

Julia Müller-Klieser

## Augensteine im 3. und frühen 2. Jahrtausend v. Chr.: Eine Funktionsanalyse

Dieser Beitrag möchte sich hauptsächlich auf das schrifttragende Medium konzentrieren und der Frage nachgehen, ob Inschrift das Trägerobjekt in seiner spezifischen Funktion verändert. Hierfür wird die Aufmerksamkeit auf eine Objektkategorie gelenkt, die ebenfalls für die Legitimation und Sicherung von Herrschaft in der mesopotamischen Gesellschaft von großem Interesse ist. Es handelt sich um kleine, geschliffene Schmucksteine, die überwiegend aus einem gebänderten Stein (z. B. Achat oder Onyx) gefertigt wurden. Sie sind so zugeschliffen, dass sie ein Auge formen – mit einer dunkleren Mitte, die von einem helleren Ring umgeben wird (Abb. 1–3 und 5).

Diese sogenannten Augensteine sind ab dem 3. Jahrtausend v. Chr. bis in das Achämenidenreich hinein in Mesopotamien und darüber hinaus bekannt. Einige tragen Weih- und Eigentumsvermerke, doch die Mehrheit der bekannten Augensteine ist unbeschriftet. Ihre zweitausendjährige Geschichte, die nach Quellenlage im ausgehenden Frühdynastikum und der Akkad-Zeit ihren Anfang nahm, sowie der häufige Gebrauch als Grabbeigabe und Weihgabe verdeutlichen den hohen Wert, der Augensteinen im Alten Orient zukam. Die wohl eindrucksvollste Kollektion an Augensteinen datiert in die Zeit des neuassyrischen Herrschers Tiglatpilesers III. und kam bei Ausgrabungen unter dem Nordwestpalast in Nimrud ans Licht. Aus der Gruft II stammen mehr als 290 Exemplare, welche Ketten, Ringe, Armbänder, Ohrringe, Gürtel, Bänder und weitere Luxusgegenstände zieren.<sup>1</sup> Schmuckgegenstände, in die Augensteineinlagen eingearbeitet wurden, sind beispielsweise auch in der mittelassyrischen Gruft 45 in Assur gefunden worden; ebenso fanden sich in Gräbern der Königsfriedhöfe in Ur und Kiš Kettenkompositionen aus dem 3. Jahrtausend v. Chr., in die Augensteine integriert waren. Des Weiteren wurden Augensteine als Gründungsbeigaben in Fundamente gegeben, rituell bestattet, in Horten mit anderen Gütern verwahrt oder tauchen in Inventaren von Schatzkammern auf.

Die Frage nach der Funktion von Augensteinen wird in der Forschung auffallend unterschiedlich beantwortet. Augeneinlagen für Statuen sowie dekorative oder apotropäische Elemente auf Gewändern, Möbeln oder in Schmuckstücken, werden als Verwendungsmöglichkeiten angeführt.

Erst kürzlich hat Tim Clayden die Herkunft, Funktion und Datierung von Augensteinen untersucht, welche eine Keilschriftinschrift aufweisen.<sup>2</sup> Doch schon im Vorfeld zu seiner Studie unterscheidet Clayden zwischen beschrifteten und unbe-

---

1 Hussein/Suleiman 2000 und Damerji 1999. Für die Mengenangabe s. Clayden 2009, 44.

2 Clayden 2009.

schrifteten Steinen. Für seinen Katalog richtete er sein Hauptaugenmerk auf die Inschriftenträger und kommt gleichfalls in seiner Analyse zu Unterschieden in der spezifischen Funktion.

Für ihn waren beschriftete Augensteine überwiegend dekorative Elemente sowie „primarily high status artefacts closely linked to the king and served a religious function“.<sup>3</sup> Diese religiöse Verwendung, beispielsweise der Gebrauch als Weihgabe, würde die Funktion der beschrifteten Augensteine bestimmen. Die Funktion der nicht beschrifteten Steine sei hingegen viel unspezifischer und ihre Verwendungsmöglichkeiten vielfältiger. So konnten diese ebenfalls als dekorative Elemente angebracht werden, aber auch als Amulett getragen, apotropäische Wirkung entfalten – beispielsweise vor Krankheiten schützen. Eine Verwendung als Augeneinlagen ist für Clayden aufgrund der von ihm zusammengestellten Textquellen, der Materialeigenschaften sowie der Auffindungssituationen nicht wahrscheinlich.<sup>4</sup>

Clayden diskutiert jedoch nicht, welchen Einfluss eine Inschrift auf das von ihm untersuchte Objekt ausübt und ob eine solche Unterteilung im Hinblick auf seine Funktionsanalyse überhaupt hilfreich ist. Verändert das Vorhandensein einer Inschrift die tiefere Bedeutung und Funktion eines Objektes und welchem Zweck diene diese? Können wir davon ausgehen, dass zum Beispiel eine angebrachte Weihinschrift die eigentliche, ursprüngliche Bedeutung eines Objektes „überschreibt“ und das Objekt durch die Inschrift eine andere Bedeutung erhält?

