konsequenzen für die Beteiligten.³⁶⁷ Beispielsweise könnte destruktiver Humor so zum Einsatz kommen, dass er als Mittel zum Zweck fungiert und dabei negative, jedoch hauptsächlich positive Konsequenzen mit sich bringt. *“Other-disparaging humor was effective as an educational connective by ridiculing those who did not conform to behavioral expectations regarding study habits. Students who were exposed to ridiculing descriptions of non-studiers were presumably worried about being the target of ridicule, thus they studied harder compared to those who were exposed to other stimuli.”*³⁶⁸

³⁶³ Garner (2014), S. 559; Vgl. Dunbar (2014), S. 208-209.

³⁶⁴ Deneire (1995), S. 287-288. Für rassistischen und ethnischen Humor siehe: Cundall (2012).

³⁶⁵ Deneire (1995), S. 288. Für Genaueres zu politischem Humor siehe: Bippus (2014b). Für die politische Sozialisation von Kinder mittels Humor siehe: Alves (1997).

³⁶⁶ Dunbar (2014), S. 207-208; Vgl. Janes/Olson (2015), S. 285. Für beleidigender Humor und selbsterniedrigenden Humor siehe: Janes/Olson (2015).

³⁶⁷ Schmitz (2002), S. 92-93.

³⁶⁸ Janes/Olson (2015), S. 284.

2.1.2.1.1.5. Lehrer und Humor

Zwischen Lehrern und Schülern herrscht eine Statusdifferenz, schon allein aufgrund der Tatsache, dass der Lehrer berufsmäßig bestimmtes Verhalten belohnt und anderes bestraft, sowie über das Fortkommen der Schüler im Unterricht (z.B. Notenvergabe) entscheidet.³⁶⁹

Nicht alle Lehrer verstehen sich auf den Gebrauch von Humor im Unterricht gleich gut, wobei auch der kulturelle Hintergrund, geschlechtsspezifische Unterschiede in der Verwendung, sowie persönliche Präferenzen eine nicht unwesentliche Rolle spielen.³⁷⁰

Grundsätzlich wird aber beobachtet, dass Lehrer, welche ‚Sinn für Humor‘ besitzen, auf ihre Schüler nahbarer und sozialer wirken, wodurch sie von diesen als sympathischer und besser in der Lernstoffvermittlung angesehen werden.³⁷¹ Humor kann somit als Unterrichtseigenschaft kategorisiert werden, die einen schlechten von einem guten und einem außerordentlichen Lehrenden unterscheidet³⁷²

2.1.2.1.2. Humor im Sprachunterricht

Humor im Sprachunterricht trägt dazu bei, dass der Unterricht unterhaltsamer und gleichzeitig auch das Sprachverständnis der Schüler verbessert wird. Der im Sprachunterricht gebrauchte Humor kann in drei Kategorien unterteilt werden, in universalen oder realitätsbasierten Humor, kulturbasierten Humor, und linguistischen oder wortbasierten Humor, wobei diese Unterteilung als pädagogischer Rahmen dient.³⁷³ Universaler Humor behält seine humorvolle Botschaft bei, selbst wenn er übersetzt wird, wohingegen kultureller und wortbasierter Humor durch die Übersetzung oft ihren Humorgehalt verlieren, da sie sprachgebunden sind, und erst umgeformt bzw. ihre Quintessenz in einen anderen Kontext gesetzt werden muss, um wieder humorvoll zu sein.³⁷⁴

Im Fremdspracheunterricht ist Humor und Lachen besonders wichtig, da sie den Ausdruck von Unbehagen, Verärgerung und Aggressivität, aber andererseits auch von Zufriedenheit, Erleichterung und Bestätigung erlauben, was wichtig ist, da das Erlernen einer neuen Sprache oft mit Sorgen um das fehlende Können und der daraus resultierenden Frustration und Aggression einhergeht. Diese Spannung kann durch Lachen abgebaut werden, indem von dem Lehrer Situationen geschaffen werden, welche Humor und kreatives Denken ermöglichen. Das Ziel des Erlernens einer Fremdsprache ist die finale Beherrschung der Grammatik und

³⁶⁹ Dunbar (2014), S. 207.

³⁷⁰ Ibid., S. 209-210.

³⁷¹ Garner (2014), S. 559; Vgl. Dunbar (2014), S. 207, 209-210.

³⁷² Deneire (1995), S. 285.

³⁷³ Schmitz (2002), S. 89. Für kulturbasierten und interkulturellen Humor siehe: Popa (2014); DiCioccio/Miczko (2014).

³⁷⁴ Schmitz (2002), S. 93, 106-107.

die Fähigkeit den Sinngehalt korrekt in eine andere Sprache zu übersetzen. Das Hauptproblem beim Erlernen einer neuen Sprache liegt in deren Struktur, die wiederum mit der Morphologie, Phonologie, dem Wortschatz, der Syntax und den kulturellen Aspekten in enger Verbindung steht, weshalb zu diesem Zweck oft Humor eingesetzt wird, um die wichtigsten sprachlichen Hürden zu demonstrieren und verständlicher zu machen. Jedoch ist, laut Deneire, zu beachten, dass *“the necessary linguistic and cultural Information needs to be introduced before a joke is presented to the students. Conversely, humor should never be used as a technique to acquire new linguistic and world knowledge, but rather as an Illustration and reinforcement of acquired (if not assimilated) knowledge. If this sequence is respected, humor will indeed both contribute to a relaxed atmosphere and facilitate retention.”*³⁷⁵

2.1.2.1.2.1. Humor und Sprachniveau

Schmitz ist davon überzeugt, dass *“humorous discourse in the forms of anecdotes, jokes, puns and quips should be introduced from the initial stage of language instruction and continued throughout the language program. To be sure, the humorous material has to be selected to fit the linguistic competence of the students.”*³⁷⁶

1. Elementarstufe

Auf der Elementarstufe ist der Lehrer auf ein noch geringes Kompetenzlevel der Schüler in Bezug auf neue Vokabeln beschränkt, weshalb er durch universalen Humor in Form von Witzen dieses zu verbessern und zu festigen versucht.³⁷⁷ (Vgl. Sprüche)

2. Mittlere Stufe

In dieser Stufe sind die Möglichkeiten der Vermittlung vielfältiger, da die Schüler bereits einen größeren Vokabelschatz und eine sicherere Beherrschung der Sprachsyntax aufweisen, weshalb hier mit Witzen, Anekdoten und kurzen humorvollen Geschichten gearbeitet werden kann.³⁷⁸ (Vgl. Fabeln)

3. Fortgeschritten

Mit der fortgeschrittenen Sprachbeherrschung geht auch das Verständnis für linguistischen und wortbasierten Humor einher, welcher meistens anhand von Wortspielen mit der Mehrdeutigkeit von Wörtern oder deren Gleichklang (= Homonymie) spielt.³⁷⁹ Weiters müssen die Schüler dieser Stufe in der Lage sein kulturellen Humor zu verstehen, sprich, sie müssen mit den kulturellen Praktiken der Gesellschaft bzw. Nation vertraut sein, deren

³⁷⁵ Deneire (1995), S. 286, 289, 291, 294.

³⁷⁶ Schmitz (2002), S. 95, 110; Vgl. Deneire (1995), S. 285, 294; Vgl. Swann/Wang (2014), S. 706..

³⁷⁷ Schmitz (2002), S. 96.

³⁷⁸ Ibid., S. 97-98.

³⁷⁹ Ibid., S. 99-102; Vgl. Deneire (1995), S. 290.

Sprache sie erlernen, um deren spezifischen Humor zu begreifen.³⁸⁰

2.1.2.2. Humor und Lachen

2.1.2.2.1. Allgemeines zum Lachen

Humor wird oft mit Lachen assoziiert, da sie oft gemeinsam beobachtet werden können, wobei jedoch auch Humor ohne Lachen,³⁸¹ sowie Lachen in nichthumorvollen Situationen auftreten kann,³⁸² nichtsdestoweniger wird Lachen zumeist mit Positivität verbunden.³⁸³

Physiologisch betrachtet entsteht Lachen durch die plötzliche, krampfartige Ausstoßung von Atemluft aus den Lungen, die stärker ausfällt, als dies beim normalen Atmen oder Sprechen der Fall ist, denn durch das stoßweise Aus- und Einatmen werden Vibrationen der Stimmlippen erzeugt, wodurch das Atmen zumeist von Stimmgeräuschen begleitet wird, durch welche das typische Lachgeräusch entsteht.³⁸⁴ Lachimpulse variieren in Anzahl, Zeit und Intensität (meistes unter fünf Impulse/Sekunde), wobei jedoch festgestellt wurde, dass Menschen meist während des Sprechens lachen und natürliches Lachen ohne ein gleichzeitiges Lächeln beinahe unmöglich ist.³⁸⁵ So ist das Lachen nicht nur eine Reaktion auf zuvor Gesagtes von anderen, sondern viel öfter eine Begleiterscheinung der eigenen Rede, welche dazu dient die Aufmerksamkeit des Zuhörers zu erlangen und bei dem Gegenüber eine emotionale Reaktion hervorzurufen.³⁸⁶

Für W. Chafe ist das Lachen der Ausdruck einer Emotion, *“he called [it] the feeling of nonseriousness. [...] This feeling acts as a safety valve that keeps us from taking seriously experiences for which seriousness would be counterproductive. We are hindered from responding physically by spasmodic expulsions of air from our lungs that interfere with breathing and make it difficult to perform physical tasks. [...] At the same time, we are psychologically distracted from serious thought by an accompanying euphoria.”*³⁸⁷ Chafe sah Humor somit als ein Mittel zur Auslösung dieses ‚Lachen-hervorbringenden Gefühls‘ aufgrund seiner höchst vergnüglichen Natur.³⁸⁸

³⁸⁰ Schmitz (2002), S. 103.

³⁸¹ Für Reaktionen auf Humor (exkl. des Lachens) siehe: Bell (2014).

³⁸² Chafe (2014), S. 436; Vgl. Pfeifer (1994), S. 168; Swann/Wang (2014), S. 706. Für Lachen in nichthumorvollem Kontext siehe: Pfeifer (1994).

³⁸³ Nikopoulos (2017), S. 1-2, 5, 8, 17; Vgl. Pfeifer (1994).

³⁸⁴ Chafe (2014), S. 436, Lisson (2014), S. 11; Critchley (2004), S. 17. Für die Physiologie von Lachen und Lächeln siehe: Svebak (2014).

³⁸⁵ Chafe (2014), S. 437. Für die Psychologie des Lachens siehe: Owren (2014).

³⁸⁶ Chafe (2014), S. 437-438; Vgl. Lisson (2014), S. 12. Für das Lachen als nützliches Kommunikationsmittel siehe: Adelswärd/Öberg (1998).

³⁸⁷ Chafe (2014), S. 438; Vgl. Noonan (2014b), S. 394; Vgl. Hobbes (1999), S. 54; Podilchak (1992), S. 390; Morreall (1983).

³⁸⁸ Chafe (2014), S. 438.

Tritt Lachen nicht im Kontext von Humor auf, so tut es dies, laut Chafe, in Zusammenhang mit dem Gebrauch von Profanität, in dem Gespräch über etwas Anstößiges oder Deprimierendes, der Unsicherheit bei der Wortwahl, dem Unterbrechen einer Rede einer anderen Person, in Relation zu Selbstironie, Bedauern, Verlust, Verlegenheit, Kritik, sowie in der Rede über etwas Abnormales, Überraschendes oder Peinliches.³⁸⁹

2.1.2.2.1.1. Lachen im Gespräch

Lachen, besonders das laute, verletzende, aber auch das freundliche Lachen kann als elementarer Bestandteil von Gesprächen angesehen werden, ausgelöst durch Humor oder anderweitig, wobei die Fähigkeit der Manipulation des *“feeling of nonseriousness“* dabei, v.a. in Hinblick auf die Durchsetzung eigener Interessen, auch eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt,³⁹⁰ denn *„Wer als Mensch andere Menschen zum Lachen bringt, genießt soziale Vorteile. [...] Jeder, der von einem anderen etwas will, weiß, wie wichtig es ist, mit einem kleinen Scherz die Atmosphäre aufzulockern, um seinen Willen leichter durchzusetzen.“* *„Das Lachen ist die sympathischste Maske des Menschen. Deshalb wird sie auch überall aufgesetzt, wo etwas erreicht werden soll, das der Täuschung bedarf, um zu gelingen.“* Der Mensch muss sich quasi *„darin perfektionieren, in der Maske flexibel zu bleiben und jeden Ernst aus allen Dingen zu nehmen, in einem Wort: Er muss mit dem Spiel zu spielen lernen.“*³⁹¹

Prinzipiell gilt Lachen aber, oder vielleicht deshalb, als Mittel der Pflege und des Erhalts von sozialen Beziehungen und geht meist mit positiven Reaktionen und dem Wohlwollen anderer einher. Dadurch, dass beim Zuhörer positive Emotionen geweckt werden sollen, kann Lachen gleichfalls unterstützende Aktionen von Gleichrangigen oder bevorzugte Behandlung von Höhergestellten hervorrufen, wodurch gesagt werden kann, dass das Lachen dem Zweck der Verbesserung sozialer Kontakte dienlich ist. Solche sozialen Situationen stehen jedoch nicht immer mit Humor in Verbindung, sondern können durchaus auch mit Verlegenheit, Nervosität, Angst, oder einer unterwürfigen Rolle im Sozialgefüge in Relation stehen.³⁹² Deshalb muss darauf hingewiesen werden, dass Lachen als Reaktion auf eine humorvolle Äußerung nicht immer sogleich mit Zustimmung gleichzusetzen ist, genauso wie das Fehlen von Lachen nicht automatisch Ablehnung signalisieren muss. Bell geht sogar soweit zu behaupten, dass *“laughter is, in fact, a regular occurring response to humor that hearers did*

³⁸⁹ Chafe (2014), S. 438.

³⁹⁰ Ibid.; Vgl. Lisson (2014), S. 20. Für Lachen/Lächeln als Strategie sozialer Kommunikation siehe: Nikopoulos (2017). Für Lächeln und Blickmuster in humorvoller Konversation siehe: Gironzetti et. al. (2016).

³⁹¹ Lisson (2014), S. 45-46.

³⁹² Owren (2014), S. 440-441; Vgl. Pfeifer (1994), S. 165-166; Vgl. Nikopoulos (2017), S. 7; Vgl. Lisson (2014), S. 12.

not find amusing“³⁹³ denn *“For adults, something is funny not because it is unfamiliar to them but because it is incongruous with their conceptual system. Interestingly, laughter is looked upon as a kind of disappointment.”*³⁹⁴

2.1.2.2.1.2. Lachen als rhetorisches Mittel

Quintilian war der Ansicht, dass Humor eng mit Emotionen verknüpft sei. Er ging davon aus, dass es für einen Redner nützlich sein könne, Witze zu der Unterstützung seiner Argumente hervorzubringen, um so eine angenehme Stimmung im Publikum zu erzeugen.³⁹⁵ Im Gegensatz zu einem passiven rhetorischen Mittel, ist das Lachen eine leidenschaftliche überzeugende Kraft, die negative Gefühle vertreibt. *“[Laughter] bursts forth in people even against their will, and extorts a confession of its influence not only from the face and the voice, but shakes the whole frame with its vehemence. It often changes, too, as I said, the tendency of the greatest affairs as it very frequently dissipates both hatred and anger.”*³⁹⁶ Diese emotionale Reaktion, so behauptete Quintilian, könne dazu benützt werden negative Gefühle abzubauen, um auf eine rationale Diskussion vorzubereiten.³⁹⁷

2.1.2.2.2. Lachen vs. Lächeln

Üblicherweise wird angenommen, dass Lachen und Lächeln in engem Zusammenhang stehen und Lachen eine Steigerungsform des Lächelns darstellt, doch mittlerweile wird davon ausgegangen, dass es sich um zwei zu differenzierende Phänomene handelt.³⁹⁸

Der Hauptunterschied zwischen Lachen und Lächeln besteht darin, dass sich das Lächeln auf das Gesicht beschränkt, während das Lachen hingegen den gesamten Körper erfassen kann, welcher bei ausgiebigem Gelächter regelrecht geschüttelt wird.³⁹⁹ Beiden Phänomenen ist aber ebenfalls zu eigen, dass sie eine positive Wirkung auf das Immunsystem haben, da fröhliches Gelächter beispielsweise das sympathische Nervensystem aktiviert, was sofortige positive Auswirkungen auf das Immunsystem hat.⁴⁰⁰

Für Darwin waren Lachen und Lächeln Ausdruck von Freude, wobei er Freude nicht weiter definierte.⁴⁰¹ Heute wird zwischen verschiedenen Facetten von Freude differenziert und solche, welche als Reaktion von Humor auftreten, werden als ‚Amusement‘, *“i.e. awareness*

³⁹³ Bell (2014), S. 628; Vgl. Podilchak (1992), S. 387.

³⁹⁴ Podilchak (1992), S. 386.

³⁹⁵ Quintilian (1891), VI.III.1; Perks (2012), S. 125.

³⁹⁶ Quintilian (1891), Institutes VI.III.9; Perks (2012), S. 125.

³⁹⁷ Perks (2012), S. 125.

³⁹⁸ Platt/Ruch (2014), S. 702.

³⁹⁹ Ibid., S. 704-705.

⁴⁰⁰ Svebak (2014), S. 442.

⁴⁰¹ Platt/Ruch (2014), S. 704; Darwin (1998).

of incongruity in a situation and feeling playful with others in the environment“, verstanden, wobei je nach Forschungsmeinung acht bis sechzehn positive Emotionen existieren, die jeweils dazu in der Lage sind ein Lachen oder Lächeln hervorzurufen. Negative Emotionen können, wie bereits erwähnt, gleichfalls zu einer der beiden Gefühlsäußerungen führen, doch sind sie von anderer Beschaffenheit, da ihre Auslöser anderswo liegen, als dies bei positiven Emotionen der Fall ist.⁴⁰²

Unter ‚Lächeln‘ wird die Bewegung des zygomatischen Hauptmuskels verstanden, welche typisch ist für ein fröhliches Lächeln, bei welchem die Lippenecken auf- und rückwärts bewegt werden. Der französische Anatom Duchenne du Bologne fand jedoch heraus, dass die Bewegung des zygomatischen Muskels allein noch kein richtiges, echtes Lächeln ausmacht, sondern erst die zusätzliche Kontraktion des *orbicularis oculi* auf ein solches schließen lässt, weshalb diese Gesichtskonfiguration zu Ehren des Entdeckers ‚Duchenne-Lächeln‘ genannt wurde.⁴⁰³

Weiters wird unterschieden, ob es sich um ein emotionales (spontanes), oder um ein falsches, unechtes Lächeln handelt. ‚Falsches Lächeln‘ wird von einer Person bewusst durch das Nachobenziehen der Mundwinkel produziert, um künstlich fröhlich zu erscheinen, ohne jedoch dieses Gefühl zu empfinden. ‚Maskierendes Lächeln‘ kann beobachtet werden, wenn eigentlich negative Emotionen gefühlt werden, welche durch das Lächeln getarnt werden sollen. Andere Typen des Lächelns wären z.B. das ‚flirtende Lächeln‘,⁴⁰⁴ oder solches, welches in unangenehmen Situationen nach dem Motto ‚gute Miene zu bösem Spiel machen‘ gezeigt wird, wobei noch mindestens 20 andere Arten des Lächelns differenziert wurden.⁴⁰⁵

2.1.2.2.3. Lachen & Spiel

Wie bereits erwähnt wurde Humor lange Zeit als etwas Negatives angesehen, doch tendiert die moderne Forschung im Gegensatz sehr stark dazu Humor als äußerst positiv anzusehen. Ein Weg dies zu tun besteht darin in potentiell stressigen Situationen in den ‚Spielmodus‘ des Humors zu wechseln und Humor als eine Art mentales Spiel zu betrachten, welches Entspannung von ernsthafter geistiger Anstrengung ermöglicht. Der Wert einer solchen nichternsthaften Geistesaktivität besteht darin, dass sie Stress reduziert, kreatives Denken

⁴⁰² Platt/Ruch (2014), S. 704.

⁴⁰³ Ibid., S. 703; Svebak (2014), S. 441. Für Genaueres zu dem ‚Duchenne-Lächeln‘ und unterschiedlichen Arten des Lächelns siehe: Frank/Ekman (1993); Nikopoulos (2017), S. 5-6. Für Negativbeispiele des ‚Duchenne-Lächelns‘ siehe: Nikopoulos (2017), S. 11-16.

⁴⁰⁴ Für die Relation von Lachen und Verlangen siehe: Weeks (2002).

⁴⁰⁵ Platt/Ruch (2014), S. 704; Vgl. Svebak (2014), S. 442.

fördert und sogar mit gesundheitlichen Vorteilen einhergeht.⁴⁰⁶ Humor als Spiel kann die Toleranz für Ambiguität und Diversität begünstigen und kreative Problemlösungen fördern, genauso wie er als soziales Gleitmittel dienen, Vertrauen erzeugen und Konflikte reduzieren kann. Spielerische Aktivitäten zielen normalerweise nicht auf diese Vorteile ab, welche der Humor mit sich bringt, sondern sind zumeist allein auf das Vergnügen ausgerichtet.⁴⁰⁷

2.1.2.2.3.1. Spiel

Nach Huizinga kann das ‚Spiel‘ folgendermaßen definiert werden, *“Summing up the formal characteristics of play we might call it a free activity standing quite consciously outside the ordinary life as being ‘not serious’, but at the same time absorbing the player intensely and utterly. It is an activity connected with no material interest, and no profit can be gained by it. It proceeds within its own proper boundaries of time and space according to fixed rules and in an orderly manner.”*⁴⁰⁸ Das Spiel ist somit nicht ernst, es bietet einen Raum für Freude und inkludiert Handlungen, die nicht wirklich ‚real‘ sind. Für Schechner ist das Spiel lockerer, es ist *“double edged, ambiguous, moving in several directions simultaneously”*.⁴⁰⁹ Shepard sieht das Spiel als eine Performance, ein Kommunikationsmittel, als befreiende, manchmal subversive Form der Aktion, sowie als Hilfsmittel des Gruppenzusammenhalts, wobei das Spiel aus diesem Blickwinkel betrachtet, durchaus eng mit subversivem Humor und dessen entwaffnender Wirkung in Bezug auf Machtsysteme und deren Hierarchie verbunden ist.⁴¹⁰

2.1.2.2.3.1.1. Lachen als ‚Spielsignal‘

Im Spiel testen Jungtiere ihre Grenzen in Bezug auf Schnelligkeit, Balance und Koordination, indem sie dies tun, lernen sie mit unerwarteten Situationen umzugehen. Genauso trainiert der Mensch seine Fähigkeiten zu denken und mit anderen Menschen zu interagieren auf ungewöhnliche Weise, jedoch im Rahmen des Spiels, in einem sicheren Setting. Humor als Art des Spiels nimmt zumeist eine Form an, die nicht mit einer ernsten Aktivität zu verwechseln ist, wobei sog. ‚Spielsignale‘ eine solche Verwechslung zu vermeiden versuchen. Die ältesten dieser ‚Spielsignale‘ sind Lächeln und Lachen. Laut Ethologen entwickelten sich diese Signale aus ähnlichen, welche heute noch bei Schimpansen, Gorillas u.a. Säugetieren zu finden sind. Einigkeit besteht über die Theorie, dass der Scheinangriff, bei welchem feststeht, dass es sich nicht um reale Aggression handelt, die früheste Form des

⁴⁰⁶ Morreall (2014), S. 570; Vgl. Ibid. (2016).

⁴⁰⁷ Ibid. (2016). Für Humor als Mittel zur Entschärfung von Konflikten siehe: Norrick/Spitz (2010).

⁴⁰⁸ Huizinga (1950), S. 13; Shepard (2014), S. 577, 579.

⁴⁰⁹ Schechner (2002), S. 79; Shepard (2014), S. 577.

⁴¹⁰ Shepard (2014), S. 578-579.

Spiels darstellt. Die ersten ‚Spielsignale‘ waren vermutlich das ‚stumme Zähnezeigen‘, aus welchem sich das menschliche (beruhigende) Lächeln ableitete und der ‚entspannte offene Mund‘ oder das ‚Spielgesicht‘, welches zum menschlichen Lachen wurde. Die Hypothese, dass sich Lachen tatsächlich aus einem ‚Spielsignal‘ entwickelte ist reizvoll, da sie das Zusammenspiel von Humor und Gesichtsausdruck, Körpersprache und dem Geräusch des Lachens erklären würde.⁴¹¹ Laut dieser Theorie war das ‚Ur-Lachen‘ ein Zeichen der Deeskalation, ein Ausdruck guter Absichten und der Friedfertigkeit. *„Es diente als Entspannungsgeste und ergab sich folglich nicht aus dem Verlangen heraus, auf Lustiges zu reagieren, sondern wurde zunächst aus der Not geboren. Das war das Lachen, das Ur-Lachen, das als kommunikativer Schutzmechanismus entstand, bevor sich unter Menschen ein Sinn für Komisches entwickelte.“*⁴¹²

2.1.2.2.3.1.2. Lachen als Reaktion

Der Affekt des Komischen resultiert primär aus der Reaktion auf das Erkennen von Inkompatibilität. Ein Witz bringt etwas durcheinander und das Lachen ist Bestandteil der ‚Schockreaktion‘, die eine solche Erfahrung auslöst, allerdings wird durch das Wissen um eine nicht ernstzunehmende folgenlose Situation, dass es sich um nichts Ernstes oder Bedrohliches handelt, das eigene Wohlbefinden erhöht. Folglich ist Lachen Ausdruck der Irritation und damit auch des Einwands. Wird von dem geistigen Kontrollsystem ein Fehler bzw. eine Inkongruenz erkannt, aber deren Ursache von dem Verstand als harmlos eingestuft, wird Entwarnung gegeben, durch welche im Zuge der Erleichterung das Lachen hervorgerufen wird, weshalb Lisson von dem Lachen als „psychosomatischem Abwehrmechanismus“ und „Befreiung“ spricht.⁴¹³

2.1.2.3. Subversiver Humor

Humor ist zumeist Mittel zum Amüsement und zur Unterhaltung, jedoch kann er auch anderen Funktionen dienen. ‚Subversiver Humor‘, beispielsweise, bezeichnet Humor, welcher darauf abzielt Widerstand zu leisten und zu hinterfragen. Er impliziert, dass jeglicher kritisch hervorgebrachte Inhalt scherzhaft zu verstehen sei, wobei die Mehrdeutigkeit des Gesagten den Sprecher vor der Notwendigkeit der vollen Verantwortungsübernahme des kritischen Gehalts seiner Worte und Aktionen schützt. Folglich können durch diese Art des Humors auf

⁴¹¹ Morreall (2016); Vgl. Lisson (2014), S. 11-12. Für die Evolution des Lachens siehe: Porteous (1988); Caron (2002).

⁴¹² Lisson (2014), S. 11.

⁴¹³ Ibid., S. 15-16, 37, 45.

gesellschaftlich anerkannte Weise Vorgesetzte und Autoritäten, politische Führungskräfte und der soziale *status quo* in Frage gestellt werden. So wird subversiver Humor auch als die ‚dunkle Seite‘ des Humors angesehen, die unter dem Deckmantel der humorvollen Aussage dazu dient, Kritik zu üben, sowie etablierte Normen und Praktiken zu hinterfragen und zu untergraben.⁴¹⁴

2.1.2.3.1. Verstärkender vs. subversiver Humor

Jegliche Art des Humors hat generell, wie bereits erwähnt, die Funktion des Amusements anderer, wobei zwischen Humor, welcher den *status quo* aufrechterhält (= ‚verstärkender Humor‘) und solchem, der ihn in Frage stellt (= ‚subversiver Humor‘), unterschieden wird. ‚Verstärkender Humor‘ untermauert bestehende Solidaritäts- und Machtbeziehungen, so wie er auch Gruppennormen bekräftigt. Zu dieser Art des Humors zählt ‚Solidaritätshumor‘, welcher positiven höflichen Humor bezeichnet, der freundliche und kollegiale Beziehungen zwischen Beteiligten erhält. Weiters wird zum verstärkenden Humor der ‚repressive Humor‘ gezählt, welcher dazu dient andere zu kontrollieren, indem er existierende Macht- und Autoritätsverhältnisse betont und hierarchische Beziehungen aufrechterhält, obgleich er eine ‚verträgliche‘ Strategie anwendet.

‚Subversiver Humor‘ hingegen hinterfragt informell oder formal, explizit oder implizit, und untergräbt dabei den gesellschaftlichen *status quo*, indem er, zumindest symbolisch, bestehende Machtverhältnisse in verschiedenen Beziehungen destabilisiert.⁴¹⁵

2.1.2.3.2. Gesprächsstrategien

Subversiver Humor bedient sich verschiedenster Gesprächsstrukturen, doch wird er zumeist durch witzige und geistreiche Bemerkungen, scherzhafte Beleidigungen, Imitation, oder eine bestimmte Art und Weise der Adressierung fassbar.

Witzige Bemerkungen als Ausdrucksform des subversiven Humors sind zumeist kurze, manchmal geistreiche und oft ironische Kommentare zu gerade geschehenden Handlungen, oder diskutierten Themen, welche öfters auch Übertreibungen, sowie Ironie und Sarkasmus als subtile Wege der Kritik beinhalten.

⁴¹⁴ Marra (2014), S. 742-744; Holmes/Marra (2002), S. 66,83; Vgl. Podilchak (1992), S. 379; Vgl. Lisson (2014), S. 48-49: Als Personifizierung der ‘dunklen Seite’ des Humors gilt der Narr oder Gaukler, denn „*wie und worüber ein Narr lacht, weist er auf die ‚andere‘ Heiterkeit, die des unruhigen Gewissens, die des Hohngelächters, die der Fremdheit und des Verborgenen, aber auch auf die des Trotzes und der Ohnmacht.*“ (S. 48).

⁴¹⁵ Holmes/Marra (2002), S. 66, 70-71; Vgl. Schnurr (2014), S. 480-481. Der ‚substantieller Widerstand‘ kann als eine Steigerung des ‚subversiven Humors‘ verstanden werden, da er im Gegensatz zu diesem jegliche humorvolle Aktivität, die tatsächlich zu einer Veränderung des *status quo* führt, umfasst. Für den ‚substanziellen Widerstand‘ siehe: Schaefer (2014b), S. 805; Vgl. Ibid. (2014a), S. 359; Vgl. Holmes/Marra (2002), S. 73-74.

Scherzhafte Beleidigungen inkludieren eine Aussage, welche drauf abzielt eine (anwesende) Person zu degradieren, wobei dies auf offenkundige und nicht subtile Weise geschieht. Wie die witzige Bemerkung, kann auch die scherzhafte Beleidigung direkt in eine geführte Diskussion integriert werden. Diese Verwendung des subversiven Humors wird zumeist von Gruppenmitgliedern gebraucht, welche sehr gut in die Gruppe integriert sind, u.a. weil sie dieser schon lange angehören.

Eine weitere Gesprächsstrategie subversiven Humors ist die Imitation, bei welcher ein Sprecher eine andere Person mit parodiertem Sprachstil imitiert. Diese Strategie wird als äußerst effektiv verstanden, da nicht nur eine Person imitiert, sondern auch deren Einstellung und Werte parodiert, sowie implizit auch kritisiert und untergraben werden. Ziel dieser Art des Humors sind meist Mitglieder anderer Gruppen, wobei durch die Anwendung der ironischen Imitation eine Distanz zu der anderen Gruppe bzw. deren Mitgliedern geschaffen wird, die notwendigerweise vorher nicht bestanden haben muss.⁴¹⁶

Die Art und Weise der Adressierung, d.h. die Wahl des Sprechers an Namen und Pronomen, kann gleichfalls zu einer Distanzierung des Sprechers von dem Adressierten führen. Mithilfe dieser Strategie kann ein Vorgesetzter kritisiert bzw. ein Fehlverhalten durch dessen namentliche Erwähnung diesem eindeutig zugeordnet, sprich, dieser ‚ermahnt‘ werden, ohne, dass dies in einem ‚Gesichtsverlust‘ endet. Andererseits kann ein Gruppenmitglied durch ungewöhnlich förmliche Anrede den anderen Mitgliedern sein Missfallen über eine Entscheidung oder Verhaltensweise mitteilen, indem er sich durch die augenscheinlich übertriebene Höflichkeit von diesen distanziert.⁴¹⁷

Diesen eher positiv geschilderten Gesprächsstrategien widerspricht die Konflikttheorie, die Humor als Ausdruck des Konflikts, Streits oder der Feindseligkeit versteht und ihn als Waffe begreift, die zur Attacke oder zur Abwehr dienen kann. Dies kann besonders an ethnischem und politischem Humor festgestellt werden. Humor hat in beiden Fällen ein klares Ziel und tendiert dazu mit Konflikt und Gruppenfeindseligkeit einherzugehen. Die Doppelschneidigkeit von Humor wird deutlich, wenn betrachtet wird, dass ihn diejenigen mit der Kontrolle benutzen, um Macht auszuüben, während diejenigen in schwächeren Positionen durch ihn ihren Widerstand kundtun, wobei interessanterweise Humor, der ‚nach oben‘ gewandt ist, generell als weniger häufig und uneffektiver gilt, als ‚nach unten‘ gewandter Humor, der existierende Machtbeziehungen bekräftigt.⁴¹⁸

⁴¹⁶ Holmes/Marra (2002), S. 75-78.

⁴¹⁷ Ibid., S. 79-80, 82-83.

⁴¹⁸ Kuipers (2014), S. 711-712, 714; Swann/Wang (2014), S. 706-707; Schnurr (2014), S. 480-481.

2.1.2.3.3. Humor und ‚Machthaber‘

Subversiver Humor kann gebraucht werden, um eine klare Linie zwischen ‚uns‘ und ‚ihnen‘ zu ziehen, indem die sozialen Grenzen zwischen dem Sprecher und der Zielperson des Humors betont werden. Diese Art des Humors isoliert die mächtige Gruppe oder Person dadurch, dass aufgezeigt wird, wie diese Person oder Gruppe nicht den geteilten Normen und Idealen der Untergebenen entspricht.⁴¹⁹ „*Deshalb ist es allen privaten wie gesellschaftlichen ‚Machthabern‘ so wichtig, darüber zu bestimmen, was das ‚Unsinnige‘, ‚Falsche‘ und mithin ‚Schädliche‘ sei; denn nur wer zuvor das ‚Sinnvolle‘ aufgezeigt und definiert hat, kann dieses erfolgreich vor Verspottung schützen und dessen Gegenteil umso leichter der Lächerlichkeit preisgeben.*“⁴²⁰ Die Vorstellungen über das ‚Lächerliche‘ wechselt demnach entsprechend den Machthaber, die ihre Sichtweise auf die Welt durchzusetzen versuchen, wodurch Humor zu einem Mittel wird, das Meinungen und Stimmungen zu steuern vermag, denn „*Worüber viele lachen, gilt als komisch und übt Druck auf die Zweifler aus, sich der Gemeinde der Lachenden anzuschließen.*“⁴²¹ Demzufolge verlachen Witze und Spott alles, was nicht der sozialen Ordnung entspricht, sprich, normabweichendes Verhalten, wobei dadurch gruppenintern die Sozialbeziehungen gestärkt werden.⁴²²

2.1.2.3.4. Humor als Gegenwehr

Im politischen Kontext können kritische Äußerungen schnell mit Gefahren bzw. Konsequenzen für den Sprecher verbunden sein, wobei auch in diesem Bereich subversiver Humor die Möglichkeit bietet, Protest und Kritik in einer Form zu äußern, welche die Gefahr gegenseitiger Beschuldigungen reduziert. Die ‚dunkle Seite‘ des Humors wird weiters angewandt, um Unterdrückung und politischen Regimen standzuhalten. Subversiver Humor wird insofern als politische Taktik, als Mittel des Ausdrucks von Opposition und als kulturell zugelassener Weg Unterdrückung abzulehnen, verstanden. Die Verwendung des Humors als sozialer Protest hat das Potential eine Gesellschaft gegen Unterdrückung in mannigfachen Formen zu mobilisieren. Humor dient in diesem Kontext als durchaus mächtiges Werkzeug bei der Aufzeigung sozialer Ungleichheiten, seien es hierarchische Differenzen, ein ungerechtfertigter politischer *status quo*, oder mächtige soziale Stereotypen.⁴²³

⁴¹⁹ Marra (2014), S. 743; Holmes/Marra (2002), S. 66, 72.

⁴²⁰ Lisson (2014), S. 21.

⁴²¹ Ibid.

⁴²² Kuipers (2014), S. 711.

⁴²³ Marra (2014), S. 743-744.

2.2. Humor in Mesopotamien

Für Frahm gehört Humor zu den ‚anthropologischen Konstanten‘, wobei jedoch die jeweilige konkrete Ausprägung ein kulturspezifisches Phänomen darstellt. Humor zielt in Mesopotamien, ausgenommen die in Mesopotamien ebenfalls vorkommende repressive Variante, darauf ab, die konventionalisierten Normen einer Gesellschaft subversiv in Frage zu stellen. Dies geschieht z.B. durch Techniken der metaphorischen „Verschiebung“ und wortspielerischer „Verdichtung“, wie sie von Freud definiert wurden, auf welche im Folgenden noch eingegangen werden wird.⁴²⁴ Foster definiert das durch Humor ausgelöste Lachen, ähnlich dem Ansatz Freuds, als Verlust von Hemmungen, welcher nur beim Menschen mit Lachen einhergeht. Humor entsteht, seiner Meinung nach, durch die unüberwindbare Kluft zwischen dem was ist und dem was sein sollte, wobei er jedoch primär dazu diene existierende Normen und Werte zu bestärken.⁴²⁵ In Mesopotamien zeichnet sich Humor folglich größtenteils dadurch aus, dass er eine Abweichung von der gegebenen Norm darstellt. Dementsprechend ist es am einfachsten den Humor aus einem mesopotamischen Text herauszufiltern, indem ‚unerwartetes‘ Verhalten hervorgehoben wird, das in der Vorstellung mit ‚erwartetem‘, ‚richtigen‘ Verhalten kontrastiert.⁴²⁶

2.2.1. Mesopotamische Humorterminologie

Aufgrund des chronologischen und kulturellen Abstandes ist es heute oft nicht möglich, altmesopotamische bewusst ‚gestaltete‘ Sprache, v.a. in Sumerisch, in all ihren Nuancen zu verstehen. Dies gilt auch für humorvolle Texte, die als solche nicht immer einfach zu erkennen sind. Die existente explizite Terminologie ist wenig spezifisch. Das Wort ‚Humor‘ existierte in keiner der mesopotamischen Sprachen, so wie die Bedeutung des ‚Lachens‘ sich nur teilweise mit der heutigen Begrifflichkeit vergleichen lässt. Das sumerische Verb *zú – bir₉* (/li₉) bedeutet übersetzt so viel wie „die Zähne zeigen“ und hat die generelle Bedeutung „Gefühle zeigen u.a. durch Lachen“. In literarischen Texten wird das Verb manchmal *ír – še₈* „Gefühle zeigen u.a. durch Weinen“ diesem antithetisch gegenübergestellt, doch ohne darüber Aufschluss zu geben, wodurch es hervorgerufen bzw. wie es genau zu deuten ist. Gleiches trifft für das akkadische Verb *sâhu* „lachen, lächeln, verführerisch sein, sich kokett verhalten“ zu, da auch bei diesem der exakte Bedeutungskontext nicht fassbar ist.⁴²⁷ Das akkadische Verb ‚lachen‘ (*šâhu*) kommt meist in Verbindung mit der Wahrnehmung von

⁴²⁴ Frahm (2008), S. 464.

⁴²⁵ Foster (1974), S. 69, 84; D’Agostino (1998), S. 278.

⁴²⁶ D’Agostino (2014), S. 68.

⁴²⁷ Ibid.

Unannehmlichkeiten anderer vor und ist somit eine nicht notwendigerweise positiv bewertete Gefühlsäußerung. *šāhu* geschieht auf Kosten eines anderen, und ist des Öfteren in einem Kontext der Laszivität und Koketterie anzutreffen.⁴²⁸ Des Weiteren ist anzumerken, dass es bestimmt Unterschiede, aber genauso auch Gemeinsamkeiten zwischen sumerischem, akkadischem und babylonischem Humor gegeben hat, doch diese heute in ihren Feinheiten nur unzureichend differenziert werden können und der Einfachheit halber zumeist als ‚mesopotamischer Humor‘ gehandelt werden.⁴²⁹

2.2.2. Humor in der mesopotamischen Gesellschaft

Es ist nicht bekannt, wie Humor im Familienleben oder in Tavernen aufgenommen wurde, geschweige denn, dass aus den Texten nicht mit Sicherheit hervorgeht, ob es öffentliche Zeremonien, Feste, oder religiöse Anlässe gab, bei welchen Humor eine signifikante Rolle spielte.⁴³⁰ Frahm ist im Gegensatz zu D’Agostino auf Basis des späten und noch sehr unvollständig verstandenen Textes der ‚Divine Love Lyrics‘ der Meinung, dass ein durch Humor erlaubter, unter normalen Umständen verbotener Tabubruch in Babylon jährlich im Monat *Du’uzu* bei einem karnevalistischen Fest gefeiert wurde, dessen religiösen Hintergrund eine *ménage à trois* in der Götterwelt zwischen Ištar, Marduk und dessen rechtmäßiger Frau Zarpanitu bildete.⁴³¹

Der einzige Experte, zu dessen Aufgaben es wohl auch zählte, die Gesellschaft zu belustigen, war der babylonische *aluzinnu* (sum. ud-da-tuš), welcher vom Ende des 3. Jt. v. Chr. an belegt ist. Er ist gleichfalls der Protagonist eines fragmentarischen babylonischen Textes (‚*aluzinnu*-Text‘) aus dem 1. Jt. v. Chr., der jedoch bisher weder ganz verstanden, noch kontextuell zweifelsfrei zugeordnet werden konnte.⁴³²

2.2.2.1. Humor in der Populärtradition

Das Genre der volkstümlichen Erzählungen mit moralischer Botschaft ist in Mesopotamien nur durch wenige Texte greifbar. Das bekannteste Beispiel ist wahrscheinlich die seit kurzem in Originalsprache verfilmte babylonische Erzählung ‚*Der arme Mann von Nippur*‘ aus dem 2. Jt. v. Chr., in welcher ein gewisser Gimil-Ninurta, ein sehr armer Mann, in Hoffnung auf eine milde Gabe dem Bürgermeister der Stadt seine einzige Ziege verkauft, doch von diesem

⁴²⁸ Foster (1974), S. 84; Ibid. (1995), S. 2465. Für den Versuch einer genaueren Bedeutungserklärung des Verbes *šāhu* siehe: Landsberger (1931), S. 297-298; Ibid. (1934), S. 163-164.

⁴²⁹ D’Agostino (2014), S. 68.

⁴³⁰ Ibid., S. 68-69.

⁴³¹ Frahm (2008), S. 464; Vgl. D’Agostino (2014), S. 68-69; Vgl. Blocher (1992), S. 81.

⁴³² D’Agostino (2014), S. 69.

nur verspottet und geschlagen wird, woraufhin er ihm dreifache Rache schwört und im Endeffekt sogar reich aus der ganzen Sache hervorgeht. Die Erzählung hat klare soziopolitische Untertöne, so hatte die Stadt Nippur, der Schauplatz des Geschehens, immer aufgrund ihres religiösen Status eine herausragende Stellung in der mesopotamischen Tradition. Der Umstand, dass Gimil-Ninurta die Hilfe des Königs erhält, könnte ein Hinweis auf den ständigen Machtkampf zwischen Krone und lokalen Notabeln sein.⁴³³

Die Erzählungen ‚*Der arme Mann von Nippur*‘ und ‚*Die drei Ochsenführer von Adab*‘ fordern zur Aufhebung von Logik und der bereitwilligen Akzeptanz von Ungereimtheiten auf, wobei die Balance von Einfallsreichtum und Idiotie eine wichtige Rolle in der humorvollen Aufnahme der Geschichten spielen. In allen der Erzählungen wird neben dem Amüsement durch den humorvollen Aspekt auch der aufgeblasene Dummkopf durch die Mittel der Parodie, der Burleske oder der Satire lächerlich gemacht, wobei gleichfalls die Diskrepanz zwischen Wort und Handlung zu komischen Situationen führen kann. Die Parodie wurde z.B. dafür eingesetzt, die Würde eines anderen anzugreifen, indem er lächerlich gemacht wird, wie dies beispielsweise auch in der volkstümlichen Erzählung ‚*In der Reinigung*‘ der Fall ist, in welcher der Kunde derart abstruse Reinigungsanweisungen gibt, dass der Wäscher aufgibt, diesen Folge zu leisten, noch bevor er es versucht hat, und den Kunden kurzerhand zum Waschen seines Gewandes an den Fluss schickt. Ein weiteres Beispiel dieses Genres ist der bereits erwähnte ‚*aluzinnu*-Text‘, dessen Protagonist sein Geld damit verdiente, andere mit Parodien, Imitation und skatologischen Liedern zu unterhalten.⁴³⁴

2.2.2.2. Gaukler

2.2.2.2.1. Allgemeines zu Gauklern und Festen

Gaukler sind ganz generell betrachtet v.a. im Kontext von Festen zu sehen. Feste sind als kollektive Feiern zu verstehen, welche in dem sozialen Leben der Gemeinschaft, in der sie gefeiert werden, anhand bestimmter Motive und Themen verwurzelt sind. Diese Feiern werden meist jährlich zur selben Zeit im Jahr abgehalten und gehen mit einer Vielfalt von Darbietungsformen einher.⁴³⁵

⁴³³ D’Agostino (2014), S. 69. Für den ersten babylonischen Film, ‚*Der arme Mann von Nippur*‘, siehe: Cambridge Archaeology (2018).

⁴³⁴ Foster (1974), S. 70, 72-74; Ibid. (1995), S. 2460, 2465-2466; Vgl. D’Agostino (2014), S. 69.

⁴³⁵ Stoeltje (2014a), S. 105.

2.2.2.2.1.1. Inversion

Feste dieser Art, wie u.a. auch der christlich geprägte europäische Karneval, haben zumeist ihren Ursprung in vormoderner Zeit. So wurden beispielsweise in der Antike von den Römern zu der Wintersonnenwende im Dezember die Saturnalien begangen, ein Fest, das mit einer auf die Festdauer begrenzten Inversion der sozialen Hierarchie einherging.⁴³⁶

Die Inversion kann in diesem Kontext als Prozess verstanden werden, welcher normale Erwartungen und Konventionen umkehrt. ‚Symbolische Inversion‘ wurde z.B. von der Volkskundlerin Babcock definiert als *“any act of expressive behaviour which inverts, contradicts, abrogates, or in some fashion presents an alternative to commonly held codes, values and norms be they linguistic, literary or artistic, religious, or social and political”*.⁴³⁷ Inversion kann somit isoliert in der Sprache oder einer bestimmten Situation, oder, wie im oberen Beispiel genannt, als komplexere Umkehr sozialer Machtgeflechte in Zusammenhang mit rituellen oder karnevalesken Elementen auftreten.⁴³⁸

Wird die Inversion im Rahmen eines Rituals oder kultischen Festes gesehen, sind die drei Phasen eines Rituals, nämlich Trennungs-, Schwellen- und Reinkorporationsphase zu beachten, wobei die Schwellenphase für die Inversion ausschlaggebend ist, da die Inversion, wie sie bei Karneval und Festen dieser Art auftritt, nur in einer solchen stattfinden kann. Markiert die Schwelle den Übergang zwischen zwei Zuständen oder auch Realitäten, so ist in der Schwellenphase alles in Schwebelage, alles in Unordnung, wobei sie aber auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum begrenzt ist, wie dies bei der Inversion zu Karneval der Fall ist, welcher gleichfalls ‚geordnete Unordnung‘ bzw. ‚institutionalisierte Unordnung‘ zulässt, um schlussendlich wieder in einen geordneten Zustand zurückzuführen. Das Treiben zu Karneval vermengt heilig und profan, bringt zusammen, was unter normalen Umständen strikt getrennt wäre und stört so das System, das der sozialen Ordnung zugrunde liegt, wodurch diese und die kosmologische Ordnung auf den Kopf gestellt werden, was dem Humor zuträglich ist.⁴³⁹

2.2.2.2.1.1.1. Rituelle Clowns

Ein Repräsentant der ‚symbolischen Inversion‘ ist der rituelle Clown, welcher u.a. durch Satire, Parodie, Übertreibung, Imitation und Persiflage von (bedeutenden) Persönlichkeiten oder Institutionen, durch skatologische Darbietungen, oder durch das Tragen von Kostümen

⁴³⁶ Stoeltje (2014a), S. 105-106.

⁴³⁷ Babcock (1978), S. 14; Noonan (2014b), S. 393.

⁴³⁸ Noonan (2014b), S. 393.

⁴³⁹ Stoeltje (2014a), S. 106; Ibid. (2014b), S. 646; Morehead (2014), S. 648.

und (Tier-)Masken, sowie durch Crossdressing zum Lachen anregt, indem er sich die Werteumkehr (während der Schwellenphase) zu eigen macht.⁴⁴⁰ Themen seiner Aufführungen waren fundamentale soziale und kulturelle Konzepte, wie z.B. Geschlechterrollen, sexuelle Praktiken, politische Beziehungen und Verwandtschaftsregeln.⁴⁴¹ Hauptziele seines Spotts waren zumeist Personen oder Institutionen, welche unter normalen Umständen nicht hinterfragt werden konnten oder durften.⁴⁴² Es war ihnen somit erlaubt Parodien und Satiren über die Autoritäten, das andere Geschlecht, Besucher und Fremde aufzuführen, aber auch abweichendes und exzessives Verhalten in der Gesellschaft aufzuzeigen.

Die Wurzeln des rituellen Clowns sind wahrscheinlich in vormodernen Religionen zu suchen, welche sie mit der magischen Welt in enger Verbindung sahen. Ein Grund für die Erlaubnis der Inversion lag nämlich in dem Glauben daran, dass rituelle Clowns besondere Fähigkeiten besaßen. Einerseits belustigten sie das Publikum mit ihrem profanen Verhalten, während ihnen andererseits esoterisches Wissen zugeschrieben wurde, welches ihnen Respekt verschaffte, wodurch sie eine Art gesellschaftliches Paradox darstellten. Diese Fähigkeiten konnten sich in mystischen, übernatürlichen, oder heilenden Kräften, oder in Form von außerordentlichen physischen Fertigkeiten manifestieren.

Prinzipiell öffnen rituelle Clowns einen Spalt in dem sozialen Denkgebäude, indem sie mit ihrem Blödsinn kulturelle Mehrdeutigkeiten und Schwächen aufdecken, Konventionen umkehren, sowie Spannungen und Tabus vor Augen führen. Sie kokettieren mit der Gefahr, wenn sie politische oder religiöse Autoritäten in Frage stellen, Grenzen überschreiten und Grundsätze durcheinander werfen. Der Clown dehnt somit die Vorstellung der Dinge durch sein Narrentum, während er aber zumeist besondere Kräfte verkörpert und dadurch diese Aspekte in sich vereint.⁴⁴³

2.2.2.2.1.1.2. Rituale

Der Hintergrund all dieser Formen des Spotts, welche u.a. der rituelle Clown darbot, zielte darauf ab, ernste Rituale und die dominante soziale Ordnung hinter diesen, lächerlich zu machen und diese jedoch aber gleichzeitig zu untermauern, wodurch gesagt werden kann, dass ‚Rituale der Inversion‘ nicht als frevelhafte, sondern vielmehr als geheiligte Veranstaltungen wahrgenommen wurden.⁴⁴⁴

⁴⁴⁰ Stoeltje (2014a), S. 106-108; Ibid. (2014b), S. 646; Morehead (2014), S. 648.

⁴⁴¹ Stoeltje (2014b), S. 646.

⁴⁴² Ibid.; Ibid. (2014a), S. 106-108; Morehead (2014), S. 648.

⁴⁴³ Stoeltje (2014b), S. 646-647.

⁴⁴⁴ Morehead (2014), S. 648; Stoeltje (2014b), S. 646; Eco (1984), S. 6; Weeks (2002), S. 397.

‚Rituale der Inversion‘, auch bekannt als ‚Rituale der Umkehr‘, treten allgemein auf, wenn ein rituelles oder besonderes Ereignis einen Rahmen bietet, welcher es erlaubt alltäglich kulturelle Normen und soziale Gesetze zu übertreten. Der Modifikator ‚rituell‘ suggeriert, dass diese Verstöße als temporär, scherzhaft, oder auf einen bestimmten Zeitpunkt und/oder Ort beschränkt sind. Diese Beschränkungen und Rahmen sind es, welche die Erlaubnis für ein solches Verhalten geben, das außerhalb des rituellen Kontextes Strafen nach sich ziehen würde. Weiters sind sie an spezielle Anlässe, so beispielsweise an Übergangsriten und alljährliche Kalenderbräuche und -feste, wie die bereits erwähnten Saturnalien oder Karneval, gebunden.⁴⁴⁵

Mit den ‚Ritualen der Inversion‘ stehen ‚Rituale des Lachens‘ in enger Verbindung, welche nicht immer von diesen zu unterscheiden sind. Diese sind traditionelle Riten, bei welchen Lachen absichtlich in einem kultischen Rahmen zu religiösen Zwecken vorgeführt wird. Solche Rituale stehen oft mit Volksfesten in Verbindung. Das menschliche Lachen wird bei diesen Ritualen als symbolischer Ausdruck von göttlichem Vergnügen gesehen, als positive Antwort der Götter auf das menschliche feierliche Treiben.⁴⁴⁶

2.2.2.2.1.1.3. Subversion oder Stabilisierung ?

Bakhtin sah in dem Karnevalesken eine vitale Kraft in der historischen Resistenz gegenüber von Unterdrückung. Er verstand das Karnevaleske als *“a refuge of the oppressed classes, a way of sustaining resistance until the forces of history resulted in the overthrow of oppression and the liberation of the oppressed”*. Den unterdrückten Klassen wurde seiner Auffassung nach im Alltag ausreichend Essen, Macht, und freie Meinungsäußerung untersagt, während sie an Festen, wie dem Karneval, diese Dinge genießen durften, welche ihnen ansonsten verwehrt blieben.⁴⁴⁷ Andere waren jedoch der Ansicht, dass das Karnevaleske als Sicherheitsventil für unterdrückte Gruppen fungiere und dadurch letztendlich wieder den Unterdrückern dient. *“The relief available in the carnivalesque means that the dissatisfaction of the oppressed never grows great enough for them to rebel against their oppression.”*⁴⁴⁸ Ein Umstand der zu der Frage führt, ob das Karnevaleske nun als subversiv oder als stabilisierender Faktor betrachtet werden soll, wobei es traditionell jedoch als Ausdruck ‚des Volkes‘, als eine festliche Rebellion gegen Beschränkungen durch Religion und säkulare Mächte gesehen wurde, über welche von eben diesen Mächtigen zu Gunsten der Fröhlichkeit

⁴⁴⁵ Morehead (2014), S. 648-649.

⁴⁴⁶ Abe (2014), S. 649-650.

⁴⁴⁷ Bayless (2014a), S. 110; Vgl. Bakhtin (1968).

⁴⁴⁸ Bayless (2014a), S. 110.

und Festlichkeit hinweggesehen wurde,⁴⁴⁹ wobei jedoch anzumerken ist, dass immer wieder tatsächliche Rebellionen bzw. Aufstände aus solchen (überbordenden) Feierlichkeiten hervorgingen.⁴⁵⁰

2.2.2.2.1.2. Weitere professionelle Spaßmacher

2.2.2.2.1.2.1. Trickster

Die Figur des Tricksters, der kulturelle Grenzen mit Leichtigkeit durch Gerissenheit und Kühnheit umgeht, ist in Mythen und Volkserzählungen der ganzen Welt vertreten. Trickster zeigen oft ursprüngliches und ungezügelter Verlangen gepaart mit klugem Denken, in kindlicher Manier suchend nach Befriedigung der Sehnsüchte eines Erwachsenen.⁴⁵¹ C.G. Jung sprach von einem Trickster-Archetypen, welcher ein undifferenziertes Bewusstsein mit göttlicher Bestrebung verkörpern soll.⁴⁵² Hynes schrieb dem Trickster sechs unverkennbare Eigenschaften zu, nämlich Mehrdeutigkeit, Anomalie und das Wechselspiel von Gegensätzen (1), Betrug und Schwindel (2), Verkleidung und Gestaltveränderung (3), Inversion von Situationen oder Positionen (4), unbestimmte oder gemischte Geburt, etwas zwischen göttlich und irdisch (5), sowie *“sacred and lewd bricoleur“* (6), wodurch er oftmals als kultureller Held oder auch als spiritueller Führer gesehen wird. Die Figur des Tricksters, welche fast ausschließlich durch männliche Vertreter bekannt ist, und seine schelmischen Taten sind oft humorvoll zu verstehen, obwohl sie die Zuseher durch Lügen und Betrug, scharfsinnig Hervorgebrachtes, Gestik, Mimik, Charakterisierung und Manipulation erheitern. Die Taten des Tricksters werden zumeist mündlich tradiert, oder sind in kulturelle Bräuche integriert. Geschichten über Trickster sind generell offiziell gesponserte Erzählungen, in welchen das antisoziale oder ungebührliche Verhalten, sei es auch noch so klug und unterhaltsam, mit einer Strafe für dieses endet. Gleichzeitig dienen Trickster scheinbar der Aufzeigung von Bruchlinien in dem Gesellschaftsrahmen, indem sie diese mit Hingabe überschreiten und zum Nachdenken über alternative Lösungsansätze anregen.⁴⁵³

2.2.2.2.1.2.2. Narren

Als Narr gilt eine Person, die zum Amüsement durch geistiges Defizit oder zum Lachen über ihre Erscheinung, oder unzureichende Kenntnis über die Welt und deren Funktion einlädt. Narren inkludieren reale Personen, professionelle Entertainer und Volksfiguren. Ihr

⁴⁴⁹ Bayless (2014a), S. 110-112.

⁴⁵⁰ Vgl. T Hart (2007).

⁴⁵¹ Weitz (2014b), S. 776.

⁴⁵² Ibid., S. 777; Radin (1956).

⁴⁵³ Weitz (2014b), S. 777-778.

Wirkungsbereich überlappt sich mit dem der Clowns, Trickster und der Spaßmacher, wobei interessanterweise Männer all diese Bereiche dominieren, wodurch von einem geschlechtsspezifischen Ungleichgewicht gesprochen werden kann. Narren werden somit mit Amüsement und Unterhaltung identifiziert, die sich aus deren Darbietung als Akrobaten, Jongleure, oder Poeten ergab. Während sie manchmal als Berater fungierten, waren sie jedoch auch oft die Sündenböcke der Gesellschaft, welche die Konzepte des Narrentums maßgeblich beeinflusste. Es wurde üblicherweise zwischen ‚natürlichen‘ Narren, welche aufgrund ihrer mentalen, physischen und sozialen Defizite verlacht wurden, und ‚künstlichen‘ Narren, die sich in der Rolle des Narren verstanden, um Profit, Sicherheit und Status zu erlangen, unterschieden.

‚Natürliche‘ Narren wurden am Hof oder in privaten Haushalten v.a. zur Unterhaltung gehalten. Durch seine Verbindung zu Magie, Glück, Sünde, Unglück, Schutz vor dem Bösen, Wahnsinn, Hellseherei, und dem Göttlichen galt er als moralisch ambivalente Figur, die weder als böse noch als gut eingestuft wurde.

‚Künstliche‘ Narren nutzten den geschützten Status der ‚natürlichen‘ Narren und bestritten ihr Leben am Königshof als Hofnarren, öffentlichen Plätzen und Privathaushalten, wobei ihre Hauptaufgabe darin bestand auf Befehl zu Unterhalten, meist auf Kosten der Gesellschaft, der Gäste oder Gegner, oder ihrer Gönner selbst, indem sie durch Einblicke oder dreiste Bemerkungen zum Lachen anregten, was u.U. zu deren Entlassung, Verbannung, oder sogar zu deren Exekution führen konnte. Dieses erlaubte Narrentum fungierte als institutionalisiertes Entlastungsventil, als alternativer Pfad zur Weisheit, als Spiel mit kulturellen Vorstellungen von Intelligenz und Raffinesse.⁴⁵⁴

2.2.2.2.1.3. Masken

Masken sind transformierende Verzierungen des Gesichts jeder Art. Häufig kommen sie im Kontext von Festen, Ritualen und zur Belustigung vor. ‚Sich maskieren‘ kann einerseits so verstanden werden, dass zum Spielen verschiedener Rollen diverse Masken getragen werden, während es auf sozialer Ebene verstanden, bedeuten kann, dass zwischen öffentlichem, alltäglichem und privatem Verhalten eine gewisse Diskrepanz besteht, d.h. zur Interaktion mit anderen eine (bestimmte) Maske getragen wird.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ Weitz (2014a), S. 243-244.

⁴⁵⁵ Chirico (2014), S. 483.

2.2.2.2.1.3.1. Rituellicher und Festkontext

Traditionelle Gelegenheiten für das Tragen von Masken sind generell immer Zeiten des Übergangs folgend dem Kalender, wenn beispielsweise die Jahreszeiten wechseln, oder aber wenn Individuen bestimmte Übergangsrituale erreichen, wobei die Masken als Formen des Spiels und der Zierde galten, derer sich primär Trickster, Bettler, Diebe, oder Gesetzlose bedienten. Maskierte Darsteller führten traditionelle Stücke auf, in welchen sie bestimmte Personen, Reden, oder Lieder persiflierten, wofür sie mit Speise und Trank oder anderer Art entschädigt wurden. Masken sind auch mit Ganzkörperkostümen in Verwendung, um das Darzustellende authentischer zu verkörpern.⁴⁵⁶

2.2.2.2.1.3.2. Soziale Maskierung und Identität

Masken sind hauptsächlich Mittel im Doppelspiel und Betrug, da durch die Maske die wahre Identität verborgen und die Umwelt getäuscht werden kann. Die maskierte Person erlangt durch das Unwissen der anderen um ihre Identität gewissermaßen Kontrolle über diese, allein durch die Tatsache, dass sie eine Maske trägt. Mit der sozialen Maske, welche figurativer Natur ist, wird metaphorisch beschrieben wie Menschen in der Gesellschaft bestimmte Rollen spielen, um ihr privates Selbst zu schützen.⁴⁵⁷

Der Narr oder Spaßmacher hingegen trägt die Maske der Torheit, um hinter dieser Weisheit und Wahrheit zu verbreiten. Seine Maske bringt die Zuseher dazu ihre Verteidigung zu senken, da sie annehmen er sei naiv und ignorant, wodurch sie umso erstaunter sind, wenn er Weisheiten von sich gibt. Hofnarren hatten diesbezüglich eine gewisse Sonderstellung, denn sie *“had the license to speak bluntly, they could be audacious in their statements and they used humor to speak the truth and question the status quo.”* Masken erlaubten wortwörtlich ‚Narrenfreiheit‘, denn *“Masks, both literal and figurative, liberate those who wear them and give them license to explore possibilities and take personal risks while their true identities remain hidden. Sometimes, dramatizing the ‘real self’ beneath the social mask reveals the hypocrisy, whereas at other times the animal-like or disfigured mask denounces the deformed behaviour of humankind.”*⁴⁵⁸

Die physischen Masken, die an bestimmten Festen und zu diversen Anlässen getragen werden, widerspiegeln die Rollen, welche die Menschen in der Gesellschaft spielen und lassen sie sich als Schauspieler bewusst werden. Eine Tatsache, die es ermöglicht über andere und sich selbst zu lachen, u.a. dadurch, dass durch die Maske eine Distanzierung zu den

⁴⁵⁶ Chirico (2014), S. 483-484.

⁴⁵⁷ Ibid., S. 485.

⁴⁵⁸ Ibid., S. 486; Vgl. Lisson (2014), S. 21.

alltäglichen Problemen, zum Alltag geschaffen wird, die es erlaubt über den Pathos der menschlichen Situation zu lachen.⁴⁵⁹

2.2.2.2. Gaukler in Mesopotamien

2.2.2.2.1. Begrifflichkeit (U₄-da-tuš/*Aluzinnu*)

Der *aluzinnu* wird generell als ‚Trickster‘ verstanden, als *“prankster who is grossly erotic, insatiably hungry, inordinately vain, deceitful, and cunning toward friends and foes; a restless wanderer upon the face of the earth; and a blunderer who is often the victim of his own tricks and follies.”*⁴⁶⁰ Er gilt weiters als *“embodiment of humor – all kinds of humor. He plays tricks on others, he ridicules sacred customs, he breaks taboos, he boasts when he should blush, he is the world’s greatest clown, and he can laugh at himself.”*⁴⁶¹

Bei dem Substantiv *aluzinnu* könnte es sich eventuell um ein kleinasiatisches Wort nach Art der Appellativa handeln, das dann aber schon früh in das Akkadische entlehnt worden wäre, da es bereits in altbabylonischer Zeit bekannt war. Obwohl der Terminus *aluzinnu* bereits in der altbabylonischen ‚Lu-Serie‘ erscheint, in welcher das sumerische lú-u₄-da-tuš mit diesem gleichgesetzt wird, und u.U. das Verb *lezēnu* ‚verhöhnern, verspotten‘ von *aluzinnu* denominiert sein könnte, war jedoch bisher eine genaue Übersetzung des Begriffs *aluzinnu* selbst nicht möglich.⁴⁶² Ob es sich um einen einfachen Spaßmacher im Sinne eines Gauklers oder Clowns, oder eher um einen Funktionär mit einer Rolle im Kultgeschehen handelte, ist auch mittels der zahlreichen sumerischen Gleichungen nicht eindeutig zu sagen, u.a. weil diese von einem Imitator, Seiltänzer, über einen Bärenzähmer, Ziegenreiter, Musiker, Kulttänzer, bestimmten Sänger und (Schau-)Spieler bis hin zu einem Verleumder und noch weiter reichen.⁴⁶³

Im Sumerischen ist der Gaukler mit a-tar und dem Verb a-tar-aka verbunden, welches auch in Relation zu a-tar-lá(-lá) steht, das wiederum in einem Hymnus auf die Göttin Inanna (in-nin šà-gur₄-ra) als eines der Prärogative Inannas erscheint, nämlich *„Streit anfangen, Persiflieren,*

⁴⁵⁹ Chirico (2014), S. 486.

⁴⁶⁰ Ricketts (1966), S. 327; Foster (1974), S. 78.

⁴⁶¹ Ricketts (1966), S. 347; Foster (1974), S. 78-79; Vgl. Madreiter (2017), S. 44, 54: Madreiter hingegen versteht unter dem *aluzinnu* nicht nur einen Gaukler, sondern sieht ihn vielmehr im Konnex zwischen Krieg und Humor, d.h. als Unterhalter im Krieg, worauf ihrer Meinung nach auch Reliefs aus der Regierungszeit des Königs Assurnasirpal II. im NW-Palast von Kalḫu, welche zwei Mimen mit Löwenmasken und einen Lautenspieler in der Nähe des assyrischen Lagers zeigen, hindeuten.

⁴⁶² Im Folgenden wird *aluzinnu* deshalb der Einfachheit halber mit ‚Spaßmacher‘ oder ‚Gaukler‘ wiedergegeben werden.

⁴⁶³ Römer (1975-1978), S. 46-49; D’Agostino (2014), S. 69. Für mögliche sumerische Gleichungen zum *aluzinnu* und anderen akkadische Begriffe aus dessen Wirkungskreis siehe: Römer (1975-1978), S. 47-49; Blocher (1992), S. 80-81: Blocher ergänzt z.B. dass es sich bei dem Spaßmacher um keine ‚Kultperson‘ im klerikalen Sinn handelte, sondern er vielmehr als Person mit einer festgeschriebenen Rolle, vermutlich mit einem bestimmten Aussehen und besonderer Redeweise vorzustellen ist.

Gelächter, gering geachtet Sein (und) angesehen Sein, sind, Inanna/Eštar, dein (Prärogativ)“.⁴⁶⁴

2.2.2.2.2. Textliches Material⁴⁶⁵

In lexikalischen Listen gehen Wörter wie *dābibu* ‚Erzähler‘ oder *ākil karši* ‚Verleumder‘ dem *aluzinnu* voraus, während nach ihm die Begriffe *šāritu*, *naššiḫu* und *tēzu* ‚gebläht‘ und ‚von Diarrhöe betroffen‘ folgen, welche sich jedoch metaphorisch eventuell auch auf Spötter oder harsche Kritiker beziehen könnten.⁴⁶⁶

Neben den Vokabular-Listen erscheint der *aluzinnu* auch in Kontrakten als Zeuge, z.B. in einem altsumerischen Vertrag über den Kauf eines jungen gala (SR 44 V 5-6). Als Personennamen kommt er in einem altbabylonischen Vertrag aus Susa (MDP 22, 52, 19-20) vielleicht einmal als Vatersname eines Zeugen und in einem spätbabylonischen Text (BR 8/7, 20, 6) eventuell als eine Art Familienname vor. Weiters sind aus verschiedenen Perioden Texte bekannt, in welchen der u₄-da-tuš bzw. der *aluzinnu* als Rationenempfänger von Gerste angeführt wird. So wird er beispielsweise in einem Text aus Lagaš (RTC 54 IX 2-3) aus präargonischer Zeit, sowie in mehreren Ur-III-Urkunden, welche verschiedene Rationenangaben über Schafe, Gerste und junge Bären, oder Landzuweisungen enthalten, erwähnt. Auch in altbabylonischen Texten findet der *aluzinnu* als Empfänger von Rationen Erwähnung, z.B. in CT 47, 80 aus Sippar, TCL 11, 242 aus Larsa und A1.T. 409 aus Alalah. Neben dem Empfang von Rationen geht aus den Ur-III-Texten hervor, dass vermutlich junge Bären eine Rolle in der Unterhaltungstätigkeit des u₄-da-tuš spielten, welcher einerseits mit der Welt der (professionellen) Volksbelustigung in Verbindung stand und andererseits in der Ur-III-Zeit als Tempelpersonal auftreten konnte, was nicht zwangsläufig einen Widerspruch darstellen musste.⁴⁶⁷ Ein längerer jungbabylonischer Text (‚*aluzinnu*-Text‘), welcher jedoch unvollständig ist, gewährt zwar einen gewissen Einblick in das humorvolle Treiben des Spaßmachers, welches in Kapitel 4 erläutert wird, doch bietet auch dieses Material keine befriedigende Klärung der vielfältigen Funktionen des *aluzinnu*,⁴⁶⁸ sowie der Text auch keine Rückschlüsse auf den Kontext desselben zulässt.⁴⁶⁹

⁴⁶⁴ Römer (1975-1978), S. 52-53; Sjöberg (1975), 194, 238.

⁴⁶⁵ Für mögliche Darstellungen von Gauklern und im Besonderen von Tiersymposien/-kapellen auf archäologischen Denkmälern siehe: Blocher (1992), S. 83-88.

⁴⁶⁶ Foster (1974), S. 74.

⁴⁶⁷ Römer (1975-1978), S. 49-51.

⁴⁶⁸ Ibid. S. 51-52: Der sumerische Text ‚*Der Vater und sein missratener Sohn*‘ enthält in Zeile 130-131 ebenfalls einen Verweis auf das Handeln des *aluzinnu*, indem auf dessen ‚Arbeit‘, die aus „*hüpfen und tanzen*“ besteht, hingewiesen wird. (Vgl. Sjöberg (1973), S. 113, 118, 130-131).

⁴⁶⁹ Römer (1975-1978), S. 68.

2.2.2.2.3. Menschenklasse

Römer sieht in dem *aluzinnu*, dem professionellen Spaßmacher, eine (eigene) mesopotamische Menschenklasse, da dieser in Listen von Menschenklassen gesondert angeführt wurde und er Rationen und Land als Entgelt für seine Dienste erhielt, wodurch angenommen werden kann, dass nicht jeder beliebige Witzbold als *aluzinnu* galt. Der Annahme, dass es sich um eine geschlossene Zunft gehandelt haben könnte, will sich Römer nicht anschließen, doch dürfte es sich wohl um eine professionelle Tätigkeit gehandelt haben, die sogar mit einem gewissen Ansehen einherging.⁴⁷⁰ Blocher legt nahe, dass es sich bei Gauklern um eine soziale Randgruppe, oder um gesellschaftliche Außenseiter gehandelt haben könnte. Für die Einschätzung als Randgruppe könnte anhand der archäologischen Funde sprechen, dass Spaßmacher häufig mit körperlichen Missbildungen, wie z.B. Buckligkeit, Zwergenwuchs und Blindheit, dargestellt wurden, sie auf den Darstellungen mit Tieren auftraten, oder nackt agierten. Weitere abgebildete äußere Besonderheiten sind Federkronen und lange Bärte, sowie die Zopffrisur bei kahlgeschorenem Kopf, welche jedoch auch einfach auf Fremde hinweisen könnte. Die geringe Anzahl der Darstellungen könnte aber insgesamt auch Hinweis für eine Randgruppe sein. Gegen diese Einschätzung dürfte die Teilnahme des *aluzinnu* an Ritualen und dessen Vorkommen in Tempelpersonallisten, wie auch die (Selbst-)Darstellung von Gauklern auf ‚öffentlich‘ sichtbaren Denkmälern, z.B. auf Weihplatten, Beterstatuetten, Stelen, oder Kultgefäßen, sein. Nicht zu eruieren ist, ob Gaukler sich teilweise aus bestimmten, sesshaften oder nicht-sesshaften, ethnischen Gruppen rekrutierten und aufgrund dieses Umstandes eine Randgruppe bildeten. Laut Blocher geht aus den lexikalischen Listen und Omina hervor, dass Gaukler mit einem gewissen Argwohn betrachtet wurden, u.a. weil ihre Tätigkeit als unproduktiv galt.⁴⁷¹

2.2.2.2.4. Vorstellung

Anhand des spärlichen lexikalischen und textlichen Materials zu der Figur des *aluzinnu* kann das Bild des Spaßmachers in Mesopotamien nur in groben Umrissen rekonstruiert werden. Vielleicht vollführte der Gaukler seine Vorstellungen im Freien auf den Straßen, oder dem Markt auf einer Art Freilichtbühne, auf welcher er gemeinsam mit anderen Kleinkünstlern, wie z.B. Musikern und (kultischen) Tänzern, auftrat. Ob er eine Maske (mit großen Zähnen) trug, wie an manchen Stellen behauptet wird, ist mehr als umstritten,⁴⁷² doch sicher ist, dass er auf mehr als nur eine Art das Publikum zu erheitern vermochte. Nachdem ihm in Ur-III-

⁴⁷⁰ Römer (1975-1978), S. 45, 66.

⁴⁷¹ Blocher (1992), S. 79, 97-98.

⁴⁷² Für Beispiele möglicher Masken siehe: Ibid., S. 97.

Texten Bären zugewiesen wurden, liegt es nahe, dass er diese dressierte und auf Kunststückchen trainierte. Weiters trat er möglicherweise selbst als komischer Akrobat, beispielsweise als Seiltänzer oder Ziegenreiter, auf. Gleichfalls wird er als Vielfraß beschrieben, der Unmengen an Speisen essen konnte, ohne je satt zu werden. Das Benehmen des *aluzinnu* war vermutlich recht derb, erkennbar daran, dass er das Publikum mit skatologischen Späßen unterhielt, oder, wie im ‚*aluzinnu*-Text‘, die üblichen Menologien parodierte, indem er die zu genießenden Speisen durch Exkreme und andere ungenießbare Dinge ersetzte. Eine weitere wichtige Tätigkeit des Spaßmachers dürfte darin bestanden haben als Imitator und Anwender der gekonnten Persiflage zu fungieren, dessen scharfe und verleumderische Zunge gefürchtet wurde, da er auch nicht davor zurückschreckte die religiösen Gefühle der Gläubigen den Stadtgottheiten gegenüber, die Divination selbst und sogar den König zu verlachen, wie er es im ‚*aluzinnu*-Text‘ tat. Die Rolle des Sklaven in dem ‚*Pessimistischen Dialog*‘, der seinen Herrn zum Besten hält, könnte, laut Römer, durchwegs von einem Spaßmacher gespielt worden sein. In diesem Zusammenhang ist weiters ungeklärt, ob der Spaßmacher mit einer Gruppe, der er vielleicht angehörte, das ganze Jahr hindurch, nur an Markttagen, oder nur zu bestimmten Festzeiten, z.B. beim Neujahrsfest als eine Art der Saturnalien, auftrat.⁴⁷³

2.2.3. Humor in der Schule

Ein anderer Ort, an welchem Humor eine gewissermaßen institutionelle Rolle spielte, war die babylonische Schule (sum. *é-dub-ba-a*; babyl. *bīt tuppi* ‚Tafelhaus‘), in der, v.a. in altbabylonischer Zeit, humoristische Texte Teil des Schulcurriculums waren. In manchen der Texte wird die Institution der Schule selbst lächerlich gemacht, wenn beispielsweise von unbeherrschten Lehrern, die ihre Schüler verprügeln, faulen Schülern, welche einander wüste Beschimpfungen an den Kopf werfen, und von Eltern, die zugunsten ihrer Sprösslinge die Lehrer zu bestechen versuchen, die Rede ist. Weiters wurden von den hauptsächlich männlichen Schülern Dialoge und Sprichwörter, die sich auf höchst misogyne Weise äußerten, im Unterricht studiert.⁴⁷⁴

Ein babylonischer Text aus dem 1. Jt. v. Chr., generell als ‚*Der Doktor von Isin*‘ bekannt, war, wie aus dem Kolophon des Textes selbst hervorgeht, sogar dazu vorgesehen in der Klasse gelesen und gelernt zu werden. Neben dem amüsanten Inhalt, welcher besagt, dass ein gebildeter Arzt aus Isin einen von einem Hundebiss Kurierten aufgrund der Bezahlung zu

⁴⁷³ Römer (1975-1978), S. 66-68.

⁴⁷⁴ Frahm (2008), S. 464.

besuchen gedenkt, doch die sumerische Wegbeschreibung einer Gemüsehändlerin nicht zu verstehen vermag und wegen seiner Unwissenheit von Schulkindern aus der Stadt gejagt wird, dient einer didaktischen Absicht, nämlich der Erlernung der komplizierten sumerischen Namen, um welche sich die Erzählung aufbaut.⁴⁷⁵ D’Agostino interpretiert die lange Liste von akkadischen Namen in der Erzählung *Der Doktor von Isin*’ als Produkt eines Lehrers (*ummānu*) für seine Schüler, welchen er in Form der Geschichte das Erlernen eben dieser Namen erleichtern wollte, indem er sie in eine humorvolle paradoxe Erzählung verpackte.⁴⁷⁶

2.2.3.1. Themen in Humortexten

Humor ist die Wahrnehmung und der Ausdruck des Lächerlichen und Amüsanten. Oft werden Menschen verspottet, indem Wahrheiten aufgezeigt werden, die lieber ignoriert worden wären. Humor versucht Lachen zu provozieren, zu unterhalten, zu beschämen, dadurch, dass Tabus gebrochen, Erwartungen untergraben oder umgekehrt werden, sowie Diskrepanzen betont werden.⁴⁷⁷

Am häufigsten bezieht sich mesopotamischer Humor auf Körperfunktionen, oder auf sexuelles Verhalten oder das Fehlen eines solchen bzw. Impotenz, wobei diese und sexuelle Frustration u.a. in der babylonischen Liebeslyrik humorvoll thematisiert werden. Satiren basieren meist auf der Erscheinung, dem Verhalten, Beruf, oder der sozialen Position, und können genauso Karikatur, Ironie, Epigramme, sowie politische und ethnische Witze enthalten.⁴⁷⁸ Weiters kann Humor als Schutzmechanismus angewandt werden, um emotionalen Schmerz oder Wut zu maskieren. Humor versteht Foster als Produkt von wenigen, deren Ziel es ist, viele zu amüsieren, sei es durch tiefe, alltägliche, vulgäre, oder nicht ernstzunehmende Aussagen, welche den Kern des Humors ausmachen.⁴⁷⁹

2.2.3.1.1. Tabus

Humor entsteht somit, wie bereits erwähnt, u.a. durch die Thematisierung von Themen, welche in einer normalen Diskussion nicht angesprochen werden, wie z.B. Körperfunktionen, wie die Exkretion, Flatulenz und das Urinieren, welche zum Lachen verleiten sollen.⁴⁸⁰ Als witzig wurden weiters bestimmte Aspekte der Anatomie und der Körperfunktionen,

⁴⁷⁵ D’Agostino (2014), S. 69.

⁴⁷⁶ Ibid. (1998), S. 276, 278.

⁴⁷⁷ Foster (1995), S. 2459.

⁴⁷⁸ Foster meinte zum Witz, dass die kunstvolle Verdrehung von Phrasen, das Aufblitzen von Cleverness und geniale Paradoxe den Witz als solchen auszeichnen und dazu beitragen, dass dieser als humorvoll empfunden wird. (Ibid., S. 2465).

⁴⁷⁹ Ibid. (1995), S. 2459-2461, 2468.

⁴⁸⁰ Ibid., S. 2459.

Hässlichkeit und Dummheit, ein ungepflegtes Erscheinungsbild, aber genauso religiöse Bräuche und Lebensweisen, sowie gewisse sexuelle Praktiken (meist in Bezug auf die *kalû*-Sänger) angesehen.⁴⁸¹ So bedienen sich Sprüche wie Witze der unangebrachten Nebeneinanderstellung von Dingen, wobei sie über Skatologie, Sex, oder Galgenhumor zum Lachen anregen.⁴⁸²

2.2.3.1.2. Fabeln

Geschichte über Tiere (Fabeln), welche debattieren oder nur allzu menschlich dargestellt werden, zielen darauf ab zu amüsieren, so gibt es beispielsweise eine babylonische Debatte zwischen einem Hund und einem Fuchs, in welcher beide ihre Wichtigkeit für den Menschen zu betonen versuchen, oder eine Tirade eines an Heimweh leidenden sumerischen Affen an seine Mutter, welche ihm frisches Brot und Bier zukommen lassen soll.⁴⁸³

2.2.3.1.3. Schlagfertigkeit, Ironie und Sarkasmus

Die Kunst des verbalen Angriffs verwendet oft Humor, um den Gegner zu parodieren oder lächerlich zu machen. In sumerischen ‚*Schulstreitgesprächen*‘ werfen sich die Debattierenden z.B. Beleidigungen über ihre Genealogie, ihr Erscheinungsbild, oder ihren Bildungsgrad an den Kopf, was zum Amusement der Zuhörer beiträgt. Als ein Instrument der Kritik ist Humor eng verbunden mit Ironie, da dieser, wie die Ironie, die Aufmerksamkeit auf die Inkongruenz zwischen ‚Sein‘ und ‚Sollen‘ lenkt, die Ironie dabei jedoch nicht humorvoll in ihrer Absicht sein muss. Übertriebene Ironie kann zu Sarkasmus werden, was z.B. in dem Vergleich eines assyrischen Königs, welcher die Babylonier mit undankbaren Töpferhunden vergleicht, die, sobald sie sich am Ofen gewärmt haben, zu bellen beginnen, zum Ausdruck kommt. In gleicher Manier machten sich die Sumerer über die feindlichen barbarischen Amoriter in ironischer und sarkastischer Weise lustig.⁴⁸⁴

2.2.3.1.4. Menschliches Befinden

Humoristischer Diskurs ist manchmal die Verteidigung des sensiblen Geistes, der anders die schmerzvolle Realität nicht verkraften würde. Eindringliche soziale und persönliche Satire sind meist Ausdruck einer überlegenen Sichtweise und Unzufriedenheit.⁴⁸⁵ Eine effektive babylonische Sozialsatire, welche dem Genre der Weisheitstexte zugeordnet werden kann und

⁴⁸¹ Foster (1974), S. 84.

