UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Archive ouverte UNIGE
https://archive-ouverte.unige.ch

Chapitre de livre 2014

Published version Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Der Wettstreit zwischen Dumuzi und Enkimdu

Mittermayer, Catherine

How to cite

MITTERMAYER, Catherine. Der Wettstreit zwischen Dumuzi und Enkimdu. In: Studies in Sumerian language and literature : Festschrift für Joachim Krecher. Koslova, N., Vizirova, E., Zólyomi, G. (Ed.). Winona Lake, Indiana : Eisenbrauns, 2014. p. 383–397. doi: 10.1515/9781575063553-015

This publication URL: https://archive-ouverte.unige.ch/unige:121800
Publication DOI: 10.1515/9781575063553-015

© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

EISENBRAUNS
Offprint from:
N. Koslova, E. Vizirova, and G. Zólyomi (eds.),
Studies in Sumerian Language and Literature: Festschrift für Joachim Krecher
© Copyright 2014 Eisenbrauns. All rights reserved.

Der Wettstreit zwischen Dumuzi und Enkimdu

Catherine Mittermayer
Bern
catherine.mittermayer@iaw.unibe.ch

In antiquity, the text known as *The Shepherd and the Farmer* or *Dumuzi and Enkimdu* was labelled as a "contest" (**adamin**). The following article studies the possible reasons for this classification. Furthermore, the use of Dumuzi's epithet **su$_8$-ba** will be discussed.

Keywords: Sumerian literature, disputations, Emesal.

Der kurze, neunzig Verse umfassende Text von *Dumuzi und Enkimdu* wurde erstmals von Kramer Anfang der 40-er Jahre mit einer Teilübersetzung vorgestellt.[1] Er nannte ihn „Inanna Prefers the Farmer" und verstand ihn als „agricultural myth", in dem der streitlustige Dumuzi dem friedlichen Enkimdu gegenübersteht. Wenige Jahre später legte er eine Edition des zu der Zeit bekannten Materials vor.[2] Seine Bearbeitung des Textes ließ ihn erkennen, dass sich Innana im Laufe des Textes zugunsten von Dumuzi entscheidet.[3]

Falkenstein stellte kurz darauf an der *3. Rencontre Assyriologique Internationale* die Vermutung auf, dass der Text nach vorne hin durch BE 30, 4 (= PBS 1/I, 6) um 54 Zeilen zu „vermehren" sei.[4] Ihm folgt van Dijk bei seiner Neuedition des unter diesen Umständen 144 Zeilen umfassenden Textes.[5] Wie Falkenstein geht auch er davon aus, dass dem Text – wie es auch bei den anderen Streitgesprächen (**adamin**) der Fall ist – ursprünglich eine mythologische Einleitung von rund 50 Zeilen voran gestanden ist. Die Verbindung der Texte rechtfertigt er durch inhaltliche Krite-

[1] Kramer 1944:101–103.
[2] Kramer 1948:60–69.
[3] Dies folgert er aus der Freudensbekundung durch Dumuzi in den Z. 65f.; siehe Kramer 1948:66 (Anm. 80) und 69; zusammenfassend auch id. 1950:41. Er widerspricht damit der Interpretation von Jacobsen 1946:166–168, der davon ausgegangen war, dass sich Innana für den Bauern entscheidet.
[4] Falkenstein 1954:51.
[5] Van Dijk 1953:65–85.

rien.[6] Unter anderem weist er darauf hin, dass sich in beiden Texten Utu und Innana gegenüber stehen und dass es beide Male um die Wahl zwischen dem Hirten und dem Bauern geht.

Kramer kommt Ende der 60-er Jahre im Rahmen seiner Untersuchungen zur ‚Heiligen Hochzeit' auf den Text zurück.[7] Er versteht die beiden Texte zwar als „closely related", dennoch spricht er weiterhin konsequent von zwei Texten, „the one beginning where the other ends".[8]

Seit der Neuedition der sumerischen Liebeslieder durch Sefati Ende der 90-er Jahre darf es keinen Zweifel mehr geben, dass es sich bei den Texten um zwei getrennte Kompositionen handelt.[9] Anders als bei Falkenstein und van Dijk standen ihm für das Ende des ersten, kürzeren Textes (*Dumuzi und Innana A*) zwei Manuskripte mit der Unterschrift **bala-bala-e ^{d}innana-kam** zur Verfügung, was eindeutig das Ende des „Wechselgesangs" markiert.[10] Dennoch ist Sefati zuzustimmen, wenn er sagt: „Nevertheless, it should be noted that there is a thematic affinity between DI A and 'The Shepherd and the Farmer,' since both deal with the question of the identity of Inanna's intended groom. We seem to have here two different versions of the same topic: the story of Dumuzi's match with Inanna, arranged by her brother, Utu".[11]

Die Einordnung von *Dumuzi und Enkimdu* in eine literarische ‚Gattung' ist in der modernen Literatur umstritten. Denn anders als die meisten sumerischen Texte bietet dieser in den drei letzten Versen zwei Unterschriften an:

88 **sipa engar-da a-da-min$_3$ du$_{11}$-ga**
89 **ki-sikil ^{d}innana za$_3$-mim-zu du$_{10}$-ga-am$_3$**
90 **bala-bala-e-dam**

‚Wettstreit, den der Hirte mit dem Bauern ausgetragen hat – dein Preis, jungfräuliche Innana, ist süß. Es ist ein Wechselgesang'.

---

[6] Ibid. 74f.

[7] Kramer 1969:68–72.

[8] Ibid. 68.

[9] Sefati 1998:334–335. Alle weiteren Kommentatoren oder Übersetzer des Textes folgten ihm, vgl. Fritz 2003:88, Black et al. 2004:86–88 (ebenso ETCSL c.4.08.33), Mander 2005:114–118 und Attinger 2010–2012.

[10] Falkenstein und van Dijk kannten lediglich Manuskript A (BE 30, 4). Dieses weist zwar auch die Unterschrift mit **bala-bala-e** auf, wegen des Einzelbelegs haben sie ihr jedoch nicht zuviel Gewicht beigemessen.

[11] Sefati 1998:335.