Um diesen Fragen nachzugehen, wird im Folgenden nicht zwischen schrifttragenden Artefakten und unbeschrifteten unterschieden, sondern das Phänomen an sich in einen weiteren kulturellen wie ideologischen Kontext eingebunden untersucht – räumlich wie zeitlich.

---

<sup>3</sup> Clayden 2009, 55.

<sup>4</sup> Ibid.

# 1 Überblick über Augensteinfunde des 3. und beginnenden 2. Jahrtausends v. Chr.<sup>5</sup>

Wie schon einleitend erwähnt, stammen die frühesten Augensteinfunde aus der Zeit des Übergangs vom Frühdynastikum zur Akkad-Zeit und wurden als Kettenbestandteile in Gräbern der Städte Kiš<sup>6</sup> und Ur<sup>7</sup> sowie im iranischen Tepe Hissar<sup>8</sup> gefunden.

Die ersten sicher datierbaren Augensteine tragen den Namen des Ur-III zeitlichen Herrschers Šū-Sîn und kommen aus Uruk (W 16183, VA 12908).<sup>9</sup> Es handelt sich um zwei Steine, die als Teil einer Kette um eine zentrale Perle mit einer Inschrift Kubātums, geliebte lukur<sup>10</sup> Šū-Sîns, auf einen Silberdraht aufgereiht waren. Diese Kette setzt sich aus zwei separaten Teilen zusammen, flankiert von den beiden Augensteinen. Sie wurde zusammen mit einer weiteren Kette<sup>11</sup> in einer kleinen Grube niedergelegt, welche in den Türdurchgang zur Ziqqurat in das Fundament Urnammus des nordwestlichen Innenzings eingetieft worden war.<sup>12</sup> In letztere war eine Perle mit der Inschrift Ti‘amat-bāštis integriert, ebenfalls geliebte lukur Šū-Sîns.<sup>13</sup> Wie und wann die beiden Ketten in der Durchgangsmitte niedergelegt wurden, lässt sich aufgrund der Befundsituation nicht eindeutig klären. Denkbar ist eine rituelle Niederlegung im Rahmen eines Baurituals,<sup>14</sup> aber auch eine Verwahrung als profaner Hortschatz<sup>15</sup> ist vorstellbar.

<sup>5</sup> Hier soll nur eine beispielhafte Zusammenstellung der bekannten Fund- und Befundsituationen sowie der unterschiedlichen Inschriftentypen gegeben werden.

<sup>6</sup> Cemetery A, Grab 344, vgl. Clayden 2009, 41 mit Verweis auf Watelin/Langdon 1934, 50, pl. XXXV und Moorey 1978, 74–77.

<sup>7</sup> PG 1422/U12474, PG 1849/U17801 und PG 1854/U17799, vgl. Clayden 2009, 41 mit Verweis auf Woolley 1934, 375, 593, pl. 132, 147 und Maxwell-Hyslop 1971, 26 Abb. 21.

<sup>8</sup> Sog. Hortfund 1 vom Schatzhügel aus der Phase Hissar IIIC, s. Schmidt 1937, 229 und pl. XXXV und LXVI; Maxwell-Hyslop 1971, 79, pl. 55; Roustaei 2004, 228 Abb. 6.

<sup>9</sup> Maxwell-Hyslop 1971, 65, 102, pl. 45; Limper 1988, 63–66 Nr. 140, Taf. 21–22; Pedde 1992, 80, Nr. 897, Taf. 76; Frayne 1997, 337–338, E3/2.1.4.28; Clayden 2009, 55 A I, 1.

<sup>10</sup> Für den Titel lukur s. Weiershäuser 2008, 235–240; Sharlach 2008.

<sup>11</sup> W 16172, IM 28457, IM 26833a–p.

<sup>12</sup> In der Mitte der Tür zu Raum 216 des Urnammu-Zings, s. Lenzen 1937, 22–24, Taf. 38–39 und Taf. 6, Oe XV5 (nicht Pa XV4). Für den architektonischen Befund s. auch van Ess 2001, 83–86, 362, Innenzingel, Komplex K I, Tür T1 zu Raum R1, Plan 2, 3, 10.