⁴⁸² Ibid. (1995), S. 2465.

⁴⁸³ Ibid., S. 2464.

⁴⁸⁴ Ibid., S. 2464-2465, 2467.

⁴⁸⁵ Ibid., S. 2467.

u.a. über öffentlichen Dienst, Ruhm, Liebe und Heirat reflektiert, stellt der *„Dialog des Pessimismus“* zwischen einem Meister und seinem Sklaven dar,⁴⁸⁶ welcher mit der Konklusion endet, dass sämtliches Streben des Menschen nichts wert und nur der Tod bzw. Suizid erstrebenswert ist.⁴⁸⁷ Weiters gibt es satirische Texte, welche die Eitelkeit und die Neigungen des Menschen, seine Hybris verspotten, indem sie z.B. Tiere in bestimmten stereotypen Rollen mit menschlichen Eigenschaften (Fabeln) präsentieren, oder die Menschen direkt in Sprüchen und populären Redewendungen ansprechen.⁴⁸⁸ Die subtilsten Arten der Parodie lassen die Möglichkeit offen den Text ernst zu nehmen, wodurch hinter der schützenden Maske des Humors Kritik geübt werden kann.⁴⁸⁹

2.2.3.2. ‚Opfer‘ des Humors

Witz, Satire und Parodie waren Mittel, mit denen sich der Mensch von Druck zu befreien versuchte, der beständig auf ihm lastete, wodurch es nicht verwundert, dass in einer stratifizierten Gesellschaft wie der mesopotamischen, Berufsgruppen, die ein besonders hohes Maß an Autorität für sich beanspruchten, sowie Angehörige der Oberschicht in Babylonien bevorzugt Zielscheibe humoristischer Kritik waren. Folglich waren nicht einmal Berufsgruppen, welche mit der göttlichen Sphäre in Verbindung standen, wie z.B. Priester, davor gefeit, in humoristischen Texten verspottet zu werden, wie dies u.a. in dem Text *„Der Doktor von Isin“* und dem *„aluzinnu-Text“* auch der Fall ist, wobei in letzterem sogar der König imitiert wird, indem der *aluzinnu* als dieser eine Reise unternimmt.⁴⁹⁰

Somit kann gesagt werden, dass sich die Witze um bestimmte Personen gruppierten, die Ethik und Bräuche missachteten und sich selbst zu wichtig nahmen. Derjenige, welcher seine Position ausnützt und anderen dadurch Leid zufügt, der die Grenzen des gesellschaftlichen Anstandes übertritt, der sich selbst durch einen Versprecher oder eigentümliche Logik als Dummer outet, ist Gegenstand des Humors, welcher sich in Mesopotamien über die Feigheit, Arroganz, Ambition, schlechte Manieren, mangelnde Ausbildung und unangemessene Wünsche lustig machte. Zu diesem Zweck dienten zumeist auch kleinere Beamte oder niederrangige Professionelle als Zielscheibe des Humors. Sprüche und populäre Redewendungen über soziale Institutionen beinhalteten Scherze über die Ehe und Familie,

⁴⁸⁶ Der *„Dialog des Pessimismus“*, welcher von manchen als Text in der Art der römischen Saturnalien verstanden wurde, ein jährliches Fest, bei welchem Meister und Sklave die Rollen tauschten, wurde von anderen im Sinne einer plautianischen Burleske interpretiert, während wieder andere in ihm eine Satire mit ernster Absicht sahen. (Foster (1974), S. 82).

⁴⁸⁷ Foster (1995), S. 2468.

⁴⁸⁸ Ibid. (1974), S. 80; Ibid. (1995), S. 2460.

⁴⁸⁹ Ibid. (1974), S. 81.

⁴⁹⁰ Frahm (2008), S. 463-464; Foster (1995), S. 2462-2463.

oder witzige Ratschläge bei der Wahl einer Frau, waren Teil der Elementarstufe des Schulcurriculums, durch welche schon früh die Waffen von Satire und Humor gelehrt wurden.⁴⁹¹

Witze über bestimmte Berufe oder soziale Ungeschicklichkeit werden üblicherweise aus Sicht der Schreiber oder der gebildeten Oberschicht erzählt, welche sich durch ihre Ausbildung überlegen fühlten. Ein unübliches Gegenbeispiel dazu stellt der Text *„In der Reinigung“* dar, in welchem der Wäscher sich über den eingebildeten Kunden echauffert und ihn in Form einer Diatribe zurechtweist.⁴⁹²

2.2.4. Humor in assyrischen Königsinschriften

Madreiter versteht unter Humor das, was den Rezipienten/Empfänger zum Lachen bringt, doch ist in Zusammenhang mit assyrischen Königsinschriften und Kriegsberichten Humor als das ‚Lächerlich-Machen‘ des Gegners zu verstehen. Diese Art von Humor separiert und exkludiert, dient aber gleichzeitig auch der Stärkung der Gruppensolidarität. So werden einerseits Bindungen innerhalb der Gruppe gefördert und interne Spannungen gelöst, wobei andererseits Konflikte innerhalb der Gruppe provoziert und soziale Kontrolle ausgeübt wird. Humor ist insofern paradox, als, dass er sozial und gleichzeitig asozial ist. Er spielt mit institutionalisierten, traditionellen und polar ausgerichteten Werten, Normen und Codes einer Gesellschaft wie Klasse, Gender oder Ethos.⁴⁹³

2.2.4.1. Arten des Humors

Frahm geht davon aus, dass jede Gesellschaft zwei Arten des Humors kennt, den karnevalesk-normkritischen und jenen Humor, der als Verlachen von Normabweichungen eine normkonforme Haltung signalisiert und der herrschenden Ideologie zu Willen ist.⁴⁹⁴ Humor in Inschriften assyrischer Könige des 8./7. Jh. v. Chr., in der Spätphase assyrischer Herrschaft, in welcher das Reich seine größte Ausdehnung hatte, ist meist ‚repressiver Humor‘, der dazu dienen sollte die Thronnachfolger über die eigenen Taten zu unterrichten und gleichzeitig zu deren Erheiterung beizutragen. Betont sei, dass Humor in diesen Inschriften nicht sehr häufig ist und hauptsächlich in Kriegsberichten Platz für Witze ist, welche auf Kosten des Feindes gehen, der sich der assyrischen Autorität entgegenzustellen wagte. Madreiter geht davon aus, dass aus den humoristischen Passagen der Kriegsberichte auf die Normen und Werte der

⁴⁹¹ Foster (1974), S. 85; Ibid. (1995), S. 2463.

⁴⁹² Ibid. (1995), S. 2461.

⁴⁹³ Madreiter (2017), S. 42.

⁴⁹⁴ Frahm (1998), S. 149.

assyrischen Gesellschaft zu schließen ist. Frahm und in weiterer Folge Madreiter untersuchten, der Witztheorie Freuds folgend, die Komik der Inschriften und Berichte, welche auf wortspielerischer „*Verdichtung*“ und jene, die auf doppelsinniger „*Verschiebung*“, sowie der Kategorie der „*unerwarteten Verknüpfung*“, wie sie von Madreiter hinzugefügt wurde, beruht. Diese Techniken bedienten sich u.a. der Stilmittel der Allegorie, Alliteration, Polysemie (= Mehrfachbedeutung), Homonymie (= Gleichklang), Metonymie, sowie der Metapher.⁴⁹⁵

1. Wortspielerische Verdichtung

„*Verdichtende*“ Wortspiele sind, laut Frahm, beispielsweise vorhanden, wenn pseudoetymologische Wortspiele mit Personen- und Ortsnamen (Stadt Tilgarimmu – *tilli u karme*, ‚Trümmerhaufen‘), oder der Gleichklang zweier Worte, welche als Kontradiktion gebraucht werden (Šamaš-šumu-ukīn ‚Šamaš hat den Namen gefestigt‘ – *aḫu lā kēnu* ‚ungetreuer Bruder‘), dazu genutzt werden, um zu belustigen, indem u.a. mit dem Namen der Gegner derbe Scherze getrieben wurden.⁴⁹⁶

2. Metaphorische Verschiebung

Frahm geht davon aus, dass assyrische Könige sich gleichfalls der Technik der „*Verschiebung*“ bedienten, dadurch, dass ein Gedanke von etwas Wesentlichem auf Nebensächliches übertragen wurde, unerwartete Verknüpfungen disparater Vorstellungen, indirekte Darstellungen durch Anspielung und Allegorie, sowie die Verwendung unlogischer Gedankengänge zur Anwendung kamen. In einem Bericht Sanheribs über seinen 693 v. Chr. unternommenen Feldzug gegen Elam (VA 3310; Z. 25’-27’) findet sich der Ausdruck *šūšub nagê* (‚besiedeln‘), welcher eigentlich durchwegs positiv gebraucht wird, da das Besiedeln von Städten und Landstrichen zu den Aufgaben des assyrischen Königs gehörte, doch in diesem Kontext eine absurde Note erhält, weil der elamische Herrscher seine Leute auf Ruinen siedeln lässt. Eine Begriffsverschiebung liegt vermutlich in Sanheribs Schilderung der Flucht feindlicher Herrscher nach der Schlacht von Ḫalule (Chic.-Pr., VI 24-30) vor. Das Verb *dāšu* (‚dreschen‘ oder ‚zertrampeln‘) kennzeichnet in assyrischen Königsinschriften das triumphierende Niedertrampeln der Feinde durch den assyrischen König, doch in dieser Inschrift wird es in ironisierender Absicht auf fliehende Gegner übertragen, die angsterfüllt über die Leichen der eigenen Leute hinwegrennen. Die fliehenden Herrscher werden zusätzlich mit Tieren (Taubenjungen) verglichen, ein Vergleich, der eventuell der ‚*Fabel vom Fuchs*‘ entnommen ist.⁴⁹⁷ Tiervergleiche gebrauchte auch Sargon II. in Bezug auf Marduk-

⁴⁹⁵ Frahm (1998), S. 150; Madreiter (2017), S. 41-42, 45-46, 53; Freud (2009), S. 14-96.

⁴⁹⁶ Frahm (1998), S. 151-152; Madreiter (2017), S. 46-47.

⁴⁹⁷ Frahm (1998), S. 152-154; Madreiter (2017), S. 47; D’Agostino (1998), S. 274-275.

apla-iddina, welchen er mit einer Fledermaus, Katze, einem Vogel, Mungo und einem Schwein verglich. Eine raffinierte Form der Verschiebung ist, gemäß Frahm, in der ‚*Bavian*-Inschrift’ Sanheribs (Z. 50-54) zu finden, in welcher Termini, die allgemein mit Konstruktion assoziiert werden, in den Kontext der Zerstörung Babylons im Sinne eines „negativen Bauberichts“ gestellt werden, wodurch sie zu einer Art Inversion werden und Ausdruck der Destruktion sind.⁴⁹⁸ Eine Verschiebung ähnlicher Art findet sich in Sanheribs ‚*Bīt-akīti*-Inschrift’ (Z. 39-44), in welcher die Bewohner Dilmuns mit Körben und Werkzeugen ausgestattet nach Babylon kommen, aber nicht um etwas zu bauen, sondern um die Stadt endgültig zu zerstören. Auch in den Inschriften Assurbanipals wird die Technik der Verschiebung zu humoristischen Zwecken gebraucht, z.B. in seinem Bericht über den ersten Feldzug gegen Ägypten (Prisma B, I 87-90), in welchem er die Anzahl der pflichtvergessenen Könige und Statthalter mit *malû* (G) beschreibt.⁴⁹⁹ Assurbanipals Ausführungen über die „Inflation“ (Prisma B, VIII 20-22), in welcher es in Assyrien in Folge des durch die Araberfeldzüge verursachten Beutestromes im Land kam, scheinen ebenso übertrieben, wenn für ein Bündel Gemüse Kamele und Menschen als Bezahlung in Betracht kamen. Weiters ließ Assurbanipal in der verwüsteten Provinz Elam das Steppengetier, wie auf grüner Weide lagern (Prisma F, V 55, 66-69), wodurch eine humoristische Absicht in Form einer Verschiebung vorhanden sein könnte.⁵⁰⁰ In dem bereits erwähnten Bericht Sanheribs über die Schlacht von Ḫalule heißt es über die Behandlung hochrangiger elamischer Feinde, dass der König ihnen „wie Schafen die Häse durch- und dadurch ihr Leben wie einen Faden abschnitt“, was ironisch darauf hinweist, dass das Leben der Feinde nicht viel wert gewesen sein dürfte. Beinahe sadistisch mutet es, laut Frahm, an, wenn Assurbanipal die gefangenen Feinde oder Bittsteller in Ninive noch zusätzlich erniedrigt, wie aus der Beschreibung der Proskynese des um Asyl ansuchenden Elamers Tammaritu, welcher die Füße des Königs küsste und mit seinem Bart den Boden fegte (Prisma A, IV 28-29), hervorgeht, ein Bild, welches sich in ähnlicher Formulierung auch in einem Brief Sargons II. an Assur-šarru-ušur, den Gouverneur von Que (ND 2759, Vs. 29-30), wiederfindet. Assurbanipal machte mit der paradoxen Formulierung die in Salz eingelegte Leiche des Nabû-bēl-šumāti durch Köpfung ‚noch toter als zuvor’ (Prisma A, VII 39-47).⁵⁰¹ Ebenso gehören in den Bereich der metaphorischen Verschiebung nicht nur Vergleiche der Feinde und von Fremden mit Tieren, sondern ebenso mit Eigenschaften von Frauen und Kindern, ersichtlich beispielsweise

⁴⁹⁸ Frahm (1998), S. 154-155; Madreiter (2017), S. 49.

⁴⁹⁹ Frahm (1998), S. 155-156.

⁵⁰⁰ Ibid., S. 156-157; Madreiter (2017), S. 48.

⁵⁰¹ Frahm (1998), S. 157-158.

dadurch, dass sich Feinde im Angesicht der Niederlage emotional, sprich, hysterisch, verhielten und ihre Kleider zerrissen, ein Verhalten, das sie ihrer Männlichkeit beraubte und sie als passive Opfer kennzeichnete.⁵⁰²

3. Unerwartete Verknüpfung

Benötigt die metaphorische Verschiebung übertragene Wortbedeutungen oder Vergleiche, dann liegt der Witz in der Technik der „*unerwarteten Verknüpfung*“ vor, wobei die Pointe durch einen Tabubruch oder durch Unterschiede zwischen Konvention und Realität entsteht.⁵⁰³ Assurbanipal ließ beispielsweise gefangene Araberfürsten mit wilden Tieren gemeinsam die Zitadelle Kuyunjiks in der Rolle von Torwächtern bewachen (Prisma A, IX 107-111), wobei hier der Humor in der Sache selbst liegt. Der Humor ist überall in den Königsinschriften in der Sache begründet, wo vom ‚Aus-der-Rolle-Fallen‘ feindlicher Könige die Rede ist, oder von Aktionen, welche mit der assyrisch definierten Königswürde nicht konform gehen. So heißt es z.B. in den Berichten Sanheribs über die Schlacht von Halule, dass der babylonische und der elamische König auf ihrer panischen Flucht Exkreme verloren (Chic.-Pr., VI 30-32), was humorvoll erscheint, da Themen wie Exkreme, Urin oder Flatulenz für gewöhnlich nicht thematisiert werden.⁵⁰⁴ Ein weiteres Beispiel königlicher Schadenfreude stellt eine Bildbeischrift Sanheribs dar (K 1280, Z. 14-17), aus welcher hervorgeht, dass ein feindlicher König vom Pferd fiel, was einem König nicht passieren sollte, doch noch lächerlicher konnte sich ein feindlicher König machen, wenn er anstatt auf einem Hengst auf einer Stute ritt.⁵⁰⁵

2.2.4.2. Diskreditierung der Feinde

Feindliche Könige wurden diskreditiert, indem ihre Würde als Könige in Zweifel gezogen wurde bzw. sie dieser beraubt wurden. Die Erniedrigung fremder und verfeindeter Könige diente der Erhöhung der Person des eigenen Königs, denn je extremer die Erniedrigung, desto überlegener erschien die dominierende Gruppe. Zugleich galt das Überlegenheitslachen, die ‚Verlachung‘ der Feinde, als Bestätigung dafür, dass der Gott Assur den ‚richtigen‘ König auserwählt hatte. Aus diesem Grund ist es auch nicht allzu verwunderlich, dass fremde oder feindliche Herrscher als Strafe für ihr Fehlverhalten gegenüber dem König oder einem Gott effeminiert wurden.⁵⁰⁶

⁵⁰² Madreiter (2017), S. 48-49.

⁵⁰³ Ibid., S. 50.

⁵⁰⁴ Frahm (1998), S. 158-159; Madreiter (2017), S. 50-51.

⁵⁰⁵ Frahm (1998), S. 159.

⁵⁰⁶ Madreiter (2017), S. 52-53, 55.

Der in den Inschriften gebrauchte Humor stand folglich im Dienste der assyrischen Königsideologie und ihres dualistischen Weltbildes, denn alle, die sich dem assyrischen Alleinherrschaftsanspruch entgegensetzten versuchten, wurden in die Sphäre ‚normwidrig-lachhafter‘ Unordnung verortet. Rassismus war nicht Teil der Königsideologie, so wandte sich der Humor ausschließlich gegen aufmüpfige Individuen, nie aber gegen ganze Völker.⁵⁰⁷

2.2.4.3. Adressaten des Humors

In der königlichen Bibliothek des Assurbanipal (7. Jh. v. Chr.) wurden etliche volkstümliche Erzählungen und weisheitliche Texte, z.B. ‚*Der arme Mann von Nippur*‘, der ‚*aluzinnu*-Text‘, ‚*Dialog des Pessimismus*‘, Fabeln und Sprichwörter gefunden, in welchen die Zielscheiben des Spotts stets einflussreiche Berufsgruppen, wie Priester, Gelehrte, Mediziner, Bürgermeister, oder reiche Müßiggänger, im Allgemeinen jedoch kaum Militärs und nicht der eigene König, waren, wobei auch gegen diesen in einem Abschnitt des ‚*aluzinnu*-Textes‘, sowie in einem aus Sultantepe stammenden ‚*Brief des Gilgamesh*‘ eventuell satirische Attacken gegen die hochtrabende Selbstdarstellung des Königs und den prahlerischen Stil assyrischer Königsinschriften vorliegen.⁵⁰⁸ Humorvolle Texte können daher in der assyrischen Elite als bekannt vorausgesetzt werden und das ‚Lachen über etwas‘ als existent.⁵⁰⁹ Weshalb diese neben dem jeweiligen Thronfolger eben auch als Adressaten der assyrischen Königsinschriften und Kriegsberichte in Frage kommen, durch welche ihnen die Vorteile andauernder Kriegszüge vermittelt werden sollten. Liverani hielt diesbezüglich fest, dass die Autoren und Adressaten in dem Fall der Inschriften und Berichte beinahe ident sind und deshalb nicht im engeren Sinn von ‚Propaganda‘ gesprochen werden kann,⁵¹⁰ wobei Madreiter aber darauf hinwies, dass die Funktion von Humor und Spott für die assyrischen Produzenten und Empfänger unterschiedlich waren. Weiters weitete sie die möglichen Adressaten auf die Elite des Gegners, fremde oder abhängige Könige, Gesandte und das assyrische Volk im Allgemeinen aus. Humor und Spott dienten in diesem Kontext vornehmlich der Legitimierung und Verharmlosung von Zerstörung und der Anwendung von Gewalt durch den König. Der Herrscher stellte sich mittels des Humors als Garant für Erfolg, Stabilität und Sicherheit dar, was von Wichtigkeit war, wenn er die Soldaten unterhalten, die

⁵⁰⁷ Frahm (1998), S. 160; Madreiter (2017), S. 59.

⁵⁰⁸ Frahm (1998), S. 161; Madreiter (2017), S. 43.

⁵⁰⁹ Madreiter (2017), S. 43.

⁵¹⁰ Ibid., S. 53; Liverani (1990), S. 28.

Bevölkerung mobilisieren, sowie In- und Exklusionsmuster vermitteln wollte, wodurch das Verlassen des Gegners auch Auswirkungen auf die Friedenszeit hatte.⁵¹¹

⁵¹¹ Madreiter (2017), S. 54, 58-59.

3. Textkorpus

In diesem Kapitel wird das Textkorpus dieser Arbeit in Hinblick auf Fundorte, -kontexte, Datierung und Kontextualisierung hin untersucht, sowie eine analytische Darstellung des Textkorpus und ein Überblick über innertextliche Gemeinsamkeiten der Texte gegeben werden.

3.1. Fundorte, -kontexte und Datierung

Die Erläuterung der Fundorte, -kontexte und der Datierung der gefundenen Tafeln und Fragmente der zu bearbeitenden Texte erfolgt im Folgenden größtenteils überblicksmäßig in tabellarischer Form. Bezüglich der Fundkontexte ist zu sagen, dass diese je nach Ort und Epoche von Privathäusern, über Schreiberschulen bis hin zu Tempel- und Palastbibliotheken reichen. Für eine genrespezifische Verteilung und zeitliche Zuordnung der einzelnen Texte bzw. deren Tafelfragmente und Kopien dient die Auflistung am Ende der Arbeit (Kapitel 7: Anhang).

3.1.1. Sprichwörter

Die größte Gruppe an Sprichwörtern wurde in Nippur gefunden. Weiters nach Anzahl der Funde gegliedert in Ur, Kiš, Sippar und Susa, wobei aber auch beachtet werden muss, dass eine große Zahl der Tafeln nicht zugeordnet werden konnte, sei es aufgrund von unzureichender Katalogisierung bei der Grabung selbst oder dem Verkauf von unlokalisierten Tafeln an Museen. Das Gros der Tafeln datiert in die erste Hälfte des 2. Jt. v. Chr., nämlich in die Isin-Larsa Zeit (ca. 1900-1800 v. Chr.), mit Ausnahme von einigen Bilinguen aus der Bibliothek des Assurbanipal aus Niniveh (ca. 650 v. Chr.). Obwohl die sumerische Tradition der Verschriftlichung von Sprichwörtern in die frühdynastische Zeit (ca. 2600-2500 v. Chr.) zurückreicht und zu den frühesten schriftlichen literarischen Texten weltweit zählt, sind, laut Alster, nur zwei kleine Schultafeln aus dem gesamten Korpus an Sprichwörtern aus dem 3. Jt. v. Chr. erhalten.⁵¹²

3.1.2. Fabeln

Die prinzipielle Verteilung der Fabeln entspricht in etwa jener der Sprichwörter, für die zu bearbeitenden Fabeln (*Elefant und Zaunkönig*, *Löwe und Ziege*, *9 Wölfe und 1 Fuchs*,

⁵¹² Vgl. Alster (1997), S. xix; Vgl. Gadotti (2014), S. 60; Vgl. Nemet-Nejat (2014), S. 81; Vgl. Gordon (1960), 125, 134: Die lange Tradierungszeit der Sprichwörter spricht, laut Gordon, für ein gut funktionierendes mesopotamisches Bildungssystem und Schreiberhandwerk. Für die thematisch relevanten Sprichwörter siehe: Anhang.

„Fuchs und Enlil“, „Fuchs und Ziege“) gilt jedoch die nachfolgende Verteilung der Fundorte, aus welcher hervorgeht, dass alle Texte aus der altbabylonischen Zeit stammen und deren Mehrzahl in Nippur gefunden wurde.⁵¹³

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	6	6
Ur	2	2
Sippar	1	1
unbekannt	5	5
Gesamt	14	14

3.1.3. Schulstreitgespräche und Schulsatiren

Zu diesem Genre zählen neben den zu erläuternden Texten („*Schooldays*“, „*Vater und sein missratener Sohn*“, „*Schreiber und sein Aufseher*“, „*Streit zweier Schulabsolventen*“) noch einige andere Kompositionen, deren Manuskripte an etwa denselben Orten gefunden wurden, wie dies für die vier genannten Texte der Fall ist, deren Textvertreter gleichfalls vor allem aus der altbabylonischen Zeit aus Nippur stammt.⁵¹⁴

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- früh aB/aB</i>	<i>Datierung- mB</i>	<i>Datierung- ?</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	194	1	8	203
Ur	11	/	/	11
Susa	1	/	/	1
Sippar	2	/	/	2
Unbekannt	11	/	2	13
Gesamt	219	1	10	230

3.1.4. Dialoge und Schmähreden (Diatriben)

Die Dialoge und Schmähreden sind eng mit den Schulstreitgesprächen und -satiren verbunden, auch was deren Fundlage und Datierung betrifft, wobei in dieser Arbeit aber nur solche behandelt werden, welche sich gegen Frauen richten („*Dialoge zwischen zwei Frauen (A+B)*“, „*Schmährede gegen Frauen*“).⁵¹⁵

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- früh aB/aB</i>	<i>Datierung- nB</i>	<i>Datierung- ?</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	33	/	/	33
Sippar	3	/	/	3
Kisura	1	/	/	1
Ur	4	/	/	4
unbekannt	9	1	1	11
Gesamt	50	1	1	52

⁵¹³ Für eine genaue Verteilung der einzelnen Texte siehe: Anhang.

⁵¹⁴ Für eine genaue Verteilung der einzelnen Texte siehe: Anhang.

⁵¹⁵ Für eine genaue Verteilung der einzelnen Texte siehe: Anhang.

3.1.5. Streitgespräche

Von den sumerischen Streitgesprächen (a-da-min-dug₄-ga) sind die vier bekanntesten (,Hacke und Pflug', ,Getreide und Mutterschaft', ,Sommer und Winter', ,Vogel und Fisch') Teil dieser Arbeit, welche gemeinsam mit zweien der akkadischen Streitgespräche (,Tamariske und Palme', ,Nisaba und Getreide') die Zahlen für die folgende Tabelle liefern. Diese ergibt, dass der Großteil der Texte dem Nippur der altbabylonischen Zeit entstammt.⁵¹⁶

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Datierung- mAssyr</i>	<i>Datierung- nAssyr</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	157	/	/	157
Sippar	2	/	/	2
Isin	2	/	/	2
Ur	17	/	/	17
Šaduppum	1	/	/	1
Susa	1	/	/	1
Emar	/	1	/	1
Assur	/	2	1	3
Huzirina	/	/	2	2
unbekannt	28	/	/	28
Gesamt	208	3	3	214

3.1.6. Briefe der Ur-III-Könige

Die Korrespondenz der Könige von Ur besteht aus 24 sumerisch-sprachigen Briefen, welche anhand von 115 Keilschrifttafeln rekonstruiert werden konnten.⁵¹⁷ Alle 115 Tafeln stammen aus der altbabylonischen Zeit, mit der Ausnahme eines mittelbabylonischen Manuskripts aus Susa. Die Tafeln wurden hauptsächlich in Nippur (57) gefunden, sowie in Ur (8), Susa (6), Sippar (3), Kiš (2), Uruk (1), Isin (1) weitere der Briefe zu Tage kamen, wobei aber einige (36) der heute bekannten Tafelfunde nicht mehr (rückwirkend) lokalisiert werden konnten.⁵¹⁸

Drei dieser Briefe (,Išbi-Erra an Ibbi-Sin I (A+B)', ,Ibbi-Sin an Išbi-Erra I (A+B)', ,Ibbi-Sin an Puzur-Numušda I (A+B)') dienen der dargestellten Fundortverteilung.⁵¹⁹

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	8	8
Kiš	1	1
Sippar	2	2
Babylon (?)	1	1
Warka (?)	1	1
unbekannt	5	5
Gesamt	18	18

⁵¹⁶ Für eine genaue Verteilung der einzelnen Texte siehe: Anhang.

⁵¹⁷ Michalowski (2011), S. 35.

⁵¹⁸ Ibid., S. 36-37.

⁵¹⁹ Für eine genaue Verteilung der einzelnen Texte siehe: Anhang.

3.1.7. Weisheitstexte

In Hinblick auf die Thematik wurden drei bzw. vier der Weisheitstexte (*„Babylonische Theodizee“*, *„Dialog des Pessimismus“*, *„Ein Mann und sein Gott“*/*„Ludlul bēl nēmeqi“*) ausgewählt, deren Fundorte und Datierung insgesamt näher bestimmt wurden. Die Mehrzahl der Manuskripte stammt aus der neuassyrischen Zeit, primär aus Niniveh und Assur, während neubabylonische Manuskripte überwiegend aus Babylon und Sippar, überliefert sind, für welche die altbabylonischen eventuell als (gedankliche) Vorlage gedient haben.⁵²⁰

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Datierung- mB</i>	<i>Datierung- nAssyr</i>	<i>Datierung- mAssyr</i>	<i>Datierung- nB</i>	<i>Gesamt</i>
Huzirina	/	/	3	/	/	3
Assur	/	/	13	1	/	14
Niniveh	/	/	21	/	/	21
Babylon	/	/	/	/	13	13
Kalhu	/	/	1	/	/	1
Sippar	/	/	/	/	11	11
Nippur	9	/	/	/	/	9
Ugarit	/	1	/	/	/	1
unbekannt	1	/	/	/	15	16
Gesamt	10	1	38	1	39	89

3.1.8. Volkstümliche Erzählungen

Aus den zahlreichen Vertretern dieser Textgattung floss die Verteilung der bekannteren Volkserzählungen (*„Faules Sklavenmädchen“*, *„Enlil und Namzidtarra“*, *„Armer Mann von Nippur“*, *„Doktor von Isin“*, *„In der Reinigung“*) in die Auswertung der Tabelle mit ein, welche ebenfalls ergibt, dass die meisten der Texte aus dem altbabylonischen Nippur stammen.⁵²¹

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Datierung- mB</i>	<i>Datierung- nAssyr</i>	<i>Datierung- nB</i>	<i>Gesamt</i>
Ugarit	/	1	/	/	1
Emar	/	1	/	/	1
Nippur	14	/	/	1	15
Huzirina	/	/	2	/	2
Niniveh	/	/	1	/	1
Uruk	/	/	/	1	1
Ur	2	/	/	/	2
Gesamt	16	2	3	2	23

⁵²⁰ Für eine genaue Verteilung der einzelnen Texte siehe: Anhang.

⁵²¹ Für eine genaue Verteilung der einzelnen Texte siehe: Anhang.

3.1.9. Parodien

Zu diesem Genre zählt vorrangig der ‚*aluzinnu*-Text‘, dessen Manuskripte (bisher) ausschließlich aus dem neuassyrischen Niniveh bekannt sind und somit vermutlich aus der Palastbibliothek des Assurbanipal stammen.

<i>Fundort</i>	<i>Datierung-</i>	<i>nAssyr</i>	<i>Gesamt</i>
Niniveh	6		6

3.1.10. Gesamtverteilung der Texte

Für die Gesamtverteilung der Texte wurden alle der zu bearbeitenden Texte der unterschiedlichen Genres herangezogen, wobei, wie die nachfolgende Tabelle zeigt, sich ergab, dass der Großteil der Tafeln aus der altbabylonischen Zeit, vorrangig aus Nippur, Ur und Sippar stammt. Diese altbabylonischen (1900-1600 v. Chr.) Manuskripte (535) setzen sich aus Sprichwörtern (in der Tabelle nicht angeführt), Fabeln (14), Schulstreitgespräche und -satiren (219), Dialogen und Schmähreden (50), Streitgesprächen (208), Briefen der Ur-III-Könige (18), Volkserzählungen (16) und einigen wenigen Weisheitstexten (10) zusammen. Die vorrangig aus Babylon und Sippar stammenden neubabylonischen (626-539 v. Chr.) Manuskripte (42), lassen sich primär in Weisheitstexte (39) und Volkserzählungen (2), wie auch Dialoge und Schmährede (1) unterteilen. Die neuassyrischen (911-612 v. Chr.) Manuskripte (50) hingegen, welche hauptsächlich aus Niniveh und Assur kommen, bestehen großteils aus Weisheitstexten (38), dem ‚*aluzinnu*-Text‘ (6), sowie vereinzelt aus Streitgesprächen (3) und Volkserzählungen (3).

Auffällig ist nun, dass in der altbabylonischen Zeit scheinbar vermehrt Wert auf die Vermittlung von Schulstreitgesprächen und -satiren und Streitgespräche gelegt wurde, während in der neubabylonischen und neuassyrischen Periode Weisheitskompositionen im Vordergrund standen. Dieser Umstand wirft die Frage auf, weshalb es zu dieser Verlagerung kam bzw. was zu einer solchen Interessensverschiebung im mesopotamischen Schulcurriculum geführt haben könnte. Bisher konnte noch keine Antwort auf diese Frage gegeben werden, weshalb auch in dieser Arbeit zwar auf die zeitlichen Differenzen, jedoch aber nicht auf deren Ursache eingegangen werden kann.

<i>Fundort</i>	<i>früh aB/aB</i>	<i>mB</i>	<i>nB</i>	<i>mAssyr</i>	<i>nAssyr</i>	<i>?</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	421	1	1	/	/	8	431
Ur	36	/	/	/	/	/	36
Sippar	10	/	11	/	/	/	21
Ugarit	/	2	/	/	/	/	2
Emar	/	1	/	1	/	/	2
Huzirina	/	/	/	/	7	/	7
Niniveh	/	/	/	/	28	/	28

Uruk	/	/	1	/	/	/	1
Assur	/	/	/	3	14	/	17
Babylon	/	/	13	/	/	/	13
Kalhu	/	/	/	/	1	/	1
Kiš	1	/	/	/	/	/	1
Babylon ?	1	/	/	/	/	/	1
Uruk ?	1	/	/	/	/	/	1
Isin	2	/	/	/	/	/	2
Šaduppum	1	/	/	/	/	/	1
Susa	2	/	/	/	/	/	2
Kisura	1	/	/	/	/	/	1
unbekannt	59	/	16	/	/	3	78
Gesamt	535	4	42	4	50	11	646

3.2. Kontextualisierung (Sitz im Leben)

3.2.1. Sprichwörter

Spruchwörter stammen aus der Sphäre des täglichen Lebens (Landwirtschaft, Viehhaltung, Berufe, etc.) und wurden der alltäglichen Rede entnommen. Bei einem Sprichwort handelt es sich somit um *“a saying current among the folk”*.⁵²² Es gibt keine einheitliche Definition für ein ‚Sprichwort‘, doch konnte Alster feststellen, dass die meisten die folgenden drei Kriterien aufweisen. Ein Sprichwort ist ein anonymes traditioneller (kurzer) Spruch. Es weist eine vollständige Satzform mit fixer Syntax (mit Ausnahme von gelegentlich fehlenden Verben) auf und muss bestimmte Charakteristika von Form, Stil und Inhalt, wie z.B. eine einfache Syntax, die Verwendung gebräuchlichen (alltäglichen) Vokabulars, eine kategorisierende und generalisierende Ausdrucksweise, oder den Gebrauch von Metaphern zur Äußerung der Grundideen vorweisen können.⁵²³

Um ein Sprichwort zu erfassen, muss sein Kontext, die Situation, in der es zum Einsatz kam, verstanden werden, da die Bedeutung eines einzelnen Sprichworts sich mit dem Kontext wandelt und verschiedene Sprichwörter aus demselben kulturellen Umfeld sich ergänzen, aber sich genauso gut auch widersprechen können.⁵²⁴ Die Klassifizierung eines Sprichwortes

⁵²² Taylor (1931), S. 3; Alster (1997), S. xiii, xxiii-xxiv; Ibid. (1996), S. 1-2; Nemet-Nejat (2014), S. 79-80; Veldhuis (2000), S. 383: *“Proverb collections represent actual proverbial expressions used by the ordinary Sumerian speakers, collected by scholars as sayings by sages of old.”* Alster (1997), S. xiv: Etliche der Sprichwörter wurden in Emesal, dem sog. ‚Frauendialekt‘, verfasst, ein Umstand, der dafür sprechen würde, dass Sprichwörter primär nicht der Gelehrten-Sphäre, sondern der des einfachen Volkes entsprangen. (Vgl. Gordon (1959), S. 13-14; Vgl. Gadotti (2014), S. 61; Vgl. Denning-Bolle (1992), S. 63-64; Vgl. Van der Toorn (1991), S. 64).

⁵²³ Alster (1997), S. xiii; Ibid. (1996), S. 2-3; Nemet-Nejat (2014), S. 79-80; Vgl. Gordon (1959), S. 1-2, 10-17; Vgl. Röllig (1990), S. 60; Vgl. Buccellati (1981), S. 39-40. Für eine ausführliche Studie zu sumerischen Sprüchen, besonders zu deren Struktur, siehe: Alster (1975b).

⁵²⁴ Alster (1997), S. xiii. Für Allgemeines zu dem Gegenteil von Sprichwörtern, ‚Anti-Spruchwörtern‘, siehe: Litovkina (2014).

als solches ist somit erschwert, v.a. durch den Umstand, dass, um es eindeutig zuordnen zu können, beide, der Sprecher und der Zuhörer, dieses als Zitat eines aktuellen Spruchs identifizieren können müssen, was bei den antiken Sammlungen schwer fällt, da in den meisten Fällen nur eine Seite der Tradition überliefert wurde.⁵²⁵ Obwohl Sprichwörter der gesprochenen Sprache entstammen und primär oral tradiert wurden, wird ihre Zuordnung dadurch verkompliziert, dass ein Großteil von ihnen in die Schreibertradition, u.a. aufgrund der darin ‚konservierten‘ Wörter, aufgenommen wurde und sich so ihr ‚Verfallsdatum‘, das Verständnis für ihr sprachliches Setting, verzögerte bzw. heute nicht mehr erfassbar ist.⁵²⁶ Sprichwörter wurden gemeinsam mit anderen Materialtypen in Form von Sammlungen welche nach Thema geordnet waren, kopiert und tradiert, von welchen heute 28 bekannt sind.⁵²⁷

3.2.2. Fabeln

Eine Fabel ist eine kurze (moralische) Erzählung, in welcher personifizierte Tiere, Pflanzen, oder Objekte sprechen und handeln als wären sie Menschen. Wie bei den Sprichwörtern sind die Definition und die Verortung von Fabeln nicht einfach oder widerspruchsfrei. Werden die Fabeln heutzutage für gewöhnlich der Populärliteratur zugeordnet, so waren sie in der klassischen Antike Teil des rhetorischen Trainings, was für die Fabeln im sumerischen Schreibercurriculum auch zutreffend gewesen sein dürfte.⁵²⁸ Es ist keine sumerische Fabelsammlung als solche bekannt, doch haben etliche Sprichwörter, welche Tiere als Akteure enthalten (bes. Coll. 5, 8 und 20), Fabelcharakter. Der Großteil davon ist kaum von Wellerismen zu unterscheiden, die anhand einer kurzen Situationsbeschreibung, einem Ausspruch in dieser Situation und der anschließenden Identifikation des Sprechers zu erkennen sind,⁵²⁹ doch im Gegensatz zu ‚richtigen‘ bzw. eindeutigen Fabeln keinen Dialog, sondern lediglich die Aussage eines Akteurs enthalten.⁵³⁰ Die Tatsache, dass in manchen der

⁵²⁵ Alster (1997), S. xiv. Für die Klassifikation von Sprichwörtern siehe: Ibid., S. xiv-xvi; Gordon (1959), S. 17-19.

⁵²⁶ Alster (1997), S. xiv, xvi; Vgl. Gadotti (2014), S. 60; Vgl. Nemet-Nejat (2014), S. 81; Vgl. Alster (1996), S. 16-17: *“The bilingual Sumerian-Akkadian proverb collections of the first millennium BCE partly go back to the unilingual Sumerian ones, and hardly had any direct contact with the spoken language, whereas other collections in the Akkadian language may reflect actually living proverbs.”*

⁵²⁷ Rubio (2009), S. 59; Vgl. Gordon (1960), S. 126, 130-131.

⁵²⁸ Alster (2005), S. 342; Vgl. Falkowitz (1984), S. 6, 27; Gordon (1960), S. 138-139: Gordon will 106 sumerische Fabeln und Parabeln des ‚Aesop-Typus‘ in 21 Sprichwortsammlungen gefunden haben. Für eine generelle Unterteilung der Fabelarten, u.a. die Aesop-Fabeln, siehe: Blackham (2013); Gordon (1960), S. 139; Perry (1952), S. ix.

⁵²⁹ Alster (2005), S. 344-345; Ibid. (1997), S. xv-xvi; Ibid. (1996), S. 10; Falkowitz (1984), S. 4; Vgl. Foster (2009a), S. 206. Für Genaueres zu den Sprichwörtern und Tierfabeln in ‚Collection 5‘ siehe: Gordon (1958). Für Allgemeines zu Wellerismus siehe: Mieder (2014).

⁵³⁰ Vgl. Alster (2005), S. 344-345.

Wellerismen Tiere die Akteure sind, führte zu der Annahme, dass es sich bei diesen um verkürzte Fabeln handeln könnte, oder aber sich Fabeln aus diesen entwickelten. Alster ist jedoch der Ansicht, dass die Wellerismen getrennt von Fabeln gesehen werden sollten, nämlich als Witze oder humorvolle Aussagen, welche meistens deren Kern bilden.⁵³¹ So werden die Fabeln der sumerischen, sowie der akkadischen Literatur generell den Sprichwörtern zugerechnet, wobei sie jedoch des Öfteren als eine Hybridform zwischen Dialogen/Streitgesprächen und Sprichwörtern verstanden wurden. Weiters ist anzumerken, dass nicht zwingend alle Akteure Tiere sein müssen, sondern durchaus auch göttliche oder menschliche Sprecher gemeinsam mit Tieren auftreten können.⁵³²

3.2.3. Schulstreitgespräche und Schulsatiren

Die Schulstreitgespräche und Schulsatiren geben Einblicke in den Schulalltag der altbabylonischen Zeit, sowie in die Organisation der Schule und deren Prinzipien. Der Ort der Entstehung, der tradierten Tradition, aber auch der Handlungsort der Gespräche und Satiren ist die Schule selbst. Die Texte waren Teil des Lehrplans,⁵³³ genauer, des weiter fortgeschrittenen Curriculums. Sie dienten vermutlich aufgrund ihrer Dialogform der Einübung der Umgangssprache (inkl. Beleidigungen und Beschimpfungen), vielleicht sogar in Form von Aufführungen, wie auch der Vermittlung sozialer Normen, Wertevorstellungen und der ‚Menschwerdung‘,⁵³⁴ welche innerhalb der Texte jedoch meist auf ironische und sarkastische Weise, eventuell als eine Art Selbstreflexion des Werte- und Schulsystems, hinterfragt wurden.⁵³⁵ Dies sind die Gründe dafür, weshalb die innerschulischen Streitgespräche und satirischen Schulerzählungen des Öfteren als historische Primärquellen für das Leben der Schreiberausbildung und des Curriculums betrachtet werden.⁵³⁶ Mit dem Zusammenbruch des Reiches der Ersten Dynastie von Babylon war auch der Niedergang der Schulen und mit diesen das Ende der Pflege der Literaturgattung der Schulstreitgespräche verbunden.⁵³⁷

⁵³¹ Alster (2005), S. 345. Für Allgemeines zu Humor in Verbindung mit Tieren siehe: Andor (2014).

⁵³² Alster (2005), S. 343; Vgl. Falkowitz (1984); Vgl. Nemet-Nejat (2014), S. 91; Vgl. Vanstiphout (1991), S. 26; Vgl. Rubio (2009), S. 59-61: In akkadischen Fabeln wurden nur selten sumerische Stoffe aufgenommen, sodass sie vorwiegend als eigene Schöpfungen angesehen werden müssen.

⁵³³ Wilcke (2002), S. 15; Volk (2000), S. 13, 15; George (2005), S. 127; Kramer (1949), S. 199; Rubio (2009), S. 57-58; Black (2004), S. 276-277; Gordon (1960), S. 142-143; Van der Toorn (1991), S. 64, 72, 74.

⁵³⁴ Volk (1996), S. 183, 189; Van Dijk (1953), S. 24-27; Sjöberg (1973), S. 106; Volk (2015b), S. 109; Johnson (2015), S. 1; Van der Toorn (1991), S. 72, 74; Vgl. Wilcke (2002), S. 15.

⁵³⁵ Alster (2008), S. 62; Vanstiphout (2003d-e), S. 588-589; Johnson (2015), S. 1.

⁵³⁶ Black (2004), S. 276; Johnson (2015), S. 7.

⁵³⁷ Volk (2000), S. 29.

3.2.4. Dialoge und Schmähreden (Diatriben)

Die sumerischen ‚*Dialoge zwischen zwei Frauen*‘ wurden in der ‚Frauensprache‘, Emesal, verfasst und sind wie die Schulstreitgespräche Teil des Schulcurriculums, wobei in diesen Texten nicht die Schule, deren Lehrkörper und Schüler im Vordergrund stehen, sondern ein spezifisches (erstrebenswertes) Frauenbild vermittelt wird.⁵³⁸ Diese Dialoge dienten neben der Werte- und Moralvermittlung eventuell auch dem Amüsement, indem sie beispielsweise als Teil des Repertoires des *aluzinnu* aufgeführt wurden.⁵³⁹

Die Schmähreden und Diatriben gehören zu dem scharfzüngigen Typ der literarischen Debatte, in welcher jeder der Teilnehmer den Gegner herabzuwürdigen versucht, ohne positive Argumente hervorzubringen, um sich in ein besseres Licht zu rücken.⁵⁴⁰ Die Beleidigungen sind nicht direkt im Rahmen eines Dialogs oder Diskurses überliefert,⁵⁴¹ doch dürfte der Zweck dieser Texte, welche sich wie die Dialoge gegen Frauen richten, darin bestanden haben, dass in ihnen Sprüche oder sprichwörtliche Phrasen gesammelt wurden, welche es den Schreiberschülern erlaubten aus einem vollen Repertoire für Aufführungen oder improvisierte Wettbewerbe zu schöpfen.⁵⁴²

3.2.5. Streitgespräche

Als Streitgespräche werden Kompositionen verstanden, deren Hauptthema ein Disput oder ein verbaler Wettstreit (*a-da-min-dug₄-ga*) zwischen zwei personifizierten Tieren, Pflanzen, Mineralien, leblosen Objekten, oder Naturphänomenen ist. Manchmal werden zu dieser Textkategorie auch Streitgespräche zwischen Menschen oder Göttern hinzugerechnet, welche jedoch gemeinhin als *adamin* oder *balbale* kategorisiert werden. Lange Zeit wurden die Streitgespräche den Fabeln, Mythen, oder Hymnen zugerechnet, bis sie als eigenes Genre der Schule zugehörigen Weisheitsliteratur erkannt wurden.⁵⁴³ Zu den Streitgesprächen können, laut Jiménez eindeutig sechs sumerische (altbabylonische) und acht akkadische (mittel- und neuassyrische) Kompositionen gezählt werden, welche sich u.a. durch ihre Dreiteilung, den

⁵³⁸ Volk (2000), S. 16; Rubio (2009), S. 31-32, 58; Gordon (1960), S. 141; Vgl. Alster (1990), S. 8; Vgl. Wilcke (1975), S. 207-208.

⁵³⁹ Van Dijk (1953), S. 99; Alster (1990), S. 7-8.

⁵⁴⁰ Alster (1991-1992), S. 3; Ibid. (1990), S. 7-8.

⁵⁴¹ Klein (2003b), S. 136; Johnson (2015), S. 2.

⁵⁴² Alster (1991-1992), S. 4; Ibid. (1990), S. 8; Klein (2003b), S. 136.

⁵⁴³ Gordon (1960), S. 144-145; Jiménez (2017), S. 13; Van Dijk (1953), S. 33, 39; Alster (1990), S. 1-2; Rubio (2009), S. 58; Vgl. Falkowitz (1984), S. 3; Vgl. Vanstiphout (1990), S. 279, 303; Vgl. Ibid. (2003b-c), S. 581; Vgl. Bottéro (1991), S. 8.

kosmogonischen Prolog, den Streit um die Nützlichkeit für den Menschen und die abschließende Urteilsszene, von anderen Textkategorien unterscheiden.⁵⁴⁴

Aufgrund ihrer metrischen Struktur und Dialogform erscheinen die Streitgespräche als besonders geeignetes Genre für die Rezitation oder Aufführung. Des Öfteren wurde vermutet, dass diese Texte dazu bestimmt waren aufgeführt zu werden, wobei zwei Dokumente aus der Ur-III-Zeit tatsächlich Lieferungen für die Aufführung eines Streitgespräches (a-da-min ak) erwähnen und durchaus auf den spielerischen Wettstreit während eines kultischen Festes hinweisen könnten.⁵⁴⁵ Für die akkadischen Dispute ist kein solcher Beleg verfügbar, doch gibt es innertextlich Hinweise, welche auf ein festliches Setting, eine Bankettszene, wie sie auch oft in den sumerischen Gegenstücken vorkommt, schließen lassen.⁵⁴⁶ *“The convivial setting of disputations fits well with their parodic character, since lavish dinner parties and gluttonous characters – typical ‘Carnevalelemente’ – feature very frequently in parodies in world literature.”*⁵⁴⁷, wodurch es nicht unwahrscheinlich erscheint, dass die Streitgespräche nicht nur Bankette erwähnen, sondern zu solchen öffentlichen Anlässen auch aufgeführt wurden.⁵⁴⁸

Die meisten, wenn nicht alle der sumerischen Dispute entstammen dem Schulkontext. Sie wurden von Schreibern in der weiter fortgeschrittenen Schulstufe als erste der literarischen Texte gelernt. Im Besonderen waren zwei der sumerischen Streitgespräche, *‘Hacke und Pflug’* und *‘Getreide und Mutterschaft’*, integraler Bestandteil des altbabylonischen Schulcurriculums, erkennbar daran, dass von diesen Texten über sechzig Tafeln aus verschiedenen Häusern in Nippur und Ur gefunden wurden, während die anderen Texte zwar vorhanden, aber nicht in so hoher Stückzahl vertreten waren.⁵⁴⁹ Cohen zufolge dienten die Dispute nicht explizit der Vermittlung von moralischen Werten, sondern wurden rein zu pädagogischen Zwecken gelehrt,⁵⁵⁰ eine Annahme, der u.a. Vanstiphout widersprach.⁵⁵¹

⁵⁴⁴ Jiménez (2017), S. 13-15; Vogelzang (1991), S. 47; Foster (2007), S. 37; Rubio (2009), S. 58; Vgl. Foster (2009a), S. 209; Vgl. Vanstiphout (1990), S. 272, 276-278; Vgl. Ibid. (1992b), S. 340; Vgl. Bottéro (1991), S. 11; Vgl. Alster (1990), S. 7, 12.

⁵⁴⁵ Jiménez (2017), S. 15-16, 109; Vgl. Alster (1990), S. 3; Vgl. Van Dijk (1953), S. 32: Für van Dijk könnte es sich dabei aufgrund der Dialogform um eine Gesangsaufführung bzw. einen Wechselgesang gehandelt haben. (Vgl. Nemet-Nejat (2014), S. 91).

⁵⁴⁶ Jiménez (2017), S. 109-110; Alster/Vanstiphout (1987), S. 10-12; Cohen (2013), S. 190; Vgl. Vanstiphout (1991), S. 42; Vgl. Vogelzang (1991), S. 54, 57; Vgl. Alster (1990), S. 10. Für das Bankett als Gemeinsamkeit in Streitgesprächen siehe: Vanstiphout (1992a).

⁵⁴⁷ Jiménez (2017), S. 110; Vgl. Most (1997), S. 33.

⁵⁴⁸ Jiménez (2017), S. 110, 113, 122: Für Jiménez stellen die Streitgespräche eine Art Parodie von ‚ernsterer‘ Weisheitsliteratur dar, mit welcher sie gemeinsam tradiert wurden. (S. 113, 122). Vgl. Vanstiphout (2003b-c), S. 581; Vgl. Vogelzang (1991), S. 48, 57; Vgl. Denning-Bolle (1992), S. 109.

⁵⁴⁹ Jiménez (2017), S. 16, 122; Vgl. Cohen (2013), S. 178, 197; Vgl. Vanstiphout (1990), S. 271.

⁵⁵⁰ Cohen (2013), S. 178, 197.

⁵⁵¹ Vanstiphout (1990), S. 281; Ibid. (1992b), S. 340; Vgl. Alster (1990), S. 12.

Drei der Texte erwähnen Könige der Ur-III-Zeit, was drauf hinweisen könnte, dass frühere Kompositionen in der Ur-III-Zeit rezensiert wurden, während jedoch der Großteil vermutlich erst nach dieser Periode entstand und ältere Texte als Vorlagen gebrauchte. In welcher Zeit genau die sumerischen Streitgespräche komponiert wurden, lässt sich heute nicht mehr feststellen, doch entspringen alle der gefundenen Tafeln der altbabylonischen Zeit (ca. 18. Jh. v. Chr.).⁵⁵² Bei den akkadischen Disputen dürfte es sich hingegen nicht um Übersetzungen sumerischer Äquivalente, sondern um neue Kompositionen des 2./1. Jt. v. Chr. handeln, die sich nur in Phraseologie und Struktur an ihre sumerischen Vorläufer hielten.⁵⁵³

3.2.6. Briefe der Ur-III-Könige

Die ‚Korrespondenz der Könige der Ur-III-Dynastie‘ setzt sich, wie bereits erwähnt, aus 24 sumerischen Briefen zusammen, welche hauptsächlich durch Schulübungen von Schreiberschülern der altbabylonischen Zeit (v.a. aus Nippur, Ur und Uruk) bekannt sind.⁵⁵⁴ Sie waren somit in den Bildungsprozess integriert, wiewohl die Texte selbst als angeblich historische Dokumente einer früheren Zeit gestaltet waren.⁵⁵⁵ Mesopotamien zur Zeit der Regentschaft der dritten Dynastie von Ur, eine Zeit, in der ganz Babylonien als zentralisierter Territorialstaat mit Ur als dessen Hauptstadt regiert wurde, ist zwar das Setting dieser Briefe,⁵⁵⁶ doch fehlen bisher passende Vergleichsbriefe aus der Ur-III-Zeit, um den Wahrheitsgehalt der königlichen Korrespondenz, von welcher manche Briefe auch durchaus in der behaupteten Zeit geschrieben worden sein könnten, überprüfen zu können. Sicher ist nur, dass diese Briefe nach dem Fall von Ur in das altbabylonische Schulcurriculum integriert wurden, als die sumerische Sprache längst ausgestorben war und Alltagsbriefe in Akkadisch abgefasst wurden. Sie waren Teil des Lernstoffes der fortgeschrittenen Schulstufe und wurden demgemäß primär auf großen Tafeln gefunden. Durch die Verwendung von Briefauszügen in der Elementarstufe sind sie aber gleichfalls auf kleinen runden Tafeln aus Sippar und Susa zu finden.⁵⁵⁷ Manche altbabylonischen Lehrer scheinen die sumerischen Briefe als eine separate Kategorie betrachtet zu haben, denn sie listeten diese in Katalogen zusammen mit einigen anderen verschiedenartigen Kompositionen auf.⁵⁵⁸ Heutzutage werden die Briefe, nicht ganz

⁵⁵² Jiménez (2017), S. 24, 26; Vgl. Van Dijk (1953), S. 36-37.

⁵⁵³ Jiménez (2017), S. 25. Für eine mögliche gegenseitige Beeinflussung sumerischer und akkadischer Streitgespräche siehe: Van Dijk (1953), S. 37; Jiménez (2017), S. 25; Vgl. Vogelzang (1991), S.47.

⁵⁵⁴ Für eine genaue Auflistung der Fundorte des royalen Briefwechsels siehe: Michalowski (2011), S. 38-47.

⁵⁵⁵ Michalowski (2011), S. 35; Rubio (2009), S. 54-55.

⁵⁵⁶ Michalowski (2011), S. 3, 23, 35. Für Genaueres zu dem historischen Setting der Briefe siehe: Ibid., S. 64-215.

⁵⁵⁷ Ibid., S. 5, 13-14, 17, 22, 27, 34. Für die königliche Korrespondenz im Schulcurriculum, die damit verbundenen Tafeltypen und deren Verteilung siehe: Ibid., S. 47-63.

⁵⁵⁸ Ibid., S. 27.

unumstritten, als ‚literarische Briefe‘ betrachtet, da sie Teil des Schulcurriculums waren und in demselben Duktus wie andere literarische Werke abgefasst sind, wobei sie aber nicht als ‚richtige‘ Literatur angesehen, sondern in Vergleich zu den Epen, Mythen, oder Hymnen als ‚geringer wertig‘ eingestuft werden.⁵⁵⁹ Wie die meisten sumerischen literarischen Übungen waren die Briefe nach der Mitte des 2. Jt. v. Chr. nicht länger Bestandteil des Schulcurriculums, wodurch, laut Michalowski, geschlussfolgert werden kann, dass sie als Genre keine maßgebliche Auswirkungen auf die spätere Schreiber- und Schultradition hatten.⁵⁶⁰

3.2.7. Weisheitstexte

Das Genre der Weisheitsliteratur ist v.a. aufgrund von altbabylonischen Schulübungen, welche wenige konsequente Texte, die nacheinander gelernt wurden, und mehrere Weisheitskompositionen zusammen auf Sammeltafeln umfassen, und aufgrund von altbabylonischen Bibliothekskatalogen, welche Gruppierungen verschiedener Texte aufweisen, sowie anhand von Katalogen, Kommentaren und ähnlichen Gelehrtexten aus der Kassiten- oder Post-Kassitenzeit, die gemeinsam mit dem altbabylonischen Material eine Rekonstruktion der Definition von Weisheitsliteratur erlauben, zu erfassen.⁵⁶¹

In der Weisheitsliteratur finden sich bestimmte Genrespezifika oder Schlüsselthemen, wie z.B. das ausgeprägte Interesse am Eintreten des ‚Tun-Ergehen-Zusammenhangs‘ und dessen Ausbleiben, erkennbar durch die Willkür der göttlichen Schicksalsentscheidungen.⁵⁶² Weiters hielten ab etwa der Mitte des 3. Jt. v. Chr. traditionelle („positive“) Handlungsanweisungen für ein geglücktes Leben, in materieller und ethischer Hinsicht, und ab ca. 1800 v. Chr. ein kritischer („negativer“) Zugang angesichts des unausweichlichen Todes und der Begrenztheit des menschlichen Lebens im Gegensatz zur göttlichen Unsterblichkeit, ausgedrückt durch das ‚Vanitas- und Carpe diem-Motiv‘, in der Weisheitsliteratur Einzug. In kassitischer und post-kassitischer Zeit war die Weisheitsliteratur die Domäne der Beschwörer und Opferschauer, welche zu den Protagonisten der Weisheitskompositionen wurden und deren Wissen über Gebete und Beschwörungen in diesem Literaturgenre reflektiert wurde.⁵⁶³

In kassitischer und post-kassitischer Zeit war die Weisheit am Königshof und an Schulen angesiedelt, wobei für diese Zeit die Schulumstände schwer zu bestimmen sind.

Weisheitstexte dienten als Mittel zum Erlernen der Schrift während der Schreiberausbildung,

⁵⁵⁹ Michalowski (2011), S. 17.

⁵⁶⁰ Ibid., S. 34.

⁵⁶¹ Cohen (2013), S. 13-14.

⁵⁶² Vgl. Lambert (1996), S. 15, 17-18, 21-26, 65; Vgl. Ibid. (1995), S. 36; Vgl. Foster (1993), S. 790.

⁵⁶³ Cohen (2013), S. 14-15, 17.

zur Vermittlung von Werten und als Quelle der Exegese. Mesopotamische Weisheitskompositionen standen im Schulkontext in Interaktion mit anderen Textgenres, wodurch sie sich im altbabylonischen Schulcurriculum, sowie dann im kassitischen Babylonien und in der späten Bronzezeit bis in das Assyrien und Babylonien des 1. Jt. v. Chr. hinein, einer gewissen Beliebtheit erfreuten.⁵⁶⁴ Die Verbindung zwischen Schule und Königshof schufen die Gelehrten, insbesondere die *āšipus*, welche zum Klientel des Königs zählten, in dessen Interesse sie die Weltdeutung und die Deutung des Willens der Götter vornahmen, wobei ihnen die Gelehrten von ‚vor der Flut‘ als Projektionsfläche ihrer Aspirationen dienten. Es bestand somit eine Verbindung zwischen professionellen Gelehrten und Weisheit, sowie, durch die Tradierung dieser, zwischen den Gelehrten am Königshof und der Welt der Weisen vor der Flut. Das angestrebte Resultat dieser Verbindung war es, den Gelehrten mehr sozial-politisches Gewicht und einen überlegenen Status zu garantieren.⁵⁶⁵ Es ist eine gewisse Entwicklung der vorherrschenden Themen in der Weisheitsliteratur festzustellen, so fällt auf, dass das Vanitas-Motiv der altbabylonischen Zeit in der Kassiten- und Isin II-Zeit zu großen pessimistischen Arbeiten, wie *‚Ludlul bēl nēmeqi‘* und der *‚Babylonischen Theodizee‘* erweitert wurde und etwas später im *‚Pessimistischen Dialog‘* sein volles Ausmaß erreichte.⁵⁶⁶ Lambert sah in diesen Werken, ausgehend von *‚Ludlul bēl nēmeqi‘*, einem Monolog von strenger Frömmigkeit, über die *‚Babylonische Theodizee‘*, einen Dialog, in welchem die orthodoxe Sicht debattiert wird, bis hin zu dem *‚Pessimistischen Dialog‘*, einem satirischen Dialog mit ‚unfrommer‘ Sicht auf die weltliche Ordnung, eine Entwicklung, aber nicht nur des ‚Vanitas-Motivs‘, sondern gleichfalls des Skeptizismus der kosmischen Ordnung gegenüber.⁵⁶⁷ Weisheitskompositionen und Sprichwörter sind nicht als getrennte Genres, sondern als Gruppe zu sehen, welche beginnend in der Kassitenzeit einen ‚Kanonisierungsprozess‘ durchlief, der, aufgrund von Sidu, einem Klagepriester und weisen Mann aus Nippur des 1. Jt. v. Chr., in kanonisch standardisierten Versionen und einer Serialisierung endete.⁵⁶⁸

⁵⁶⁴ Cohen (2013), 17, 27, 76-77; Vgl. Vogelzang (1991), S. 52.

⁵⁶⁵ Cohen (2013), S. 17: Cohen neigt dazu eine Verbindung zwischen der Entwicklung der ‚negativen‘ Weisheitsliteratur und dem Aufstieg der Gelehrten am Königshof zu sehen.

⁵⁶⁶ Ibid., S. 18; Lambert (1996), S. 17; Ibid. (1995), S. 37, 41; Vgl. Gordon (1960), S. 149; Vgl. Van der Toorn (1991), S. 67-68: *“Because of the gloomy picture of society they paint, it has been suggested that the ‘Babylonian Theodicy’ and the Bok of Job were written in a time of transition, when the old social structures were being supplanted by new ones.”*

⁵⁶⁷ Lambert (1995), S. 32, 37; Bottéro (1966), S. 310-313, 320; Vgl. Foster (2009b), S. 308; Vgl. Klein (2003a), S. 573; Vgl. Römer (1990), S. 159. Vgl. Denning-Bolle (1992), S. 130; Vgl. Nemet-Nejat (2014), S. 79: Der *‚Pessimistische Dialog‘* wird oft als humorvolle Satire verstanden, doch kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, dass derartige Kompositionen damals in Hinblick auf Humor verstanden wurden.

⁵⁶⁸ Cohen (2013), S. 75-77.

Texte, welchen neben anderen, das Interesse in der 2. Schulstufe des Schulcurriculum des 1. Jt. v. Chr. galt, sind ‚*Ludlul bēl nēmeqi*‘, die ‚*Babylonische Theodizee*‘, sowie der ‚*Pessimistische Dialog*‘, welche z.T. bereits in der altbabylonischen Zeit kreiert wurden.⁵⁶⁹ Für die Texte wird zwar generell ein schulischer und Gelehrtenkontext, sowie eine didaktische Absicht angenommen, doch ist bei dem ‚*Pessimistischen Dialog*‘ nicht ausgeschlossen, dass er bei dem Neujahrsfest, ähnlich den Saturnalien, aufgeführt wurde.⁵⁷⁰

3.2.8. Volkstümliche Erzählungen

Der Kontext der Volkserzählungen ist, wie der anderer Genres, nicht eindeutig zu bestimmen, sie wurden zwar alle im Schulunterricht gebraucht und gehen höchst wahrscheinlich auf mündlich tradierte Erzählungen zurück, doch finden sich unter ihnen verschiedene Ausformungen von Volkserzählungen. So gibt es beispielsweise Geschichten, welche vermutlich dazu dienten, lexikalische Listen leichter zu erlernen und den Lernstoff in geschichtlicher Form darboten, solche, die auf Fabeln zurückgehen, andere, welche um einen Schreiberwitz herumkonstruiert wurden, oder wieder andere, die sich sozialkritisch äußern und unmoralisches Verhalten aufzeigen.⁵⁷¹ Manche der Volkserzählungen dürften anhand ihrer Dialogform dazu bestimmt gewesen sein, aufgeführt zu werden, während andere ortsspezifische Varianten aufweisen, doch was genau dies nun für die Kontextualisierung bzw. deren genauen Verwendungszweck im Schulcurriculum aussagt, ist ungewiss.⁵⁷²

3.2.9. Parodien

Der zu dieser Kategorie gehörige akkadische ‚*aluzinnu*-Text‘ könnte, laut Römer, wie der ‚*Pessimistische Dialog*‘ als eine Art Bühnenstück beispielsweise während der zum Neujahrsfest begangenen Festlichkeiten aufgeführt worden sein, wobei aber gesagt werden muss, dass der genaue Kontext aufgrund von fehlenden Zeugnissen nicht näher bestimmbar ist,⁵⁷³ der Text jedoch im Schulunterricht in Verwendung war.⁵⁷⁴

⁵⁶⁹ Vgl. Cohen (2013), S. 57, 62, 64, 72.

⁵⁷⁰ Denning-Bolle (1992), S. 166, 172, 175.

⁵⁷¹ Vgl. Römer (1990), S. 174; Vgl. Alster (2005), S. 327-238; Vgl. Cooper (1975), S. 163, 167, 169; Vgl. George (1993), S. 63-65; Vgl. Cavigneaux (1979), S. 114.

⁵⁷² Vgl. Cohen (2013); Vgl. Cooper (2011); Vgl. Alster (2008); Vgl. Gadd (1963), S. 182.

⁵⁷³ Römer (1975-1978), S. 61, 63, 68; Vgl. Blocher (1992), S. 81.

⁵⁷⁴ Jiménez (2017), S. 103.

3.3. Analytische Darstellung des Textkorpus

Im Folgenden werden die einzelnen Texte des Textkorpus in tabellarischer Form vorgestellt, wobei die angegebenen Quellen der sumerischen und akkadischen Texte auch für die in Kapitel 4 präsentierten Textstellen gelten, außer, wenn dies anders vermerkt ist.

3.3.1. Schulstreitgespräche und -satiren

Motive	Schooldays (Kramer) ⁵⁷⁵	Vater u. Sohn (Sjöberg) ⁵⁷⁶	Schreiber u. Aufseher (ETCSL) ⁵⁷⁷	2 Schulabsolvent en (Johnson) ⁵⁷⁸
Schulalltag	1-46	1-27	3-8	/
Wohin gehst du ? (Vgl. 2WB: 1.1)	1-2 (Schule)	3-4 (nirgendwohin)	/	/
1. Zeile	dumu-é-dub-ba-a u ₄ -ul-la-la-àm	/	dumu é-dub-ba- a ud ul-la ġá-nu	dumu é-dub-ba- a u ₄ -ul-la-la-àm ġá-nu
Parodie	/	3-15 (zu Schooldays: 1- 12)	/	...
Prügelstrafe (als Erziehungsmet hode)	17, 26, 29, 35-41	62 (aufgegeben)	/	/
Bestechung	52-73	/	/	/
Segenswunsch (Nisaba)	74-79	174-182	60-72	/
Ironie (?)	lú-dim ₆ (89)	55-60, 62, 131, 134, 140	29-31	137, ...
Rahmung	/	/	Aufseher: 2, 27 Schüler: 31, 67	Professor: 27, 131 (Wellerismus ?)
Lob an Nisaba	90-91	183	73-74	/
Unterstützung durch Eltern	13-22, 83	53-54, 97-98, 145	/	/
Gliederung	1-46: ich ab 46: er	1-27: Zwiegespräch ab 27: Monolog des Vaters (mit Unterbrechunge n)	3-28: Sprichwörter (?) 29-53: Können als Schreiber 54-72: Anerkennung 73-74: Lob auf Nisaba	16 Teile (Professor 9, Manager 7): Professor: 1-8, 10-13, 25-33, 37-45, 46-58, 70-78, 91-97, 110-119, 125-

⁵⁷⁵ Kramer (1949).

⁵⁷⁶ Sjöberg (1973).

⁵⁷⁷ Black et. al. (1998-2006).

⁵⁷⁸ Johnson (2015).

			Schreiber: 29-53, 56-59, Lehrer: 1-28, 54-55, 60-72	137 Manager: 9, 14-24, 34-36, 59-69, 79-90, 98-109, 120-124 -> Sieger beginnt u. endet
Respekt	24 (Verbeugung)	32-33	/	/
Menschsein	/	51, 70-71, 107, 128, 177; (91-92)	22, 33	(72)
Schreibkunst	42, 45, 55, 60, 71	109 (Vgl. zu Gesangskunst: 109-110)	36	2-3, 48, 53, 55
Schule	1-3, 8, 20, 22-23, 25, 28, 30, 46, 49-52, 54, 58, 79, 89	6, 22, 49	1, 65	1, 7, 53, 110
Beleidigungen	/	60 (Dummkopf), 139 (Faulpelz), 147-172 (172: phys. Deformation)	32 (Dummkopf), 34 (Faulpelz)	10-137 Obszönität: 10-12, 107, 125 (phys. Deformation), 11 (Sex), 67 (Exkrement), 70 (Tiervgl.), 87 (Blasphemie) Persönliche Angriffe: 10-13, 38, 60, 68, 81-83, 93-94
Übertreibung	/	(120), 121-128 (Klage ?)	/	(div. Zeilen)
Metapher	/	168 (gebrochene Scherbe)	5 (junges Rohr), 33 (Welp), 41 (Schafe), 51 (Silber), 57 (Milch u. Butter), 67 (Kuhherde), 70 (Bier)	27 (Feld), u.a. div. Zeilen
Aufgabe (von etw./jmd)	42 (Schreibkunst), 44-45 (Schüler)	62 (Schlagen), 65 (Sohn)	/	55, 135 (Rezitieren für Schüler)
Curriculum	/	/	/	sātu-Liste, lú = ša Liste (4, 49) fixe Klassiker in Curriculum (48) Sumerisch (50)

				Einmaleins (51) Brüche (52)
Erziehungsmethode	77-79 (Wettbewerb/Aussicht) 70-72, 89 (Lob) 17, 26, 29, 35-41 (Schlagen) Schlagen: Vgl.: SP. 13.24: Wer seine Rute zurückhält, der hasst seinen Sohn; doch wer ihn liebt, der sucht ihn mit Züchtigung heim“	173 (Beleidigungen) 86-95 (Kinder d. Kollegen) 176-177, 181-182 (Aussicht) 178-179 (Wettbewerb/Aussicht) 117 (Lob) 115-116, 120, 146 (Vater als Vorbild) 102-106 (andere Schreiber-schüler als Vorbild) 74-83, 98 (Wohlstand/Aussicht) 29-36 (Ermahnung) 55-56, 62 (Schlagen)	58-59 (Erfolg durch Ehrgeiz) 60-72 (Aussicht) 7-8, 28-29, 44, (50-51), 61 (Lob/Anerkennung) 6 (Ermahnung)	7-8 (Wettbewerb), 9, 110-111 (Herausforderung) 109, 136-137 (Beschwichtigung/Beilegung)
Verfehlungen	Unpünktlichkeit (23), Unachtsamkeit (26), unautorisiertes Sprechen (35), falsches Sitzen (36), unautorisiertes Aufstehen (37), Verlassen der Schule (Untätigkeit, Neugier: 38-39), Sprechen in Akkadisch (40), schlechte Handschrift (41)	Falschheit (63), Faulheit, Vergnügungssucht: (Vgl. mit Gauklern: 129-132); Untätigkeit (Herumlaufen auf Straße): 13, 29-31, 47, 159; Anmaßung/Prahlererei (125-126)	Zeitverschwendung (14-15; 18), Eigenlob (17), Selbsterniedrigung (53), Faulheit (34), Eigeninitiative (6, 10)	Faulheit (27, 97, 131), schlecht-gebildet (13, 37, 48-50, 51-52, 55, 127-130, 132-133): Platzierung v. Stoff im Curriculum (Kontext) (48, 132-133), sum. Lú-Listen (49-50), Einmaleins (51), Brüche (52), schlechte Handschrift (55, 129-130), Rezitieren (51, 127-128, 130)
Intertextualität (zu Schultreitgesprächen u. -satiren, u. zu anderen)	Stichwörter: Kleidung 65, 68 Öl 64, 67 Bier 63, 66	3-15 (zu Schooldays: 1-12) Stichwörter:	3-28: Sprichwörter (?) Stichwörter: Opfer (42-43):	Sprichwörter (z.B.: ‘Slippery slope’ 124 -> SP. 25.8 (2.156, 14.23))

Texten)		Rohr 74-76 Ochse 77-78 Hacke 79-80 Getreide 87-90 Öl 90, 154 Bier 123	Schaf (43), Bankett (43) Feldarbeit 42-49 Kleidung 39 Öl 39, 57 Bier 70	Lú-Listen Manuskript K' (N 6281) Stichwörter: Wolle 20 Ochse 61 Sommer 104 Winter 105 Öl 25, 29 Bier 34, 36, 39 Kleidung 28, 31, 41
Akteure	Vater, Sohn, Lehrer	Vater, Sohn	Schreiber, Lehrer	Lehrer, Geschäftsmann
Normen	Vater nach Lehrer gereiht (81), Prügelstrafe als Erziehungsmethode (17, 26, 29, 35-41), Schulordnung (28, 89), best. Tagesablauf in Schule (1-46), Bestechung als sinnvolle Allianz ? (52-73)	Beruf des Vaters wird übernommen (115-116), körperliche Arbeit ist (kein) Muss für Schreiberschüler (74-95), Prügelstrafe (62)	Aufstieg des Schülers zum Lehrer durch Verdienst (58-59), Lernen in Gemeinschaft (19-20), Dienst am Lehrer (36-49)	Listen von Wörtern zuerst gelernt (4, 49), Curriculum in Schule (48-52); nicht erfolgreicher Geschäftsmann wurde für Verluste evtl. persönlich belangt (39-40; z.B. wie in Ur III-Zeit)
Handlungsort	Schule, Haus	Haus, Straße	Schule (Erwähnung von Bankett: 43)	Schule; Beschreibung von Festlichkeit/Bankett: 98-105 (-109)
Werte	Pünktlichkeit (23), Respekt (24), Achtsamkeit (25-26), Gehorsam (35-41)	Ehrgeiz (34, 48), Respekt (32-33), Menschsein, Zuverlässigkeit (63), Bescheidenheit (32), Aufmerksamkeit (15-27, 59, 100-101, 114, 117), Menschsein (51, 70-71, 107, 128, 177; (91-92))	Gehorsam (6,10), Demut/Bescheidenheit (8, 29), Aufmerksamkeit (27-28, 57), Selbstbewusstsein (53, 55), Ehrgeiz (58), Menschsein (22, 33)	Fleiß (27, 97, 131), Beherrschung des Unterrichtsstoffes (13, 37, 48-50, 51-53, 55, 127-130, 132-133), Menschsein (72)
Rhetorische Phrasen	/	Beschimpfungen, Beleidigungen, Schimpfwörter	Sprichwörter (?), Wortspiele, Struktur ähnlich	Beschimpfungen, Beleidigungen,

		(147-172)	den Streitgesprächen	Schimpfwörter, Sprichwörter, Wortspiele, Struktur ähnlich den Streitgespräche n (Sieger beginnt u. endet, Herausforderun g)
--	--	-----------	-------------------------	---

3.3.1.1. Details zu dem Text ‚2 Schulabsolventen‘

Intertextualität (detailliert)⁵⁷⁹	2 Schulabsolventen (Professor vs. Manager)
Sprichwörter	14-15: SP. 7.29 30-33: FS 7-8, FS 14-15 (36-39) 47: SP. 2,40 (53) 60-61: SP. 2,40, CBS 3811 (66-67) 92-93: Parodie SP. 3.125, SP. 22 vi 11-14 (98-99) 125
Lu-Listen -> Lu Azlag A (insg. mehr lú's im Text)	21. lú ^{kaš} kúrun-na (line 66) 29. lú ní-su-ub-ba (line 70) 33. lú tumu (lines 10, 14, 25, 37, 45, 56, 60, 64, 70, 88, 106) 65. lú téš tuku (line 121) 115. lú níĝ dí-m-ma (lines 70, 134) 133. lú ĝù ra-aĥ (lines 62, 117) 138. lú zé-za (line 120) 148. lú kal-la (line 124) 149. lú zu-a (line 102) 150. lú ^{ugu} ugu ₄ -bi (line 70) 158. lú níĝ-gu ₇ -gu ₇ (line 103) 161. lú nú-nú-a (lines 61, 64, 71, 106, 117) 164. lú inim bala-bala (line 107) 182. lú še ur ₄ -ur ₄ (line 86) 195. lú garadin du ₆ -ul-du ₆ -ul (line 41) 272. lú en-nu-ùĝ (line 87) 318. lú du ₁₄ mú-mú (line 42) 319. lú ĝéšbu (lines 44, 78) 331. lú mú-da (line 111) 335. lú uš ₁₁ zà-ga bar-bar (line 68) 338. lú pe-el-lá (line 121)

⁵⁷⁹ Johnson (2015).

	359. lú ġissu è-dè (line 104) 372. lú nu-til-la (line 92) 376. lú saġ ġi ₄ -a (line 116) 377. lú dab-ba (lines 43, 119) 395. lú uġ zé-zé (line 56) 422. lú àra-àra (line 57) 429. lú sa (line 79)
Inkludiert in Manuskript K' (N 6281)	1 dumu é-dub-ba-a u ₄ -ul-la-àm / ġá-nu ga-na ga-ab-sá-sá-en-dè-en (Rev i 12) 2 tukum-bi nam-dub-sar-ra ì-zu a-na-àm ì-šid (Rev i 13) 3 mu didli zi-ga nam-dub-sar-ra (Rev i 14) 4 niġ-zi-ġál edin-na zà lú šu-ka-šè (Rev i 15) 5 ì-sar eġir-bi gú mu-e-du (Rev i 16) 6 a-rá igi diri níġ-ka ₉ saġar ġar-ra zà-bi-šè ì-zu (Rev ii 1) 7 ka inim-ma nam-dumu-é-dub-ba-a-ke ₄ -ne (Rev ii 2) 8 (fehlt in Manuskript K') 9 ġá-nu gaba-ri-ġu ₁₀ -uš gub-ba in-zu ga-mu-ra-ab-til (Rev ii 3) 10 lú-tumu ú-ġúb ġéštu lá-a (Rev ii 4) 11 ġiš-e gu-du kéš šir dili tu-lu (Rev ii 5)
Intratextuelle Wortspiele	nú-nú: 61, 64, 71, 106, 117: sum. Homophonie 61+64 (šudun- udun) akkad. phonolog. Minimalpaar 61+64 nú-nú-> <i>utūlu</i> , udun-> <i>utūnu</i> Wh. von phonology. Kontrast (l/n), 3x Vokal u, Spiel mit Bild 64->71: lú-tumu -> nu-tuku 71: é+e-(sír-ra) -> Haus vs. Straße, nu+nú-nú -> neg. Partikel, hinlegen 72: ^{im} šu-rin-na als Synonym zu udun (š aus Z. 64 wieder im Spiel), Zeichen IM gl. Zeichen, das wichtigstes Leitmotiv formt (lú-tumu (IM)) 73: Wh. von ^{im} šu-rin-na, Zeichen TU ₇ (^{dug} útul) als Homophon zu <i>utūlu</i> (Z. 64) 74: Wh. von Zeichen TU ₇ 75: neues Thema, aufgegriffen in 107

3.3.2. Dialoge und Schmähreden

Motiv	Dialog zw. 2 Frauen (A) (Van Dijk, Volk, Matuszak) ⁵⁸⁰ (RA 24, 36; TRS 6) (-II- kein direkter	Dialog zw. 2 Frauen B (Matuszak, Volk, Van Dijk) ⁵⁸¹ (BE 31, 28 (8-11))	Schmährede gg. Frauen (EDPC 1) (nur Frauen ausgewählt) (Alster, Klein) ⁵⁸² (BT 9 =	Intertextualität
-------	---	--	---	------------------

⁵⁸⁰ Van Dijk (1953); Volk (1996); Ibid. (2000); Matuszak (2016).

⁵⁸¹ Matuszak (2016); Volk (1996); Ibid. (2000); Van Dijk (1953).

⁵⁸² Alster (1991-1992); Klein (2003b).

	Textbeleg)		EDPC 1 (58, 60-72, 74-78))	
Anmaßung/Prahlerci	/	ll. 8	/	Vater u. Sohn: 125-126, 171 Schreiber u. Aufseher: 17 2 Schulabsolvente n: 8-9, 47
Untätigkeit (Herumlaufen auf Straße) (-> Prostitution)	16-17, rev. 1- 2	l. 110; 70, 111, 8	108-110, 61, 69	Schooldays: 38- 39 Vater u. Sohn: 13, 29-31, 47, 159
Faulheit	/	l. 68; Fertigessen: l. 49, l. 54; l. 53	102-103, 86	Vater u. Sohn: 129-139 Schreiber u. Aufseher: 34 2 Schulabsolvente n: 27, (64-64), 97, 131
Niedere Arbeiten	obv. 1-3, 12	l. 44, l. 61, l. 86, ll. 96, ll. 98	60	2 Schulabsolvente n: 34
Ironie	obv. 3	l. 86 (einf. Nahrung vs. Chefkoch), ll. 148-149 (Jungfrau)	/	Schooldays: 89 Vater u. Sohn: 55-60, 62, 131, 134, 140 Schreiber u. Aufseher: 29-31 2 Schulabsolvente n: 137
Metapher	/	ll. 98 (Mahlstein)	/	Schreiber u. Aufseher: 5, 33, 41, 51, 57, 67, 70 Vater u. Sohn: 168 (gebrochene Scherbe)
Schlechte Qualität (Mehl) zi-milla	(-II-)	l. 145	/	2 Schulabsolvente n: 34, (39, 66, 72) Sprichwort: SP. 12.d5
Armut/niederer Status	(-II-)	l. 30, l. 44-45, l. 99-101, ll.	111, (84), 183-188	2 Schulabsolvente

		13-14, l. 123		n: 31, 56-57, 71, 88-89, 96, 118 Vater u. Sohn: 129-132 (Vgl. Gaukler), 163-167
Haushaltsmanagement	obv. 4, 7-8, 11	l. 41	199	2 Schulabsolvente n: 39-40 Schreiber u. Aufseher: 36-41
Diebstahl	(-II-)	l. 23, l. 26-27, l. 34, l. 36, 8	4	2 Schulabsolvente n: 87
Familienversorgung	obv. 9-10	l. 53, ll. 51-52	/	2 Schulabsolvente n: 39-40 Vater u. Sohn: 84-95
Sarkasmus	/	l. 53 (Getreide gef., nicht dafür gearbeitet)	/	Sprichwort: SP. 1.5
Textilarbeit	(-II-)	l. 42, l. 67	(205)	2 Schulabsolvente n: 28, 34
Sexuelle Fähigkeit (Wohlstand), Prostitution/Verführung	(-II-), rev. 2-3	ll. 148-149, l. 48, 129-130	2-3, 12-14, 58, 168, 78, 98	2 Schulabsolvente n: 11, 93-94
Fäkalien	/	/	70-71	2 Schulabsolvente n: 67
Frau-sein	(-II-)	l. 143, l. 66	/	SP. 1.154
Menschsein	rev. 10; Vs. 25-30	/	/	Vater u. Sohn: 51, 70-71, 107, 128, 177; (91-92) Schreiber u. Aufseher: 22, 33 2 Schulabsolvente n: (72)
Schule	/	27	/	Schooldays: 1-3, 8, 20, 22-23, 25, 28, 30, 46, 49-52, 54, 58, 79, 89 Vater u. Sohn: 6, 22, 49 Schreiber u.