Die Bezeichnung als **bala-bala-e**(**d**) stellt den Text den Liebesliedern nahe, welche diese Unterschrift aufweisen können.[12] Gewöhnlich wird durch Anfügung des Götternamens konkretisiert, dass es sich um einen „Wechselgesang der Innana" handelt (siehe auch oben zu *Dumuzi und Innana A*). Da die Göttin in diesem Fall bereits in der vorangehenden Zeile genannt ist, wurde wohl bewusst auf die Wiederholung verzichtet.

Zuvor wird der Text jedoch als **a-da-min$_3$** ‚Wettstreit' bezeichnet, was ihn in den Kontext der Streitgespräche rückt. Mindestens acht sumerische Literaturwerke sind am Ende des Textes als **a-da-min$_3$** ausgewiesen.[13] Im Gegensatz zu *Dumuzi und Enkimdu* umfassen die Schlusszeilen sämtlicher anderer Streitgespräche folgende drei Zeilen:

> X Y-**e a-da-min$_3$ du$_{11}$-ga** / X Y **diri-ga-ba** / Gottheit (+ Epithet) **za$_3$ mim**
> ‚Dafür, dass im Wettstreit, den X mit Y ausgetragen hat, X den Y überragt hat, sei (Gottheit) gepriesen'.

Während die Form der ersten Zeile mit derjenigen von Z. 88 des vorliegenden Textes übereinstimmt, wird in der zweiten Zeile der Sieger hervorgehoben[14] und in der dritten ein kurzer, standardisierter Preis an eine Gottheit angefügt.

In *Dumuzi und Enkimdu* fehlt die Betonung des Siegers, was im Kontext eines Wettstreits, in dem es in erster Linie um die Bestimmung des Ranghöheren geht, überrascht. Der Text weicht aber auch in anderen Punkten deutlich von der Form der klassischen **adamin** ab, man könnte sogar soweit gehen zu sagen, dass kein Wettstreit im eigentlichen Sinne ausgetragen wird. Dies hat einzelne Kommentatoren dazu veranlasst,

---

[12] Vgl. z. B. *Dumuzi und Innana A–G*. Für die Bezeichnung **bala-bala-e** siehe Shehata 2009:293–297 und Wilcke 1976:252–264; ibid. 259 drückt er jedoch seine Unsicherheit aus, ob die Unterschrift in diesem Fall auch zur Rubrik **bala-bala-e** zu stellen ist.

[13] Mit *Dattelpalme und Tamariske* wären es neun Streitgespräche. Da von diesem Text jedoch nur ein Fragment aus dem Dialogteil erhalten ist, können wir nicht ganz sicher sein, ob er auch als **adamin** gekennzeichnet war. Für die Abgrenzung des **adamin**-Korpus siehe künftig die Arbeit der Autorin, welche im Rahmen ihres Habilitationsprojektes „Die Rhetorik der sumerischen Rangstreitgespräche" entsteht.

[14] Die Zeile kann von der oben genannten Form abweichen, vgl. z. B. *Mutterschaf und Getreide*, Z. 192 **u$_8$ taka$_4$-a ^{d}ezinam$_2$ e$_3$-a** ‚Das Mutterschaf hat sich zurückgezogen, Ezinam ist hervorgetreten' (für **taka$_4$** in dieser Bedeutung siehe Civil 1990:111 mit Anm. 2) und *Edelmetall und Kupfer*, Segm. I, Z. 11 **uruda niğ$_2$ kala-ga ku$_3$-ra e$_2$ ^{d}en-lil$_2$-la$_2$-ka dub-⌜sağ⌝-[am$_3$]** ‚Das kostbare Kupfer war dem Edelmetall im Tempel Enlils vorangestellt'.

den Text aus der Gruppe der Streitgespräche auszuklammern.[15] Korrekter ist es jedoch, aufgrund der antiken Bezeichnung an der Interpretation als **adamin** festzuhalten und – wie es in der Folge der Fall sein soll – sich zu fragen, weshalb dieser Text als **adamin** verstanden wurde.[16]

Im Gegensatz zu den anderen **adamin** sind hier vier und nicht nur zwei Sprecher aktiv: Innana, ihr Bruder Utu, Dumuzi und Enkimdu. Aufgrund der Sprecherverteilung kann der Text in zwei Hälften unterteilt werden: Im ersten Teil sprechen Innana und Utu (Z. 1–39), im zweiten stehen Dumuzi und Enkimdu im Fokus (Z. 40–87).[17]

Die einleitenden Zeilen können wegen ihres Erhaltungszustandes keinem Sprecher zugeordnet werden. Es folgt ein Dialog zwischen Innana und Utu, ausgelöst durch das Statement der Göttin, dass sie nicht die Frau des Hirten werde (Z. 7–9). Utu versucht zwar, sie von den Vorzügen des Hirten zu überzeugen (Z. 12–19), doch Innana favorisiert den Bauern (Z. 20–34[?] oder –36[18]). Eine Überleitung von drei Zeilen (Z. 37–39), deren Zuordnung unklar bleiben muss,[19] leitet den zweiten Teil der Komposition

[15] Siehe z. B. Gordon 1960:145 und Kramer 1961:254f. (vgl. jedoch id. 1951:31, wo er den Text zum „dispute genre" rechnet). Black et al. 2004:86 ordnen den Text zwar dem Dumuzi-Innana Kreis zu (ebenso in ETCSL), sie zeigen aber gleichzeitig die Nähe zu den Streitgesprächen („debates") auf. Beachte auch Edzard 1987–1990:44, der den Text zwar zu den Streitgesprächen rechnet, ihn aber als „thematisch abweichend" bezeichnet (ebenso Volk 2011–2013:215 „eine Sonderstellung nimmt *Hirte* (Dumuzi) *und Bauer* (Enkimdu) (**sipa** vs. **engar**) ein"). Wilcke (1992:604) rechnet *Dumuzi und Enkimdu* zusammen mit *Enki und Ninmaḫ* zu den „Streitgedichten mythologischen Charakters".

[16] Ein ähnlicher Fall liegt bei *Enmerkara und Ensukukešdana* vor: Auch dieser Text wird trotz der klassischen, dreizeiligen Unterschrift von Übersetzern und Kommentatoren oft aus der Gruppe der Streitgespräche ausgeklammert, so zuletzt auch von Herrmann 2010:61 (ohne Begründung). Für einen anderen Interpretationsansatz sei auf das Projekt der Autorin verwiesen (siehe Anm. 13).