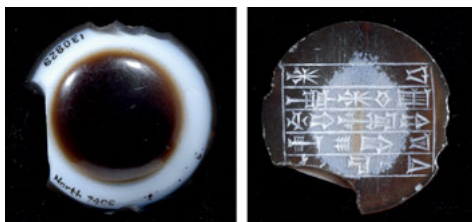
<sup>13</sup> Für beide Ketten und ihre Deutung als Weihgabe s. Braun-Holzinger 1991, 362, 368 n. P16 und P17 mit weiterer Literatur.

<sup>14</sup> Türen sind die neuralgischen Punkte eines Gebäudes, durch sie können Dämonen und Übel hereinkommen. Aus Sultantepe (Ḥuzirina) sind zwei Rituale überliefert (Tafel STT II 232), die nach dem Einsturz einer Tempeltür durchgeführt wurden, um das Böse vom König und dem ganzen Land fern zu halten. Die wiederhergestellte Tür wurde mit einer Amulettkette gesichert, die aus, auf einen Silberdraht aufgereihten, Augensteinen bestand, s. Ambos 2004, 79–80, 82, 196–197, STT II 232 z. 35–36; Maul 1988, 46–52.

<sup>15</sup> Vgl. parthischer Hortfund mit kassitischen Augensteinen aus Nippur, Clayden 2009, 43 und sog.

Neben Eigentümerinschriften geben frühe Augensteininschriften ab dem Ende des 3. Jahrtausends bzw. des beginnenden 2. Jahrtausends v. Chr. auch Hinweise darauf, dass die Steine beliebte Objekte für Weihungen gewesen sind. So informiert uns beispielsweise die Inschrift des aus dem Kunsthandel stammenden Augensteins Warad-Sîns (AO 4505),<sup>16</sup> dass der Herrscher der 1. Dynastie von Larsa diesen dem Mondgott Nanna geweiht hat. Während der Herrschaft Warad-Sîns war die Stadt Ur der Hauptkultort für Nanna, daher ist anzunehmen, dass der Stein ursprünglich dort geweiht wurde.

Ebenfalls aus dem Kunsthandel stammt ein auf der Rückseite beschrifteter Achat-Augenstein (BM 130829) aus der Zeit Hammurabis, den dieser für sein Leben Šamaš geweiht hat (Abb. 1).<sup>17</sup> Der Augenstein BM 89906 (Abb. 2) trägt gleich zwei unterschiedliche Inschriftentypen aus unterschiedlichen Epochen: Eine Weihinschrift aus dem 3. und einen Eigentumsvermerk aus dem 2. Jahrtausend v. Chr. Auf der einen Seite ist eine stark zerstörte sumerische Weihinschrift an die Göttin Nin-Eanna aufgebracht, die andere Seite nennt Šamši-Adad, den Erbauer des Aššur-Tempels, als Eigentümer.<sup>18</sup>



**Abb. 1:** Vorder- und Rückseite eines altbabylonischen Achat-Augensteins aus dem Kunsthandel mit einer Weihinschrift Hammurabis an Šamaš (BM 130829) © The Trustees of the British Museum.

Die Bezeichnung „Augenstein“ ist eine direkte Übersetzung der mesopotamischen Terminologie: <sup>na4</sup>igi/īnu,<sup>19</sup> doch keiner der Steine, die wir als solche bezeichnen, trägt einen inschriftlichen Hinweis, der ihn als <sup>na4</sup>igi/īnu „Augenstein“ identifizieren würde. Eine mögliche Ausnahme stellt ein Objekt dar, welches sich heute im Ashmolean Museum befindet. Es handelt sich um einen doppelten Augenstein, wahrscheinlich aus Onyx, der eine Weihinschrift des altbabylonischen Herrschers

Abī-ešuḫ an die Göttin Ningal trägt. Der ursprüngliche Stein Abī-ešuḫs wurde später zu einem Doppel-Augenstein<sup>20</sup> umgearbeitet und eine Weihinschrift Aššur-uballiṣ I.,

Schatzfund aus Babylon, Koldewey 1911, 46–47.

<sup>16</sup> Delaporte 1923, 179 Nr. 817, Taf. 93, 8b (Abbildung); Frayne 1990, 255–256 E4.2.13.30; Braun-Holzinger 1991, 370 P 26; André-Salvini 1995, 72 (Abbildung), 75 Nr. 105; André-Salvini 1999, 378, 396 (Abbildung); Clayden 2009, 55 A II, 4.

<sup>17</sup> Lambert 1969, 69; Kupper/Sollberger 1971, 218, IVC6m; Frayne 1990, 361–362, E4.3.6.2004; Maggio 2012, 137 und Anm. 283, 171, fig. 13.