				Aufseher: 1, 65 2 Schulabsolvente n: 1, 7, 53, 110
Intrigant/Lügner/Unzuverlässiger	rev. 4-9 (Streit anzetteln)	181-182, 153, 10-11	1, 4A.-5, 10-11, 65- 66, 74-75	2 Schulabsolvente n: 38, 53, 60 Vater u. Sohn: 63, 147-148, 158
Streitsucht	rev. 4-9	118	/	2 Schulabsolvente n: 42-43, 109, 111, 136-137
Geschicklichkeit	/	/	5-9, 67, 167	2 Schulabsolvente n: 73-74
Neugier	rev. 5	/	195	Schooldays: 38- 39
Ärger	/	/	77	2 Schulabsolvente n: 38
Tiervgl.	/	/	Ochse (61- 62), Hund (63, 68), Esel (76) ->indirekt	2 Schulabsolvente n: direkt: 70 (Affe); indirekt: 18 (Fuchs), 19 (Hirsch), 20 (Wolf), 21 (Manguste), 22 (kl. Schweinchen), 61 (Ochse) Vater u. Sohn: 158, 161 (Hund), 162 (Esel), 166 (Schaf)
Akteure	Frauen	Frauen	Frauen/Män ner	Schulstreitgesprä che: nur Männer
Werte	korrektes Sozialverhalte n (rev. 1-9), gute Haushaltsführ ung (obv. 4, 7-8, 11)	sesshaft (96a, 17, 136), nicht abhängige Verhältnisse (99-101), handwerkli.- techn. Fähigkeiten (68-69), Haushaltsführ ung (42, 135b),		133-134: aus lú = ša Liste 2 Schulabsolvente n: sesshaft (71), nicht in Abhängigkeit stehend (88), unverschuldet (57), fleißig (27, 97, 131), nicht

		Sauberkeit (124), ordentl. Kleidung (52), Pünktlichkeit (68-69), Zuverlässigkeit (47), Mäßigung (15, 67, 133-134), Bescheidenheit (44), Anstand (31), korrektes Sozialverhalten (18-21), Verhalten in Öffentlichkeit (57-59, 156-157), äußeres Erscheinungsbild (16, 139; 9-10)	säumig (92-96), gepflegt (41, 56-57), geschickt (73-74), Ehrgefühl (91), gebildet (70, 113-114), kollegial handelnd (53), Konflikte lösen (109, 136-137), Zuverlässigkeit (38, 53) Schreiber u. Aufseher: nicht faul (34, 37), Anstand (22-23, 29) -> SP. 5.92, kein Eigenlob (17), kollegial handelnd (19-20), maßvoll (16-17), Ehrgeiz (58) Schooldays: etablierte Abstammung (80) Vater u. Sohn: Sauberkeit (149, 153-157), Esssitten (160-162, 165), kollegial handelnd (102-105), maßvoll (125-126, 171), zuverlässig (63, 147-148, 158), Ehrgeiz (34, 48)
Stichwort: Bier			Schooldays: 63, 66 Vater u. Sohn: 123 Schreiber u. Aufseher: 70 2

				Schulabsolvente n: 34, 36, 39
--	--	--	--	----------------------------------

3.3.3. Streitgespräche

3.3.3.1. Streitgespräch (sumerisch)

Motiv	Hacke u. Pflug (ETCSL)⁵⁸³	Winter u. Sommer (ETCSL)⁵⁸⁴	Getreide u. Mutterschaf (ETCSL)⁵⁸⁵	Vogel u. Fisch (ETCSL)⁵⁸⁶
Gegner	Hacke, Pflug	Winter, Sommer	Getreide, Mutterschaf	Vogel, Fisch
Komplementarität -> Opposition: nicht absolut, nicht relevant, doppelt (pos./neg. u. zw. Gegnern) -> Gleichheit	/	Bruder: 113, 196, 200, 216, 225, 301, 307, 314 (Brüderlichkeit) Kompagnon: 254 Freunde: 314 (Freundschaft)	Schwester: 72, 93, 181	/
Objekte (sind einzigen ihrer Art)	Arbeitsgeräte (für die Feldbearbeitun g)	Jahreszeiten	Nahrungsmitt el für Mahlzeit (/Zahlungsmit tel)	Tiere des Sumpflandes
a-da-min dug ₄ -ga	7, (37A, 182), 194	(92), 316	(70), 192	(82, 143), 188
3-Teilung: -kosmogonischer Prolog (Narrativ) -Streit -Richterspruch (Gott/König) -(Lob auf Gottheit)	anstatt Prolog: Hymne auf Hacke (1-5) Streit: 6-185 Urteil: 186-195 (Lob: 196)	Prolog: 1-111 Streit: 112- 288 (Plädoyer: 289- 303) Urteil: 304-309, 316-317 (Versöhnung (bei Bankett): 310-315) (Lob: 318)	Prolog: 1-64 (Bankett: 65- 70) Streit: 71-179 Urteil: 180- 192 (Lob: 193)	Prolog: 1-27 Streit: 28-147 (Fabel: 102-120) (Plädoyer: 148- 157, 164) Urteil: 158-189 (Lob: 190)
Verteilung d. Reden	3 Reden: Hacke: 9-19 Pflug: 21-62 Hacke: 64-185	4 Reden: Winter: 113-152 Sommer: 158- 184 Winter: 190-258 Sommer: 265- 282 Winter	5 Reden: Getreide: 72- 91 Mutterschaf: 93-115 Getreide: 117- 142 Mutterschaf: 144-168	4 Reden: Fisch: 29-50 Vogel: 57-79 Fisch: 86-101 (Fabel: 102-120) Vogel: 122-136 Vogel (Plädoyer): 148-156

⁵⁸³ Black et. al. (1998-2006).

⁵⁸⁴ Ibid.

⁵⁸⁵ Ibid.

⁵⁸⁶ Ibid.

		(Plädoyer): 289-296 Sommer (Plädoyer): 297-303	Getreide: 171-179	Fisch (Plädoyer): 164
Narrative Elemente	1-8, 20, 63, 186, 194-196	1-112, 153-157, 185-189, 259-264, 283-288, 304, 308-318	1-71, 92, 116, 143, 169-170, 192-193	1-28, 51-56, 80-85, 102-121, 137-138, 141-147, 157-159, 162-163, 167, 178-190
Formular: 1. Rede: X-e Y-ra gù mu-un-na-dé-e Abschluss: u ₄ -bi-a X-e Y-ra in-šè mu-ni-in-dúb Folgende Reden: (2-kam-ma-šè) X-e Y-ra mu-na-ib-gi ₄ -gi ₄ Abschluss: 2-ka-am-ma-šè X-e Y-ra in-šè mu-nu-in-dúb Schiedsspruch u. Doxologie: X Y a-da-min dug ₄ -ga / X Y diri-ga-ga / DN zà-mi	1. Rede: 8 (Hacke), 20 (Pflug), 63 (Hacke) Abschluss: / folgende Reden: / Abschluss: / Schiedsspruch u. Doxologie: 194-196	1. Rede: / Abschluss: 153, 185 folgende Reden: 157, 189, 264 Abschluss: 259, 283 Schiedsspruch u. Doxologie: 316-318	1. Rede: 71 (Getreide) Abschluss: / folgende Reden: 92, 116, 143, 170 Abschluss: / Schiedsspruch u. Doxologie: 192-193	1. Rede: / Abschluss: 51, 80, 137 folgende Reden: 56, 85, 121 Schiedsspruch u. Doxologie: 188-190
Sieger (-> hierarchische Ordnung) Sieger gewinnt wg. überlegenen rhetorischen Techniken	Hacke (195) (Sieg in Verb. zu Schreibkunst, zieht Linie in Erde; Nisaba Göttin d. Schreibkunst u. ‚Getreide‘)	Winter (317)	Getreide (193)	Vogel (189) (weil Fisch durch Mord göttl. Regeln verletzt hat)
Beginnt Streit	Hacke	Winter	Getreide	Fisch
Schiedsrichter	Enlil	Enlil	Enlil (Enki als Mittler)	Šulgi (/Enki)
Lob auf DN	Nisaba	Enlil	Enki	Enki
Ort des Streits	Feld (?)	Enamtila (Haus Enlils) (67, 105, 234) (Haupt Hof: 287), Opfergaben-überreichung (106) an Ekur-Fest (284)	Speisesaal (28, 70), Bankett (65-70)	Sumpf (13, 19, 22, 49, 116)

Mythologische Zeit	Erntezeit (24, 174), evtl. nach Flut (170)	nach Königtum (229-230)	vor Königtum (17), nach Menschengeschaffung (20)	nach Königtum (11-12)
Streitgrund	Nützlichkeit (9-19) (Komfort vs. Technologie)	Vorrang (bei Opfergaben-Übergabe) 105-112; Selbstlob trotz Fremdleistung: 113-120, 196, 216-220 (Arbeit vs. Profit)	Vorrang (bei Bankett) (72, 161-162); (Nützlichkeit)	gl. Lebensraum, aber andere Bedürfnisse (22-24, 49); Vogel macht Fisch Angst (24, 48) (Nützlichkeit)
Werte (= natürliche Eigenschaften)	Demut Demut/Nützlichkeit vs. Arroganz/Überlegenheit	Fleiß Fleiß vs. Faulheit Neid, Arroganz, Eigenlob, unrechtmäßige Rivalität, Dummheit, Harmonie, Gerechtigkeit Selbstbewusstsein (hilft nicht): 164-171, 259-263	Nützlichkeit Nützlichkeit vs. phys. Stärke Stolz, Überheblichkeit, Schönheit, Wohlbefinden, phys. Stärke, Sturheit	Selbstbewusstsein Streitsuch/Nützlichkeit vs. Schönheit/Selbstbewusstsein Bescheidenheit, keine Gewalt, Einbildung, Hochmut, Ignoranz Halten an göttl. Regeln (2, 21, 165) -> Moral Selbstbewusstsein: 52-55, 81-83
Erschaffung (1-stufig)	21-22: Pflug (Erschaffung durch Enlil) 173: Hacke (v. Enlil in Erde gesteckt)	12-18: Sommer u. Winter (Enlil kopuliert mit Hursag)	26-36: Getreide u. Mutterschaf (Götter erschaffen sie, Enki bringt sie zu Menschen)	12-21: Vogel u. Fisch (Enki lässt sie in Sumpfland leben)
Bankett (allumfassendes Bankett, religiöses/ Staatsbankett, gewöhnliches Mahl)	indirekt: 24 (Fest), 134-137 (135: Feier ?)	indirekt: 60, 232, 284 (Fest), 163, 235, 312 (kult. Mahl)	direkt: 65-70 (Bankett-Streitgrund), indirekt: 112 (hl. Essen), 121 (kult. Mahl), 161-167 (Vorrang bei Essen-Streitgrund)	indirekt: 68 (kult. Mahl), 99 (Fest), 172 (Mahl (in göttl. Speisesaal))
Stilmittel	Parallelismus,	Wiederholung,	(chiast.)	Gegensätze/

	Anapher, Epipher, Rahmung (9-10, 18-19), Gegensätze/ Komplementaritäten, Klimax (46, 56, 136-137), Antiklimax (138), Wiederholung, Vergleich, Synonym, gl. Verb mit anderer Form	Synonym (part.) (Königtum (67, 234), Bauerntum (117)), Homophon (24, 29, 35, 49, 177), Vergleich, Gegensätze/ Komplementaritäten, Definition (67, 105, 234), Parallelismus, Antiklimax (71, 121), Alliteration (93, 313), gl. Wortfeld (137-138), Steigerung (299), Anapher, gl. Verb mit anderer Form Metapher: Wildstier (3, 28, 156, 286, 288)	Parallelismus, Anapher, Epipher, Rahmung (30, 33), Gegensätze/ Komplementaritäten, Klimax (15, 27, 128), Antiklimax (147), Wiederholung, Vergleich, Synonym (part.) (Königtum (96), Männlichkeit (103), Hirtentum (141)), Alliteration (83, 88), Steigerung (95), gl. Verb mit anderer Form	Komplementaritäten, Wiederholung, Definition (3-4, 17), Synonym (part.) (Hirtentum (11), Prinzentum (11, 177), Heldentum (81), Erhabenheit (79, 91, 136, 142)), Anapher, gl. Wortfeld (34), Vergleich (Anzu-Vogel: 110), Parallelismus, gl. Verb mit anderer Form Metapher: (Wild)stier (144)
Könige	25, 27, 29, 119-120, (142),	11, 67 (Königtum), 219, 229, 230 (Ibbi-Sîn), 234 (Königtum), 251-252, 295	94, 96 (Königtum), 97, 108, 171	4, 11-12, 73, 146, 166, 173, 175; Šulgi (76, 146, 173-174)
Götter	Enlil (22, 43, 65-66, 169-172, 186), Šakkan (36, 51), Dumuzi (40), Nisaba (189, 196)	An (1, 234), Enlil (3, 11, 14, 19, 21, 25, 29, 33, 47, 49, 60, 68-70, 88-89, 105, 176, 229, 260, 289, 298-299, 304, 308, 317-318; Beiname: 318), Ninurta (47), Nanna (229), Anuna (233), Ninkasi (246)	An (2, 64, 94), Anuna (2, 11, 30, 33, 77), Uttu (4-5, 17, 96), Utu (187), Niĝir-si (18), Šakkan (19, 97, 171), Enki (37, 41, 180, 193), Enlil (37-38, 41, 64, 89, 180-181), Ninkasi (119), Iškur (139, 171), Inana (144)	An (2), Enlil (2, 76, 146, 169, 174), Enki (4, 9, 13, 140, 166, 185, 190; Beiname: Nudimmud (17)), Anuna (171)

Stadt	117, 127, 130, 156, 167 (Sumer)	20, 65, 224, 266, 273; 241, 284 (Sumer)	134, 137	10, 143, 187 (Eridug)
Menschheit	23, 45, 50	/	20, 36	/
Beleidigung (in)/Beschimpfung	59, 159 Pflug: gräbt Gräben (56, 159) Hacke: armer Mann (5, 57)	153-154, 159, 164, 185, 187, 259, 262, 283, 303 (besmutzen) Sommer: Sklave (151, (216-217)) Winter: unfähig, Krüppel (265-267, 281)	/	26, 141, 143, 161 (Streit), 27, 161 (Zwiespalt), 27 (Aggression), 81 (Wut); 50-51, 53, 80, 83, 137; 122, 124, 126-127 Vogel: ohne Stolz (38) Fisch: stinkt, ekelhaft (60-62)
Gegenseitiger Vergleich/Herausforderung	60, 90	258, 307	91, 115, 142, 168, 175	79, 136
Legitimation	von Enlil erschaffen: 21-22	von Göttin geboren: 16 Kind eines Gottes: 33, 47, 69, 88-89, 229, 260, 307	von Göttern erschaffen: 26-27 Kind eines Gottes: 89	von Gott in Lebensraum gesetzt: 14, 19-20 Kind eines Gottes: 76, 146, 174 König als Hirte: 11 König als Sonnenlicht: 12
Autorität (nir)	/	1, 89, 155, 224, 261, 296	/	65, 81
Hinterfragung	/	300, 309 (Urteil Enlils ist fix)	/	/
Intertextualität (mit anderen Texten)	lex. Listen: (Wortkategorien) Bäume: 2-3, 148 Trommeln: 28 Winde: 75 holzartige Gewächse: 86, 94 Teile aus Holz: 109-110, 112, 114, 116 Farben: 129 Boote: 140 Mahlsteine:	lex. Listen: (Wortkategorien) Flüsse: 28 Vierbeiner: 71-72 div. Schafe: 73 Hülsenfrüchte: 77 (Lauchartige) Garten-/Beetpflanzen: 78-79, 103 Bäume: 94, 96, 101 Vögel: 99, 279	lex. Listen: (Wortkategorien) Waffen: 101 Lederobjekte: 104 div. Öle: 105-106 Priesterklasse: 74, 110 Holzgeräte: 113-114 Ofenarten: 141 Winde: 153 Steingeräte:	lex. Listen: (Wortkategorien) Flüsse: 7 Opfer: 44, 77, 96 Berufe: 9 (Hirte), 33 (Bauer), 34 (Gärtner), 39 (Hoffeger/Hausmeister), 45 (Vogelfänger, Fischer), 90 (Koch, Brauer, Torwächter) Stichwörter:

	182 Maßeinheiten: 191-192 Berufe: 76 (Vogelfänger), 77 (Fischer), 97 (Bauer), 98 (Zimmermann), 100 (Walker), 138 (Arbeiter), Bootsmann (139), 142, 150 (Gärtner), 153 (Feldarbeiter), 165 (Hirte), 189 (Inspektor, Aufseher) Anspielung auf Erschaffungsm ythos: 169-173 Anspielung auf ,Oberer u. Unterer Mühlstein': 180-182 Stichwörter: Bier (26)	Fische: 7, 27, 100, 118, Getreidearten: 110 Gewand: 198, 211, 230-231, 240, 243, 276 Ledergegenständ e: 215 Trommeln/Instru mente: 236-237 Metalle: 313 Berufe: 22 (Boote), 152 (Tagelöhner), 193 (Gastwirt), 195, 293 (Verwalter), 208 (Blattschneider), 210 (Töpfer), 211 (Weber), 212 (Braucher), 213 (Koch), 209, 214 (Architekt), 255-256, 306 (Bauer), 257 (Gärtner), 269 (Hirte), 280 (Gemüseschneid er), 305 (Kanalaufseher) Stichwörter: Schreiber (162) Musiker (163) Bier (98, 246, 311) Öl (16, 51, 76, 239, 314)	154-155 Berufe: 48, 123, 125, 132, 171 (Hirte), 74 (Kultpersonal v. Inana), 79, 140 (Krieger/Held , 102 (Wache), 103 (Feldarbeiter), 110 (Priester), 125 (Bauer), 128 (Krimineller), 147 (Arbeiter), 157 (Bäcker), 167 (Müller) Stichwörter: Waffe (125, 151) Feind/Böser (146) Bier (66, 68) Öl (105-106)	ugu (49, 60)
Intertextualität (innerhalb d. Streitgespräche)	Sommer u. Winter (174- 175) Getreide (184) Sklave (58, 119)	Fisch (31, 54, 175) Vogel (31, 53, 75) Getreide (59, 292) Held (33, 69, 88, Silber (93, 313) Hacke (139) Sklave (151, 257-276) Pflug (225)	Pflug (46) Held (79; 140 (Getreide)) Esel (145) Silber (183, 190)	Getreide: 97 Ekur: 96, 133, 168

		Ekur (284)		
Ironie (durch Umkehrbarkeit u. Relativierung) /Satire	29-33 u 97-103 (,Reparateure' d. Pfluges) 87-89 (,Arbeitsprozes sion')	297-303 (selbstbewusster Sommer gesteht erst vor Enlil, den er indirekt hinterfragt, Fehler ein)	161-167 (Bankett- wer wird zuerst gegessen) 110-112 (Angaben mit Tragen der eigenen Haut) 175-179 (grausame Behandlung v. Mutterschaf)	41-47 (Vogel als tägl. Opfer (44) wird behandelt wie Vieh) vs. 77 (tägl. Opfer für Vogel), 67-68 (Fische als tägl. Opfer u. Bankett für Vogel) 54 (Ignoranz v. Vogel), 94 (Fisch verwendet Wort Sünde, begeht sie selbst: 127)
Themen im Streit	Ablauf von Erntefest (log. Sequenz): 24-28 Hacke in Händen v. Armen: 57-58 Hinweis auf Sieg ?: 65-66 missglückte Reparatur v. Pflug (log. Sequenz): 94-96 Hinweis auf Sprechzeit: Pflug 1/3 v. Hacke (120 Z.) Arbeit v. Hacke (log. Sequenz): 120-128, 132-133 Versorgung v. Arbeiter: 136-138 Versorgung v. Bootsmann: 139-141 Versorgung v. Haushälter/Gärtner: 142-150 Ermahnung d. Opposition:	Zuständigkeit durch Schicksalsentscheid (Enlil): Sommer (20-22), Winter (23-34) Tätigkeiten: Winter (26-32, 45-60, 89-104), Sommer (33-44, 61-88) Opfergaben: Sommer (71-79), Winter (90-103) Arbeitszeit: 166 Berufsbeschreibung: 208-215 Lyrische Landschaftsbeschreibung: 220-224	Lebenskraft, Stärke: 74-82, 100-103, 137-140, 174 physisches Wohlergehen: 83-88, 103-104, 117-119 göttl. Vorfahren: 89, 94-99, 144-145, 171 Luxus: 105-109 Reinheits- u. Heiligkeitsstatu s v. Schaf: 110-111 (schmutzige Feldwerkzeuge v. Getreide: 46, 113-114 Bankett: 65-70, 112, 121, 161-167 grausame Behandlung: 145-167 (Getreide), 176-179 (Schaf) Hinweis auf Sieger ?:	Vogel verschmutzt Hof: 38-39, 89 Vogel verursacht Schaden: 36-37 Vogel ist laut, hat hässliche Stimme: 30, 40, 48-49 Schönheit u. Begabung v. Vogel: 52, 70-71 Vogel hat süße Stimme: 74-75, 168, 170-172 Vogel bekommt Opfergaben: 77 Bedrohung durch Vogel: 63-68 (Unreinheit v. Schwein: 124) Vergehen/Grenz überschreitung: 127 (Blutvergießen)

	186-188		Schaf ohne Götterdetermi nativ (außer 10, 181)	
Techniken	pos. Qualitäten für Gegner: 9- 10 lex. verb. Begriffe (kohärentes semantisches Feld) kombiniert zu log. Sequenz: 11-17 (Basisaktivität en von Hacke in log. Verlauf) Prinzip d. Umkehrbarkeit: 29-33 zu 97- 103 („Reparateure d. Pfluges“) pos. vs. pos. Argument: 34 vs. 91-92 neg. zu pos. Argument: 58 (neg.) zu 119, 193 (pos.)	neg. vs. neg. Argument: 113- 152 vs. 158-164; 241 (neg.) vs. 268-270 (neg.) neg. zu pos. Argument: 115 (neg.) zu 165 (pos.) pos. vs. pos. Argument: 218 vs. 219; 225-237 vs. 238-239	pos. Qualitäten: 72-90, 93-114 neg. vs. pos. Qualitäten: 117-141, 144- 167 neg. Qualitäten: 171-179 112 (Schaf): Schaf geht zu Bankett, um gegessen zu werden -> pos. Argument 1.) 117-122 (Getreide): ich bin für Bier zuständig -> meine Banketts -> pos. vs. pos. Argument 2.) 126-136 (Getreide): ständige Gefahren für Schaf -> pos. zu neg. Argument	Aufgreifen von gegnerischen Themen: z.B. 86 als Reaktion auf 59 (Gliedermaßen) -> neg. vs. neg. Argument 74-75, 168, 170- 172 als Reaktion auf 30, 40, 48-49 (Stimme) -> neg. zu pos. Argument 67-68, 77 als Reaktion auf 41- 47 (Opfergaben) - > neg. zu pos. Argument
Kommentar v. Bearbeitern	gewöhl. Mann vs. Reichen u. Mächtigen -> Satire über Vorgaben d. Reichen, cleverer Humor	/	hymnisch- narratives Gedicht	Vierzeiler, schwerer Schluss

3.3.3.2. Streitgespräche (akkadisch)

Motiv	Tamariske u. Palme (Cohen) ⁵⁸⁷	Nisaba u. Getreide (BWL) ⁵⁸⁸
Gegner	Tamariske, Palme	Nisaba, Getreide
Komplementarität -> Opposition: nicht absolut, nicht relevant, doppelt (pos./neg. u. zw. Gegnern) -> Gleichheit	Bruder: 25, 12(sum.), 37', 50', 60', r. 18 (KAR 145)	/
Objekte (sind einzigen ihrer Art)	(Ritual-)Bäume	Göttin vs. Nahrungsmittel
a-da-min dug ₄ -ga	/	/
3-Teilung: -kosmogonischer Prolog (Narrativ) -Streit -Richterspruch (Gott/König) -(Lob auf Gottheit)	Prolog: 1-11 Streit: 12-? Urteil: ? (Lob: ?)	Wunsch nach Prosperität von Getreide, Mensch u. Tier durch Götter (z.B. Regen): I. 1-20 Direkte Götteranrufung: I. 21-24 Streit: I. 25-38 (II. 1-25) Hymne auf Nisaba: (III. 1-6), IV. 1-31
Verteilung d. Reden	mind. 11-12 Reden: Tamariske: 14 Palme: 14-20 Tamariske: 22-24 Palme: 26-? (13-19(sum.)) Palme: 30-32' Tamariske: 33'-36' Palme: 38'-42' Tamariske: 44'-49' Palme: 51'-52' Tamariske: 54'-59' Palme: 61'-63' Tamariske: 64'-66' (?) Palme: r. 18-23 (KAR 145)	Getreide: I. 27-34 Reaktion v. Nisaba: I. 35- 38 Reaktion der anderen Götter: II. 1-25
Narrative Elemente	1-13, 21, 25, 11-12(sum.), 32', 37', 43', 50', 53', 60', r. 18 (KAR 145)	I. 1-26, 35-38; II. 1-25; III. 1-6; IV. 1-31
Formular: Akkadisch: 1. Rede: <i>umma</i> ... weitere Reden: <i>pīša/pīšu</i> (...) <i>ītapal</i> Sumerisch: mu-na-ib-gi ₄ -gi ₄	Akkadisch: 1. Rede: 13 weitere Reden: 21, 25, 37', 43', 50', 53', 60', r. 18(KAR 145) Sumerisch: 11(sum.)	(25)
Sieger (-> hierarchische Ordnung) Sieger gewinnt wg.	Palme ? (neben Getreide als Zahlungsmittel)	Nisaba ? (Göttin d. Getreides)

⁵⁸⁷ Cohen (2013).

⁵⁸⁸ Lambert (1996).

überlegenen rhetorischen Techniken	(in anderen Texten: König d. Bäume)	
Beginnt Streit	Tamariske	Getreide
Schiedsrichter	?	?
Lob auf DN	?	Nisaba (Hymne: (III. 1-6), IV. 1-31)
Ort des Streits	Palastgarten (8-9)	Feld ?
Mythologische Zeit	nach Menschengeschaffung (2), Zeit des 1. Königs (6-8)	nach Menschengeschaffung (I. 20, IV. 15)
Streitgrund	gl. Lebensraum (8-9), unterschiedliche Aufmerksamkeit (Tamariske-Libation (9-10), Palme-Trommeln/Musik (10)), Nützlichkeit (15)	ang. Streitsucht von Nisaba (I. 28-34)
Werte (= natürliche Eigenschaften)	Nützlichkeit (Zahlungsmittel, Ritual) Reinheit, Stolz, Schönheit	Aufrechterhaltung d. Harmonie Streitsucht
Erschaffung (1-stufig)	8-9 (von König gepflanzt)	/
Bankett (allumfassendes Bankett, religiöses/ Staatsbankett, gewöhnliches Mahl)	indirekt: 9-11 (Libation, Trommeln, Freude), 16 (königl. Tisch), 40', 47', 51' (Fest)	/
Stilmittel	Parallelismus, Wiederholung, Anapher, Synonym (part.) (Königtum (6), Rivalen (12)), gl. Wortfeld (6-7), Alliteration (19-sum.), Klimax (20), Gegensätze/Komplementarität	Parallelismus, Anapher, Alliteration (I. 21, 34; IV. 11), Definition (I. 26)
Könige	6 (Königtum), 7-8, 16-17, 20 (Königtum), 33', 35', 39', 59' (Königtum)	/ (Kolophon: l.e. 1)
Götter	An (4), Enlil (4), Ea (4), Šamaš (5), Aya (5), Šin (38'), Nisaba (59', r. 19(KAR 1445))	Šamaš (I. 4-5), Addu (I. 17, 21), Šakkan (I. 19), Išum (I. 22), Aruru (I. 23), Nisaba (I. 26-27, 35; II. 9; III. 1, 5; IV. 7, 15, 17, 21, 23), Igigi (I. 31), Anunaki (I. 31, II. 7), An (II. 10), Ea (II. 11), Ereškigal (II. 14), Gula (IV. 3)
Stadt	2, 8 (Kiš)	/
Menschheit	(2)	I. 20; IV. 15
Beleidigung (in)/Beschimpfung	12 (Feind/Rivale), 13 (Streit) Tamariske: unnütz (15-16, 19) Palme: Sklave (23)	I. 27 (Kampf), I. 28 (Streit), I. 29 (Konflikt), I. 29 (Böses), I. 31 (Hass), I. 34 (,Ärger'), I.

		34 (,Zerstörung') I. 30
Gegenseitiger Vergleich/ Herausforderung	19(sum.), 36', 63', 18(sum.)	/
Legitimation	Fleisch d. Götter: 22, 16(sum.), 18(sum.)	/
Autorität (nir)	/	/
Hinterfragung	44'-46' (Tamariske hinterfragt Offensichtliches)	I. 27-34 (Getreide bezieht Götter d. Streitsucht)
Intertextualität (mit anderen Texten)	lex. Listen: (Wortkategorien) Berufe: 18 (Gärtner), 34' (Krieger, Bäcker), 35' (Weber), 36' (Exorzist), 41' (Bauer), 46' (Priesterin), 48' (Metzger), 44', 54', 61' (Handwerker), 52' (Zimmermann), 55'-56', 61', 63' (Bauer) Stichwörter: ugu (13(sum.))	lex. Listen: (Wortkategorien) Berufe: IV. 26 (Handwerker) Hymnen Dokumente: Kolophon I. 26 -> IV. 17: Anspielung auf Schöpfungsmythos KAR 4 ?
Intertextualität (innerhalb d. Streitgespräche)	(geronnenes) Blut (49') -> Vgl. Vogel u. Fisch (127) Silber (18(sum.)) Sklave (23) Getreide (42', 58', 19(KAR 145))	Getreide (I. 25) göttl. Ordnung/Plan (I. 37) Mutterschaft (I. 24)
Ironie (durch Umkehrbarkeit u. Relativierung) /Satire	44'-49' Gegenüberstellung (44'- 46': rhet. Fragen)	Nisaba auf Akkadisch: Getreide -> hält Streitgespräch mit sich selbst Nisaba als Herrin d. Unterwelt (I. 26) vs. Nisaba als Lebensspenderin (IV. 17)
Themen im Streit	Ertrag: 16-20 (Frucht), 22, 28, 16+18(sum.)(Fleisch d. Götter) Möbel: 33' Berufsbeschreibungen: 34'-36' Rituale Reinheit/Ritual/Libation: 36', 38'-39', 45'-46' Nützlichkeit für div. Berufsgruppen: 44', 52', 54'- 59', 61'-63' Äquivalenz von Getreide u. Datteln: 42', 19(KAR 145) Hinweis auf Sprechzeit ?: 18(KAR) Fest: 40', 47', 51'	Streitsucht: I. 27-32 Veränderung d. göttl. Ordnung: I. 33-34

Techniken	pos. vs. neg. Argument: 22 vs. 23-24; 41' vs. 42'; 45'- 47' vs. 48'-49' pos. vs. pos. Argument: 36' vs. 38'-39'; 54'-59' vs. 61'- 63' pos. zu neg. Argument: 22 (pos.) zu 28/ 15-16, 18(sum.) (neg.) neg. zu pos. Argument: 19 (neg.) zu 36' (pos.)	(ungeprüfte) Anklage (I. 27-34)
Sprachliche Besonderheiten	epische Repetition majestätischer Pl. (16, 26) (-šum adv. Endung (IM 53975: 2, 13, 24)	hymnisch-epischer Dialekt (ramānuš: I. 37) ŠD Stamm (lišnammer: IV. 14)

3.3.3.3. Streitgespräche- Gliederung (genrespezifisch)

Streitgespräch	Einleitung, Präsentation d. Streitenden	Expliziter Streitgrund	Debatte, abwechselnde Rede	Erzählte Handlung	Explizites Urteil durch 3. Partei
Hacke u. Pflug	j	n	j	n	j
Sommer u. Winter	j	j	j	n	j
Getreide u. Mutterschaf	j	j	j	n	j
Vogel u. Fisch	j	j	j	j	j
Tamariske u. Palme	j	j	j	n	(j)
Nisaba u. Getreide	j	?	?	?	?

3.3.4. Literarische Korrespondenz (Briefe)

Motiv	<u>Išbi-Erra an Ibbi-Sin 1 (A+B)</u> (Michalowski) ⁵⁸⁹	<u>Ibbi-Sin an Išbi-Erra (A+B)</u> (Michalowski) ⁵⁹⁰	<u>Ibbi-Sin an Puzur-Numušda 1 (A+B)</u> (Michalowski) ⁵⁹¹
Briefkopf (Empfänger-Sender)	1-2	1-2 A 1-2 B	1-3 A 1-2 B
Endappell	30 (Information), 55 (Treueschwur)	24' A (Zurechtweisung, Dringlichkeit) 18 B (Untätigkeit/rhet. Frage)	35 A (Ermahnung zu Gehorsam) 61 B (Ermahnung zu Gehorsam/Dringlichk eit)
Autoritätsverhältnis	mein König (1, 13,	dein König (1 A),	Ensi (1, 4, 10, 22 A,

⁵⁸⁹ Michalowski (2011).

⁵⁹⁰ Ibid.

⁵⁹¹ Ibid.

	23, 30-31, 42, 47, (48), 52-53) dein Diener (2)	mein König (3 B) Autorität (14' A) Ensi (17'-19' A)	3, 15, 27 B) dein König (3 A, 2 B) Diener (30 B)
Gegensatz	Dienertum (26) Königtum (52)	Enlil ist wütet (1' A, 5-6 B) im Gegensatz zu Omen (43-48)	Hass Enlils (13-21 A, 18-26 B) im Vgl. zu 1' A, 5-8 B u. im Gegensatz zu 43-48
Äquivalenz von Silber u. Getreide	5-6 (1 Šekel/kor) gibt 20 Talente Silber aus -> Unterschlagung	5'-7' A (1 Šekel/2 kor), 11-13 B (1 Šekel/2 kor) -> Preis bei bes. Wohlstand, Unterschlagung (7' A, 13 B)	/
Übertreibung	13-15	Reaktion: 15'-16' -> 13-15	/
Wortspiel	Alliteration: 16 Homographie: 25 Komplementärbegriff: 35, 39 (an-ki) Gleichstellung: 39 zu 48 (kein Rivale) Synonyme (partiell.): 13-15 Wiederholung: 13-15 (Schiff) sprechender Name?: Išbi-Erra (2) rhet. Frage: 47 gl. Verb, andere Form: 7-9 gedoppelte Silben: durchgängig	Epipher: 15'-16' A, 5-6 B synonymer Parallelismus: 5-6 B Gleichstellung: 14' zu 24' A (Autorität über Nippur u. Isin) Synonyme (partiell.): 15'-16' A (Reaktion auf 13-15) Wiederholung: 15'-16' A sprechender Name?: Išbi-Erra (1 A, 1 B) rhet. Frage: 10'-12' A, 3, 14-15, 18 B) gl. Verb, andere Form: 16, 18 B gedoppelte Silben: durchgängig	sprechender Name?: Išbi-Erra (7, 9, 16, 20, 23, 25, 33 A, 12, 14, 21, 25, 28, 30, 57 B) Enjambement: 1-2 A Polyptoton: 4-5 A Synonym (partiell.): 4, 14, 16, 31 A, 3, 19, 21, 51 B (Königtum), 32 A, 52 B (Amurriter/Amurru) Alliteration: 34, 38 B Anapher: 41-42 B (Waffe) Metapher: 44 B rhet. Frage: 4-5, 9-11, 24-25 A, 3-4, 9-10, 14-16 B gl. Verb, andere Form: 46-47 B gedoppelte Silbe: durchgängig Vergleiche: durchgängig
Städte	Isin (3, 8, 29), Kazalu (3), Elam (23, 40), Ur (28, 35, 46, 52), Nippur (29), (Stadt (35))	Badigihursağa (11' A, 14 B), Kiš (17' A), Ešnunna (18' A), Borsippa (19' A), Nippur (24' A), Isin (24' A), Ur (7 B)	Kazalu (1, 4 A, 3, 5 B), Girkal (10 A, 15 B), (Puhum (17 A)), Ur (19 A, 24, 55 B), Mari (20, 31 A, 25, 51 B), Elam (33 A, 56 B), (Stadt (30 A, (29, 50 B))), Sumer (13, 16-17, 21 A, 18, 21-22, 26 B), Amurru (52 B)
Götter	An (44), Enlil (44,	Enlil (1', 3', 17' (PN)	Marduk nur PN (1 A,

	48), Enki (44, 36: Beinamen), Utu (55), Sîn (1 (PN), 43 (PN)), Erra (2 (PN)), Schutzgeist (41)	A, 5, 9 B), Sîn (2 (PN), 3' A, 2 (PN), 6, 9 B), Enki/Ea nur PN (18' A), Marduk nr PN (11' A, 14 B), Erra nur PN (1 A, 1 B)	1 B), Sîn nur PN (3 A, 2 B), Erra nur PN (7, 9, 16, 20, 23, 25, 33 A, 12, 14, 21, 25, 28, 30, 57 B), Enlil (13, 15, 18, 23, 32 A, 7, 18, 20, 23, 25, 28, 33, 36, 53-54 B), Utu (35, 45 B), Enki (54 B)
Lú	Zerstörer (40)	Feind (2', 8' A, 7-8, 15 B), Kopfloser (17 B)	Verkäufer v. stinkenden Gewürzen (15 A, 20 B) Dummschwätzer (20 B) Feldarbeiter (19 A, 24 B) Mann aus Mari (20, 31 A, 25, 51 B) Kamerad (24 A, 29 B) Böser (43 B)
Definition, Erläuterung	35-37 (Ur), 39 (Tempel); indirekt: 1-2 (PN von König u. Diener)	indirekt: 1-2 A, 1-2 B (PN von König u. Diener), 17'-19' A, 14 B (PN von Ensis)	indirekt: 1, 3 A, 1-2 B (PN von Ensi u. König)
Lob auf König/Omen	43-48: 43-44 (Lob), 47-48 (Omen)	3'-4' A, 9-10 B (Reaktion), 1' A, 5-6 B (Gegensatz)	34-45 B: 34-39 B: TEZ- durch Gebet gutes Omen 40-42 B: Omenbeschreibung 43-44 B: Omendeutung
Menschsein	33	/	5 B
Schwur	55	evtl. 3 B (Reaktion auf 55)	/
Beschimpfung/Beleidigung	40 (Elamer als wilde Hunde) (7 (Amoriter als Feind))	14' A (Amoriter als Affe) 17 B (Amoriter als ‚Kopfloser‘) (2', 8' A, 7-8, 15 B (Amoriter als Feind))	14 A, 19 B (Elamer als Affe) 15 A, 20 B (Išbi-Erra als Verkäufer von stinkenden Gewürzen) 16 A, 21 B (Išbi-Erra als ‚kein Same Sumers‘) 20, 31 A, 25, 51 B (Išbi-Erra als Mann aus Mari) 31 A, 51 B (Išbi-Erra mit Verstand einer Bestie)
Hinterfragung	47 (Wer ist mein	3 B (Reaktion auf 47)	6-8 A, 11-13a B

	König ?) -> Vgl. SKL (284) (Antwort in 48: Ibbi-Sin) Erpressungsversuch (21-22, 28) folgt auf Getreide-Unterschlagung (5-6)		(Affront) 9-11 A, 14-16 B (Hinterfragung d. Ensi)
Autorität durch Legitimität	göttl. Legitimation (43-44, 48)	König als Sohn Enlils (3' A, 5-6, 9 B)	Vergabe des Ensi-Amtes durch König (4 A, 3 B) göttl. Favorisierung (32 B) göttl. Legitimierung durch Omen (34-45 B)
Ironie/Sarkasmus	Befehl an König (13-18, 26-27, 53), ängstlicher König (31, (51)), schwacher König (23-24), Erpressungsversuch (21-22, 28), Schwäche der Truppen (9-12) im Gegensatz zu Stärke der Verteidigung (28-29)	mächtige Streitkräfte (13' A, 16 B) -> Anspielung auf Schwäche (12) Autorität als ‚Affenbändiger‘/Anklage (14' A) (-> Autorität über Affen, weil selbst ein ‚ugu‘ ?) sarkastische Drohung (23' A) nach Wunsch zur Schadensbegrenzung (21'-22' A) nur Idioten im Heimatland (14-18 B)	Ironie der Situation: Hilfe von Amoritern (32-34 A, 52, 56, 58 B) Eigenlob/Prahlerei (31-32 B) Schicksalswendung durch Gebet (34-39 B) -> Gebet führt zu Versöhnung (46-47 B)(= indirekter Rat an Puzur-Numušda) Beruhigung (9-11 B)
Intertextualität	ugu (Išbi-Erra) (12, 15, 19, 29) (24' A) ugu (Išbi-Erra) (7, 14, 29 A, 12, 19, 49 B) -> ^{ugu} ugu ₄ (Amoriter/Elamer, vlt. auch Išbi-Erra selbst) (14' A)/(14 A, 19 B) (-> Synonym zu 17 B ‚Kopflös‘)	Reaktionen: Untätigkeit: 10'-13' A, 15, 18 B -> 9-10 Drohung: 23' A -> 11 Anklage: 14' A -> 12 Übertreibung/Forderung: 15'-16' A -> 13-15 Zurechtweisung: 24' A -> 29 Omen: 3'-4' A, 9-10 B -> 43-48 Hinterfragung: 3 B -> 47-48	Reaktionen/Rückbezüge: Affront: 7-8 A, 12-13a B (Rückbezug) Untätigkeit: 10-11 A, 15-16 B Ermahnung: 12 A, 17 B Hinterfragung: 9 A, 14 B Hass Enlils (13 A, 18 B)(u. Folgen): 13-21 A, 18-26, 33 B) -> 1' A, 5-8 B (im Gegensatz zu 43-48), 18 B -> 5-6 B (gl.

			Wortwahl) Handlungsmöglichkeiten: 22-25 A, 27-30a B (1. Mögl. = 22-23 A, 27-28 B; 2. Mögl./Warnung = 24-25 A, 29-30a B) Ziel als Befehl: 26-28, (35) A, 46-48, (61) B (Versöhnung), Versöhnung in 26 A, 46-47 B entspricht Omen 34-45 B Waffe/Streitkräfte: 41-42 B -> 13' A, 16 B
Norm/Wert	keine Koalition mit Feind (26-27, 55) göttl. Legitimation d. Königs (43-44, 48) Omen als Entscheidungshilfe (43-48) Hierarchieverhältnisse (1-2, 13, 23, 26, 30-31, 42, 47, (48), 52-53) Formaler Briefaufbau (1-2, 30, 55) Gehorsam (3-4, 53-54) Äquivalenz (5-6)	Feinde als Tiere (14' A) göttl. Legitimation d. Königs (3' A, 5-6, 9 B) Omen als Entscheidungshilfe (1', 3'-4' A, 5-6, 9-10 B) Hierarchieverhältnisse (1, 14', 17'-19' A, 3 B) Formaler Briefaufbau (1-2, 24' A, 1-2, 18 B) Gehorsam (7', 10'-12', 21'-24' A, 3, 13, 14-15, 18 B) Äquivalenz (5'-7' A, 11-13 B)	keine Koalition mit Feind (24-25 A, 29-30 B) Feinde als Tiere (14 A, 19 B) göttl. Legitimation d. Königs (32, 34-35 B) Omen als Entscheidungshilfe (34-45 B) Hierarchieverhältnisse (1, 3, 4, 10, 22 A, 2-3, 15, 27, 30 B) Gehorsam (8, 10-12, 26-29, 35 A, 13, 15-17, 46-49, 61 B) Formaler Briefaufbau (1-3, 35 A, 1-2, 61 B)

3.3.5. Weisheitstexte

Motive	Ein Mann und sein Gott (ETCSL) ⁵⁹²	Ludlul bel nemeqi (BWL; Oshima) ⁵⁹³	Babylonische Theodizee (BWL; Oshima) ⁵⁹⁴	Pessimistischer Dialog (BWL) ⁵⁹⁵
Textgattung	Wechselgesang einer Fürbittenklage/Klage zur	poetischer (klagender, persönlicher) Monolog	Streitgespräch (zw. 2 Freunden über göttl. Gerechtigkeit)	(humorvoller) satirischer Dialog/ernsthafte Abhandlung

⁵⁹² Black et. al. (1998-2006).

⁵⁹³ Lambert (1996); Oshima (2014).

⁵⁹⁴ Ibid.

⁵⁹⁵ Lambert (1996).

	Herzensberuhigung	(mit Elementen eines Dialogs) Lehrgedicht zugunsten der Professionalisierung des Umgangs mit existenziellen Leid und Gottverlassenheit reflektives autobiographisches Narrativ		(rationales Traktat)
Gliederung	Einleitung: 1-9 Vorstellung d. Leidenden (junger Mann): 10-24 Klage: 25-119 - 25-27: Kummer, Verzweiflung und Depression - 28-56: schlechte Behandlung seitens anderer - 57-63: Verwirrung über Schuld - 64-68: Freunde und Familie mögen für ihn klagen - 69-81: physische Krankheit und Depression - 82-119: Geständnis der Sünden, Bitte um Vergebung und Wiederherstellung Erhörung d. Klage: 120-129	vermutlich IV (-V) Tafeln Tafel I: Marduks Charakter (1-8) Marduk als Lebensspender (9-14) Leid und Heilung, Barmherzigkeit (15-28) Marduk als höchster Gott (29-32) Marduk als Lebensspender (33-36) Zweck des Textes = Lehrgedicht (37-40) Bestrafung durch Marduk (41-42) Verlust v. göttlichem Schutz (43-48)	abwechselnd 27 Strophen Freund beginnt, Leidender endet Strophe 27: klass. akkad. Gebetsform (Invokation, Klage, Selbstidentifikation, Bitte) -> als Schuldeingeständnis o. ironisch, weil alles andere nichts bringt	Dialog in 12 Themenabschnitte gegliedert

	Wiederherstellung: 130-136 Lob an Gott: 137-143 Textgattung/Titel: 144-145	Expertenwissen v. Kultpersonal ist unnütz (49-54) Verlust v. Gunst an Hof (55-58) 7 böse Hofbeamte (59-69) (Vgl. 7 galla-Dämonen in Inanas Gang in d. Unterwelt) physische Auflösung (70-76) Verlust d. Stellung u. soz. Ächtung (77-98): Abwendung v. Freunden u. Verwandten (84-92) finanzielle Schäden (99-102) Amtsenthebung (103-104) Trauer u. Verlust (105-112) Tafel II: Leiden über 1 Jahr hinweg (1-3) Verlust v. göttl. Schutz (4-5) Expertenwissen v. Kultpersonal ist unnütz (6-9) Versorgung d. Götter		
--	---	---	--	--

		durch Opfer u. Gebet (10- 26) Verehrung v. König u. Göttern (27- 32) Unverständli- chkeit d. göttl. Willens (33-38) Vanitas- Motiv (39- 43) Unzufriedenh- eit d. Menschen (44-47) Verfolgung u. Krankheit durch Dämonen (48-60) körperliche Beeinträchtigung ungen (61- 67) u. Klage darüber (68- 70) Dämon ist Verursacher d. Krankheit (71-72) körperliche Beeinträchtigung ungen (73- 81) Hunger (82- 89) Auswirkunge n v. Hunger u. Krankheit (90-105) Selbstmitleid in Form v. Tiervgl. (106-107) Expertenwiss- en v. Kultpersonal ist unnütz		
--	--	---	--	--

		(108-111) Gottverlassen heit (112- 113) bevorstehend er Tod (114- 115) Hoffnung (116-120) Tafel III: Krankheitsei nfluss u. Elend (1-8) Traum 1 (9- 20) Traum 2 (21- 28) Traum 3 (29- 44) Heilung d. Krankheit (45-49) erneutes Wohlwollen Marduks (50- 61) Si 55: detaillierter Heilungsproz ess durch Marduk (1- 36) K 3291: detaillierter Heilungsproz ess durch Marduk (a-u) (Hunger wird gestillt (a-b)) Tafel IV: Marduk als Lebensspend er (1-15) Bankett (24- 28) Marduk als Lebensspend er (Hymne)		
--	--	---	--	--

		(29-50) Wiederherstellung (13 Tore) (76-90) Opfergaben (Bankett) (91-101) (Kolophon)		
Akteure	junger Mann sein Gott	Leidender	2 Freunde (Skeptiker vs. Theologe)	Herr, Sklave
Verteilung d. Reden	junger Mann: 25- 119, 137-144	Leidender: gesamter Text, außer ... Hofbeamte: I. 59-62 junger Mann (Traum 2): III. 25-26 junge Frau (Traum 3): III. 34-35 junger Mann (Traum 3): III. 42-44 Marduk: III. 54	1. Strophe (L, 1- 11): früher Tod v. Eltern, kein Beschützer 2. Strophe (F, 12- 22): Mitleid, Verehrung v. Göttern bringt Wohlstand 3. Strophe (L, 23-33): Fehlen v. Wohlstand u. Stärke 4. Strophe (F, 34- 44): Gebet u. Opfer bringen göttl. Mitleid in Not 5. Strophe (L, 45-55): gesell. Ungerechtigkeit, Reiche = Wildtiere, L verehrt Götter 6. Strophe (F, 56- 66): Reichtum v. ,Unfrommen' ist nicht ewig, nur göttl. Segen ist ewig 7. Strophe (L, 67-77): Fromme = arm, ,Unfromme' = reich 8. Strophe (F, 78- 88): göttl. Pläne sind nicht durchschaubar, weiter Opfer	je Abschnitt: Herr, Sklave: Herr ruft, Sklave antwortet (1, 10, 17, 29, 39, 46, 53, 62, 29', 70, 79) Herr: plant Aktivität (2, 11, 18, 30, 40, 47, 54-55, 63, 30', 71, 80) Sklave: stimmt zu (3-4, 12-13, 19- 22, 31-33, 2', 40- 42, 47-48, 55-57, 63-64, 30'-32', 71-73, 81-84) Herr: bläst Aktivität ab (5, 14, 23, 34-35, 37, 3', 43, 49, 58, 65, 32', 74, 85) Sklave: stimmt zu (6-9, 15-16, 24- 28, 36-38, 4'-6', 44-45, 50-52, 59- 61, 66-69, 33'- 34', 75-78, 86)

			bringen 9.-11. Strophe: fehlt 12. Strophe (F, 125-132): Ergebenheit an Götter 13. Strophe (L, 133-143): Hinwerfen v. Allem (Räuber) 14. Strophe (F, 144-154): Kritik an 13. Strophe 15. Strophe (L, 155-165): gesell. Ungerechtigkeit (Räuber) 16. Strophe (F, 166-176): ? 17. Strophe (L, 177-187): Reiche, die arm werden 18. Strophe (F, 188-198): Hingabe an Götter entscheidet über arm/reich 19. Strophe (L, 199-209): gut- ausgebildeter Schreiber, dem Material fehlt 20. Strophe (F, 210-220): Hingabe an Götter wird belohnt (Segen), Weiterführung d. Rituale 21. Strophe (L, 221-231): aggressiv zu 20. Strophe, Klage über Armut 22. Strophe (F, 232-242): Reichtum v. Frommen nicht	
--	--	--	--	--

			v. Dauer, Vertrauen in Gott wird belohnt 23. Strophe (L, 243-253): gesell. Ungerechtigkeit 24. Strophe (F, 254-264): Ungerechtigkeit ist in göttl. Plan enthalten, Mensch versteht göttl. Plan nicht 25. Strophe (L, 265-275): Böser = reich, Guter = arm 26. Strophe (F, 276-286): gesell. Ungerechtigkeit (Böses in Menschen bei Erschaffung eingepflanzt, Arme werden verfolgt, weil kein göttl. Schutz) 27. Strophe (L, 287-297): Bescheidenheit, Bitte um Hilfe, Gebet an Götter, König soll Menschen auf rechten Weg führen	
Narrative Elemente	1-24, 120-136, 145-146	/	/	/
Ort	gerechtes Land (Sumer ?) (3)	/ (Nippur o. Babylon ?)	/	Haus ?
Themen	Mittler (131-132), Unschuld/Schuld (104-105), keiner Schuld bewusst (113-115 (Vgl. 58-60)), Akzeptanz u. Wiederherstellung durch Gott (120, 122, 130),	Dunkelheit/L icht, Nacht/Tag (III. 7) Leid u. Nicht- Wirkung des Kultpersonal s (I. 49-54; II. 6-9, 108-	Sünder soll von Göttern bestraft werden König als Garant der menschl. Ordnung u. Gerechtigkeit Stärke u. Wohlstand = Recht u.	Aktivität aus Vergnügen: Besuch in Palast (1-9), Bankett (10-16), Jagd (17- 28) Aktivität mit größerer Verpflichtung:

	Mühsal als Los (47), Kopf erheben zu Gott (98, 101), Gott als Vater (98), Begegnung mit Gott im Traum (76-77, 109), Blasphemie (131 (Vgl. 8)), Nahrung u. Hunger (9, 46), Beistand v. Freunden u. Familie (64-68, 117), Hinsehen u. Wegsehen Gottes (100, 139), Weg aus dem Leid (1-3, 8)/Ursache d. Leids (104-105), Dunkelheit u. Bitternis (68-69, 75), Verursacher d. Leids (11-12, 30, 35-39, 42, 48, 74), Betonung d. eigenen Weisheit (28, 44-45), Belehrung durch Weise (103), Einschreiben v. Worten (52), rechter Weg v. Gott selbst versperrt (102), Unausweichlichkeit d. nahenden Todes (73), kult. Sünde (106, 108, 111-112, 117, 123-124)	111) durch Ignoranz von Kult d. Marduk -> Hinweis auf Religionsreform ? bevorstehend er Tod: I. 10, 12-14, 22, 38, II. 81, 114-115, IV. 28, 78 -> für Weiteres/ Genauerer siehe: Gliederung	Gerechtigkeit Armut = Verbrechen -> gesell. Ungerechtigkeit Ungerechtigkeit u. Leid sind göttl. Ursprungs Hoffnung auf göttl. Verantwortung Mensch kann göttl. Pläne nicht erfassen (82-83, 256-264) Reichtum v. ,Unfrommen' ist nicht von Dauer (59-65, 188-198, 235-238) (48-51) nur Segen v. Göttern währt ewig, soll durch Gebet, Opfer, ect. gesucht werden (19-22, 39-44, 66, 79-81, 84-88, 212-220, 239-242) Leid u. Ungerechtigkeit ist von Göttern gegeben (276-282) -> Vgl. Gen. 1-3 Kopf erheben (293) -> Vor- und Nachteile in einer göttlich geordneten Welt -> für Genauerer siehe: Verteilung d. Reden	Söhne (29-38), Besitz/ Rechtsstreit/Revolution (1'-6', 39-45), Liebe (46-52) Aktivität verbunden mit Geben: an Götter (53-61), priv. Individuen (62-69, 29'-34'), Öffentlichkeit (70-78) Vanitas-Motiv (Ausweg = Tod) (79-86) -> Ambiguität, Skeptizismus
Stilmittel	Wiederholung, Parallelismus, Anapher, Epipher, rhet.	Wortspiele, Alliteration, Reim, (verschachtel	Reim, Wiederholung ähnlicher Laute (Homophonie),	(rahmende) Wiederholung, Parallelismus, Anapher, Klimax

	Fragen, Klimax (11, 71), Personifikation (78-80), Hendiadyoin (64), Antithese, Ausruf (81), Vergleiche, (part.) Synonym, Alliteration (24), Chiasmus (47), Gegensatz/Komplementarität (64, 98), gl. Wort mit anderer Form, gl. Verb mit anderer Form	ter) Parallelismus, rhet. Frage (I. 35-36), Gegenteil/Komplementarität (I. 55+67), (part.) Synonym, Anapher, Tierversgleich (I. 107, II. 106-107), Vergleich, Klimax (II. 24, IV. 93), Analogie (II. 39-42, IV. 5-7), Epipher, Ausruf, gl. Wurzel, Steigerung (IV. 99)	Aufforderung (1, 47), (part.) Synonym, Gegenteil/Komplementarität (11, 77, 159, 164), Alliteration (17), Wiederholung, Definition, Anapher, Analogie (136-138), Parallelismus, Vergleich, Beiname/Epitheton	(34), Gegensatz/Komplementarität (37, 77), Vergleich
Mensch(heit)	1, 9, 30, 39, 120, 146	I. 39, 55, II. 18, 30, 89, III. 47, K 3291 (I), IV. 44	18, 67, 85, 129, 145, 148-149, 180, 200, 257, 264, 279 (Menschheit), 297	/
Beleidigung/Beschimpfung	38-39, 42, 48	/	/	/
Hinterfragung	100 (göttl. Ignoranz)	I. 35-36 (nichts außer Marduk kann helfen)	ironische Fragen: 5-7, 20, 49, 51, 53, 161, 163, 239, 251 gesell. Kritik: 70-71	ironische Fragen (Vanitas-Motiv): 42, 78 80-82, 85-86 (Konsequenz einer Revolution: 44-45)
Götter	Schutzgötter (132), Utu (137), Ninmah (138)	En (I. 42), Schutzgötter (I. (15), 45-46, 97, IV. 96), Šamaš (I. 55, II. 120, IV. 31, 38, 78, 83), Alala (I. 101), Unterweltsgötter (II. 37),	Schutzgötter (21), persönl. Gott/Göttin (21-22, 40), Mami (53, 278), Aruru (258), Naru (276), Zulummar (277), Šamaš (297 -> ištar als persönl. Göttin	Šamaš (13), Marduk (73)

		Marduk (I. 3, 11, 31, 42, III. 42, 51, K 3291: q, r, IV. 10, 12, 14, 29, 33, 35, 42, 89), Zapanitu (IV. 34, 36, 90), Girra (IV. 38), Aruru (IV. 40), persönl. Gott/Göttin (div. Zeilen) -> <i>ištar</i> als persönl. Göttin		
König	/	I. 55, II. 27, 31, III. 32 (Königin)	64, 181, 186 (Sohn eines Reichen), 276, 282	/
Legitimität	/	König als Fleisch d. Götter, König als Sonnengott (I. 55)	göttl. Ordnung/göttl. Plan (276-286)	/
Stadt	110, 114	I. 82, 102, III. 25 (Nippur), IV. 27, 29 (Babylon)	/	/
PN	/	Laluralimma (III. 25), Urnindinlugga (III. 39), Šubši-mešrê-Šakkan (III. 43)	in Akrostichon: Saggilkinamubbi b	/
Bankett	/	IV. 24-28	185	10-16
Norm	persönlicher Gott tritt als Fürsprecher in Götterversammlung auf (131-132) Mensch ist bereits mit Sünde geboren (104-105)	Besuch d. Tempel, der Götter, die an Heilung beteiligt waren -> Absolution d. Sünden, Wiederherstellung durch	TEZ (Fromme = reich, 'Unfromme' = arm, leidend)	Sklave dient Herrn in jeder Situation

	best. kultische Abfolge, Klage u. Schuldeingeständnis als Voraussetzung für Restitution (1-3, 8, 101, 120, 122, 130) menschl. Schicksal ist durch Los bestimmt (47) Dämonen verursachen Krankheiten (73-74, 129) Vater u. Sohn einer Familie haben denselben persönl. Gott (98) Traum u. Vision als Medium d. Götterkommunikation (76-77, 109) Schutzdämon als Prävention vor Blasphemie ? (131) persönlicher Gott ist Notwendigkeit für Erfolg (9, 46)	göttl. Kräfte, (öffentliches) Zeichen d. Dankbarkeit (IV. 76-101) Dämonen/Geister als göttl. Agenten (I. 15-16, 25-26) Verehrung d. Götter = Wohlstand, Ignorierung d. Götter = Bestrafung Unergründlichkeit d. göttl. Willens (trotz ‚Unschuld‘ Strafe) Marduks Wille als einzige Basis für moralische Prinzipien (I. 29-36): andere Götter/Geister/ Dämonen als seine Werkzeuge (I. 15-16, 25-26)		
Lernziel	rituelle Worte für Klage: 108, 111-112 kein Mensch ist ohne Sünde geboren (vs. TEZ) göttl. Aufhebung v. Leid wird durch Klage u. Gebet (Herzensberuhigung) herbeigeführt	Theologie Marduks (= oberster Gott) Verehrung d. Götter/Frömmigkeit (Opfer, Klage, Gebet) führt zu Gesundheit u. Wohlstand Leid u. Wiederherstellung als	soz. Ungerechtigkeit vs. Gerechtigkeit d. Götter angesichts sozialer Ungerechtigkeit bleibt nur Hoffnung auf gerechte Behandlung durch Götter	didaktische Funktion Vanitas-Motiv TEZ -> Konsequenzen des Handelns (z.B. Konsequenz einer Revolution: 44-45)

		Zeichen göttl. Macht (I. 9-26; II. 1-3; IV. 76-90)		
Wert	Frömmigkeit	Frömmigkeit	Frömmigkeit	Ablehnung aller Werte, nihilistische Weltsicht Vanitas-Motiv (ausgeprägt)
Ironie	/	/ (Wankelmütigkeit Marduks: I. 37-40)	Leidender: Weiser, der Blasphemie betreibt (77-78, 254-255)	siehe: ironische Fragen bei Hinterfragung 60: Gott mit Hund vgl. 86: sarkastische Antwort d. Sklaven auf Vorschlag seiner Tötung wiederholte Ermutigung u. Entmutigung d. Sklaven
Intertextualität (mit anderen Texten)	lex. Listen: (Wortkategorien) Berufe: kult. Sänger (4, 65), Hirte (35-36), Aufseher (55-56), Sänger (68) Dämonen: 11-12, 73-74, 129, 131 Wind: 30, 80, 127-128 Stichwörter: Böser (36, 42) Stolz (39, 42, Plan (61) Sünde (113, 115, 142) Fürbitte (118) Öl (124) Gebet (123-124) Schutzgötter (132) Vgl. Sommer u. Winter (116, 255): Mühe (11,	lex. Listen: (Wortkategorien) Beruf: Wahrsager (I. 52, II. 6, 109, 111), Traumdeuter (I. 52, II. 7, 82), Hofbeamter (I. 57), Novize (I. 75), prof. Totenkläger (42), Beschwörungspriester (II. 9, 108, III. 41), Exorzist (II. 110), Hirte (IV. 46) Zahlen: I. 59-64, 67, III. 21, 29 Wind: I. 6, 66, II. 51, III.	Aufforderung (gana: 1, 47) Aufforderung zuzuhören: 25-26, 265 -> Vgl. Schulstreitgespräche u. -satiren lex. Listen: (Wortkategorien) Gewässer: Fluss (17, 23), Meer (24) Tiere: Onager (48), Wildesel (48, 59), Löwe (50, 61-62, 247), Kalb (136), wilde Kreaturen (162), Kuh (260) Wind: 67, 241 Beruf: Vogelfänger (160) Stichwörter:	lex. Listen: (Wortkategorien) Tiere: Hund (20, 26, 60), Falke (21, 27), Wildesel (22, 28) Zahl: 86 Stichwörter: Sklave: 1, 5, 10, 14, 17, 23, 29, 3', 39, 43, 46, 49, 53, 58, 62, 65, 29', 32', 70, 74, 79, 85 Getreide: 68-69, 31'-33'

	32, 47, 67, 72, 130)	60, IV. 39 Körperteile: z.B. I. 70-76 Dämon: I. 25, II. 55, Si 55 (8) Gewässer: Meer (Si 55: 9), Fluss (K 3291: l, IV. 7) Tier: Taube (I. 106), Ochse (II. 106, IV. 94), Schaf (II. 107, IV. 94), Vogel (K 3291: h), Löwe (K 3291: q, IV. 13), Wildstier (I. 19), Kuh (I. 20) Stichwörter: Omen: I. 49, 51-52, 74, IV. 84 Traum: I. 54 Fleisch d. Götter: I. 55 Fleisch: II. 63, 71, 76, 92, 97 Sklave: I. 89 Ekur: II. 54, Si 55 (7) Gewand: II. 71, III. 10 Getreide: II. 88, IV. 100 Bier: II. 89, IV. 95 Öl: IV. 100 Wildstier: I. 19 Sünde: I. 23	Palme: 56 Böser: 221, 235 Jahr: 242 (Vgl. Lbn) Weisheit/Weiser (= Fähigkeit): 254, 257, 274	
Intertextualität (mit anderen	Stichwörter: Klage: 11, 25, 71,	Stichwörter: junger Mann:	Stichwörter: Wissen: 6	Stichwörter: Opfer/opfern: 55-

Weisheitstexten)	80, 121, 128 Weiser: 61, 103 junger Mann: div. Zeilen kult. Vokabular (Gebet, Opfer, Schau, Libation, Ritual, Invokation, Verehrung, Eid, Sünde) Vgl. Sprüche (11, 46, 104-105) Vgl. Hiob (Glauben bis zum Ende bewahrt)	III. 9, 23, 40 kult. Vokabular (Gebet, Opfer, Schau, Libation, Ritual, Invokation, Verehrung, Eid, Sünde) Vgl. Hiob (Glauben bis zum Ende bewahrt)	kult. Vokabular (Gebet, Opfer, Schau, Libation, Ritual, Invokation, Verehrung, Eid, Sünde) Vgl. Hiob (Hinterfragung, gibt aber wie Hiob am Ende nach u. kehrt vermutlich um)	56, 58-59 (kult. Vokabular (Gebet, Opfer, Schau, Libation, Ritual, Invokation, Verehrung, Eid)) Vgl. Sprichwörter: 51-52, 83-84
Allg.	3-4: Hinweis auf musikalisch untermalte Aufführung ?	Autor war Gelehrter: inkl. med. u. patholog. Begriffe	Strophen mit jeweils 10 Zeilen mit gl. Anfangssilbe (/ - zeichen) 4 Hebungen in Zeile Akrostichon: Ich, Saggilkinamubbi b, bin Verehrer von Gott u. König (PN = ,Oh Esaggil, reinige den Gerechten von Sünde') zahlreiche seltene u. dialektische Wörter versch. Orthographien	Sklave in Rolle d. Gauklers jeder Textabschnitt endet mit Negation -> Gesellschaftskritik (Handlung d. einzelnen ist wichtig)

3.3.6. Volkstümliche Erzählungen

Motive	Armer Mann von Nippur (Gurney) ⁵⁹⁶	Doktor von Isin (Cavigneaux, in: George) ⁵⁹⁷	In der Reinigung (Gadd) ⁵⁹⁸
Gliederung	5 Abschnitte: I. Einleitung: 1-22	Einleitung: 1-16 Hauptteil mit Klimax: 17-	Dialog zw. Kunde u.

⁵⁹⁶ Gurney (1956).

⁵⁹⁷ George (1993).

⁵⁹⁸ Gadd (1963).

	II. 1. Kontakt mit dem Bürgermeister: 23-71 III: 2. Kontakt- 1. Rache: 72-114 IV: 3. Kontakt- 2. Rache: 115-139 V. 4. Kontakt- 3. Rache: 140-160 Kolophon (1-13) Einleitung zu Kontakt mit Bürgermeister: 23, 72-86, 115-117, 140-146 (Abschnitt III.-V. Gelegenheit für Rache; Abschnitt V. Gehilfe für Rache, Abschnitt II.-IV. etw wird zu Bürgermeister gebracht (z.B. Ziege, Vögel)) Kontakt mit/beim Bürgermeister: 24-33, 87-91, 118-123, 147-150 (identische Zeilen in Abschnitt II.-IV. u. anschließender Einlass durch Torwächter (25-26, 119-120); Abschnitt III. (88) u. V. (148) Bürgermeister verlässt sein Haus; Abschnitt IV. (121) u. III. (89) gl. Frage an GN, plus dessen falsche Personenangabe (90-91, 122-123); Abschnitt II.-IV. Ankunft, II. u. IV. Aussage d. Absicht, III.-IV. Befragung, III.-IV.(V. 146)	34 (Klimax: 33-34) Kolophon: 35-36	Wäscher
--	--	---	----------------

	Identifikation, II. Bericht an Bürgermeister Interaktion mit Bürgermeister: 36- 63, 92-100, 124- 133, 151-153 (ident. Zeilen 34 u. 124) Schlagen des Bürgermeisters: 101-108, 133-134, 154-156 (ident. Wortwahl 102-103 = 133-134 = 155- 156; ident. Initialangriff 101 = 154); in 104-108 reagiert Bürgermeister auf Schlagen; 58-63 Fehlbehandlung v. GN anstatt Schlagen (analog) Verlassen u. Ankündigung v. Rache: 64-71, 109- 114, 135-139, 157- 160 (ident. Zeilen 64-67 = 109-113 = 135-138; 65 Titel v. Torwächter, 110 u. 136 dessen Name); finale Zeilen (68, 113, 139) variieren; Abschnitt V. ein Torwächter weil alle außerhalb d. Stadtmauern sind; Vorspiel: 69 u. (114) Lachen d. Bürgermeisters, 70- 71 Hilfe v. König, 159-160 Hinausgehen auf Land (analog zu Verlassen d. Bürgermeisters;		
--	--	--	--

	Gegensatz zu lahmemdem Bürgermeister in Stadt) Abschnitt 1: typ. mesopotamische Vorstellung des Helden: Epitheta in 1. Zeile, Name in 2. Zeile, Generalisierung d. Zeilen in 3-10; GN Gedanken gerahmt in 10 u. 16, Vorhaben (12-13) ist wiederholt als Aktion (14-15); Angst (17-20) führt zu Beschluss zum Bürgermeister zu gehen (21-22) Beschluss zu Bürgermeister (I.) vgl. Beschluss zu König (II.) Wiederholung v. Gedanken (I. (9, 14-21) -> II. (42-50)		
Akteure	Gimil-Ninurta (armer Mann), Tukulti-Enlil (Torwächter), Bürgermeister	Ninurta-pāqidat, Amēl-Baba, Bēltiya-šarrat-Apsî	Kunde, Wäscher
Verteilung d. Reden	GN: Innerer Monolog: 12-13, 17-22, 71 26, 37-38, 42-51, 66-68, 75-78, 90-91, 111-113, 120, 122-123, 127, 137-139, 144-146, 157-158 Torwächter: 28-29, 121 Bürgermeister: 31, 40, 58-60, 89, 93, 99, 105-106, 126	Np: 6-8, 10-16 AB: 9, 23, 25-27, 28, 30, 31 BsA: 23, 24, 28, 29, 30, 31-34	Kunde: 1-26 Wäscher: 27-42
Narrative Elemente	1-11, 14-16, 23-25,	1-5, 17-22, 35-36	/

	27, 30, 32-36, 39, 41, 61-65, 69-70, 72-74, 79-88, 92, 94-98, 100-104, 107-110, 114-119, 124-125, 128-136, 140-143, 147-156, 159-160, Kolophon (1-13)		
Rahmung/innertextl. Wiederholung	10+12+14, 13+15, 11+16, 28+31, 9-21+42-51, 45+51, 58-60+61-63, 81+83, 101+154, 78+107, 102-103+133-134, 101+154, 142+150	1-3+25-27 (Namen), 12-16+19-22 (Ortsangaben), 23-24+28-29+30-32 (Frage nach Beleidigung u. Antwort)	1-2, 31 (Anweisung)
Drohung/Durchführung (-> Vgl. Prügelstrafe)	Drohung: 67-68, 112-113, 138-139 Durchführung: 102-103, 133-134, 155-156 Drohung erfüllt: 157-158	Vertreibung durch Schüler mit Tafeln: 34	/ (,gut' gemeinter Rat: 38-42)
PN	Gimil-Ninurta (GN) (, Wohltun d. Ninurta'): 2, 23, 33-34, 41, 64, 70, 72, 85, 94, 96, 100, 109, 115, 124, 135, 140, 147 Tukulti-Enlil (, Meine Hilfe ist Enlil'): 25, 30, 110, 136 Nabû-rihtu-uşu: 2 (Kolophon) Nabû-aha-iddin: 4 (Kolophon) Qurdi-Nergal: 5 (Kolophon)	Bēltiya-šarrat-Apsî (13, 20, 23) (vlt. Witwe, kein Mann erwähnt), Tochter v. Rā'im-kīni-Marduk (13, 20) u. Schwiegertochter v. Nišū-ana-Ea-taklā (14, 21) Ninurta-pāqidāt (1, 25), Bruder v. Ninurta-ša-kunnâ-irammu (2, 26) u. Neffe v. Enlil-Nippuru-ana-ašrīšu-tēr (3, 27) (wahrscheinlich reale Personen) Amēl-Baba (5, 17) Kolophon: Marduk-balāssu-iqbi (36)	/
Handlungsort	Nippur	Nippur	Stadt (?)
Bestechung/Geschenk	Bestechung: (22), 29, 40 Geschenk: 107, 143	/ (Bezahlung: 8)	/ (Bezahlung: 25-26)
Beleidigung/Beschimpfung	/	33 (Idiot) 23-24, 27-29, 31	/
Segnung/ Überfluss (d.	37-38	6	/

Götter)	66, 111, 137 (Ironie)	15, 21	
Stilmittel	Parallelismus, Wiederholung, Rahmung, Anapher, Epipher, (part) Synonym (1, 4-5, 22, 25 u. 27, 65, 70- 71, 119, 130), Gegensatz/ Komplementarität (8/11/16 u. 33, 35- 36, 58, 61, 89-90, 149), Definition (91 ?), Tierversgleich (147), gl. Verb mit anderer Form, gl. Wort mit anderer Schreibweise,	Parallelismus, Anapher, Wiederholung, Rahmung, Gegensatz/Komplementar ität (12, 19), gl. Verb mit anderer Form, gl. Wortumfeld	gl. Wortwurzel, Figura ethymologica (8), Wiederholung, Alliteration (11), Anapher, (part.) Synonym (28, 30+35, 31-32), Gegensatz (28- 29), Aufforderung (1, 33; vgl. sum. gana), gl. Wort mit andere Schreibweise
Stadt	Nippur (1, 3, 13, 15, 24, 28, 31, 37, 39, 41, 44, 58, 61, 84 (Duranki), 87, 105, 118) Isin (122) (3, 13, 15, 44, 160) Tilbarsib (Kolophon: 10)	Isin (4-5, 17), Nippur (6- 7, 9-10, 17) 4, 7, 9-10 Kolophon: Uruk (35)	33
König	70-71 (+Prinz, Gouverneur), 72, (74), 75, 79, 90, Kolophon 13	Kolophon: 36	/
Götter	Nisaba (6), Enlil (37, 91, 106; PN: 25, 30, 110, 136), Adad (38), Nusku (38), Lamassu (75), Ninurta (PN: 2, 23, 33-34, 41, 64, 70, 72, 85, 94, 96, 100, 109, 115, 124, 135, 140, 147) -> Enlil u. Ninurta = Hauptgötter v. Nippur Kolophon: Nabû (PN: 2, 4), Nergal (PN: 5), Ea (6, 13 (jeweils mit Beiname/Epitheton)	Gula (4 (Beiname), 5, 17), Enlil (6 (+Beiname), 15, 21), Nusku (12, 19), Ninimma (12, 19), Šuzianna (30, 32) in PN: Zarpānītum (als Beiname in 13, 20, 23), Marduk (13, 20), Ea (14, 21), Ninurta (1, 25, 2, 26), Enlil (3, 27), Gula (als Beiname in 5, 17)	Ea (27 +Beiname)

	), Nabu (7), Addaru (9)		
Zahl	15, 67-68, 74, 76-78, 80, 85, 107 (Verdoppelung v. 78), 112-113, 132, 138-139, 142, 157-158	/	/
Lachen	69, (114)	/	/
Schule	Kolophon: Schreiberschüler (šamallû) (3), Akademie (mār mummu) (3)	Schüler (mārū mummu) (34), Kolophon: Schreiberschüler (šamallû) (35)	/
Lernziel	Grammatik: oft Wiederholung gleicher Inhalte mit anderen Verbformen u. Nomen in anderen Fällen (etw. tun wollen vs. etw. tun) Zahlwörter/-zeichen Gerechtigkeit (1)	schwierige Logogramme (8, 33-34, 36) PN -> Götterrelation (Ninurta ist Sohn v. Enlil, leben in Nippur; Gula lebt in Isin (= Wohnort v. Amēl-Baba; Baba Name v. Gula); Bēltīya ist Schwiegertochter v. Ea, Marduks Vater) topographische Angaben Gelehrsamkeit (34)	Verben im D-Stamm Vokabular für Waschvorgang Bescheidenheit (38-42)
Kolophon	geschr. nach Archetyp v. Schreiberschüler Nabû-rihtu-ušur (= Mitglied d. Schule v. Nabû-aha-iddin (= Hofbeamter)), geprüft v. Qurdi-nergal, Warnung vor/Fluch bei Diebstahl u. Beschädigung, 21. 12. Eponym Hanāni (= Gouverneur v. Tilbarsib)	für die Rezitation des Schreiberschülers, Uruk, 1. Jahr v. Marduk-balāssu-iqbi (= König v. Babylon) (ca. 818 v. Chr.)	/
Intertextualität (mit anderen Texten)	lex. Listen: (Wortkategorien) Tier: 13, 92 (Schaf), 15, 17, 21, 23, 29, 35, 44, 46, 50, 146 (Ziege), 85, 89 (Vogel), 147 (Hund) Beruf:	Bilinguale Liste v. PN (u.a. Schreibervorfahren aus Kassitenzeit u. später): Name v. Patient u. dessen (männl.) Verwandten lex. Listen. (Wortkategorien)	lex. Listen: (Wortkategorien) Wind: 23-24 Maßeinheit: 26 Beruf: Wäscher (1, 27, 37, 39) Stichwörter:

	Bürgermeister (21, 26, 30, 33-34, 36-37, 39, 41, 50, 69, 87-88, 92-95, 98, 101, 104, 114, 118, 120, 124, 126, 144, 146, 148, 152-154, 160), Torwächter (25, 27, 30, 32, 65, 119, 136), Barbier (115), Arzt (122, 126); Kolophon: Schüler (3), Hofbeamter (4), Gouverneur (10) Maßeinheit: 78, 107 Kolophon als Parodie auf Warnung auf Weihinschriften ? Stichwörter: Silber: 4 Mensch: 4, 75 Nisaba: 6 Bankett: 18, 47, (92) Bier: 18, 47, 59, 62 Ekur: 91 Stolz: 160 Blut: 106	Maßangabe: 8 Monat: 35 Beruf: šangu-Priester (5, 17), Gärtnerin (15, 21) Stichwörter: Bier: 8	Getreide: 26 Können: 32
Norm	gerechter Bürgermeister (hat Verpflichtung gerecht zu sein) Bewohner Nippurs haben Sonderstatus König als oberster Richter (bei Streit) best. Grußgestik	(šangu-)Priester kann Sumerisch Schreiberschüler können Sumerisch versch. Dialekte in unterschiedlichen Städten	Wäscher kann Kunde aussuchen bzw. ablehnen
Allg.	Volkserzählung: Person aus niederer soz. Schicht siegt über einen Höherrangigeren, weil er klüger ist Schreiber war Mitglied des <i>bīt mummi</i>, das v. Nabû-aḥa-iddin	Erleichterung bei Erlernen von PN -> paradoxe Erzählung	aufgeführt ?

	geleitet wurde Bīt mummi: Schule und an Tempel angeschlossener Workshop Kolophon: Archetyp ?, Warnung vor Beschädigung u. Wegführung d. Tafel -> Übertreibung Bürgermeister vermutet einen Bestechungsversuc h u. wirft Gimil- Ninurta raus -> dreifache Rache (Schlagen): - Gesandter des Königs - Doktor - Anheuerung v. Mann -> absichtlich humorvolle Koposition, Satire bürokratischer, royaler Korruption und des medizinischen Berufs		
Sprachliche Besonderheit	Gedichtform (4 metrische Hebungen pro Zeile) Syllabische- Schreibung v. Gimil-Ninurta: (^mGi-mil- ^dMAŠ/^mŠU-^dMAŠ)	viele Logogramme	fast alle Verben im D- Stamm
Ironie/Sarkasmus	Gegenüberstellung einer naiven oder sarkastischen Aussage mit einer ganz anderen Realität: >Gimil-Ninurta: - wünscht sich Schaf (13) -> bekommt alte Ziege	Humor liegt in: -Nicht-Verstehen d. Arztes aus Isin von lok. akkad. Dialekt in Nippur (Kommunikations-fehler) -Nicht-Verstehen des gebildeten Arztes von gesprochenem Sumerisch -> 23-32	Detailreichtum u. Länge der Anweisung (4- 24) Wäscher soll sein Handwerk vergessen (3) Kunde soll selbst Wäsche waschen, weil

	(15), Fest (18, 47) - > Reste (58-59) - Ansprechen d. Bürgermeisters: naiver Glaube an Gerechtigkeit u. Gutwillen d. Autoritätsperson - Gerechtigkeit v. König: sofortiger Erfolg (gerechtfertigter Zynismus: königl. Brauch wird mit Füßen getreten, König fragt nicht nach Grund (79-80), weil d. Peis stimmt, GM bittet König nicht direkt um Gerechtigkeit) >Bürgermeister: Kompetenz v. Doktor basiert auf seinem Wissen über die, v. ihm zugefügten Wunden (126) Ironische oder sarkastische Gebrauch v. mehrdeutigen Wörtern oder Phrasen: - Gimil-Ninurta: wünscht dem Bürgermeister Überfluss d. Götter -> drei Racheakte für eine Misshandlung (66, 111, 137) - Rêmu: Mitleid o. Sympathie, impliziert Aktion, die das Leiden beendet -> hält Begleiter d. Bürgermeisters	Ninurta-pāqidāt gibt Anweisung so, dass Amēl-Baba Bezahlung nicht abholen kann -bösartige Gärtnerin (?) (23-34) -verwirrende Richtungsangaben (10-12, 18-19) Gula ist Göttin d. Heilung, ihr Symbol ist d. Hund -> Mann wird v. Hund gebissen u. Arzt aus Isin (ihrer Stadt) soll ihn heilen (4-5)	Wäscher dazu nicht in Lage ist (Sarkasmus): 33-35 Kunde will Wäscher sein Handwerk erklären (4-24) Mittagspause als Ausrede (36) Unnötige Wh.: 23-24 4x Synonyme für ‚sagen‘: 31-32
--	---	---	---

	davon ab ihm zu helfen (130) Rollentausch: - Bürgermeister schmeichelt u. kriecht vor verkleidetem Gimil-Ninurta (101, 154) - Einhändiger Gruß vs. Zweihändiger Gruß (Bürgermeister, 1 Hand: göttl. Segen; König, 2 Hände: Gott) -> Übertreibung: 36, 73-74 Aufgabe v. Logik u. willentliche Akzeptanz v. Inkongruenz: <i>Mār nippuri</i>: - Bürgermeister ist wütend darüber, dass ein Bewohner Nippurs warten musste -> Sarkasmus: Art wie er ihn behandelt, will nur seine Ziege, Gier führt zu Rache d. GM (4-5, 31 -> 58-60, 61-63) - Bürgermeister fleht um sein Leben, Bitte basiert auf trad. Immunität d. Bewohner Nippurs v. königl. Machtmissbrauch (105-106); Gimil-Ninurta gewinnt Gerechtigkeit v. Bürgermeister: Demütigung, Schlagen, Essen (92), Schaf (13), Geld (107), neues		
--	--	--	--

	Gewand (108)		
Autorität	König, Bürgermeister (Korruption) -> Legitimität Arzt -> Kompetenz	Arzt/šangu-Priester -> Kompetenz	Wäscher -> Kompetenz
Humortechniken	Entlarvung, Übertreibung, Ironie, Spott, Sarkasmus, Satire, Wiederholung, (Tier)vergleich, Umkehr, Absurdität, Imitation/Verkleidung	Entlarvung, Missverständnis, Wiederholung, Beleidigung/Beschimpfung, Ironie, Spott	Entlarvung, Übertreibung, Ironie, Sarkasmus, Wiederholung, Nachahmung

Motive	Faules Sklavenmädchen (Alster) ⁵⁹⁹	Enlil und Namzidtarra (Sumerisch: ETCSL) ⁶⁰⁰ (Bilingue: Cohen) ⁶⁰¹	
Gliederung	(ironische) Rede an faule Sklavin (1-15) Aufforderung zum Arbeiten aufzuhören (1) Analogien (2-6) (Aufmerksamkeit v. Sklavin weg) Konsequenzen d. Faulheit (7-12) (Aufmerksamkeit auf Sklavin hin, direkt in 11-12) Moral: Warnung vor Faulheit (13-15) -> TEZ	Einleitung (Vorstellung d. Akteure): 1-9 (Vanitas Motiv: 9) Schreiberwitz, Maskierung Enlils, Lösung: 10-18 Belohnung: 19-27 (Vanitas-Motiv: (19-21)	Einleitung: 1'-8' (Sec. A) Maskierung Enlils: fehlt Lösung, Belohnung, Ablehnung: 7'-28' (Sec. B) (Vanitas-Motiv: 17'- 28') Sprüche v. Vater an Nachfolger auf Weg in Unterwelt: 29'-41', 29''-34'' (Sec. B) (Vanitas-Motiv: 29'- 41', 29''-34'' (Sec. B)) Kolophon: mind. 3 Zeilen
Akteure	/	Enlil, Namzidtarra	Enlil, Namzidtarra
Verteilung d. Reden	1-15	Namzidtarra: 4- 10, 15(-16), 17- 18, (22,) 24 Enlil: 3, 11, 16, 19-21, 23, 25-27	Namzidtarra: 4'-8' (Sec. A), 7', 10', 18'- 28' (Sec. B) Enlil: 4' (Sec. A), 9', 10'-17' (Sec. B)

⁵⁹⁹ Alster (1997).