[17] Während die Sprecher meist klar sind (schwieriger wird es gegen Ende der Komposition), ist nicht immer festzustellen, wer der/die Angesprochene ist. So bleibt z. B. unklar, an wen Dumuzis Rede (Z. 40–64) gerichtet ist (Utu oder/und Innana?). Ein weiterer, erschwerender Aspekt ist, dass die direkte Rede und der Part des Erzählers nicht immer klar voneinander abzugrenzen sind.

[18] Nach Z. 25 sind ca. 7 Zeilen abgebrochen, die aber vermutlich alle noch zur Rede Innanas gehören. Ihr Part endet dann entweder mit Z. 34 (lies am Anfang mit Attinger 2010–2013 möglicherweise **me**-[**e**(?) …]) oder auch erst mit Z. 36. In letzterem Fall wäre es Innana, die – vermutlich ihren Bruder Utu – auffordert, ihre Worte dem Dumuzi zu überbringen.

[19] Auffällig ist in Z. 38 die Verwendung der Emesalform **su$_8$-ba ^{d}du$_5$-mu-zi** // [**su$_8$**]**-ba ^{d}dumu-zi**. Man könnte versucht sein, die Zeile deshalb Innana zuzuord-

ein. Sowie Dumuzi von Innanas Präferenz des Bauern erfährt, vergleicht er sich mit seinem Rivalen. Litaneiartig zählt er die Produkte des Bauern auf, um sie gleich im Anschluss jeweils mit einem eigenen zu übertreffen (Z. 40–64). Dann wird beschrieben, wie Dumuzi seine Schafe auf dem feuchten Ackerboden des Bauern weiden lässt. Dort scheint es schließlich zu einer Begegnung zwischen ihm und Enkimdu zu kommen (Z. 65–70), woraufhin Dumuzi Streit mit dem Bauern beginnen möchte.

An dieser Stelle muss etwas Entscheidendes passieren, da als nächstes nicht Dumuzi spricht, der den Streit eröffnen will, sondern Enkimdu. Letzterer scheint außerdem von Anfang an einzulenken und sich nicht auf einen Streit einzulassen (Z. 72–79). Der Hirte muss schließlich feststellen, dass der Bauer sein Freund geworden ist und der Text endet mit Enkimdus Versprechen, dass er (vermutlich Innana zur Hochzeit) verschiedene Produkte bringen werde (Z. 80–87).

Sucht man darin die klassischen Elemente eines **adamin**, so ist die erste Hälfte des Textes gleichermaßen Einführung der Gegner (Hirte und Bauer) wie Nennung des Streitgrundes (Innanas Präferenz für den Bauern).[20] In der zweiten Hälfte wird am Ende – begonnen mit Enkimdus Einlenken bzw. nicht Eingehen auf den Streit – die Versöhnung der beiden Parteien beschrieben.[21] Damit ist der Rahmen für ein Streitgespräch gegeben.[22]

Schwieriger wird es bei der Identifikation des Wettstreits und des Urteils, welche die Kernelemente eines **adamin** ausmachen. Für den Wettstreit scheinen die strukturelle und die inhaltliche Ebene des Textes auseinander zu gehen.[23] Auf der strukturellen Ebene muss der Wettstreit

---

nen. In vorliegendem Text scheint jedoch die Anrede des Dumuzi als /suba/ im ersten Teil vor allem von Utu auszugehen, siehe dazu unten (beachte auch **^{d}du$_{5}$-mu-zi** // **^{d}dumu-zi** von Utu gesagt in Z. 16).

[20] Auch van Dijk 1953:74 sieht in Innanas Zurückweisung des Hirten gegenüber Utu den Streitgrund.

[21] So auch Wilcke 1992:603 („der Gegner Enkimdu kommt erst in der Versöhnung zu Wort"). Ein weiteres Beispiel für eine Versöhnung zwischen den beiden Kontrahenten findet sich in *Sommer und Winter*, wo der Verlierer (Sommer) am Ende seinem Gegner verschiedene Produkte überreicht. Für den Ausgang der **adamin** siehe auch Vanstiphout 1990:284–286 und Herrmann 2010:92–94.

[22] Nicht vorhanden ist ein kosmogonischer Prolog; für die klassische Prologform eines **adamin** siehe vorerst Vanstiphout 1990:288–295 und Herrmann 2010:70–81.

[23] Dasselbe kann in *Enmerkara und der Herr von Arata* beobachtet werden, siehe dazu Mittermayer 2009:50–56 (großes vs. kleines **adamin**). Auffällig ist, dass immer in Texten mit menschlichen Protagonisten, welche um Innanas Gunst rivalisieren, Abweichungen von der klassischen **adamin**-Struktur zu beobachten sind.

nach der Eröffnung der *occasio litigandi* beginnen. Entsprechend ist die Rede des Dumuzi, in der er sich mit dem Bauern vergleicht, die erste Rede des Wettstreits. Denn durch die Wahl der Göttin sieht sich Dumuzi genötigt, seine Vorzüge unter Beweis zu stellen. Für ein **adamin** problematisch ist hierbei, dass die Rede nicht an Enkimdu gerichtet ist und deshalb auch nicht von ihm beantwortet werden kann.[24]

Auf der inhaltlichen Ebene, das heißt so wie die Geschehnisse beschrieben werden, entwickelt Dumuzi erst später durch eine Begegnung mit dem Bauern das Bedürfnis, sich mit ihm zu streiten.[25] Doch zu diesem Streit sollte es nie kommen, denn anstelle eines Streits beschreibt der Text die Versöhnung der Kontrahenten.