<sup>18</sup> Galter 1987, 11, 13, 17, 18, Nr. 1; Grayson 1987, 62–63, A.0.39.11.4; Clayden 2009, 55, Appendix A I, 2.

<sup>19</sup> CAD I-J, *inu* 3, 158.

<sup>20</sup> Zwei vergleichbare unbeschriftete Schmucksteine, die ebenfalls jeweils ein Augenpaar formen, wurden als Schieber einer Kette rekonstruiert und waren als Grabausstattung der mittelassyrischen



**Abb. 2:** Ovaler, dunkelbraun und grülich-weiß gebänderter Augenstein aus dem Kunsthandel. Auf der einen Seite ist eine sumerische Weihinschrift an Nin-Eanna angebracht, die andere Seite trägt einen altassyrischen Eigentumsvermerk Šamši-Adads (BM 89906)  
© The Trustees of the British Museum.

ebenfalls für die Göttin Ningal, auf dem Rand hinzugefügt. Leider ist das Objekt nur in einer Skizze ohne ein Foto desselben publiziert,<sup>21</sup> was keine Überprüfung der Zeichenlesung ermöglicht. Douglas Frayne schlägt vor, die letzten Zeichen der Inschrift Aššur-uballiṣ I. als *igi-ma* zu lesen,<sup>22</sup> doch ohne eine Kollation des Originaltextes bleibt dies Spekulation.

Für den Herrschaftsdiskurs im Alten Orient und die Verwendung von beschrifteten Objekten als Legitimationsinstrument ist dieser, leider aus dem Kunsthandel stammende, Doppelaugenstein von besonderem Interesse. Es ist anzunehmen, dass er, wie der Stein Warad-Sîns, ursprünglich in der Stadt Ur geweiht wurde, deren Tempelkomplex während der altbabylonischen Zeit das Hauptheiligtum der Göttin Ningal beherbergte. Der mittelassyrische Herrscher Aššur-uballiṣ I. weihte ihn über 300 Jahre später der ursprünglichen Eigentümerin Ningal erneut ohne die Inschrift seines Vorgängers zu entfernen. Wie und wann Aššur-uballiṣ I. sich den Stein aneignete, lässt sich leider nicht eindeutig klären. Das Verhältnis zwischen Assyrien und Babylonien während der Herrschaft Aššur-uballiṣ I. war anfänglich friedlich und durch politische und diplomatische Beziehungen geprägt.<sup>23</sup> Vielleicht ist der Stein am Ende Aššur-uballiṣ I. Herrschaft bei seinem Rachefeldzug nach Karduniaš, anlässlich der Ermordung seines Enkels und Thronerbens Kadašman-Ḫarbe, in assyrischen Besitz gekommen.<sup>24</sup>

Dass antiken Augensteinen auch heute noch Bedeutung zukommt, belegen die Exemplare der Collection Derek Content, die als Bakshish bei Geschäftsabschlüssen den Besitzer gewechselt haben (Abb. 3).

Gruft 45 in Assur (wahrscheinlich der weiblichen Bestattung) beigegeben, s. Haller 1954, 126 Abb. 159 und 142 Abb. 166, Taf. 28, t1–2; Taf. 34 h, k; Taf. 35 a, c.

<sup>21</sup> Langdon 1923, 10.

<sup>22</sup> Frayne 1990, E4.3.8.2.

<sup>23</sup> S. Faist 2001, 207–208.

<sup>24</sup> S. Clayden 2009, 51 mit dem Verweis auf die enorme Propagandawirkung einer assyrischen „rededication“ in Ur, einer der ältesten Kultstädte Babyloniens.



**Abb. 3:** Augensteine als Bakshish aus dem Vorderen Orient, Collection Derek Content, Houlton, Maine (nach Dubin 2006, 306 Abb. 326).

## 2 Textquellen

Nicht nur die Steine an sich geben Auskunft über ihre Verwendung und ihre Besitzer, sondern auch in Textquellen wie Inventare, Listen und Notizen finden Augensteine Erwähnung. Diese schriftlichen Belege sind ab der Ur III-Zeit häufig und liefern ebenfalls Informationen zu deren Verwendung sowie Herkunft.<sup>25</sup>

Eine Inventarliste aus Umma<sup>26</sup> verzeichnet drei *hulālu*-Augensteine unter der Beute aus Anšan, die mit der militärischen Zerstörung Anšans durch Šulgi in seinem 34. Regierungsjahr in Verbindung gebracht werden kann.<sup>27</sup> Die Liste beinhaltet eine beträchtliche Menge an Waffen sowie wertvolle Gegenstände aus Metall, Siegel, Perlen, Ringe Ketten, Pektoreale und Schmuckstücke – darunter Augensteine, die aus den feindlichen Schatzkammern Elams entwendet wurden.