⁶⁰⁰ Black et. al. (1998-2006).

⁶⁰¹ Cohen (2013).

			Vater: 29'-41', 29''-34'' (Sec. B)
Narrative Elemente	/	1-2, 12-14	1'-3' (Sec. A), 8' (Sec. B)
Rahmung/innertextl. Wiederholung	Sklavin direkt erwähnt: 1-2, 11-12	4+26 (Tempel Enlils)	7'-8' (Sec. A)+ 27'-28' (Sec. B) (Heim eilen)
Drohung/Durchführung (-> Vgl. Prügelstrafe)	/ (Warnung vor Konsequenzen d. Faulheit: 7-15)	/	/
PN	/	Namzidtarra (,der, dem ein gutes Schicksal bestimmt ist') (1, 3, 24) -> sprechender Name	Namzidtarra (,der, dem ein gutes Schicksal bestimmt ist') (2', 4' (Sec.A), 8', 10' (Sec. B)) -> sprechender Name
Handlungsort	Haus ?	Straße (vor Tempel v. Enlil) ?	Straße (vor Tempel v. Enlil) ?
Bestechung/Geschenk	/	Belohnung: 19, 25-27	Belohnung: 10'-16' (Sec. B)
Beleidigung/Beschimpfung	/	/	/
Segnung/ Überfluss (d. Götter)	/	18, 25; in PN (1, 3, 24) verlangt Segnung (16, 22) (Vgl. Gen. 32,29: Jakob als ,Gottesstreiter')	10'-11' (Sec. B); in PN (2', 4' (Sec. A), 8', 10' (Sec. B))
Stilmittel	Parallelismus (11-12), Wiederholung (1-2, 11-12), (part.) Synonym (8, 10), Gegensatz/Komplementarität (14-15), gl. Verb mit anderer Form (14-15)	Wiederholung, Homophon (16, 22, 24-25), Vergleich (18, 25), Gegensatz (19-21), Wortspiel (uga ^{mußen} (13, 15) vs. u+ga (18); Name = Schicksal)	Parallelismus (13'-16', 20'-22a' (Sec. B)), Chiasmus (30'-31' (Sec. B)), Wiederholung, Homophon (10'-11' (Sec. B), Epipher, gl. Verb mit anderer Form (28' (Sec. B)), gl. Wortwurzel (38' (Sec. B)), (part.) Synonym (38' (Sec. B)), Gegensatz/Komplementarität (33'' (Sec. B); 13'-16' vs. 20'-22a' (Sec. B)- Besitz vs. Verfall)
Stadt	/	/	/
König	/	/	/
Götter	/	Enlil (1, 4, 11-12, 15-16, 18 (Enliltum), 22),	Enlil (2', 4' (Sec. A), 7'-8' (Sec. B))

		Enmešara (17)	
Zahl	/	/	23' (Sec. B):120 Lebensjahre
Lachen	/	/	/
Schule	/	/	/
Menschheit	/	20	19', 23', 25', (37') (Sec. B)
Lernziel	moralische Werte: gg. Faulheit	Vanitas-Motiv: alles ist vergänglich (Lebensspanne d. Menschen ist kurz- er eilt; nur vererbare Ämter haben Bestand) Selbstbewusstsein (Forderung an Gott)	Vanitas-Motiv: alles ist vergänglich (Lebensspanne d. Menschen beträgt 120 Jahre, nichts hat Bestand) Selbstbewusstsein (Absage an Gott)
Kolophon	/	/	Frieden, Stille, Lernen (3 Zeilen)
Intertextualität (mit anderen Texten)	Vgl. zu Sprichwort 19.b5 (vgl. 11-12), 19.d10, 4.43 (vgl. 2, 10) lex. Listen: (Wortkategorien) Tiere: Esel (3), Laus (7) Kleidung: 7-8, 10 Stichwörter: Getreide: 3 Sklavin: 1-2, 12 Esel: 3	lex. Listen: (Wortkategorien) Beruf: gudug-Priester (6) Tier: Rabe (13, 15), Schaf (6, 19), Rind (19) Zahlungsmittel ?: 19 Hinweis auf kurze menschl. Lebensspanne ? (9) Name = Schicksal: Vgl. Fabel Löwe u. Ziege, Šima Milka Forderung eines Segens: Vgl. Gen. 32,29 Nur Segen ist nicht vergänglich: BT (66) Enlil ,verkleidet'	Integration v. Sprüchen: Vgl. Ballade d. frühen Herrscher Vater gibt Rat in Form v. Sprüchen: Vgl. Šimâ Milka (Ziusudra/Utnapištim), Gilgameš-Epos (Siduri-Barfrau) Aufforderung zum Zuhören: 33'-34', 32''-33'' (Sec. B) vgl. mit Streitgesprächen Enlil ,verkleidet' sich: Vgl. Enlil u. Ninlil Name = Schicksal (geht nicht auf): Vgl. Fabel Löwe u. Ziege, Šima Milka 120 Jahre Lebenszeit: Vgl. Atrahasis-Epos, Ballade d. frühen Herrscher; Gen. 6, 3 Gebrauchsart v.

		sich: Vgl. Enlil u. Ninlil Stichwörter: Silber: 19 Menschheit: 20 Schaf: 6, 19	„namtar“: Vgl. Inannas Gang in d. Unterwelt lex. Listen: (Wortkategorien) Beruf: gudu-Priester (6' (Sec. A)) Tier: Schaf (16'-17' (Sec. B)), Rind (15', 17' (Sec. B)) Zahlungsmittel?: 13'-16' (Sec. B) Stichwörter: Silber: 13', 17' (Sec. B) Menschheit: 19', 23', (37') Schaf: 16'-17' (Sec. B)
Norm	Arbeit u. Fleiß von Sklave/in ist für Erhalt eines Haushaltes bzw. für die Gesellschaft insg. wichtig	gudu₄-Priester sind Pfründenbesitzer (4-6) Pfründenamt ist (ab best. Zeitpunkt) vererbbar (26-27) (Bewusstsein, um kurze menschl. Lebensspanne) Schreiberwitz in Texten	gudu₄-Priester sind Pfründenbesitzer (5'-6' (Sec. B)) Bewusstsein, um kurze menschl. Lebensspanne Schreiberwitz in Texten
Allg.	Lied o. weibl. Gaukler	nam-gudu ₄ war häufigstes Pfründenamt in aB Nippur	nam-gudu ₄ war häufigstes Pfründenamt in aB Nippur
Sprachliche Besonderheit	Emesal	/	/
Ironie/Sarkasmus	Aufforderung zum Arbeiten aufzuhören (1) Analogien zu Faulheit (2-6)	Namzidtarra äußert Wunsch nach Segen (16, 22) u. soll sich dann etw. wünschen, aber bedenken, dass Besitz vergänglich ist (19-21) -> hat Enlil seine Forderung (absichtlich)	Enlil will ihn segnen (10'-11' (Sec. B)), Namzidtarra lehnt Belohnungen/Segen Enlils ab (17'-18', 27'-28' (Sec. B)), weil alles sinnlos ist (20'-22a' (Sec. B))

		überhört ?	
Autorität	Sklave -> Fähigkeit richtig zu arbeiten, als Stütze d. Gesellschaft (Kompetenz)	Enlil -> Legitimität als oberster Gott (17-18) u. Schicksalsentscheider (16, 18, 22, 25)	Enlil -> Legitimität als oberster Gott (fehlt) u. Schicksalsentscheider (10'-11' (Sec. B))
Humortechniken	Ironie, Sarkasmus, Übertreibung, Wiederholung, Entlarvung, Analogie -> aggressiver Stil	Wortspiel, Ironie, Entlarvung, Imitation/Verkleidung, Wiederholung -> aggressiver Stil	Wortspiel, Ironie, Entlarvung, Imitation/Verkleidung, Wiederholung -> aggressiver Stil

3.3.6.1. Parodien

Motive	Aluzinnu (Römer) ⁶⁰²
Gliederung	obv. I.: Parodie v. Götterliste obv. II: Spotthymne auf Ištar (Eigenschaften einer Frau: 1-12; Imitation einer Frau: 13-23) obv. III: Persiflage auf König v. Tilmun rev. I.: Persiflage auf Omenserie (evtl. <i>šumma ālu ina mēlē šakin</i>) rev. II.: Satirischer Dialog (div. Berufe, u.a. Arzt, Beschwörungspriester, Wäscher) rev. III.: Parodie auf Menologien (6.-12. Monat)
Intertextualität (mit anderen Texten)	<u>Genres:</u> (derangierte) Götterliste: obv. I. (erniedrigende) (Götter)hymne: obv. II. (obskure) Königsinschrift (?): obv. III. (unsinnige) Omen: rev. I. (groteskes) Ritual: rev. II. (skatologische) Menologie: rev. III. <u>lex. Listen:</u> (Wortkategorien) Tiere: obv. II. 2+4 (Löwe), 8 (Eselin), 15 (Elefant, Hyäne), 16 (Schildkröte), 19 (Krebs), 22 (Haselmaus ?, Schaf) Maßangaben: obv. II. 11-12, 21 Berufe: obv. III. 21 (Kultvorsteher), 22 (Orakelkundiger); rev. II. 9, 13, 17, 19, 26, 28 (Aluzinnu) Monatsnamen: rev. III. 1 (Ulūlu), 4 (Tašritu), 7 (Arahsamna), 10 (Kislimu), 13 (Tebetu), 16 (Šabatu), 21 (Addaru) <u>Stichwörter:</u>

⁶⁰² Römer (1975-1978).

	Orakel(/Omen): obv. III. 21-22 Können: obv. II. 2-5, rev. II. 9, 13, 16-17, 26
Stilmittel	(chiast.) Parallelismus, Anapher, Alliteration (obv. II. 6), Hymonym (obv. II. 7-8), Gegensatz/Komplementarität (obv. II. 13, 20), Wiederholung, Vergleich (v.a. Tiervergleiche: obv. II. 2,4, 8, 15-16, 19), Akkumulation (obv. II. 13-14), gl. Wortfeld (obv. II. 22), Figura ethymologica (obv. III. 12-13), Synonym (obv. III. 14 ?), wiederholte Fragen (rev. II.: 9, 13, 17, 19, 26, 28; rev. III. 1, 4, 7, 10, 13, 16, 21), Exemplum (rev. II.: 21-25, 29)
Werte	Frau(/Ištar) (obv. II): angsteinflößend (2-3), schmeichelnd (4-5), treu (6-7), musikalisch (8), diebisch (9), gefräßig (10-12) Berufskompetenz (rev. II.): Klagepriesteramt (11), Braukunst (12), Beschwörungspriesterkunst (17-25), Waschkunst (26-29)
König	obv. III. 5
Stadt	obv. II. 21 (Stadtter), obv. III. 5, 8 (Tilmun), 19-20 (Tukriš), 14 (Išbar ?), 14-15 (Hilibana ?)
Götter	Ištar (obv. II. 10), Nigara (obv. III. 11)
Verspottete Personen/Autorität	obv. I.: Götter -> Legitimität sind falscher Stadt zugeordnet obv. II.: Frau -> Kompetenz 1-12: Eigenschaften einer ‚guten‘ Frau 13-23: Äußeres Erscheinungsbild einer ‚guten‘ Frau (Hinweis auf Liebestrank: 23 ?) obv. III.: König -> Legitimität 5-22: Pilgerreise/Prozession ? rev. I.: rel. Vorgaben (Omen) -> Legitimität 5-6: Löwe 9-10: Hausmaus 14-15: Leichnam rev. II.: div. Berufsklassen(/Pfründenämter?) -> Können/Kompetenz 1-8: Arzt 9-16: div. Tätigkeiten/Berufe (11: Klagepriesteramt; 12: Brauerei) 17-25: Beschwörungspriesterkunst 26-29: Waschkunst rev. III.: rel. Vorschriften (Menologie) -> Legitimität 1-22: Diätvorgaben für das 6.-12. Monat

3.4. Gemeinsamkeiten

Die Gemeinsamkeiten, welche die zu bearbeitenden Texte allesamt in unterschiedlicher Ausprägung aufweisen, sind deren äußere Form, nämlich die eines Dialogs (bzw. Monologs), deren Verbindung zur Weisheit, deren Verortung im mesopotamischen Schulkontext, sowie das innertextliche Auftreten humoristischer Elemente und die Hinterfragung von Autoritäts- und Machtbeziehungen, wobei besonders letztere in Kapitel 4 belegt werden sollen.

3.4.1. Dialog

Der Dialog wird verstanden als Zwiegespräch mit sich selbst, einem menschlichen Partner, oder einer Gottheit,⁶⁰³ wobei dieses Gespräch zumeist eine didaktische Rolle spielt, oder im Laufe dessen Weisheit von einem ‚Wissenden‘ an einen ‚Unwissenden‘ vermittelt werden soll.⁶⁰⁴

Der Dialog ist als literarische Gattung im verbalen Austausch des täglichen Lebens verwurzelt. Als eigenständiges literarisches Genre sind Dialoge charakterisiert durch eine enge Übereinstimmung in Form, Inhalt und Funktion.⁶⁰⁵ Ein Dialog wird durch die abwechselnden verbalen Äußerungen in Bewegung gesetzt und so die Handlung bzw. der Gedankengang vorangetrieben. Dies geschieht v.a. durch die Stilmittel der Wiederholung, des Parallelismus und der Metaphern.⁶⁰⁶ Vertreter dieser Textgattung, welche Dialoge enthalten oder gänzlich aus diesen bestehen, sind u.a. Streitgespräche, Fabeln, Volkserzählungen, Schulstreitgespräche, sowie manche der Weisheitstexte,⁶⁰⁷ wie z.B. die ‚*Babylonische Theodizee*‘, der ‚*Pessimistische Dialog*‘ und ‚*Ludlul bēl nēmeqi*‘.⁶⁰⁸

Die Autoren dieser literarischen Dialoge waren vermutlich professionelle Gelehrte, die aktiv in die Lernzentren involviert waren und mit ihren Arbeiten die Verbindung zwischen Weisheit, Schule und Schreiberausbildung schufen. In diesem Kontext galt der Dialog als Instrument der philosophischen Spekulation,⁶⁰⁹ als geeigneter Weg der Behandlung von unterschiedlichsten Fragen und grundlegenden menschlichen Problemen auf gründliche und lebendige Weise.⁶¹⁰ Er war ebenfalls Mittel des literarischen Ausdrucks und dadurch geeignet auf konventionelle Art die Sichtweise, wie auch Unzufriedenheit, auf traditionelle

⁶⁰³ Van der Toorn (1991), S. 75; Vgl. Denning-Bolle (1992), S. 119, 125.

⁶⁰⁴ Denning-Bolle (1992), S. 5, 133.

⁶⁰⁵ Van der Toorn (1991), S. 61, 75.

⁶⁰⁶ Denning-Bolle (1992), S. 133.

⁶⁰⁷ Van der Toorn (1991), S. 63-64; Vgl. Denning-Bolle (1992), S. 86, 104, 125, 135; Vgl. Wilcke (2002), S. 15-16, 20, 23.

⁶⁰⁸ Denning-Bolle (1992), S. 135; Vgl. Van Dijk (1953), S. 119-120.

⁶⁰⁹ Van der Toorn (1991), S. 59, 72, 75.

⁶¹⁰ Ibid., S. 60; Denning-Bolle (1992), S. 62-63.

Glaubenssätze und Werte zu reflektieren,⁶¹¹ wodurch er u.a. als Erinnerung an die Grenzen des menschlichen Verstandes (z.B. ‚*Babylonische Theodizee*‘) fungierte und auf diese ‚Beschränkung‘ mit ernüchterndem Relativismus (z.B. ‚*Pessimistischer Dialog*‘) hinwies.⁶¹² Im Rahmen von Dialogen konnten somit bestehende Werte, Glaubenssysteme, Autoritäten oder sogar Institutionen hinterfragt werden, welche unter normalen Umständen unangefochtene Größen darstellten. So drücken die Texte zwar eine kritische Haltung aus, haben einen satirischen oder ironischen Ton, doch repräsentieren nicht eine kategorisch spekulative Einstellung gegenüber den gegebenen Normen.⁶¹³

3.4.2. Verbindung zu Weisheitstexten

Immer wieder erfolgte der Versuch der Definition eines Weisheitskorpus, dem Texte unterschiedlicher Genres zugerechnet werden sollten, doch konnte bis heute keine Einigung erzielt werden, welche Kompositionen nun tatsächlich unter dem Weisheitsbegriff zusammengefasst werden sollten bzw. wie weit dieser Begriff überhaupt reichen und was genau er umfassen soll.⁶¹⁴ Wichtig ist jedoch, dass gleich von welcher Seite das ‚Weisheitskorpus‘ betrachtet wird, immer wieder dieselben Textkategorien, nämlich die der zu bearbeitenden Texte, darin auftauchen, was darauf schließen lässt, dass in all diesen eine Form der Weisheit, wenn auch des Öfteren indirekt, vermittelt werden sollte.⁶¹⁵

Es besteht eine enge Verbindung zwischen Weisheitsthemen und der dramatischen oder dialogischen Form des Ausdrucks, was in Form der nachfolgenden Tabelle von Buccellati (in englischer Sprache) gezeigt werden soll.⁶¹⁶

Literary Classification & Correlation with Wisdom Themes					
Type of Discourse	Type of Communication	Type of Composition	Genre	Correlations	
				Wisdom	Other
Metric (poetry)	Indirect (I/him, he/him)	Story none: statement	Lyric poems	+	+
-II-	-II-	Story enacted: dramatic	Lyric dialogs	+	-
Non-metric (prose)	Direct (I/you)	Address	Letters, Prayers	+	+
-II-	Indirect (I/him,	Story none:	Proverbs	+	-

⁶¹¹ Van der Toorn (1991), S. 68, 75; Vgl. Van Dijk (1953), S. 133-134.

⁶¹² Van der Toorn (1991), S. 75.

⁶¹³ Ibid.; Alster (2005), S. 25.

⁶¹⁴ Vgl. Buccellati (1981), S. 39; Vgl. Lambert (1996), S. 1-2; Vgl. Alster (2005), S. 18-25; Vgl. Denning-Bolle (1992), S. 7-14, 17.

⁶¹⁵ Vgl. Gadotti (2014), S. 59; Vgl. Alster (2008), S. 53; Vgl. Buccellati (1981), S. 44; Vgl. Assmann (1991); Vgl. Van Dijk (1953); Vgl. Gordon (1960); Vgl. Lambert (1996).

⁶¹⁶ Vgl. Buccellati (1981), S. 39-41.

	he/him)	statement sentential			
-II-	-II-	Story described: narrative principle oriented	Fables	+	+
-II-	-II-	Story enacted: dramatic secular	Disputations ⁶¹⁷	+	-
-II-	-II-	Story described: narrative event oriented	Folktales	-	+ ⁶¹⁸

3.4.3. Schulkontext

Die ausgewählten Texte sind eng verbunden mit dem Schreibermilieu, da sie sich u.a. aus Streitgesprächen, Dialogen und Kompositionen, deren Setting die Schreiberschule ist, zusammensetzen.⁶¹⁹ Auffällig ist, dass ihnen allen bzw. ihren Genres ein fixer Platz im Schulcurriculum zugewiesen ist, was eine weitere Gemeinsamkeit dieser darstellt. Im fortgeschrittenen Schulcurriculum, sprich, in der zweiten Schulstufe, waren diese nämlich, wie bereits in Kapitel 1 ausführlich erläutert, allesamt vertreten.⁶²⁰

1. Schritt: Sprichwörter, Fabeln, kurze didaktische Stücke, grammatikalisches Training
2. Schritt: Schultexte (Schulumilieu), Streitgespräche, längere didaktische Stücke
3. Schritt: Hymnen, Lieder, Klagen, literarische Briefe
4. Schritt: Große hymnische und lyrische Kompositionen, ‚historische‘ Literatur
5. Schritt: Große Narrative über Helden und Götter, reflektierende Dichtung⁶²¹

3.4.4. Humoristische Elemente

Humoristische Elemente sind zumeist durch bestimmte Stilmittel, wie z.B. Metaphern, Vergleiche, Imitationen, Übertreibungen, Parallelismus, sowie Ironie gekennzeichnet,⁶²² ein

⁶¹⁷ Bezüglich der Disputationen wird in diesem Kontext zwischen solchen unterschieden, die personifizierte Naturphänomene als Sprecher haben, und jenen die tatsächliche Personen als Akteure zu Wort kommen lassen, wobei bei letzteren noch differenziert wird, ob die Sprecher Angehörige der Schule sind (Schulstreitgespräche und -satiren), oder nicht exklusiv mit dieser in Verbindung stehen (Dialoge und Schmähreden). Während erstere in ihrer Dialogform statisch sind, sind letztere dynamisch, was bedeutet, dass in ihnen der Dialog die Handlung vorantreibt. (Vgl. Alster (2008), S. 61).

⁶¹⁸ Vgl. Buccellati (1981), S. 40-41; Vgl. Johnson (2015), S. 2: Diatriben sind ihrer Form nach zwar nicht dialogisch, da sie ein einzelnes Ziel haben, welches nicht antwortet, doch sind sie dennoch in ein diskursives Umfeld eingebettet. Es handelt sich somit um die isolierte Rede von einem von zwei Gesprächspartnern, wie dies auch häufig bei Aussagen in Sprichwörtern der Fall ist.

⁶¹⁹ Rubio (2009), S. 27, 39; Alster (2008), S. 48-49.

⁶²⁰ Rubio (2009), S. 40; Alster (2008), S. 49; Vgl. Wilcke (1975), S. 251.

⁶²¹ Rubio (2009), S. 40.

⁶²² Vgl. Gordon (1960), S. 132. Für eine genauere Erläuterung der mesopotamischen Stilmittel siehe: Wilcke (1975).

Umstand, der dabei hilft, diese Elemente in Kapitel 4 innerhalb der einzelnen Texte und ihrer Genres ausfindig zu machen.

3.4.5. Autoritäts- bzw. Machthinterfragung

Das ist das wesentliche Thema dieser Arbeit, dem bisher in der Forschung noch wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Allenfalls kann auf Alster verwiesen werden, der innerhalb der Texte zwischen der traditionell existenziellen Einstellung, welche keine fundamentalen Veränderungen in der sozialen Ordnung vorsieht, und der kritischen existenziellen Einstellung, die zum Beispiel durch das ‚Vanitas-Motiv‘ oder der Hinterfragung von bestehenden Institutionen Ausdruck findet, unterscheidet.⁶²³

Dialogstrukturen, welche der Hinterfragung und gleichzeitig dem subversiven Humor dienen und allesamt in den ausgewählten Texten vorkommen,- wie in Kapitel 4 aufgezeigt wird,- sind witzige Beleidigungen, Übertreibungen, Ironie, Imitation, Persiflage, sowie die übertriebene bzw. unangebrachte Veränderung in der Sprachebene.⁶²⁴ Im Folgenden lässt sich nun zeigen, dass alle der ausgewählten Texte (mithilfe des Dialogs) auf direktem oder indirektem Weg Autoritäten, Machtstrukturen, oder Institutionen hinterfragen.⁶²⁵

⁶²³ Alster (2008), S. 54; Ibid. (2005), S. 25.

⁶²⁴ Holmes/Marra (2002), S. 75-80.

⁶²⁵ Vgl. Buccellati (1981), S. 37-38.

4. Zweck der Autoritätshinterfragung im mesopotamischen Schulcurriculum und darüber hinaus

Kapitel 4 ist nun den Texten selbst und deren Motiven gewidmet. Die Texte können m.E. aufgrund ihrer genauen Platzierung im Curriculum, also ihrem ‚Lerngrad‘, und ihrer Hauptmotivik fünf Kategorien zugeordnet werden, nämlich dem ‚Erlernen der Schreibkunst‘, der ‚Vermittlung moralischer Werte‘, dem ‚Erlernen rhetorischer Techniken‘, der ‚Vermittlung traditionellen Wissens‘ und der Kategorie ‚Humoristische Absicht‘. Dem ‚Erlernen der Schreibkunst‘ gehören folglich die Textgenres der Sprüche und Fabeln an, während die ‚Vermittlung moralischer Werte‘ maßgeblich durch das Genre der Schulstreitgespräche und -satiren, sowie Dialoge und Schmähreden erfolgte. Das ‚Erlernen rhetorischer Techniken‘ sollte durch sumerische und akkadische Streitgespräche geschehen, während die ‚Vermittlung traditionellen Wissens‘ durch literarische Korrespondenz und Weisheitsliteratur gegeben ist. Zudem gibt es auch das Genre der volkstümlichen Erzählungen, welches am besten der Kategorie ‚Humoristischen Absicht‘ zugeordnet werden kann. Diese Kategorisierung erfolgte, wie bereits gesagt, anhand der Hauptmotivik der Texte, doch ist hervorzuheben, dass diese nicht bindend ist, da die jeweiligen Genretexte auch Motive anderer Kategorien enthalten und Intertextualität innerhalb eines Genres, aber auch innerhalb der Kategorien gang und gäbe ist. Erklärend sei noch gesagt, dass der Zweck der Autoritätshinterfragung und des Humors im mesopotamischen Schulcurriculum sich in diesen Kategorien widerfindet bzw. sich diesen unterordnet, oder besser gesagt, diese bestimmt, weshalb im Folgenden nun auf die Hauptmotive der einzelnen Genres eingegangen werden soll, welche zu dieser Kategorisierung führten.

4.1. Erlernen der Schreibkunst

Wie in Kapitel 1 (1.1.4.6.) erläutert standen Sprüche gemeinsam mit den Fabeln am Beginn der 2. Schulstufe, denn anhand dieser sollte nämlich nach dem Erlernen von lexikalischen Listen mit Verben und Nomen (1. Schulstufe) die sumerische Grammatik in kurzen didaktischen Einheiten vermittelt werden.

Die Diversität der Listen findet sich in der Vielfalt der Themen innerhalb der Sprüche wieder, so sind z.B. Autoritäten, wie der König, Frauen und Männer im Allgemeinen, sowie diverse Berufsgruppen, aber auch Tiere, behandelte Gegenstände.⁶²⁶ Sprüche mögen zwar vorrangig

⁶²⁶ Für die genaue Auflistung der Themen und der dazugehörigen Sprüche siehe: Anhang.

der Erlernung der Schreibkunst gedient haben, doch waren sie gleichfalls dazu da, moralische Werte zu vermitteln und soziale Normen wiederzugeben.

Zu diesem Zweck bedienten sie sich einer klaren und einfachen Syntax, meist mit fixer Form, nach deren Schema nach Bedarf leicht neue Sprüche geformt werden konnten. Zu der Einfachheit des Satzbaues gesellten sich starke und eindeutige **Gegensätze**, antithetische Paare (Komplementarität), Metaphern, sowie die Übertreibung von kategorischen Aussagen, wodurch der Inhalt der Sprichwörter prägnant vermittelt wurde. Weitere Stilmittel, die zur Verdeutlichung der Kernaussage dienen (und zum Teil über das einzelne Sprichwort hinausgreifen), sind **Parallelismus** (9.a1, 9.a2), **Chiasmus** (18.8), **Rahmung** (3.188), **Vergleiche mit Tieren und unbelebten Objekten** (3.104, 3.82), **Symbole** und Allegorien (16.b4), sowie Wortspiele, die hauptsächlich durch (**partielle**) **Synonyme** (1.66) und **Homophone** (18.8) zur Geltung kommen.

9.a1 (Vgl. 10.1)

nir-ġal₂-e a-na bi₂-in-dug₄ nu-sag₉

Was der Herrscher (= der mit Autorität) sagt, ist nicht gut.

9.a2 (Vgl. 10.2)

nir-ġal₂-e a-na bi₂-in-dug₄ nu-zid

Was der Herrscher (= der mit Autorität) sagt, ist nicht richtig.

18.8 (Vgl. UET 6/2 281)

[dub₃-tuku bar] in-dab₅

usu-tuku ba-da-an[!]-kar

[ka tuku] e₂-gal-la ba-ni-in-kur₉ (-> ká)

Der Läufer fasste die Außenseite (= versteckte sich/flüchtete),

der Kräftige floh,

der Redner betrat den Palast.

3.188

lu₂ dub-saġ-ġa₂ izi al-gu₇-e

nu-ub-be₂ lu₂ eġer-ra me-a lu₂ dub-saġ-ġa₂

Wenn der erste Mann (= Anführer) vom Feuer gegessen wird,

sagt keiner der hinteren Männer, „Wo ist der erste Mann?“

3.104 (Vgl. 7.73)

ur im-di me₂-er im-di

mu-lu-ĝu₁₀ /ba\-[ra-mu]-un-di (Emesal)

*Ein Hund bewegt sich, eine Klinge (/ein Skorpion) bewegt sich,
(aber) mein Mann bewegt sich nicht.*

3.82

umun₃-še₃ piriĝ-gin₇ du

kiĝ₂ ak-de₃ niĝ₂-gilim-ma-gin₇ du

*Er bewegt sich wie ein Löwe auf ein Insekt zu,
aber bei zu tuender Arbeit bewegt er sich wie ein Nagetier.*

-> Entlarvung (Prahlerie, Faulheit)

16.b4 (Vgl. 3.9, 23.7)

sipad (TUR₃) ĝiš₃-a-ni

nu-^{ĝiš}kiri₆ suhur-ni

Der Hirte- sein Penis.

Der Gärtner- seine Frisur.

-> Berufscharakteristikum: Fertilität, Gepflegtheit

1.66 (Vgl. 2.119)

iri^{ki} ad₄-ne-ka ba-za lu₂-kaš₄-e

In der Stadt der Lahmen ist der Lahme Läufer.

Sprichwörter galten als Ausdruck sozialer Regeln und Normen, als ‚Weisheit der Weisen‘, und zeigten den gesellschaftlichen Status quo auf ohne dessen Validität der existierenden sozialen Ordnung ernsthaft zu hinterfragen, wobei die gesellschaftliche Ungerechtigkeit bzw. der Unterschied zwischen arm und reich als Gott gegeben hingenommen wurde. Aus diesem Grund enthalten die Sprüche kaum innovative oder revolutionäre Ideen, welche die Lebensumstände verbessern sollten, sondern sind in dieser Hinsicht eher als ‚konservativ‘ zu bezeichnen. Sie beschreiben somit gesellschaftliche Normen, die zwar allenfalls lächerlich gemacht, also subversiv hinterfragt wurden, ohne aber jedoch die Absicht zu hegen das gesamte bestehende System umzuwerfen. Unter diesem Blickwinkel sind z.B. Sprichwörter

zu verstehen, die auf den ‚**Tun-Ergehen-Zusammenhang**‘ eingehen (19.d10, 2.41), sowie solche, die bestimmte Werte, wie **äußere und innere**, gegeneinander ausspielen (3.124).

19.d10 (Vgl. 21.c7)

gi₄-in an-ba **pa /nu-um-e₃** ga-ša-an-a-ni mu-ni-ib-**gu-ul-gu-/ul** (Emesal)

Die Sklavin macht den Abfall nicht strahlend (= räumt ihn nicht weg), ihrer Herrin vermehrt er sich.

3.124 (Vgl. 7.14)

/umbin\ ku₅-/ru\ tug₂-mu-dur₇-ra-am₃ mur₁₀

Der Manikürist ist gekleidet in schmutziges Gewand (= Trauerkleidung).

-> Negativ: Manikürist, der Nägel verschönert und dadurch das Aussehen anderer verbessert, trägt selbst schäbiges Gewand, was vermuten lässt, dass er sich selbst nicht helfen kann;
Positiv: Sogar ein schäbig gekleideter Manikürist, ist in der Lage das Aussehen anderer zu verbessern (innerer/beruflicher vs. äußerer Wert)

Neben den Normen werden auch, zumeist auf satirische Art und Weise, moralische Werte vermittelt. Dies geschieht meistens dadurch, dass falsches Verhalten, sprich, Verhalten, das von der Norm abweicht als Beispiel schlechten Benehmens lächerlich gemacht wird, indem u.a. aufgezeigt wird, wenn im falschen Moment falsch gehandelt wird, oder in Wellerismen der Dumme sich durch seine Äußerung selbst als solcher **entlarvt** (2.67, 5.57, 21.d3).

2.67 (Vgl. UET 6/2 216)

ka₅-a-a a-ab-ba-še₃ ġiš₃-a-ni u₃-bi₂-in-sur

a-ab-ba du₅-bi kaš₃-ġu₁₀-um-e-še

Der Fuchs urinierte ins Meer, (danach sagte er,) „Die Tiefen des Meeres sind mein Urin.“ (-> Hybris)

5.57 (Vgl. UET 6/2 211)

ur-mah-e šah₂ ġiš-gi₄ u₃-mu-ni-in-dab₅

e-ne gu₃ mu-ra-ra-ra

en-na-bi-še₃-am₃ uzu-zu ka-ġu₁₀ nu-mu-ni-in-si

za-pa-aġ₂-zu ġeštug₂-ġu₁₀ u₂ ba-ni-in-ħub₂-e-še

Als ein Löwe ein Röhrschwein fing,

*schlug er es mit der Stimme (= schrie es an),
 „Bisher hat dein Fleisch meinen Mund nicht gefüllt,
 (aber) dein Lärm lässt meine Ohren taub sein.“*

-> Sarkasmus

21.d3

gala-e a-šag₄ lu₂-u₃-ka še zuḥ-zuḥ-de₃ i₃-ĝen

lugal a-šag₄-ga-ke₄ ba-an-dab₅

saĝ an-sag₉-ga-ĝu₁₀ bi₂-suḥ bi₂-bir-/bir\ [(X)]

si ga-ba-ab-sa₂ umuš-ĝu₁₀ ga-ba-da-ab-X [...]

ga-ba-ĝen-e-[še]

Ein Klagepriester ging zum Feld eines Mannes, um dessen Getreide zu stehlen. Der Herr (= Besitzer) des Feldes fasste ihn. „Mein guter Kopf war verwirrt und zerstreut, ich will ihn gerade machen, ich will meine Gedanken [ordnen], ich will gehen.“

-> Ironie

In anderen Genres, wie beispielsweise in den Schulstreitgesprächen, Schulsatiren, den Dialogen und Schmähreden, sowie den Streitgesprächen, dient die Zitation von Sprichwörtern aus diesem Grund ebenfalls der Lächerlichmachung des (arroganten, überheblichen, unrealistischen) Verhaltens des Gegners, bei welcher falsches, normabweichendes Verhalten angeprangert wird. Zu beachten ist, dass in den Sprüchen stets die Meinung einer bestimmten sozialen Gruppe (Elite) vertreten ist, welche als Norm gilt, was sich zum Beispiel in den Voraussetzungen für Schreiber und Sänger (2.47, 2.48, 2.49, 2.41, 2.43) zeigt.

2.47

dub-sar eme-gir₁₅ nu-mu-un-zu-a a-na-am₃ nam-dub-sar-ra-ni

Ein Schreiber, der kein Sumerisch kann, was für ein Schreiberamt hat er?

2.48

lu₂ a-a nu-mu-un-da-ak-da-am₃ eme kaš₄-kaš₄ me-da ḥe₂-en-tum₃

Ein Mann, der nicht ,a-a' machen kann, woher liefert er laufende (= flüssige) Sprache?

2.49 (Vgl. UET 6/2 269)

dub-sar eme-gir₁₅ nu-mu-un-zu-a inim bal-e me-da ḥe₂-en-tum₃

Ein Schreiber, der nicht Sumerisch kann, woher bringt er eine Interpretation?

2.41

nar za-pa-a₂ nu-dug₃-ga ħu-ru-um nar-e-ne

Ein Sänger, der keine süße Stimme hat, ist den (anderen) Sängern sozial unterlegen.

-> TEZ

2.43

dub-sar šu nu-a nar ġili₃ nu-a

Ein Schreiber ohne Hand; ein Sänger ohne Hals.

-> 2 kombinierte Paradoxe

Weiters wird zu der Vermittlung moralischer Werte mithilfe von Übertreibung auf Fehlverhalten hingewiesen, falsches Verhalten von Tieren auf Menschen umgelegt, oder die **Inkongruenz zwischen Reden und Handeln** (3.6, Dumuzis Traum: 121), sowie zwischen einem Bedürfnis und dem konkret Vorhandenen in einer Situation betont (1.55).

3.6 (Vgl. 16.b7)

ud-da ga-ġen na-gada-kam

ud ul-la ga-ġen sipad-tur-ra-kam

ga-ġen ga-ġen-na-am₃ ud mi-ni-ib-zal-zal-e

„Ich will heute gehen“, (sagt) ein Hirte. „Ich will an einem entfernten Tag gehen“, (sagt) ein junger Hirte. „Ich will gehen“ ist „Ich will gehen“, und die Tage vergehen.

-> Vanitas-Motiv

Dumuzis Traum (Z. 121)

šu-ni ^{ġi}banšur-ra eme-ni e₂-gal-la

Seine Hand am Opfertisch; seine Zunge im Palast.

1.55

ukur₃ ħa-ba-**ug**₇ nam-ba-da-**ti**₃-i

ninda i₃-pad₃ mun nu-pad₃ mun i₃-pad₃ ninda nu-pad₃

uzu i₃-pad₃ gazi nu-pad₃ gazi i₃-pad₃ uzu nu-pad₃ {(2 Mss. fügen hinzu:)} i₃ i₃-pad₃ šaġan nu-pad₃ šaġan i₃-pad₃ i₃ nu-pad₃}

Möge der Arme sterben, er soll nicht leben (mit uns).

Brot findet er, Salz findet er nicht; Salz findet er, Brot findet er nicht.

Fleisch findet er, Gewürz (= Süßholz) findet er nicht; Gewürz findet er, Fleisch findet er nicht. Öl findet er, ein Gefäß findet er nicht; ein Gefäß findet er, Öl findet er nicht.

-> Vanitas-Motiv, Satire, Komplementarität

Ziel bei der moralischen Wertevermittlung war, dass dem Schüler eine bestimmte Einstellung eingeprägt, eine Art von Weisheit gelehrt wurde, welche es ihm ermöglichte ein guter Verwalter seines eigenen Haushaltes zu werden. Zu diesem Zweck wurde der Schüler mithilfe der Sprichwörter vor inakzeptablem, dummen Verhalten, wie beispielsweise Wut, Trunkenheit, Diebstahl (13.5), Lüge (22. II. 187-188), Verrat, Leichtsinnigkeit und Kurzsichtigkeit, fahrlässigem Handeln (3.65), sowie vor verletzendem Verhalten gegenüber anderen, gewarnt, wobei Mäßigung in jeder Lebenslage als wünschens- und erstrebenswerte Eigenschaft zu lehren versucht wurde.

13.5

lu₂-zuh-a ni₂ igi piriĝ-ĝa₂-ka

lu₂ [hub₂] sar-re ni₂ igi piriĝ-tur-[ra]-ka

Ein Dieb aus Furcht einen Löwen zu sehen,

(wird) ein Mann, der läuft, aus Furcht ein Löwenjunges zu sehen.

-> Entlarvung: Feigheit

22. II. 187-188

lu₂-lul-la-še₃ ni₂ buluĝ₅

ni₂ nu-il₂ ^{kuš}a₂-ĝa₂-la₂ šu-še₃ la₂

Ein Lügner erhöht sich selbst, aber er kann sich nicht selbst erheben, während er einen

Wasserbeutel in der Hand trägt.

-> Widerspruch von ideellem und reellem Können

3.65 (Vgl. 1.165, 17.b8, 22. II. 194-196)

dam-gar₃-ra kug ta ba-an-tur i₃ u₃ še [ta ba-an-tur]

Händler! Was machst du Silber klein? Was machst du Öl und Getreide klein?

Moralische Werte bzw. Humor scheinen auch in Form von ‚paradoxen‘ Sprichwörtern zum Erlernen der Schreibkunst beigetragen zu haben, welche u.a. als solche bezeichnet werden, da ihr Sinn heute nicht mehr vollständig erfasst werden kann, oder sie dadurch absurd oder unverständlich wirken. Zu dieser Gruppe zählen zum Beispiel Sprüche, in welchen der Widerspruch zwischen verschiedenen Beurteilungen derselben Sache in zwei verschiedenen Momenten (**Vorher/Nachher**) (3.16) gegenüber gestellt wird, die Ignoranz in Bezug auf Konsequenzen (**Absurdität**) (1.104), oder das Motiv des Memento mori und der Hybris (11.56) betont werden. Weiters gehören zu dieser Gruppe Sprüche, die unauflösliche oder unmögliche Widersprüche, die Beschreibung einer komischen Situation, sowie auch Wortspiele, in welchen z.B. der Name einer Person durch deren Handeln bestimmt wird (**UET 6/2 278 (1.-2.)**), thematisiert werden.

3.16

en-na **til₃-la** **gu₅-li-ni-im**

ud **ug₅-ga** **gal₅-la₂** gal-la-ni-im

Solange er lebt ist er sein Freund.

Sobald er stirbt ist er sein großer gala-Dämon.

1.104 (Vgl. 11.54, 15.c3, 26.b4, 28.8)

šag₄ ġidru-ka i₃ ħe₂-en-de₂ {(2 Mss. fügen hinzu:) lu₂ na-me nu-/zu\}

Jemand gießt Öl in das Innere eines Zepters; niemand weiß es.

11.56 (Vgl. 25.9, 26.a2, UM 29-16-519 Seg. B1.2)

e₂-gal ni₂-bi-še₃ gam-e-dam

Ein Palast fällt von selbst.

-> Hybris, Autoritätshinterfragung

UET 6/2 278 (1.-2.) (Vgl. UET 6/2 295, UET 6/2 318)

i₃-**ġen-ġen-na-ke₄-eš** i₃-**kaš₄-kaš₄-na-ke₄-eš**

ba-an-tum₂ ba-an-tum₂ mu-ġu₁₀-še₃ **ba-an-/dug₄**

Weil er (immer) ging, weil er (immer) lief, „er ging, er ging“, wurde zu meinem Namen gesagt. (Ein Dummer.)

Fabeln sind in den Sprichwortsammlungen inkludiert und dienen sowohl dem Erlernen der sumerischen Grammatik als auch der Vermittlung moralischer Werte, wobei dies in ihnen zum leichteren Verständnis hauptsächlich durch die Mittel der Personifikation und polarisierten Gegensätze, sowie durch aufgezeigtes archetypisches Verhalten der ‚tierischen‘ Protagonisten (5.a71), geschieht.

5.a71 (Vgl. 5.b74)

ur-bar-ra 9-bi 10-am₃ udu ħi-a u₃-mu-ni-in-dab₅

1 (DIŠ)-am₃ ab-si-am₃ ħa-la-be₂-ne nu-/ħa\-la-a

ka₅-a ugu-bi-še₃ u₃-un-ĝen

ĝe₂₆-e ga-mu-e-ne-ħa-la

9 za-e-en-ze₂-en 1 (DIŠ)-am₃ šu te-ba-ab-ze₂-en

ĝe₂₆-e dili-ĝu₁₀-ne 9 šu ga-ba-ab-ti

ne-e ħa-la šag₄-ĝu₁₀-e-še

*Nachdem 9 Wölfe 10 Schafe gefangen hatten,
war eines zu viel und so teilten sie ihren Anteil nicht.*

Ein Fuchs zu ihrem Oberhaupt,

„Ich will euch (den Anteil) teilen.

Ihr seid 9, ihr nehmt 1.

Ich bin allein, ich will 9 nehmen.

Dies ist der Anteil meines Herzens (= bevorzugter Anteil).“

-> Wolf- Stärke, Fuchs- Schläue/Klugheit (Angeber, Trickster)

Weitere wichtige Stilmittel innerhalb der Fabeln sind die Wiederholung, Parallelismus, **Antithese**, **Figura etymologica**, Synonym, Symbol, sowie das Wortspiel, welches u.a. durch Antiklimaxe und die Korrelation von Personennamen mit/in bestimmten Situationen den Humor der Texte bestimmt (5.55). Die Fabeln sind insofern nicht, wie die Sprüche, als Normvermittler zu sehen, sondern eher als ironische Lehrstücke, in welchen sich der Dumme, Böse, Arrogante und der Wichtigtuere selbst als solche **entlarven** (8.b20, 8.b28, 5.1/VAT 8807 (rev. Iii 50-54)).

8.b20

ka₅-a ^den-lil₂-le **si-am-e** al u₃-bi₂-in-dug₄

si-am-e ba-ni-in-la₂ im šeĝ₁₄ mu-na-an-zi-zi

ḥabrud-da-ni nu-mu-da-an-ku₄-ku₄

ḡi₆ MAŠ-bi-še₃ ^{tum}₉mir mir

muru₉ im-šeḡ₃-ḡe₂₆

ugu-ba in-til-la-ta ḥe₂-em-ta-ḥad₂

ḡarza₂ lugal-a-<ni>-ir ga-ba-ni-ib-gur-e-še

Nachdem ein Fuchs von Enlil die Hörner (eines Wildstiers) verlangt hatte,

setzte er sich die Hörner (eines Wildstiers) auf.

Regen regnete (und) sie stiegen auf (= wuchsen an)

(und) er konnte seinen Bau nicht betreten.

Der Nordwind wütete bis Mitternacht

(und) die Wolken gaben Regen.

Nachdem es aufgehört hatte über ihm (zu regnen),

(sagte er:) „Es ist fürwahr trocken. Das Amt wurde an seine Hoheit zurückgegeben.“

-> Entlarvung: Anmaßung, Selbstüberschätzung; Symbol: Hörner- Adad (= Wettergott)

8.b28

ka₅-a ud₅-de₃-eš₂ an-na-ab-be₂

^{kuš}e-sir₂ (TUM)-ḡu₁₀ e₂-zu-a ga-mu-ni-ib₂-ḡar

du-u₃-da ur-gir₁₅-ra-ka ^{ḡiš}gag-ta ga-mu-ni-ib₂-la₂

tukum-bi ur-gir₁₅-re e₂-zu-a ur₅-ra-še₃ an-til₃

kuš-e-sir₂-ḡu₁₀ DU-u₃

ḡi₆ na-an-sa₂-e-en-e-še

Der Fuchs sagte zur Ziege:

„Meine Sandalen will ich in dein Haus stellen.“

(Sie sagte:) „Wenn der Hund kommt, will ich sie auf einen Haken hängen.“

(Er erwiderte:) „Wenn ein Hund in deinem Haus so lebt, gehen meine Sandalen.“

Ich werde nicht übernachten.“

-> Entlarvung: Feigheit, Überheblichkeit

5.1

am-si /ni₂-te\ -a-ni /maš₂\-[anše ^dšakkan₂-ka]

niḡ₂ ḡe₂₆-gin₇-nam nu-ḡal₂ na-[ab-be₂-a]

an-ti-ri₂-gu₇ ^{mušen}-e mu-/na\-[ni-ib-gi₄-gi₄]

u₃ ḡe₂₆-e igi-te-en-ḡu₁₀-še₃

za-a-gin₇-nam al-dim₂-me-en-/e-še\

*Ein Elefant (sagte) zu sich selbst: „Unter den Tieren von Šakkan
soll keines sagen es ist wie ich, denn keines ist mir gleich.“*

*Ein Zaunkönig antwortete: „Und (doch bin ich in meinen Proportionen
wie du, ich bin gleich.“, sagte er.*

(anstelle von Z. 1-5 hat 1 Ms.:)

am-si ni₂-ta-na maš₂-anše^d šakkan₂-ka (um-ma pi-ru-um i-na ra-ma-ni-ša i-na bu-ul ša-am-ka-
an)

niĝ₂ ĝe₂₆-gen₆-na-am al-di-me-en nu-ĝal₂ na-ab-be₂-a (ša ki-ma ia-ti-ma zu-u₂ u₂-ul i-ba-ši)

al-ti-ri₂-gu mu-na-ni-ib-gi₄-gi₄ (si-pi-di-qa₂-ar i-ip-pa-al)

u₃ ĝe₂₆-e i-gi₄-ten-ĝu₁₀-uš (u₃ a-na-ku ki-ma ka-a-ti)

za-a-gen₆-nam al-di-me-en-e-še (a-na ma-na-ti-ia-ma ze₂-a-ku)

So (sagte) ein Elefant zu sich selbst:

„Unter den Tieren von Šakkan

existiert keines, das wie ich kotet.“

Ein Zaunkönig(/sipdiqar-Vogel) antwortete:

„Und ich (bin) wie du,

in meiner Proportion kote ich wie du.“

-> Ironie, Entlarvung: Prahlerei

VAT 8807 (rev. iii 50-54)

diq-diq-qu ina m[u]hhi pēri ki-i ú-š[i-bu]

um-ma ta-lim id-[k]a an-a-a-ma ina ši-qi mē^{mes} e-ra-[aq-ma]

pe-e-ru a-na diq-diq-qi ip-[pal]

ki-i tu-ši-bu ul i-de-e-[ma] ka-la-ka mi-[i-nu]

ki-i ta-at-bu-ú ul i-de-e-[ma]

Als sich ein Zaunkönig auf einen Elefanten setzte

sagte er: „Geliebter Bruder, deine Seite verlasse ich dort am Ort der Bewässerung.

*Der Elefant antwortete dem Zaunkönig: „Ob du sitzt, weiß ich nicht, was ist dein Ganzes (für
mich)? Ob du dich erhebst, weiß ich nicht.“*

-> Ironie, Entlarvung: Selbstüberschätzung, Prahlerei

Bezüglich der Autoritätshinterfragung und dem Humor innerhalb der Sprüche und Fabeln ist zu sagen, dass die in ihnen vorkommenden Autoritäten meist nur indirekt bzw. mithilfe des

subversiven Humors hinterfragt werden. Personen, die in Frage gestellt werden, beziehen ihre Autorität entweder aus ihrer Kompetenz, sprich, aus ihrer spezifischen Berufsausbildung (z.B. Schreiber, Sänger), oder aus ihrer Legitimität, die zumeist gottgegeben und gesellschaftlich anerkannt ist, wie es bei der Autorität von Königen und Anführern der Fall ist. Aus den von Berger kategorisierten Humortechniken können die der Übertreibung, Beeidigung, Ironie, Satire, Parodie, Entlarvung, Wiederholung, Absurdität, Ignoranz, sowie die des Wortspiels, Sarkasmus, Vergleichs und der Gegenüberstellung von Vorher und Nachher in beiden Genres gefunden werden. Die vier Humorstile von R.A. Martin berücksichtigend, welche in Kapitel 2 erläutert wurden, ist zu sagen, dass die Sprüche und Fabeln drei der vier Stile beinhalten, nämlich den selbstverstärkenden Stil (z.B. 8.b28, 1.55), den aggressiven Stil (z.B. 5.57, 5.55, N6119+N4047) und den selbsterniedrigenden Stil (z.B. 21.d3, 8.b20).

Textspezifische Bibliographie zu Sprüchen u. Fabeln:

- B. Alster (1975a). Paradoxical Proverbs and Satire in Sumerian Literature. In: *JCS* 27(4): 201-230.
- B. Alster (1997). *Proverbs of Ancient Sumer: The world's earliest proverb collections 1*. Bethesda, Md.: CDL Press.
- B. Alster (2005). *Wisdom of Ancient Sumer*. Bethesda, Md.: CDL Press.
- J.A. Black et. al. (1998-2006). *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (ETCSL), [<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>]. Oxford: Oxford University Press.
- R.S. Falkowitz (1984). Discrimination and condensation of sacred categories: the fable in Early Mesopotamian literature. In: *Entretiens sur l'Antiquité classique* 30: 1-32.
- N. Veldhuis (2000a). Sumerian Proverbs in Their Curricular Context. In: *JAOS* 120(3): 383-399.

4.2. Vermittlung moralischer Werte

Das Genre der Schulstreitgespräche und -satiren, sowie das der Dialoge und Schmähreden (in Emesal) war fest im Schulkontext verankert, was besonders in den Schulstreitgesprächen und -satiren durch die Beschreibung des Schulalltages (Schooldays: 1-46; Vater u. Sohn: 1-27; Schreiber u. Aufseher: 3-8), das Lob auf die Schreibergöttin Nisaba (Schooldays: 90-91, Vater u. Sohn: 183, Schreiber u. Aufseher: 73-74), sowie die häufige Verwendung des Wortes ‚Schule‘ (Schooldays: 1-3, 8, 20, 22-23, 25, 28, 30, 46, 49-52, 54, 58, 79, 89; Vater u. Sohn: 6, 22, 49; Schreiber u. Aufseher: 1, 65; 2 Schulabsolventen: 1, 7, 53, 110; 2 Frauen (B): Z. 27), welche auch der Haupthandlungsort gewesen sein dürfte, verdeutlicht wird. Beide Genres dienen primär der Vermittlung moralischer Werte, wobei sie gleichfalls rhetorische Techniken anwenden und soziale Normen aufzeigen.

Schooldays (1-9)

dumu-é-dub-ba-a u₄-ul-la-la-àm me-šè i-du-dè-en

é-dub-ba-a-šè i-du-dè-en

é-dub-ba-a a-na-àm i-ag

dub-mu i-šed níg-ka-gub-mu i-kú

dub-mu i-dím i-sar i-til-ma

mu-gub-ba-mu ma-an-gub-bu-uš

kin-sig im-šu-mu ma-an-gub-bu-uš

u₄ é-dub-ba-a du₈-u-dè é-šè i-dè

é-e i-ku₄-re ad-da-mu al-tuš

„Sohn des Tafelhauses, wo gingst du seit fernen Tagen hin?“

„Ich ging zur Schule.“

„Was machtest du in der Schule?“

*„Ich las meine Tafel vor, ich aß mein Mittagessen,
ich fertigte meine Tafel, schrieb sie, beendete sie.*

Meine gesetzten Zeilen wurden gesetzt für mich (= vorbereitet)

Am Nachmittag, meine Handkopien waren für mich gesetzt.

*Nach Schulschluss ging ich nach Hause,
betrat das Haus, (dort) saß mein Vater.*

Vater u. Sohn (183)

^dnisaba [zà]-mí

Moralische Werte, welche im Zuge der Ausbildung verinnerlicht werden sollten waren beispielsweise **Pünktlichkeit** (Schooldays: 23), **Zuverlässigkeit** (Vater u. Sohn: 63, 147-148, 158; 2 Schulabsolventen: 38, 53), **Achtsamkeit** (Schooldays: 25-26), **Aufmerksamkeit** (Vater u. Sohn: 15-27, 59, 100-101, 114, 117; Schreiber u. Aufseher: 27-28, 57), **Arbeitswille** (2 Schulabsolventen: 92-96), **Ehrgeiz** (Vater u. Sohn: 34, 48; Schreiber u. Aufseher: 58), **Fleiß** (2 Schulabsolventen: 27, 97, 131; Schreiber u. Aufseher: 34, 37), **Respekt** (Schooldays: 24; Vater u. Sohn: 32-33), **Gehorsam** (Schooldays: 35-41; Schreiber u. Aufseher: 6, 10), **Bescheidenheit** (Vater u. Sohn: 32; Schreiber u. Aufseher: 8, 17, 29), aber auch **Selbstbewusstsein** (Schreiber u. Aufseher: 53, 55), wobei der eigentlichen **Beherrschung des Unterrichtsstoffes** (2 Schulabsolventen: 13, 37, 48-50, 51-53, 55, 127-130, 132-133) genauso Beachtung geschenkt werden sollte. Manche dieser Eigenschaften, wie z.B. **Pünktlichkeit** (2 Frauen (B): Z. 68-69), **Zuverlässigkeit** (2 Frauen (B): Z. 47) und **Bescheidenheit** (2 Frauen (B): Z. 44), finden sich nicht nur in den Schulstreitgesprächen und -satiren, sondern ebenfalls in den Dialogen zwischen 2 Frauen und den Schmähreden wieder. Während sie sich in den Streitgesprächen auf (männliche) Schüler beziehen, wird in den Gesprächen zwischen Frauen auf eben solche Bezug genommen.

Schooldays (23) (Pünktlichkeit)

é-dub-ba-a lú-bal-a-ke₄ a-na-še-àm u₄ mu-zal-e-še ma-an-dug₄-ma ní ba-te šà-mu ba-dar
„In der Schule sagte der Pförtner zu mir: „Warum bist du spät?“ Ich hatte Angst, mein Herz
schlug schnell.“

Vater u. Sohn (63) (Zuverlässigkeit)

du₁₀-AK-AK-dè lul-da mi-ni-in-túm-túm-mu nu-mu-e-ši-in-še
„Bitte, ich kann nicht zulassen, dass du immer wieder unzuverlässig und falsch bist“

Schooldays (25-26) (Achtsamkeit)

ad-da-é-dub-ba-a-mu dub-mu ma-an-šed
[...] im-ta-kud-da-aš-e-še in-túd-dè-en
„Mein ‚Schulvater‘ las mir meine Tafel vor,
„[Die Ecke] ist abgebrochen.‘, er schlug mich.“

Schreiber u. Aufseher (27-28) (Aufmerksamkeit)

níĝ um-mi-a-ĝu₁₀ mu-un-pàd-dè e-ra-šid nu-mu-ra-ab-taka₄
ĝizzal hé-bí-ak šag₄-šè gíd-i-dè sag₉-ge-zu mu-da-an-ĝál

„Ich habe dir rezitiert, was mein Meister mir offenbart hat, und du wirst es nicht missachten.

Du solltest zuhören- es zu beherzigen wird zu deinem Vorteil sein!“

2 Schulabsolventen (97) (Arbeitswille)

kíĝ-ta ba-záh ganba-ka šed₁₅ du₁₁ ba-gub-bé-en

„Du flüchtest vor der Arbeit und stehst dann lärmend auf dem Marktplatz herum.“

Vater u. Sohn (34) (Ehrgeiz)

ù-ma he-tuku lú-tab-ba-zu sá-du₁₁-ga?[x]

„Du musst Ehrgeiz haben, stelle dich deinem Genossen gleich!“

2 Schulabsolventen (131) (Fleiß)

dub ĥa-ma-tur ul₄-la-bi ga-ab-til

„(Du sagst:) Bitte lass mich eine kleine Tafel haben, so dass ich schnell fertig bin.“

-> ironische Kritik

Schooldays (24) (Respekt)

igi-um-mi-a-mà i-in-tu-ri-ma ki ib-za

„Vor den Augen meines Lehrers (= Meisters) war ich klein, ich verbeugte mich.“

Schreiber u. Aufseher (10) (Gehorsam)

na de₅-ga-ni-ta lú hu-ru-um šu bar dib-ba-e

*Von seinen Anweisungen wäre nur ein Dummer (= soz. Unterlegener) mit der Hand
abgewichen.“*

Schreiber u. Aufseher (8) (Bescheidenheit)

ì-sun₅-ne na-mu-da-ši-húl silim-ĝá i-ni-in-dug₄

„Er freute sich, dass ich vor ihm bescheiden war und er sprach zu meinen Gunsten.“

Schreiber u. Aufseher (53) (Selbstbewusstsein)

ní tur-tur-re e-ra-da-sah₆-sah₆-na pa ga-ra-ab-è zu-a

„Die, die sich klein machen werden von dir ignoriert- dies möchte ich dir klar machen.“

2 Schulabsolventen (48-50) (Unterrichtsstoff)

nam-dub-sar-ra hé-bí-šid ki-bi li-bí-ib-gi₄

níg-zi-ĝál edin-na zà lú šu-ka-šè ì-sar-ra

eme-gi₇-šè eme-zu si nu-ub-sá

„Selbst wenn du einen Klassiker nachplapperst, kannst du ihn nicht im Curriculum verorten.

Wenn du die ‚šātu-Liste‘ bis zur ‚lú=ša-Liste‘ schreibst,
kannst du mit deiner Zunge nicht das Sumerische erfassen.“

2 Frauen (B) Z. 47 (Zuverlässigkeit)

‘lú’ nu-kal-la munus nu-gi-na

„Ehrlose Person, unzuverlässige Frau“⁶²⁷

2 Frauen (B) Z. 44 (Bescheidenheit)

ta-(a-)aš šà-zu al-gur₄

„Warum bist du so überheblich?“⁶²⁸

Weiters war neben der Beherrschung der Schreibkunst und der Verinnerlichung dieser ‚schulischen Werte‘, die Formung des Schülers zu einem ‚wahren Menschen‘ das eigentliche Ziel seiner Ausbildung, wobei ihm aber zu diesem Zweck ein gewisses Menschenbild vermittelt wurde. So sollte ein ‚Mensch‘ bzw. ein fertig ausgebildeter Mann **sesshaft** (2 Schulabsolventen: 71), **nicht in Abhängigkeit stehend** (2 Schulabsolventen: 88) und **unverschuldet** (2 Schulabsolventen: 57) sein, sowie bestenfalls eine **etablierte Abstammung** (Schooldays: 80) vorweisen können. Er sollte **Ehrgefühl** (2 Schulabsolventen: 91), Anstand (Schreiber u. Aufseher: 22-23, 29) und **Mäßigung** (Vater u. Sohn: 125-126, 171; Schreiber u. Aufseher: 17) verinnerlicht haben, **gebildet** (2 Schulabsolventen: 70, 113-114) und **geschickt** (2 Schulabsolventen: 73-74) sein. Bezüglich sozialer Kompetenzen sollte er zu **kollegialem Handeln** (Vater u. Sohn: 102-105; Schreiber u. Aufseher: 19-20; 2 Schulabsolventen: 53) fähig, sowie dazu bereit sein **Konflikte zu lösen** (2 Schulabsolventen: 109, 136-137). In Hinblick auf das öffentliche Auftreten bzw. das äußere Erscheinungsbild waren **Sauberkeit und ein gepflegtes Äußeres** (Vater u. Sohn: 149, 153-157; 2 Schulabsolventen: 41, 56-57), wie auch angemessene **Esssitten** (Vater u. Sohn: 160(-162, 165)) erwünscht. Als Ziel galt,

⁶²⁷ Volk (2000), S. 17.

⁶²⁸ Ibid., S. 18.

wie bereits in Kapitel 1 (1.1.3.2.6.) erwähnt, die Formung des Schülers zu einem ‚**wahren Menschen**‘ was in drei der vier Schulstreitgesprächen und -satiren (Vater u. Sohn: 51, 70-71, (91-92, 107), 128, 177; Schreiber u. Aufseher: 22, 33; 2 Schulabsolventen: (72)) auch mehr oder weniger direkt zum Ausdruck kommt.

2 Schulabsolventen (71) (sesshaft)

é nu-tuku e-sír-ra nú-nú

„(Du) hast kein zu Hause, schläfst auf der Straße.“

2 Schulabsolventen (88) (nicht in Abhängigkeit stehend)

lú-tumu saĝ ka-bi nu-gu₇

„Du Schwätzer! (Du bist ein) Sklave, dessen Mund nie isst.“

2 Schulabsolventen (57) (unverschuldet)

níĝ-ur₅-ra uĥ ur₅-da ĝen-na ur₅-ra me-te-zu

„Mitgehend, Nissen pflückend von einem Glatzkopf- Schulden passen zu dir.“

Schooldays (80) (etablierte Abstammung)

é-lugal-ta-dib-dib-bi šà-si-NI

„... der aus königlichem Hause kommt“

2 Schulabsolventen (91) (Ehrgefühl)

a-ga-ĝu₁₀-šè na-an-gub-bé-en

igi-ĝu₁₀-šè in-zu ga-mu-ra-ab-til

„Bis jetzt standest du hinter meinem Rücken,
jetzt will ich deine Beleidigungen Auge in Auge beenden.“

Schreiber u. Aufseher (16-17) (Mäßigung)

níĝ-zu-a-ni pa nu-um-è ka-ga₁₄-ni ba-an-lá

tukum-bi níĝ-zu-a-ni pa ba-an-è igi mu-un-suh-suh-ù-ne

„Er rühmte sich nicht mit seinem Wissen, seine Worte waren bescheiden.
Wenn er sich mit seinem Wissen gerühmt hätte, hätten es die Leute missbilligt.“

2 Schulabsolventen (113-114) (Bildung)

na-ĝá-aḥ me-en eĝir inim-ma-zu nu-e-zu

lú sikil dù-a me-en níĝ-nam nu-e-zu

„Du bist ein Bauerntrampel, du weißt nicht, was hinter deinen eigenen Worten steckt.

Du bist unverschämt, du weißt nichts.“

-> Kunst der Beschimpfung

2 Schulabsolventen (73-74) (Geschicklichkeit)

^{dug}útul ar-za-na ^{im}šu-rin-na-ta e₁₁-da-zu-ne

ba-e-dè-gaz tu₇ al-bíl-la-ta

„Wenn du die arzanna-Suppenschüssel aus dem Ofen nimmst,

du wirst getötet von der kochenden Suppe.“

Schreiber u. Aufseher (19-20) (kollegiales Handeln)

šeš-gal šeš-bàn-da hi-li-a-bi na-an-na-ni-ib-gi₄-gi₄

saĝ-ki gal-gal-la um-ma-te inim-zu ba-dugud-dè-en

„Lehne nicht die angenehme Gesellschaft eines Mentors (= großen Bruders) oder seines
Assistenten (= kleinen Bruders) ab.

Wenn du einmal mit so großen Köpfen in Kontakt warst, werden sie deine Worte gewichtiger
machen.“

2 Schulabsolventen (137) (Konfliktlösung)

gub-ba lú-tumu ga-ba-al ḥé-mu-e-dù nam-mu-dù-dù-e-en

„Stopp, du Schwätzer, selbst wenn du einen Grund hast zu streiten, solltest du nicht.“

Vater u. Sohn (153-157) (Sauberkeit)

sag-ùr-ùr lú-hu-hu-nu

ir-ha-an-du₁₁-ga ir-hul-a

ì-háb lú-háb-ba

ir-ha-an-di píl-píl-lá x-hul-a

ga-an-šub nì TUR háb-ba-àm

DAG.KISIM₅ X[?] gu-du-háb-ba in-ur₅ in-da-ur₅

„Er verbreitet bösen Geruch, bösen Gestank,
stinkendes Öl, stinkender Mensch,

er verbreitet bösen Geruch, er ist sehr schmutzig, böser ...

..., er stinkt,

stinkende Milch, stinkender Hintern, der stinkt, stinkt“

Vater u. Sohn (160) (Esssitten)

sag ka-bi-šè nu-kú sag-hul-a

„Mensch, der nicht essen kann, böser Mensch“

Schreiber u. Aufseher (33) (Menschsein)

ur-gir₁₅ tur-gin₇ igi mu-e-bad-bad nam-lú-ulù mu-e-ak

„Du hast meine Augen geöffnet wie einem Welpen und machtest mich zu einem Menschen.“

-> Metapher

Frauen mussten gleichfalls bestimmte Eigenschaften aufweisen, um als ‚vollwertige Frauen‘ zu gelten, wobei bei diesen nicht Bildung, sondern organisatorische Fähigkeiten im Vordergrund standen, welche in den Texten, genauso wie die anderen erstrebenswerten Qualitäten aufgrund ihres Ausbleiben oder Nicht-Vorhandenseins auf ironische Weise kritisiert werden. So sollte eine Frau **sesshaft** (2 Frauen (B): Z. 17, 96a, 136) sein, **nicht in abhängigen Verhältnissen** leben (2 Frauen (B): Z. 99-101), sowie sich in **Mäßigung** (2 Frauen (B): Z. 15, 67, 133-134) und **Anstand** (2 Frauen (B): Z. 31) üben und von **Streitsucht** (2 Frauen (B): Z. 118) Abstand nehmen. Sie sollte des Weiteren ein **korrektes Sozialverhalten** (2 Frauen (A): rev. 1-9; 2 Frauen (B): Z. 18-21) an den Tag legen, und in richtigem **angemessenem Verhalten in der Öffentlichkeit** (2 Frauen (B): Z. 57-59, 156-157) bewandert sein. Eine ‚gute Frau‘ sollte in der Lage sein einen **Haushalt adäquat zu führen** (2 Frauen (A): obv. 4, 7-8, 11; 2 Frauen (B): Z. 42, 135b; l. 41; EDPC 1: 199), wobei das Haushaltsmanagement nicht nur die Führung des Haushalts, sondern gleichfalls die **Versorgung der Familie** (2 Frauen (A): obv. 9-10; 2 Frauen (B): I. 53, II. 51-52), handwerklich-technische Fähigkeiten z.B. bei der **Textilarbeit** (2 Frauen (B): Z. 52, 68-69), wie auch die sexuelle Befriedigung des Mannes und die Geburt und Erziehung der gemeinsamen Kinder umfasste. Wie bei den Männern wurde bei den Frauen ebenfalls auf **Sauberkeit** (2 Frauen (B): Z. 124) und ein **gepflegtes äußeres Erscheinungsbild** (2 Frauen (B): Z. 16, 139; 9-10) Wert gelegt. In diesem Genre wird das ‚Menschsein‘ (2 Frauen (A): rev. 10; Vs. 25-30) zwar auch erwähnt, doch liegt der Fokus auf dem ‚Frausein‘ (2 Frauen (B): l. 143, l. 66), was u.a. durch die weiblichen Akteure verdeutlicht wird.

2 Frauen (B) Z. 17 (sesshaft)

iri^{ki} ‘níġin’ kar [níġin] é-é-a ku₄-ku₄

„(In) der Stadt umherziehend, (am) Hafen/Markt(?) [umherziehend], in (fremde) Häuser eintretend“⁶²⁹

2 Frauen (B) Z. 99-101 (nicht abhängige Verhältnisse)

^{na₄}kíkken dam-a-ni ^{na₄}šu-šu? du₅-mu-ni-im

dam-e- (Var.: i-)re-da áġ-‘úr’?-ra gu₇-gu₇

ga gu₇-a gi₄-in-e-ne ù-tu-da e-re-dè- (Var.: e-)ne

„Der Mahlstein ist ihr Gatte, der Šu...-stein ihr Kind.

Gattin eines Sklaven, Spelzen essend.

Gesäugt von Mägden, geboren unter Sklaven.“⁶³⁰

-> Metapher

2 Frauen (B) Z. 67 (Mäßigung)

[ki]-še-er nu-tuku na-áġ-munus-e la-ba-(ab-)du₇

„Sie hat keine Mäßigung, für Frauenangelegenheiten ist sie ungeeignet“⁶³¹

2 Frauen (B) Z. 31 (Anstand)

téš nu-tuku du₅-mu-mu-lu (Var.: lú)-nu-kal-la

„Schamlose, Kind ehrloser Leute“⁶³²

2 Frauen (B) Z. 118 (Streitsucht)

[murub₄-bi-a] du₁₄ àm-ma-ġá-ġá

i-na be-ri-ti-ši-na ša-al-tam ta-‘ša’-ak-ka-ni

„Unter ihnen (den Nachbarinnen) entfachst du Streit“⁶³³

2 Frauen (B) Z. 18-21 (korrektes Sozialverhalten)

é in-ku₄-‘ra’ šu bí-in-si

é-ba e[!]-[n]e-èġ ba-an[!]-tuku

dam dam-da im-ta-an-kúr

⁶²⁹ Volk (2000), S. 16.

⁶³⁰ Ibid., S. 16-17.

⁶³¹ Ibid., S. 17.

⁶³² Ibid., S. 18.

⁶³³ Ibid., S. 18.

‘du₅’-mu ama-da im-da-ri

„Das Haus, das sie betrat, füllte (= brachte) sie (umgehend) in (ihre) Hand.

In jenem Hause hatte sie das Wort (= bekam sie einen Rechtsstreit (?)).

Gatte mit Gattin verfeindete sie.

Das Kind entriss sie der Mutter.“⁶³⁴

2 Frauen (B) Z. 57-59 (Verhalten in Öffentlichkeit)

lú saĝ-ir-ra nu-nuz sikil-dù-a

e-ne-èĝ-sig gu₇-gu₇ saĝ-DU tibir ra-ra

áĝ-kúr du₁₁-du₁₁

KA-lul-la bal-bal

„Die einen Mann bloßstellt, junge Frau, Lästerreden verbreitend;

niederträchtige Reden führend;

Provokantin, sich mit Fäusten schlagend;

fluchend, verlogene Worte wechselnd“⁶³⁵

2 Frauen (B) Z. 42 (Haushaltsführung)

ama₅ nu-mu-unge-en é a-rá-šè nu-mu-mar

„Das Frauengemach machtest du nicht zuverlässig, den Haushalt (hast Du) nicht verständig
gegründet“⁶³⁶

2 Frauen (B) I. 53 (Familienversorgung)

še deš sila-àm ‘ab-pà-dè’-en-‘na-zu’

„Es ist ein Liter Getreide, den du gefunden hast“

-> Sarkasmus (gefunden, nicht verdient)

2 Frauen (B) Z. 68-69 (Textilarbeit)

siki nu-mu-un-da-peš₆-e ^{ĝi}š bala nu-mu-un-da-šir₅-šir₅

kíĝ-e šu nu-mu-un-da-sá ku₄-ku₄ è-dè ab-lá

„Wolle kann sie nicht zupfen, mit der Spindel nicht spinnen.

Die Hand taugt für die Arbeit nicht. Beim ‚Eintreten‘ (zur Arbeit) und ‚Herausgehen‘ ist sie

⁶³⁴ Volk (2000), S. 18.

⁶³⁵ Ibid., S. 19.

⁶³⁶ Ibid., S. 17.

säumig.⁶³⁷

2 Frauen (B) Z. 124 (Sauberkeit)

uh-ta zé [šà]-‘ĝar’-ta úš

„Vor lauter Ungeziefer sich raufend, vor Hunger verendend“⁶³⁸

2 Frauen (B) Z. 16 (äußere Erscheinung)

na<-áĝ>-hi-li-ĝu₁₀ al-ĝá-ĝá-ĝá

„Ich dagegen setze meinen Liebreiz/Sexappeal ein“⁶³⁹

2 Frauen (B) l. 66 (Frausein)

ki-še-er nu-tuku na-ag₂-munus-e la-ba-DI(/du₇)

„Sie kennt keine Grenze, sie ist nicht zum Frausein geeignet.“

Insgesamt scheint den (männlichen) Schülern mithilfe der Schulstreitgespräche und Schulsatiren ein bestimmtes (erstrebenswertes) Menschenbild vermittelt worden zu sein, das sie befähigen sollte selbst zu ‚wahren Menschen‘ heranzuwachsen, während ihnen in den Dialogen zwischen 2 Frauen und den Schmähreden ein erstrebenswertes Frauenbild vor Augen geführt wurde, nach welchem sie vielleicht später ihre zukünftigen Frauen auswählen sollten. Den Schülern wurde durch diese Texte somit eventuell implizit ein Verhaltenskatalog vorgegeben, den sie nicht nur verinnerlichen, sondern im Idealfall nach Beendigung ihrer Ausbildung auch leben sollten.

Normen, welche in den beiden Genres, v.a. in den Schulstreitgesprächen und -satiren, aufgezeigt werden, betreffen die verschiedenen Erziehungsmethoden (1.1.3.2.5.), die in der Schule und im Elternhaus zum Einsatz kamen, um den Schülern die oben genannten Werte einzubläuen. Als gängige Erziehungsmethoden galten Kritik, Tadel, Ermahnung und Appell (Vater u. Sohn: 29-36, 173; Schreiber u. Aufseher: 6; 2 Schulabsolventen: 9, 109-111, 136-137), aber auch Lob (Schooldays: 70-72, 89; Vater u. Sohn: 117; Schreiber u. Aufseher: 28-29, 44, (50-51), 61), das vor Augen führen erfolgreicher Vorbilder (Vater u. Sohn: 102-106, 115-116, 120, 146), der Vergleich mit älteren Geschwistern oder Gleichaltrigen, um das Konkurrenzdenken und den Wettbewerb zu fördern (Schooldays: 77-79; Vater u. Sohn: 86-

⁶³⁷ Volk (2000), S. 19.

⁶³⁸ Ibid., S. 17.

⁶³⁹ Ibid., S. 18.

95, 178-179; 2 Schulabsolventen: 7-8), sowie die Aussicht auf spätere gesellschaftliche Anerkennung und Wohlstand (Schooldays: 77-79; Vater u. Sohn: 74-83, 98, 176-179, 181-182; Schreiber u. Aufseher: 58-72). Regelverstöße, Verfehlungen und Ungehorsam wurden hingegen bestraft, wobei die Prügelstrafe (Schooldays: 17, 26, 29, 35-41; Vater u. Sohn: 62) zwar häufig zum Einsatz kam, aber nicht als *ultima ratio* galt. Ganz widerspenstige Schüler versuchte man nicht nur mit Schlägen, sondern auch mit drastischeren Zwangsmaßnahmen, wie Fußfesseln, wieder auf den ‚rechten Weg‘ zu führen.

Vater u. Sohn (29-36) (Ermahnung u. Appell)

tilla nam-ba-e-gub-bu-dè-en

sila-a nam-mu-niġin-dè-en

e-sír-ra dib-bé-da-zu-dè igi nam-bar-bar-re-en

hé-sun₅-ne-en ugula-a-zu ní hé-em-dè-te

ní-te-ní-te-a-zu-dè ugula-a-zu ki a-ra-an-ág

ù-ma hé-tuku lú-tab-ba-zu sá du₁₁-ga-n[a]

a-ga-aš nam-ba-an-na-gi₄-gi₄-‘dè’-[en]

gi₄-me-aš-zu-ne šu nam-mu[?]-e-kár-kár-[...].

„Steh nicht auf dem Marktplatz herum!

Treib dich nicht auf der Straße herum!

Wenn du durch die Gassen gehst, schaue nicht immer umher!

Sei demütig! Mögest Du Deinem Aufseher gegenüber furchtsam geworden sein!

Wenn du ihm stets Furchtsamkeit entgegen bringst, dann wird er dir zugeneigt (geworden) sein!

Hab Ehrgeiz! Deinen Genossen erreiche!

Gerate ihm gegenüber nicht in Rückstand!

*Deine Kollegen sollen dein Ansehen nicht beschmutzen!*⁶⁴⁰

Schooldays (89) (Lob)

á-ág-ġá-é-dub-ba-a pa bí-è lú-tur úmun bí-ak

„Die Vorschriften des Edubba'a hast du vorbildlich eingehalten (und,) Junge, du hast (wirklich) vernünftig gehandelt!“⁶⁴¹

-> Ironie (Bestechung ist vernünftig)

⁶⁴⁰ Volk (1996), S. 195.

⁶⁴¹ Ibid., S. 184.

Vater u. Sohn (102-106) (Vergleich)

lú-tab-ba-zu lú ^{ḡiṣ}šudun-dili-a

ì-su₈-ge-en-za-na

igi nu-mu-ni-du₈-ru-un

a-na-aš nu-mu-ni-íb-sè-ge-en

ku-li-zu du₁₀-sa-zu igi nu-mu-ni-du₈-ru-un a-na-aš nu-mu-ni-íb-sè-ge-en

in-nu šeš-gal-zu-ne sè-ke-ne-eb

in-nu šeš-bàn-da-zu-ne sè-ke-ne-eb

„Auf Deine Genossen schaust Du nicht,

wenn ihr als Gespann hintretet.

*Auf Deinen Freund, Deinen Gefährten schaust Du nicht. Warum tust Du es (ihm) nicht
gleich?*

Nein! Deinen älteren Brüdern tu es gleich!

Nein! Deinen jüngeren Brüdern tu es gleich!”⁶⁴²

Schooldays (77-79) (Wettbewerb)

šeš-zu-ù-ne IGI.DU-bi hé-me-en

du₁₀-sa-zu-ù-ne saḡ-kal-bi hé-me-en

an-ta-ḡál-dumu-é-dub-ba-a-ke₄-ne hé-me-en

„Deiner Brüder Anführer seist du!

Deiner Gefährten Allerbesten seist du!

Der alles überragende Edubba'a-Schüler seist du!”⁶⁴³

Vater u. Sohn (176-179) (Aussicht)

igi-dingir-za-ka ša₆-ni

nam-lú-ulù-zu gú-zu gaba-zu hé-ili

lú-umún-uru-za saḡ be-me-en

uru-zu ki-ša₆-ga mu-zu hé-pà-dè

Finde Wohlgefallen vor deinem Gott!

Dein Menschsein möge 'deinen Nacken und deine Brust erheben'!

*Du sollst der beste unter den Gelehrten deiner Stadt werden,
so dass deine Stadt, der schöne Ort, deinen Namen preisend nennt!”⁶⁴⁴*

⁶⁴² Volk (1996), S. 187.

⁶⁴³ Ibid., S. 188.

⁶⁴⁴ Ibid., S. 193.