Der Wettstreit zwischen Dumuzi und Enkimdu findet also nicht „real" statt, sondern er beschränkt sich auf eine Rede des Dumuzi, die strukturell gesehen den Wettstreit repräsentieren muss. Außergewöhnlich ist, dass nur einer der beiden Kandidaten sprechen darf.[26] Dieser baut seine Rede so auf, dass sie gleichsam Rede wie Gegenrede enthält. Vergleiche dazu folgenden beispielhaften Auszug:

43 **ziz$_2$**[?27] **gegge-ga-ni ḫa-ma-ab-šum$_2$-mu**
44 **engar-ra u$_8$ gegge-g̃u$_{10}$ g̃e$_{26}$-e ga-mu-na-ši-ib-šum$_2$**
45 **ziz$_2$**[?] **babbar$_2$-ra-ni ḫa-ma-ab-šum$_2$-mu**
46 **engar-ra u$_8$ babbar$_2$-ra-g̃u$_{10}$ ga-mu-na-ši-ib-šum$_2$**

---

[24] Enkimdu wird in der Rede in der 3. Sg. genannt, was ihn als Adressaten ausschließt. Wer angesprochen ist, muss jedoch offen bleiben, möglicherweise der Überbringer der Worte (= Utu?), Innana oder aber eine Drittperson. Vgl. auch Wilcke 1992:603: „In *Dumuzi und Enkimdu* gibt es nur eine einzige Streitrede, die sich nicht an den Gegner, sondern an die Göttin Inanna richtet, die Gegenstand des Streites ist und ihn wohl auch entscheidet (nicht *expressis verbis* gesagt)".

[25] Dumuzis Absicht wird durch das Verbum **du$_{14}$—mu$_2$** ‚Streit beginnen' ausgedrückt. /du/ bezeichnet zwar nicht den **adamin**-Streit, der Terminus kann aber dennoch zur Einleitung eines solchen verwendet werden (in der Regel jedoch in Kombination mit der Nennung des **adamin**); vgl. z. B. *Sommer und Winter*, Z. 112 (Zählung vorläufig nach ETCSL), *Vogel und Fisch*, Z. 141 und 143, *Hacke und Pflug*, Z. 6 sowie *Mutterschaf und Getreide*, Z. 69.

[26] Dies widerspricht eigentlich der Definition eines Streitgedichts, in dem nach Walther 1920:3 „zwei oder seltener mehrere Personen, personifizierte Gegenstände oder Abstraktionen zu irgend einem Zweck Streitreden führen".

[27] Lesung **ziz$_2$** (AŠ$_2$) nach Attinger 2010–2013:2. Das Zeichen wird in der Regel **tu$_9$** (TUG$_2$) gelesen, das Gewand/Tuch passt jedoch nicht als Produkt des Bauern. Van Dijk 1953:68 hatte **zi$_3$** (ŠE$_3$) gelesen, ihm folgte Kramer 1969:70 bei seiner Übersetzung (‚flour').

> ‚Gibt er mir seinen schwarzen Emmer, will ich dem Bauern (dafür) mein schwarzes Mutterschaf geben. Gibt er mir seinen weißen Emmer, will ich dem Bauern (dafür) mein weißes Mutterschaf geben'.

Auf diese Weise stellt er Enkimdu als Herausforderer dar. Er lässt ihn indirekt zuerst sprechen, um anschließend sein Produkt durch ein eigenes zu übertreffen. Indem er die gegnerische Argumentation voranstellt, nimmt er einer potentiellen Reaktion seines Rivalen von vornherein den Wind aus den Segeln.

Dadurch dass Enkimdu das Recht auf eine eigene Rede genommen wird, verweist man ihn in eine Nebenrolle, in welcher er nie eine echte Chance gegen seinen Rivalen hatte. Dies entspricht in dem Sinne der Gestaltung der anderen **adamin**, als dass diese grundsätzlich auf den Sieger ausgerichtet sind.[28] *Dumuzi und Enkimdu* stellt eine Extrem- bzw. Minimalform eines **adamin** dar, bei der nur einer der beiden Redner zu Wort kommen darf. Auf der inhaltlichen Ebene könnte man sich gar fragen, ob Enkimdu überhaupt realisiert, dass er sich in einem Wettstreit um Innana befindet und dass sie ihm – zumindest zu Beginn – den Vorzug gegeben hat.

Braucht es in einer so einseitigen Darstellung ein Urteil durch die Göttin Innana? Geht man von der Unterschrift des Textes aus, in welcher der Sieger nicht – wie es sonst der Fall ist – hervorgehoben wird, scheint dies nicht notwendig gewesen zu sein.[29] Dennoch können wir aus der Versöhnung zwischen dem Hirten und dem Bauern schließen, dass Innana ihre Wahl getroffen hat.

Die Wende im Text zugunsten von Dumuzi muss aus inhaltlichen Gründen in den Zeilen zwischen seiner Rede und derjenigen des Enkimdu beschrieben sein (= Z. 65–73). Zwei Möglichkeiten sind als Auslöser für die Wende zu überdenken:

1) die überzeugende Rede des Dumuzi,
2) Dumuzis Entschluss, sich mit dem Bauern zu messen.

Die Mehrheit der Kommentatoren plädiert für Punkt 1 und setzt Innanas Entscheidung zugunsten von Dumuzi und damit die Wende im Text nach seiner Rede an und interpretiert die folgende Z. 65 **ul am$_3$-te ul**

[28] Vgl. dazu schon Mittermayer 2009:7–15, 18–22 und 40–56; die Idee soll im Rahmen ihres Habilitationsprojektes weiter ausgearbeitet werden (vgl. Anm. 13).

[29] Vgl. auch Volk 2011–2013:217: „Eine Entscheidung im beschriebenen Sinne findet hier nicht statt. Diese ist schon zu Beginn durch Innana bestimmt, die während des Streites der Protagonisten anwesend und selbst Gegenstand des Streites ist". Ebenso bereits Vanstiphout 1990:286.

am$_3$-te gaba ki-duru$_5$-a ul am$_3$-te in der Regel in der Hinsicht, dass sich Dumuzi freut, weil er mit seinen Worten Innana von seinen Vorzügen überzeugen konnte.[30] Wie Attinger 2010–2013:6 mit Anm. 52 bereits festgestellt hatte, ist eine solche Interpretation der Z. 65 jedoch grammatikalisch schwierig. Würde sich Dumuzi freuen, müsste der Ausdruck **gaba ki-duru$_5$-a** eine Lokativphrase darstellen (‚er freut sich in/auf…') und man würde entsprechend **gaba ki-duru$_5$-a-ka** erwarten. Dies stellt die erste Möglichkeit in Frage.