Dass Augensteine auch als Handelsware mit anderen Luxusgütern zusammen verhandelt wurden, belegt eine Liste aus Ur (UET 3 345), die in das Jahr 4 der Herrschaft Šu-Sins datiert und kostbare Steine und Metalle nennt, die Händler gebracht haben, darunter sechs *hulālu*-Augensteine.<sup>28</sup> Weitere Texte listen *hulālu*-Augensteine als Bestandteile von Tempelschätzen auf, wie beispielsweise der Text YBC 3671 für das Heiligtum der Inanna (Ninegal) von Eres<sup>29</sup> oder geben Hinweise auf deren handwerkliche Weiterverarbeitung, wie die Notiz UET 3 687, welche 14 *hulālu*-Augensteine

<sup>25</sup> Im Folgenden wird nur ein kurzer Überblick gegeben, da eine Zusammenstellung aller textlichen Belege von Augensteinerwähnungen des 3. und beginnenden 2. Jahrtausends v. Chr. den Rahmen dieses Artikels übersteigt. Verwiesen sei auf die Zusammenstellung bei Clayden 2009, 61–62 (Appendix B i–v), die allerdings um einige hier angeführte Belege zu ergänzen ist.

<sup>26</sup> AO 6604, s. Clayden 2009, 61 ii. a.

<sup>27</sup> Potts 1999, 135–136, 138 Tab. 5.2 und Sigrist/Gomi 1991, 323.

<sup>28</sup> Legrain 1947, 187, 213 Nr. 345, r. 1, 10, Taf. XLII; Clayden 2009, 62 Appendix B, ii c.

<sup>29</sup> Clayden 2009, 61 Appendix B, ii. b; Leemans 1952, 28 Z. 12.

erwähnt, die im Namen von Nanna und Ningal verbucht und mit Gold zu zwei halbmondförmigen Kränzen weiterverarbeitet wurden.<sup>30</sup>

Auch Augenstein-Weihungen für Götter sind schriftlich erfasst worden. Die Urkunde P. 912 aus Puzriš-Dagān informiert uns über eine Weihung von vier *ḫulālu*-Augensteinen, die in einem Schmuckstück (in diesem Fall ein Armband) mit weiteren kostbaren Materialien zusammengestellt waren und einer Gottheit geweiht wurden.<sup>31</sup> Schmuckzusammensetzungen für Götter sind auch Inhalt der Liste UTI 6 3800, die prosopografisch in die Zeit Šu-Suens datiert und höchstwahrscheinlich ebenfalls aus Puzriš-Dagān stammt.<sup>32</sup> In einen hier aufgelisteten Kranz aus unterschiedlichen Perlen, der für den „Wasser-Trink-Ort“ Šulgis in Ur bestimmt war, wurde ein in Gold gefasstes, dreifach gestreiftes Achat-Auge sowie eine Mondsichel integriert. Zudem erwähnt ein Inventartext aus dem Ur III-zeitlich Inanna-Tempel in Nippur ein in Gold gefasstes *ḫulālu*-Auge unter den Opfergaben.<sup>33</sup>

Für das beginnende 2. Jahrtausend v. Chr. finden sich desgleichen textliche Belege, dass Augensteine Bestandteile von Tempelinventaren sowie Tempelausstattung waren und darüber hinaus auch als Weihgaben Verwendung fanden.

So nennt der altbabylonische Text OBTIV 106 16 *ḫulālu*-Augen für Ninšubur von Ishchali neben weiteren Schmucksteinen und Perlen aus *ḫulālu*-Stein, Karneol sowie Gold.<sup>34</sup> Der Text stammt aus dem Kitium-Heiligtum und wurde in Raum 5 S 29<sup>35</sup> gefunden – dem Raum hinter dem kleineren, nordöstlichen Heiligtum. Der Text UET 5, 278 aus dem Isin-Larsa-zeitlichen Ur beschreibt einen *ḫulālu*-Stein, der die Form eines Auges aufweist, mit einer Inschrift versehen und von Ur-Kununna für die Göttin Ningal geweiht wurde.<sup>36</sup> Die kostbare Ausgestaltung von Tempelinterieur mit Augensteinen illustriert die Jahresformel Ḫammurabi 14, die einen Thron für Inanna anführt, der mit Gold, Silber, *ḫulālu*-Steinen in Form von Augen und weiteren Edelmetallen sowie Lapislazuli dekoriert war.<sup>37</sup>