Vater u. Sohn (62) (Prügelstrafe)

sig-ge-dè sig-ge-dè zi ba-ir šu ba-e-ri-bar

„(Dich) zu schlagen (und noch einmal) zu schlagen, da wurde ich nur betrübt. (Deshalb)
habe ich Dir freien Lauf gelassen.“⁶⁴⁵

-> Ironie (Schlagen ermüdet)

Nicht nur Erziehungsmethoden werden in den Schulstreitgesprächen und -satiren wiedergegeben, sondern auch allgemeine soziale Normen. So ist der Vater, wenn der Sohn eine Ausbildung beginnt, beispielsweise dem Lehrer nachgeordnet (Schooldays: 81), obwohl der Sohn nach dieser den Beruf des Vaters übernimmt (Vater u. Sohn: 115-116). Das Lernen erfolgte in Gemeinschaft mit anderen Auszubildenden (Schreiber u. Aufseher: 19-20) und im Rahmen der Ausbildung war auch der ‚Dienst am Lehrer‘, sprich, die direkte Zusammenarbeit und Aufgabenübernahme nicht selten (Schreiber u. Aufseher: 36-49), wobei durch Verdienst und herausragende Leistung der Schüler nach Beendigung seiner Ausbildung durchaus auch selbst zum Lehrer aufsteigen konnte (Schreiber u. Aufseher: 58-59). Weiters geben die Texte Auskunft über den Schulalltag (Schooldays: 1-46; Vater u. Sohn: 1-27; Schreiber u. Aufseher: 3-8), über die Existenz einer Schulordnung (Schooldays: 28, 89) und eines Curriculums (2 Schulabsolventen: 4, 49), sowie über die Reihenfolge der Texte (2 Schulabsolventen: 48-52) in diesem. Weiters impliziert der Text ‚Schooldays‘, dass Bestechung zur sinnvollen Schmiedung von Allianzen durchaus praktikabel und gesellschaftlich akzeptiert war (52-73), während in dem Text ‚Vater u. Sohn‘ indirekt gesagt wird, dass körperliche Arbeit (kein) Muss für Schreiberschüler war (74-95), sowie aus dem Text ‚2 Schulabsolventen‘ eventuell hervorgeht, dass ein nicht erfolgreicher Geschäftsmann für seine Verluste möglicherweise persönlich belangt werden konnte (39-40), wie dies in der Ur-III-Zeit üblich war. In den Dialogen zwischen 2 Frauen und den Schmähreden werden soziale Normen nicht direkt wiedergegeben, sondern wird durch das Aufzeigen von Defiziten eher nur indirekt auf diese eingegangen.

Mithilfe der beiden Genres werden ebenfalls rhetorische Techniken vermittelt, welche hauptsächlich auf Wortspielen (2 Schulabsolventen) bzw. dem sicheren Umgang mit **Schimpfwörtern und Beleidigungen** (Vater u. Sohn: 147-172), also eigentlich dem verinnerlichten Gebrauch der sumerischen Umgangssprache, sowie des Emesal-Dialekts (2 Frauen (A): Vs. 25-30; 2 Frauen (B)) basieren.

⁶⁴⁵ Volk (1996), S. 197.

2 Schulabsolventen (61, 64, 71-75, 106-107, 117)

61. gu₄ sa ab-kud-kud ġiššudul₅-a nú-nú
64. saġ lú-tumu udun báhar-ra-ka nú-nú
71. é nu-tuku e-sír-ra nú-nú
72. imšū-rin-na nam-lú-ulù^{lu}-ka zì-munu₄ i-ni-bàra-bàra
73. dugútul ar-za-na ^{imšū}imšū-rin-na-ta e₁₁-da-zu-ne
74. ba-e-dè-gaz tu₇ al-bíl-la-ta
75. uzu ma-sila sa-sal-zu su-a ab-síl-síl
106. lú-tumu saġ gú ne-ka nú-nú
107. bala-bala-e-da-zu-ne á-šu-ġiri kud kuš-a ab-síl-síl
117. lú gù ra-ah šà dè-ka nú-nú

61. Ochsen mit durchgeschnittenen Sehnen liegen still in ihrem Joch.

64. Der Schwätzer schläft mit dem Kopf im Ofen des Töpfers.

71. (Du) hast kein zu Hause, schläfst auf der Straße.

72. (Du bist) Biermaische Mehl verteilt im Ofen der Menschheit.

73. Wenn du die arzanna-Suppenschüssel aus dem Ofen nimmst,

74. Du wirst getötet von der kochenden Suppe.

75. Deine Achillessehne und deine Ferse verbrühen.

106. Du Schwätzer, du legst deinen Kopf auf die Kante des Ofens.

107. Wenn du dich umdrehst, (bist du) ein Krüppel abschälend seine eigene Haut.

117. Das Großmaul liegt auf dem Aschehaufen.

-> 61+64: sumerische Homophonie

61+64: akkadadisch phonologisches Minimalpaar (61+64 nú-nú-> utūlu, udun-> utūnu)

64+71: Wiederholung von phonologischem Kontrast (l/n), 3x Vokal u, Spiel mit Bild

71: é+e-(sír-ra) -> Haus vs. Straße, nu+nú-nú -> neg. Partikel, hinlegen

72: ^{imšū}imšū-rin-na als Synonym zu udun (š aus Z. 64 wieder im Spiel); Zeichen IM ist das gleiche Zeichen, wie das, welches das wichtigste Leitmotiv formt (lú-tumu (IM))

73: Wh. von ^{imšū}imšū-rin-na, Zeichen TU₇ (dugútul) als Homophon zu utūlu (Z. 64)

74: Wh. von Zeichen TU₇

75: neues Thema, aufgegriffen in 107

2 Frauen (A): NBC 7805, Vs. 25-30

lú níġ-ak-zu nu-un-zu-a

alan sukud-da-zu igi i-ni-in-bar
 ‘mùš’-me-sa₄-ga-zu igi i-ni-in-bar
 Iú-àm íb-bé
 za-e dí_m-ma-zu dí_mma ugu^{ugu₄}-b[i]
 malga-zu malga-ur-gi₇-ra ‘x’ [(x)]
 „Wer dein Handeln nicht kannte,
 sah deine hohe Erscheinung,
 sah dein schönes Antlitz.
 ‚Ein (wahrer) Mensch ist sie‘ sagte er.
 Du aber, (in Wirklichkeit) ist dein Verstand der eines Affen,
 deine Erkenntnisfähigkeit ist (nichts als) die Erkenntnisfähigkeit eines Hundes.“⁶⁴⁶
 -> Beleidigung, Sarkasmus

Zusätzlich könnte aufgrund der recht häufigen ironischen und humorvollen Passagen innerhalb der Texte gleichfalls von einer humoristischen Absicht ausgegangen werden, welche z.B. für die Zeilen 3-15 (Parodie auf Schooldays: 1-12) und 121-128 (Übertreibung) in dem Text ‚Vater u. Sohn‘ sprechen würde.

Vater u. Sohn (121-128)

gá-e mu-zu-šè gi₆ an-bir_x(=NE)-ba giš-gag-ti mu-e-ra-tar-tar
 gi₆ an-bir_x-ba giri_x(=KA)-zal-šè íb-zal-e-en
 kaš-bar-sù-gin_x mu-ra-bi-bi-zé-e x su-mu íb-zal-e
 nì-gal-gal ba-e-điri ba-peš-en
 al-mud-e-en al-bulùg-e-en
 al-sal-e-en al-KAL-e-en al-?? -e
 gi₄-me-a-aš-zu nam-hul-gál-zu-šè mu-e-ši-gub-bu
 nam-lú-u_x-lu igi li-bí-ib-du₈-ru-na-aš mu-e-ši-húl
 Deinetwegen werden Tag und Nacht (meine) Rippen eingerissen,
 du verschwendest Tag und Nacht in Freude,
 wie verdünntes-Bier tropfe ich deinetwegen, mein Körper löst sich auf,
 du mit deinen Großtaten! Du bist aufgedunsen,
 Du ..., du machst dich groß,
 du machst dich breit, du bist gebieterisch(?), du ...

⁶⁴⁶ Volk (1996), S. 191.

*deine Kameraden warten auf dein böses (Ende),
weil du nicht auf das Menschsein geschaut hast, freut man sich darauf!*
-> Übertreibung

In Hinblick auf die Autoritätshinterfragung und den Humor innerhalb der Schulstreitgespräche und Schulsatiren, sowie der Dialoge und Schmähreden, ist zu sagen, dass die in ihnen vorkommenden Autoritäten vorrangig in Bezug auf ihre Kompetenz, sei es als Mensch, also als Schulabsolvent, der die Schreibkunst beherrscht und die ‚schulischen Werte‘ vollkommen verinnerlicht hat, oder als Haus- und Ehefrau mithilfe von subversivem Humor direkt hinterfragt werden. Aus den von Berger kategorisierten Humortechniken können in diesen Genres die der Übertreibung, Beschimpfung/Beleidigung, Ironie, Wiederholung, Entlarvung, Parodie, Schlagfertigkeit, sowie die des Wortspiels, Sarkasmus, Vergleichs und implizit auch die des Spotts gefunden werden. Die Humorstile, welche in diesen Genres vertreten sind, wären der selbstverstärkende Stil, wie er z.B. in dem Text ‚*Vater u. Sohn*‘ (121-128) vorkommt, der selbsterniedrigende und vermutlich auch gleichzeitig einschließende Stil, der u.a. die Metaphern des Textes ‚*Schreiber u. Aufseher*‘ (5, 33, 41, 51, 57, 67, 70) prägt, wie auch der aggressive Stil, welcher sich durch Ironie (z.B. *Schooldays*: 89; *Vater u. Sohn*: 55-60, 62, 131, 134, 140; *Schreiber u. Aufseher*: 29-31; 2 *Schulabsolventen*: 137; 2 *Frauen (A)*: obv. 3; 2 *Frauen (B)*: I. 86, II. 148-149)), Sarkasmus (z.B. 2 *Frauen (A)*: NBC 7805 (Vs. 25-30); 2 *Frauen (B)*: I. 53), Schimpfwörter und Beleidigungen, aber genauso durch Metaphern (z.B. *Vater u. Sohn*: 168; 2 *Frauen (B)*: II. 98) in sämtlichen Texten der beiden Genres wiederfindet.

Textspezifische Bibliographie zu Schulstreitgesprächen, Dialogen und Schmähreden:

B. Alster (1991-1992). Early Dynastic Proverbs and other Contributions to the Study of Literary Texts from Abū Šalābīkh. In: *AfO* 38-39: 1-51.

J.A. Black (2004). *The Literature of Ancient Sumer*. Oxford [u.a.]: Oxford Univ. Press.

J.J.A. van Dijk (1953). *La Sagesse Suméro-Accadienne: Recherches sur les Genres Littéraires des Textes Sapientiaux* (Commentationes orientales 1). Leiden: Brill.

J.C. Johnson (2015). *The Class Reunion- An Annotated Translation and Commentary on the Sumerian Dialogue Two Scribes*. Leiden: Brill.

- J. Klein (2003b). An Old Babylonian Edition of an Early Dynastic Collection of Insults (BT 9). In: W. Sallaberger et. al. (eds.), *Literatur, Politik und Recht im alten Mesopotamien: Festschrift für Claus Wilcke*. Wiesbaden: Harrassowitz, 135-149.
- S.N. Kramer (1949). Schooldays: A sumerian Composition Relating to the Education of a Scribe. In: *JAOS* 69(4): 199-215.
- J. Matuszak (2016). "She is not fit for womanhood": The Ideal Housewife According to Sumerian Literary Texts. In: B. Lion and C. Michel (eds.), *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East*. (Studies in ancient Near Eastern records, Vol. 13). Boston: Walter de Gruyter, 228-254.
- A.W. Sjöberg (1973). Der Vater und sein missratener Sohn. In: *JCS* 25(3): 105-169.
- K. Volk (1996). Methoden altmesopotamischer Erziehung nach Quellen der altbabylonischen Zeit. In: *Saeculum* 47(2): 178-216.
- K. Volk (2000). Edubba'a and Edubba'a Literatur: Rätsel und Lösungen. In: *ZA* 90: 1-30.
- C. Wilcke (2002). Konflikte und ihre Bewältigung in Elternhaus und Schule im Alten Orient. In: R. Lux (Hrsg.), *Schau auf die Kleinen ...: das Kind in Religion, Kirche und Gesellschaft*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 10-31.

4.3. Erlernen rhetorischer Techniken

Die Streitgespräche, welche Texte in sumerischer und akkadischer Sprache umfassen, waren wohl vorrangig Teil des Schulcurriculums, um den Schülern rhetorische Techniken anhand von fiktiven fabelähnlichen Dialogen beizubringen. Das Genre weist bestimmte charakteristische Merkmale auf, denn wie bereits in Kapitel 3 (3.2.5.) erwähnt, sind sie z.B. von ihrem Aufbau her dreiteilig (kosmogonischer Prolog, Streit, Richtspruch), wobei ‚*Hacke u. Pflug*‘, sowie ‚*Nisaba u. Getreide*‘ Ausnahmen bilden, da in dem Text ‚*Hacke u. Pflug*‘ der Prolog durch eine Hymne auf die Hacke ersetzt ist, während in ‚*Nisaba u. Getreide*‘ aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes nur eben dieser mit Gewissheit bestimmt werden kann. Der Text ‚*Vogel u. Fisch*‘ könnte ebenfalls als Ausnahme oder als Bindeglied zwischen Fabeln und Streitgesprächen gesehen werden, weil er einen längeren narrativen Abschnitt (102-120) mit Fabelcharakter enthält. Weiters sind die Kontrahenten, welche innerhalb der Texte gegeneinander antreten, nicht zufällig gewählt, sondern sind als erste ihrer Art, zwar als Gegensätze, aber doch komplementär zu betrachten (Arbeitsgeräte (für Feldarbeit), Jahreszeiten, Nahrungsmittel bzw. Zahlungsmittel, Tiere aus demselben Lebensraum, (Ritual-)Bäume, göttlicher und profaner Aspekt). Zumeist beginnt der spätere Sieger den Streit, doch ist dies nicht immer der Fall (Vogel u. Fisch, Tamariske u. Palme?, Nisaba u. Getreide?), da prinzipiell derjenige Gegner gewinnt, der bessere Argumente hervorbringt und in den Techniken der Rhetorik geschult ist.

Die rhetorischen Techniken, welche sich in den Streitgesprächen finden, sind zahlreich und reichen, um nur einige zu nennen, von Selbstnennung, Selbstlob, sowie Vorausnahme, über Forderung, Vorwurf, Drohung, Widerlegung oder Überbietung bis hin zu Vergleich, Relation und Abwertung. Prinzipiell war das Ziel all dieser Techniken ein Argument so darzubringen, dass die vorgebrachten Punkte des Gegners derart geschwächt oder zerstört wurden, sodass dieser sich außerstande sah etwas (sinnvolles) darauf zu erwidern und folglich die Debatte verlor. Der Trick bzw. die Schwierigkeit bestand darin den Gegner zu einer Aussage zu bewegen, die leicht (zum eigenen Vorteil) in ihr Gegenteil gekehrt werden konnte, weshalb das Erlernen des Prinzips der Reversibilität und von Spiegeltaktiken von oberster Priorität war. Die Fähigkeit, alles ins Gegenteil zu verkehren, war auch bei der Überzeugung des (Schieds)richters, welcher schlussendlich den Sieger bestimmte, nicht zu unterschätzen. Insgesamt galt es den Richter von seiner Position zu überzeugen, den Gegner zu schwächen, und den eigenen Standpunkt zu verteidigen, weshalb es nicht verwundert, dass

Beschimpfungen und Beleidigungen (Hacke u. Pflug: 5, 56-57, 59, 159; Winter u. Sommer: 151, 153-154, 159, 164, 185, 187, (216-217), 259, 262, 265-267, 281, 283, 303; Vogel u.

Fisch: 38, 60-62; Tamariske u. Palme: 15-16, 19, 23) mit zum Repertoire der Streitenden gehörten.

Hacke u. Pflug (159)

^{ĝi}š apin sur₃ ba-al-ba-al in-še₃ mu-e-dub₂

„Beleidigend nennst du mich, ,Pflug, der Gräber von Gräben’.“

Die erwähnten rhetorischen Techniken können im Grunde auf sieben Strategien reduziert werden, welche darauf basieren, dass Qualitäten und Argumente gegeneinander ausgespielt werden.

Die erste Strategie besteht darin, dem Gegner positive Eigenschaften zuzugestehen, wodurch dieser das Recht jene für sich zu beanspruchen verliert. (Hacke u. Pflug: 9-10)

Hacke u. Pflug (9-10)

^{ĝi}š apin i₃-gid₂-de₃-en gid₂-da-zu nam-ĝu₁₀

i₃-lagab-be₂-en lagab-ba-zu nam-ĝu₁₀

„Pflug, du ziehst Furchen- was kümmert mich dein Furchenziehen?

Du brichst Erdschollen- was kümmert mich dein Erdschollenbrechen?“

Genauso wie dem Gegner positive Eigenschaften zugeschrieben werden können, so kann er kontinuierlich mit negativen Entgegnungen konfrontiert werden. (Getreide u. Mutterschaf: 171-179; Nisaba u. Getreide: I. 27-34 (ungeprüfte Anklage))

Getreide u. Mutterschaf (171-179)

za-e ^diškur lugal-zu-um ^dšakkan₂ kuš₇-zu-um bar-rim₄ ki-nu₂-zu-um

e₂-e gan₂-ne₂ izi in-ga-dub₂-ba-gin₇

e₂-ba¹ ka-ba buru₅^{mušen} dal ba-ab-[ra]-gin₇

eh₃ si-ig kalam-ma-še₃ ba-ni-ib-kur₉-re-en

ĝe₂₆-e gu₂-ĝu₁₀ ki-še₃ ba-e-de₃-ĝa₂-ĝa₂-ĝa₂

^{ĝi}š ba-an-e-^{ĝi}š ba-an-e ba-e-ḫal-ḫa-[X]

šag₄-tur₃-zu ganba-ka lu₂ u₃-bi₂-in-de₆

^{tug}₂niĝ₂-dara₂ ni₂-za gu₂-zu u₃-bi₂-in-la₂

u₈-ĝu₁₀-še₃ še ^{ĝi}š ba-an-e si-ma-ab lu₂ lu₂-u₃ in-na-ab-e

„Zu dir, Iškur ist dein König, Šakkan dein Stallbursche, und das trockene Land ist dein Bett.

*Wie Feuer niedergeschlagen in Häusern und auf Feldern,
wie kleine Vögel, die vertrieben werden vom Tor des Hauses,
wirst du in den Lahmen und Schwachen des Landes verwandelt.
Soll ich wirklich meinen Nacken vor dir beugen?
Du wirst verteilt in mehrere Messbehälter.
Wenn deine Innereien weggenommen werden von den Leuten am Marktplatz,
und wenn dein Nacken gewickelt ist in deinen eigenen Strick,
sagt ein Mann zum anderen, ‚Fülle den Messbehälter mit Getreide für mein Schaf.‘“*
-> Sarkasmus (grausame Behandlung v. Mutterschaf)

Die dritte Strategie besteht darin, das positive Argument des Gegners in ein negatives umzukehren, um ihn beispielsweise lächerlich zu machen, oder ihn zu entlarven (= Prinzip der Umkehrbarkeit). (Hacke u. Pflug: 29-33 (+) zu 97-103 (-); Getreide u. Mutterschaf: 112 (+) zu 126-136 (-); Tamariske u. Palme: 22 (+) zu 28/ 15-16, 18(sum.) (-))

Hacke u. Pflug (29-33)

lugal-e a₂-ĝu₁₀ šu bi₂-in-du₈
gud-ĝu₁₀ ^{ĝi}šudul-e si ba-ni-in-sa₂
barag-barag gal-gal zag-ĝu₁₀-ta im-da-sug₂-
sug₂-ge-eš
kur-kur-re u₆ dug₃-ge-eš mu-e
uĝ₃-e igi ħul₂-la mu-un-ši-bar-bar-re
*„Der König greift nach meinen Griffen und
spannt meine Ochsen ins Joch ein.
Alle großen hochrangigen Personen gehen
an meiner Seite.
Alle Länder blicken mich mit großer
Bewunderung an.
Die Leute schauen mir mit Freude zu.“*

Hacke u. Pflug (97-103)

engar-zu ^{ĝi}šapin-bi til-la mu-še₃ mi-ri-ib₂-sa₄-
sa₄
2-kam-ma-še₃ nagar ma-ra-ħuĝ-e lu₂ ma-ra-
ab-X
e₂ nam-gašam-ke₄ ma-ra-ab-ni₁₀-ni₁₀-e
tug₂-du₈ bar ŠUL ma-ra-ra-an-ze₂-en
niĝ₂-bar-sur-ra ma-ra-ra-an-ed₃-ne
/^{ku}š\bar-ed₃-da-bar-ed₃-da šu-mu-ra-an-kuš₂-
u₃-ne
kuš nu-dug₃ saĝ-du-zu bi₂-ib-ĝar
*„Dein Farmer sagt zu dir, ‚Dieser Pflug ist
erledigt.‘
Zimmermänner müssen erneut angeheuert
werden für dich, Leute ... für dich.
Eine ganze Werkstatt von Handwerkern
umgibt dich.
Die Walker enthaaren ein ...-Flies für dich.
Sie spannen es über die Wringmaschine für*

dich.

Sie arbeiten an den Riemen für dich.

*Dann legen sie die schmutzige Haut auf
deinen Kopf. “*

-> Ironie (Anzahl der ‚Reparateure des Pfluges‘)

Als vierte Strategie kann der umgekehrte Fall der dritten betrachtet werden, bei welcher ein negatives Argument in ein positives gewandelt wird (= Prinzip der Umkehrbarkeit). (Hacke u. Pflug: 58 (-) zu 119, 193 (+); Winter u. Sommer: 115 (-) zu 165 (+); Vogel u. Fisch: 67-68, 77(-) zu 41-47(+); 74-75, 168, 170-172 (-) zu 30, 40, 48-49 (+); Tamariske u. Palme: 19 (-) zu 36' (+))

Vogel u. Fisch (67-68, 77)

67. di₄-di₄-la₂-zu-ta sa₂-dug₄-še₃ ma-a-/an\ -
 ĝar šag₄-gal-ĝu₁₀-še₃ mu-e-šum₂

68. gal-gal-zu ki ĝišbun-na-ka X /su-bur₂\ -
 ĝu₁₀ na-nam

77. gurun niĝ₂-du₈-hum ĝiškiri₆-ĝiškiri₆ pu₂-
 ĝiškiri₆-a sa₂-dug₄ gal-gal-ĝu₁₀-še₃

*„Manche deiner Kleinen sind zu meinem
täglichen Opfer bestimmt; du gibst sie mir,
um meinen Hunger zu lindern.*

*Manche deiner Großen sind sicherlich für
meinen Bankettsaal bestimmt ... im
Schlamm. “*

*„Früchte und Produkte aus Gärten und
Obstgärten sind mein sehr großes tägliches
Opfer. “*

Vogel u. Fisch (41-47)

e₂ gurušta¹-ka mu-ni-ib-ku₄-ku₄-ne
 gud udu-gin₇ mi-ni-ib-mu₇-e-ne

a sed₄^{dug}a-sig-ga ma-ra-de₂-e-ne

za-e sa₂-dug₄-še₃ mu-e-da-an-gid₂-i-ne

mušen-du₃-e a₂ la₂-ta mu-ni-ib-tum₂-tum₂-mu
// šu-KU₆-de₃ e₂-gal-am₃ mu-ni-ib-ku₄-ku₄

pa-zu igi-zu i₃-im-keše₂-keše₂-re-ne
gu₃ de₂-de₂-zu ki-še-er nu-tuku dal-dal-zu a-
 na-am₃

*„Sie bringen dich in das Masthaus.
Sie lassen dich lärmern wie Rind und Schaf.
Sie gießen kaltes Wasser in Krügen für dich
aus.*

*Sie schleppen dich weg für das tägliche
Opfer.*

*Der Vogelfänger bringt dich mit gebundenen
Flügeln // Der Fischer bringt dich in den
Palast.*

*Sie binden deine Flügel und deinen
Schnabel.*

Deine Stimme hat keine Grenze- was

kümmert sie dein Geflattere?“

-> Ironie (Vogel, der tägliche Opfer bekommt, ist selbst das Opfer)

Die fünfte Strategie besteht darin eigene positive Argumente mit positiven des Gegners zu vergleichen, in dem Versuch diese zu überbieten. (Hacke u. Pflug: 34 (+) vs. 91-92 (+); Winter u. Sommer: 218 (+) vs. 219 (+); 225-237 (+) vs. 238-239 (+); Getreide u. Mutterschaf: 72-90 (+) vs. 93-114 (+); 112 (+) vs. 117-122 (+); Tamariske u. Palme: 36' (+) vs. 38'-39' (+); 54'-59' (+) vs. 61'-63' (+))

Winter u. Sommer (218)

kalam-ma niĝ₂-gur₁₁ u₃-mu-e-ni-ĝar-ĝar na-
kam-tum u₃-mu-e-ĝar

*„Du hast alle Dinge in den Ländern
gesammelt und die Lagerhäuser gefüllt“*

Winter u. Sommer (219)

a₂-ĝa₂-a zag-še kuš₂-a-za ĝe₂₆-e lugal-bi-me-
en

*„In all meiner Stärke bin ich ihr Besitzer,
wenn dein Arm schwach wird.“*

Als sechste Strategie kann das Gegenüberstellen von negativen Attributen des Gegners mit eigenen negativen Qualitäten gesehen werden, welche wieder in einer Art vergleichender Relation gegenübergestellt werden. (Winter u. Sommer: 113-152 (-) vs. 158-164 (-); 241 (-) vs. 268-270 (-); Vogel u. Fisch: 86 (-) vs. 59 (-))

Vogel u. Fisch (86)

ka ur₂ gu₂-guru₅ ĝiri₃ su-ul-su-ul ka ħa-la
eme sal-sal

*„Abgeschnittener Schnabel und Beine,
deformierte Füße, gespaltenes Maul, dünne
Zunge!“*

Vogel u. Fisch (59)

tugul kud a₂-šu-ĝiri₃ kud ĝiri₃-zu gu₂ bal-zu-
še₃

*„Abgeschnittene Hüfte, abgeschnittene
Gliedermaßen, beuge deinen Nacken zu deinen
Füßen!“*

Die siebente Strategie besteht darin, dass negativen Qualitäten des Gegners eigene positive gegenübergestellt werden, wobei es auch bei dieser Strategie gilt den Gegner argumentativ auszustechen. (Getreide u. Mutterschaf: 117-141 (+/-), 144-167 (+/-); Tamariske u. Palme: 22 (+) vs. 23-24 (-); 41' (-) vs. 42' (+); 45'-47' (+) vs. 48'-49' (-))

Tamariske u. Palme (45'-47')

[umma itātuya la mala (šu)mb(abî)]

Tamariske u. Palme (48'-49')

[ilaqqēma idallalūma ippašū isinna]

[la mala qatrini qadištu mē bīni]	ina ūmišu gišimmaru ina qā[t tābihi bašima]
„Siehe, ist meine Umgebung nicht voll von	erūša ina parši u dāmē [...]
<u>Harz</u> ?	„Und dann wird Lob gesprochen und ein
Ist sie nicht voll von <u>Weihrauch</u> ? Die	Fest veranstaltet.
qadištu-Priesterin sammelt das <u>Wasser der</u>	Wenn zur selben Zeit die Dattelpalme (nur
<u>Tamariske</u> ,“	geeignet ist) für die <u>Verwendung des</u>
	<u>Metzgers</u> .
	Ihre (Palm)wedel sind (voll von) <u>geronnenem</u>
	<u>Blut und (frischem) Blut</u> “

Als zusätzliche Strategie könnte die Verwendung lexikalisch verbundener Begriffe genannt werden, welche einem kohärenten semantischen Feld entnommen und zu einer logischen Sequenz kombiniert sind. Diese Strategie erlaubt nicht nur das eigene Wissen über bestimmte Themenbereiche zu beweisen, sondern bietet im Laufe der Auseinandersetzung auch die Möglichkeit auf gleich mehrere Teilaspekte eines Themas zurückgreifen zu können.

Hacke u. Pflug (11-17)

a u₃-ba-ni-ib-e₃ nu-mu-e-da-an-uš₂-en
 saḥar ^{giš}dusu-e nu-mu-e-da-an-si-si
 im nu-barag-e-en šeg₁₂ nu-du₃-e-en
 uš ki nu-ĝa₂-ĝa₂-an e₂ nu-du₃-du₃-en
 e₂-ĝar₈ sumun-na ur₂-bi nu-us₂-en
 ur₃ lu₂ zid-da-ke₄ e₂ nu-um-ĝa₂-ĝa₂-an
^{giš}apin sila daġal-la si nu-um-sa₂-sa₂-en
 „Wenn Wasser überfließt kannst du es nicht eindämmen.
 Du kannst nicht Körbe mit Erde füllen.
 Du kannst nicht Lehm pressen, um Ziegel zu machen.
 Du kannst kein Fundament legen oder ein Haus bauen.
 Du kannst nicht die Basis einer aten Mauer verstärken.
 Du kannst nicht das Dach auf das Haus eines guten Mannes setzen.
 Pflug, du kannst nicht die weiten Straßen (= Plätze) gerade ausrichten.“
 -> Basisaktivitäten von Hacke in logischem Verlauf

Mithilfe der Streitgespräche werden neben den rhetorischen Techniken auch moralische Werte vermittelt, wobei jedes der Streitgespräche eine bestimmte erstrebenswerte Eigenschaft zu betonen versucht. So ist es beispielsweise in dem Text ‚Hacke u. Pflug‘ **Demut** (z.B. 119, 193 vs. 58), die gelehrt werden soll, während in ‚Winter u. Sommer‘ der **Fleiß** (z.B. 112-120) betont wird. Der Text ‚Getreide u. Mutterschaft‘ hingegen ist dem Wert der **Nützlichkeit** (z.B. 83-88 vs. 174) gewidmet, wobei beide als Zahlungs- und Nahrungsmittel an sich wichtig sind. Ähnlich ist dies in dem Text ‚Tamariske u. Palme‘, da in diesem ebenfalls die Nützlichkeit beider Kontrahenten im Vordergrund steht, nicht nur in Bezug auf ihre Funktion als ‚Ritualbäume‘, sondern durch die Palme auch ihre Datteln als Zahlungsmittel betreffend. In dem Text ‚Vogel u. Fisch‘ scheint der zu vermittelnde Wert **Selbstbewusstsein** (z.B. 52-55, 81-83) zu sein, wie dies auch in ‚Nisaba u. Getreide‘ der Fall sein könnte, wobei jedoch das Hauptaugenmerk in beiden der Texte auf der Aufrechterhaltung der Harmonie liegt. Weiters soll durch ‚Vogel u. Fisch‘ gelehrt werden, dass physische Gewalt, oder gar **Mord** (127), keine Lösung darstellen, da sie sich gegen die **göttlichen Regeln** (2, 21, 165) richten. Der Regelverstoß geht mit dem Verlieren des Streits einher und hat zur Folge, dass der weniger nützliche Vogel, der vorrangig durch Schönheit glänzt, als Sieger hervorgeht. Dieses Streitgespräch verdeutlicht durch seinen Ausgang, dass gewisse Umgangsformen, bestimmte Regeln eingehalten werden müssen, um ‚gepflegt‘ streiten und argumentieren zu können.

Vogel u. Fisch (21)

ġiš-ḥur-bi igi-bi im-mi-in-zu
 „(er) unterwies sie in den göttlichen Regeln“

Vogel u. Fisch (126-129)

ku₆ ġa₂-ra izi-gin₇ mu-un-bar₇ ki šakir₃ mu-
 un-ġar
 nu-zu-a-zu saġ šu bal ba-ab-gid₂ **šu uš₂-a i-**
ni-su₃
 šag₄ gur₄-ra ni₂-bi ak-a-ba ni₂-bi mu-un-gul-
 gul
 ġe₂₆-e mušen an-na dal-dal-me-en ki-a du-
 du-me-en

„Fisch, du hast Feuer gegen mich entzündet,
 du pflanztest Bilsenkraut.

In deiner Dummheit hast du Zerstörung
 verursacht. Du hast deine Hände mit Blut
besudelt.

Dein arrogantes Herz wird sich durch deine

*Taten selbst zerstören.
Aber ich bin der Vogel, fliege im Himmel und
gehe auf der Erde.“*

Des Weiteren wird in dem Genre der Streitgespräche die göttliche Legitimation der Kontrahenten betont. Sei es, dass sie von einem **Gott erschaffen** (Hacke u. Pflug: 21-22; Getreide u. Mutterschaf: 26-27) oder **geboren** (Winter u. Sommer: 16) wurden, respektive als **Kind eines Gottes** gelten (Winter u. Sommer: 33, 47, 69, 88-89, 229, 260, 307; Getreide u. Mutterschaf: 89; Vogel u. Fisch: 76, 146, 174), oder einfach von einem solchen ihren **Lebensraum zugewiesen** bekommen haben (Vogel u. Fisch: 14, 19-20). Gleichfalls konnte die Wichtigkeit der Kontrahenten durch ihre **Nähe zu den Göttern** (Tamariske u. Palme: 22, 16(sum.), 18(sum.)) unterstrichen werden.

Hacke u. Pflug (21-22)

ĝe₂₆-e ĝi^š apin-e a₂ gal-e dim₂-ma šu gal-e keše₂-da
saĝ-tun₃ maḥ a-a ^den-lil₂-la₂-me-en
*„Ich bin der Pflug, zu Größe geschaffen, von großen Händen gebunden,
der mächtige Landregistrar von Vater Enlil“*

Winter u. Sommer (16)

e₂-me-eš en-te-en i₃-ḥe-nun-na-gin₇ šu nam-ta-ab-us₂
„Sie [Hur-saĝ] gebar Sommer und Winter so sanft wie Feinöl“

Winter u. Sommer (33)

e₂-me-eš dumu ur-saĝ ^den-lil₂-la₂-ke₄
„Sommer, der heldenhafte Sohn von Enlil“

Vogel u. Fisch (19-20)

/ku₆ mušen-bi\ ĝi^š-gi ambar-ra im-mi-in-si
ki-gub-bi in-ne-en-pad₃
*„Er füllte das Schilf und die Sümpfe mit Fischen und Vögeln,
er wies ihnen ihren Platz zu“*

Tamariske u. Palme (22)

[attūya šērū ana šērī...] / [su-mu su-dingir-re-e-ne-ke₄ gá-'ke₄?']

„Mein Fleisch ist für ... / „Mein Fleisch ist das Fleisch der Götter“

Weiters findet die Legitimität des Königs in den Streitgesprächen Erwähnung, wobei hier, wie in Kapitel 1 (1.1.1.3.2.3.2.) erläutert, die Legitimation des **Königs als Sonnengott und Hirte** direkt (Vogel u. Fisch: 11-12) oder indirekt (in Form von partiellen Synonymen) zu tragen kommt (Winter u. Sommer: 67, 234, 117; Getreide u. Muterschaf: 96, 103, 141; Vogel u. Fisch: 11, 79, 81, 91, 136, 142, 177).

Vogel u. Fisch (11-12)

lugal-e nam-sipad-bi-še₃ mu-un-tuku nam-nun-bi-še₃ mu-un-il₂

lugal ud-dam kur-kur-ra mu-un-e₃

„Er gab ihnen einen König als Hirten, erhob ihn zur Herrschaft über sie.

Der König erhob sich wie das Tageslicht über die fremden Länder.“

In dem Genre wird **Autorität** (in Bezug auf Legitimation) nicht nur in diversen Kontexten erwähnt (Winter u. Sommer: 1, 89, 155, 224, 261, 296; Vogel u. Fisch: 65, 81), sondern gleichfalls hinterfragt, wobei im Zuge dieser Hinterfragung einerseits **göttliches Urteilsvermögen** (Winter u. Sommer: 300, 309) und **Handeln** (Nisaba u. Getreide: I. 27-34), sowie andererseits der Gegner mit seinen **Eigenschaften** (Tamariske u. Palme: 44'-46') in Frage gestellt werden.

Winter u. Sommer (1)

[an-ne₂ nam]-nir-ra saĝ mi-ni-in-il₂ ud dug₃ am₃-mi-e₃

„An erhob seinen Kopf mit Autorität und brachte einen guten Tag hervor.“

Winter u. Sommer (300)

di dab₅-ba-zu niĝ₂ nu-kur₂-ru-dam a-ba šu mi-ni-ib₂-bal-e

„Das Urteil, das du [Enlil] verkündest, kann nicht verändert werden- wer könnte es verändern?“

Nisaba u. Getreide (I. 27-34)

am-me-ni^d nisaba tan-da-ha-aš ina m[a]-a-ti

[i]t-tigi-mir *zēri* (sè.numun) te-te-pu-šá ši-[i]l-te
 [a-n]a-an-ta tab-ta-na-a tu-šá-ha-za l[i-m]ut-tú
 [nu-u]l-la-a-te ta-tam-ma-a tu-šá-áš-qa-ra a-h[a-ti]
 [ina bi-r]it ^di-gì-gì ù ^danunnaki (600) taš-ta-ka-na *zi*-[ru-ta]
 [x x] apsî *tu-šam-ka-ra* mál-ma-[liš]
 [x x] UR-ka taš-tak-kan ina ka-liš kib-ra-a-te
 [x x a]pkalli *tu-šab-ba-šá tu-hal-la-qa* nab-nit
 „Warum, Nisaba, kämpfst du im Land?
 Du hast Streit angefangen mit jeder Pflanze,
 du hast Konflikt erzeugt und Böses angezettelt,
 du sprichst Verleumdung und äüßerst Beleidigung,
 du hast Hass zwischen die Igigi und die Anunaki gebracht,
 du bist abgewichen von ... des Apsû ohne Ausnahme,
 deine [Streitsucht?] hast du kontinuierlich in alle Ecken der Welt gesetzt,
 du wirst den ... Weisen erzürnen, du wirst die Schöpfung zerstören.“

Abgesehen von dem Erlernen rhetorischer Techniken, moralischer Werte und dem Umgang mit Legitimation, könnte in dem Genre der Streitgespräche auch eine gewisse humoristische Absicht eine Rolle spielen, welche eventuell die zahlreichen *ironischen und sarkastischen Passagen* (z.B. Hacke u. Pflug: 29-33 (+) zu 97-103 (-), 87-89; Winter u. Sommer: 297-303; Getreide u. Mutterschaf: 161-167, 110-112, 175-179; Vogel u. Fisch: 41-47, 54, 67-68, 77, 94, 127; Tamariske u. Palme: 44'-49'; Nisaba u. Getreide: I. 26, IV. 17) innerhalb der Texte erklären würde, wobei das Streitgespräch zwischen Nisaba und Getreide vielleicht sogar als Parodie des Genres betrachtet werden kann, da die Göttin Nisaba, deren Name, wie Jiménez anmerkt, auf Akkadisch Getreide bedeutet, durch diesen Umstand mit sich selbst hadern würde.⁶⁴⁷

Getreide u. Mutterschaf (161-166)

za-e ^{giš}banšur-ra ġal₂-la-zu-ne
 an-ta ma-ra-ġal₂-en ki-ta ma-ġal₂-en
^dezina₂ ni₂-za ġeštug₂ ak-i₃
 u₃ za-e ġe₂₆-e-gin₇ niġ₂-gu₇-u₃-me-en
 me-za igi mi-ni-ib-il₂-la-ke₄-eš

⁶⁴⁷ Vgl. Jiménez (2017), S. 66.

$u_3 \hat{g}e_{26}-e \hat{e}ger-bi \text{ im-us}_2\text{-en}$
 $lu_2\text{-}^{na}_4kinkin(HAR)\text{-}e \text{ } \check{h}ul \text{ nu-}\hat{g}al_2$
„Wenn du auf den Opfertisch gesetzt wirst,
vom Himmel bin ich gesetzt, von der Erde bist du gesetzt
(= ich bin vor dir- du bist hinter mir).
Getreide höre dich selbst!
Auch du, du bist wie ich dazu bestimmt gegessen zu werden.
Bei der Beschauung deiner Essenz,
warum sollte ich Zweiter sein?
 -> Ironie (Streit darüber, wer zuerst gegessen wird)

In Bezug auf die Autoritätshinterfragung und den Humor innerhalb der Streitgespräche ist zu sagen, dass die Akteure ihre Autorität aus ihrer Kompetenz bzw. ihren natürlichen ihnen zugrundeliegenden Eigenschaften, oder aus ihrer Legitimität (z.B. göttl. Abstammung, König als Hirte oder Sonnenlicht) beziehen, welche wie aufgezeigt, jedoch auch aktiv mithilfe subversiven Humors hinterfragt wurde. Aus den von Berger kategorisierten Humortechniken können Anspielung, Katalog, Wortwörtlichkeit, Schlagfertigkeit, Spott, Übertreibung, Beschimpfung/Beleidigung, Ironie, Sarkasmus, Wortspiele, Wiederholung, Vergleich, Umkehr, Thema/Variation, sowie Entlarvung in diesem Genre gefunden werden. Von den vier Humorstilen, welche von R.A. Martin beschrieben wurden, finden drei bzw. alle vier der Stile innerhalb der Streitgespräche, nämlich der selbstverstärkende Stil (z.B. Hacke u. Pflug; Sommer u. Winter), der aggressive Stil (z.B. Beschimpfungen, Beleidigungen, Schimpfwörter in Vogel u. Fisch, wie auch in Getreide u. Mutterschaf), sowie der selbsterniedrigende Stil (z.B. Hacke; Sommer vor Enlil: 297-303) und eventuell auch der einschließende Stil (z.B. Sommer vor Enlil) Anwendung.

Textspezifische Bibliographie zu Streitgesprächen:

- J.A. Black et. al. (1998-2006). *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (ETCSL),
 [http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/]. Oxford: Oxford University Press.
 Y. Cohen (2013). *Wisdom from the Late Bronze Age*. (Writings from the Ancient World 34).
 Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature.

- E. Jiménez (2017). *The Babylonian Disputation Poems: With Editions of the "Series of the Poplar, Palm and Vine", the "Series of the Spider", and the "Story of the poor, forlorn Wren"* (Culture and History of the Ancient Near East 87). Leiden [u.a.]: Brill.
- W.G. Lambert (1996). *Babylonian Wisdom Literature*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.
- H.L.J. Vanstiphout (1990). The Mesopotamian Debate Poems. A General Presentation (Part I). In: *Acta Sumerologica* 12: 271-318.
- H.L.J. Vanstiphout (1992b). The Mesopotamian Debate Poems. A General Presentation (Part II: The Subject). In: *Acta Sumerologica* 14: 339-367.
- H.L.J. Vanstiphout (2014). The Sumerian Debate Poems. A General Presentation (Part III). In: L. Sassmannshausen (ed.), *He has opened Nisaba's House of Learning: Studies in Honor of Åke Waldemar Sjöberg on the Occasion of his 89th Birthday on August 1st 2013* (Cuneiform Monographs 46). Leiden [u.a.]: Brill.

4.4. Vermittlung traditionellen Wissens

Die Vermittlung traditionellen Wissens erfolgte u.a. mithilfe der Briefe der Ur-III-Könige und dem Genre der Weisheitsliteratur, welches zu allererst definiert werden soll, bevor auf die Briefe und die Weisheitstexte eingegangen wird.

Das Genre der Weisheit ist für die mesopotamische Literatur nur schwer zu definieren, u.a. weil es als solches in damaliger Zeit nicht existent war.⁶⁴⁸ Der Terminus ‚Weisheitsliteratur‘ ist zwar für mesopotamische Werke in Gebrauch, doch ist der Begriff den Bibelwissenschaften entlehnt, in welchen ‚Weisheit‘ die als Weisheitsbücher klassifizierten ‚Sprüche‘, ‚Hiob‘ und ‚Kohelet‘ bezeichnet, die jedoch lediglich thematisch mit den mesopotamischen Texten in Verbindung stehen.⁶⁴⁹ Lambert, der Autor der ‚*Babylonian Wisdom Literature*‘, gab keine explizite Definition von ‚Weisheit‘, doch seit dem Erscheinen (1960) seiner Textsammlung gilt sie, laut Clifford, als Definition des Genres, als Kanon mesopotamischer Weisheitsliteratur.⁶⁵⁰ Lambert inkludierte in seine Sammlung Texte, welche in der Sphäre dessen lagen, was seit griechischer Zeit als Philosophie gilt. So verstand er den babylonischen Begriff für Weisheit (*nēmequ*)⁶⁵¹ als eine Art Lebensphilosophie, ähnlich der hebräischen Bezeichnung ‚hokmā‘.⁶⁵² Seit Lambert versuchten etliche Autoren das Genre zu definieren,⁶⁵³ mit dem Resultat, dass immer mehr Texte unterschiedlicher Art hinzugerechnet wurden und der Begriff der Weisheit immer weiter ausgedehnt wurde.⁶⁵⁴ Alster identifizierte und erläuterte in ‚*Wisdom of ancient Sumer*‘ zwei Schlüsselthemen, welche in den als Weisheitskompositionen klassifizierten Texten enthalten sind. Gemäß Alster enthält mesopotamische Weisheitsliteratur somit einerseits traditionelle bzw. konservative Handlungsanweisungen für ein geglücktes Leben (‚positive Weisheit‘), oder stellt einen kritischen Zugang (‚negative Weisheit‘), ersichtlich durch die in den Texten gebrauchten Motive (Vanitas- und Carpe diem-Motiv), angesichts des unausweichlichen Todes dar.⁶⁵⁵ Weiters war Alster, wie viele andere auch, der Ansicht, dass die weitere Verwendung des

⁶⁴⁸ Vgl. Cohen (2013), S. 12.

⁶⁴⁹ Cohen (2013), S. 8; Lambert (1996), S. 1.

⁶⁵⁰ Clifford (2007), S. xii; Lambert (1996), S. 1-2: Lambert selbst sah sein Werk nicht als Kanon oder dergleichen

an, denn er meinte bezüglich eines solchen, „*Since Wisdom as a category in Babylonian literature is nothing more than a group of texts which happen to cover roughly the same area, there is no precise canon by which to recognize them.*“

⁶⁵¹ ‚Weisheit‘ (*nēmequ*) bezog sich in Mesopotamien zumeist auf ‚Können‘ bzw. bestimmte ‚Fähigkeiten‘, aber auch ‚Erfahrung‘ und ‚Zivilisationstechniken‘, nicht jedoch auf Erkenntnis, welche aus Reflexion gewonnen wird. (Vgl. Lambert (1960), S. 1). Für eine ausführliche Liste akkadischer und sumerischer Weisheitsbegriffe siehe Wilcke (1991), S. 259.

⁶⁵² Cohen (2013), S. 9; Lambert (1996), S. 1; Ibid. (1995), S. 30-32; Alster (2005), S. 18-19.

⁶⁵³ Für mögliche Definitionsversuche des Weisheitsgenres siehe: Gadotti (2014); Nemet-Nejat (2014); Denning-Bolle (1992); Buccellati (1981); Gordon (1960).

⁶⁵⁴ Cohen (2013), S. 9-10.

⁶⁵⁵ Ibid., S. 14-15; Alster (2005), S. 25.

Begriffs ‚Weisheit‘ nur sinnvoll sei, wenn er neu definiert werden würde, um das mesopotamische Textkorpus auf eine kleinere Gruppe von Texten zu beschränken, da mittlerweile von Belehrungen, Sprichwörtern, Dialogen, Streitgesprächen und Fabeln, bis hin zu Volkserzählungen, Satiren und Rätseln, verschiedenste Gattungen als Bestandteil der Weisheitsliteratur gelten.⁶⁵⁶

Die Ur-III-Briefe zählen nicht direkt zur Weisheitsliteratur, doch dienten sie im Schulcurriculum vermutlich primär dazu (pseudo-)historisches traditionelles Wissen zu vermitteln, indem sie Einblick in die Macht- und Hierarchieverhältnisse der Ur-III-Zeit gewährten, wichtige historische Ereignisse in Form von Jahresnamen wiedergaben, die (Selbst)legitimation des Königs und dessen Propagandastrategien näher brachten, sowie die Feinde und Verbündeten der Ur-III-Könige benannten. So wird in den Briefen beispielsweise der Untergang der Ur-III-Dynastie unter deren letztem **Herrscher Ibī-Sîn** (IšIb1: 1; IbIš1: 2; IbPu1: 3 A; 2 B) geschildert, der sich gegen Išbi-Erra, einen früheren **Vasallen** mit Zuständigkeit über Nippur und Isin (IšIb1: 29; IbIš1: 24’ A), als **Gegner** behaupten musste (IbPu1: 16, 20, 23, 25, 31, 33 A; 21, 25, 28, 30, 51, 57 B), welcher im Zuge der Ereignisse König von Isin wurde. Der Umstand, dass die Ibī-Sîn unterstellten **Generäle und Gouverneure** (IbIš1: 11’, 17’-19’ A; 14 B; IbPu1: 1, 4, 10 A; 1, 3, 15 B) im Angesicht der Gefahr scharenweise zu dessen Feinden überliefen (PuIb1), verschlechterte die Situation zusehends. Doch nicht nur Išbi-Erra, sondern auch die immer wieder einfallenden **Elamer** (IšIb1: 23, (40); IbPu1: 33 A; 56 B), sowie die aus dem Bergland stammenden **Amoriter**, welche zuerst als **Feinde** auftraten (IšIb1: 7, 9, 11; IbIš1: 8’, 12’, 14’ A; 15, 18 B) und sich jedoch dann **gemeinsam mit Ibī-Sîn** (IbPu1: 32 A; 52-53 B) gegen die zunehmende Bedrohung der Elamer stellten, trugen entscheidend zu dem Zerfall des Ur-III-Reiches bei, obwohl Ibī-Sîn versuchte, ihrer mit Mauern und Befestigungsanlagen Herr zu werden (PuIb1: Mauer von Isin (Idil-pašunu)). Die in den Briefen (IšIb1: 5-6; IbIš1: 5’-7’ A; 11-13 B) erwähnten Unstimmigkeiten von **Getreide- und Silberäquivalenten** könnten ein Hinweis auf die Inflation sein, welche aufgrund der **Eroberung der Amoriter von den wichtigsten Getreidespeichern** des Reiches (IšIb1: 9-12; IbIš1: 10’ A) auftrat, welcher Ibī-Sîn möglicherweise durch eine **Expedition von Isin nach Kazallu** (IšIb1: 3-4), sowie **Getreideimporte** (IšIb1: 13-17; IbIš1: 15’-16’ A) entgegenzuwirken versuchte. Die Inflation hatte aber Hungersnot und Aufstände zur Folge, die wiederum die Position Ibī-Sîns als

⁶⁵⁶ Alster (2005), S. 22-23, 25; Cohen (2013), S. 9-10.

König von Ur schwächten und neben den anderen genannten Ursachen zu dem Untergang einer ganzen Dynastie beitrugen.

IšIb1: 1 (Ibbi-Sîn als König)

^li-bi-den.zu lugal-^gu₁₀-ra ù-na-a-dug₄
„Zu Ibbi-Sîn. meinem König, sprich“

IbIš1: 24' A (Išbi-Erra als Vasall)

‘nibru’^{ki} ‘i-si-in’^{ki} en-nu-ù^g aka-dè ugu-zu-‘šè’ ‘e’-tuku a-ma-ru-kam
„Nippur und Isin zu beschützen ist in deiner Verantwortung. Es ist dringend!“

IbPu1: 23 (Išbi-Erra als Gegner)

inim ^den-líl-lá-ta iš-bi-èr-ra ì-bal-e-eš-àm
„Auf den Befehl von Enlil hin werden sie Išbi-Erra stürzen.“

IbIš1: 17'-19' A (Gouverneure)

^lšu-^den-‘líl’ énsi ‘kiš’^{ki}-àm’
^lnu-úr-é-a énsi èš-nun-na’^{ki}-[àm]
^lpuzur₄-tu-tu énsi bàd-zi-ab-ba’^{ki}-àm]
„Šu-Enlil, Gouverneur von Kiš,
Nur-Ea, Gouverneur von Ešnunna,
Puzur-Tutu, Gouverneur von Borsippa“

IšIb1: 23 (Elamer)

lugal-^gu₁₀ elam’^{ki}-ma šen-šen-na zi ba-an-ir
„Mein König ist beunruhigt wegen dem Krieg mit den Elamern“

IšIb1: 9-12 (Amoriter als Feinde; Getreidespeicher)

a-da-al-la-bi amurru^m dù-dù-a-bi šà kalam-ma-šè ba-an-ku₄-ku₄
erim₃ gal-gal-didli-bi im-mi-in-dab₅-dab₅
mu amurru^m še ba-sìg-ge nu-mu-e-da-šúm-mu’^l
ugu-^gu₁₀ mu-ta-ni-kalag ba-dúr-en
„Aber jetzt haben alle Amoriter das Heimatland betreten
und all die großen Lagerhäuser eingenommen, eines nach dem anderen.“

*Wegen (dieser) Amoriter kann ich das Getreide nicht zum Dreschen übergeben;
sie sind zu stark für mich, und ich bin gezwungen an Ort und Stelle zu bleiben. “*

IbPu1: 32 A (Amoriter als Verbündete)

ì-ne-éš amurru^m kur-bi-ta^d en-líl á-dah-ġu₁₀ im-ma-zi

„Denn auch jetzt hat Enlil die Amoriter aus den Bergen geholt, um mir zu helfen. “

-> Ironie der Situation (Feinde als Verbündete)

IbIš1: 5'-7' A (Äquivalente)

niš gú-un kù-babbar še sa₁₀-sa₁₀-dè šu bí-'in-ti'

min₆ še gur-ta-àm aš gín-'àm' bí-ib-sa₁₀-s[a₁₀ (. . .)]

ġá-ra-aš še gur-ta₃-àm gi₄-ġu₁₀-da

„Du hast 20 Silbertalente erhalten um Getreide zu kaufen.

Du hast Getreide gekauft zu einem Preis von 2 Kor per Schekel,

nur, um es mir zurückzugeben, als hättest du es zu 1 Kor (per Schekel) gekauft. “

IšIb1: 3-4 (Expedition)

kaskal ì-si-in^{ki} ka-zal-lu^{ki}-šè

še sa₁₀-sa₁₀-dè á-šè mu-e-da-a-áġ

„Bezüglich einer Expedition von Isin nach Kazallu

gabst du mir Befehle, um Getreide zu kaufen. “

IšIb1: 13-17 (Getreideimporte)

lugal-ġu₁₀ ġéš-u^{ġiš} má-gur₈ 120 gur-ta-àm hé-em-duh-e

^{ġiš}má 12 kal-ga 20 ^{ġiš}za-am-ru-tum 30 ^{ġiš}illar

30 ĠIŠ.ĠIŠ 5 ^{ġiš}ig má ugu má[?]-e hé-ġá-ġá ù ^{ġiš}má dù-a-bi hé-x

íd-da íd(-)kur-ra íd(-)pa-li-iš-tum-ta

zar[?] sal-la-šè hé-em-ta-ab-è-dè-eš

„Deshalb sollte mein König das Abdichten von 600 Lastkähnen mit einer 120 Kor Kapazität

(anordnen),

eskortiert von 12 bewaffneten Schiffen, und beladen mit jeweils 20 Schwertern und 30 Bögen.

(Er sollte) jedes Schiff mit 30 Balken und fünf (zusätzlichen) Lukentüren beladen, und all die

Boote ...

über den Idkura und den Palištum Kanal werden sie über das Wasser gebracht,

so dass sie es (= Getreide) aufhäufen können zu Haufen, (um zu trocknen).“

-> Übertreibung

Wie in Kapitel 1 (1.1.1.3.1.1.) erläutert, waren Könige in Bezug auf ihre Legitimation und Machterhaltung dem Wohlwollen der Götter unterworfen bzw. ausgeliefert. In den Briefen kommt dieses Abhängigkeitsverhältnis zwischen Königen und Göttern gleichfalls zu tragen, besonders, wenn darauf eingegangen wird, dass die **Stadt Ur von Enki** (= Gott der Weisheit) **erbaut** (IšIb1: 35-36) wurde und danach als **Herrschersitz** fungierte (IšIb1: 35, 46, 52; IbIš1: 7 B; IbPu1: 19 A; 24, 55 B), sowie wenn Ibbi-Sîn befürchtet, dass Enlil ihm die Königswürde entreißen und dafür **Išbi-Erra** übertragen würde (IbPu1: 15-16 A; 20-21 B). Der König legitimierte folglich seine **Macht durch die Götter** (IšIb1: 48), z.B. indem er sich als das **Kind eines Gottes** (IbIš1: 3' A; 5-6, 9 B) darstellte, oder deren **Favorisierung** seiner Person (IšIb1: 43-44; IbPu1: 32 B) durch **Omina** (IbPu1: 34-45 B) belegen ließ, was es ihm nicht nur ermöglichte zu herrschen, sondern ihn auch in die Position versetzte über andere Machtpositionen, wie die des **Ensi** (IbPu1: 4 A; 3 B), zu bestimmen und diese an Günstlinge zu vergeben.

IšIb1: 35-36 (Enki als Erbauer von Ur)

uri₅^{ki} uru kù-zu an-ki-da mú-a

nun gal išib-e dù-a-bi saġ-ki-bi kal-la

„Ur, Stadt der Weisheit, die Himmel und Erde verbindet,

der große Prinz (= Enki), der Exorzist, baute sie und ihre Fassade ist wertvoll (für die Menschen)“

IšIb1: 52 (Ur als Herrschersitz)

en-na lugal-ġu₁₀ al-ti-la nam-lugal uri₅^{ki} mu-un-ak-e

„So lange mein König am Leben ist, wird er das Königtum über Ur ausüben“

IbPu1: 15-16 A (Išbi-Erra erhält Königswürde)

ì-ne-éš^d en-líl-le lú im-sa₁₀-sa₁₀ nu-luh-hasar

^liš-bi-èr-ra numun ki-en-gi-ra nu-me-a nam-lugal-la mu-na-an-šúm

„Aber jetzt hat Enlil einem (einfachen) Krämer von exotischen Gewürzen, Išbi-Erra, der nicht von sumerischem Samen ist, das Königtum übergeben.“

-> soz. Vorurteile, Bedeutung v. Abstammung

IšIb1: 48 (Macht durch Götter)

lugal ^den-líl-le gaba-ri nu-tuku-me-en

„Aber du bist der König, dem Enlil keinen Rivalen gab!“

IbIš1: 5-6 B (Gotteskindschaft)

u₄-da ^den-líl-le ġá-a-ra hul ba-an-gig

dumu-ni ^den.zu-na-ra hul ba-an-gig

„Jetzt ist Enlil wütend auf mich,

er ist wütend auf seinen Sohn Šîn.“

IbPu1: 32 B (Favorisierung)

mu-e-zu-zu diġ ir-ra ġá-a-kam

„Wie du weißt bin ich ein Liebling der Götter“

IbPu1: 4 A (Ensi-Amt Vergabe)

u₄ érin-ta mu-ra-suh-a-gin₇ nam-énsi ka-zal-lu^{ki}-šè mu-ra-ġál

„Von diesem Tag an habe ich dich aus den Reihen ausgewählt und machte dich zum
Gouverneur (= Ensi) von Kazallu“

Nicht nur traditionelles Wissen wurde mittels des Genres der literarischen Briefe gelehrt, die einem **formalen Aufbau** (IšIb1: 1-2, 30, 55; IbIš1: 1-2, 24' A; 1-2, 18 B; IbPu1: 1-3, 35 A; 1-2, 61 B) folgen, sondern es wurden gleichfalls soziale Normen aufgezeigt. So geht aus den Korrespondenzen z.B. hervor, dass **Omina** als Entscheidungshilfen bzw. als Auskunft über das Verhältnis zwischen Menschen und Göttern fungierten (IšIb1: 43-48; IbIš1: 1', 3'-4' A, 5-6, 9-10 B; IbPu1: 34-45 B), sowie, dass durch Gebet der Zorn eines Gottes besänftigt und das **Schicksal** zum eigenen Vorteil gewendet werden konnte (IbPu1: 34-39 B). Darüber hinaus werden, wie bereits erwähnt, **Hierarchieverhältnisse** (IšIb1: 1-2, 13, 23, 26, 30-31, 42, 47, (48), 52-53; IbIš1: 1, 14', 17'-19' A; 3 B; IbPu1: 1, 3, 4, 10, 22 A; 2-3, 15, 27, 30 B) und **Gehorsam** (IšIb1: 3-4, 53-54; IbIš1: 7', 10'-12', 21'-24' A; 3, 13, 14-15, 18 B; IbPu1: 8, 10-12, 26-29, 35 A; 13, 15-17, 46-49, 61 B) aufgrund dieser indirekt beschrieben, wobei durch das strikt strukturierte Autoritätssystem die **Koalition mit dem Feind** verpönt war (IšIb1: 26-27, 55; IbPu1: 24-25 A; 29-30 B) und dieser anhand seiner Ausschließung aus dem (einheimischen) Machtsystem (ungestraft) mit **Schimpfwörtern** (IbIš1: 14' A; IbPu1: 14 A; 19 B) bedacht werden konnte.

IšIb1: 1-2, 30, 55 (formaler Briefaufbau; Hierarchieverhältnisse)

^li-bi-^den.zu lugal-^gu₁₀-ra ù-na-a-dug₄ (Empfänger)

^liš-bi-èr-ra árad-zu na-ab-bé-a (Sender)

lugal-^gu₁₀ hé-en-zu (Information)

igi ^dutu-kam ka-^gu₁₀ nu-bal-e (Treueschwur)

„Sprich zu Ibbi-Sîn, meinem König,

Išbi-Erra, dein Diener, sagt“

„Jetzt ist mein König (über all dies) informiert!“

„Bei Utu, Ich werde nicht mein Bündnis ändern!“

IšIb1: 43-48 (Omina)

^li-bi-^den.zu šà-ta è-a-ni di^g ir ki-á^g-me-eš

an ^den-líl den-ki igi zi hu-mu-un-ši-bar-re-e-ne

[. . .] x x x x x hé-en-^g ar igi-bi hé-éb-gi

[^giš]: igi abul uri^{ki}-ma ^gál-tak₄-tak₄-da-a-a

(x) x i-ni-ib-bé a-ba-àm lugal-^gu₁₀ e-še

lugal ^den-líl-le gaba-ri nu-tuku-me-en

„Ibbi-Sîn, geliebt von den Göttern, als er aus dem Bauch heraus kam-

An, Enlil, und Enki schauten so wohlwollend auf ihn!

Etabliert ..., so dass seine Front gesichert war,

befehlen, dass die Tore von Ur geöffnet sind,

sagend, ‚*Wer ist wirklich König?*‘

Aber du bist der König, dem Enlil keinen Rivalen gab!“

-> subversive Hinterfragung (Vgl. SKL: 284)

IbPu1: 34-39 B (Schicksalswendung)

gin ì-ne-éš ma-ra ma-ab-gi₄-gi₄

i-^dutu kiri₃ šu-ta ba-^gál

en gal ^den-líl-le ^géštu-bi mu-un-^gar

igi níg-sa₆-‘ga’-ni ^gá-ra mu-un-ši-in-bar

šà-ne-ša₄-^gu₁₀ šà kù-bi-šè mu-un-^gar

kí^g-gi₄-a-^gu₁₀ uzu silim-ma-ke₄ ma-an-^gar

„Komm, er ist an meine Seite zurückgekehrt!“

Meine Beschwerden wurden vorgetragen durch demütiges Gebet,

*und der große Herr Enlil hörte mich an;
er warf seinen wohlwollenden Blick auf mich,
stellte sein heiliges Herz auf Gnade ein,
und etablierte für mich mein günstiges Omen.“*

IbPu1: 35 A (Gehorsam)

a-ma-ru-kam za-e nam-ba-e-še-ba-e-dè-en-zé-en
„Bitte, ihr beide dürft (meine Befehle) nicht ignorieren!“

IšIb1: 26-27 (Koalition mit Feinden)

nam-árad-da-ni-šè saĝ-zu na-an-šúm-mu-un
ù eĝir-ra-ni-šè na-an-du-un
„Gib deinen Kopf nicht in seine Sklaverei,
und folge ihm nicht!“

IbIš1: 14' A (Schimpfwörter-Affe)

nir-ĝál-zu-ta x ^{ugu}ugu₄-bi kur-bi-ta im-ta-x-x-x
„Wegen deinem Selbstvertrauen ist der Affe (= Amoriter) von seinem Berg
(herabgekommen)!“

Neben dem historischen traditionellen Wissen um die Ur-III-Zeit und den geschilderten sozialen Normen, kommen in den Briefen auch rhetorische Techniken zum Einsatz, welche von **Wortspielen** (IšIb1: 12, 15, 19, 29; IbIš1: 24' A; IbPu1: 7, 14, 29 A; 12, 19, 49 B in Relation zu IbIš1: 14' A; 17 B; und IbPu1: 14 A, 19 B), **Rückbezügen und Reaktionen** auf frühere Briefinhalte (IbIš1: 3'-4', 10'-16', 23'-24' A; 3, 9-10, 15, 18 B zu IšIb1: 9-15, 29, 43-48; IbPu1: 7-12, 22-28, (35) A; 12-17, 27-30a, 46-48, (61) B zu PuIb1; IbPu1: 13-21 A; 18-26, 33, 41-42 B zu IbIš1: 1', 13' A, 5-8, 16 B) über die **subversive Hinterfragung** des Vorgesetzten oder des Untergebenen (IšIb1: 5-6, 21-22, (23-24), 28, (31), 47, (51); IbIš1: 3 B; IbPu1: 6-11 A; 11-16 B), bis hin zu **Beschimpfungen und Beleidigungen von Feinden** (IšIb1: 40; IbIš1: 14' A; 17 B; IbPu1: 14-16, 20, 31 A; 19-21, 25, 51 B), wie beispielsweise deren Animalisierung (Affe), reichen.

IšIb1: 12

ugu-^{gu}u₁₀ mu-ta-ni-kalag ba-
dúr-en

„*Ich* (= Isbi-Erra) werde

Verantwortung übernehmen
für den Ort, an dem die
Boote anlegen“

IbIš1: 14' A

nir-^{gu}gál-zu-ta x ^{ugu}ugu₄-bi kur-
bi-ta im-ta-x-x-x

„Wegen deinem

Selbstvertrauen ist der *Affe*
(= Amoriter) von seinem
Berg (herabgekommen)!“

IbPu1: 14 A

^{ugu}ugu₄-bi kur-bi-ta è-dè
nam-sipa kalam-ma-šè mu-
un-íl

„und hatte einen *Affen* (= Elamer), der aus den Bergen herabstieg, zum Hirtentum des Heimatlandes erhoben“
-> 23. Regierungsjahr von Ibbi-Sîn: „Das Jahr, in dem der dumme/furchterregende Affe aus den Bergen gegen Ibbi-Sîn, den König von Ur, stürmte“⁶⁵⁷

-> von ugu (Išbi-Erra) zu ^{ugu}ugu₄ (Affe als Schimpfwort für Amoriter und Elamer): Ironie?

IbPu1: 18-26, 33 B

u₄ na-an-ga-ma ^den-líl-le ki-en-gi *hul ba-an-*
‘gig’

^{ugu}ugu₄-bi kur-bi-ta è-dè nam-sipa kalam-ma-
‘šè ba-e’-gub-bu-dè

a-da-lam ^den-líl-le nu-luh-ha^{‘sar’} a₁₀-sa₁₀-‘dè
lú’[’] tumu nígin

^diš-bi-èr-ra numun ki-en-gi-ra nu-me-a nam-
lugal [im[’]-m]a[’]-an-šúm

ga-nam pu-úh-rum dingir-re-e-ne ki-en-gi
bir-bir-re ba-[... d]ug₄

a-a ^den-líl du₁₁-ga-du₁₁-ga-ni dab₅-bé-da-aš
ka[lam] ‘i’-[b]al-e

en-na uri₅^{ki}-ma-šè lú érim-ra mu-un-‘ri’-[...]-
aš

^diš-bi-èr-ra lú má-rí^{ki}-‘ke₄’ suhuš-bi ba-ab-

IbIš1: 1' A, 5-8 B

x ^den-líl-lá íb ba-an-ak [. . .]

u₄-da ^den-líl-le ^{ga}á-a-ra *hul ba-an-gig*
dumu-ni ^den.zu-na-ra *hul ba-an-gig*

uri₅^{ki} lú kúr-ra bí-in-šúm-mu

ki ‘šà’[’]-ba nu-me-a lú kúr im-zi-ge kur-kur
im-sùh-sùh

„Enlils Herz ist zornig ...“

„Jetzt ist Enlil wütend auf mich,
er ist wütend auf seinen Sohn Sîn,
und übergibt Ur an den Feind.

Der Feind, obwohl er (noch) nicht darin ist,
hat (seine Armee) versammelt, und erzeugt
Unordnung in allen fremden Ländern.“

(-> Im Gegensatz zu IšIb1: 43-48)

⁶⁵⁷ Michalowski (2011), S. 476.

‘bu-re’

‘ki-en-gi hé’-áĝ-e ur₅-gin₇-nam ‘bí-íb-dug₄’
a-a ^den-líl du₁₁-ga-du₁₁-ga-ni dib-bé-da-aš

kalam i-bal-e-eš

*„Enlil hasste Sumer schon früher,
und hatte einen Affen (= Elamer), der aus
den Bergen herabstieg, zum Hirtentum des
Heimatlandes erhoben.*

*Aber jetzt hat Enlil einem (einfachen)
Krämer exotischer Gewürze, einem, der dem
Wind nachjagt,*

*Išbi-Erra, der nicht von sumerischem Samen
ist, das Königtum übergeben.*

*Nachdem die Versammlung der Götter
(beschlossen hatte) (die Bewohner) Sumer(s)
zu zerstreuen,*

*Vater Enlil, seine Befehle versendet habend,
fuhr damit fort das Heimatland zu stürzen.*

*„So lange Ur gefüllt ist mit Bösen,
wird Išbi-Erra, der Mann aus Mari, seine
Fundamente ausreißen,
und Sumer wird bemessen werden.“, dies
sagte er!“*

*„Vater Enlil hat durch seine zornigen
Befehle das Heimatland gestürzt.“*

-> gleiche Wortwahl in Bezug auf Enlils Hass

Weiters könnte in den Königsbriefen der Ur-III-Dynastie von einer (impliziten) humoristische Absicht ausgegangen werden, welche die (maßlosen) **Übertreibungen** (IšIb1: 13-15; IbIš1: 15’-16’ A), sowie die zahlreichen **ironischen und sarkastischen Passagen** (IšIb1: 9-18, 21-24, 26-29, 31, (51), 53; IbIš1: 13’-14’, 21’-23’ A; 14-18 B; IbPu1: 32-34 A; 9-11, 31-32, 34-39, 46-47, 52, 56, 58 B) innerhalb der Briefe erklären würde, welche in Relation zu den zeitlichen Umständen und den erläuterten sozialen Normen betrachtet werden müssen, um ihr humorvolles Potenzial vollständig entfalten zu können.

IbIš1: 14-18 B

puzur₄-^dnu-muš-da šakkana bād-igi-hur-‘saḡ’-ḡá
amurru_m lú kúr-ra šà kalam-ma-ḡu₁₀-šè a-ḡin₇ im-da-an-ku₄-re-en
en-na ḡi_štukul sìg-ge-dè nam-mu-e-ši-in-ḡi
lú saḡ-du nu-tuku kalam-ma i-ḡál-la
a-ḡin₇ amurru_m-e an-ta nam-mu-ši-in-ḡi

*„Wie kannst du , zusammen mit Puzur-Numušda, dem General von Bad-Igihursaḡa, den
feindlichen Amoritern erlauben, in mein Heimatland einzudringen?*

Bis er zu dir zurückkehrt um (sie zu be)kämpfen,

(laufen) nur Idioten im Heimatland (herum)-

warum hat er die Amoriter nicht konfrontiert?“

-> Infragestellung (der verliehenen Autorität) des Untergebenen

Bezüglich der Autoritätshinterfragung und des Humors innerhalb der Korrespondenz der Könige von Ur ist zu sagen, dass die in ihnen dargestellten Amtsinhaber ihre Autorität durch die Legitimation der Götter (göttl. Favorisierung, Omina, Gotteskindschaft) bzw. durch die Einsetzung des Königs erhielten, was sie jedoch nicht davon abhielt sich gegenseitig aktiv mit zur Hilfenahme von subversiven Humor zu hinterfragen. Die von Berger kategorisierten Humortechniken finden sich in Form von Übertreibungen, Wortspielen, Beschimpfungen und Beleidigungen, Wiederholungen, sowie Ironie und Sarkasmus wieder. Von den vier Humorstilen, welche von R.A. Martin beschrieben wurden, lassen sich drei, wenn nicht alle vier der Stile innerhalb der Ur-III-Briefe ausmachen, nämlich der einschließende Stil (z.B. rhetorische Fragen als Subversion), der selbstverstärkende bzw. der selbsterniedrigende Stil (z.B. IšIb1: 12), sowie der aggressive Stil (z.B. Schimpfwörter, Beleidigungen).

Das Genre der Weisheitsliteratur ist, wie zu Beginn dieser Kategorie bereits erwähnt, vielfältig, doch ist bei den behandelten Weisheitstexten auffällig, dass sie gewisse moralische Werte, allen voran die Frömmigkeit (MsG, Lbn, BT) zu vermitteln versuchen, sowie sie aber auf der anderen Seite genauso die Ablehnung aller Werte, ein nihilistisches Weltbild in Verbindung mit einem ausgeprägten Vanitas-Motiv (DP) zum Ausdruck bringen können. Des Weiteren soll durch diese Weisheitstexte traditionelles Gelehrtenwissen im kultischen Bereich gelehrt werden, welches den richtigen Umgang mit Leid und dem Bösen in der Welt lehren soll. So sollten z.B. durch die Texte **rituelle Worte** für die an die Götter gerichtete

Klage gelernt werden (MsG: 108, 111-112), da nur Frömmigkeit in Form von **Klage, Gebet und Opfern** die Aufhebung des Leids herbeiführen kann (MsG: 1-3, 8, 101, 120, 122, 130; Lbn: I. 23-24, 39-40; II. 10-32, 61-70, 91-101; III: 45-61; Si 55: 1-36; K 3291: a-u; BT: 12-22, 34-44; DP: 54-57), wobei das Leid und die Wiederherstellung bzw. Heilung des Leidenden als **Zeichen göttlicher Macht** gelten (Lbn: I. 9-26; II. 1-3; IV. 76-90). Weiters wird immer wieder die **Unergründlichkeit des göttlichen Willens** betont (Lbn: I. 29-32; II. 33-38, 44-47; BT: 78-88, 254-264), sowie der Umstand, dass **Ungerechtigkeit im göttlichen Plan** enthalten ist und dem Menschen bereits bei seiner Erschaffung das Böse miteingepflanzt wurde (BT: 254-264, 276-286), weshalb **kein Mensch ohne Sünde** geboren werden kann (MsG: 104-105). Gleichfalls wurde auf den ‚**Tun-Ergehen-Zusammenhang**‘ (TEZ) eingegangen, welcher besagt, dass jedes Handeln eine bestimmte Konsequenz nach sich zieht (DP: z.B. 43-45). Doch war der TEZ mehr oder weniger ein theoretisches Konstrukt, das sich in der Realität nicht immer so manifestierte, wie man es erhoffte, was u.a. ein Grund für **soziale Ungerechtigkeit** war (BT: 45-77, 155-165, 221-231, 243-253, 265-286), die in Kontrast zu der **Gerechtigkeit der Götter** stand (BT: 177-198, 232-242), weshalb in letzter Instanz nur auf die **gerechte Behandlung** durch diese gehofft werden konnte (BT: 287-297). Wurde diese Hoffnung jedoch aufgegeben, dann blieb nur mehr die Erkenntnis, dass alles menschliche Tun sinnlos sei, eine Einstellung, die mithilfe des ‚**Vanitas-Motivs**‘ in den Texten auszudrücken gelehrt wurde (DP: 79-86). Über dies hinaus sollte in den Texten auch die **Theologie Marduks**, des (neuen) obersten Gott des Pantheons, vermittelt werden (Lbn: I. 1-36, 41-42; IV. 1-15, 29-50).

MsG: 108, 111-112 (rituelle Worte)

ġuruš na-/an\-šeg₆-ge₂₆ kug-zu-a inim hi-li-a he₂-ni-be₇

ud ib₂-ba šag₄ hul du₃-a zu inim hi-li-a he₂-ni-be₇

ud su-mu-ug X tab₂-tab₂-ba zu e-ne hul₂-la hu-mu-dug₄

„Mögest du Worte der Gnade sprechen zu einem jungen Mann, der die heiligen Worte kennt.“

„Mögest du Worte der Gnade sprechen über dem, der die Worte kennt ,Wenn Zorn und ein böses Herz entstehen‘.

Er spricht atsächlich freudig zu dem, der die Worte kennt ,Wenn Furcht und ... verbrennen‘.“

MsG: 8 (Klage)

ka i-si-iš ġal₂-la-ni šag₄ diġir-ra-na he₂-em-huġ-e

„Lass seinen Mund eine Klage formen, die das Herz seines Gottes beruhigt“

Lbn: I. 21-22 (Zeichen göttlicher Macht)

za-aq-ta ni-ṭa-tu-šu ú-sah-ha-la zu-um-ri
pa-[á]š-hu ṣi-in-du-šu ú-bal-la-ṭu nam-ta-ra

„Seine Schläge sind schmerzhaft and durchbohren den Körper,
(aber) seine Pflaster sind wohltuend und erwecken Namtar (= Gott des Todes) zum
Leben.“⁶⁵⁸

Lbn: II. 33-38 (göttlicher Wille)

lu-u i-di ki-i it-ti ili i-ta-am-gur an-na-a-ti
ša dam-qat ra-ma-nu-uš a-na ili gul-lul-tu[m]
ša ina lib-bi-šú mu-us-su-kàt eli ili-šú dam-qat
a-a-ú ṭè-em ilī^{meš} qí-rib šamê i-lam-mad
mi-lik šá^d za-nun-ze-e i-ha-ak-kim man-nu
e-ka-a-ma il-ma-da a-lak-ti ili a-pa-a-ti

„Ich wünschte, ich wüsste, ob diese Dinge einem Gott gefallen!
Was für einen selbst passend ist, ist für einen Gott eine Beleidigung,
was im eigenen Herzen verachtenswert erscheint, ist passend für einen Gott.
Wer kennt den Willen der Götter im Himmel?
Wer versteht die Pläne der Unterweltsgötter?
Wo haben Sterbliche die Wege der Götter gelernt?“

BT: 276-280 (Ungerechtigkeit im göttl. Plan)

šar-ri qád-mi^d nar-ru ba-nu-ú a-pa-a-t[um]
šar-hu^d zu-lum-ma-ru ka-ri-iš ṭi-iṭ-ṭa-ši-na
šar-ra-tum pa-ti-iq-ta-ši-na šu-e-tú^d ma-mi
šar-ku ana a-me-lut-tú it-gu-ru da-ba-ba
sar-ra-a-tú u la ki-na-tu iš-ru-ku-šú sa-an-tak-ku

„Narru, der König der Götter, der den Menschen erschuf,
und der majestätische Zulummar (= Enki), der den Lehm ausgrub,
und die Herrin Mami, die Königin, die diese (= Menschen) formte,
mengten perverse Rede der Menschheit bei.

⁶⁵⁸ Oshima (2014), 78-79.

Mit Lügen, und nicht der Wahrheit, statteten sie diese für immer aus.“

MsG: 104-105 (Sünde)

ud na-me dumu nam-tag nu-tuku ama-a-ni nu-tu-ud

kuš₂ la-ba-sa₂ erin₂ nam-tag nu-tuku ul-ta nu-ġal₂-la-am₃

„Niemand wurde ein Kind ohne Sünde seiner Mutter geboren;

Ein Sterblicher war nie perfekt, ein Mann ohne Sünde existierte nie seit alten Zeiten.“

DP: 43-45 (TEZ)

e arad a-na-ku sa-ar-tu ul e-pu-uš

a-me-lu šá sar-tam ip-pu-uš šum-ma dī-i-ku šum-ma [kī]-ši

šum-ma nu-up-pu-lu šum-ma ša-bit šum-ma ina bīt kil-lu na-di

„„Nein, Sklave, ich werde sicher keine Revolution anführen.“

*,Der Mann, der eine Revolution anführt wird entweder getötet oder geschunden,
oder sein Auge wird ihm ausgestochen, oder er wird verhaftet, oder ins Gefängnis
geworfen.“*

BT: 267-268 (soz. Ungerechtigkeit)

ú-šá-áš-qu-ú a-mat kab-tu šá lit-mu-da šá-ga-š[á]

ú-šap-pal dun¹-na-ma-a šá la i-šu-[ú] hi-bi[l-ta]

*„Die Leute preisen das Wort eines starken Mannes, der auf Mord trainiert ist,
aber setzen den Machtlosen herab, der nichts Falsches getan hat.“*

-> TEZ außer Kraft gesetzt

BT: 237-240 (göttl. Gerechtigkeit)

ša la ili is-hap-pu ra-ši ma-ak-ku-ra

ša-ga-šu kak-ka-šú i-rid-di-šu

ša la tu-ba-’-ú ʔè-em ili mi-nu-ú ku-šir-ka

ša-di-id ni-ir ili lu-ú ba-hi sa-di-ir a-kal-šú

*„Die gottlose Betrüger, der Reichtum hat,
eine todbringende Waffe verfolgt ihn.*

Bis du nicht den Willen der Götter suchst, welches Glück hast du?

*Er, der das Joch seines Gottes trägt, dem mangelt es nicht an Nahrung, auch wenn sie dürftig
ist.“*

BT: 295-296 (Hoffnung auf göttl. Hilfe)

ri-ša liš-ku-nu ilū šá id-da-[an]-ni

ri-ma li-ir-šá-a^d iš-tar šá x [...]

„Möge der Gott, der mich aufgegeben hat, Hilfe geben,
möge die Göttin, die [mich verlassen hat], Mitleid zeigen“

DP: 80-82 (Vanitas-Motiv)

e-nin-na mi-nu-ú ta-a-ba

ti-ik-ki ti-ik-ka-ka še-bé-ru

a-na nāri na-šá-ku ta-a-ba

„Was ist dann gut?“

„Meinen und deinen Hals gebrochen zu haben
und in den Fluss geworfen zu werden, das ist gut.“

Lbn: I. 29-32 (Marduk Theologie)

be-lum mim-ma lib-bi ilī (DINGIR.MEŠ) i-bar-ri

ma-na-ma i[na] il[ī] (DINGIR.M[EŠ]) a-lak-ta-šú ul i-di

^d*marduk (AMAR.UTU) mim-ma ina lib-bi ilī (DINGIR.MEŠ) i-bar-ri*

ilu (DINGIR) a-a-um-ma ul i-lam-mad tē-en-šú

„Der Herr sieht, was auch immer die (anderen) Götter in ihrem Inneren haben,
(aber) keiner unter den Göttern versteht seine Taten.