In Attingers Interpretation freut sich die Oberfläche (der Erde) auf dem feuchten Boden[31] und beginnt zu sprießen,[32] woraufhin der Hirte seine Schafe dort grasen lässt.[33] Was nach seinem Verständnis Dumuzis Handeln motiviert, geht aus seiner Übersetzung nicht hervor.

Meines Erachtens ist der narrative Einschub jedoch in erster Linie darauf ausgerichtet, das Treffen zwischen dem Hirten und dem Bauern herbeizuführen und nicht bereits Innanas Wahl kundzutun. Die Verbalformen sind durch Prä- oder Suffixe zeitlich aufeinander bezogen und unterstreichen dadurch die Entwicklung im Geschehen:

65 **ul am$_3$-te**	X hat sich ‚gefreut'
67 /inga/ + [**lu**(-**lu**)]	als Konsequenz lässt Dumuzi die Schafe [weiden]
68 /lu+a+ta/	nachdem er die Schafe hat weiden lassen
69 **lu$_2$ sipa-ra engar**-∅ [VB]	Aktion zwischen Dumuzi und Enkimdu[34]

[30] Vgl. stellvertretend die jüngste Übersetzung bei Sefati 1998:333: ‚he rejoiced, he rejoiced, on the surface of the moist land he rejoiced'; ETCSL liest am Ende **gaba peš$_{10}$-a ul am$_3$-te** und übersetzt ‚at the edge of the riverbank, he was cheerful'.

[31] Ibid. 6: ‚Elle a exulté, elle a exulté, la poitrine a exulté dans les terrains humides'. Bei seiner Übersetzung ist **gaba** Subjekt und **ki-duru$_5$-a** der Lokativ, was grammatikalisch korrekt ist (vgl. in dem Sinne wohl schon Kramer 1948:66: ‚he rejoiced, he rejoiced, … *on* the river-bank rejoiced').

[32] Mündliche Mitteilung P. Attinger. Eine ähnliche Idee könnte der Zusammenfassung von Wilcke 1992:604 zugrunde liegen („Die Streitentscheidung führt Dumuzi selbst herbei, indem er seine Schafe in das *blühende* Kulturland des Bauern Enkimdu treibt und dort weidet"; Kursiv von *C. M.*); Wilcke versteht Dumuzis Handeln als gewaltsamen Akt (ibid. 603).

[33] Grammatikalisch ist seine Übersetzung korrekt, semantisch bleibt sie jedoch schwierig, da **ul—te** sonst nicht in Bezug zur Erde und mit der Idee von ‚sprießen' belegt ist. Für **ul—te** siehe Jaques 2006:45 („le sentiment euphorique de l'ivresse" und „aussi celui de l',ivresse' amoureuse") und Sjöberg 1960:50.

[34] Am ehesten würde man hier als Verbalbasis **te** erwarten, was jedoch wegen der auf Transitivität hinweisenden Präfixkette (**mu-na-ni**-[…]) auszuschließen ist, vgl. auch Attinger 2010–2013:6 mit Anm. 53.

Da die Verbalbasis (VB) in Z. 69 abgebrochen ist, wissen wir nicht, was zwischen Dumuzi und Enkimdu vorgefallen ist.[35] Entscheidend sind dann aber Z. 72–73:

72 **edin-a-na ⌜sipa⌝-de$_3$** x ⌜x⌝[36] [**edin**]**-a-na du$_{14}$ mu-u**[**n-di-ni-ib-mu$_2$-mu$_2$**]
73 [**s**]**u$_8$-ba ^{d}dumu-zi-de$_3$ edin-a-⌜na⌝ du$_{14}$ mu-un-di-ni-ib-mu$_2$-mu$_2$**
‚In seiner Steppe, der Hirte beginnt einen Streit in seiner Steppe.
Der **suba** Dumuzi beginnt einen Streit in seiner Steppe‘.

Wie in der Zusammenfassung des Textes bereits erwähnt wurde, muss an dieser Stelle etwas Entscheidendes passiert sein, da in der Folge kein Streit überliefert ist. Man könnte sich überlegen, ob möglicherweise an dieser Stelle die erste Rede des Dumuzi im mündlichen Vortrag wiederholt wurde.[37] In dem Fall würde auch auf der inhaltlichen Ebene ein Wettstreit stattfinden, es bliebe jedoch bei der Minimalform, bei der nur einer der beiden Kontrahenten spricht.[38]

Eine andere Möglichkeit wäre, die Wahl Innanas zwischen dem Entscheid zu streiten und Enkimdus Rede, das heißt konkret in Z. 73, zu suchen. Bei dieser Zeile fällt der Wechsel von **sipa** (Emegir in Z. 72) zu **su$_8$-ba** (Emesal in Z. 73) auf. Darf daraus ein Sprecherwechsel vom Erzähler zu Innana geschlossen werden?[39]

Interessant sind in dem Kontext auch die beiden folgenden Zeilen. Sie stellen den ersten Satz von Enkimdus Rede dar, in welchem ebenfalls die Emesalform **su$_8$-ba** anstelle von **sipa** verwendet wird:

74 **ğa$_2$-a za-a-da su$_8$-ba ğa$_2$-a za-a-da su$_8$-ba ğa$_2$-a za-a-da**
75 **a-na-aš mu-da-ab-sa$_2$-e-en**

---

[35] Auch in den folgenden Z. 70–71 sind die Verbalformen abgebrochen. Wegen der Entwicklung in der Nennung der beiden Beteiligten (**engar** → **engar ^{d}en-ki-im-du** bzw. **lu$_2$ sipa** → **^{d}dumu-zi**) ist anzunehmen, dass die Zeilen das Geschehen aus Z. 69 mit anderen Worten wiederholen.

[36] Sefati 1998:328 „illegible gloss of two signs following **dè**“.

[37] In der schriftlichen Fassung hätte man auf die Wiederholung verzichtet.

[38] Auch bei dieser Interpretation blieben die Worte Enkimdus versöhnlich und wären nicht mehr Teil des Wettstreits.