Die angeführten Inschriften und Textquellen zusammenfassend lässt sich sagen, dass Augensteine als Besitz von Göttern und Herrschern kenntlich gemacht, geweiht,

**30** Legrain 1947, 187, 225 Nr. 687 Taf. LXXV; Leemans 1952, 28 Anm. 111.

**31** Tohrū/Yildiz 2002, 7–9 n. 52, zuletzt bei Paoletti 2012, 44, 50–56, 235–236, 415–427.

**32** Ist Um 3800 bei Paoletti 2012, 44–50, 236–238, 543–556.

**33** Zettler 1992, 293, 6 NT 606+668, 687–688 und 902, IM 61716, obv. iii 25: *nir7 igi kù-sig<sub>17</sub> [abgar]-ra gug g[íd] [xxx] ...* Für ḡar „einkapseln“ (von Rollsiegeln und Perlen mit Metall) s. Paoletti 2012, 161.

**34** Greengus 1986, 46–48 OBTIV 106, A21998 und Maggio 2012, 78–79.

**35** Raumbezeichnung nach OIC 20, 77, fig. 60, zusammen mit den Texten OBTIV 104–105, die ebenfalls Auflistungen von Gütern enthalten, vgl. Greengus 1979, 13 und Anm. 54; hier die Raumbezeichnung 1 S 29, da sich die Nummerierung bei Greengus nach den unpublizierten Feldnotizen richtet, s. Greengus 1979, 12 Anm. 44.

**36** Figulla/Martin 1953, 11, pl. LVIII, Nr. 278, U 352; Van de Mieroop 1989, 397 Anm. 1; Van de Mieroop 1992, 255; Maggio 2012, 83, 137.

**37** Horsnell 1999, 121–122, 116 Ha 14; Maggio 2012, 94.

in Tempelschätzen aufbewahrt, als Beute beschlagnahmt oder von Händlern verhandelt wurden sowie für die Dekoration von Ausstattungsgegenständen Verwendung fanden. Des Weiteren liefert der archäologische Befund Hinweise darauf, dass Augensteine im 3. und beginnenden 2. Jahrtausend v. Chr. als wertvolle Grabbeigaben in Form von Schmuckstücken in Gräber gelegt sowie im sakralen Kontext deponiert werden konnten.

### 3 Material und Herkunft

Unzählige Steinartefakte aus den unterschiedlichsten Gesteinsarten wurden bei Ausgrabungen im Alten Orient zutage gefördert, was nicht verwunderlich ist, da das Material „Stein“ ein sehr beständiges ist und die Jahrtausende im Boden gut überdauert. Ebenso liefern mesopotamische Textquellen die unterschiedlichsten Gesteinsnamen; doch die antiken Bezeichnungen auf die jeweiligen Gesteinsarten zu übertragen und mit modernen Gesteinsnamen gleichzusetzen, ist in den seltensten Fällen leicht und eindeutig.

Die meisten Augensteine sind aus gebändertem Chalzedon hergestellt, hauptsächlich Achat, Onyx und Sardonyx.<sup>38</sup> Diese Varietäten des Chalzedons kommen in Mesopotamien selbst nicht in nennenswerter Quantität vor und mussten, wie auch andere Schmucksteine, importiert werden. Mögliche Herkunftsgebiete mit heute bekannten Lagerstätten befinden sich östlich von Mesopotamien in Zentralasien und auf dem indischen Subkontinent sowie auf der Arabischen Halbinsel und in Ägypten.<sup>39</sup>

Textquellen des 3. und 2. Jahrtausends v. Chr. nennen Anšan, Marḥaši und Meluhḥa als Lieferanten und Bezugsquellen für kostbare Schmuck- und Edelsteine, doch ist nicht sicher, ob es sich hier um die eigentlichen Lagerstätten und Herkunftsgebiete oder um Werkstätten sowie Transitstationen gehandelt hat.<sup>40</sup>

Die reiche Ausstattung der Gräber des Königsfriedhofs von Ur mit seinen Schmuckgegenständen aus Edelsteinen wie Lapislazuli, Karneol und Chalzedon, welche mit Gold und Silber zu kontrastreichen und schimmernden Kostbarkeiten verarbeitet den hohen Stand des handwerklichen Geschicks aufzeigen, gibt Hinweise auf internationale Kontakte der mesopotamischen Stadtstaaten wie Ur ab der Mitte des 3. Jahrtausends v. Chr. Generell wird davon ausgegangen, dass das Rohmaterial

<sup>38</sup> Clayden 2009, 40 mit dem Hinweis, dass keiner der Augensteine bis jetzt eindeutig mikroskopisch bestimmt wurde.