Marduk sieht, was auch immer die (anderen) Götter in ihrem Inneren haben,
(aber) kein Gott begreift sein Urteil.“⁶⁵⁹

Neben traditionellem Wissen wurden innerhalb der Texte auch soziale Normen bzw. bestimmte Glaubensvorstellungen überliefert. Es wurde nämlich angenommen, dass der Vater und der Sohn einer Familie denselben **persönlichen Gott** haben (MsG: 98), der als **Notwendigkeit für Erfolg** galt (MsG: 9, 46) und der als deren **Fürsprecher** (MsG: 131-132) in der Götterversammlung auftreten würde. Weiters waren, wie bereits erwähnt, eine bestimmte **kultische Abfolge, Klage und ein Schuldeingeständnis** (kultischer Sünde) Voraussetzung für die Restitution eines Leidenden (MsG: 1-3, 8, 101, 120, 122, 130; Lbn: I. 23-24, 39-40), wobei das Leid bzw. die **Krankheit durch Dämonen** verursacht wurde (MsG: 73-74, 129; Lbn: I. 25; II. 48-67, 71-72), die jedoch als **Agenten des göttlichen Willens**

⁶⁵⁹ Oshima (2014), S. 80-81.

fungierten (Lbn: I. 25-26), genauso wie dies bei **Schutzdämonen** der Fall war (MsG: 131; Lbn: I. 15-16, 46). Wurde der Leidende geheilt, besuchte er die Tempel der Götter, die an der Heilung beteiligt waren, und brachte seine **Dankbarkeit** (öffentlich) zum Ausdruck (Lbn: IV. 76-101). Im Normalfall (**TEZ**) ging die Verehrung der Götter mit Wohlstand und deren Ignorierung mit Bestrafung einher, doch war dies nicht immer so (BT: 265-275), weshalb in Omen, Traum und Vision, welche der **Götterkommunikation** dienten, der göttliche Wille zu eruieren versucht wurde (MsG: 76-77, 109; Lbn: I. 49, 51-52, 74; III. 9-44; IV. 84). Weiters war gesellschaftlich festgelegt, dass ein Sklave seinen Herrn in jeder Situation zu unterstützen und mit **Rat und Tat** zur Seite zu stehen hatte, was beispielsweise in dem Text ‚*Pessimistischer Dialog*‘ auf die Spitze getrieben wurde (DP: 79-86).

MsG: 98 (persönlicher Gott als Vater)

diġir-ġu₁₀ za-e a-a ugu-ġu₁₀-me-en igi-ġu₁₀ hé-/ši\-[...-íl]

„*Mein Gott, der mich zeugte, erhebe meine Augen zu dir.*“

MsG: 9 (Gott als Notwendigkeit)

lú-ulù diġir-da nu-me-a ú-gu₇ la-ba-ak-e

„*Ein Mann ohne Gott bekommt keine Nahrung*“

MsG: 131-132 (Fürsprecher; Schutzdämon)

^dudug sig₅ ka[?]-e en-nu-ùġ ak maškim mu-un-da-an-tab

^dlamma-^dlamma igi sag₉ mu-na-an-šúm

„*Er saß bei ihm als Wächter, ein gütiger Schutzdämon, der seinen Mund bewacht (vor Blasphemie).*

Er gab ihm freundliche Schutzgöttinnen.“

Lbn: I. 23-24 (Schuldeingeständnis)

[i]-qab-bi-ma ġil-la-ti uš-raš-šú

i-na ūm (U4) i-šir-ti-šú up-ta-aṭ-ṭa-ru e'-il-ti ù an-nu

„*Wenn er es befiehlt, lässt er ihn Sünden haben (= gestehen),*

am Tag seiner frommen Opferung, sind Strafe und Verbrechen verziehn.“⁶⁶⁰

⁶⁶⁰ Oshima (2014), S. 78-79.

Lbn: I. 25-26 (Krankheit durch Dämonen; Agenten des göttl. Willens)

šu-ú-ma ú-tuk-ku ra-'i-i-bu ú-šar-ši
ina te-e-šu elli (KÚ) uš-ṭ[ap]-pa-ru šu-ru-up-pu-ú u hur-ba-šú
„Er ist derjenige, der dem utukku-Dämon der ra'ibu-Krankheit erlaubt (einen Menschen)
heimzusuchen,
(aber) durch seinen reinen Spruch, vertreibt er Kälte und Zittern“⁶⁶¹

Lbn: IV. 77, 91-95 (Dankbarkeit)

[ina l]a-ban ap-pi ut-ni-ni ana é-sag-ī[l ...]
ina su-pe-e ù te-me-qí ma-har-šú-nu ú-tan-nin
qut-rin-na ṭa-bu-ú-ti ma-har-šú-nu ú-šá-aš-li
ú-šam-hir ir-ba ṭa-'-ti igisê e-ta-an-du-te
ú-pal-liq le-e ma-re-e uṭ-ṭab-bi-ih sap-di
at-ta-naq-qí ku-ru-un-nu du-uš-šu-pá karāna [i]l-lu
„Mit Prostration und Flehen [...] zum Esagila.“
„Ich verharrte in Flehen und Gebet vor ihnen,
wohlriechendes Räucherwerk stellte ich vor sie,
ich präsentierte ein Opfer, ein Geschenk, angehäufte Gaben,
ich schlachtete fette Ochsen und schlachtete gemästete Schafe,
ich brachte wiederholt honigsüßen Wein und puren Wein (als Trankopfer) dar.“

MsG: 76-77 (Götterkommunikation)

ma-mú-da sag₉-ga igi li-bí-du₈-ru-un
ud šú-uš-e máš-ġi₆ nu-ġar-ra ġá-la nu-mu-ta-dag-ge
„Ich sehe nie einen (guten) Traum,
aber tägliche böse Visionen hören für mich nicht auf.“

Aufgrund der **Beleidigungen und Beschimpfungen** (MsG: 38-39, 42, 48), der häufigen **Hinterfragung der Götter** (MsG: 100; Lbn: I. 35-40), der **Gesellschaft** an sich (BT: 5-7, 20, 48-51, 53, 70-71, 161, 163, 239, 251), oder des **menschlichen Daseins** als solches (DP: 42, 44-45, 78, 80-82, 85-86) in Form von ironischen Fragen, sowie der **Ironie und des Sarkasmus** allgemein (Lbn: I. 37-40; BT: 77-78, 254-255; DP: 60, 86), kann für dieses Genre gleichfalls von einer gewissen humoristischen Absicht ausgegangen werden, auch

⁶⁶¹ Oshima (2014), S. 78-79.

wenn diese bei der Vermittlung dieser Texte wohl nicht im Vordergrund stand. In Hinblick auf die hier aufgezählten Hinweise auf Humor könnte nun angemerkt werden, dass Beleidigungen und Beschimpfungen, wie auch die subversive Hinterfragung rhetorische Techniken sind, welche mittels der Texte gelernt werden sollten. Nichtsdestoweniger ist zu bedenken, dass Weisheitstexte beinahe am Ende der 2. Schulstufe gelehrt wurden, sprich, zu einem Zeitpunkt, an dem rhetorische Techniken den Schülern längst in Fleisch und Blut übergegangen sein sollten und deshalb wahrscheinlich nicht primär Lernziel dieses Genres waren.

MsG: 100 (Hinterfragung d. Götter)

nu-kù-ug nu-dadag-ġu₁₀-ne iri silim-ba ha-ba-tag-ge-en

„Wie lange wirst/willst du nicht auf mich achten und nicht nach mir sehen?“

BT: 20 (Hinterfragung d. Gesellschaft)

n[a]-am-ra-a be-lu meš-re-e [ú-da]m-mi-iq-šú ma-an-[nu]

„Wessen Liebling ist der fette reiche Mann?“

-> Gesellschaftskritik als ironische Frage

DP: 85-86 (Hinterfragung d. menschl. Daseins)

e arad a-dak-ka-ma pa-na-tú-u-a ú-šal-lak-ka

ù be-lí lu 3 u₄-mi ki-i arki-ia i-bal-lu-ṭu

„Nein, Sklave, ich werde werde dich töten und zuerst schicken.“

„Und mein Herr wird mich sicherlich keine 3 Tage überleben.“

-> Vanitas Motiv; Sarkasmus

BT: 77-78 (Ironie)

ki-na ra-áš uz-ni šá tuš-ta-ad-di-nu la mur-qa

ki-it-ta ta-at-ta-du-ma ú-šur-ti ili ta-na-šu

„Mein zuverlässiger Gefährte, Inhaber von Wissen, deine Gedanken sind pervers.

Du hast das Rechte vergessen und lästerst gegen die Pläne deines Gottes.“

-> Weiser der Blasphemie betreibt

Autorität spielt in den Weisheitstexten ebenfalls eine nicht zu unterschätzende Rolle, wenn zum Beispiel geschildert wird, dass das **Kultpersonal** (nicht) in der Lage ist dem Leidenden

zu helfen (MsG: 4-5; Lbn: I. 49-54; II. 6-9, 108-111), oder der **König** als ‚Fleisch der Götter‘, sowie als Sonnengott beschrieben wird (Lbn: I. 55).

Lbn: II. 6-9 (Versagen des Kultpersonal)

^{lú}bārû (hal) ina bi-ir ár-kàt ul ip-ru-us
ina ma-áš-šak-ka ^{lú}šā'ilu (en.me.li) ul ú-šá-pi di-i-ni
za-qí-qu a-bal-ma ul ú-pat-ti uz-ni
^{lú}mašmaššu ina ki-kiṭ-ṭe-e ki-mil-ti ul ip-ṭur

„Der Wahrsager mit seiner Schau, erfasste nicht die Wurzel der Sache,
auch der Traumdeuter mit seiner Libation klärte meinen Fall nicht auf.
Ich suchte die Gunst des zaqīqu-Geistes, aber er erleuchtete mich nicht;
und der Klagepriester mit seinem Ritual beruhigte den göttlichen Zorn gegen mich nicht.“

-> Kompetenz

Lbn: I. 55 (König als ‚Fleisch d. Götter‘, Sonnengott)

šarru šīr ilī ^dšamši šá nišī^{meš}-šú
„Der König, das Fleisch der Götter, der Sonnengott seines Volkes (= seiner Leute)“

-> Legitimität

In Bezug auf die Autoritätshinterfragung und den Humors in den Weisheitstexten ist zu sagen, dass die Autorität der Akteure auf ihrer fachlichen Kompetenz (Kultpersonal), sowie ihrer göttlichen Legitimität (König, Götter) beruht, welche in den Texten teils indirekt, teils direkt mittels des subversiven Humors hinterfragt wurden. Von den von Berger kategorisierten Humortechniken lassen sich Übertreibungen, Beschimpfung und Beleidigung, Wortspiele, Vergleiche, Wiederholung, Entlarvung, Absurdität, Schlagfertigkeit, sowie Ironie, Sarkasmus und Satire, wie auch die Techniken Katalog und Thema/Variation wiederfinden. Zwei der vier Humorstile von Martin sind in diesem Genre anzutreffen, nämlich der selbstverstärkende Stil (BT, DP) und der aggressive Stil (MsG, BT, DP) in Form von ironische Fragen, Ironie, Sarkasmus, sowie Beschimpfungen und Beleidigungen.

Textspezifische Bibliographie zu literarischen Korrespondenzen und Weisheitsliteratur:

- J.A. Black et. al. (1998-2006). *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (ETCSL), [http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/]. Oxford: Oxford University Press.
- J. Bottéro (1966). Le «Dialogue Pessimiste» et la Transcendance. In: *Revue de Théologie et de Philosophie* 16(1): 7-24.
- Y. Cohen (2013). *Wisdom from the Late Bronze Age*. (Writings from the Ancient World 34). Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature.
- S. Denning-Bolle (1992). *Wisdom in Akkadian Literature: Expression, Instruction, Dialogue* (Ex Oriente Lux 28). Leiden: Ex Oriente Lux.
- J.J.A. van Dijk (1953). *La Sagesse Suméro-Accadienne: Recherches sur les Genres Littéraires des Textes Sapientiaux* (Commentationes orientales 1). Leiden: Brill.
- J. Klein (2003a). "Man and his God" (1.179). In: W.W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World I- Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden [u.a.]: Brill, 573-575.
- W.G. Lambert (1996). *Babylonian Wisdom Literature*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.
- P. Michalowski (2011). *The Correspondence of the Kings of Ur: An Epistolary History of an Ancient Mesopotamian Kingdom* (Mesopotamian civilizations 15). Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.
- T. Oshima (2014). *Babylonian Poems of Pious Sufferers: "Ludlul bēl nēmeqi" and the "Babylonian theodicy"* (Orientalische Religionen in der Antike 14). Tübingen: Mohr Siebeck.

4.5. Humoristische Absicht

Die Genres der Volkstümlichen Erzählungen und der Parodien waren Bestandteil des **Schulunterrichts**, wie in den Kolophonen von zweien dieser Texte auch explizit belegt ist (AMvN: 1-13; DvI: 35-36).

DvI: 35-36 (Kolophon)

[a-na] ši-tas-si-i ^{lu}šamallê(ŠAB.tur)^{meš} šaṭir(sar) uruk(unug)^{ki} i^{ti} MN <ud x.kam>]

[A]D.ME.KÁR 1.kam ^dmarduk(amar.utu)-ba-laṭ-su-iq-bi šarru(lugal) dannu(kal.ga) šār
bābili(tin.tir) [^{ki}.(ke4)]

„Geschrieben für die Rezitation des Schreiberschülers. Uruk. [Monat] 1. Jahr von Marduk-
balāssu-iqbi (= ca. 818 v. Chr.), starker König, König von Babylon).“

-> Sumerisch wurde von Schreiberschülern verstanden

Das Hauptaugenmerk dieser Genres lag jedoch nicht auf deren schulischem Milieu, sondern auf der humoristischen Absicht der sie ausmachenden Texte, welche auf verschiedene Art und Weise Humor hervorzurufen versuchten. So wird beispielsweise in dem Text ‚Armer Mann von Nippur‘ das **Lachen** (AMvN: 67-69, (114)) erwähnt, das, wie in Kapitel 2 (2.1.1.3.4.) beschrieben, vermutlich auf die ‚Benign violation Theory‘ zurückzuführen ist, da nicht aus Freude, sondern aus dem Glauben heraus, dass eine physische Drohung nicht ernst zu nehmen ist, gelacht wird. Durch die **Gegenüberstellung einer naiven oder sarkastischen Aussage mit einer ganz anderen Realität** wird absichtlich Humor erzeugt, wenn Gimil-Ninurta z.B. ein Schaf kaufen möchte, aber eine alte Ziege aus dem Kauf hervorgeht (AMvN: 13 -> 15), oder er sich ein Bankett wünscht, jedoch von dem Bürgermeister mit den Resten abgespeist wird (AMvN: 18, 47 -> 58-59). Dabei geht der naive Glaube des Protagonisten in Bezug auf Gerechtigkeit und Gutwillen der Autoritätsperson nicht mit der Realität konform. Der rasche Erfolg bei der Verlangung nach Unterstützung durch den König hingegen mutet gleichfalls zynisch an, da dieser nie nach dem Grund fragt (AMvN: 79-80) bzw. nicht Gerechtigkeit, sondern das kalkulierte Geschäft im Vordergrund steht, was dem Bild des weisen Königs als oberster Richter, das in Kapitel 2 (1.1.1.3.2.3.2.) angesprochen wurde, widerspricht. Als der Bürgermeister die Kompetenz des Doktors über dessen Wissen über die Wunden, welche dieser ihm als Gimil-Ninurta zugefügt hat, lobt (AMvN: 126) wird gleichfalls eine naive Aussage der Realität gegenübergestellt. Weiters wird der **ironische oder sarkastische Gebrauch von mehrdeutigen Wörtern oder Phrasen** als witzig empfunden. Zum Beispiel als Gimil-Ninurta dem Bürgermeister den Überfluss der Götter wünscht und auf seinen

Wunsch drei Racheakte (für eine Misshandlung) folgen lässt (AMvN: 66, 111, 137), ist durchaus Überfluss vorhanden, doch vermutlich anders als dies der Bürgermeister vermutet hätte. Genauso wird das Wort *rému* mehrdeutig gebraucht (AMvN: 129-130), da es Mitleid oder Sympathie bedeutet bzw. eine Aktion, die das Leiden stoppt, impliziert, aber im Text dazu führt, dass die Begleiter des Bürgermeisters davon abgehalten werden diesem zu helfen. Eine weitere humorhervorrufende Technik ist die des **Rollentauschs**, wie sie beispielsweise beobachtet werden kann, wenn der Bürgermeister dem verkleideten Gimil-Ninurta zu schmeicheln versucht oder in Angst vor diesem schreit (AMvN: 89, 92, 104-108), sowie wenn Gimil-Ninurta den Bürgermeister wie zu einem göttlichen Segen mit einer erhobenen Hand grüßt, oder den König mit zwei erhobenen Händen grüßt, als wäre dieser göttlich (AMvN: 36, 73-74). Weiters trägt die **Aufgabe von Logik und die willentliche Akzeptanz von Inkongruenz** dazu bei, dass bestimmte Passagen als humorvoll verstanden werden. Der Bürgermeister empört sich z.B. darüber, dass sein Torwächter einen Bewohner Nippurs, der normalerweise Sonderrechte genießt, warten lässt, doch behandelt eben diesen Bewohner Nippurs mit Verachtung, indem er diesem aus Gier die Ziege weg nimmt und ihn hinauswerfen lässt, was dessen Zorn heraufbeschwört (AMvN: 4-5, 31 -> 58-61). In diesem Licht ist auch die Szene zu sehen, in welcher der Bürgermeister vor Gimil-Ninurta um sein Leben bittet und sein Bitten auf der Immunität der Bewohner Nippurs vor königlichem Machtmissbrauch beruht (AMvN: 105-106), sowie die Entschädigung, die Gimil-Ninurta für das angeblich gestohlene Gold erhält, dem entspricht, was er sich zu Beginn von dem Bürgermeister erhofft hätte (AMvN: 92 -> 13; 107-108), und er dadurch, abgesehen von seiner Rache auch Gerechtigkeit für sich selbst gewinnen konnte.

AMvN: 67-68 (**Lachen**)

*áš-šú **ištēf**^{et} bīl-tú šá te-[me-d]an-ni*

*šá **ištēn**^{en} III ri-bi-‘e’-tu’ a-rab-ka*

*hazannu iš-me-‘ma’ kàl u₄-me **i-ši-ih***

„Für die **eine** Last, die du mir aufgebürdet hast,

Ich werde es dir **dreimal** für dieses **eine (Mal)** zurückzahlen.’

Der Bürgermeister hörte dies und **lachte** den ganzen Tag (darüber).“

-> Zahlwörter und -zeichen

AMvN: 12-13/14-15 (**Aussage vs. Realität**)

lu-uš-hu-uš-ma ša la te-ni-e šu-ba-tú-ia

ina ri-bit ālī-ia Nippur^{ki} *immera* (UDU.‘NITÁ’) ‘lu’-šá-am

iš-hu-uṭ-ma šá la te-ni-e šu-ba-te-šú

ina ri-bit ālī-šú Nippur^{ki} ‘šu-lu’-ši-ta ‘i-šá’-am *enza* (ÚZ)

„Ich werde mein Gewand ausziehen, für das ich kein Wechselgewand habe,

am Marktplatz meiner Stadt, Nippur, werde ich ein *Schaf* kaufen.’

Er zog das Gewand aus, für das er kein Wechselgewand hatte,

am Marktplatz seiner Stadt, Nippur, kaufte er eine drei Jahre alte *Ziege*.“

-> gleicher Inhalt mit anderer Form

AMvN: 129-130 (*Mehrdeutigkeit*)

ú-še-rib-šú-ma ‘i’-na’ bīti a-šar la a-ri

a-šar ib-ri u tap-pu-u ‘la’ i-raš-šú-šú *re-mu*

„Er brachte ihn in einen privaten Raum,

wo seine Freunde und Begleiter *kein Mitleid* mit ihm *haben* würden.“

AMvN: 36, 73-74 (*Rollentausch*)

ul-tu i-mit-ta-šú i-kar-ra-ba ana ha-za-an-ni

ma-har-šu iš-ši-iq qaq-qa-ru ma-har-šú

ul-‘tu’ II’ qātē^{II.meš}-šú šar₄ kiš-ša-te i-kar-rab

„Während er mit seiner *Rechten* den Bürgermeister grüßte.“

„Er küsste den Boden vor ihm,

während er mit *beiden Händen* den König der Welt grüßte.“

-> Grußgestik

AMvN: 104-108 (*Akzeptanz von Inkongruenz*)

^{li}ha-za-an-ni ina šap-li-šú a-di puluhtim(NÍ.TE)^{tim}-ma i-šes-si

‘be’-lí mār Nippur^{ki} la tu-hal-<la->qa

da-am ki-‘din’-ni ik-kib^d Enlil qātē^{II} -‘ka’ la ‘tala’-pat

iddinu^{nu}-šum-‘ma’ ana qiš-ti-šú II ma-na ru-uš-šá ‘-a’ hurāṣu

ku-um lu-bu-še-šú šá ú-šar-ri-tu šá-nu-te id-din-šú

„Der Bürgermeister unter ihm schrie auf in Angst:

„Mein Herr, zerstöre keinen *Bewohner Nippurs*!

Beschmutze deine Hände nicht mit dem Blut einer *geschützten Person, die Enlil heilig ist!*’

Sie gaben ihm als Geschenk *2 Minen rotes Gold*,

(und) anstelle des Gewandes, das er zerrissen hatte, *gab er ihm ein anderes*.“

-> Rollentausch; Sonderstatus

In dem Text ‚Doktor von Isin‘ hingegen liegt der Humor in dem **Kommunikationsproblem** zwischen einem Doktor aus Isin und einer Gärtnerin aus Nippur (DvI: 23-34), wobei zu diesem Verständigungsproblem zwei Theorien zulässig sind. Entweder beruht die fehlerhafte Kommunikation auf der Tatsache, dass der Doktor aus Isin den lokalen akkadischen Dialekt in Nippur nicht verstand, oder darauf, dass ein u.a. in Sumerisch ausgebildeter Arzt des gesprochenen Sumerisch nicht mächtig ist, da er es nur in Form von Phrasen und zur Rezitation aus Heilungsritualen kennt. Ebenso ist der Umstand erheiternd, dass der Patient Ninurta-pāqidāt die **Anweisungen in Bezug auf die Abholung des Lohnes** des Arztes so gibt, dass Amēl-Baba seine Bezahlung nicht erhalten kann, sei es aufgrund der scheinbar böartigen Gärtnerin (DvI: 23-34), oder der verwirrenden und **irreführenden Richtungsangaben** (DvI: 10-12, 18-19). Nebenbei ist auch der Anfang der Erzählung von **Ironie** geprägt, wenn es heißt, dass ein Hund, welcher das Symbol der Heilgöttin Gula ist, einen Mann beißt und ein Doktor aus Isin, der Stadt Gulas, diesen heilen soll (DvI: 4-5).

DvI: 23-24 (**Kommunikationsproblem**)

‘nin’. [lu]gal.abzu (= Bēltīya-šarrat-Apsī) an-ni lugal.mu (= bēlī) am-me-ni ta-at-ta-nam-zar-in-ni

am-me-n[i at-t]a-nam-zar-ka an-ni be-lī aq-bi-ka

„Bēltīya-šarrat-Apsī? ‘Ja, Herr.’, Warum beschimpfst du mich?’

,Warum beschimpfe ich dich? Ich sagte zu dir: Ja, Herr.’“

-> Beschimpfung; versch. Dialekte

DvI: 10-12 (**Anweisung zur Lohnabholung**)

a-na ‘nippuri(nibru)^{ki}’ [āl]i(uru)-ia tal-la-kam-ma abul.mah ter-ru-ba

e.s[īr sila.daga]l. ‘la’ re-bi-tum

e.sīr [til]la₄.zi.[d]a sūq(sila) ^dnusku u ^dnin-imma ana šumēli(á.gùb)-{BI}-ka tašakkan(gar)^{an}

„Wenn du in meine Stadt Nippur kommst, musst du durch das große Tor eintreten.

Bleib auf der breiten Straße, der Allee,

und der rechten Straße, der Straße von Nusku und Ninimma, zu deiner Linken.“

-> topographische Angaben

DvI: 4-5 (Ironie)

‘kalbu(ur.gi₇)’ iš-šuk-šu-[m]a ana isin(PA.ŠE)^{ki} āl(uru) ^dbe-let-balāṭi(ti¹.la) a-na bu-tal-lu-ṭi-
šú illik(gin)^{ik}

^mlú.šul (Amēl-Bāba) ^{‘lú’}isin(PA.ŠE)^{ki}-ú ^{lú}šangû(sanga) ^dgula(ME.ME) īmur(igi)-šú-ma

šipta(èn) iddi(šub)-šú-ma ú-bal-liṭ-su

„[Er] wurde von einem *Hund* gebissen und ging nach *Isin, die Stadt der ‚Herrin der Heilung‘*,
um geheilt zu werden.

*Amēl-Baba von Isin, der Hohepriester von Gula, sah ihn und rezitierte eine Beschwörung für
ihn und heilte ihn.*“

-> šangu-Prister ist der sumerischen Sprache mächtig (Beschwörung)

„In der Reinigung“ ist aufgrund des **Detailreichtums und der Länge der Anweisungen** des Kunden (IdR: 4-24), mit welchen er dem Wäscher sein Handwerk erklären will als humorvoll zu bewerten. Gleichfalls zeugt es von Humor, wenn der Kunde den Wäscher auffordert sein **Handwerk zu vergessen** (IdR: 3), oder dieser dem Kunden **sarkastisch entgegnet** er solle selbst seine Wäsche waschen, weil er sich dazu nicht in der Lage sehe (IdR: 28-35), und die **Mittagspause als Vorwand** benützt das Gespräch zu beenden (IdR: 36). Unnötige **Wiederholungen von Worten** (IdR: 23-24), sowie **vier Synonyme für das Wort ‚sagen‘** (IdR: 31-32) ebenfalls zu einer humorgeladenen Stimmung beitragen.

IdR: 3 (Vergessen v. Handwerk)

ša-at ra-ma-ni-ka la te-ep-pe-eš

„Das, was du selbst (für Gewöhnlich tust), tue nicht.“

IdR: 33-35 (sarkastische Antwort)

al-kam e-li-nu-um a-li-im i-na li-it a-li-im

ma-ah-tu-tam lu-ka-al-li-im-ka-ma-me

ma-na-ha-tim ra-bi-tim ša i-na qá-ti-ka i-ba-aš-ši-a i-na ra-ma-ni-ka šu-ku-un-ma

„Komm, an einen Ort flussaufwärts von der Stadt, am Stadtrand.

Lass mich dir eine Wäscherei zeigen,

die großen Taten, die du in der Hand hast, führe selbst aus.“

IdR: 36 (Mittagspause als Vorwand)

na-ap-ta-nu-um la i-ba-a it-ru-ba-am-ma

„Lass die Essenszeit nicht verstreichen! Komm herein und“

IdR: 23-24 (Wiederholung von Worten)

ki-ma šu-tu-um la uš-ta-ak-ka-zu

i-na ša-ad-di-im i-na pi-it-ni-im ta-ša-ak-ka-[an/zu?]

„Wenn das Gewebe noch nicht trocken ist,
gibst du es in einen Behälter, in ein Behältnis.“

IdR: 31-32 (Synonyme)

ša tu-wa-‘i-[ra]-an-ni šu-un-na-am da-ba-ba-am

qá-ba-am ù tu-úr-ra-am ú-la e-li-i

„Was du mir aufträgst, ich kann es nicht *nachsprechen, aussprechen,*
sagen, oder wiederholen.“

Der Text ‚*Faules Sklavenmädchen*‘ wird als humorvoll eingestuft, da er nicht nur auf sarkastische Weise die Sklavin dazu auffordert mit dem **Arbeiten aufzuhören** (FS: 1), sondern auch mehrere **Analogien zur Faulheit** als Spiegel ihrer Arbeitsmoral gebraucht (FS: 2-6).

FS: 1 (sarkastische Arbeitsaufforderung)

á-še gi₄-in-e kin na-an-sa₆

„Jetzt, sollte die Arbeit dem Sklavenmädchen nicht Freude machen?“

FS: 2-6 (Analogien zur Faulheit)

dumu gi₄-in-na-ke₄ U na-ab-sal-e

kunga-da še na-an-gu₇-e

ù-mu-un-bi húb-dar-šè na-an-zé-e

pú-lá a-zé-ba na-an-dé-e

da-pú⁽¹⁾-ba ú-šim na-an-mú-mú

„sollten die Kinder des Sklavenmädchens nicht mehr werden,
sollte der Esel nicht Getreide essen,
sollte sein Besitzer ihn nicht zum laufen bringen,
sollte frisches Wasser nicht aus dem tiefen Brunnen bezogen werden,
sollten Kräuter nicht am Rand des Brunnens wachsen,“

In der sumerischen Version von ‚*Enlil und Namzidtarra*‘ hingegen kommt die humorvolle Absicht der Erzählung, neben dem weiter unten beschriebenen Schreiberwitz, dadurch zur Geltung, dass **Namzidtarra den Wunsch äußert, von Enlil gesegnet** zu werden (EN: sum. 16, 22), dieser ihm jedoch sagt, dass er sich etwas wünschen könne, aber bedenken solle, dass jeglicher Besitz vergänglich ist (EN: sum. 19-21), was zu der Frage führt, ob Enlil die Forderung Namzidtarra (absichtlich) überhört hat. In der akkadischen Version des Textes ist das humoristische Moment in dem Schreiberwitz und der **Ablehnung des Segen Enlils** durch Namzidtarra (EN: akkad. 17’-18’, 27’-28’ (Sec. B)) zu suchen, da Enlil diesen von sich aus segnen möchte (EN: akkad. 10’-11’ (Sec. B)), aber Namzidtarra mit der Begründung ablehnt, dass alles sinnlos und vergänglich sei (EN: akkad. 20’-22a’ (Sec. B)).

EN: sum. 16 (Segenswunsch)

nam mu-tar-ra ġe₂₆-e^d en-líl-me-en a-ġin₇ bí-zu
 „*Segne mich!*“, *Woher weißt du, dass ich Enlil bin?*“

Des Weiteren lassen sich etliche soziale Normen aus den Texten ableiten, weil diese eingehalten, indirekt angesprochen, oder missachtet wurden. So war es beispielsweise, dem Text ‚*Armer Mann von Nippur*‘ zufolge, die **Verpflichtung** eines Amtsinhabers, wie z.B. eines Bürgermeisters, **gerecht zu sein** (AMvN: 58-63, 71 -> 68; 102-103, 134, 155-156) und die Aufgabe des **Königs** (bei Streit) als **oberster Richter** zu fungieren (AMvN: 71). Göttern, Königen und Amtspersonen wurde mit einer bestimmten **Grußgestik** Respekt gezollt (AMvN: 36, 73-74), sowie anzunehmen ist, dass die Bewohner Nippurs einen gewissen **Sonderstatus** (u.a. in Bezug auf Zwangsarbeit und königlichen Machtmissbrauch) genossen (AMvN: 31, 105-106), wie dies in ‚*Rat an einen Prinzen*‘ (55ff) auch für die Städte Sippar und Babylon galt. Weiters ist dem Text ‚*Doktor von Isin*‘ zu entnehmen, dass ein (**šangu-**)**Priester** des **Sumerischen** mächtig war (DvI: 5 vs. 34; 23, 28, 31), genauso wie diese Sprache auch von den **Schreiberschülern** gelernt und verstanden wurde (DvI: 34-36). Abgesehen davon dürfte es in unterschiedlichen Städten **verschiedene Dialekte** gegeben haben, wodurch es vermutlich nicht selten zu Verständigungsschwierigkeiten und Missverständnissen kam (DvI: 23-24, 28-29, 30-32). Der Text ‚*In der Reinigung*‘ hingegen weist darauf hin, dass sich Wäscher (als Pfründenbesitzer?) scheinbar ihre **Kunden** **aussuchen** bzw. diese bei Bedarf **ablehnen** konnten, wenn deren Wünschen nicht nachgegangen werden wollte oder konnte (IdR: 28, 35, 39-40). In dem Text ‚*Faules Sklavenmädchen*‘ wird verdeutlicht, dass die **Arbeit und der Fleiß von Sklaven** nicht nur für

den Erhalt eines Haushaltes, sondern für die Gesamtgesellschaft von großer Wichtigkeit waren (FS: 1-15). In ‚*Enlil und Namzidtarra*‘ wird auf die **gudu₄-Priester als Pfründenbesitzer** (EN: sum. 4-6; akkad. 5’-6’ (Sec. B)) Bezug genommen; es handelt sich hierbei um das häufigste Priesteramt in der altbabylonischen Zeit. Dieses Amt war vermutlich nicht immer, aber bestimmt ab einem gewissen Zeitpunkt **vererbbar** (EN: sum. 26-27), ein Umstand, den der Text belegen könnte. Weiters dürfte es auch allgemein bekannt gewesen sein, dass die **menschliche Lebensspanne relativ kurz** ist (EN: sum. 20; akkad. 23’-24’ (Sec. B)), worauf durch das Vanitas-Motiv des Öfteren hingewiesen wird.

EN: sum. 4-6 (gudu₄-Priester als Pfründenbesitzer)

e₂^d en-lil₂-la₂-ta

bal gub-ba-ĝu₁₀ bí-silim-ma-àm

ki gudug-e-ne-ka udu-bi-da ì-gub-bu-nam

„Vom Haus (= Tempel) des Enlil.

Mein Dienst ist beendet.

Ich diene mit den gudu₄-Priestern und ihren Schafen.“

EN: sum. 26-27 (Pfründenbesitz wird vererbbar)

é lugal-za-ka è-a

ibila-zu é-ĝá si sá-e hé-en-dib-dib-bé-ne

„Sei herausragend in dem Tempel deines Herrn, (und)

mögen deine Erben meinen Tempel auf einer regulären Basis passieren!“

Des Weiteren sollen mit dem Genre ebenfalls moralische Werte wie **Gerechtigkeit** (AMvN: 71), **Gelehrsamkeit** (DvI: 33-34), **Bescheidenheit und Mäßigung** (IdR: 38-42), sowie Fleiß (FS: 1) und **Selbstbewusstsein** gegenüber den Göttern bzw. Autoritäten (EN: sum. 10-11, 16, 22 (Forderung); akkad. 18’-28’ (Sec. B) (Absage)) vermittelt werden, wobei das **Vanitas-Motiv** (EN: sum. 19-21; akkad. 17’-28’ (Sec. B)) in Bezug auf die Kürze der menschlichen Lebensspanne und den Umstand, dass nur vererbare Ämter, besser gesagt, Pfründenämter und göttlicher Segen Bestand haben,⁶⁶² ebenfalls zu den zu erlernenden Einsichten oder Lebenseinstellungen zählt.

⁶⁶² Zu dieser Erkenntnis scheint auch der Freund des Leidenden in dem Text ‚*Babylonische Theodizee*‘ gelangt zu sein, wenn er diesem sagt: „*Suche stets nach dem immerwährendem Segen der Götter.*“ (gi-mil du-um-qí šá ili (DINGIR) da-ra-a ši-te-’e-e).

AMvN: 71 (Gerechtigkeit)

i-na 'te'-mi [šá] šarri rubû ù šak-kan-ku i-pár-ra-su di-in kit-ti

„Auf Befehl des Königs, des Prinzen und des Gouverneurs fälle ein faires Urteil.“

-> König als oberster Richter

DvI: 33-34 (Gelehrsamkeit)

[ishap]um? ([^{lú}HAB.?.BA)-ma

m[ārū(dumu)^{meš} m]u-um-me lip-hu-ru-ma ina imšukki(im.šú.kam)-šú-nu abul.mah li-še-šu-

[šú]

„Dieser ist ein [richtiger Idiot]!“

Die Schüler sollen sich versammeln und ihn mit ihren Übungstafeln aus dem großen Tor hinausjagen!“

-> schwierige Logogramme

IdR: 38-42 (Bescheidenheit und Mäßigung)

[šu]m-ma la at-ta li-ib-bi-ka tu-na-ap-pa-aš

LÚ.TÚG ša i-na-ah-hi-da-kum ú-la i-ba-aš-ši

i-me-eš šu-ni-ik-kum-ma li-ib-ba-ka-mi

ih-ha-am-ma-aš ù te-er-ši-tam

pa-ga-ar-ka ša-mi-it

„Wenn du dein Herz nicht abkühlst,

wird es nicht einmal einen Wäscher geben, der auf dich hören wird.

Sie werden dich verachten und dein Herz

wird brennen und ?

wirst du deinem Körper zufügen.“

-> Wäscher kann sich Kunden aussuchen

EN: sum. 10-11 (Selbstbewusstsein)

a-ba-am₃ za-e-me-en lú èn mu-e-ši-tar-re-en

ĝe₂₆-e^den-líl-me-en

„,Wer bist du, dass du mir Fragen stellst?’

,Ich bin Enlil.’“

EN: akkad. 17'-28' (Sec. B) (Vanitas-Motiv)

17' kù.babbar-zu na ₄ za.gìn-zu gud-zu udu-zu	<i>kasapka uqnîka alpîka immerîka</i>
18' me-šè al-tùm	<i>[ayyik]â 'alqe' anāku</i>
19' u ₄ nam-lú-u ₁₈ -lu al-GAM-na	<i>ūmū amēlutti 'lu qerbū'</i>
20' u ₄ -an-na ḥa-ba-lá	<i>ūmu ana ūmi limṭi</i>
21' iti-an-na ḥa-ba-lá	<i>arḥu ana arḥi limṭi</i>
22' mu mu-an-na ḥa-ba-lá	<i>šattu ana šatti limṭi</i>
22a' [...ḥa-ba-lá]	<i>[...] limṭi</i>
23' mu 2 šu-ši mu-meš nam-lú-u ₁₈ -lu	<i>2 šūši šanātu lū ikkib</i>
24' níg-gig-bi ḥi-a	<i>amēlutti ba-la-ša'</i>
25' ki-u ₄ -ta-ta nam-lú-u ₁₈ -lu	<i>ištu udda adi inanna</i>
26' e ¹ -na i-in-éš ti-la-e-ni	<i>amēluttu balṭu</i>
27' é-šè gá-e-me-en	<i>ina bītiya allak</i>
28' nu-na-an-gub na-an-gub u ₄ gír-mu ub-bi	<i>[fehlt]</i>
17' „Dein Silber, deine Lapislazuli-Steine, dein Vieh, deine Schafe,	
18' wo werde ich sie hintragen?	
19' Die Tage der Menschheit sind nahe,	
20' Tag nach Tag- so schwindet es (= Leben),	
21' Monat nach Monat- so wird es schwinden,	
22' Jahr nach Jahr- so wird es schwinden,	
22a' [...]- so wird es schwinden,	
23'-24' 120 Jahre- das ist die Grenze des menschlichen Lebens ...	
25-26' Von diesem Tag an bis jetzt, so lange die Menschheit lebt!	
27' Ich gehe nach Hause,	
28' Es kann mich keiner aufhalten, ich bin in Eile!“	
-> Selbstbewusstsein (Ablehnung des Segen Enlils)	

Mit den volkstümlichen Erzählungen sollen jedoch nicht nur Normen und moralische Werte vermittelt werden, sondern auch bestimmte grammatikalische Einheiten bzw. Besonderheiten eingeübt werden. So werden in dem Text ‚Armer Mann von Nippur‘, **gleiche Inhalte** des Öfteren **mit anderen Verbformen und Nomen in anderen Fällen** wiederholt (AMvN: 12-13/14-15; 9, 14-21/42-50), sowie auch **Zahlwörter** und die damit verbundenen **Zahlzeichen** (AMvN: 15, 67-68, 74, 76-78, 80, 85, 107, 112-113, 132, 138-139, 142, 157-158) öfter erwähnt werden. In dem ‚Doktor von Isin‘ hingegen sollen durch die häufigen

Personennamen, deren sumerisches Äquivalent, genauso wie die in ihnen implizierten Götterrelationen gelernt werden. Die Verwandtschaftsverhältnisse betreffend ist der Patient Ninurta-pāqidāt (DvI: 1, 25) der Bruder von Ninurta-ša-kunnâ-irammu (DvI: 2, 26) und der Neffe des Enlil-Nippuru-ana-ašrīšu-tēr (DvI: 3, 27), welche wahrscheinlich reale Personen waren. Nun ist es so, dass Ninurta als Sohn Enlils gilt, welcher seinen Haupttempel in der Stadt Nippur hat, in der auch Ninurta-pāqidāt und seine Familie wohnen. Weiters ist die vorkommende Gärtnerin Bēltiya-šarrat-Apsî (DvI: 13, 20, 23),- vermutlich eine Witwe, da kein Mann erwähnt wird,- die Tochter von Rā'im-kīni-Marduk (DvI: 13, 20) und die Schwiegertochter der Nišū-ana-Ea-taklā (DvI: 14, 21), wobei hier die Göttin Bēltiya im Fokus steht, welche die Schwiegertochter von Ea, dem Vater Marduks ist. Der Arzt mit Namen Amēl-Baba (DvI: 5, 17) wohnt in Isin, der Stadt der Heilergöttin Gula, welche auch den Namen Baba trägt. Neben den komplexen menschlichen und göttlichen Verwandtschaftsbeziehungen sollten gleichfalls **schwierige Logogramme** (DvI: 8, 33-34, 36) und der sichere Umgang mit **topographischen Angaben** (DvI: 10-12, 18-19) gelehrt werden. Mit dem Text ‚In der Reinigung‘ wurde vermehrt auf die Erlernung des **spezifischen Berufsvokabulars** (eines Wäschers) Wert gelegt (IdR: z.B. 1-26), während der Text ‚Faules Sklavenmädchen‘ wohl den **Frauendialekt** (= Emesal) (FS: 1-15) den Schülern näher bringen sollte. In ‚Enlil und Namzidtarra‘ steht der **Schreiberwitz** im Vordergrund, welcher einerseits auf Enlil, der sich in einen Raben (uga^{mušen}) verwandelt (EN: sum. 13), aber von Namzidtarra anhand eines Ausrufes (u+ga) (EN: sum. 18) erkannt wird, den Enlil bei der Übernahme des Amtes zum höchsten Gott ausstieß, und andererseits auf den Namen Namzidtarra (sum. 1, 3, 24; akkad.: 2', 4' (Sec.A), 8', 10' (Sec. B)) eingeht, der mit seiner Bedeutung ‚der, dem ein gutes Schicksal bestimmt ist‘ zum Zentrum des Textes wird, indem der Name zum Programm wird und Namzidtarra gemäß seinem Namen gesegnet werden soll.

DvI: 13-14 (Personennamen)

^fn[in.lugal.a]bzu (= *Bēltiya-šarrat-Apsî*) mārat(dumu.munus) ^mki.ág.gi.^den.bi.lu.lu (= *Rā'im-kīni-Marduk*)

^fk[allat(é.gi₄.a) ^mni]šū(ùg^l)^{meš}-a-'na'-^dé-a-tak-la
 „*Bēltiya-šarrat-Apsî* die Tochter von *Rā'im-kīni-Marduk*
 und die Schwiegertochter von *Nišū-ana-Ea-taklā*“

IdR: 4-6 (Berufsvokabular)

zi-iz-zi-ik-tam qá-ap-si-tá-am ta-na-ad-di

pa-nam a-na li-ib-bi-im tu-ta-aq-qà-ap
qá-ši-it-tim ta-la-aq-qa-at
 „Den *Saum* und den *Mantel* legst du hin,
 die *Außenseite* schlägst du ein,
 die *Fäden des Randes* hebst du auf.“

EN: sum. 23-25 (Schreiberwitz)

a-ba-àm mu-zu
nam-zid-tar-ra mu-ĝu₁₀-um
 mu-zu-ĝin₇ *nam-zu hé-tar-re*
 „,Wie ist dein Name?’
 ‚*Namzidtarra* ist mein Name.’
 ‚*Dein Schicksal möge gemäß deinem Namen bestimmt sein.*’“

Bezüglich der Autoritätshinterfragung und des Humors in den Volkserzählungen ist zu sagen, dass die Autorität der Akteure auf ihrer beruflichen Kompetenz, sowie ihrer Legitimität (Gott, König, Bürgermeister) als Autoritäten fußt, welche in den Texten zumeist direkt unter dem Deckmantel des subversiven Humors hinterfragt wurden. Die von Berger kategorisierten Humortechniken lassen sich in Form von Entlarvung, Übertreibung, Ironie, Spott, Sarkasmus, Satire, Wiederholung, (Tier)vergleich, Umkehr, Absurdität, Imitation/Verkleidung, Nachahmung, sowie Missverständnis, Beleidigung/Beschimpfung, Wortspiel und Analogie wiederfinden. Von den vier Humorstile, welche von R.A. Martin beschrieben wurden, sind in diesem Genre drei anzutreffen, nämlich vorwiegend der aggressive Stil (AMvN, DvI, IdR, FS, EN), der selbstverstärkende Stil (AMvN, IdR), wie auch der selbsterniedrigende Stil (AMvN).

Der ‚*aluzinnu*-Text’, der dem Genre der Parodien zugerechnet wird, stellt aufgrund seiner deutlichen Anwendung subversiven Humors, der sich gegen sämtliche weltliche und religiöse Autoritäten richtet, eine Ausnahmeerscheinung unter den Volkserzählungen dar. Er wurde zwar wie die anderen volkstümlichen Erzählungen in der Schule unterrichtet, was vier gefundene Schultexte, sowie dessen Zitation in einem spätbabylonischen Kommentar (VAT 4955: 19-20) belegen, doch steht bei ihm nicht eine durchgängige Erzählung, sondern die autorisierte Grenzüberschreitung im Vordergrund. So werden in dem Text in Form einer

derangierten Götterliste die Götter falschen Städten zugeordnet (obv. I.), Eigenschaften (obv. II.: 1-12) und das äußere Erscheinungsbild (obv. II.: 13-23) einer Frau lächerlich gemacht, wobei es sich bei dieser Aufzählung insgesamt (obv. II.) um eine spottende Götterhymne (auf Ištar) handeln könnte. Der König (von Tilmun) wird ebenfalls persifliert, indem eine Pilgerreise (mit Prozession?) (obv. III.) geschildert wird, die an eine obskure Königsinschrift erinnert. Gleichfalls werden religiöse Vorgaben bzw. Omina persifliert (rev. I.), welche in der dargestellten Form keinen Sinn ergeben. Weiters werden im Zuge eines satirischen Dialogs diverse Berufsgruppen (rev. II.), eventuell vorrangig Pfründenbesitzer und somit Angehörige der Elite, aber besonders der Arzt (rev. II.: 1-8), der Beschwörungspriester (rev. II.: 17-25) und der Wäscher (rev. II.: 26-29), in Bezug auf ihre Kompetenz und ihr Können aufs Korn genommen, indem z.B. groteske Rituale beschrieben werden. Schließlich endet der Text mit einer Parodie von religiösen Diätvorgaben (= Menologien) für das 6.-12. Monat (rev. III.), die mithilfe von skatologischen Begriffen zu einer Aufzählung abscheulicher Ungenießbarkeit werden. Durch die innertextlichen Parodien, Persiflierungen und Satiren wird eine explizite Intertextualität greifbar, die zwar mit ironischer Distanz auf die nachgeahmten Texte blickt, aber gleichzeitig auch Einblick in die (genormten) ‚richtigen‘ Textgenres gewährt, denn, wie bereits in Kapitel 2 (2.2.2.2.1.1.3.) erläutert, *“even in mocking, parody reinforces; in formal terms, it inscribes the mocked conventions onto itself, thereby guaranteeing their continued existence.”*⁶⁶³

obv. II.: 13-16 (Frau- äußere Erscheinung)

i-na ku-re-e-ti i-na ar-ra-ka-a-ti

i-na sinnišāti^{meš} šá ki-i ia-a-ti ul i-ba-aš-ši

mi-na-a-ti ana pe-e-ri pa-ni' ana' bu-ši maš-la-ku

la-a-na ki-i raq-qí še-ha-ku' ul am-ma-šal(?) -ma

„Unter den Zwerginnen, unter den Riesinnen,

unter den Frauen (überhaupt) gibt es meinesgleichen nicht:

hinsichtlich der Gliedmaßen bin ich einem Elefanten, dem Gesicht nach einer Hyäne ähnlich,

hinsichtlich der Gestalt bin ich hochgewachsen wie eine (kleine) Schildkröte, komme aber

nicht in den entsprechenden Zustand.“

rev. III.: 10-12 (Menologie)

^{itu}Kis(i)līmu mi-nu-ú ú-kul-ta-ka

⁶⁶³ Hutcheon (1989), S. 100.

ka-bu-ut serrēmi ina a-za-an-ni
ù ilta (IN.NU.RI) šá kunāši (ZÍZ.ÀM) ina ki-sim-mi ta-pat-tan
 „Kis(i)līmu (= 9. Monat). ,Was (ist) deine Speise?’
 ,Kot eines Oangers in azannu-Zwiebeln
 und Häcksel von Emmer in verdorbener Milch wirst du speisen.’“

Neben der Hinterfragung spielt jedoch auch, obwohl etwas nebensächlich, die Vermittlung moralischer Werte eine gewisse Rolle, beispielsweise, wenn davon die Rede ist, dass die imitierte Frau angsteinflößend (obv. II.: 2-3), schmeichelnd (obv. II.: 4-5), treu (obv. II.: 6-7), musikalisch (obv. II.: 8), diebisch (obv. II.: 9), sowie gefräßig (obv. II.: 10-12) sei, wobei hier, wie bei den Streitgesprächen zwischen 2 Frauen, besonders auf das ‚Frausein’ Wert gelegt wird. Gleichfalls wird durch den innertextlichen Dialog die Berufskompetenz, z.B. die des Klagepriesteramtes (rev. II.: 11), der Braukunst (rev. II.: 12), der Beschwörungspriesterkunst (rev. II.: 17-25) und der Waschkunst (rev. II.: 26-29), in den Vordergrund gerückt, welche nicht unerheblich war, wenn beachtet wird, dass die berufliche Kompetenz mit der gesellschaftliche Stellung in Relation stand.

obv. II.: 2-5 (Frau- angsteinflößend, schmeichlerisch)

né-šu p[a²-la²]-]ha e-le-’i
a-na-ku na-pa-a-šá a-le-’i
né-šu kun-zu-ba e-le-’i
a-na-ku nu-us-sú¹-sà a-le-’i
 „Ein Löwe kann Angst machen,
 ich kann auch brüllen!
 Ein Löwe kann schmeicheln,
 ich kann auch (die Haarmähne) schütteln!“

rev. II.: 17-25 (Beschwörungspriesterkunst)

a-lu-zi-in mi-na-a te-le-’i-i
a-ši-pu-ta ka-la-ma a-na qātē-ia-ma ul uš-ši
a-lu-zi-in ki-i a-ši-pu-ut-ka
um-ma bīt rābiši ú-kal a-gub-ba-a ukān^{an}
mašhulduppê^{pé-e} a-rak-kàs
pa-ra-a a-kaš-ma tibna ú-ma-al-la

šip-pa-ta a-rak-kás-ma i-šá-ta a-qad-ma ana libbi a-nam-di-ma
i-ta-at bīti ù sa-he-ra-ti-šú e-zib
rābišu ša bīti šá-a-šú šēru ù zuqaqīpū-ma ul in-né-zib
„,Aluzinnu, was kannst du?’
,Die ganze Beschwörungspriesterkunst läuft mir zu den Händen nicht heraus!’
,Aluzinnu, wie steht es mit deiner Beschwörungspriesterkunst?’
,Folgendermaßen: Das Haus, das von Dämonen heimgesucht wird, halte ich besetzt, stelle
das Weihwassergefäß richtig hin,
die Sühnezicklein richte ich zu,
ein Maultier schinde ich und stopfe es mit Stroh aus,
šippatu-Gemüse binde ich und zünde und ich zünde Feuer an und werfe es hinein, so dass
ich nur die Umgebung und die Ummauerung des Hauses übriglasse,
weder der Dämon, der das besagte Haus heimsuchte, noch eine Schlange oder ein Skorpion
wurde übrig gelassen!’“

Zusätzlich zu dem ‚aluzinnu-Text’ ist auch eine Erzählung aus den Sprüchen (N 6119 und N 4047) erhalten, welche ebenfalls von einem Gaukler (u₄-da-tuš) handelt. Im Gegensatz zum ‚aluzinnu-Text’ liegt in dieser der Fokus jedoch nicht auf dem Gaukler, der andere der Lächerlichkeit preisgibt, sondern vielmehr auf der Reaktion der hinterfragten und karikierten Autoritäten, welche den Spaßmacher, der eigentlich zum Lachen anregen sollte, aufgrund der harschen zurechtweisenden Worte selbst zum Weinen bringt. Folglich dürfte der Beruf des Gauklers an sich und seine Methoden gesellschaftlich anerkannt gewesen sein, doch ist es auch nicht verwunderlich, wenn dieser bei zu grober Verletzung in die Schranken gewiesen wurde.

N 6119 und N 4047 (1.-10.)

[...] /al\ -gu ₇ X X	[...] essen
[X] X A saĝ a-tar-zu nam-ĝu ₁₀	„Was ist dein Spott für mich?
[(X)] níĝ-kas ₇ -ĝu ₁₀	[Auf] mein Konto (= meine Kosten)
[X X] -/ab ² -ak-e-še	will er [Spaß] machen.
ud-da-/tuš-a\ ga-na 1(DIŠ)-àm	Vorwärts Gaukler, einmal noch
dug ₄ -ga-ab šu {tu-tu-ba} {// á-ba} íb-ĝu ₁₀	sag: ‚Die Hand nähert sich meiner Hüfte.
50 ma-na-àm ab-gu-ul-e-še	Sie ist 50 Minen schwer.’“
<u>ud-da-tuš-a ugu iri-ke₄ a-tar i-ak-e</u>	<u>Ein Gaukler machte Spaß über das</u>

ugu-ni a-tar mu-ni-ib-ak-e-eš

ér ì-še₈-še₈

Oberhaupt einer Stadt.

Ihr Oberhaupt machte Spaß über ihn (und)

er weinte Tränen.

-> Ironie

In Hinblick auf die Autoritätshinterfragung und den Humors in den Parodien ist zu sagen, dass in diesen die Autorität, welche auf Kompetenz (Frau, Beruf) und auf Legitimität (König, Götter/Religion: Omina, Menologien) beruhen, ganz offen mittels des subversiven Humors in Frage gestellt werden. Von den von Berger kategorisierten Humortechniken lassen sich in den Texten die Technik der Anspielung (Genres), Übertreibung (Frau), Ironie (Frau), Satire (Dialog), Parodie, Karikatur (König), Imitation (Frau), Groteske (Berufe), Persiflierung (König, Omina) Schlagfertigkeit (Dialog), Absurdität (Menologie), Wiederholung, Entlarvung (Aluzinnu), sowie die Technik des Wortspiels, Spotts (Frau, Berufe), Katalogs (Menologie) und des Vergleichs ausmachen. Zwei der vier Humorstile, welche auf R.A. Martin zurückgehen, sind in diesem Genre in Form des selbsterniedrigenden und des aggressiven Stils vertreten.

Textspezifische Bibliographie zu volkstümlichen Erzählungen und Parodien:

- B. Alster (1975a). Paradoxical Proverbs and Satire in Sumerian Literature. In: *JCS* 27(4): 201-230.
- B. Alster (1997). *Proverbs of Ancient Sumer: The world's earliest proverb collections 1*. Bethesda, Md.: CDL Press.
- B. Alster (2005). *Wisdom of Ancient Sumer*. Bethesda, Md.: CDL Press.
- J.A. Black et. al. (1998-2006). *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (ETCSL), [<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>]. Oxford: Oxford University Press.
- A. Cavigneaux (1979). Texte und Fragmente aus Warka (32. Kampagne). In: *Baghdader Mitteilungen* 10: 111-142.
- Y. Cohen (2013). *Wisdom from the Late Bronze Age*. (Writings from the Ancient World 34). Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature.
- J.S. Cooper (1975). Structure, Humor, and Satire in the Poor Man of Nippur. In: *JCS* 27(3): 163-174.

- J.S. Cooper (2011). Puns and Prebends: The Tale of Enlil and Namzitara. In: W. Heimpel and G. Frantz-Szabó (eds.), *Strings and Threads. A celebration of the Work of Anne Draffkorn Kilmer*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 39-43.
- B.R. Foster (1974). Humor and Cuneiform Literature. In: *JANES* 6: 69-85.
- C.J. Gadd (1963). Two Sketches from the Life at Ur. In: *Iraq* 25(2): 177-188.
- A.R. George (1993). Ninurta-Pāqidāt's Dog Bite, and Notes on Other Comic Tales. In: *Iraq* 55: 63-75.
- O.R. Gurney (1956). The Sultantepe Tablets (Continued). V. The Tale of the Poor Man of Nippur. In: *AnSt* 6: 145-164.
- A. Livingstone (1988). "At the Cleaners" and Notes on Humorous Literature. In: G. Mauer and U. Magen (eds.), *Ad bene et fideliter seminandum: Festgabe für Karlheinz Deller zum 21. Februar 1987* (AOAT 220). Kevelaer [u.a.]: Butzon & Bercker [u.a.], 175-187.
- W.H.Ph. Römer (1975-1978). Der Spaßmacher im alten Zweistromland zum 'Sitz im Leben' altmesopotamischer Texte. In: *Persica* 7: 43-68.

5. Autoritätshinterfragung im mesopotamischen Schulcurriculum und darüber hinaus: Ergebnisse

5.1. Begründung der Autoritätshinterfragung im Schulcurriculum

Um die Begründung der Autoritätshinterfragung im Schulcurriculum greifbar bzw. verständlich machen zu können, muss zuvor nochmals überblicksmäßig auf die in Kapitel 4 ausgearbeiteten Kategorien, die Parallelen der Texte, sowie deren wesentliche Unterscheidungen eingegangen werden, wozu im Wesentlichen die folgende Tabelle dienen soll.⁶⁶⁴

Kategorien/ Gemeinsamkeiten	Sprüche u. Fabeln	Schulstreitgespräche u. - satiren/ Dialoge u. Schmähereien	Streitgespräche	Literarische Korrespondenz/ Weisheitstexte	Volkstümliche Erzählungen/ Parodien
Erlernen d. Schreibkunst (Grammatik)	ja	(ja)	(ja)	(ja)	ja
Vermittlung moralischer Werte	ja	ja	ja	ja	ja
Vermittlung rhetorischer Techniken	(ja)	ja	ja	(ja)	(ja)
Vermittlung traditionellen Wissens	ja	(ja)	(ja)	ja	(ja)
Humoristische Absicht	ja	ja	ja	ja	ja
Normen	ja	ja	(ja)	ja	ja
Bezug zur Schule	ja	ja	(nein)	(nein)	(ja)
Dialog(form)	ja	ja	ja	ja	ja
Autoritätshinterfragung	Kompetenz Legitimität	Kompetenz	Kompetenz Legitimität	Kompetenz Legitimität	Kompetenz Legitimität
Humorstile	selbstverstärkend selbsterniedrigend aggressiv	einschließend selbstverstärkend selbsterniedrigend aggressiv	einschließend selbstverstärkend selbsterniedrigend aggressiv	einschließend selbstverstärkend selbsterniedrigend aggressiv	selbstverstärkend selbsterniedrigend aggressiv

⁶⁶⁴ Für eine detaillierte Auflistung der Texte u.a. in Bezug auf Parallelen und Unterschiede siehe: Kapitel 3.3.

Wie der Tabelle zu entnehmen ist und bereits in Kapitel 4 ausführlich erläutert wurde, können bestimmte literarische Genres aufgrund ihrer Hauptmotivik vorrangig einem **gewissen Verwendungs- und Einsatzzweck im Schulcurriculum** zugeordnet werden, weisen jedoch ebenso Motive anderer Genres auf, wodurch, wie auch die Tabelle zeigt, die in Kapitel 4 präsentierten fünf Kategorien nicht bindend sind, sondern lediglich als grobe Richtlinie fungieren können. Genrespezifika, wie eine bestimmte Form oder Gliederung eines Textes, sind somit wesentliche Unterscheidungskriterien der bearbeiteten Texte, doch ist eine Spezifizierung der Genres noch lange kein Grund zur Annahme, dass diese nicht ebenfalls Parallelen, z.B. das Motiv des Banketts, und Gemeinsamkeiten aufweisen können. So sind, wie bereits in Kapitel 3 (3.3.) vermutet, die Gemeinsamkeit des Dialogs, die Verbindung der Texte zu traditionellem Wissen bzw. zur Weisheit, der schulische Bezug, oder besser gesagt, der Schulkontext, sowie das Auftreten humoristischer Elemente und die Hinterfragung von Autoritäts- und Machtbeziehungen von Wichtigkeit, da diese die ausgewählten Genres und Texte nicht nur theoretisch verbinden, sondern sich m.E. auch in Kapitel 4 praktisch in jenen nachweisen lassen.

Die **Begründung der Autoritätshinterfragung im mesopotamischen Schulcurriculum** ergibt sich nun m.E. aus dem Zusammenspiel mehrerer Faktoren. Erstens dienten die ausgewählten Texte, wenn auch nicht alle primär, der Vermittlung moralischer Werte, was, wie bereits Michalowski⁶⁶⁵ vermutete, darauf hinweisen könnte, dass den Schülern im Laufe der Ausbildung bestimmte erstrebenswerte Eigenschaften antrainiert und indoktriniert wurden, welche sie nach ihrer Ausbildung vom Rest der Bevölkerung unterscheiden, sie als Elite des Landes charakterisieren sollten.

Zweitens ist auffällig, dass alle der Texte mithilfe des subversiven Humors direkt oder indirekt Autoritäten und Machtinhaber hinterfragten, deren Autorität vorrangig auf deren (beruflicher) Kompetenz oder deren (göttlicher) Legitimität beruhte, was vermuten lässt, dass durch das Hinterfragen von Berufskollegen, Beamten, oder Königen nicht nur die elitäre Unterscheidung zur Restbevölkerung, sondern ebenso eine innerelitäre Abgrenzung, wenn nicht sogar die Bestätigung und Bekräftigung der eigenen (überlegenen) Position bezweckt wurde. Wurde beispielsweise ein Schreiberkollege aufgrund seiner mangelnden Berufskenntnisse lächerlich gemacht, so sollte dies das eigene Können betonen und hervorheben, wurde andererseits ein König in Frage gestellt, der nicht gerecht und weise agierte, konnte dies u.U. eine Warnung an diesen sein, da, wie in Kapitel 1 ausführlich

⁶⁶⁵ Michalowski (1987), S. 54; Ibid. (2012), S. 52.

beschrieben, dessen Legitimität nicht unwesentlich von der von elitären Schreibern verfassten Propaganda abhing.

Drittens birgt jegliche Autoritätshinterfragung nicht nur Kritik, sondern gibt ebenfalls Auskunft über bestehende Normen, so, dass auch eine hinterfragte Norm die Norm bekräftigt, da schon allein die Beschäftigung mit dieser ihr Gewicht verleiht, wodurch, wie in Kapitel 2 (2.1.2.3.) erörtert, die Subversion gewollt oder ungewollt der Norm dient. In Hinblick darauf ist es nun nicht verwunderlich, dass Autoritätshinterfragung im Schulcurriculum toleriert wurde, einerseits, weil die Kritik nicht offen, sondern unter dem Deckmantel des subversiven Humors betrieben wurde, und andererseits, weil der Kontext, in welchem diese Art der Hinterfragung stattfand überschaubar und dadurch regulierbar war.

Weiters ist aber auch zu bedenken, dass, wie in Kapitel 1 (1.1.1.4.2.1.) erläutert, trotz jeglicher Hinterfragung die gelehrte Elite in das bestehende Machtsystem mit seinen Autoritätshierarchien eingebunden und fester Bestandteil davon war, es also nicht ernsthaft in ihrem Interesse gelegen sein dürfte dieses zu stürzen, wodurch spekuliert werden könnte, dass die humorvolle subversive Autoritätshinterfragung im Schulkontext den gleichen Zweck erfüllte wie die Inversion von Normen zu bestimmten Festlichkeiten, nämlich dem Ausgleich von (durch Abgrenzung entstandenen) Spannungen, sei es zwischen der Elite und der Restbevölkerung oder innerelitär, was wiederum die Hinterfragung im Curriculum begründen würde.

Zusammengefasst würde die Autoritätshinterfragung im Schulcurriculum nun dadurch begründet sein, dass sie der Unterscheidung von anderen Bevölkerungsschichten, sowie der innerelitären Abgrenzung und der Stärkung der eigenen Position dient, aber auch durch das Hinterfragen von Normen an sich diese bekräftigt und dadurch soziale Spannungen ausgleicht.

5.2. Fazit und Ausblick

Im Großen und Ganzen ergibt sich nun, dass die ‚Autoritätshinterfragung im mesopotamischen Schulcurriculum (und darüber hinaus)‘ nicht ohne die vorherige Definition von Autorität und Macht in Mesopotamien, d.h., ohne die Erläuterung der unterschiedlichen Legitimationsformen von König, Elite und Gelehrten, sowie deren Zusammenspiel verstanden werden kann, da erst durch das Verständnis um deren gegenseitige Abhängigkeiten die Art der subversiven Autoritätshinterfragung, wie sie in den Texten zu finden ist, verständlich wird. Gleichfalls ist die allgemeine Hinführung zu den innertextlichen Humorstilen und

-techniken von Wichtigkeit, weil ohne diese nicht begreiflich wäre, dass es sich bei Humor um eine ‚anthropologische Konstante‘ handelt, die je nach sozio-kulturellem Umfeld zwar variieren, aber nicht gänzlich verschwinden kann. So weisen die primär aus dem altbabylonischen Nippur stammenden untersuchten Texte, trotz genrespezifischer Unterschiede, etliche Gemeinsamkeit auf, zu welchen ebenfalls humoristische Elemente, sowie die Autoritäts- und Machthinterfragung zählen. Wegen dieser Gemeinsamkeiten, aber v.a. aufgrund der in den Texten enthaltenen Hauptmotive konnten diese in Bezug auf ihren Zweck im Curriculum in fünf Kategorien unterteilt werden, welche zeigen, dass die mesopotamische Schreiberschule mit ihrem Schulcurriculum und der darin enthaltenen Autoritätshinterfragung der Vermittlung von Ideologien und Werten diene, welche die Absolventen von der Restbevölkerung differenzieren sollten. Das Ziel war, dass fertig ausgebildete Schreiber nicht nur bestimmte moralische Werte verinnerlicht und die Schreibkunst gemeistert hatten, sondern auch über Kenntnisse traditionellen Wissens und das Wissen um eine gepflegte Streitkultur sowie über die Techniken der humorvollen Vermittlung von Inhalten verfügten. Die Begründung der Autoritätshinterfragung im Schulcurriculum lässt sich aus deren Zweck in diesem ableiten. Die erlaubte bzw. tolerierte Hinterfragung von Autoritäten und Machtinhabern in diesem ‚geschützten Rahmen‘ lässt sich dadurch erklären, dass sie der Unterscheidung von anderen Bevölkerungsschichten, sowie der innerelitären Abgrenzung und der Stärkung der eigenen Position dienlich war, aber auch durch die Infragestellung von Normen diese bekräftigt und dadurch in der Lage war, soziale Spannungen auszugleichen.

Insofern kann in Hinblick auf das Gesagte die auf den ersten Seiten der Einleitung aufgestellte Hypothese, die besagte, *„dass den Schülern gewisse Wertvorstellungen in der Schule vermittelt wurden, um als spätere Elite des Landes die Macht des Königs regulieren bzw. ausgleichen zu können, indem sich die Elite und der König gegenseitig als voneinander abhängige Kontrollinstanzen dienten, um das (Staats)system aufrecht zu erhalten. Weiters wurde vermutet, dass den Königen, welche u.a. Einfluss auf das Curriculum nehmen konnten, oder dieses sogar selbst durchlaufen hatten, die darin enthaltene Autoritätshinterfragung bekannt war, sie diese jedoch tolerierten, da sie sich lediglich auf die subversive und humorvolle Hinterfragung im Gelehrtenkontext bezog und sich als durchaus nützliche Führungsstrategie erwies.“*, als verifiziert betrachtet werden, wobei die Annahme, dass es sich bei der tolerierten Autoritätshinterfragung (im Schulcurriculum) um eine gewollte Führungsstrategie handelte nicht direkt belegt werden kann, aber aufgrund der Ergebnisse als wahrscheinlich anzunehmen ist. Für zukünftige Arbeiten in diesem Bereich wäre es

interessant die Ergebnisse des mesopotamischen Schulcurriculums mit anderen Curricula anderer Orte, oder sogar anderer Zeiträume in Hinblick auf die Hinterfragung von Autorität mittels Humor zu vergleichen, wie dies beispielweise für die rabbinische Zeit (70-1000 n. Chr.) möglich wäre, da sich in der rabbinischer Literatur, besonders im babylonischen Talmud, ebenfalls autoritätshinterfragende Texte finden lassen,⁶⁶⁶ die mit den in dieser Arbeit herausgearbeiteten Techniken untersucht werden könnten.

⁶⁶⁶ Vgl. Johnson (2015), S. 19-24.

6. Anhang

6.1. Thematisch relevante Sprichwörter

Thema	Sammlung (ETCSL)	Text-nr.	Spruchwort/Spruch
Autorität			
Palast/ königl. Familie	Coll. 1	1.75	The name of the city is <i>Idibi</i> . Its king's name is <i>Didibi</i> . Its queen's name is No-good-at-all.
	Coll. 2	2.153	(= Alster 1997 2.153 = 6.1; cf. 6.1.14.21) The palace is an ox; catch it by the tail!
	Coll. 2	2.154	(= Alster 1997 2.154 = 6.2; cf. 5.6.1: l. 94) The palace is a huge river; its interior is a goring bull.
	Coll. 2	2.155	(= Alster 1997 2.155 = 6.3; cf. 6.1.28.24, 6.2.3: UET 6/2 209 ll. 1-3, 1.8.1.5: ll. 193-199) The palace is a forest. The king is a lion. Nungal overwhelms men with a huge battle-net. Oh Utu, accept my prayer.
	Coll. 2	2.156	(= Alster 1997 2.156 = 6.4; cf. 6.1.14.23, 6.1.25.8) The palace is a slippery place which catches those who do not know it.
	Coll. 2	2.157	(= Alster 1997 2.157 = 6.5; cf. 6.1.14.20, 6.1.25.11, 6.2.3: UET 6/2 317) The palace cannot avoid the waste land. A barge cannot avoid straw. A freeborn man cannot avoid corvée work. A king's daughter cannot avoid the tavern.
	Coll. 2	2.158	(= Alster 1997 2.158 = 6.6; cf. 6.1.14.22, 6.1.17.b9, 6.1.25.10) The palace -- one day a mother giving birth, the next day a lamenting mother.
	Coll. 3	3.1	(cf. 6.2.5: TIM 10/1 2, 1.8.1.1: ll. 25-28) To stand and to sit, to spur on the donkeys, to support (?) the prince: who has the breath for that?
	Coll. 3	3.2	You are peering out from the parapet like the prince's nurse.
	Coll. 3	3.86	(cf. 6.1.26.b5-6) "Give me!" is what the king says. "Do well!" is what the cupbearer's son says.
	Coll. 9	9.a9	Ignoramuses are numerous in the palace.
	Coll. 9	9.a14	(cf. 6.1.19.b5, 6.1.24.4) The ruler's wife kneels, the slave girl dies. The ruler kneels, the slave dies.
	Coll. 11	11.56	(cf. 6.1.25.9, 6.1.26.a2, 6.2.5: UM 29-16-519 Seg. B l. 2) A palace will fall of its own accord.
	Coll. 14	14.19	Both the palace and the nether world require obedience from their inhabitants.
	Coll. 14	14.21	(cf. 6.1.02.153) The palace is an ox; you should catch it by the tail. Utu is lord; you should fix your gaze on him.

	Coll. 14	14.22	(cf. 6.1.02.158, 6.1.17.b9, 6.1.25.10) The palace: one day a mother giving birth, the next day a mother in mourning.
	Coll. 14	14.23	(cf. 6.1.02.156, 6.1.25.8) The palace is a slippery place
	Coll. 15	15.a4	(= Alster 1997 15 Sec. A 3B) It is an insult to It is the dignity of the palace.
	Coll. 17	17.b9	(cf. 6.1.02.158, 6.1.14.22, 6.1.25.10) The palace: one day a mother giving birth, the next day a mother in mourning.
	Coll. 18	18.8	(cf. 6.2.3: UET 6/2 281) The quick one hid, the strong one fled; the talker got into the palace.
	Coll. 19	19.b5	(cf. 6.1.09.a14, 6.1.24.4) The lord's wife kneels, the slave girl dies. The lord kneels, the slave dies.
	Coll. 22	22.II. 214- 215	(cf. 1.4.3: l. 121) His hand is on the table; his tongue is in the palace.
	Coll. 24	24.4	(cf. 6.1.09.a14, 6.1.19.b5) The lord's wife kneels, the slave girl dies. The lord kneels, the slave dies.
	Coll. 25	25.8	(= Alster 1997 25.7; cf. 6.1.02.156, 6.1.02.161, 6.1.03.165, 6.1.14.23) The palace is a slippery place, where one slips. Watch your step when you decide to go home!
	Coll. 25	25.9	(cf. 6.1.11.56, 6.1.26.a2, 6.2.5: UM 29-16-519 Seg. B l. 2) The palace bows down, but only of its own accord.
	Coll. 25	25.10	(cf. 6.1.02.158, 6.1.14.22, 6.1.17.b9) The palace -- one day a lamenting mother, the next day a mother giving birth.
	Coll. 25	25.12	(cf. 6.1.26.a3, 6.2.5: YBC 9908, 5.6.1: ll. 95-96) What flows in is never enough to fill it, and what flows out can never be stopped -- don't envy the king's property!
	Coll. 26	26.a2	(cf. 6.1.11.56, 6.1.25.9, 6.2.5: UM 29-16-519 Seg. B l. 2) The palace bows down, but only of its own accord.
	Coll. 28	28.24	(cf. 6.1.02.155, 6.2.3: UET 6/2 209 ll. 1-3, 1.8.1.5: ll. 193-199) The palace is a forest. The king, the lion, subdues men with a huge net like Nungal.
	UET 6/2 209	(1-3.)	(cf. 6.1.02.155, 6.1.28.24, 1.8.1.5: ll. 193-199) The palace is a forest, and the king is a lion; like Ninegala (<i>an epithet of Nungal</i>) he covers men with a huge battle-net.
	UET 6/2 281	(1-2.)	(cf. 6.1.18.8) The quick one hid, the strong one fled; the voluble one succeeded in getting into the palace.
	YBC 9908 (Alster 1997 p. 333)	(1-2.)	(cf. 6.1.25.12, 6.1.26.a3, 5.6.1: ll. 95-96) Property. A king's property -- it enters, but does not go straight (?); it goes out, but never stops.
	YBC 8937 (Alster 1997 p. 333)	(1.)	The king is a scribe, the king is a mighty bond blocking the river.
Autori-	Coll. 9	9.a1	(cf. 6.1.10.1, 6.2.5: IM 43438 Seg. A l. 1) Whatever the man in authority said, it was not pleasant.

tät			
	Coll. 9	9.a2	(cf. 6.1.10.2) Whatever the man in authority said, it was not right.
	Coll. 9	9.a3	(cf. 6.1.10.3-4, 6.2.2: MDP 27 216, 6.2.5: IM 43438 Seg. A l. 2) When the authorities are wise, and the poor are loyal, it is the effect of the blessing of Aratta.
	Coll. 10	10.1	(cf. 6.1.09.a1, 6.2.5: IM43438 Seg. A l. 1) Whatever the man in authority said, it was not pleasant.
	Coll. 10	10.2	(cf. 6.1.09.a2) Whatever the man in authority said, it was not right.
	Coll. 10	10.3-4	(cf. 6.1.09.a3, 6.2.2: MDP 27 216, 6.2.5: IM 43438 Seg. A l. 2) When the authorities are wise, and the poor are loyal, it is the effect of the blessing of Aratta.
	Coll. 19	19.d1 1	(cf. 6.2.3: UET 6/2 386, 6.2.3: UET 6/2 387) As a slave girl, I have no authority over my mistress. So let me pull at my husband's hair. unknown no. of lines missing
	MDP 27 216	(1-2.)	(cf. 6.1.09.a3, 6.1.10.3-4, 6.2.5: IM 43438 Seg. A l. 2) When the authorities are wise, and the poor are loyal, it is the effect of the blessing of Aratta.
	UET 6/2 386	(1-2.)	(cf. UET 6/2 387, 6.1.19.d11) I, a slave girl, have no authority over my lady. Let me pull my husband's hair instead.
	UET 6/2 387	(1-3.)	(cf. UET 6/2 386, 6.1.19.d11) The slave girl has no authority over the lady: "Let me pull my husband's hair instead."
	IM 43438 = TIM 9 19 (Alster 1997 pp. 298-299)	Segment A	1. (cf. 6.1.09.a1, 6.1.10.1) Whatever the man in authority said, it was not pleasant. 2. (cf. 6.1.09.a3, 6.1.10.3-4, 6.2.2: MDP 27 216) When the authorities are wise, and the poor are passed by, it is the effect of the blessing of Aratta.
Allgemeines	Coll. 1	1.104	(cf. 6.1.11.54, 6.1.15.c3, 6.1.26.b4, 6.1.28.8) If one pours oil into the inside of a sceptre {(2 mss. add:) nobody will know.}
	Coll. 3	3.123	You should hold a kid in your right arm, and a bribe in your left arm.
	Coll. 3	3.176	I am confronting Fate: "Speak in the way of a just man, or speak in the way of a wicked man, it makes no difference."
	Coll. 4	4.59	To appreciate the earth is for the gods; I am merely covered in dust.
	Coll. 7	7.29	(cf. 5.4.01: ll. 14-15) Linen is stretched out for the flea. The reed mat is woven for the fly. The storehouse is built for the gecko.
	Coll. 7	7.81	(cf. 6.1.02.93, 6.2.3: UET 6/3 31 ll. 5-6) A stranger's ox eats grass while one's own ox lies hungry.
	Coll. 10	10.14	"Let me fill your new storehouse with my old hay."
	Coll. 13	13.50	Let the house of debts go up with the smoke.

	Coll. 15	15.c3	(cf. 6.1.01.104, 6.1.11.54, 6.1.26.b4, 6.1.28.8) If oil is poured inside the shaft of a sceptre, no one would know.
	Coll. 18	18.6	(cf. 6.1.26.c2) He who pays with high-valued silver negotiates a favourable position.
	Coll. 26	26.b4	(cf. 6.1.01.104, 6.1.11.54, 6.1.15.c3, 6.1.28.8) If oil is poured inside the shaft of a sceptre, no one would know.
	Coll. 28	28.8	(cf. 6.1.01.104, 6.1.11.54, 6.1.15.c3, 6.1.26.b4) If oil is poured into the inside of a sceptre (-- nobody will know) .
	UET 6/2 339 + UET 6/3 235	Segment B (3.)	(cf. UET 6/2 261 and UET 6/2 262, 6.1.01.23, 4.14.1: l. 144) To be wealthy and demand more is an abomination to one's god.
	UET 6/2 256	(1.)	The expenses (?) of those who neglect justice are numerous.
Frauen/ Männer			
Frau	Coll. 1	1.82	What has been spoken in secret will be revealed in the women's quarters.
	Coll. 1	1.143	(cf. 6.2.3: UET 6/2 301) Thus my mother and my younger sister act toward me; am I so deficient in judgment that I should offer my cheek to her?
	Coll. 1	1.154	(cf. 6.1.14.44) A malicious wife living in the house is worse than all diseases.
	Coll. 2	2.124	For his pleasure he got married. On his thinking it over he got divorced.
	Coll. 3	3.115	All day long my food ration is kept away from me, my heart, but even a dog can satisfy its hunger. It's over for me, but should I be happy? My mother would not give me second helpings.
	Coll. 4	4.54	My mother offering; she is behaving as though she were my slave-girl.
	Coll. 14	14.44	(cf. 6.1.01.154) A malicious wife living in a house is the worst of all afflictions.
	Coll. 22	22.II. 194-196	(cf. 6.1.01.165, 6.1.03.65, 6.1.17.b8) Children and wives and trading agents! How they use up silver! And how they use up barley!
	Coll. 28	28.21	When a man walks about, he finds something. When a woman walks about, she loses something.
	IM 58660 = 3N-T 731 (Alster 1997 p. 305)	(1-3.)	Thus speaks a widow, a man's junior wife: "What can widows become? They cannot be principal wives!"
	MDP 27 101	(1-2.)	The married man, having divorced his wife, examined her: "At least I am taking away my dignity!"

	UET 6/2 301	(1-3.)	(cf. 6.1.01.143) Thus my mother and my little sister act toward me: am I so deficient in judgment, that I should offer my cheek?
	UET 6/2 334	(1-2.)	(cf. 6.1.01.170) She who says "My expense" is her girl friend. An interfering neighbour is the one with whom she quarrels.
Mann	Coll. 1	1.37	What you are doing is a small accomplishment. That man is not doing a man's work.
	Coll. 1	1.56	When he walks on the streets no one greets him. And when he comes home to his wife, "Bad Name" is what he is called.
	Coll. 1	1.95	(cf. 6.2.1: Ni 13186 Seg. B l. 2) In my heart you are a human being, but in my eyes you are not a man.
	Coll. 1	1.151	(cf. 6.1.14.40, 6.1.28.17) When I married a malicious husband, when I bore a malicious son, an unhappy heart was assigned to me.
	Coll. 1	1.158	My wife said "Unfaithful!" to me -- shall I go chasing after women's genitals?
	Coll. 3	3.19	When travelling, a man does not tire of eating. He gathers in food all day long.
	Coll. 3	3.44	The joy of a daughter-in-law is anger.
	Coll. 3	3.97	"Just-let-me-say-a-word" walks like feet. Who can rival a garrulous man?
	Coll. 3	3.104	(cf. 6.1.07.73) The dog moves, the knife moves, but still my man does not move.
	Coll. 3	3.147	It is characteristic of your harvesting, it is characteristic of your gleaning, that they say: "He is gone, he is gone."
	Coll. 3	3.197	(cf. 6.1.07.77) He said: "Woe!" and the boat sank with him. He said: "Alas!" and the rudder broke.
	Coll. 3	3.181	(cf. 6.1.07.91) He turns things upside down.
	Coll. 4	4.56	(cf. 6.1.02.126, 6.1.11.131) Says the man lying on the roof to the man living in the house: "It is too bright up here!"
	Coll. 7	7.41	(cf. 6.1.11.21) He spoke, but went back on what he said.
	Coll. 7	7.42	(cf. 6.1.01.89) Like a boat, he always floats up in the water.
	Coll. 7	7.44	He whose speech is humble -- his wife is a slave girl.
	Coll. 7	7.73	(cf. 6.1.03.104) The dog moves, the knife moves, but still my man does not move.
	Coll. 7	7.77	(cf. 6.1.03.179) He said: "Woe!" and the boat sank with him. He said: "Alas!" and the rudder broke. The young man said: "Ah god!" and the boat reached its destination.
	Coll. 7	7.91	(cf. 6.1.03.181) He turns things upside down.
	Coll. 10	10.11	(cf. 6.1.17.b3, l. 15, 6.1.19.a1, ll. 2-3, 5.6.7: l. 30) My mother sent to me a man from the forest, who has given

			me paralysed hands.
	Coll. 11	11.21	(cf. 6.1.07.41) He spoke but did not keep his word. He keeps speaking but shies away from his responsibilities.
	Coll. 11	11.13 1	(cf. 6.1.02.126, 6.1.04.56) Says the man lying on the roof to the man living in the house: "It is too bright up here!"
	Coll. 12	12.b5	(= Alster 1997 12 Sec. C 5) A man who can lift the heavens -- and he does not fart.
	Coll. 12	12.b6	(= Alster 1997 12 Sec. C 6) A man who behaves like a damp reed towards his fellow men does not tell the truth either.
	Coll. 13	13.13	A crafty man does not transgress (?) against his mother.
	Coll. 14	14.40	(cf. 6.1.01.151, 6.1.28.17) When I married a malicious husband -- when I bore a malicious son.
	Coll. 16	16.b5	(cf. 6.1.01.153, 6.1.03.9, 6.1.22: ll. 26-27, 6.1.23.7) An unjust heir who does not support a wife, who does not support a child, has no cause for celebration.
	Coll. 19	19.c7	(cf. 6.1.21.c1, 6.1.23.18, 6.1.24.8) A man's waterskin is his life. A man's sandals are his eyes. A man's wife is his supervisor (?). A man's son is his protective shade. A man's daughter is his eager servant (?). A man's daughter-in-law is his policeman.
	Coll. 21	21.c1	(= Alster 1997 21 Sec. A 1; cf. 6.1.19.c7, 6.1.23.18, 6.1.24.8) A man's daughter-in-law is his policeman.
	Coll. 23	23.8	No one walks together with him or directs their steps towards him. Life {passes him by like water} {(1 ms. has instead:) eludes him just as he avoids others}. He is dear to no just man, {plague prevails over him} {(1 ms. has instead:) life is not given to him}. Like a worthless penny, {.....; no one} {(1 ms. has instead:) he is thrown away; no one cares about him}. He is clothed with a garment as if a heavy punishment were assigned to him. {Who is he? His name? A man sleeping with someone's wife.} {(1 ms. has instead:) Who is he? He is a man who slept with someone's wife.}
	Coll. 23	23.18	(cf. 6.1.19.c7, 6.1.21.c1, 6.1.24.8) A man's waterskin is his life. A man's sandals are his eyes. A man's wife is his A man's son is his protective shade. A man's daughter is his eager servant (?). A man's daughter-in-law is his policeman.
	Coll. 24	24.8	(cf. 6.1.19.c7, 6.1.21.c1, 6.1.23.18) A man's waterskin is his life. A man's sandals are his eyes. A man's wife is his supervisor (?). A man's son is his protective shade. A man's daughter is his eager servant (?). A man's daughter-in-law is his policeman.
	Coll. 26	26.c6	I am not dear to the man I hold dear. He has profited at my expense while I was flapping my arms like a bird.
	Coll. 26	26.c7	I am not dear to the man I hold dear. He took into his own hands. Because of him, my hands were filled with dust.