[39] Für den verwendeten Dialekt als eine Möglichkeit zur Bestimmung der Sprecher siehe bereits Krecher 1966:12f. und später auch Sefati 1998:58. Es ist auch zu beachten, dass der ‚Hirte Dumuzi‘ im Sumerischen standardmäßig als **su$_8$-ba ^{d}dumu-zi** wiedergegeben wird und nicht, wie man vielleicht erwarten würde, als **sipa ^{d}dumu-zi** (siehe dazu Attinger 2010–2013:4, Anm. 35). Letzteres findet sich nur in einer um ein Adjektiv erweiterten Form in *Išme-Dagan J*, Version B, Z. 35 [**si**]**pa zi ^{d}dumu-zi-de$_3$** (…) (letzte Edition von J. Klein 1998).

‚Ich mit dir, **suba**, ich mit dir, **suba**, ich mit dir, warum sollte ich mit dir rivalisieren?‘

Wie darf dies verstanden werden? Bei genauerer Betrachtung des Textes fällt auf, dass der ‚Hirte‘ bezüglich der verwendeten Form (Emesal oder Emegir) in der gesamten Komposition oft – soweit erkennbar – gegen die Gewohnheit geht:[40]

Sprecher	**Zeile**	**sipa**	**^{d}dumu-zi**	**engar**
Innana	9	**sipa**		
Utu	12	**su$_8$-ba**		
	15	**lu$_2$ su$_8$-ba**		
	16		**^{d}du$_5$-mu-zi** // **^{d}dumu-zi**	
	17b	**lu$_2$ su$_8$-ba**		
Innana	20	**su$_8$-ba**		
	23–25			**mu-un-gar$_3$**
? (Innana?)	36	**sipa**		
?	38	**su$_8$-ba**	**^{d}du$_5$-mu-zi** // **^{d}dumu-zi**	
Dumuzi	40–64[41]			**engar**
Erzähler	66–69	**sipa**		
	69–70			**engar**
	71		**^{d}dumu-zi**	
	72	**sipa**		
? (Innana?)	73	**su$_8$-ba**	**^{d}dumu-zi**	
Enkimdu	74	**su$_8$-ba**		
Dumuzi	80	**sipa**		
	81–82			**engar**
Unterschrift	88	**sipa**		**engar**

[40] Zur synonymen Verwendung von **sipa** und **su$_8$-ba** vgl. Krecher 1966:210 und Sefati 1998:342 (mit Verweis auf S. 54). Die Kommentatoren führen jeweils Beispiele von Emegir-Formen im Emesal-Kontext auf; diese sind gut belegt (vgl. dazu Schretter 1990:97–103 mit Diskussion der älteren Literatur). Was hier jedoch überrascht, ist die Verwendung von Emesal aus dem Munde eines Mannes, was wohl nicht allein auf eine Synonymität der Begriffe zurückgeführt werden darf; vgl. dazu Römer 1965:73, Anm. 410 mit wenigen Beispielen aus den Hymnen und Preisliedern und mit älterer Literatur.

[41] Der Einfachheit halber werden hier sämtliche Zeilen der Rede des Dumuzi angegeben; konkret taucht der Begriff **engar** jedoch nur in jeder zweiten Zeile auf.

Auch wenn einige Sprecherzuordnungen offen bleiben müssen (so z. B. Z. 36 und 38), wird doch deutlich, dass Innana in ihrer ersten Rede vom **sipa** spricht, während Utu das Wort **su$_8$-ba** benutzt.[42] Würde nur Innana den Begriff **sipa** verwenden, wäre dem keine größere Bedeutung beizumessen.[43] Die Emesal-Form aus dem Munde Utus (und später aus dem Munde Enkimdus) ist jedoch auffällig und verdient Beachtung. Die Tabelle zeigt außerdem, dass im Gegensatz zum Hirten die Form für den Bauern (Emegir **engar** vs. Emesal **mu-un-gar$_3$**) von den Sprechern „korrekt" verwendet wird.

Was also geschieht bei **sipa**? Sefati 1998:77f. widmet in seiner Einleitung zu den sumerischen Liebesliedern ein kurzes Kapitel den „epithets of affection and love for Dumuzi" und stellt dort Innanas Koseworte für ihren Gatten vor. Die Bezeichnung als ‚Hirte' führt er unter den „other epithets for Dumuzi" auf (ibid. 78f.).

Angesichts der Verwendung von **sipa** vs. **su$_8$-ba** darf man sich vielleicht fragen, ob **su$_8$-ba** (**^{d}dumu-zi**) nicht auch ein solches Kosewort darstellt.[44] Hier in *Dumuzi und Enkimdu* würde es zu Beginn von Utu bewusst eingesetzt, um die Position des Dumuzi zu unterstreichen, wohingegen Innana neutral vom **sipa** spricht (Z. 9).[45] Erst nach Utus Rede nimmt sie den Begriff **su$_8$-ba** auf (Z. 20):

20 [**me**]-⌜**e**⌝ **su$_8$-ba-de$_3$ ba-ra-mu-du$_{12}$-du$_{12}$-un**
‚Diesen **suba** werde ich keinesfalls heiraten!'[46]

---

[42] Beachte auch, dass in Utus Rede in Z. 16 (Text A) Emegir **^{d}dumu-zi** parallel zu Emesal **^{d}du$_5$-mu-zi** verwendet wird.

[43] Vgl. z. B. auch *Dumuzi und Innana A*, Z. 53f., wo Innana in aufeinander folgenden Zeilen vom **mu-un-gar$_3$** einerseits und vom **sipa** andererseits spricht.

[44] Vgl. auch Alster apud Sefati 1998:54, Anm. 26: „The use of Emesal is not simply a mechanical matter. On the contrary, Emesal pronunciation could be used as spices to create a tender, emotional atmosphere, so it is natural that the girl (referring to the female figure in *Dumuzi und Innana B* 15–16) does not use the Emesal form of a word that refers to someone she does not like". Sefati zitiert aus einem unpublizierten Artikel von Alster, der Kontext des Zitats ist mir nicht bekannt. Vgl. aber auch Alster 1975:226: „The so-called emesal dialect is simply a "sweet" pronunciation of the ordinary language".

[45] An dieser Stelle könnte man einwenden, dass Innana vielleicht neutral von „einem" Hirten spricht und nicht von „dem" Hirten Dumuzi. Diese Option scheint mir jedoch eher unwahrscheinlich, da der Hirte in den Liebesliedern immer für Dumuzi steht.