<sup>39</sup> Bouquillon/Poirot 1995, 35, 36–37 Carte 1; Dubin 2006, 35 und Karte.

<sup>40</sup> Potts 1994, 194–197 für Herstellung von Steinperlen in Werkstätten des iranischen Hochlandes wie Tal-i Malyan, Shahdad, Shahr-i Sokhta II und Tepe Hissar, fig. 36; Moorey 1994, 89, 98; Clayden 2009, 40–41.





**Abb. 4:** Frühdynastische, rote Karneol-Perle mit aufgeätztem Muster aus dem Königsfriedhof in Ur, wahrscheinlich Grab PG55 (BM 120598)  
© The Trustees of the British Museum.

oder vorgefertigte Perlenrohlinge nach Mesopotamien importiert und in sumerischen Werkstätten zu Schmuckstücken weiterverarbeitet wurden. Eine Ausnahme stellen rote Karneol-Perlen dar, die mit weißen, künstlich eingeätzten Mustern verziert waren und in einigen Gräbern in Ur sowie in Kiš zu Tage kamen (Abb. 4).<sup>41</sup> Vergleichbare und mit derselben Technik verzierte Stücke, stammen aus Fundorten am

Indus, aus Afghanistan sowie dem Iran. Es ist nicht auszuschließen, dass diese in Werkstätten der großen Städte der Induskultur gefertigt<sup>42</sup> und über Zwischenhandelsstationen bis nach Mesopotamien gelangt sind. Zumindest belegen die rot-weißen Karneol-Perlen den Kontakt mit Handelspartnern, die wertvolle Steine aus den Lagerstätten des indischen Kontinents sowie Zentralasiens verhandelten.<sup>43</sup> Daher verweist Woolley auf die Indusregion, neben Karneol, ebenfalls als Lieferant für gebänderten Stein in der Ur III-Zeit.<sup>44</sup>

In Fundorten wie Lothal, Chanhu-Daro und Mohenjo-Daro wurden bisher keine Augensteine im mesopotamischen Sinne gefunden. Doch erinnern die Kreismuster der Karneol-Perlen ebenfalls sehr stark an Augen und können mit den, noch heute in Tibet beliebten, zylindrischen *dZi*-Amuletten in Verbindung gebracht werden. Tibetische *dZi*-Steine werden heute hauptsächlich aus Achat in derselben Technik wie die Karneol-Perlen des 3. Jahrtausends hergestellt. Die wertvollsten sind allerdings solche, die aus gebändertem und gemustertem Achat gefertigt sind und durch die natürliche Maserung mehrere Augenkreise aufweisen. Der Legende nach sind *dZi*-Steine übernatürlichen, numinosen Ursprungs – von den Göttern und nicht von Menschenhand geschaffen – und schützen vor Unglück.<sup>45</sup> Nicht alle *dZi*-Amulette sind zylindrisch. Die sogenannten *luk mik* (oder *lumik*) „Ziegenaugen“ bestehen, wie die mesopotamischen Augensteine, aus einem gebändertem Stein, der ein natürliches Auge nachahmt und beschützen den Träger besonders auf Reisen.

Der Persische Golf spielte durch die Handelskontakte, die er ermöglichte, über die Jahrtausende hinweg eine wichtige Rolle in Mesopotamien. Unter den Larsa-zeitlichen Urkunden aus dem Ningal-Tempel in Ur, die steuerliche Abgaben (*zà-10*)

<sup>41</sup> Woolley 1934, 373, pls. 133–134; Potts 1994, 198–199; Reade 1979, 5.

<sup>42</sup> Dubin 2006, 33 Abb. 13; Reade 1979, 5, 24–26. Für Hinweise auf Werk- und Verarbeitungsstätten der Induskultur s. Mackay 1943, 199–202 für Chanhu Daro und Rao 1973, 103 für Lothal.

<sup>43</sup> Reade 1979, 24–26.

<sup>44</sup> Woolley 1934, 374.

<sup>45</sup> Dubin 2006, 217.

und Votivgaben (a-ru-a) von seefahrenden Händlern aus Dilmun dokumentieren,<sup>46</sup> befinden sich neben Silber, Kupfer, Edelsteinen und Elfenbein auch Fischeaugen-Steine.<sup>47</sup> Diese zà-10-Urkunden aus der Zeit der frühen Larsa-Könige stammen aus dem Ganunmaḥ und wurden an die Göttin Ningal entrichtet.<sup>48</sup> Zu dieser Zeit war Ur ein Seefahrer-Zentrum und ein Umschlagplatz für allerlei Luxus- und Importgüter aus fernen Ländern. Das paradiesische Land Dilmun, welches als Ort beschrieben wird, an dem es sich wie die Götter leben lässt, wird mit der Insel Bahrain identifiziert,<sup>49</sup> doch wurde auch das Industal als mögliche Lokalisierung vorgeschlagen.<sup>50</sup>