	Coll. 26	26.c8	He is fearful, like a man unacquainted with beer.
	Coll. 27	27.b1	(= Alster 1997 27.1) The rich man's heart is sick, it is very sick indeed (?) -- the man with a troubled heart is sick, he is very sick indeed (?).
	Coll. 28	28.9	If a man does not treasure his god, that man will not be buried. His heir will not provide him with water libations 1 line fragmentary
	Coll. 28	28.17	(cf. 6.1.01.151, 6.1.14.40) In marrying (?) a malicious husband (-- <i>in bearing a malicious son, an unhappy heart was assigned to me</i>) .
	UET 6/2 251	(1-8.)	(cf. UET 6/2 252, 6.2.5: YBC 7344, 4.06.1: Seg. C ll. 3-16, 5.2.4: l. 9) A man without a personal god does not procure much food, does not procure even a little food. Going down to the river, he does not catch any fish. Going down to a field, he does not catch any gazelle. In important matters he is unsuccessful. When running, he does not reach his goal. Yet were his god favourable toward him, anything he might name would be provided for him.
	UET 6/2 252	(1-8.)	(cf. UET 6/2 251, 6.2.5: YBC 7344, 4.06.1: Seg. C ll. 3-16, 5.2.4: l. 9) A man without a personal god does not procure much food, does not procure even a little food. Going to a river, he does not catch any fish. Going to a field, he does not catch any gazelle. He is unsuccessful in ritual preparations, he is unsuccessful in important matters. Yet were his god favourable toward him, anything he might name would be provided for him.
	UET 6/2 371	(1-2.)	(cf. 4.05.1: l. 33) One should pay attention to an old man's words and one should reap the benefits.
	UET 6/2 299	(1-3.)	A man who does not value his god is thrown out in the desert; his body is not buried and his heir does not provide his ghost with drinking water through a libation pipe.
	UET 6/2 253	(1.)	A man without a god -- for a strong man it is no loss.
	YBC 7282 (Alster 1997 pp. 329-330)	(1.)	"The father is attractive, the father is bound, he is a slave (?)" said the mother.
Lügner	Coll. 13	13.52	The dishonest man stole silver; the honest man will earn his pay.
	Coll. 13	13.53	When dishonest men come to your banquet, they are troubled and try to hide it (?).
	Coll. 22	22.II. 187-188	(cf. 5.4.01: l. 99) He builds himself up in the manner of a liar -- but he cannot raise himself up while carrying a waterskin in his hand.
	Coll. 22	22.II. 227-229	The liar is arrogant. He always lies. He always slanders.

	Coll. 22	22.II. 230- 232	Treacherous! Malicious! Shifty-eyed!
	Coll. 27	27.b4	(= Alster 1997 27.4) The conmen (?) are having their say.
	UET 6/2 260	(2-3.)	When liars enter by the city gate, in front of them there is a finger pointing at them, behind them there is a finger pointing at them.
	UET 6/2 289	(1- 10.)	He who slanders for the liar -- Ninegala will crush his head His good deeds aim at evil. His looks are shameless. There are fingers pointing at him from behind. Utu, the lord who loves justice, extirpates wickedness and prolongs righteousness. A heavy punishment slander (?) befalls him.
geo- graph. Differ- enzen	Coll. 3	3.140	(cf. 6.1.07.95) Wheat and hulled barley was made to taste like honey. The nomad ate it and didn't recognise what was in it.
	Coll. 11	11.69	(cf. 6.1.02.149, 6.1.26.d15) Those who live near the water look into the mountains. They don't look in their own direction.
	Coll. 21	21.c4	(= Alster 1997 21 Sec. A 4; cf. 6.1.24.10) I would make the beer sweet but my neighbour would not appreciate it.
	Coll. 24	24.10	(cf. 6.1.21.c4) I would make the beer sweet but my neighbour would not appreciate it.
	Coll. 26	26.d1 5	(cf. 6.1.02.149, 6.1.11.69) Those who live near the water look into the mountains. They don't look in their own direction. <i>1 line fragmentary approx. 23 lines missing</i>
Armer	Coll. 1	1.55	Let the poor man die, let him not live. When he finds bread, he finds no salt. When he finds salt, he finds no bread. When he finds meat, he finds no condiments. When he finds condiments, he finds no meat. {(2 mss. add:)} When he finds oil, he finds no jar. When he finds a jar, he finds no oil.}
	Coll. 2	2.18	The poor man is not appreciated.
	Coll. 2	2.19	The poor man chews whatever he is given.
	Coll. 2	2.27	The word of a poor man is not accepted.
	Coll. 2	2.29	How lowly is the poor man! The area around the oven is a mill-house to him. His torn clothes will not be repaired. That which he has lost will not be searched for.
	Coll. 2	2.30	The poor man is this lowly: his debts are paid off with what is taken from his mouth.

	Coll. 2	2.31	A poor man chewing at silver.
	Coll. 12	12.c6	(= <i>Alster 1997 12 Sec. D 5</i>) Let the wealthy man eat Let the poor man eat <i>milla</i> flour.
	Coll. 17	17.b6	A poor man staring into the soup.
	UET 6/2 260	(1.)	(cf. 6.1.02.28, 6.1.02.34A, 6.1.22: l. 236) Moving about defeats poverty.
Einsam- er	Coll. 3	3.152	(cf. 6.1.15.f7) Let the solitary one remain alone; he is forever treacherous.
Böser	Coll. 22	22.1. 67	(cf. 6.2.3: <i>UET 6/3 31 l. 8, 5.6.1: l. 199</i>) The evil does not feed a storehouse with interest.
Lahmer	Coll. 1	1.66	(cf. 6.1.02.119, 6.2.5: <i>UIOM 1999</i>) In the city of the lame, a cripple is the courier.
	Coll. 2	2.119	(cf. 6.1.01.66, 6.2.5: <i>UIOM 1999</i>) In the city of the lame, the cripple is a courier.
	Coll. 13	13.22	A lame man spoke to his mother: "Where a man reclines in a chair, it is really comfortable!" His mother replied: "What is he afraid of? When did we last see you run away anywhere?"
	Coll. 13	13.25	A lame man came running to the New Year festival (?) and a man said to him: "Insofar (?) as you were lame, you wouldn't be able to do that!"
	Coll. 15	15.b6	(cf. 6.2.3: <i>UET 6/2 305, 6.2.3: UET 6/2 330</i>) you shouldn't give a lame man a staff. Enlil is his helper.
	UET 6/2 305	(1-2.)	(cf. <i>UET 6/2 330, 6.1.15.b6</i>) Don't give the halt man a club for his arm. Enlil shall be the one to help him!
	UET 6/2 330	(1-2.)	(cf. <i>UET 6/2 305, 6.1.15.b6</i>) Don't give the halt man a club for his arm. Enlil shall be the one to help him!
	YBC 7345 (<i>Alster 1997 p. 331</i>)	(1-3.)	(cf. 6.1.11.85) The cripple (?) took a reed basket. For (?) his words a man beats him. Mankind is
	<i>UIOM 1999 (Alster 1997 p. 334)</i>	(1.)	(cf. 6.1.01.66, 6.1.02.119) In the city of the lame, the halt are couriers.
Dieb	Coll. 13	13.5	The thief, out of fear of facing a lion, becomes a man driven by fear of facing a lion cub.
	Coll. 13	13.40	You subject yourself to rules -- as a thief does.
Ekstatik- er	Coll. 9	9.g5	(= <i>Alster 1997 9 Sec. G 3; cf. 6.1.16.e7</i>) Like a mountain mined for metal ore, this man is not in a right state of mind. unknown no. of lines missing

	Coll. 13	13.41	An ecstatic entered a man's house, and a boy was born to his wife. Having swaggered out, he spoke to the neighbourhood children: "A woman has given birth." When he had told the neighbourhood children that a boy had been born to that man's wife, he said to you: "Your holy name has not been harmed;"
Dum-mer	Coll. 3	3.102	Fools are the ribcages of heroes.
	Coll. 3	3.103	The fool is garrulous.
	Coll. 9	9.a10	He who knows but does not speak is a fool.
	Coll. 19	19.e3	(cf. 6.1.09.d3, 6.1.13.29, 6.2.3: UET 6/3 464 l. 3) A fool who was overwhelmed by his backside stuck his hand up his backside.
	UET 6/3 464	(1-3.)	(cf. 6.1.09.d2-3, 6.1.13.29, 6.1.19.e2-3) The wise one knowledgeable one A fool who was overwhelmed by his backside stuck his hand up his backside.
	UET 6/2 371	(5-6.)	(cf. UET 6/2 288) No matter how much wisdom exerts itself (?), you, fool, achieve what you need.
	UET 6/2 318	(1-3.)	(cf. UET 6/2 278, UET 6/2 295) Because he always went, because he always ran, "He carried away. He carried away!" is the name assigned to him. A fool.
	UET 6/2 278	(1-2.)	(cf. UET 6/2 295, UET 6/2 318) Because I was always walking, because I always ran, "He carried away, he carried away!" is what they called me.
	UET 6/2 288	(1-2.)	(cf. UET 6/2 371 ll. 5-6) No matter how much wisdom exerts itself (?), the fool achieves what he needs.
	UET 6/2 226	(1.)	The stupidest of all shameless men.
Allge-meines	Coll. 3	3.16	As long as he is alive, he is his friend. When he is dead, he is his worst demon.
	Coll. 3	3.63	Because of his arrogance, may his head be bowed to his neck like a damp reed.
	Coll. 3	3.121	Punishment is assigned for the swaggerer; he is afflicted with diseases.
	Coll. 3	3.135	As long as the boasters haven't departed, their mouths make me uneasy.
	Coll. 3	3.185	(cf. 6.1.07.45) My mouth enables me to rival other men.
	Coll. 4	4.7	All day long, oh penis, you ejaculate as if you have blood inside you, and then you hang like a damp reed.
	Coll. 4	4.10	Why should someone who knows something conceal it?
	Coll. 4	4.11	My intelligence (?) has dug the ground; you will not find what I have lost!
	Coll. 4	4.46	A heart which does not know accounting -- is that a wise heart?

	Coll. 22	22.II. 224- 226	Whatever I say, I will say it twice, and then I will repeat it again.
	Coll. 26	26.b3	(cf. 6.1.15.c2, 6.1.28.7) Let the sheep be given the whip and let the shepherd Where there is no toughness, no man can go about his business.
	Coll. 28	28.7	(cf. 6.1.15.c2, 6.1.26.b3) Let the ox be struck with a stick and let the sheep be given the whip. Where there is no toughness, no one can go about their business, not even a plenipotentiary.
	CBS 11372 (Alster 1997 p. 304)	(1.)	Talking endlessly is what humankind has most on its mind.
	UET 6/2 380	(1-4.)	(cf. UET 6/2 381) Although I spoke, what did I gain? Although I spoke, what did it add? I covered up for myself, but what success did it bring me?
	UET 6/2 381	(1-3.)	(cf. UET 6/2 380) Although I spoke, what did I gain? Although I spoke, what did it add? I covered up for myself, but what success did it bring me?
Berufs- gruppen			
Sklave	Coll. 1	1.47	Although the chickpea-flour of the home-born slaves is mixed with honey and ghee, there is no end to their lamentations.
	Coll. 3	3.37	(cf. 6.1.21.c11-12) A slave girl is one who the door. The slave girl from the palace offers advice (?) continually. The slave from the palace eats the ex-voto offering (perhaps an idiom) .
	Coll. 3	3.39	(cf. 6.2.3: UET 6/2 335 l. 1) You grind with the pestle like a fearful slave girl.
	Coll. 3	3.40	The slave girl who neglected to fill the containers grumbled: "It does not fill (?) to the top; it does not fill (?) the middle."
	Coll. 3	3.41	(cf. 6.1.19.d9, 6.1.28.25) When the lady left the house and the slave girl entered from the street, away from her lady the slave girl sat at her own banquet.
	Coll. 3	3.42	(cf. 6.1.22: ll. 278-279, 6.2.1: Ni 9824 Seg. C ll. 1-2, 6.2.5: YBC 8713 l. 7) When there is a dispute at the mill, a slave girl reveals (?) what she has stolen.
	Coll. 3	3.79	A runaway slave girl only pretends to sleep.
	Coll. 4	4.43	Left-over clothes are the share of the slave-girl's child; they will fall off her and became nothing but chaff.
	Coll. 4	4.51	What are the dreams of a slave girl? What are the prayers of a striving (?) slave?
	Coll. 12	12.a4	(= Alster 1997 12 Sec. B 4) The master knows. The steward does not know.

	Coll. 12	12.a5	(= Alster 1997 12 Sec. B 5) May the master sleep at your side, and may the mistress slap your face.
	Coll. 18	18.13	A slave entrusted with a burial will be negligent.
	Coll. 19	19.d9	(cf. 6.1.03.41, 6.1.28.25) When the mistress left the house and the slave girl entered from the street, away from her mistress the slave girl set up her own banquet.
	Coll. 19	19.d10	(cf. 6.1.21.c7) The litter was not apparent to the slave girl. To her mistress it just kept increasing.
	Coll. 21	21.c6	(= Alster 1997 21 Sec. A 6) The slave girl roams around when it grows dark as if it were midnight.
	Coll. 21	21.c11	(= Alster 1997 21 Sec. A 11; cf. 6.1.03.37) The slave girl from the palace offers advice (?) continually.
	Coll. 21	21.c12	(= Alster 1997 21 Sec. A 12; cf. 6.1.03.37) The slave from the palace eats the ex-voto offering (perhaps an idiom) .
	Coll. 22	22.II.278-279	(cf. 6.1.03.42, 6.2.1: Ni 9824 Seg. C ll. 1-2, 6.2.5: YBC 8713 l. 7) If there is a dispute at the mill, a slave girl will bring out (?) what she has stolen (?).
	Coll. 28	28.23	A slave wafting smoke.
	Coll. 28	28.25	(cf. 6.1.03.41, 6.1.19.d9) When the mistress left the house and the slave girl came in from the street, away from her mistress the slave girl set up her own banquet.
	Ni 9824 (Alster 1997 p. 297)	Segment C (1-3.)	(cf. 6.1.03.42, 6.1.22: ll. 278-279, 6.2.5: YBC 8713 l. 7) If there is a dispute at the mill, a slave girl reveals (?) what she has stolen.
	UET 6/2 279	(1-2.)	A home-born slave was treated with contempt, so he wept. He had chaff in his hands, so he bared his teeth in anger.
	YBC 8713 (Alster 1997 p. 302)	(7.)	(cf. 6.1.03.42, 6.1.22: ll. 278-279, 6.2.1: Ni 9824 Seg. C ll. 1-2) If there is a dispute at the mill, a slave girl reveals (?) what she has stolen.
Händler	Coll. 1	1.165	(cf. 6.1.03.65, 6.1.17.b8, 6.1.22: ll. 194-196) Oh merchant, how you use up silver! And how you use up barley!
	Coll. 3	3.64	(cf. 6.1.17.b7) Weighing scales made with a net are a trap made for the feet; a man should not take a merchant for his friend.
	Coll. 3	3.65	(cf. 6.1.01.165, 6.1.17.b8, 6.1.22: ll. 194-196) You, merchant, how small you made the amount of silver! And how small you made the amount of oil and barley!

	Coll. 9	9.d4	(cf. 6.2.1: N 4248 Seg. A ll. 8-13, 6.2.1: Ni 9824 Seg. B ll. 3-5, 6.2.3: UET 6/2 315 ll. 10-13) "Run!" is the king's command. Because of my silver, because of my gold, because of my money chest, I am finished!
	Coll. 16	16.e3	(= Alster 1997 16 Sec. E 3) He enters (?) through the slavegirl's window; he is indeed a merchant!
	Coll. 17	17.b7	(cf. 6.1.03.64) Scales made with a net are a pit contrived of dishonesty; should a man then take a merchant for his friend?
	Coll. 17	17.b8	(cf. 6.1.01.165, 6.1.03.65, 6.1.22: ll. 194-196) You, merchant, how small you made the amount of silver! And how small you made the amount of barley!
	UET 6/2 315	(10-13.)	(cf. 6.1.09.d4, 6.2.1: N 4248 Seg. A ll. 8-13, 6.2.1: Ni 9824 Seg. B ll. 3-5) "Run!" the king Because of silver, because of gold, because of the money chest, because of the chest, I am finished!
Hirte	Coll. 3	3.6	(cf. 6.1.16.b7) "I will go today" is what a herdsman says; "I will go tomorrow" is what a shepherd-boy says. "I will go" is "I will go", and the time passes.
	Coll. 3	3.9	(cf. 6.1.01.153, 6.1.16.b4-5, 6.1.22: ll. 26-27, 6.1.23.7) A shepherd his penis, a gardener his hair. An unjust heir who does not support a wife, or who does not support a child, has no cause for celebration.
	Coll. 3	3.10	(cf. 6.1.16.b2) If you get rid of the shepherd, then his sheep will not return.
	Coll. 3	3.11	(cf. 6.1.16.b3) Because the clever shepherd became confused, his sheep did not return.
	Coll. 3	3.12	A shepherd-boy when weary cannot recognise his own mother.
	Coll. 16	16.b2	(cf. 6.1.03.10) You should get rid of the shepherd, so his sheep will not come back into his charge.
	Coll. 16	16.b3	(cf. 6.1.03.11) The wise shepherd has become confused, and his sheep will not come back into his charge.
	Coll. 16	16.b4	(cf. 6.1.03.9, 6.1.23.7) A shepherd's sex appeal is his penis; a gardener's sex appeal is his hair.
	Coll. 16	16.b7	(cf. 6.1.03.6) "Let me go today" is what a herdsman says. "Let me go tomorrow" is what a shepherd boy says. His property "Let me go!""
Gaukler	N 6119 (Alster 1997 p. 292) and N 4047 (Veldhuis 2000 fig. 8)	(1-10.)	1. 1 line fragmentary 2-4. What is your mockery to me? whatever he will do to my accounts. 5-6. Come on, clown! Just for once, say: "..... my hips are heavier than 50 mana weight." 8-10. A clown made fun of the city. They made fun of him and he wept.
	CBS 6855 (Alster 1997 p. 292)	(1-5.)	The clown 1 line fragmentary your pot The clown 1 line fragmentary
Bauer	Coll. 15	15.b4	(cf. 6.1.16.c4) What will the farmer with his vigilant eye do?

	Coll. 16	16.c4	(cf. 6.1.15.b4) What will the farmer with his vigilant eye do?
Schreiber	Coll. 2	2.37	(cf. 6.1.11.146, 6.2.3: UET 6/2 267 ll. 1-2) You are a scribe and you do not know your own name? Shame (?) on you!
	Coll. 2	2.42	(cf. 5.4.02: l. 95, 5.4.03: l. 9) A wretched scribe, the most backward in the school!
	Coll. 2	2.43	A scribe without a hand. A singer without a throat.
	Coll. 2	2.47	What kind of a scribe is a scribe who does not know Sumerian?
	Coll. 2	2.48	Someone who cannot produce "a-a" -- from where will he achieve fluent speech?
	Coll. 2	2.49	(cf. 6.2.3: UET 6/2 269) A scribe who does not know Sumerian -- from where will he produce a translation?
	Coll. 2	2.52	A chattering scribe's guilt is great.
	Coll. 2	2.54	(cf. 6.2.3: UET 6/2 267 ll. 5-7) A disgraced scribe becomes an incantation priest. A disgraced singer becomes a flute-player. A disgraced lamentation priest becomes a piper. A disgraced merchant becomes a con-man. A disgraced carpenter becomes a man of the spindle. A disgraced smith becomes a man of the sickle. A disgraced mason becomes a hod-carrier.
	Coll. 2	2.56	A scribe who does not know how to grasp the meaning -- from where will he produce a translation?
	Coll. 11	11.14 6	(cf. 6.1.02.37, 6.2.3: UET 6/2 267 ll. 1-2) You're a scribe but you don't even know how to write your own name? Shame on you!
	UET 6/2 267	(1-2.)	(cf. 6.1.02.37, 6.1.11.146) You are a scribe and you don't know your own name? Shame on you!
	UET 6/2 267	(5-7.)	(cf. 6.1.02.54) A disgraced scribe becomes an incantation priest. A disgraced singer becomes a flute-player. A disgraced merchant becomes a con-man.
	UET 6/2 269	(1-2.)	(cf. 6.1.02.49) How will a scribe who does not know Sumerian produce a translation?
	UET 6/2 339 + UET 6/3 235	Segment B (4-6.)	Because he lives as though deaf, because of you, my son is not fit to be a scribe. <i>1 line fragmentary unknown no. of lines missing</i>
	UET 6/2 385	(1-2.)	Your outhouse is like your, like your canal, like your dykes. Of what importance is it to you as a scribe?
Sänger	Coll. 2	2.41	A singer whose voice is not sweet is a wretch among singers!
Priester	Coll. 2	2.99	The lamentation priest {hurled his son into the water} {(1 ms. has instead:) gave his son to the water}: "May the city build like me! May the Land live like me!"

	Coll. 2	2.100	The lamentation priest wipes his bottom: "One should not remove what belongs to my mistress Inana."
	Coll. 7	7.88	"Let me, let me, let me destroy it" is characteristic of the slave girl of a <i>lukur</i> priestess.
	Coll. 21	21.d3	(= <i>Alster 1997 21 Sec. D 3</i>) A lamentation priest went into a man's field to steal the barley. The owner of the field caught him. "My beautiful head got confused! It is totally bewildered. Just let me straighten it out, let me my senses! Let me go free!"
Gärtner	Coll. 13	13.48	As the gardeners chased some boys away, one stayed where he was while another ate at his pleasure (?). The one who was hiding in the trees could not be encouraged to come out. Afraid, the one who stood where he was and who had been caught said: "I will come down to you; and let the others here join me in coming down to you." (<i>The gardener replied:</i>) "Your collaboration is pleasing; I will not have you castigated in your father's house."
Weber	Coll. 3	3.183	(cf. 6.1.07.105) A free weaver equals {two slave girls} {(1 ms. has instead:) one slave girl}. A free worker equals {three} {(1 ms. has instead:) two} slaves.
Mani- kürist	Coll. 3	3.124	(cf. 6.1.07.14) The manicurist is himself dressed in dirty rags.
	Coll. 7	7.14	(cf. 6.1.03.124) The manicurist is himself dressed in dirty rags.
Allge- meines	Coll. 3	3.18	Quarrelling occurs wherever {there are colleagues} {(1 ms. has instead:) one of the group is senior to the rest}. Slander occurs even where there has been purification.
	Coll. 3	3.62	It is on account of being the boss that you bully me.
	Coll. 3	3.89	(cf. 6.1.11.25) If the foreman does not know how to assign the work, his workers will not stop shaking their heads.
	Coll. 3	3.188	(cf. 6.2.5: YBC 7347) If the leader is being devoured by a fire, those behind him don't say: "Where is the leader?"
	Coll. 4	4.47	He who ploughs the fields should plough the fields; he who harvests grain should harvest grain.
	Coll. 7	7.104	(cf. 6.1.01.97, 6.1.11.53) Those who get excited should not become foremen. A shepherd should not become a farmer.
	Coll. 11	11.53	(cf. 6.1.01.97, 6.1.07.104) An exciteable man should not become an overseer. A shepherd should not become a farmer.

	Coll. 13	13.12	Even the strongest labourer gets beaten by the owner of the barley.
	Coll. 18	18.4	The idleness of a low-life causes losses; his shying away (?) from work is perpetual.
	Coll. 18	18.5	Employ a low-life -- fire him after half a day!
	YBC 7347 (Alster 1997 p. 331)	(1-2.)	(cf. 6.1.03.188) If a leader is being consumed by fire, those behind him don't say: "Where is the leader?"
Tiere			
Verglei- che	Coll. 2	2.11	(cf. 6.1.07.70) Fate is a dog -- well able to bite. Like dirty rags, it clings, saying: "Who is my man? Let him know it."
	Coll. 3	3.82	(cf. 6.1.07.13) He moves like a lion against a louse, but when there is a job is to be done, he moves like a rat.
	Coll. 3	3.95	(cf. 6.1.05.93) She growls like a dog struck by a {throw-stick} {(1 ms. has instead:) ball (?)}.
	Coll. 3	3.114	(cf. 6.2.3: UET 6/2 311 ll. 2-3) My tongue, like a runaway donkey, will not turn back.
	Coll. 3	3.144	You keep walking around the storehouse like a pig with a morsel in its mouth.
	Coll. 3	3.182	(cf. 6.1.07.92) He devours things as crows do a field.
	Coll. 5	5.2	{You go like an elephant to raise a sunken boat.} {(1 ms. has instead:) An elephant is led to a sunken boat to raise it.}
	Coll. 5	5.4	"Like the wild bull, you only do what pleases you."
	Coll. 5	5.13	Like an ox, you do not know how to turn back.
	Coll. 5	5.34	Like a cow that has not given birth, you are looking for a calf of yours that does not exist!
	Coll. 5	5.37	Like a horse you paw the ground where you drink.
	Coll. 5	5.92	Like a dog, he hates to grovel.
	Coll. 5	5.93	(cf. 6.1.03.95) He growls like a dog struck by a ball (?).
	Coll. 5	5.112	He is a dog without a tail.
	Coll. 5	5.120	(cf. 6.2.3: UET 6/2 232) Like a whelping bitch he bites the workmen.
	Coll. 5	5.121	Like a man's bitch you are walking behind a shaven-headed man.
	Coll. 5	5.122	Like the bitch of a scribe, he struts through the fields as though he were in charge (?).
	Coll. 7	7.13	(cf. 6.1.03.82) He moves like a lion against a louse, but when there is a job is to be done, he moves like a rat.
	Coll. 7	7.70	(cf. 6.1.02.11) Fate is a dog, well able to bite. It clings like dirty rags.
	Coll. 7	7.92	(cf. 6.1.03.182) He devours things as crows do a field.

	Coll. 7	7.100	(cf. 6.1.03.33) He who says "Let me live today" is bound like a bull on a leash. 3 lines missing
	Coll. 8	8.a4	(cf. 6.2.3: UET 6/2 275) He snatches things like a pig, as if for himself, but also for his owner.
	Coll. 8	8.a5	(cf. 6.2.3: UET 6/2 300 l. 1) Like a pig spattered with mud.
	Coll. 8	8.b3	Like a sow was she not treated to luxury? Was she not accustomed to demanding barley in the middle of the night?
	Coll. 8	8.b4	(cf. 6.2.3: UET 6/2 240 l. 2) Wearing a long beard like a goat.
	Coll. 8	8.b11	A gazelle not alert, a dog not on the watch. {(I ms. adds:) A man raising his hand in anger does not see clearly.}
	Coll. 8	8.b15	(cf. 6.2.3: UET 6/2 294) Like a hyena, you will not eat it unless it stinks.
	Coll. 14	14.15	(cf. 6.1.01.68, 6.1.25.6) You should drive them like pack-asses into a death-stricken city.
	Coll. 25	25.6	(cf. 6.1.01.68, 6.1.14.15) Into a plague-stricken city one has to be driven like a pack-ass.
	UET 6/2 294	(1.)	(cf. 6.1.08.b15) Like a hyena, he will not eat it unless it stinks.
	UET 6/2 282 and UET 6/2 332	(1-3.)	(cf. 6.1.12.d3) Like a wild sheep up a poplar, he went up, he kept going up.
	UET 6/2 249	(1.)	Like a raven, you have your eyes on enormous quantities of malt.
Allge- meines	Coll. 3	3.119	Flies enter an open mouth.
	Coll. 3	3. 153	The goat spoke in the manner of a wise old woman but acted in the manner of an unclean woman.
	Coll. 3	3.173	The sheep (?) is shrouded in wickedness for him.
	Coll. 5	5.28	O ox, you wander about in the street like a commissioner.
	Coll. 5	5.31	O cow, like a cat you walk behind the man carrying the food basket.
	Coll. 5	5.45	A donkey is being used to transport one shekel of silver.
	Coll. 5	5.77	A dog entered a tavern and said: "I can't see a thing. I'll open this one!"
	Coll. 5	5.81	(cf. 6.2.3: UET 6/2 225) The dog understands "Take it!", but it does not understand "Put it down!"
	Coll. 5	5.83	The dog recognises a man who loves him; as the dog is judge, so its tail acts (?) as commissioner!
	UET 6/2 224	(1-2.)	(cf. 6.1.05.106, 6.2.2: MDP 27 82) Don't start a fight with a dog. Will that dog not bite you?
	UET 6/2 270	(1-2.)	The dog gives nothing towards the ferryboat, and yet it claps its hand for the ferryboat.

Löwe	Coll. 5	5.64	Is the lion accustomed to eating that which is milled?
	Coll. 5	5.65	Is the lion accustomed to performing the brewers' craft?
	Coll. 5	5.66	If the lion heats the soup, who would say "It is no good"?
	Coll. 5	5.x2	(= Alster 1997 5 Vers. B 69) Were a lion to approach him, you would chase only the wolf away!
Fuchs	Coll. 1	1.65	(cf. 6.1.02.118, 6.2.3: UET 6/2 221) In the city where there are no dogs, the fox is boss.
	Coll. 2	2.58	The fox lies (?) even to Enlil.
	Coll. 2	2.62	(cf. 6.1.23.7) The fox could not build his own house, so he got a job at his friend's house as a construction worker.
	Coll. 2	2.65	A fox trod on the hoof of a wild bull: "It didn't hurt (?)!"
	Coll. 2	2.66	The fox had a stick: "Whom shall I hit?" He carried a seal: "What can I challenge?"
	Coll. 2	2.67	(cf. 6.2.3: UET 6/2 216) The fox, having urinated into the sea, said: "The depths of the sea are my urine!"
	Coll. 2	2.118	(cf. 6.1.01.65, 6.2.3: UET 6/2 221) In the city with no dogs, the fox is boss.
	Coll. 5	5.58	A lion having fallen into a trap, a fox came up to him and said: "I'll take your sandals home to the other side for you!"
	Coll. 8	8.b19	A fox stamped on the crotch of an elephant: "It's enough, it's too much!"
	Coll. 8	8.b30	The fox He is more full of lies than anyone.
	Coll. 8	8.b32	What will the dog do about what the fox is doing?
	Coll. 8	8.b33	(cf. 6.2.3: UET 6/2 217) The fox set his mind on some treachery: "I am throwing it out. I am carrying it to the river."
	Coll. 8	8.b34	A fox walked around a throw-stick: "Who is going to give a party as good as that?"
	Coll. 8	8.b36	Someone cooking (?) meat at the den (?) of a fox said: "One doesn't mention this in front of the mongoose." unknown no. of lines missing
	Ni 3318 (Alster 1997 p. 293)	Segment A (1-6.)	1. 1 line fragmentary 2-5. (cf. 6.1.02.59-60) The vixen quenched her thirst but still her motherly teats were dry. Each fox is even more than its mother. 6. (cf. 6.1.02.61, 6.2.5: P 374) If the hearing of the fox unknown no. of lines missing
	MDP 27 90	(1.)	The fox placed (?) his incantation like a sceptre in their hands
	UET 6/2 221	(1.)	(cf. 6.1.01.65, 6.1.02.118) In the city with no dogs, the fox is boss.
	UET 6/2 216	(1.)	(cf. 6.1.02.67) A fox urinated into the Tigris. "I am causing the spring flood to rise," he said.

	UET 6/2 214	(1.)	(cf. 6.1.02.68) He has not yet caught the fox, but he is making a neck-stock for it.
	UET 6/2 217	(1-2.)	(cf. 6.1.08.b33) The fox set his mind on some treachery: "I am throwing it out. I am carrying my city to the river."
Fabel- ähnlich/ Welleris- mus	Coll. 5	5.38	(cf. 6.2.3: UET 6/2 287) The horse, after throwing off his rider, said: "Were my load to be like this forever, how weak I would become!"
	Coll. 5	5.39	(cf. 6.2.3: UET 6/2 283) The donkey, after he had thrown off his packs, said: "Now I can forget the burdens of former days!"
	Coll. 5	5.42	(cf. 6.2.3: UET 6/2 315) While the donkey was swimming in the river, the dog was busy gathering food: "When will he climb out and eat?"
	Coll. 5	5.57	(cf. 6.2.3: UET 6/2 211) When the lion caught a wild boar, he roared: "Your flesh has not yet filled my mouth, but your squeals have deafened my ears!"
	Coll. 5	5.x11	(= <i>Alster 1997 5 Vers. A 73</i> = <i>5 Vers. B 73</i>) The wolf wept before Utu: "The animals frisk around together, but I am all alone."
	Coll. 5	5.78	(cf. 6.2.3: UET 6/2 264) A dog said to his master: "If my pleasure is of no importance to you, then my loss should not be either!"
	Coll. 5	5.116	(cf. 6.2.3: UET 6/2 230 ll. 3-5) A dog went to a party. When he saw the bones there, he left, saying: "Where I am going, I shall get more to eat than this!"
	Coll. 8	8.a2	A pig which was about to be slaughtered by the pig-butcher squealed. (The butcher said:) "Your ancestors and forebears walked this road, and now you too are walking it, so why (?) are you squealing?"
	Coll. 8	8.b14	(cf. 6.2.3: UET 6/2 241) A bear in the sixth month turned onto its side and said: "Were An not to give you, oh sleep, to a person, as he does to me -- they would die."
	Coll. 14	14.45	(cf. 6.1.22: ll. 35-37, 6.2.5: UM 29-15-748 ll. 6-7) A pig was carrying something (?): "Where is my sow?" it said. As it neared its fate, it said: "It is my dung-spattered (?) food!"
	UET 6/2 287	(1-3.)	(cf. 6.1.05.38) The horse, after throwing off his rider, said: "Were my load to be like this forever, how weak I would become!"
	UET 6/2 283	(1-2.)	(cf. 6.1.05.39) The donkey, after he had thrown off his packs, said: "Now I can forget my burdens of former days!"
	UET 6/2 315	(1-4.)	(cf. 6.1.05.42) A donkey was floating in the river, and a dog watching him from dry land said: "My own dear father, where are you going? When you come near, I will shed my tears on behalf of you."

	UET 6/2 211	(1-4.)	(cf. 6.1.05.57) A lion caught a wild boar. He roared: "Your flesh has not yet filled my mouth, but your squeals have deafened my ears!"
	UET 6/2 264	(1-3.)	(cf. 6.1.05.78) A dog said to his master: "If my pleasure is of no importance to you, then my loss should not be either!"
	UET 6/2 230	(3-5.)	(cf. 6.1.05.116) A dog was going to a party. After he had seen the bones, he went away. "Where I am going, I will be eating more than this," he said.
	UET 6/2 241	(1-3.)	(cf. 6.1.08.b14) A bear which for six months had not turned onto his side said: "Were An not to bestow sleep on someone, as he does me, they would expire."
	UET 6/2 285	(1-2.)	A small mouse was caught by a man: "I (?) am fleeing from evil," it said.
	UM 29-15-748 (Alster 1997 p. 299)	(6-7.)	(cf. 6.1.14.45, 6.1.22: ll. 35-37) A pig was carrying something (?): "Where is my sow?" it said. As it neared its fate
Fabel	Coll. 5	5.1	{The elephant spoke to himself: "There is nothing like me among all the creatures of Šakkan!" The wren (?) answered him: "But I, in my own small way, was created just as you were!"} {(1 ms. has instead:) The elephant spoke to himself: "Among all the creatures of Šakkan, the one that can defecate like me has yet to be created!" The wren (?) answered him: "But I, in my own small way, can defecate just as much as you!"}
	Coll. 5	5.55	(cf. 6.2.3: UET 6/2 212) The lion had caught a helpless she-goat: "Let me go! I will give you my fellow ewe in return!" "If I am to let you go, tell me your name!" The she-goat answered the lion: "You do not know my name? 'I-am-cleverer-than-you' is my name!" When the lion came to the fold, {he} {(1 ms. has instead:) the lion} cried: "I release you!" She answered him from the other side: "You released me, but were you clever? As for the sheep, none live here!"
	Coll. 5	5.x5	(= <i>Alster 1997 5 Vers. A 71 = 5 Vers. B 74</i>) Nine wolves having caught 10 sheep, there was one too many and they did not know how to share out the portions. A fox came along and said: "Let me allocate the portions for you! The nine of you take one sheep. I by myself shall take nine -- this shall be my share!"
	Coll. 5	5.x7	(= <i>Alster 1997 5 Vers. A 72</i>) The wolf the drain-pipe of a house's roof: "Last year we were nauseated (?) by your stench. Now this year we are still nauseated (!) How much longer will we be cursed with your stench? -- Now, as for me, I am hungry! What can I eat?"
	Coll. 5	5.x10	(= <i>Alster 1997 5 Vers. B 72</i>) While the wolf sat stuck in a trap, he said to Utu: "When I come out, let me henceforth eat no more sheep. When I am hungry, the sheep I've taken, whatever you mention -- what will they mean to me? I shall be bound by a righteous oath. -- Now, what can I eat?"
	Coll. 5	5.102	A dog entered a warehouse. The merchant broke his leg with a wooden door-bolt: "Get out of here!" The dog questioned his tail: "Is there something behind me?" "Those things which make you happy!" it was told.

			"Well then, let me go back again tonight and receive something!" And so, upon his return, his leg was again broken. He dragged his tail and sat in the street. A second time he questioned his tail: "Did the bolt just come out from in front of you, like before?"
	Coll. 8	8.b20	A fox demanded of Enlil the horns of a wild bull. While it was wearing the wild bull's horns, it started to rain. But the horns rose high above him, so he could not enter his burrow. Until midnight the wind kept blowing, and the clouds brought rain. Afterwards, when it had stopped raining on him, and he had dried off, he said: "I shall return this feature to its rightful owner!"
	Coll. 8	8.b28	(cf. 6.2.3: UET 6/2 219) A fox spoke to a goat: "Let me put my shoes in your house!" It replied: "When the dog arrives, I will hang them up on a peg!" The fox: "If there's a dog staying like that in your house, bring me my shoes. Don't expect me to stay the night!"
	Coll. 8	8.b29	(cf. 6.2.3: UET 6/2 220) A fox went into a den in a thorny bush, and (the dog said:) "Hey, come out!" But it would not come out. "How am I supposed to get in from out here?" (exclaimed the dog). "So long as you don't chase me away, I will stay sitting here!" said the fox.
	Coll. 8	8.d2	(= Alster 1997 8 Sec. C 2) A raven had (?) a porous jar. A fox asked: "Where do you sprinkle the water?" "I sprinkle in the Tigris and the Euphrates," it replied, "Why do you ask?"
	UET 6/2 212	(1-8.)	(cf. 6.1.05.55) The lion had caught a helpless goat: "Let me go! I will give you my fellow ewe in return!" "If I am to let you go, tell me your name!" The goat answered the lion: "You do not know my name? '.....' is my name!" When he came to the fold, he shouted: "..... my" She answered him from the other side: "..... As for sheep, none live here!"
	UET 6/2 219	(1-5.)	(cf. 6.1.08.b28) A fox to a goat On the arrival "If there's a dog staying on that account in your house, my shoes!"
	UET 6/2 220	(1-5.)	(cf. 6.1.08.b29) A fox went under a thorny bush. Meanwhile a dog sat at the entrance: "Come out to me!" but he would not come out: "How can he get in from outside? -- Unless you chase me out, I will stay sitting here."
	UET 6/2 238	(1-5.)	A mouse fell down from the roof beams. A mongoose approached it: "Is any part of you hurt?" The mouse replied: "You needn't come near me. I am equal to any part of you."
Quellen: ETC SL			

6.2. Fundort, -kontext und Datierung der einzelnen Texte

Fabeln	Samm- lung	Textnr.	Sammel- tafel	Z.	Tafel	Museums- nr.	Besonderheit	Fundort	Datierung
Elefant u. Zaunkönig	Coll. 5	5.1			A i	CBS 14104 UM 29-15- 574		Nippur	aB (1900-1600 v.Chr.)
					B o. YBC 9886	YBC 9886	Bilingue (sum./akk.)	Nippur unknown	aB aB
Löwe u. Ziege	Coll. 5	5.55	UET 6/2 211	(1- 8.)	A iii 4'	CBS 14104 CBS 6893 + CBS 7082 + N 5409 + N 5639		Nippur	aB
					H L UET 6/2 212 CT 58,67	UET 6/2 212		Nippur Ur	aB aB
					A1	BM 58648		Sippar-Yahrurum	aB
9 Wölfe u. 1 Fuchs	Coll. 5	5.x5 (= 5 Vers. A 71 / 5 Vers. B 74)			A iv 3' YBC 4604	CBS 14104		Nippur	aB
					iii 1	YBC 4604		unknow	aB
Fuchs u. Enlil	Coll. 8	8.b20			C i 10 (Cii)	YBC 7163 YBC 7163	eher nicht aus Nippur	unknown unknown	aB aB
					D o. i 2	CBS 13989		Nippur	aB
Fuchs u. Ziege	Coll. 8	8.b28	UET 6/2 219	(1- 5.)	C iii 3 UET 6/2 219	YBC 7163 UET 6/2 219	Schultafel (Rückseite: Mathematik)	unknown Ur	aB aB

Quellen: Alster (Proverbs); cdli; ETCSL

Schulstreit- gespräche u. -satiren	Museumsnr.	Notiz	Fundort	Datierung
Schooldays	TRS 49		Nippur	aB
	CBS 6094 (cf. plates I-II)		Nippur	aB
	SEM 69		Nippur	aB
	CBS 7843 + Ni 4092 + Ni 4243 + Ni 4262 (+) CBS 7853 (+) CBS 19826 (cf. plate III; only rev.)		Nippur	aB
	N 3565 (cf. plate III)		Nippur	aB
	SEM 66		Nippur	aB
	N 3239 (cf. plate IV) + N 849 + N 4174 + N 4189		Nippur	aB
	BE 31, 37		Nippur	aB
	N 849 + N 3239 + N 4174 (cf. plate IV) + N 4189		Nippur	aB
	N 3622 (cf. plate III)		Nippur	aB
	N 4189 (cf. plate IV)	inkl. in N 849	Nippur	aB
	HAV 18		Nippur	aB
	SRT 29		Nippur	aB
	SEM 68		Nippur	aB
	N 3029 (cf. plate IV)		Nippur	aB
	CBS 15003 (cf. plate III)		Nippur	aB
	CBS 2219 + UM 29-13-591 (+) UM 29-15-362		Nippur	aB
	CBS 10316		Nippur	aB
	CBS 13105		Nippur	aB
	CBS 10214		Nippur	aB
	CBS 5903 + CBS 13865 + N 1796 + N 2990		Nippur	aB
	CBS 7843 + Ni 4092 + Ni 4243 + Ni 4262 (+) CBS 7853 (+) CBS 19826 (= SLTNi 114 + 125)		Nippur	aB
	CBS 14088		Nippur	aB
	N 3029		Nippur	aB
	N 4882		Nippur	aB
	N 3237 + N 3249 + N 5814 (+) N 6468		Nippur	aB
	N 5811		Nippur	aB

3N-T907, 286
 3N-T908, 298
 3N-T916, 327
 3N-T916, 337 + 3N-T917, 385
 3N-T916, 342
 3N-T927, 526
 3N-T905, 203

Nippur aB
 Nippur aB
 Nippur aB
 Nippur aB
 Nippur aB
 Nippur aB
 Nippur aB

Quellen: Kramer (1949); cdli

Vater u. Sohn BE 31, 51
 3N-T919, 480

Nippur aB
 Nippur aB
 Nippur früh aB (2000-1900 v. Chr.)
 Nippur früh aB
 Nippur aB
 Nippur aB
 Nippur aB
 Nippur unknown
 Nippur aB
 Nippur aB
 unknown aB
 Nippur unknown
 unknown aB
 Nippur unknown
 Nippur unknown
 Nippur aB
 Nippur aB
 Nippur unknown
 Nippur aB

SEM 71 (= CBS 14011)
 SEM 70 (= CBS 7048)
 TuM NF 3, 40 (= HS 1538) + TuM 3, 41 (= HS 1602) + TuM NF 4, 39 (= HS 1470)
 Ni 4386
 N 3421 + N 3432 + N 3470 + N 7437
 Ni 4148
 SRT 30 (= Ni 2509) inkl. Ni 2509
 Ni 9687
 YBC 4216
 2N-T376
 TCL 16, 45 (AO 6770)
 2N-T550
 3N-T486
 3N-T902, 84 + 3N-T908, 299
 N 1928
 PBS 1/2 103 (= CBS 14085)
 Ni 9848

Ni 4304
 N 3421
 SEM 64 (= CBS 7808)
 N 5700 + N 7426 + N 5752 + N 7626
 Genouillac Kich 1, 11 B 76
 3N-T904, 140
 N 3297
 Leningrad, Hermitage 15234
 N 1063
 TuM NF 3, 41 (= HS 1602) + TuM NF 4, 39 (= HS 1470) + HS 1538
 SEM 62 (= CBS 7099)
 TuM NF 3, 39 (= HS 1459)
 3N-T927, 518
 UM 29-15-195
 N 3218
 3N-T919, 462
 SEM 60 (= CBS 13950)
 SEM 61 (= CBS 13964)
 N 3432
 SLT Ni 115 (= Ni 4344)
 3N-T443
 CBS 7051
 3N-T918, 427
 3N-T831
 Ni 9670
 SLT Ni 117 (= Ni 2778)
 HS 1873
 Ni 9505
 TCL 16, 47 (= AO 6709)
 3N-T474

Two Scribes

Nippur	aB
Nippur	aB
Nippur	früh aB
Nippur	aB
?	?
Nippur	aB
Nippur	aB
?	?
Nippur	aB
Nippur	aB
Nippur	aB
Nippur	aB
Nippur	aB
Nippur	aB
Nippur	früh aB
Nippur	früh aB
Nippur	aB
Nippur	aB
Nippur	unknown
Nippur	früh aB
Nippur	aB
Nippur	unknown
Nippur	aB
Nippur	aB
Nippur	aB
Nippur	aB
unknown	aB
Nippur	unknown

UET 6/2 159
 UET 6/2 160
 UET 6/2 161 + UET 6/2 164
 UET 6/2 162
 UET 6/2 163
 MDP 27, 113
 3N-T902, 82 + 3N-T904, 149
 CBS 10312
 N 1884
 N 2626
 N 4360 + N 6357
 N 4362
 Ni 9680
 Ni 2509
 Ni 4386
 Ni 2380

Ur	aB
Ur	aB
Ur	aB
Ur	aB
Ur	aB
Susa	aB
Nippur	aB
Nippur	aB
Nippur	aB
Nippur	aB
Nippur	aB
Nippur	aB
Nippur	aB
Nippur	aB

Quellen: Sjöberg; cdli

Schreiber u. Aufseher CBS 7843 + CBS 7853 + CBS 19826 (Schooldays 3) + Ni 4092 (ISET 2 84) + Ni 4243 (SLTN 114) + Ni 4262 (SLTN 125) c 19-d
 CBS 13106 (HAV 19)
 CBS 14070 (SEM 59)
 CBS 15105
 CBS 15160
 CBS 15211 + N 7703 + N 7715
 CBS 15304
 HS 1441 (TMH NF 3 37)
 HS 1546 (TMH NF 3 38) + HS 1582 (TMH NF 4 77)
 MS 3416

Nippur	aB
Nippur	aB
Nippur	aB
unknown	aB
unknown	aB
Nippur	aB
unknown	aB
Nippur	aB
Nippur	aB
unknown	aB

N 1071 + N 1072 + N 1073 + N 1074 + N 1075 + N 1076a + N 1077 + N 1078 + N 1079 + N 1080 + N 1081 + N 1082 + N 1085 + N 1088 + N 1090 + N 1159 + N 696		Nippur	aB
N 3041 + N 3042 a?	Nisaba A	Nippur	aB
N 3258		Nippur	aB
N 3434 + N 7468		Nippur	aB
N 3788		Nippur	aB
N 6515		Nippur	aB
N 6882 + N 7468		Nippur	aB
N 7439		Nippur	aB
N 7715		Nippur	aB
Ni 2506 (STR 27)		Nippur	aB
Ni 4133 (ISET 1 77)		Nippur	aB
Ni 4534 (ISET 1 105)		Nippur	aB
Ni 9679 (ISET 2 84)		Nippur	aB
Ni 9760 (ISET 1 124)		Nippur	aB
Ni 9871 (ISET 1 142)		Nippur	aB
SRT 28		Nippur	aB
UM 29-13-195			mB (1400-1100 v. Chr.)
UM 29-13-198 + CBS 10406	Lugalbanda u. Anzu	Nippur	aB
UM 29-13-395		Nippur	aB
UM 29-13-498		Nippur	aB
UM 29-13-733		Nippur	aB
YBC 7176		unknown	aB
3N-T319 = IM 58422		Nippur	aB
3N-T333 = A 30216		Nippur	aB
3N-T343 = IM 58437		Nippur	aB
3N-T362 (= IM 58446) + 3N-T366 (= IM 58477)		Nippur	aB
3N-T402 (= IM 58461) (+) 3N-T410 (= IM 58465)		Nippur	aB
3N-T447 = A 30244		Nippur	aB

3N-T484 = A 30250
 3N-T560 = IM 58552
 3N-T673 = IM 58606
 3N-T758 = IM 58684
 3N-T906,231
 3N-T917,399
 3N-T927,517

Nippur aB
 Nippur aB
 Nippur aB
 Nippur aB
 Nippur aB
 Nippur aB
 Nippur aB

Quellen: Gordon; ETCSL; cdli

2 Schulabsol- venten

UM 29-16-530
 UM 55-21-315

Nippur aB
 Nippur aB
 Nippur/
 unknown aB

BM 54723

inkl. in Ni 9581

Ni 9715

Ni 4208

Nippur aB

3N-T905, 201

Nippur aB

Ni 4073

Nippur aB

Ni 4207

inkl. in Ni 4207

Nippur aB

3N-T904, 160 + 3N-T908, 312

Nippur aB

3N-T927, 522 + 3N-T927, 512 + UM 55-21-382

Nippur aB

HS 1536 + HS 2646 + HS 2809 + HS 2814

Nippur aB

Ni 4194

Nippur aB

Ni 9850

Nippur aB

CBS 13387

Nippur aB

Ni 2771

Nippur aB

UET 6/2 155

Ur aB

Ni 9865

Nippur aB

CBS 7099

Nippur aB

BM 72978
CBS 7819
N 2647 + N 3087
UM 29-16-750
3N-T907, 288
U 17900d
U 17207.091
UET 6 156 + 631

BM 38304
YBC 5582
NBC 8617
UET 6 629
UET 6 630

Sippar-	
Yahrurum	aB
Nippur	aB
Nippur	aB
Nippur	aB
Nippur	aB
Ur	aB
Ur	aB
Ur	aB
Sippar-	
Yahrurum	aB
unknown	aB
unknown	aB
Ur	aB
Ur	aB

Quellen: Johnson (2015); cdli

Dialoge u. Schmähreden	Museumsnr.	Notiz/Kontext	Fundort	Datierung
Dialoge zw. 2 Frauen				
Dialog A	Ni 2377b (= BE 31, 36)		Nippur	aB
	Ni 2324 (SLTNi 130)		Nippur	aB
	HS 1519		Nippur	aB
	NBC 7805		unknown	aB
	CBS 15008 + N 3635 + CBS 15129		Nippur	aB
	CBS 9863		Nippur	früh aB
	N 3505		Nippur	aB
	CBS 7910		Nippur	früh aB
	UM 29-13-561		Nippur	aB
	CBS 7167		Nippur	früh aB
	UM 29-15-559a		Nippur	aB
Dialog B	Ni 4509		Nippur	aB
	TCL 15, 6		unknown	aB
	Ni 9730		Nippur	aB
	CT 42, 44 (= BM 16902)		unknown	nB (626-539 v. Chr.)
	Ni 4356		Nippur	aB
	CT 58, 58 (= BM 54241)		Sippar	aB
	Ni 9873		Nippur	aB
	N 3066 (+) N 3141 + N 4656		Nippur	aB
	N 3559		Nippur	aB
	Ni 2268 (= BE 31, 28)		Nippur	aB
	Ni 445 (= BE 31, 42)		Nippur	aB
	Ni 2794 (= SLTNi 135)		Nippur	aB
	Ni 9650		Nippur	aB
	Ni 9899		Nippur	aB
	CT 58, 59a (= BM 139991)		Sippar	aB
	CBS 15073		Nippur	aB

MS 3425		unknown	aB
MS 3228	unpubliziert	unknown	früh aB
3N-T900-901	Haus F, Raum 205, Level XI	Nippur	aB
VAT 12579	? (gehört das überhaupt dazu)	Kisurra	aB
CBS 6999		unknown	aB
UET 6/2 157 (+ 640)		Ur	aB
CBS 14174 + UM 29-13-001		Nippur	früh aB
LoC 36		unknown	aB
Ms 3176/1		unknown	aB
CBS 13917 (= SEM 114)		Nippur	früh aB
UET 6/3 636		Ur	aB
N 5478		Nippur	aB
UM 55-21-434 + UM 55-21-283		Nippur	aB
N 4599		Nippur	aB
CBS 10211 + N 3545		Nippur	früh aB
CBS 7167		Nippur	früh aB
TIM 9, 6		?	?
UET 6/2 158		Ur	aB
CT 42, 42	Vogel u. Fisch	Sippar	aB

Quellen: Van Dijk; Matuszak; cdli

Schmährede gg. Frauen

BT 9	unknown	aB
UM 29-15-174	Nippur	aB
OECT 1, 13 (= Ashm 1922-0169)	unknown	aB
UET 6/2 197	Ur	aB

Quellen: Klein; cdli

Streit- gespräche Su me rise h	Museumsnr.	Notiz	Fundort	Datierung
Hacke u. Pflug	Ash 1923-765 (OECT 5 00)		unknown	aB
	BM 56137		Sippar-Yahrurum	aB
	CBS 6983 + CBS 11085 + CBS 15303 + N 3133 + N 6279		Nippur	aB
	CBS 13122		Nippur	aB
	CBS 13382		Nippur	aB
	CBS 13864		Nippur	aB
	CBS 13877		Nippur	aB
	CBS 13879 (STVC 119)		Nippur	aB
	CBS 13941 + UM 29-15-973		Nippur	aB
	CBS 15357		unknown	aB
	CBS 2151 + N 4306		Nippur	aB
	CBS 2192 + N 2709 + N 7894 + N 6477 + UM 29-13-867 (+) N 7892		Nippur	aB
	CBS 6775 (STVC 117)		Nippur	aB
	CBS 7782		Nippur	aB
	CBS 7820 (STVC 128) + CBS 07830 (+) HS 1489 (+) CBS 07858 (+) Ni 04248 // CBS 7820b	Curse of Agade	Nippur	aB
	IB ***		?	?
	IM 44539C		unknown	aB
	MS 3420		unknown	aB
	N 1349		Nippur	aB
	N 1451		Nippur	aB
	N 1560 + N 3991		Nippur	aB
	N 1777 + UM 29-16-57		Nippur	aB

N 3296 + UM 29-15-978		Nippur	aB
N 3705		Nippur	aB
N 3714		Nippur	aB
N 5500		Nippur	aB
N 5501		Nippur	aB
N 7143	inkludiert in UM 29-16-186	Nippur	aB
Ni 2314 (SLTN 122)		Nippur	aB
Ni 2346 (SRT 26)		Nippur	aB
Ni 2400 (BE 31 50)		Nippur	aB
Ni 4536 (ISET 1 105)		Nippur	aB
Ni 9661 (ISET 2 60)		Nippur	aB
Ni 9941 (ISET 1 140)		Nippur	aB
Ni 9980 (ISET 2 59)		Nippur	aB
UET 6 *82 + *307		Ur	aB
UET 6 42		Ur	aB
UET 6 43 + UET 6 *10b + 0625 + 0787 (+) 0626		Ur	aB
UM 29-15-239		Nippur	aB
UM 29-15-542		Nippur	aB
UM 29-16-186 + N 1585 + N 7143 + N 7474		Nippur	aB
YBC 8959		unknown	aB
3N-T309 = IM 58416	Letter from Abaindasa to Shulgi	Nippur	aB
3N-T464 = A 30247		Nippur	aB
3N-T488 = IM 58513		Nippur	aB
3N-T497 = A 30252		Nippur	aB
3N-T517 = A 30260		Nippur	aB
3N-T529 = UM 55-21-339		Nippur	aB
3N-T536 = UM 55-21-341		Nippur	aB
3N-T539 = UM 55-21-342		Nippur	aB
3N-T545 = A 30266		Nippur	aB
3N-T659 = UM 55-21-371		Nippur	aB

	3N-T663 = A 30290	Nippur	aB
	3N-T672 = UM 55-21-373	Nippur	aB
	3N-T754 = A 30295	Nippur	aB
	3N-T900, 1 (SLFN 49)	Nippur	aB
	3N-T901, 43 (SLFN 49)	Nippur	aB
	3N-T901, 60 (SLFN 51)	Nippur	aB
	3N-T902, 60	Nippur	aB
	3N-T902, 98 + 3N-T904, 179 + 3N-T905, 192 (SLFN 49)	Nippur	aB
	3N-T903, 129 + 3N-T903, 135 + 3N-T904, 166 + 3N-T905, 182 (SLFN 48)	Nippur	aB
	3N-T904, 142 (SLFN 47)	Nippur	aB
	3N-T905, 204 (SLFN 48)	Nippur	aB
	3N-T905, 208 (SLFN 51)	Nippur	aB
	3N-T905, 214 (SLFN 49)	Nippur	aB
	3N-T906, 251	Nippur	aB
	3N-T908, 314 (SLFN 47)	Nippur	aB
	3N-T916, 320 (SLFN 47)	Nippur	aB
	3N-T916, 345 (SLFN 87)	Nippur	aB
	3N-T916, 346 (SLFN 50)	Nippur	aB
	3N-T917, 375 (SLFN 51)	Nippur	aB
Getreide u. Mutter-schaf	BM 16921 (CT 42 39)	unknown	aB
	Bodleian CI (BE 31 15; Bab 3 pl. 1)	unknown	aB
	CBS 13401	Nippur	aB
	CBS 13941 + UM 29-15-973	?	aB
	CBS 14005 (MBI 8; S. Langdon, Le poème sumérien du paradis pl. 7f.)	Nippur	aB

CBS 14078	Nippur	aB
CBS 15161 (+) N 3694	unknown	aB
CBS 2228 (HAV 6) + N 3022	Nippur	aB
CBS 6860	Nippur	aB
CBS 6983 (SEM 54) + CBS 11085 + CBS 15303 + N 3133 + N 6279	Nippur	aB
CBS 7344 (SEM 57) + CBS 7916 (SEM 58)	Nippur	aB
FLP 2628	unknown	aB
HS 1458 (TMH NF 4 36, ASAW 65/4 70 obv.)	Nippur	aB
HS 1534 (TMH NF 4 60)	Nippur	aB
MS 3404	unknown	aB
N 1332	Nippur	aB
N 1686	Nippur	aB
N 2686	Nippur	aB
N 3006 + N 3128 + 3199	Nippur	aB
N 3694	Nippur	aB
N 3729	Nippur	aB
N 4361	Nippur	aB
Ni 2308 (SLTN 21)	Nippur	aB
Ni 2321 (SRT 41, ISET 2 182)	Nippur	aB
Ni 2344 (SLTN 162)	Nippur	aB
Ni 2505 (SRT 25) + Ni 4094 (SLTN 20)	Nippur	aB
Ni 4086 (SLTN 22)	Nippur	aB
Ni 4106 (ISET 2 181)	Nippur	aB
Ni 4215 (ISET 1 80)	Nippur	aB
Ni 4268 (ISET 2 182)	Nippur	aB
Ni 4365 (ISET 1 89)	Nippur	aB
Ni 4373 (ISET 1 94)	Nippur	aB
Ni 4401 (ISET 1 94)	Nippur	aB
Ni 4462 (ISET 2 179f.)	Nippur	aB

Ni 4512 (ISET 1 103)	Nippur	aB
Ni 4547 (ISET 1 106)	Nippur	aB
Ni 4594 (ISET 2 53)	Nippur	aB
Ni 9557	Nippur	aB
Ni 9885 (ISET 1 135)	Nippur	aB
Ni 9924 (ISET 1 145)	Nippur	aB
IB 470a + 470b + 540	Isin	aB
UET 6 263 = U 17207, 28	Ur	aB
UET 6 266 = U 7839a	Ur	aB
UET 6 33	Ur	aB
UET 6 34	Ur	aB
UET 6 35	Ur	aB
UM 29-13-464	Nippur	aB
UM 29-16-461 + UM 29-16-662	Nippur	aB
VAT 3467 (VAS 10 194)	unknown	aB
3N-T251 = IM 50846	Nippur	aB
3N-T305 = A 3026	Nippur	aB
3N-T347 = IM w.n. +? 3N-T900, 6 (SLFN 53)	Nippur	aB
3N-T356 = IM 58442	Nippur	aB
3N-T445 = IM 58484	Nippur	aB
3N-T452 = IM 58489	Nippur	aB
3N-T459 = IM 58493	Nippur	aB
3N-T514 = A 30258	Nippur	aB
3N-T552 = IM 58547	Nippur	aB
3N-T669 = A 30291	Nippur	aB
3N-T900, 2 (SLFN 53)	Nippur	aB
3N-T900, 6	Nippur	aB
3N-T902, 64 (SLFN 54)	Nippur	aB
3N-T906, 239 + 3N-T918, 418 (SLFN 52)	Nippur	aB
3N-T907, 284 (SLFN 53)	Nippur	aB

	3N-T917, 376 (SLFN 54)	Nippur	aB
	3N-T917, 392 (SLFN 54)	Nippur	aB
	3N-T918, 447 (SLFN 51)	Nippur	aB
	3N-T919, 476 (SLFN 52)	Nippur	aB
	3N-T919, 489 (SLFN 53)	Nippur	aB
	3N-T927, 510 (SLFN 52)	Nippur	aB
Winter			
u.			
Sommer	A 165	unknown	aB
	CBS 10431	Nippur	aB
	CBS 13655	unknown	aB
	CBS 13857 + UM 29-16-427 + UM 29-16-446 + Ni 4004 (SLTN 17) + CBS 13857a-f + N 2319 + N 2680 + N 3299 + N 3349 + N 6991 + UM 29-16-427 + UM 29-16-448 + UM 29-16-455	Nippur	aB
	CBS 8310 (MBI 7) + UM 29-16-142 + N 1339 + N 3254 + N 3271 + N 1351 + Ni 03167 + Ni 09659 + Ni 09724 (+) Ni 09782	Nippur	aB
	CBS 8886 (SEM 46) + Ni 04004 + Ni 04068 + Ni 09909	Nippur	aB
	MS 2864	unknown	aB
	MS 3283	unknown	aB
	MS 3398	unknown	aB
	N 1414 + N 1415 + N 1418 + N 1420	Nippur	aB
	N 3215	Nippur	aB
	N 3254 + N 3271	Nippur	aB
	N 3346	Nippur	aB
	N 3363	Nippur	aB
	N 3735 (+) N 7465	Nippur	aB
	N 6725	Nippur	aB
	N 6991	Nippur	aB
	Ni 2705	Nippur	aB
	inkludiert in CBS 13857		

Ni 2750 (SLTN 16)	Edubba A	Nippur	aB
Ni 4068 (ISET 1 69) + Ni 9909 (ISET 1 138)	inkludiert in CBS 8886	Nippur	aB
Ni 4359		Nippur	aB
Ni 4413 (ISET 1 95)		Nippur	aB
Ni 4530 (ISET 2 65) + Ni 4572 (ISET 2 67ff.)		Nippur	aB
Ni 4537 (ISET 1 105)		Nippur	aB
Ni 9845 (ISET 1 141)		Nippur	aB
Ni 9851 (ISET 1 131)		Nippur	aB
U 17207, 3 (UET 6 274)		Ur	aB
UET 6 36		Ur	aB
UET 6 37		Ur	aB
UM 29-16-232		Nippur	aB
3N-T901, 33 (SLFN 55)		Nippur	aB
3N-T902, 79 (SLFN 55)		Nippur	aB
3N-T902, 80		Nippur	aB
3N-T903, 103 (SLFN 54)		Nippur	aB
3N-T908, 303 (SLFN 54)		Nippur	aB
Vogel u. Fisch			
AO 5396 (TRS 31)		unknown	aB
BM 65147 (CT 42 42) + BM 68049 (CT 58 62)		Sippar-Yahrurum	aB
CBS 4822		unknown	aB
CBS 4915 (PBS 10/2 21) + N 1317 (+) N 3736		Nippur	aB
IB 1127		Isin	aB
MS 2110/1		unknown	aB
MS 2110/2		unknown	aB
MS 2884		unknown	aB
MS 3325		unknown	aB
MS 3394		unknown	aB

MS 5103	unknown	aB
N 1750 (+) N 1784 + N 4514 + N 7071 + N 7447	Nippur	aB
N 2192 + N 4116 + Ni 4472 (ISET 2 32) (+) N 3474 (+) N 3747 (+) N 7049	Nippur	aB
N 3219	Nippur	aB
N 4156 + N 6995 + Ni 4579 (ISET 1 89) (+) Ni 4234 (ISET 1 82)	Nippur	aB
N 6579	Nippur	aB
NBC 7912	unknown	aB
Ni 4234	Nippur	aB
Ni 4379 (ISET 1 86)	Nippur	aB
Ni 9379	Nippur	aB
Ni 9622A(!) (ISET 1 117)	Nippur	aB
Ni 9673 (ISET 2 72)	Nippur	aB
Ni 9803 (ISET 2 74f.)	Nippur	aB
Ni 9987 (3-39) ***	Nippur	aB
U 16879D (UET 6 39, obv. only)	Ur	aB
U 16886 (UET 6 41)	Ur	aB
UET 6 *472	Ur	aB
UET 6 38	Ur	aB
UET 6 40 + 0627, 1963, 2006 + U 5641 = UET 6 *394	Ur	aB
UET 6 628	Ur	aB
VAT 6977 + 6978 i-ii (VAS 10 204)	unknown	aB
3N-T904, 146 (SLFN 55)	Nippur	aB
3N-T927, 521 (SLFN 55)	Nippur	aB

Quellen: ETCSL; cdli

Ak ka dis ch	Tamaris -ke u. Palme	IM 53946 (+) IM 53975	1-24, 32'-49'; 2 Fragmente, evtl. gl. Tafel 22-32' (vlt. Übersetzungsübung aus dem Akkadischen)	Šaduppum	aB (ca. 26./27. Regierungsjahr v. Hammurabi)
		Sb 12354		Susa	aB
		Msk. 7480C + (+)	1-66' (13 Fragmente der gl. Tafel)	Emar ("urban elite residence") Assur (Bibliothek v. Tiglath-Pileser I.); gef. in Sekundärkontext (neuassyrr. Bibliothek in SW-Hof d. Assur- Tempels)	mAssyr (12. Jh. v. Chr.)
		VAT 10102	18-30, 53'-63', 32'-52', 64'-71' 1-10, 25-28, 33'-36' (Format v. admin Dokument; keine Bibliothekskopie, keine Schulübung)		mAssyr (12. Jh. v. Chr.)
		VAT 8830		Assur (Teil des Urad-Sherua Archivs, Familienarchiv (M10))	mAssyr (14.-13. Jh. v. Chr. (spätmittelassyrisch))
	Nisaba u. Getreide	STT 34 (+)? 35 (lokal kopiert (Assyrismen) ?)	STT 34 (gr. Tafel, 4 Kolumnen, einzige Tafel ?) STT 35 = SU 52/257 (kl. Fragment; vlt. gl. Tafel) aus Lambert (BWL); laut Jiménez nicht dazugehörig	Huzirina	17. Nov. 665 v. Chr. (10. Kishlimu des Eponyms Mannu-ki- sharri) -> nAssyr
				Huzirina	17. Nov. 665 v. Chr. -> nAssyr
		VAT 12995		Assur	nAssyr

Quellen: Jiménez; Lambert (BWL); cdli

Ur III-Briefe		Manu skript an- zahl	Notiz	Museumsnr.	Notiz	Fundort	Datier- ung
Išbi-Erra an Ibbi-Sin 1 (Part A+B)	IšIb1, 3.1.17, RCU 19	8 MS	Kurz (A)- u. Langversion (B); mind. 2 div. Traditionen der Langversion (B) X3 “said to be from Warka,” X4 collated by Jeremy Black Tablet typology: compilation tablets (Type I): X1, X5; all others type III. Version A (Short version)	N1 = 3 N-T 306 (A 30207) = 1–14 N2 = CBS 2272 (PBS 13 9) = 1–14 N3 = Ni. 3045 + 4093 + 4489 (ISET 2 121) = 1–15; 23–30		Nippur Nippur Nippur	aB aB aB
			Version B (Long version)	X1 = A 7475 i 3–44 = 3–54 (–8, 9, 38, 42, 46–51, 53, 54)14 X2 = AN1922-167 (OECT 5 29)15 = 29; 31–55 X3 = AN1930-581 (OECT 5 28)16 = 29; 31–55 X4 = IM 44134 (Sumer 15 pl. 6; TIM 9 40) = 1–29 X5 = Ni. 3083 (ISET 2 115) iv 1–6 = 17–25 (–21, 22)		unknown unknown unknown / Warka (?) unknown Nippur	aB aB aB aB aB
Ibbi-Sin an	IbIš1,	2 MS	Tablet typology:	X1 = A 7475 i 44 – ii 1–24 =		unknown	aB

Išbi-Erra (Part A+B)	3.1.18, RCU 20		compilation tablet (Type I): X1; Type III: X2.	IbIš1A		
			Bibliography: X2 edited by S. N. Kramer, OECT 5 15–16.	X2 = AN1922-165 (OECT 5 27) = IbIš1B1	unknown	aB
Ibbi-Sin an Puzur- Numušda 1 (Part A+B)	IbPu1, 3.1.20, RCU 22	11 MS	Tablet typology: Compilation tablets (Type 1): N4, X1; all others type III. Version A (Short version)	N1 = CBS 7772 (MBI 9) = 18–35	Nippur	aB
				N2 = CBS 14224 (PBS 13 3) = 1–18	Nippur	aB
				N3 = CBS 14230 (PBS 13 6) + N 2964 + N 3003 = 3–35	Nippur	aB
				N4 = CBS 7787 + N1200 + N1203+N1204 + N1208 +N1210-27a + N1210-27b + N1210-27d + N1210-27e + N1212 + N1214 + N1218 (+?) Ni. 4061 + Ni. 4188 (ISET 2 118-19) iii–iv = 1–2; 5–13, 14–33, 34–35	Nippur	aB
				Ki1 = AO 10630 (PRAK II C10) = 10–11; 14–16	Kiš	aB
				Si1 = Si. 557 (Copy F. Geers)4 = 4–12; 30–35	Sippar	aB
				X1 possibly from Sippar, X2 reportedly from Babylon. N1 and N2 were written by the same scribe. X2 collated on photographs provided		
			Version B (Long version)	X1 = A 7475 iii 24–iv 34 = 1–61 (A 1–35) X2 = MM 1039 (M. Molina and B. Böck, AuOr 15 [1997] 36) = 13–	unknown / Sippar (?) unknown / Babylon (?)	aB aB

36; 39–45 (A 8–17, 19–25)

by Miguel Civil and
Manuel Molina.

Quellen: Michalowski; cdli; ETCSL

Ludlul bēl nēmeqi	Museumsnr.	Notiz/Kontext	Fundort	Datierung
Tafel I	SU 1951, 10	Tempel	Huzirina (= Sultantepe)	nAssyr (911-612 v. Chr.)
	VAT 11100	Tempel + Privathäuser	Assur	nAssyr
	VAT 10071 (rev. 3-4), VAT 10756 (rev. 5-6)	Tempel + Privathäuser	Assur	nAssyr
	VAT 10522		Assur	nAssyr
	VAT 10756 (rev. 5-6)	inkl. in VAT 10071 (Tempel + Privathäuser)	Assur	nAssyr
	VAT 11565	Tempel + Privathäuser	Assur	nAssyr
	K 9237	Bibliothek v. Assurbanipal (Palast)	Niniveh	nAssyr
	Sm 2139 (+) K 10503	Bibliothek v. Assurbanipal (Palast)	Niniveh	nAssyr
	K 3291 (Kommentar)	Bibliothek v. Assurbanipal (Palast)	Niniveh	nAssyr
	K 9392 + K 9810		Niniveh	nAssyr
	K 1757 + K 18963		Niniveh	nAssyr
	Sm 0089		Niniveh	nAssyr
	1879-07-08, 0225		Niniveh	nAssyr
	BM 32208 + BM 32214 + BM 32371 + BM 32378 + BM 32449 + BM 32659 + BM 32694 + 1876-11-17, 2463 + 1876-11-17, 2478 + frags.		Babylon	nB
	BM 32694 (S+ 76-11-17, 2463+2478)	inkl. in BM 32208 (Tempel)	Babylon	nB
	BM 32214 (S+ 76-11-17, 1941)	inkl. in BM 32208 (Tempel)	Babylon	nB
	BM 37695		Babylon	nB
	A.3115_1982		Babylon	nB
	ND 05485 + ND 05497/20		Kalhu	nAssyr
	BM 61433		Sippar-Yahrurum	nB

	BM 66345		Sippar-Yahrurum	nB
	BM 68444		Sippar-Yahrurum	nB
	BM 73592		Sippar-Yahrurum	nB
	BM 93079		Sippar-Yahrurum	nB
	IM 124633		Sippar-Yahrurum	nB
	BM 36386 + BM 36716		unknown	nB
	BM 37596		unknown	nB
Tafel II	K 2518 + DT 358	Bibliothek v. Assurbanipal (Palast)	Niniveh	nAssyr
	K 3972	Bibliothek v. Assurbanipal (Palast)	Niniveh	nAssyr
	K 8396	inkl. in K 3323 (Bibliothek v. Assurbanipal (Palast))	Niniveh	nAssyr
	K 3323 + K 18186 + Rm 444 + Rm 941 (+) K 8396	Bibliothek v. Assurbanipal (Palast)	Niniveh	nAssyr
	DT 151	Bibliothek v. Assurbanipal (Palast)	Niniveh	nAssyr
	Sm 1745	Bibliothek v. Assurbanipal (Palast)	Niniveh	nAssyr
	K 6935	Bibliothek v. Assurbanipal (Palast)	Niniveh	nAssyr
	K 3291	Bibliothek v. Assurbanipal (Palast)	Niniveh	nAssyr
	VAT 10569		Assur	nAssyr
	VAT 10657	inkl. in VAT 10601 (Tempel + Privathäuser)	Assur	nAssyr

	VAT 10601 (+) VAT 10657	Tempel + Privathäuser	Assur	nAssyr
	SU 1951, 015a + SU 1951, 032 + SU 1951, 046 + SU 1951, 103a	Tempel	Huzirina	nAssyr
	BM 32208 + BM 32214 + BM 32371 + BM 32378 + BM 32449 + BM 32659 + BM 32694 + 1876-11-17, 2463 + 1876-11-17, 2478 + frags.		Babylon	nB
	BM 32214 (S+ 76-11-17,1941)	inkl. in BM 32208 (Tempel)	Babylon	nB
	BM 32694 (S+ 76-11-17, 2463+2478)	inkl. in BM 32208 (Tempel)	Babylon	nB
	BM 37576		Babylon	nB
	BM 38067		Babylon	nB
	BM 82957		Babylon (?)	nB
	Si 37 + 881	Tempel	Sippar-Yahrurum	nB
	BM 54794		Sippar-Yahrurum	nB
	BM 65956 + BM 67872 + BM 93047		Sippar-Yahrurum	nB
	BM 33861		unknown	nB
	BM 099811			
Tafel III	VAT 9954	Tempel + Privathäuser	Assur	nAssyr
	VAT 11179		Assur	nAssyr
	Si 55	Tempel	Sippar-Yahrurum	nB
	K 3291 (Kommentar)	Bibliothek v. Assurbanipal (Palast)	Niniveh	nAssyr
	BM 54821		unknown	nB
	BM 55481		unknown	nB
	BM 68435		unknown	nB
	BM 77093		unknown	nB
	BM 99811		unknown	nB
Tafel IV	BM 123392		Niniveh	nAssyr

	Si 728		unknown	nB
Tafel V	K 8576		Niniveh	nAssyr
	VAT 9442	Tempel + Privathäuser	Assur	nAssyr
	VAT 10538 + VAT 10650	Tempel + Privathäuser	Assur	nAssyr
	VAT 9303	Tempel + Privathäuser	Assur	nAssyr
				mAssyr
				(1400-1000
	VAT 11245- ?		Assur	v. Chr.)
	SU 1952, 212 + 291 + 302	Tempel	Huzirina	nAssyr
	VAT 17489		Babylon	nB
	BM 34650		unknown	nB
	BM 38022		unknown	nB
	BM 74201		unknown	nB
	BM 77253		unknown	nB
Babylon- ian				
Theodicy	Museumsnr.	Notiz/Kontext	Fundort	Datierung
	K 1743 + K 10858 (+) K 3452 + K 5457-? + K 8463 + K 10301 + K 17578 + K 17861 + K 18535 + K 20280 + Sm 0147 + Sm 0624 (+) K 5932 (+) K 8491 + K 13929	Bibliothek v. Assurbanipal (Palast)	Niniveh	nAssyr
	K 8491 + 13929	inkl. in K 1743 (Bibliothek v. Assurbanipal (Palast))	Niniveh	nAssyr
	K 3452 + Sm 147	inkl. in K 1743 (Bibliothek v. Assurbanipal (Palast))	Niniveh	nAssyr
	K 9290 + 9297	Bibliothek v. Assurbanipal (Palast)	Niniveh	nAssyr
	K 10301	inkl. in K 1743 (Bibliothek v. Assurbanipal (Palast))	Niniveh	nAssyr

K 5932	inkl. in K 1743 (Bibliothek v. Assurbanipal (Palast))	Niniveh	nAssyr
K 1743+10858	inkl. in K 1743 (Bibliothek v. Assurbanipal (Palast))	Niniveh	nAssyr
VAT 10567	Tempel + Privathäuser	Assur	nAssyr
BM 34773 (Sp 11. 265)	Tempel	Babylon	nB
BM 35405 (Sp 11. 988+1001)	Tempel	Babylon	nB
BM 34633 (Sp 11. 116)	Tempel	Babylon	nB
BM 40098 + BM 40124 + BM 77225		Babylon	nB
BM 40124 (81-2-1. 90)	inkl. in BM 40098 (Tempel)	Babylon	nB
BM 40098 (81-2-1. 63)	inkl. in BM 40098 (Tempel)	Babylon	nB
	Tempel	Sippar-Yahrurum	
BM 66882 + 76506 (82-9-18, 6876 + 6960 + A.H. 83-1-18, 1876)		(Kommentar)	nB
BM 47745		unknown	nB
BM 68589		unknown	nB

Dialogue of Pessi- mism

Museumsnr.	Notiz/Kontext	Fundort	Datierung
VAT 9933	Tempel + Privathäuser	Assur	nAssyr
2 Fragmente (A...1, A...2)	Tempel + Privathäuser	Assur	/
K 10523	Bibliothek v. Assurbanipal (Palast)	Niniveh	nAssyr
K 13830	Bibliothek v. Assurbanipal (Palast)	Niniveh	nAssyr
VAT 657	Tempel	Babylon	nB

Quellen: Lambert (BWL); cdli; Oshima (Pious Sufferer)

Righteous Sufferer	Museumsnr.	Notiz/Kontext	Fundort	Datierung
		House of the Hurrian Priest (vlt. kopiert in Lamaštu-Archiv) ->		mB (13./12. Jh. v. Chr.)
	RS 25.460	Privathaus	Ugarit	
	(STVC 1)	inkl. in CBS 8321 ?	Nippur	aB
	(STVC 2) + Ni 4137 (ISET 2 90)	inkl. in CBS 8321	Nippur	aB
	Ni 4587 (ISET 2 90) + CBS 15205		Nippur	aB
	UM 29-16-726		Nippur	aB
	CBS 15154 + UM 29-13-991		unknown	aB
	UM 29-13-376		Nippur	aB
	UM 29-15-643		Nippur	aB
	UM 29-16-726		Nippur	aB
	N 2467		Nippur	aB
	N 3151	inkl. in CBS 8321	Nippur	aB
	CBS 8321 + N 3151 + N 6587 + N 7681 + Ni 4137 (+?) N 7252		Nippur	aB
	CBS 13394		Nippur	aB

Quellen: Cohen; ETCSL; cdli

Volkstümliche Erzählungen Faules Sklavenmädchen	Museumsnr.	Notiz	Fundort	Datierung	Kontext
	SLTNi 131		Nippur	aB	
	HS 1448		Nippur	aB	
	UM 55-21-315 (= 3N-T348) (= eig. UM 55-21-311)		Nippur	aB	
	N 3330 + N 3460 + N 3467 + N 3468 + N 5109		Nippur	aB	
		(= SP 9 Sec. B 2			
	Ni 4360 + Ni 4444b	Version B)	Nippur	aB	
	Ni 4444d	? (gehört das	Nippur	aB	
		überhaupt dazu ?)			
	UM 29-15-512 + Ni 09797 (+) N 4304	? (gehört das	Nippur	aB	
		überhaupt dazu ?)			
Enlil u. Namzidtarra	CBS 4605		Nippur	aB	
	CBS 7917 + N 4784	obv. (= 10-14.)	Nippur	aB	
	CBS 06924 + N 3097	(= 15-18.)	Nippur	aB	
	N 5149	obv. (=2-9.)	Nippur	aB	
	N 5909	obv.	Nippur	aB	
	UM 29-16-79A	iii (=19-27 + 79B)	Nippur	aB	
	3N-T326 (= IM 58427) + 360 (= A 30218)		Nippur	aB	
	RS 22.341 + RS 28.53A	Bilingue	Ugarit	mB (13./12.Jh. v. Chr).	Maison aux tablettes, Raum 5-> Privathaus
	Emar 773 (+) Emar 592; Emar 771 (+)	Bilingue		mB (13. Jh.- 1185 v. Chr.)	Tempel M1, Areal III, Haupthalle
	Emar 774 (= Msk ...)	(/Akkadisch)	Emar	mB (1400-1100 v. Chr.)	-> "Privattempel"
	Msk 74112b	Bilingue	Emar		
	Msk 74182a	Akkadisch	Emar	mB	
	Msk 74174a	Bilingue	Emar	mB	
	Msk 74238l	Akkadisch	Emar	mB	
Armer Mann v.	STT 1 38 (= Su 51/78)		Huzirina	nAssyr (7. Jh. v. Chr. (evtl. 701 v. Chr.))	