[46] Die Zeile wird sonst mit dem Hirten als Agens übersetzt, vgl. z. B. Sefati 1998:332: ‚[m]e, the shepherd shall not marry'. Bei einer solchen Übersetzung

Er könnte hier als Analogie zum Sprachgebrauch von Utu gewertet werden. Aus dem Munde Innanas und in Kombination mit der kategorischen Verneinung /bara/ mag der Unterton spöttisch sein.

Auch im Falle von Enkimdu in Z. 74 könnte es sich um eine Wiederaufnahme des zuvor verwendeten Begriffs handeln. Nachdem in Z. 72 gesagt wurde, dass der Hirte Streit beginnen möchte, wird in Z. 73 konkretisiert – vom Erzähler oder durch Innana selbst, – dass der **suba** Dumuzi Streit beginnen möchte. Dadurch, dass für ihn das Kosewort eingesetzt wird, ist der Sieger bereits bestimmt.

Enkimdu scheint dies zu erkennen. Durch die Anrede **suba** stellt er klar, dass Dumuzi bereits als Geliebter Innanas auserkoren ist.[47] Ein (Wett-)Streit wäre unter diesen Umständen (selbst oder gerade für Innana) vergebene Liebesmüh.[48]

Es bleibt die Frage, wer in Z. 73 spricht. Zwei Möglichkeiten sind hier zu überdenken:

1) Der Erzähler wiederholt die Zeile nach dem Muster der Konkretisierung wie wir es aus vielen anderen literarischen Werken kennen (neutrales Nomen → Namensnennung).[49] Ungewohnt wäre dabei,

---

stört jedoch in der *marû*-Form das nachgestellte /en/ (ebenso wie in der parallel konstruierten Z. 23 **⌜ki-sikil⌝-g̃en me-e mu-un-gar$_3$-e de$_3$-mu-du$_{12}$-du$_{12}$-un** ‚Ich bin die junge Frau, diesen Bauern werde ich gewiss heiraten‘). Vergleiche im Gegensatz dazu die grammatikalisch korrekte Form (ohne /en/) in Utus Aussage in Z. 12 **nin$_9$-g̃u$_{10}$ ḫe$_2$-du$_{12}$-du$_{12}$ su$_8$-ba-de$_3$** ‚Meine Schwester, der Hirte wird dich heiraten‘.

Meine Übersetzung versteht **su$_8$-ba** als Absolutiv + Demonstrativsuffix /e/; letzteres taucht oft in den **adamin** auf (vgl. z. B. *Enmerkara und Ensukukešdana* im Rahmen des Wettstreits zwischen der Sag̃buru und dem Zauberer) und ist möglicherweise durch den Aufführungskontext zu erklären; s. dazu jüngst auch Wilcke 2012:29–32.

[47] Auch in *Dumuzi und Innana C1* (*Dumuzis Hochzeit*) kann ein interessanter und möglicherweise ähnlich zu interpretierender Wechsel von **sipa** zu **su$_8$-ba** bei einen männlichen Sprecher beobachtet werden: vor der Hochzeit scheint der Erzähler vom Hirten als **sipa** zu sprechen (i 25: **lu$_2$ sipa-de$_3$ i$_3$ šu-še$_3$ mu-un-la$_2$** ‚Der Hirte brachte Fett‘), während er nach der Vermählung den Begriff **su$_8$-ba** verwendet (iii 8: **su$_8$-ba ^{d}dumu-zi-de$_3$ g̃ešdana-a-ni-ir gu$_3$ mu-na-de$_2$-e** ‚Der **suba** Dumuzi sprach zu seiner Gattin‘). Möglicherweise darf der Begriff in einem ähnlichen Verwendungskontext gesehen werden wie das Epitheton **ama-ušumgal-an-na**; auch dieser Name ist Innanas Geliebtem vorbehalten.

[48] Beachte jedoch, dass Dumuzi in Z. 80 von sich selbst als **lu$_2$ sipa** und nicht als **lu$_2$ su$_8$-ba** spricht, was möglicherweise gegen diese Interpretation sprechen könnte.

[49] Speziell für die Liebeslieder siehe Sefati 1998:59f.

dass die Zeile nicht identisch, sondern durch Auslassung des ersten **edin-a-na** wiederholt wird. Für eine solche Auslassung könnten im Kontext der Liebeslieder gewiss Reimgründe geltend gemacht werden; üblich ist dies jedoch nicht.

2) Es findet tatsächlich ein Sprecherwechsel vom Erzähler zu Innana statt. In dem Fall würde Innana die Aussage des Erzählers in etwas anderer Form wiederholen. Ihr Ausruf könnte dann ihre Begeisterung darüber ausdrücken, dass sich Dumuzi um sie streiten möchte. Durch die Verwendung von /suba/ in einem solchen Kontext wäre ihre Wahl getroffen.

Wählt man die zweite Interpretation, könnte in Innanas Ausruf das „Urteil" gesehen werden. Da es sich bei dem Text nicht um einen Rangstreit im eigentlichen Sinne handelt, sondern vielmehr um ein Werben um Innana,[50] darf anstelle eines Urteils die Wahl der Göttin stehen.

Der Aufbau von *Dumuzi und Enkimdu* kann im Sinne der **adamin** versuchsweise wie folgt zusammengefasst werden:

Einführung der Gegner / Streitgrund:	Z. 7–36?	Dialog zwischen Innana und Utu
Wettstreit:	Z. 40–64	Rede des Dumuzi (Vergleich)
Urteil:	Z. 73	Innanas Wahl
Versöhnung:	Z. 74–87	Enkimdu und Dumuzi werden Freunde

Wie bereits festgestellt wurde, stellt *Dumuzi und Enkimdu* den Extremfall eines **adamin** dar, bei dem entgegen aller Konvention nur einer der beiden Gegner zu Wort kommt. Der geschickte Aufbau von Dumuzis Rede, die gleichsam Herausforderung und Reaktion, sprich Rede und Gegenrede, enthält, zeichnet den Hirten neben seinen qualitativen Vorzügen auch auf der rhetorischen Ebene aus und macht ihn zu einem würdigen, wenn auch nicht überraschenden Sieger. Durch den Fokus auf Dumuzi wird Enkimdu eine passive Nebenrolle zugeschrieben. Auch wenn er durch Innanas Präferenz zu Beginn der vermeintlich Stärkere von beiden sein mag, war er doch nie ein ernst zu nehmender Gegner, sondern diente schlussendlich nur als Marionette für Dumuzis Triumph.