Nippur

	STT 1 39 + STT 2 116 (= Su 52/252 + 292)		Huzirina	nAssyr (7. Jh. v. Chr. (evtl. 701 v. Chr.))
	K 3478 + K 19604	kl. Fragment	Niniveh	nAssyr (911-612 v. Chr.) Bibliothek v. Assurbanipal
	N 4022	Schultext	Nippur	nB (626-539 v. Chr.)
Doktor v. Isin	IM 78552 (= W 23558)		Uruk	nB
In der Reinigung	U 7793	komplette Tafel	Ur	aB
	UET 6/2 414		Ur	aB

Quellen: Cohen; Alster (Proverbs); cdli; div.

Gaukler

Tafelnummer	Fundort	Datierung
K 4334	Niniveh	nAssyr (911-612 v. Chr.)
K 6392	Niniveh	nAssyr
K 8321	Niniveh	nAssyr
K 9287	Niniveh	nAssyr
K 9886	Niniveh	nAssyr
K 10052 + K 13864	Niniveh	nAssyr

Quellen: Foster (Muses); cdli

6.3. Auswertung der Texte (Genre- und Textspezifisch)

Fabeln

Elefant u. Zaunkönig

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	2	
unbekannt	1	
Gesamt	3	3

Löwe u. Ziege

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	2	
Ur	1	
Sippar	1	
Gesamt	4	4

9 Wölfe u. 1 Fuchs

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	1	
unbekannt	1	
Gesamt	2	2

Fuchs u. Enlil

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	1	
unbekannt	2	
Gesamt	3	3

Fuchs u. Ziege

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Gesamt</i>
Ur	1	
unbekannt	1	
Gesamt	2	2

Fabeln (insg.)

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	6	6
Ur	2	2
Sippar	1	1
unbekannt	5	5
Gesamt	14	14

Schulstreitgespräche u. -satiren**Schooldays**

<i>Fundort</i>	<i>Datierung-aB</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	63	63

Vater u. Sohn

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- früh aB/aB</i>	<i>Datierung- ?</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	45	8	53
Ur	5	/	5
Susa	1	/	1
unbekannt	3	2	5
Gesamt	54	10	64

Schreiber u. Aufseher

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Datierung- mB</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	40	1	41
unbekannt	5	/	5
Gesamt	45	1	46

2 Schulabsolventen

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>
Nippur	46
Ur	6
Sippar	2
unbekannt	3
Gesamt	57

Schulstreitgespräche u. -satiren (insg.)

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- früh aB/aB</i>	<i>Datierung- mB</i>	<i>Datierung- ?</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	194	1	8	203
Ur	11	/	/	11
Susa	1	/	/	1
Sippar	2	/	/	2
unbekannt	11	/	2	13
Gesamt	219	1	10	230

Dialoge u. Schmähreden

2 Frauen- Dialog A

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>
Nippur	10
unbekannt	1

Gesamt 11

2 Frauen- Dialog B

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- früh aB/aB</i>	<i>Datierung- nB</i>	<i>Datierung- ?</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	22	/	/	22
Sippar	3	/	/	3
Kisura	1	/	/	1
Ur	3	/	/	3
unbekannt	6	1	1	8
Gesamt	35	1	1	37

2 Frauen (insg.)

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- früh aB/aB</i>	<i>Datierung- nB</i>	<i>Datierung- ?</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	32	/	/	32
Sippar	3	/	/	3
Kisura	1	/	/	1
Ur	3	/	/	3
unbekannt	7	1	1	9
Gesamt	46	1	1	48

Schmähreden gg. Frauen

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>
Nippur	1
Ur	1
unbekannt	2
Gesamt	4

Dialoge u. Schmähreden (insg.) <i>Datierung- früh</i>				
<i>Fundort</i>	<i>aB/aB</i>	<i>Datierung- nB</i>	<i>Datierung- ?</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	33	/	/	33
Sippar	3	/	/	3
Kisura	1	/	/	1
Ur	4	/	/	4
unbekannt	9	1	1	11
Gesamt	50	1	1	52

Streitgespräche

Hacke u. Pflug		
<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	60	
Sippar	1	
Ur	3	
unbekannt	6	
Gesamt	70	70

Getreide u. Mutterschaf		
<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	57	
Isin	1	
Ur	5	
unbekannt	7	
Gesamt	70	70

Winter u. Sommer		
<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	25	
Ur	3	
unbekannt	5	
Gesamt	33	33

Vogel u. Fisch		
<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	15	
Sippar	1	
Isin	1	
Ur	6	
unbekannt	10	
Gesamt	33	33

Tamariske u. Palme			
<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Datierung- mAssyr</i>	<i>Gesamt</i>
Šaduppum	1	/	
Susa	1	/	
Emar	/	1	
Assur	/	2	
Gesamt	2	3	5

	Nisaba u. Getreide	
<i>Fundort</i>	<i>Datierung- nAssyr</i>	<i>Gesamt</i>
Huzirina	2	
Assur	1	
Gesamt	3	3

Streitgespräche (insg.)				
<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Datierung- mAssyr</i>	<i>Datierung- nAssyr</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	157	/	/	157
Sippar	2	/	/	2
Isin	2	/	/	2
Ur	17	/	/	17
Šaduppum	1	/	/	1
Susa	1	/	/	1
Emar	/	1	/	1
Assur	/	2	1	3
Huzirina	/	/	2	2
unbekannt	28	/	/	28
Gesamt	208	3	3	214

Ur-III Briefe

	Išbi-Erra an Ibbi-Sin 1 (A+B)	
<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	4	

Warka (?)	1	
unbekannt	3	
Gesamt	8	8

**Ibbi-Sin an Išbi-Erra
1 (A+B)**

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Gesamt</i>
unbekannt	2	2

**Ibbi-Sin an Puzur-
Numušda 1 (A+B)**

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	4	
Kiš	1	
Sippar	2	
Babylon (?)	1	
Gesamt	8	8

Briefe (insg.)

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	8	
Kiš	1	
Sippar	2	
Babylon (?)	1	
Warka (?)	1	
unbekannt	5	
Gesamt	18	18

Weisheitstexte

Lbn- Tafel I

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- nAssyr</i>	<i>Datierung- nB</i>	<i>Gesamt</i>
Huzirina	1	/	
Assur	4	/	
Niniveh	7	/	
Babylon	/	3	
Kalhu	1	/	
Sippar	/	6	
unbekannt	/	2	
Gesamt	13	11	24

Lbn- Tafel II

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- nAssyr</i>	<i>Datierung- nB</i>	<i>Gesamt</i>
Huzirina	1	/	
Assur	2	/	
Niniveh	7	/	
Babylon	/	4	
Sippar	/	3	
unbekannt	/	1	
Gesamt	10	8	18

Lbn- Tafel III

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- nAssyr</i>	<i>Datierung- nB</i>	<i>Gesamt</i>
Assur	2	/	
Niniveh	1	/	
Sippar	/	1	
unbekannt	/	5	
Gesamt	3	6	9

Lbn- Tafel IV

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- nAssyr</i>	<i>Datierung- nB</i>	<i>Gesamt</i>
Niniveh	1	/	
unbekannt	/	1	
Gesamt	1	1	2

Lbn- Tafel V

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- nAssyr</i>	<i>Datierung- mAssyr</i>	<i>Datierung- nB</i>	<i>Gesamt</i>
Huzirina	1	/	/	
Assur	3	1	/	
Niniveh	1	/	/	
Babylon	/	/	1	
unbekannt	/	/	4	
Gesamt	5	1	5	11

Lbn

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- nAssyr</i>	<i>Datierung- mAssyr</i>	<i>Datierung- nB</i>	<i>Gesamt</i>
Huzirina	3	/	/	3
Assur	11	1	/	12
Niniveh	17	/	/	17
Babylon	/	/	8	8
Kalhu	1	/	/	1
Sippar	/	/	10	10
unbekannt	/	/	13	13
Gesamt	32	1	31	64

BT

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- nAssyr</i>	<i>Datierung- nB</i>	<i>Gesamt</i>
Niniveh	2	/	2
Assur	1	/	1
Babylon	/	4	4
Sippar	/	1	1
unbekannt	/	2	2
Gesamt	3	7	10

DP

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- nAssyr</i>	<i>Datierung- nB</i>	<i>Gesamt</i>
Assur	1	/	1
Niniveh	2	/	2
Babylon	/	1	1
Gesamt	3	1	4

MsG

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Datierung- mB</i>	<i>Gesamt</i>
Ugarit	/	1	
Nippur	9	/	
unbekannt	1	/	
Gesamt	10	1	11

**Weisheitstexte
(insg.)**

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Datierung- mB</i>	<i>Datierung- nAssyr</i>	<i>Datierung- mAssyr</i>	<i>Datierung- nB</i>	<i>Gesamt</i>
Huzirina	/	/	3	/	/	3
Assur	/	/	13	1	/	14
Niniveh	/	/	21	/	/	21

Babylon	/	/	/	/	13	13
Kalhu	/	/	1	/	/	1
Sippar	/	/	/	/	11	11
Nippur	9	/	/	/	/	9
Ugarit	/	1	/	/	/	1
unbekannt	1	/	/	/	15	16
Gesamt	10	1	38	1	39	89

Volkstümliche Erzählungen

FS		
<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Gesamt</i>
Nippur	7	7

EN (sum./akkad.)			
<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Datierung- mB</i>	<i>Gesamt</i>
Ugarit	/	1 (Bilingue)	
Emar	/	1 (Bilingue)	
Nippur	7 (Monolingue)	/	
Gesamt	7	2	9

AMvN			
<i>Fundort</i>	<i>Datierung- nAssyr</i>	<i>Datierung- nB</i>	<i>Gesamt</i>
Huzirina	2		
Niniveh	1		
Nippur	/	1	
Gesamt	3	1	4

	DvI	
<i>Fundort</i>	<i>Datierung- nB</i>	<i>Gesamt</i>
Uruk	1	1

	IdR	
<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Gesamt</i>
Ur	2	2

Volkserzählungen (insg.)					
<i>Fundort</i>	<i>Datierung- aB</i>	<i>Datierung- mB</i>	<i>Datierung- nAssyr</i>	<i>Datierung- nB</i>	<i>Gesamt</i>
Ugarit	/	1	/	/	1
Emar	/	1	/	/	1
Nippur	14	/	/	1	15
Huzirina	/	/	2	/	2
Niniveh	/	/	1	/	1
Uruk	/	/	/	1	1
Ur	2	/	/	/	2
Gesamt	16	2	3	2	23

Gaukler

<i>Fundort</i>	<i>Datierung- nAssyr</i>	<i>Gesamt</i>
Niniveh	6	6

7. Bibliographie (inkl. weiterführender Literatur)

- G. Abe (2014). Rituals of Laughter. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 649-651.
- R. McC. Adams (1979). Common Concerns but Different Standpoints: A Commentary. In: M. T. Larsen, *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires* (Mesopotamia 7). Copenhagen: Akad. Forlag, 393-404.
- A.C. Adams (2014). Humor Markers. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 359-361.
- V. Adelswärd and B.-M. Öberg (1998). The function of laughter and joking in negotiation activities. In: *Humor 11*(4): 411-429.
- F. D'Agostino (1998). Some Considerations on Humor in Mesopotamia. In: *Rivista degli studi orientali* 72(1/4): 273-278.
- F. D'Agostino (2014). Assyrian and Babylonian Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 742-744.
- B. Alster (1975a). Paradoxical Proverbs and Satire in Sumerian Literature. In: *JCS* 27(4): 201-230.
- B. Alster (1975b). *Studies in Sumerian Proverbs* (Mesopotamia 3). Copenhagen: Akad. Forlag.
- B. Alster and H. Vanstiphout (1987). Lahar and Ashnan. Presentation and Analysis of a Sumerian Disputation. In: *ASJ* 9: 1-43.
- B. Alster (1990). Sumerian Literary Dialogues and Debates and their Place in Ancient Near Eastern Literature. In: E. Keck, S. Sondergaard and E. Wulff (eds.), *Living Waters: Scandinavian Orientalistic Studies Presented to Professor Dr. Frede Lokkegaard on his Seventy-Fifth Birthday, January 27th 1990*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1-16.
- B. Alster (1991-1992). Early Dynastic Proverbs and other Contributions to the Study of Literary Texts from Abū Šalābīkh. In: *Afo* 38-39: 1-51.
- B. Alster (1991-1993). The Sumerian Folktale of the Three Ox-Drivers from Adab. In: *JCS* 43/45: 27-38.
- B. Alster (1992). Two Sumerian Short Tales Reconsidered. In: *ZA* 82: 186-201.
- B. Alster (1996). Literary Aspects of Sumerian and Akkadian Proverbs. In: M.E. Vogelzang and H.L.J. Vanstiphout (eds.), *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and*

- Akkadian* (Cuneiform Monographs 6; Proceedings of the Groningen Group for the Study of Mesopotamian Literature 2). Groningen: Styx Publ., 1-21.
- B. Alster (1997). *Proverbs of Ancient Sumer: The world's earliest proverb collections 1*. Bethesda, Md.: CDL Press.
- B. Alster (2003a). Sumerian Proverb Collection 3 (1.174). In: W.W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World 1- Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden [u.a.]: Brill, 563-567.
- B. Alster (2003b). Proverbs quoted in other Genres (1.175). In: W.W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World 1- Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden [u.a.]: Brill, 568.
- B. Alster (2005). *Wisdom of Ancient Sumer*. Bethesda, Md.: CDL Press.
- B. Alster (2007). *Sumerian Proverbs in the Schøyen Collection*. (Manuscripts in the Schøyen Collection: Cuneiform Texts 2; Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 2). Bethesda, Md.: CDL Press.
- B. Alster (2008). Scribes and Wisdom in Ancient Mesopotamia. In: L.G. Perdue (ed.), *Scribes, Sages, and Seers: The Sage in the Eastern Mediterranean World*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 47-63.
- J. Alves (1997). The thin end of the wedge: Jokes and the political socialization of children. In: *Humor 10*(3): 301-331.
- J. Andor (2014). Animal-Related Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 41-42.
- M.J. Apter and M. Desselles (2012). Disclosure humor and distortion humor: A reversal theory analysis. In: *Humor 25*(4): 417-435.
- M. Apter and Mitzi Desselles (2014). Reversal Theory. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 641-642.
- A. and J. Assmann (1991). *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation* (Bd. 3). München: Wilhelm Fink Verlag.
- S. Attardo (2014a). Incongruity and Resolution. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 383-384.
- S. Attardo (2014b). Verbal Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 789-791.
- M. Bakhtin (1968). *Rabelais and his world*. Cambridge: MIT Press.
- A. Bartolo (2014). Comprehension of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor*

- Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 166-169.
- M. Bayless (2014a). Carnavalesque. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 109-112.
- M. Bayless (2014b). Travesty. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 774-776.
- P.-A. Beaulieu (2007). The Social and Intellectual Setting of Babylonian Wisdom Literature. In: R.J. Clifford (ed.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel* (Symposium Series/ Society of Biblical Literature 36). Leiden [u.a.]: Brill, 3-19.
- U. Beermann (2014a). Humor Styles. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 364-365.
- U. Beermann (2014b). Sick Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 691-693.
- H.G. Belanger, L.A. Kirkpatrick and P. Derks (1998). The effects of humor on verbal and imaginal problem solving. In: *Humor 11(1)*: 21-31.
- N. Bell (2014). Non-Laughter Reactions to Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 628-629.
- M.P. Bennett (2014). Physical Health Benefits of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 227-281.
- A.A. Berger (1993). *An Anatomy of Humor*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- A.A. Berger (2014a). Release Theory of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 633-635.
- A.A. Berger (2014b). Targets of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 752-755.
- D.E. Berlyne (1972). Humor and its kin. In: J.H. Goldstein and P.E. McGhee (eds.), *The psychology of humor. Theoretical perspectives and empirical issues*. New York, NY: Academic Press, 43-60.
- R.D. Biggs (ed.) (1965). *The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (CAD). Vol. 2. B. Chicago, Ill.: Oriental Inst. [u.a.].
- R.D. Biggs (ed.) (1968). *The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (CAD). Vol. 1,2. A. Chicago, Ill.: Oriental Inst. [u.a.].
- R.D. Biggs (ed.) (1971). *The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (CAD). Vol. 8. K. Chicago, Ill.: Oriental Inst. [u.a.].
- R.D. Biggs (ed.) (1977). *The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (CAD). Vol. 10,2. M. Chicago, Ill.: Oriental Inst. [u.a.].
- A.M. Bippus (2014a). Humor and Relational Maintenance. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia*

- of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 352-353.
- A.M. Bippus (2014b). Political Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 585-588.
- J.A. Black et. al. (1998-2006). *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (ETCSL), [http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/]. Oxford: Oxford University Press.
- J.A. Black (2004). *The Literature of Ancient Sumer*. Oxford [u.a.]: Oxford Univ. Press.
- H.J. Blackham (2013). *The fable as literature*. (Bloomsbury Academic Collections: English Literary Criticism). London: Bloomsbury Academic.
- P.M. Blau (1964). *Exchange and Power in Social Life*. New York: John Wiley and Sons.
- F. Blocher (1992). Gaukler im Alten Orient. In: V. Haas (Hrsg.), *Außenseiter und Randgruppen: Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients (Xenia 32)*. Konstanz: Univ.-Verl. Konstanz, 79-112.
- J. Bottéro (1966). Le «Dialogue Pessimiste» et la Transcendance. In: *Revue de Théologie et de Philosophie* 16(1): 7-24.
- J. Bottéro (1974). Le pouvoir royal et ses limitations d'après les textes divinatoires. In: A. Finet (ed.), *La voix de l'opposition en Mésopotamie*. (Colloque organisé par l'Institut des Hautes Etudes de Belgique 19 et 20 mars 1973). Bruxelles: Institut des Hautes Études de Belgique, 119-165.
- J. Bottéro (1991). La «Tension» et la Réflexion sur les Choses en Mésopotamie. In: G.J. Reinink and H.L.J. Vanstiphout (eds.), *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East: Form and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures*. Leuven: Peeters [u.a.], 7-22.
- P. Bourdieu (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- P. Bourdieu (1986). The Forms of Capital. In: J.G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood, 241-258.
- G. Brône, K. Feyaerts and T. Veale (2006). Introduction: Cognitive linguistic approaches to humor. In: *Humor* 19(3): 203-228.
- S.J. Bronner (2014a). Insult and Invective. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 385-387.
- S.J. Bronner (2014b). Scatology. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 666-668.
- G. Buccellati (1981). Wisdom and Not: The Case of Mesopotamia. In: *JAOS* 101(1): 35-47.

- Cambridge Archaeology (2018). *The Poor Man of Nippur - World's first film in Babylonian*. YouTube: 26.11.2018. [<https://www.youtube.com/watch?v=pxYoFlnJLoE&t=568s>; letzter Zugriff: 10.2.2019].
- J.E. Caron (2002). From ethology to aesthetics: Evolution as a theoretical paradigm for research on laughter, humor, and other comic phenomena. In: *Humor 15*(3): 245-281.
- A. Carrell (1997). Joke competence and humor competence. In: *Humor 10*(2): 173-185.
- A. Cavigneaux (1979). Texte und Fragmente aus Warka (32. Kampagne). In: *Baghdader Mitteilungen 10*: 111-142.
- A. Cavigneaux (1996). Miettes De L'Edubbâ. In: Ö. Tunca et D. Deheselle, *Tablettes et Images aux Pays de Sumer et d'Akkad: Mélanges Offerts a Monsieur H. Limet* (Association pour la Promotion de l'Histoire et de l'Archéologie Orientales 1). Liège: Univ. de Liège, 11-26.
- W. Chafe (2014). Laugh, Laughter, Laughing. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 436-439.
- D. Charpin (2003). *Hammu-rabi de Babylone*. Paris: Presses Univ. de France.
- D. Charpin (2008). *Lire et Écrire à Babylone*. (E-Book). Paris: Presses Univ. de France.
- D. Charpin (2010). *Writing, Law, and Kingship in Old Babylonian Mesopotamia*. Chicago, Ill. [u.a.]: Univ. of Chicago Press.
- D. Charpin (2011). Schreiber (scribe). B. Altbabylonisch. In: M.P. Streck (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 12: Šamuha - Spinne*. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 266-269.
- D. Charpin (2013). "I am the Sun of Babylon": Solar Aspects of Royal Power in Old Babylonian Mesopotamia. In: J.A. Hill (ed.), *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. (Penn Museum International Research Conferences 6). Philadelphia, Pa.: Univ. of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 65-96.
- D. Charpin (2015). *Gods, Kings, and Merchants in Old Babylonian Mesopotamia*. (Publications de l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France 2). Paris [u.a.]: Peeters.
- M.M. Chirico (2014). Masks. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 483-486.
- T. Christiano (2013). Authority. In: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/authority>; letzter Zugriff: 7.8.2018].
- R.L. DiCioccio and N. Miczo (2014). Intercultural Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia*

- of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 387-388.
- M. Civil (1972). Supplement to the Introduction to ISET I. In: *Orientalia 41(1)*: 83-90.
- M. Civil (1974). Enlil and Namzitarra. In: *AfO 25*: 65-71.
- M. Civil (1987). An Edubba text from Boghazköy. In: *NABU 47(2)*: 25-27.
- M. Civil (1995). Ancient Mesopotamian Lexicography. In: J.M. Sasson, *Civilizations of the Ancient Near East (Vol. 4)*. New York: Charles Scribner's Sons, 2305-2314.
- M. Civil (1998). Bilingual Teaching. In: S.M. Maul (Hrsg.), *Festschrift Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994* (Cuneiform Monographs 10). Groningen: Styx Publ., 1-7.
- M. Clark (1987). Humor and Incongruity. In: J. Morreall (ed.), *The Philosophy of Laughter and Humor*. Albany: State University of New York Press, 139-155.
- R.J. Clifford (ed.) (2007). *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel* (Symposium series/ Society of Biblical Literature 36). Leiden [u.a.]: Brill.
- Y. Cohen (2003). *The Transmission and Reception of Mesopotamian Scholarly Texts at the City of Emar*. Cambridge Massachusetts.
- Y. Cohen (2009). *The Scribes and Scholars of the City of Emar in the Late Bronze Age* (Harvard Semitic Studies 59). Winona Lake, Indiana.
- Y. Cohen (2012). The Historical and Social Background of the Scribal School at the City of Emar in the Late Bronze Age. In: W.S. van Egmond and W.H. van Soldt (eds.), *Theory and Practice of Knowledge Transfer: Studies in School Education in the Ancient Near East and Beyond. Papers read at a Symposium in Leiden, 17 - 19 December 2008* (PIHANS 121). Leiden: Nederlands Inst. voor het Nabije Oosten, 115-127.
- Y. Cohen (2013). *Wisdom from the Late Bronze Age*. (Writings from the Ancient World 34). Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature.
- C. Condren (2014). Satire. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 661-664.
- W.E. Connolly (1974). *The Terms of Political Discourse*. Lexington, MA: D.C. Heath.
- J.S. Cooper (1975). Structure, Humor, and Satire in the Poor Man of Nippur. In: *JCS 27(3)*: 163-174.
- J.S. Cooper (1993). Paradigm and Propaganda. The Dynasty of Akkade in the 21st Century. In: M. Liverani (ed.), *Akkad. The First World Empire. Structure, Ideology, Traditions*. Padova: Sargon, 11-23.

- J.S. Cooper (2011). Puns and Prebends: The Tale of Enlil and Namzitara. In: W. Heimpel and G. Frantz-Szabó (eds.), *Strings and Threads. A celebration of the Work of Anne Draffkorn Kilmer*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 39-43.
- F. Cortés-Conde (2014). Teasing. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 757-758.
- K.H. Craik, M.D. Lampert and A. Nelson (1996). Sense of humor and styles of everyday humorous conduct. In: *Humor* 9(3): 273-302.
- S. Critchley (2004). *Über Humor*. Wien: Turia + Kant.
- P. Crone (2003). *Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World*. Oxford: Oneworld Publ..
- M. Cundall (2012). Towards a better understanding of racist and ethnic humor. In: *Humor* 25(2): 155-177.
- W.A. Cunningham and P. Derks (2005). Humor appreciation and latency of comprehension. In: *Humor* 18(4): 389-403.
- C. Darwin (1998). *The expression of the emotions in man and animals*. New York, NY: Oxford University Press.
- C. Davies (2009). Humor theory and the fear of being laughed at. In: *Humor* 22(1): 49-62.
- A. Davis (2014). Burlesque. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 95-98.
- L. Deckers and R.Th. Buttram (1990). Humor as a response to incongruities within or between Schemata. In: *Humor* 3(1): 53-64.
- P. Delnero (2015). Scholarship and Inquiry in Early Mesopotamia. In: *JANEH* 2(2): 109-143.
- M. Deneire (1995). Humor and foreign language teaching. In: *Humor* 8(3): 285-298.
- S. Denning-Bolle (1992). *Wisdom in Akkadian Literature: Expression, Instruction, Dialogue* (Ex Oriente Lux 28). Leiden: Ex Oriente Lux.
- P. Derks, J.B. Gardner and R. Agarwal (1998). Recall of innocent and tendentious humorous material. In: *Humor* 11(1): 5-19.
- P. Derks (2014). Complexity. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 164-165.
- J.J.A. van Dijk (1953). *La Sagesse Suméro-Accadienne: Recherches sur les Genres Littéraires des Textes Sapientiaux* (Commentationes orientales 1). Leiden: Brill.
- D.B. Dickson (2013). Kingship as Racketeering: The Royal Tombs and Death Pits at Ur, Mesopotamia Reinterpreted from the Standpoint of Conflict Theory. In: J.A. Hill (ed.), *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of*

- Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. (Penn Museum International Research Conferences 6). Philadelphia, Pa.: Univ. of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 311-328.
- G. Dossin (1974). Une opposition familiale. In: A. Finet (ed.), *La voix de l'opposition en Mesopotamie*. (Colloque organisé par l'Institut des Hautes Etudes de Belgique 19 et 20 mars 1973). Bruxelles: Institut des Hautes Études de Belgique, 179-188.
- S. Doosje (2014). Coping Mechanism. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 179-180.
- N.E. Dunbar et. al. (2012). Humor use in power-differentiated interactions. In: *Humor* 25(4): 469-489.
- N.E. Dunbar (2014). Humor in Education. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 207-210.
- M. Dynel (2014). Linguistic approaches to (non)humorous irony. In: *Humor* 27(4): 537-550.
- M. Earleywine (2014). Humor Production. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 362-364.
- J. Ebeling and G. Cunningham (2007). *Analysing Literary Sumerian: Corpus-based Approaches*. London [u.a.]: Equinox Publ.
- C. Eberle and T. Cuneo (2017). Religion and Political Theory. In: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/religion-politics>; letzter Zugriff: 7.8.2018].
- D.O. Edzard (1983). Königtum. A. III. Jahrtausend. In: M.P. Streck (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 6: Klagegesang - Libanon*. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 140.
- D.O. Edzard (1990). Selbstgespräch und Monolog in der akkadischen Literatur. In: T. Abusch (ed.), *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* (Harvard Semitic studies 37). Atlanta, Ga.: Scholars Pr., 149-162.
- U. Eco (1984). The frames of comic freedom. In: Th.A. Sebeok (ed.), *Carnival*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 1-8.
- W.S. van Egmond (2012). Informal Schooling and Textual Communities: A Medievalist's Ruminations on Schooling in the Ancient Near East. In: W.S. van Egmond and W.H. van Soldt (eds.), *Theory and Practice of Knowledge Transfer: Studies in School Education in the Ancient Near East and Beyond. Papers read at a Symposium in Leiden, 17 - 19 December 2008* (PIHANS 121). Leiden: Nederlands Inst. voor het Nabije Oosten, 69-84.

- S.N. Eisenstadt (1979). Observations and Queries about Sociological Aspects of Imperialism in the Ancient World. In: M.T. Larsen, *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires* (Mesopotamia 7). Copenhagen: Akad. Forlag, 21-33.
- K. Ekholm and J. Friedman (1979). "Capital" Imperialism and Exploitation in Ancient World Systems. In: M.T. Larsen, *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires* (Mesopotamia 7). Copenhagen: Akad. Forlag, 41-58.
- M. deJ. Ellis (1974). A New Fragment of the Tale of the Poor Man of Nippur. In: *JCS* 26(2): 88-89.
- F.M. Fales (2015). Ideolects and Identities in the Neo-Assyrian Epistolary Corpus. In: St. Procházka, L. Reinfandt and S. Tost (eds.), *Official Epistolography and the Language(s) of Power: Proceedings of the First International Conference of the Research Network Imperium & Officium. Comparative Studies in Ancient Bureaucracy and Officialdom: University of Vienna, 10-12 November 2010*. (Papyrologica Vindobonensia 8). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 91-99.
- R.S. Falkowitz (1984). Discrimination and condensation of sacred categories: the fable in Early Mesopotamian literature. In: *Entretiens sur l'Antiquité classique* 30: 1-32.
- J.C. Fincke (2012). The School Curricula from Hattuša, Emar and Ugarit: A Comparison. In: W.S. van Egmond and W.H. van Soldt (eds.), *Theory and Practice of Knowledge Transfer: Studies in School Education in the Ancient Near East and Beyond. Papers read at a Symposium in Leiden, 17 - 19 December 2008* (PIHANS 121). Leiden: Nederlands Inst. voor het Nabije Oosten, 85-101.
- J.C. Fincke (2017). Assyrian Scholarship and Scribal Culture in Kalḫu and Nineveh. In: E. Frahm (ed.), *A Companion to Assyria*. (Blackwell Companions to the Ancient World). Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 378-397.
- A. Finet (1974). Introduction au Colloque. Le trône et la rue en Mésopotamie: L'exaltation du roi et les techniques de l'opposition. In: A. Finet (ed.), *La voix de l'opposition en Mésopotamie*. (Colloque organisé par l'Institut des Hautes Etudes de Belgique 19 et 20 mars 1973). Bruxelles: Institut des Hautes Études de Belgique, 2-27.
- Th.E. Ford (2014a). Humor Mindset. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 361-362.
- Th.E. Ford (2014b). Humor and Prejudice. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 594-596.
- Th.E. Ford (2015). The social consequences of disparagement humor: Introduction and overview. In: *Humor* 28(2): 163-169.

- Th.E. Ford, K. Richardson and W.E. Petit (2015). Disparagement humor and prejudice: Contemporary theory and research. In: *Humor* 28(2): 171-186.
- B.R. Foster (1974). Humor and Cuneiform Literature. In: *JANES* 6: 69-85.
- B.R. Foster (1995). Humor and Wit in the Ancient Near East. In: J.M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East (Vol. 4)*. New York, NY: Charles Scribner's Sons, 2459-2469.
- B.R. Foster (2007). *Akkadian Literature of the Late Period*. Münster: Ugarit-Verl..
- B.R. Foster (2009a). Akkadian Literature. In: C.S. Ehrlich (ed.), *From an Antique Land: An Introduction to Ancient Near Eastern Literature*. Lanham, Md. [u.a.]: Rowman & Littlefield, 137-214.
- B.R. Foster (2009b). *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*. Bethesda, Md.: CDL Press.
- E. Frahm (1998). Humor in assyrischen Königsinschriften. In: Jiří Prosecký (ed.), *Intellectual life of the ancient Near East: Papers presented at the 43rd Rencontre Assyriologique Internationale, Prague, July 1-5, 1996*. Prague: Oriental Inst., 147-162.
- E. Frahm (2008). Babylonischer Humor. In: J. Marzahn und G. Schauerte (eds.), *Babylon. Mythos und Wahrheit: 1 Wahrheit- Eine Ausstellung des Vorderasiatischen Museums, Staatliche Museen zu Berlin mit Unterstützung der Staatsbibliothek zu Berlin*. München: Hirmer, 463-464.
- E. Frahm (2013a). Rising Suns and Falling Stars: Assyrian Kings and the Cosmos. In: J.A. Hill (ed.), *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. (Penn Museum International Research Conferences 6). Philadelphia, Pa.: Univ. of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 97-120.
- E. Frahm (2013b). *Geschichte des Alten Mesopotamien*. (Reclams Universal-Bibliothek, 19108, Reclam-Sachbuch). Stuttgart: Reclam.
- E. Frahm (2017). The Neo-Assyrian Period (ca. 1000-609 BCE). In: E. Frahm (ed.), *A Companion to Assyria*. (Blackwell Companions to the Ancient World). Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 161-208.
- M.G. Frank and P. Ekman (1993). Not all smiles are created equal: the differences between enjoyment and nonenjoyment smiles. In: *Humor* 6(1): 9-26.
- E. Freidson (1968). The Impurity of Professional Authority. In: H.S. Becker et. al. (eds.), *Institutions and the Person*. Chicago: Aldine.
- S. Freud (2009): *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten/Der Humor*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch.

- E. Fromm (1999a). Die Furcht vor der Freiheit (1941). In: R. Funk (Hrsg.), *Gesamtausgabe in zwölf Bänden 1: Analytische Sozialpsychologie*. Stuttgart [u.a.]: Dt. Verlags-Anstalt [u.a.], 215-392.
- E. Fromm (1999b). Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie (1947). In: R. Funk (Hrsg.), *Gesamtausgabe in zwölf Bänden 2: Analytische Charaktertheorie*. Stuttgart [u.a.]: Dt. Verlags-Anstalt [u.a.], 1-157.
- E. Fromm (1999c). Die moralische Verantwortung des modernen Menschen (1958). In: R. Funk (Hrsg.), *Gesamtausgabe in zwölf Bänden 9: Sozialistischer Humanismus und humanistische Ethik*. Stuttgart [u.a.]: Dt. Verlags-Anstalt [u.a.], 319-330.
- E. Fromm (1999d). Der Ungehorsam als psychologisches und ethisches Problem (1963). In: R. Funk (Hrsg.), *Gesamtausgabe in zwölf Bänden 9: Sozialistischer Humanismus und humanistische Ethik*. Stuttgart [u.a.]: Dt. Verlags-Anstalt [u.a.], 367-372.
- C.J. Gadd (1963). Two Sketches from the Life at Ur. In: *Iraq* 25(2): 177-188.
- A. Gadotti (2014). Sumerian Wisdom Literature. In: M.W. Chavalas, *Women in the Ancient Near East: A Sourcebook* (Routledge Sourcebooks for the Ancient World). London [u.a.]: Routledge, 59-74.
- G. Galloway and A. Cropley (1999). Benefits of humor for mental health: Empirical findings and directions for further research. In: *Humor* 12(3): 301-314.
- J. Gamble (2001). Humor in apes. In: *Humor* 14(2): 163-179.
- P. Garelli (1974). Les sujets du roi d'Assyrie. In: A. Finet (ed.), *La voix de l'opposition en Mésopotamie*. (Colloque organisé par l'Institut des Hautes Etudes de Belgique 19 et 20 mars 1973). Bruxelles: Institut des Hautes Études de Belgique, 189-213.
- P. Garelli (1979). L'État et la légitimité royale sous l'empire assyrien. In: M.T. Larsen, *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires* (Mesopotamia 7). Copenhagen: Akad. Forlag, 319-328.
- R. Garner (2014). Pedagogy. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 558-560.
- A.R. George (1993). Ninurta-Pāqidāt's Dog Bite, and Notes on Other Comic Tales. In: *Iraq* 55: 63-75.
- A.R. George (2005). In Search of the È.DUB.BA.A: The Ancient Mesopotamian School in Literature and Reality. In: Y. Sefātî, *"An Experienced Scribe Who Neglects Nothing": Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*. Bethesda, Md.: CDL Press, 127-137.
- P. Gesche (2000). *Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr.* (AOAT 275). Münster: Ugarit-Verlag.

- P.E. McGhee (1999). *Health, healing, and the amuse system: Humor as survival training*. Dubuque, IA: Kendall/Hunt.
- R. Giora and S. Attardo (2014). Irony. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 397-402.
- E. Gironzetti et. al. (2016). Smiling synchronicity and gaze patterns in a dyadic humorous conversations. In: *Humor* 29(2): 301-324.
- H. Goldhamer and E.A. Shils (1939). Types of Power and Status. In: *American Journal of Sociology* 45: 171-182.
- E.I. Gordon (1958). Sumerian Animal Proverbs and Fables: "Collection Five". In: *JCS* 12(1): 1-21.
- E.I. Gordon (1959). *Sumerian Proverbs: Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia* (Museum Monographs). Philadelphia: Univ. Museum.
- E.I. Gordon (1960). Some General Remarks on Wisdom Literature of Mesopotamia. In: *BiOr* 17(3/4): 122-152.
- G.B. Gragg (2003). The Heron and the Turtle (1.178). In: W.W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World 1- Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden [u.a.]: Brill, 571-573.
- A.P. McGraw and C. Warren (2014a). Benign Violation Theory. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 75-76.
- A.P. McGraw and C. Warren (2014b). Appreciation of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 52-55.
- A.P. McGraw and C. Warren (2016). Differentiating What Is Humorous From What Is Not. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 110(3): 407-430.
- L. Green (2012). Legal Obligation and Authority. In: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/legal-obligation>; letzter Zugriff: 7.8.2018].
- J.C. Greenfield (1990). Two Proverbs of Ahiqar. In: T. Abusch (ed.), *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* (Harvard Semitic studies 37). Atlanta, Ga.: Scholars Pr., 195-201.
- E.L. Greenstein (2007). Sages with a Sense of Humor: The Babylonian Dialogue between a Master and His Servant and the Book of Qohelet. In: R.J. Clifford (ed.), *Wisdom*

- Literature in Mesopotamia and Israel* (Symposium Series/ Society of Biblical Literature 36). Leiden [u.a.]: Brill, 55-65.
- O.R. Gurney (1956). The Sultantepe Tablets (Continued). V. The Tale of the Poor Man of Nippur. In: *AnSt* 6: 145-164.
- O.R. Gurney (1972). The Tale of the Poor Man of Nippur and Its Folktale Parallels. In: *Anatolien Studies (Special Number in Honour of the Seventieth Birthday of Professor Seton Lloyd)* (22): 149-158.
- W.W. Hallo (1990). Proverbs quoted in Epic. In: T. Abusch (ed.), *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* (Harvard Semitic studies 37). Atlanta, Ga.: Scholars Pr., 203-217.
- W.P. Hamps (1999). The relationship between humor and trust. In: *Humor* 12(3): 253-259.
- M. Harris (2014). Feast of Fools. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 237-239.
- M. 'T Hart (2007). Humor and Social Protest: An Introduction. In: *IRSH* 52: 1-20.
- N.P. Heeßel (2017). Assyrian Scholarship and Scribal Culture in Ashur. In: E. Frahm (ed.), *A Companion to Assyria*. (Blackwell Companions to the Ancient World). Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 368-377.
- C.F. Hempelmann (2014). Mechanisms of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 493-494.
- J.A. Hill, Ph. Jones and A.J. Morales (2013). Comparing Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia: Cosmos, Politics and Landscape. In: J.A. Hill (ed.), *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. (Penn Museum International Research Conferences 6). Philadelphia, Pa.: Univ. of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 3-29.
- Th. Hobbes (1999). *The elements of law, natural and politic: Human nature and de corpore politico*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- J. Hofmann and W. Ruch (2014). Cheerfulness, Seriousness, and Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 118-119.
- J. Holmes and M. Marra (2002). Over the edge? Subversive humor between colleagues and friends. In: *Humor* 15(1): 65-87.
- J. Holmes and M. Marra (2006). Humor and leadership style. In: *Humor* 19(2): 119-138.
- Th. van den Hout (2011). Schreiber. D. Bei den Hethitern. In: M.P. Streck (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 12: Šamuha - Spinne.

- Berlin [u.a.]: De Gruyter, 273-280.
- Th. van den Hout (2013). Tempel A.II.b. In: M.P. Streck (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie (RIA) 13. Spinnen-Tiergarten*. Berlin [u.a.]: De Gruyter, S. 524-530.
- J. Huizinga (1950). *Homo ludens: A study of the play element in culture*. Boston, MA: Beacon Press.
- H. Hunger (2011). Schreiber. C. Im 2. Und 1. Jahrtausend. In: M.P. Streck (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 12: Šamuha - Spinne*. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 269-273.
- V.A. Hurowitz (2007a). An Allusion to the Šamaš Hymn in Dialogue of Pessimism. In: R.J. Clifford (ed.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel* (Symposium Series/ Society of Biblical Literature 36). Leiden [u.a.]: Brill, 33-36.
- V.A. Hurowitz (2007b). The Wisdom of Šūpê-Amēlī. A Deathbed Debate between a Father and Son. In: R.J. Clifford (ed.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel* (Symposium Series/ Society of Biblical Literature 36). Leiden [u.a.]: Brill, 37-51.
- L. Hutcheon (1989). Modern Parody and Bakhtin. In: G.S. Morson and E. Emerson (eds.), *Rethinking Bakhtin: extensions and challenges*. Evanston: Northwestern University Press, 87-103.
- W.J. Hynes and W.G. Doty (1997). *Mythical trickster figures: Contours, contexts, and criticisms*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- St. Jakob (2017). The Middle Assyrian Period (14th to 11th Century BCE). In: E. Frahm (ed.), *A Companion to Assyria*. (Blackwell Companions to the Ancient World). Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 117-142.
- L. Janes and J. Olson (2015). Humor as an abrasive or a lubricant in social situations: Martineau revisited. In: *Humor* 28(2): 271-288.
- E. Jiménez (2017). *The Babylonian Disputation Poems: With Editions of the "Series of the Poplar, Palm and Vine", the "Series of the Spider", and the "Story of the poor, forlorn Wren"* (Culture and History of the Ancient Near East 87). Leiden [u.a.]: Brill.
- P.C. Johnson (2002). *Secrets, Gossip, and Gods: The Transformation of Brazilian Candomblé*. New York: Oxford University Press.
- J.C. Johnson (2015). *The Class Reunion- An Annotated Translation and Commentary on the Sumerian Dialogue Two Scribes*. Leiden: Brill.
- B. de Jouvenel (1958), Authority: The Efficient Imperative. In: C.J. Friedrich (ed.), *Authority* (Nomos I). Cambridge, MA: Harvard University Press.

- M. Jursa (2011). Cuneiform Writing in Neo-Babylonian Temple Communities. In: K. Radner/E. Robson (eds.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: Oxford University Press, 184-204.
- M. Jursa (2013). Die babylonische Priesterschaft im ersten Jahrtausend v. Chr. In: K. Kaniuth/A. Löhnert/J.L. Miller et. al. (Hrsg.), *Tempel im Alten Orient*. (CDOG 7). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 151-165.
- M. Jursa and J. Hackl (2015). Rhetorics, Politeness, Persuasion and Argumentation in Late Babylonian Epistolography. The Contrast between Official Correspondence and Private Letters. In: St. Procházka, L. Reinfandt and S. Tost (eds.), *Official Epistolography and the Language(s) of Power: Proceedings of the First International Conference of the Research Network Imperium & Officium. Comparative Studies in Ancient Bureaucracy and Officialdom: University of Vienna, 10-12 November 2010*. (Papyrologica Vindobonensia 8). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 101-115.
- P. Keith-Spiegel (1972). Early conceptions of humor: Varieties and issues. In: J.H. Goldstein and P.E. McGhee (eds.), *The Psychology of humor: Theoretical perspectives and empirical issues*. New York: Academic Press, 4-39.
- St.L. McKenzie (2018). *Kingship in the Ancient Near East*. Society of Biblical Literature. Bible Odyssey. [<https://www.bibleodyssey.org/people/related-articles/kingship-in-the-ancient-near-east>; letzter Zugriff: 7.8.2018].
- S.H. Kim (2017). Max Weber. In: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/weber/>; letzter Zugriff: 7.8.2018].
- J. Klein (2003a). "Man and his God" (1.179). In: W.W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World I - Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden [u.a.]: Brill, 573-575.
- J. Klein (2003b). An Old Babylonian Edition of an Early Dynastic Collection of Insults (BT 9). In: W. Sallaberger et. al. (eds.), *Literatur, Politik und Recht im alten Mesopotamien: Festschrift für Claus Wilcke*. Wiesbaden: Harrassowitz, 135-149.
- S.R. Klein (2014a). Art and Visual Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 63-68.
- S.R. Klein (2014b). Caricature. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 103-105.
- S.N. Kramer (1942). The Oldest Literary Catalogue: A Sumerian List of Literary Compositions Compiled About 2000 B.C. In: *BASOR* 88: 10-19.

- S.N. Kramer (1949). Schooldays: A sumerian Composition Relating to the Education of a Scribe. In: *JAOS* 69(4): 199-215.
- S.N. Kramer (1994). *L'histoire commence à Sumer*. Paris: Flammarion (Champs histoire).
- R.J. Kreuz and M.A. Riordan (2014). Exaggeration. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 222-224.
- N.A. Kuiper and S. Nicholl (2004). Thoughts of feeling better? Sense of humor and physical health. In: *Humor* 17(1): 37-66.
- N.A. Kuiper und A.L. Harris (2009). Humor styles and negative affect as predictors of different components of physical health. In: *Europe's Journal of Psychology* 5(1): 1-18.
- N.A. Kuiper (2014a). Psychological Health Benefits of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 281-284.
- N.A. Kuiper (2014b). Humor and Personality. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 560-563.
- G. Kuipers (2014). Sociology. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 711-715.
- J.-R. Kupper (1974). La voix de l'opposition à Mari. In: A. Finet (ed.), *La voix de l'opposition en Mesopotamie*. (Colloque organisé par l'Institut des Hautes Etudes de Belgique 19 et 20 mars 1973). Bruxelles: Institut des Hautes Études de Belgique, 166-178.
- W.G. Lambert (1995). Some new Babylonian wisdom literature. In: J. Day, R.P. Gordon and H.G.M. Williamson, *Wisdom in ancient Israel: Essays in Honour of J.A. Emerton*. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press, p. 30-42.
- W.G. Lambert (1996). *Babylonian Wisdom Literature*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.
- W.G. Lambert (2002). A Rare Exorcistic Fragment. In: I.T. Abusch (ed.), *Riches Hidden in Secret Places: Ancient Near Eastern Studies in Memoriam of Thorkild Jacobsen*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 203-210.
- B. Landsberger (1931). *šâhu* = „lachen“. In: *ZA* 40: 297-298.
- B. Landsberger (1934). Nachtrag zu *ZA* 40, 295f. In: *ZA* 42: 163-164.
- M.T. Larsen (1979). The Tradition of Empire in Mesopotamia. In: M.T. Larsen, *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires* (Mesopotamia 7). Copenhagen: Akad. Forlag, 75-103.

- R.C. van Leeuwen (2007). Cosmos, Temple, House: Building and Wisdom in Mesopotamia and Israel. In: R.J. Clifford (ed.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel* (Symposium Series/ Society of Biblical Literature 36). Leiden [u.a.]: Brill, 67-90.
- K.M. Lehman et. al. (2001). A reformulation of the moderating effects of productive humor. In: *Humor 14*(2): 131-161.
- A. Lenzi (2008). *Secrecy and the Gods. Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel*. (SAAS 19). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- A. Lenzi (2013). Advertising Secrecy, Creating Power in Ancient Mesopotamia: How scholars used secrecy in scribal education to bolster and perpetuate their social prestige and power. In: *Antiguo Oriente 11*: 13-42.
- A. Lenzi (2015). Mesopotamian Scholarship: Kassite to Late Babylonian Periods. In: *JANEH 2*(2): 145-201.
- H. Limet (1974). Réflexions sur la nature et l'efficacité d'une opposition. In: A. Finet (ed.), *La voix de l'opposition en Mesopotamie*. (Colloque organisé par l'Institut des Hautes Etudes de Belgique 19 et 20 mars 1973). Bruxelles: Institut des Hautes Études de Belgique, 66-88.
- B. Lincoln (1994). *Authority: Construction and Corrosion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- F. Lisson (2014). *Humor: Warum wir lachen*. Springe: Zu Klampen.
- A.T. Litovkina (2014). In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 47-49.
- M. Liverani (1979). The Ideology of the Assyrian Empire. In: M.T. Larsen (ed.), *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires* (Mesopotamia 7). Copenhagen: Akad. Forlag, 297-317.
- M. Liverani (1990). Prestige and Interest: International Relations in the Near East ca. 1600-1100 B.C. (History of the Ancient Near East Studies 1). Padua: Sargon.
- M. Liverani (2017). Thoughts on the Assyrian Empire and Assyrian Kingship. In: E. Frahm (ed.), *A Companion to Assyria*. (Blackwell Companions to the Ancient World). Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 534-546.
- A. Livingstone (1988). "At the Cleaners" and Notes on Humorous Literature. In: G. Mauer and U. Magen (eds.), *Ad bene et fideliter seminandum: Festgabe für Karlheinz Deller zum 21. Februar 1987* (AOAT 220). Kevelaer [u.a.]: Butzon & Bercker [u.a.], 175-187.
- A. Livingstone (2003). A late piece of constructed mythology relevant to the neo-assyrian and middle assyrian coronation hymn and prayer (1.146). In: W.W. Hallo (ed.), *The*

- Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World 1- Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden [u.a.]: Brill, 476-477.
- A. Livingstone (2017). Assyrian Literature. In: E. Frahm (ed.), *A Companion to Assyria*. (Blackwell Companions to the Ancient World). Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 359-367.
- Sh. Lockyer (2014). Identity. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 377-378.
- M. Luuko and G. van Buylaere (2017). Languages and Writing Systems in Assyria. In: E. Frahm (ed.), *A Companion to Assyria*. (Blackwell Companions to the Ancient World). Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 313-335.
- I. Madreiter (2017). Den Feind verlachen: Die Funktion von Humor und Spott in Kriegsberichten der assyrischen Herrscher. In: P. Mauritsch (Hrsg.), *Krieg in den Köpfen. Akten der Grazer Adventgespräche 2012*, 41-63.
- M. Mann (1994). *Geschichte der Macht 1: Von den Anfängen bis zur griechischen Antike*. (Theorie und Gesellschaft 15). Frankfurt, Main [u.a.]: Campus-Verlag.
- M. Marra (2014). Subversive Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 742-744.
- K. Marshall (2014). Slapstick. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 700-702.
- R.A. Martin et. al. (1993). Humor, coping with stress, self-concept, and psychological well-being. In: *Humor* 6(1): 89-104.
- R.A. Martin (2004). Sense of humor and physical health: Theoretical issues, recent findings, and future directions. In: *Humor* 17(1): 1-19.
- R.A. Martin (2007). *The psychology of humor: An integrative approach*. Burlington, MA: Elsevier Academic Press.
- R.A. Martin (2014). Positive Psychology. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 588-589.
- J. Matuszak (2016). "She is not fit for womanhood": The Ideal Housewife According to Sumerian Literary Texts. In: B. Lion and C. Michel (eds.), *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East*. (Studies in ancient Near Eastern records, Vol. 13). Boston: Walter de Gruyter, 228-254.
- S.M. Maul (2013). *Die Wahrsagekunst im Alten Orient. Zeichen des Himmels und der Erde*. (Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung). München: Beck.

- W. Meers (2014). Legal Education. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 445-447.
- A. Mellor (2014). Mime. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 506-510.
- S.C. Melville (2014). Akkadian Texts-Women in Letters. In: M.W. Chavalas, *Women in the Ancient Near East: A Sourcebook* (Routledge Sourcebooks for the Ancient World). London [u.a.]: Routledge, 213-227.
- P. Michalowski (1987). Charisma and Control: On Continuity and Change in Early Mesopotamian Bureaucratic Systems. In: R.D. Biggs and M. Gibson (eds.), *The Organization of Power: Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East* (SAOC 46). Chicago: Chicago University Press, 55-68.
- P. Michalowski (1995). Sumerian Literary Traditions: An Overview. In: J.M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East (Vol. 4)*. New York: Charles Scribner's Sons, 2277-2289.
- P. Michalowski (2011). *The Correspondence of the Kings of Ur: An Epistolary History of an Ancient Mesopotamian Kingdom* (Mesopotamian civilizations 15). Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.
- P. Michalowski (2012). Literacy, Schooling and the Transmission of Knowledge in Early Mesopotamian Culture. In: W.S. van Egmond and W.H. van Soldt (eds.), *Theory and Practice of Knowledge Transfer: Studies in School Education in the Ancient Near East and Beyond. Papers read at a Symposium in Leiden, 17 - 19 December 2008* (PIHANS 121). Leiden: Nederlands Inst. voor het Nabije Oosten, 39-57.
- C. Michel (2014). Akkadian Texts-Women in Letters. In: M.W. Chavalas, *Women in the Ancient Near East: A Sourcebook* (Routledge Sourcebooks for the Ancient World). London [u.a.]: Routledge, 205-212.
- W. Mieder (2014). Wellerism. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 793-794.
- S. Miller (2014). Social Institutions. In: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/social-institutions>; letzter Zugriff: 7.8.2018].
- C. Mittermayer (2009). *Enmerkara und der Herr von Arata: Ein ungleicher Wettstreit* (Orbis Biblicus et Orientalis 239). Fribourg [u.a.]: Academic Press [u.a.].
- C. Mittermayer (2015). Enmerkara und der Herr von Arata. In: B. Janowski (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT) N.F. 8: Weisheitstexte, Mythen und Epen*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 3-24.

- J.W. Morehead (2014). Rituals of Inversion. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 648-649.
- F.L. Moriarty (1974). Word as Power in the Ancient Near East. In: H.N. Bream et.al. (eds.), *A Light unto My Path. Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers* (Gettysburg Theological Studies 4). Philadelphia: Temple University Press, 345-362.
- J. Morreall (1983). *Taking laughter seriously*. Albany: State University of New York Press.
- J. Morreall (1989). Enjoying incongruity. In: *Humor 2(1)*: 1-18.
- J. Morreall (2014). Philosophy of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 566-570.
- J. Morreall (2016). Philosophy of Humor. In: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/humor>; letzter Zugriff: 28.12.2018].
- G. Mosca (1939). *The Ruling Class*. New York: McGraw-Hill.
- G. Mosca (1950). *Die herrschende Klasse: Grundlagen der politischen Wissenschaft*. München: Lehnen.
- G.W. Most (1997). Die Batrachomyomachia als ernste Parodie. In: W. Ax and R.F. Glei (ed.), *Literturparodie in Antike und Mittelalter*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 27-40.
- R. Müller (2014). Witz. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 794-796.
- R.L. Nabi (2014). Persuasion and Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 563-565.
- W. Nagel (1975). Herrscher. B. In der Bildkunst. In: M.P. Streck (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 4: Ha-a-a - Hystaspes*. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 345-367.
- K. Nemet-Nejat (2014). Akkadian Wisdom Literature. In: M.W. Chavalas, *Women in the Ancient Near East: A Sourcebook* (Routledge Sourcebooks for the Ancient World). London [u.a.]: Routledge, 75-100.
- H. Neumann (2015). Sumerische Mythen und Epen. In: B. Janowski (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT) N.F. 8: Weisheitstexte, Mythen und Epen*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1-2.
- J. Nikopoulos (2017). The stability of laughter. In: *Humor 30(1)*: 1-21.
- W. Noonan (2014a). Absurdist Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 1-4.
- W. Noonan (2014b). Inversion, Topsy-Turvy. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor*

- Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 393-397.
- N.R. Norrick and A. Spitz (2010). The interplay of humor and conflict in conversation and scripted humorous performance. In: *Humor 23(1)*: 83-111.
- N.R. Norrick (2014). Conversation. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 174-179.
- N. Ohgama and E. Robson (2010). Scribal Schooling In Old Babylonian Kish: The Evidence of the Oxford Tablets. In: H.D. Baker, *Your Praise is Sweet: A Memorial Volume for Jeremy Black from Students, Colleagues and Friends*. London: British Inst. for the Study of Iraq, 207-236.
- A.L. Oppenheim (1977). *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago, Ill. [u.a.]: Univ. of Chicago Press.
- E. Oring (1994). Humor and the suppression of sentiment. In: *Humor 7(1)*: 7-26.
- T. Oshima (2014). *Babylonian Poems of Pious Sufferers: "Ludhul bēl nēmeqi" and the "Babylonian theodicy"* (Orientalische Religionen in der Antike 14). Tübingen: Mohr Siebeck.
- M. Ossendrijver (2012). *Babylonian Mathematical Astronomy*. Dordrecht: Springer.
- M.J. Owren (2014). Psychology of Laughter. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 439-441.
- P.H. Partridge (1963). Some Notes on the Concept of Power. In: *Political Studies 11(2)*: 107-125.
- M.G. Patka (2010). *Wege des Lachens: Jüdischer Witz und Humor aus Wien* (Enzyklopädie des Wiener Wissens 13). Weitra: Bibliothek der Provinz.
- L. Pearce (1993). Statements of Purpose: Why the Scribes Wrote. In: M. Cohen et. al. (eds.), *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*. Bethesda, MD: CDL Press.
- L. Pearce (1995). The Scribes and Scholars of Ancient Mesopotamia. In: J.M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East (Vol. 4)*. New York: Charles Scribner's Sons, 2265-2278.
- L.G. Perks (2012). The ancient roots of humor theory. In: *Humor 25(2)*: 119-132.
- D.D. Perlmutter (2000). Tracing the origin of humor. In: *Humor 13(4)*: 457-468.
- D.D. Perlmutter (2002). On incongruities and logical inconsistencies in humor: *The delicate balance*. In: *Humor 15(2)*: 155-168.
- B.E. Perry (1952). *Aesopica (Vol. I). Greek and Latin Texts*. Urbana: University of Illinois Press.

- F. Peter (2017). Political Legitimacy. In: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/legitimacy>; letzter Zugriff: 7.8.2018].
- K. Pfeifer (1994). Laughter and pleasure. In: *Humor* 7(2): 157-172.
- M. Pickering (2014). Stereotypes. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 737-741.
- M. Pilger-Strohl (2005) Autorität. In: C. Auffarth et. al. (eds.), *Metzler Lexikon Religion*. Stuttgart: J.B. Metzler, 120-122.
- A. Piskorska (2014). A relevance-theoretic perspective on humorous irony and its failure. In: *Humor* 27(4): 661-685.
- Plato (1970). *Plato's Philebus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- T. Platt and W. Ruch (2014). Smiling and Laughter: Expressive Patterns. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 702-705.
- W. Podilchak (1992). Fun, funny, fun-of humor and laughter. In: *Humor* 5(4): 375-396.
- D.E. Popa (2014). Culture. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 189-191.
- B. Pongratz-Leisten (2000). *Herrschaftswissen in Mesopotamien: Formen der Kommunikation zwischen Gott und König im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr.* (State Archives of Assyria Studies 10, The Neo-Assyrian Text Corpus Project). Rotterdam: Erasmus Publishing.
- B. Pongratz-Leisten (2013). All the King's Men: Authority, Kingship and the rise of the Elites in Assyria. In: J.A. Hill (ed.), *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. (Penn Museum International Research Conferences 6). Philadelphia, Pa.: Univ. of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 285-309.
- B. Pongratz-Leisten (2015). *Religion and Ideology in Assyria*. (Studies in Ancient Near Eastern Records (SANER) 6). Berlin/Boston: De Gruyter.
- J. Porteous (1988). Humor as a process of defense: the evolution of laughing. In: *Humor* 1(1): 63-80.
- J. N. Postgate (1992). *Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of History*. London [u.a.]: Routledge.
- Quintilian (1891). *Institutes of oratory*. London: G. Bell and Sons.
- P. Radin (1956). *The trickster: A study in American Indian mythology. With commentaries by Karl Kerényi and C.G. Jung*. London, UK: Routledge & Kegan Paul.

- E. Rainer (ed.) (2006). *The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (CAD). Vol. 18. T. Chicago, Ill.: Oriental Inst. [u.a.].
- V. Raskin (1985). *Semantic mechanisms of humor* (Synthese Language Library 24). Dordrecht: D. Reidel.
- V. Raskin (2014). Humor Theories. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 367-371.
- J. Reade (1979). Ideology and Propaganda in Assyrian Art. In: M. T. Larsen, *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires* (Mesopotamia 7). Copenhagen: Akad. Forlag, 329-343.
- S. Richardson (2015). Introduction: Scholarship and Inquiry in the Ancient Near East. In: *JANEH* 2(2): 91-107.
- S. Richardson (2017). Before Things Worked: A “Low Power“ Model of Early Mesopotamia. In: C. Ando and S. Richardson (eds.), *Ancient States and Infrastructural Power: Europe, Asia, and America* (Empire and After). Philadelphia: University of Pennsylvania Press, S. 17-62.
- M.L. Ricketts (1966). The North American Indian Trickster. In: *History of Religion* 5: 327-350.
- F. Rochberg (2004). *The Heavenly Writing: Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- M.T. Roth (1983). The Slave and the Scoundrel CBS 10467, a Sumerian Morality Tale? In: *JAOS* 103(1): 275-282.
- M.T. Roth (ed.) (2006). *The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (CAD). Vol. 19. T. Chicago, Ill.: Oriental Inst. [u.a.].
- W. Röllig (1990). Literatur. In: M.P. Streck (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 7. *Libanukšabaš - Medizin*. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 35-66.
- W.H.Ph. Römer (1975-1978). Der Spaßmacher im alten Zweistromland zum ‚Sitz im Leben‘ altmesopotamischer Texte. In: *Persica* 7: 43-68.
- W.H.Ph. Römer (1988). Aus einem Schulstreitgespräch in sumerischer Sprache. In: *Ugarit-Forschungen* 20: 231-245.
- W.H.Ph. Römer (1990). ‚Weisheitstexte‘ und Texte mit Bezug auf den Schulbetrieb in sumerischer Sprache. In: W.H.Ph. Römer und B. Janowski (Hrsg.), *Texte aus dem Umfeld des Alten Testaments (TUAT) III/1. Weisheitstexte 1*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 17-109.

- W.H. Ph. Römer (1993). Der Prolog des Streitgespräches zwischen Holz und Rohr (Z. 1-29).
In: W.H.Ph. Römer und B. Janowski (Hrsg.), *Texte aus dem Umfeld des Alten Testaments (TUAT) III/3. Mythen und Epen I*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 357-360.
- M.A. Rose (2014). Parody. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 552-554.
- G. Rubio (2009). Sumerian Literature. In: C.S. Ehrlich (ed.), *From an Antique Land: An Introduction to Ancient Near Eastern Literature*. Lanham, Md. [u.a.]: Rowman & Littlefield, 11-75.
- W. Ruch (2007). *The sense of humor: Explorations of a personality characteristic*. Berlin, Germany: Mouton de Gruyter.
- W. Ruch (2014). Components of Sense of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 680-682.
- B. Russell (1938). *Power: A New Social Analysis*. London: George Allen and Unwin.
- R.E. Russell (1996). Understanding laughter in terms of basic perceptual and response patterns. In: *Humor 9(1)*: 39-55.
- W. Sallaberger und F. Huber-Vulliet (2005). Priester A.I. In: M.P. Streck (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie (RIA) 10. Oannes-Priesterverkleidung*. Berlin [u.a.]: De Gruyter, S. 617-640.
- W. Sallaberger (2010). Skepsis gegenüber väterlicher Weisheit: Zum altbabylonischen Dialog zwischen Vater und Sohn. In: H.D. Baker, *Your Praise is Sweet: A Memorial Volume for Jeremy Black from Students, Colleagues and Friends*. London: British Inst. for the Study of Iraq, 303-317.
- J.M. Sasson (2004). The Burden of Scribes. In: I.T. Abusch (ed.), *Riches Hidden in Secret Places: Ancient Near Eastern Studies in Memoriam of Thorkild Jacobsen*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 211-228.
- Z.A. Schaefer (2014a). Humor Group. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 357-359.
- Z.A. Schaefer (2014b). Workplace Resistance. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 803-805.
- R. Schechner (2002). *Performance studies: An introduction*. New York, NY: Routledge.
- W. Schmidt-Hidding (1963). *Europäische Schlüsselwörter. Band I: Humor und Witz*. München: Huber.
- J.R. Schmitz (2002). Humor as a pedagogical tool in foreign language and translation courses. In: *Humor 15(1)*: 89-113.

- St. Schnurr (2014). Management. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 479-481.
- A. Schopenhauer (1907). *The World as Will and Idea (Die Welt als Wille und Vorstellung)*. London: Routledge & Kegan Paul.
- T.R. Schultz (1976). A cognitive-developmental analysis of humor. In: T. Chapman and H. Foot (eds.), *Humor and laughter: Theory, research and applications*. New York, NY: Wiley.
- D. Schwara (2001). *Humor und Toleranz: Ostjüdische Anekdoten als historische Quelle (Lebenswelten osteuropäischer Juden 1)*. Köln [u.a.]: Böhlau.
- J.A. Scurlock (2013). Images of Tammuz: The Intersection of Death, Divinity, and Royal Authority in Ancient Mesopotamia. In: J.A. Hill (ed.), *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. (Penn Museum International Research Conferences 6). Philadelphia, Pa.: Univ. of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 151-182.
- G. Selz (2008). Das babylonische Königtum. In: J. Marzahn (Hrsg.), *Babylon- Mythos und Wahrheit. Katalog zur Ausstellung in den Staatlichen Museen zu Berlin, Pergamonmuseum, 26.Juni- 5.Oktober 2008. Band I: Wahrheit*. München: Hirmer, 105-120.
- M. Semrud-Clikeman (2014). Development of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 197-201.
- M.-J. Seux (1983). Königtum. B. II. und I. Jahrtausend. In: M.P. Streck (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 6: Klagegesang - Libanon*. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 140-173.
- B. Shepard (2014). Play and Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 577-579.
- J. Sherzer (2014). Speech Play. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 727-730.
- A.W. Sjöberg (1972). "He Is a Good Seed of a Dog" and "Engardu, the Fool". In: *JCS 24(4)*: 107-119.
- A.W. Sjöberg (1973). Der Vater und sein missratener Sohn. In: *JCS 25(3)*: 105-169.
- A.W. Sjöberg (1975). The Old Babylonian Eduba. In: S.J. Lieberman (ed.), *Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen: On his Seventieth Birthday, June 7, 1974* (Assyriological Studies 20). Chicago, Ill. [u.a.]: Univ. of Chicago Press, 159-179.

- A.W. Sjöberg (1993). CBS 11319+ An Old-Babylonian Schooltext from Nippur. In: *ZA* 83:1-21.
- A.W. Sjöberg (2004). In the Beginning. In: I.T. Abusch (ed.), *Riches Hidden in Secret Places: Ancient Near Eastern Studies in Memoriam of Thorkild Jacobsen*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 229-247.
- W. von Soden (1990). ‚Weisheitstexte‘ in akkadischer Sprache. In: W.H.Ph. Römer und B. Janowski (Hrsg.), *Texte aus dem Umfeld des Alten Testaments (TUAT) III/1. Weisheitstexte I*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 110-188.
- W.H. van Soldt (1995). Babylonian Lexical, Religious and Literary Texts and Scribal Education at Ugarit and its Implications for the Alphabetic Literary Texts. In: M. Dietrich and O. Loretz (eds.), *Ugarit. Ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung. 1. Ugarit und seine altorientalische Umwelt*. Münster, 171-212.
- W.H. van Soldt (2012). Why did they write? On empires and vassals in Syria and Palestine in the Late Bronze Age. In: W.S. van Egmond and W.H. van Soldt (eds.), *Theory and Practice of Knowledge Transfer: Studies in School Education in the Ancient Near East and Beyond. Papers read at a Symposium in Leiden, 17 - 19 December 2008* (PIHANS 121). Leiden: Nederlands Inst. voor het Nabije Oosten, 103-113.
- E. Sollberger (1974). L'opposition au pays de Sumer et Akkad. In: A. Finet (ed.), *La voix de l'opposition en Mesopotamie*. (Colloque organisé par l'Institut des Hautes Etudes de Belgique 19 et 20 mars 1973). Bruxelles: Institut des Hautes Études de Belgique, 28-36.
- R. Staley and P. Derks (1995). Structural incongruity and humor appreciation. In: *Humor* 8(2): 97-134.
- G. Steiner (1979). Altorientalische „Reichs“-Vorstellungen im 3. Jahrtausend v. Chr. In: M.T. Larsen, *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires* (Mesopotamia 7). Copenhagen: Akad. Forlag, 125-143.
- U. Steinert (2012). *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien: Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.* (Cuneiform Monographs 44). Leiden: Brill.
- B.J. Stoeltje (2014a). Carnival and Festival. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 105-109.
- B.J. Stoeltje (2014b). Ritual Clowns. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 646-647.
- M. Strain (2014). Aggressive and Harmless Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 15-18.

- N. Strohminger (2014). Arousal Theory (Berlyne). In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 62-63.
- J.M. Suls (1972). A two-stage model for the appreciation of jokes and cartoons: An information-processing analysis. In: J.H. Goldstein and P.E. McGhee (eds.), *The psychology of humor. Theoretical perspectives and empirical issues*. New York, NY: Academic Press; 81-100.
- J.M. Suls (1977). Cognitive and disparagement theories of humour: A theoretical and empirical synthesis. In: A.J. Chapman and H.C. Foot (eds.), *It's a funny thing, humour*. Elmsford, NY: Pergamon, 41-45.
- J.M. Suls (1983). Cognitive processes in humor appreciation. In: P.E. McGhee and J.H. Goldstein (eds.), *Handbook of humor research*. New York, NY: Springer, 39-57.
- S. Svebak (1974). Revised questionnaire on the sense of humor. In: *Scandinavian Journal of Psychology* 15: 328-331.
- S. Svebak (2014). Physiology of Laughter and Smiling. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 441-443.
- J. Swann and Yu Wang (2014). Social Interaction. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 705-708.
- G. Szabó (1975). Herrscher. A. Philologisch. In: M.P. Streck (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 4: Ha-a-a - Hystaspes*. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 335-345.
- J.M. Taylor (2014a). Forms of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 351-352.
- J.M. Taylor (2014b). Linguistic Theories of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 455-457.
- S. Tinney (1999). On the Curricular Setting of Sumerian Literature. In: *Iraq* 61: 159-172.
- K. van der Toorn (1991). The Ancient Near Eastern Literary Dialogue as a Vehicle of Critical Reflection. In: G.J. Reinink and H.L.J. Vanstiphout (eds.), *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East: Form and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures*. Leuven: Peeters [u.a.], 61-75.
- K. van der Toorn (2007). Why Wisdom Became a Secret: On Wisdom as a Written Genre. In: R.J. Clifford (ed.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel* (Symposium Series/ Society of Biblical Literature 36). Leiden [u.a.]: Brill, 21-29.
- H.J. Türk (1973) *Autorität* (Grünwald-Materialbücher 5). Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

- H.B. Urban (1998). The Torment of Secrecy: Ethical and Epistemological Problems in the Study of Esoteric Traditions. In: *History of Religions* 37: 209-240.
- H.B. Urban (2001). The Adornment of Silence: Secrecy and Symbolic Power in American Freemasonry. In: *Journal of Religion & Society* 3: 1-29.
- H.L.J. Vanstiphout (1987). Joins proposed in Sumerian Literary Compositions. In: *NABU* 87(3): 46-47.
- H.L.J. Vanstiphout (1988). The Importance of 'The Tale of the Fox.' In: *Acta Sumerologica* 10: 191-227.
- H.L.J. Vanstiphout (1990). The Mesopotamian Debate Poems. A General Presentation (Part I). In: *Acta Sumerologica* 12: 271-318.
- H.L.J. Vanstiphout (1991). Lore, Learning and Levity in the Sumerian Disputations: A Matter of Form, or Substance? In: G.J. Reinink and H.L.J. Vanstiphout (eds.), *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East: Form and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures*. Leuven: Peeters [u.a.], 23-46.
- H.L.J. Vanstiphout (1992a). The Banquet Scene in the Mesopotamian Debate Poems. In: *Res Orientales* 4: 9-22.
- H.L.J. Vanstiphout (1992b). The Mesopotamian Debate Poems. A General Presentation (Part II: The Subject). In: *Acta Sumerologica* 14: 339-367.
- H.L.J. Vanstiphout (1995). Memory and Literacy in Ancient Western Asia. In: J.M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East (Vol. 4)*. New York: Charles Scribner's Sons, 2181-2196.
- H.L.J. Vanstiphout (2003a). The Disputation between Ewe and Wheat (1.180). In: W.W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World 1- Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden [u.a.]: Brill, 575-578.
- H.L.J. Vanstiphout (2003b). The Disputation between the Hoe and the Plow (1.181). In: W.W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World 1- Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden [u.a.]: Brill, 578-581.
- H.L.J. Vanstiphout (2003c). The Disputation between Bird and Fish (1.182). In: W.W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World 1- Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden [u.a.]: Brill, 581-584.
- H.L.J. Vanstiphout (2003d). The Disputation between Summer and Winter (1.183). In: W.W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental*

- Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World 1- Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden [u.a.]: Brill, 584-588.
- H.L.J. Vanstiphout (2003e). The Dialogue between two Scribes (1.184). In: W.W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World 1- Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden [u.a.]: Brill, 589-590.
- H.L.J. Vanstiphout (2003f). The Dialogue between a Supervisor and a Scribe (1.185). In: W.W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World 1- Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden [u.a.]: Brill, 590-592.
- H.L.J. Vanstiphout (2003g). The Dialogue between an Examiner and a Student (1.186). In: W.W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World 1- Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden [u.a.]: Brill, 592-593.
- H.L.J. Vanstiphout (2014). The Sumerian Debate Poems. A General Presentation (Part III). In: L. Sassmannshausen (ed.), *He has opened Nisaba's House of Learning: Studies in Honor of Åke Waldemar Sjöberg on the Occasion of his 89th Birthday on August 1st 2013* (Cuneiform Monographs 46). Leiden [u.a.]: Brill.
- T. Veale (2004). Incongruity in humor: Root cause or epiphenomenon? In: *Humor* 17(4): 419-428.
- Th.C. Veatch (1998). A theory of humor. In: *Humor* 11(2): 161-215.
- N. Veldhuis (1996). The Cuneiform Tablet as an Educational Tool. In: *Dutch Studies on Near Eastern Languages and Cultures* 2(1): 11-26.
- N. Veldhuis (1997). *Elementary Education at Nippur. The Lists of Trees and Wooden Objects* (Diss.). Groningen: s.n.
- N. Veldhuis (2000a). Sumerian Proverbs in Their Curricular Context. In: *JAOS* 120(3): 383-399.
- N. Veldhuis (2000b). Kassite Exercises: Literary and Lexical Extracts. In: *JCS* 52: 67-94.
- N. Veldhuis (2004). *Religion, Literature, and Scholarship: The Sumerian Composition 'Nanše and the Birds'*. (Cuneiform Monographs 22). Leiden: Brill.
- N. Veldhuis (2010). Guardians of Tradition: Early Dynastic Lexical Texts in Old Babylonian Copies. In: H.D. Baker (ed.), *Your Praise is Sweet: A Memorial Volume for Jeremy Black from Students, Colleagues and Friends*. London: British Inst. for the Study of Iraq, 379-400.
- N. Veldhuis (2011). Levels of Literacy. In: *Radner and Robson 2011*: 68-89.

- N. Veldhuis (2012). Domesticizing Babylonian Scribal Culture in Assyria: Transformation by Preservation. In: W.S. van Egmond and W.H. van Soldt (eds.), *Theory and Practice of Knowledge Transfer: Studies in School Education in the Ancient Near East and Beyond. Papers read at a Symposium in Leiden, 17 - 19 December 2008* (PIHANS 121). Leiden: Nederlands Inst. voor het Nabije Oosten, 11-24.
- N. Veldhuis (2014). Intellectual History and Assyriology. In: *JANEH 1(1)*: 21-36.
- A. Viana (2014). Nonsense. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 543-545.
- M.E. Vogelzang (1991). Some Questions about the Akkadian Disputes. In: G.J. Reinink and H.L.J. Vanstiphout (eds.), *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East: Form and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures*. Leuven: Peeters [u.a.], 47-57.
- M.E. Vogelzang (1995). Learning and Power during the Sargonid Period. In: J.W. Druvers and A.A. MacDonald (eds.), *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*. (Brill's Studies in Intellectual History 61). Leiden: Brill, 17-28.
- K. Volk (1996). Methoden altmesopotamischer Erziehung nach Quellen der altbabylonischen Zeit. In: *Saeculum* 47(2): 178-216.
- K. Volk (2000). Edubba'a and Edubba'a Literatur: Rätsel und Lösungen. In: *ZA* 90: 1-30.
- K. Volk (2015). Aus dem Leben eines Schülers der altbabylonischen Zeit. In: K. Volk (Hrsg.), *Erzählungen aus dem Land Sumer*. Wiesbaden: Harrassowitz, 101-107.
- K. Volk (2015). Der Dialog zwischen Schulaufseher und Schulabsolvent. In: K. Volk (Hrsg.), *Erzählungen aus dem Land Sumer*. Wiesbaden: Harrassowitz, 109-116.
- C. Waerzeggers (2010). *The Ezida Temple of Borsippa: Priesthood, Cult, Archives*. (Achaemenid History 15). Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- C. Waerzeggers (2011). The Babylonian Priesthood in the Long Sixth Century BC. In: *BISC* 54: 59-70.
- H. Waetzoldt (2011). Schreiber. A. Im 3. Jahrtausend. In: M.P. Streck (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 12: Šamuha - Spinne*. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 250-266.
- H. Waetzoldt und A. Cavigneaux (2011). Schule. In: M.P. Streck (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 12: Šamuha - Spinne*. Berlin [u.a.]: De Gruyter, 294-309.

- M.B. Wanzer (2014). Effect of Humor Use in Classroom on Teachers' Evaluations. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 755-756.
- C. Warren and A.P. McGrwa (2016). Differentiating What Is Humorous From What Is Not. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 110(3): 407-430.
- S. Weaver (2014). Foolstowns. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 245-246.
- M. Weber (1968). *Economy and Society*. New York: Bedminster Press.
- M. Weber (1976). *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- M.C. Weeks (2002). Laughter, desire, and time. In: *Humor* 15(4): 383-400.
- E. Weitz (2014a). Fools. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 243-245.
- E. Weitz (2014b). Trickster. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, S. 776-778.
- A. Westenholz (1979). The Old Akkadian Empire in Contemporary Opinion. In: M.T. Larsen, Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires (Mesopotamia 7). Copenhagen: Akad. Forlag, 107-124.
- D. Wickberg (2014). Etymology of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 350-351.
- C. Wilcke (1974). Politische Position nach sumerischen Quellen: Der Konflikt zwischen Königtum und Ratsversammlung. Literaturwerke als politische Tendenzschriften. In: A. Finet (ed.), *La voix de l'opposition en Mesopotamie*. (Colloque organisé par l'Institut des Hautes Etudes de Belgique 19 et 20 mars 1973). Bruxelles: Institut des Hautes Études de Belgique, 37-65.
- C. Wilcke (1975). Formale Gesichtspunkte in der Sumerischen Literatur. In: S.J. Lieberman (ed.), *Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen: On his Seventieth Birthday, June 7, 1974* (Assyriological Studies 20). Chicago, Ill. [u.a.]: Univ. of Chicago Press, 205-265.
- C. Wilcke (1991). Göttliche und menschliche Weisheit im Alten Orient. Magie und Wissenschaft, Mythos und Geschichte. In: A. Assmann (Hrsg.), *Weisheit* (Archäologie der literarischen Kommunikation 3). München: Fink, S. 259-270.
- C. Wilcke (1994). Die Keilschriftkulturen des Vorderen Orients. In: H. Günther (Hrsg.), *Schrift und Schriftlichkeit 1: Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung/ Writing and its Use 1: An interdisciplinary Handbook of international*

- Research (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 10,1)*. Berlin [u.a.]: de Gruyter, 491-503.
- C. Wilcke (2000). *Wer las und schrieb in Babylonien und Assyrien. Überlegungen zur Literalität im Alten Zweistromland*. (Bayerische Akademie der Wissenschaften Philologisch-Historische Klasse 6). München: Verl. d. Bayer. Akad. d. Wiss. [u.a.].
- C. Wilcke (2002). Konflikte und ihre Bewältigung in Elternhaus und Schule im Alten Orient. In: R. Lux (Hrsg.), *Schau auf die Kleinen ...: das Kind in Religion, Kirche und Gesellschaft*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 10-31.
- M. Wilson (2008). *Education in the Earliest Schools: Cuneiform Manuscripts in the Cotsen Collection*. Los Angeles, Calif.: Cotsen Occasional Press.
- D. Wrong (1979). *Power: Its Forms, Bases and Uses*. New York: Harper u. Row.
- G. Zólyomi (2003). Ni 4345- A new manuscript of “The advice of a supervisor to a younger scribe“ (E-dubba C). In: *NABU* 57(3): 63-64.
- R. Zorn (1960). *Autorität und Verantwortung in der Demokratie* (Beiträge zur politischen Bildung 2). Würzburg: Werkbund-Verlag.

Abstract

Diese MA-Arbeit behandelt das Thema der ‚Autoritätshinterfragung im mesopotamischen Schulunterricht und darüber hinaus‘. Es geht primär um Autorität und ihre Hinterfragung im mesopotamischen Schulcurriculum und im Gelehrtenkontext, wobei die Arbeit auch über den Schreiberkontext hinaus, verschiedene Bereiche des Alltagslebens, beleuchtet. In diesem Zusammenhang gilt der Rolle des Humors als ‚anthropologische Konstante‘ besonderes Augenmerk.

Das Hauptgewicht bei der Untersuchung der Texte unter Anwendung der vergleichenden Methode liegt auf der Eruierung von Parallelen und Unterschieden, anhand derer sich die Berechtigung und der Zweck der Autoritätshinterfragung, wie auch deren Beziehung zum Humor ableiten lassen.

Die Hypothese, welche im Zuge der Arbeit verifiziert werden soll, besagt, dass den Schülern gewisse Wertvorstellungen in der Schule vermittelt wurden, um als spätere Elite des Landes die Macht des Königs regulieren bzw. ausgleichen zu können, insofern sich die Eliten und der König als wechselseitig voneinander abhängige Kontrollinstanzen aufeinander bezogen, um das (Staats)system aufrecht zu erhalten. Weiters wurde vermutet, dass den Königen, welche u.a. Einfluss auf das Curriculum nehmen konnten, oder dieses sogar selbst durchlaufen hatten, die darin enthaltene Autoritätshinterfragung bekannt war, sie jene jedoch tolerierten, da sich diese lediglich auf die subversive und humorvolle Hinterfragung im Gelehrtenkontext bezog und sich als durchaus nützliche Führungsstrategie erwies.

This master thesis addresses the theme of ‘Questioning Authority in the Mesopotamian school and beyond’. While focussing principally on the Mesopotamian school curriculum and its scholarly context, it also sheds light on different areas of everyday life. Attention is also directed at the role of humour as an ‘anthropological constant’.

Using the comparative method, the main emphasis in the study of the texts is placed on the identification of parallels and differences, from which the justification and purpose of the questioning of authority, as well as its possible humoristic context, may be deduced.

The thesis aims to verify the hypothesis that students were taught certain values in school that prepared them for their role in the regulation and mitigation of royal power, as the future elite of the country: we propose to see the elites and the king as mutually interdependent agents whose interplay gave stability to the state. Furthermore, we argue that the kings who could

influence the curriculum were aware of the questioning of authority it implied, but tolerated it because the subversive and humorous questioning only referred to the scholarly context; its toleration appeared to be a useful leadership strategy.