[50] Vgl. auch Fritz 2003:88: „Der Brautwerber Dumuzi befindet sich in der Position eines Werbenden, der seine Vorzüge herausstreichen muss".

Bibliographie

Alster 1975 — Alster, B. Paradoxical Proverbs and Satire in Sumerian Literature. *JCS* 27:201–230.

Attinger 2010–2013 — Attinger, P. Dumuzi et Enkimdu (4.08.33) (http://www.iaw.unibe.ch/attinger sub „Traductions“).

Black et al. 2004 — Black, J. et al. *The Literature of Ancient Sumer*. Oxford.

Civil 1990 — Civil, M. The Verb **šu-tak$_4$** ‘to send.’ *AuOr* 8:109–111.

Edzard 1987–1990 — Edzard, D. O. Literatur §§ 1–3. RlA 7:35–48.

Falkenstein 1954 — Falkenstein, A. Tammūz. *Compte rendu de la troisième rencontre assyriologique internationale organisé à Leiden du 28 juin au 4 juillet 1952* (CRRAI 3). Leiden. S. 41–65.

Fritz 2003 — Fritz, M. M. „… *und weinten um Tammuz*“: *Die Götter Dumuzi-Ama'ušumgal'anna und Damu* (AOAT 307). Münster.

Gordon 1960 — Gordon, E. I. A New Look at the Wisdom of Sumer and Akkad. *BiOr* 17:122–152.

Herrmann 2010 — Herrmann, S. *Vogel und Fisch – Ein sumerisches Rangstreitgespräch*: *Textedition und Kommentar*. Hamburg.

Jacobsen 1946 — Jacobsen, Th. Mesopotamia. Frankfort, H. and H. A. (Hrsg.). *The Intellectual Adventure of Ancient Man*: *An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. Chicago. S. 123–219.

Jaques 2006 — Jaques, M. *Le vocabulaire des sentiments dans les textes sumériens. Recherche sur le lexique sumérien et akkadien* (AOAT 332). Münster.

Klein 1998 — Klein, J. The Sweet Chant of the Churn: A revised edition of Išmedagan J. Balke, Th. E.; Dietrich, M.; Loretz, O. (Hrsg.). *dubsar anta-men. Studien zur Altorientalistik. Festschrift für Willem H. Ph. Römer* (AOAT 253). Münster. S. 205–222.

Kramer 1944 — Kramer, S. N. *Sumerian Mythology*: *A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B. C.* Philadelphia.

Kramer 1948 — Kramer, S. N. Review of Frankfort, H. and H. A. (Hrsg.). *The Intellectual Adventure of Ancient Man*: *An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East* (Chicago 1946). *JCS* 2:39–70.

Kramer 1950 — Kramer, S. N. Dumuzi and Enkimdu: The Dispute between the Shepherd-God and the Farmer-God. Pritchard, J. B. (Hrsg.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton. S. 41–42.

Kramer 1951 — Kramer, S. N. Sumerian Wisdom Literature: A Preliminary Survey. *BASOR* 122:28–31.

Kramer 1961 — Kramer, S. N. Sumerian Literature, a General Survey. Wright, G. E. (Hrsg.). *The Bible and the Ancient Near East*: *Essays in Honor of William Foxwell Albright*. London. S. 249–266.

Kramer 1969	Kramer, S. N. *The Sacred Marriage Rite*: *Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*. London.
Krecher 1966	Krecher, J. *Sumerische Kultlyrik*. Wiesbaden.
Mander 2005	Mander, P. *Canti sumerici d'amore e morte*: *La vicenda della dea Inanna/Ishtar e del dio Dumuzi/Tammuz* (TVOA 2/8). Brescia.
Mittermayer 2009	Mittermayer, C. *Enmerkara und der Herr von Arata*: *Ein ungleicher Wettstreit* (OBO 239). Fribourg–Göttingen.
Römer 1965	Römer, W. H. Ph. *Sumerische „Königshymnen" der Isin-Zeit*. Leiden.
Schretter 1990	Schretter, M. K. *Emesal-Studien*: *Sprach- und Literaturgeschichtliche Untersuchungen zur sogenannten Frauensprache des Sumerischen*. Innsbruck.
Sefati 1998	Sefati, Y. *Love Songs in Sumerian Literature*: *Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*. Ramat Gan.
Shehata 2009	Shehata, D. *Musiker und ihr vokales Repertoire. Untersuchungen zu Inhalt und Organization von Musikerberufen und Liedgattungen in altbabylonischer Zeit*. (GBAO 3). Göttingen.
Sjöberg 1960	Sjöberg, Å. *Der Mondgott Nanna-Suen in der sumerischen Überlieferung*. I. Teil: *Texte*. Stockholm.
van Dijk 1953	van Dijk, J. J. A. *La sagesse suméro-accadienne*: *recherches sur les genres littéraires des textes sapientiaux*. Leiden.
Vanstiphout 1990	Vanstiphout, H. L. J. The Mesopotamian Debate Poems: A General Presentation. Part I. *ASJ* 12:271–318.
Volk 2011–2013	Volk, K. Streitgespräch. RlA 13:214–222.
Walther 1920	Walther, H. *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters* (Quellen und Untersuchungen zur Lateinischen Philologie des Mittelalters. V. Band, 2. Heft). München.
Wilcke 1976	Wilcke, C. Formale Gesichtspunkte der sumerischen Literatur. Lieberman, S. J. (Hrsg.). *Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen* (AS 20). Chicago–London. S. 205–316.
Wilcke 1992	Wilcke, C. Sumerische Streitgedichte. KKL^2 19:603–606.
Wilcke 2012	Wilcke, C. *The Sumerian Poem Enmerkar and En-suḫkešdana*: *Epic, Play, Or? Stage Craft at the Turn from the Third to the Second Millennium B. C.*; *with a Score Edition and a Translation* (AOSE 12). New Haven.