Für die späteren Perioden ist ebenfalls die Arabische Halbinsel, vornehmlich Jemen und Oman, als Lieferant für gebänderten Stein belegt.<sup>51</sup> Des Weiteren werden Vergleichsfunde zu den mesopotamischen Augensteinen von der Insel Failaka aus spätbronzezeitlichen Kulturschichten erwähnt.<sup>52</sup>

Der archäologische Kontext, die Textquellen, die Verwendung als Weihgabe und das aus fernen Ländern importierte Material der Augensteine, verweisen auf den hohen Stellenwert, den diese Steine in der mesopotamischen Gesellschaft inne hatten. Doch was genau sind die Qualitäten, die dem Stein zugeschrieben wurden, die seinen Wert ausmachten? Hierfür müssen sowohl die visuellen Eigenschaften als auch die Materialität des Steins und die daraus resultierenden Eigenschaften in die Untersuchung mit einbezogen werden.

## 4 Konzeption von Stein

Das mesopotamische Konzept von „Stein“ *na<sub>4</sub>/abnu* unterscheidet sich von unserem heutigen Verständnis von unbelebter Materie. Mythen und Epen liefern Hinweise auf

<sup>46</sup> Potts 1994, 197 (Anm. 175 für Textbelege) bezeichnet Dilmun in diesem Falle eher als Zwischenhandelsstation, nicht als Herkunftsgebiet der Luxusgüter.

<sup>47</sup> Siehe u. a. Maggio 2012, 80–87; Clayden 2009, 42, 62 (Appendix B, iii a–h); Leemans 1960, 23–36; Oppenheim 1954, 7; Figulla/Martin 1953, 12 (Nr. 282, 286, 292, 295), 19 (Nr. 558), 22 (Nr. 678), 24 (Nr. 795). Allerdings ist nicht sicher, ob es sich bei diesen „Fischeaugen“-Steinen um realistische Augensteine handelt oder ob der Name nur eine Beschreibung eines bestimmten Glanzes bzw. Effektes ist, analog zu unseren heutigen Steinnamen wie beispielsweise „Katzenauge“, s. Schuster-Brandis 2008, 12.

<sup>48</sup> Maggio 2012, 80; Leemans 1960, 23–36.

<sup>49</sup> Potts 2009, 31.

<sup>50</sup> Kramer 1964, 44–52.

<sup>51</sup> Dies belegen zylindrische Perlen aus *pappardilû*-Stein (vermutlich Achat) mit Inschriften Sanheribs, welche Karibili, König von Saba', als Tributbringer derselben nennen und die von Sanherib höchstwahrscheinlich beim Bau des neuen Akitu-Festhauses in Assur in das Fundament gelegt wurden: BM 89910, BM 89912, BM 89926 und wahrscheinlich auch BM 89291, s. Frahm 1997, 145–146 c und Galter 1987, Nr. 51, 53, 66 und 47.

<sup>52</sup> Clayden 2009, 43; Howard-Carter 1986, 307, 309 Anm. 15, Abb. 128–129.

die Konzeption und Bedeutung des Materials „Stein“ im Alten Orient. Im mythologischen Kontext des Heldenepos Lugal-e formt der Gott Ninurta nach dem Sieg über das Urwesen Asakku aus dem Unterlegenen das Gebirge und bestimmt das Schicksal für jeden Stein. Einige Steine werden verflucht, andere werden mit positiven Eigenschaften belegt und sie erhalten ihren Platz und ihre Aufgaben in der Welt. Der Mythos veranschaulicht, dass Steine nicht als unbelebte Materie gedacht wurden, sondern mit spezifischen Kräften und Eigenschaften ausgestattet waren, die ihre Funktion bestimmten.<sup>53</sup> Dass Substanz und Funktion in der mesopotamischen Vorstellung nicht eindeutig voneinander getrennt werden, verdeutlicht auch die ab der altbabylonischen Zeit seriell vervielfältigte lexikalische Liste *ur<sub>5</sub>-ra = ħubullu XVI*.<sup>54</sup> Dieses nach Sachgruppen gegliederte „Wörterbuch der materiellen Welt“, weist keine klare Trennung zwischen den unterschiedlichen Gesteinsarten und den daraus gefertigten Gegenständen auf – Material und bearbeitete Formen werden gleichrangig aufgelistet.<sup>55</sup>

Die Qualität des Unvergänglichen als Eigenschaft von Steinen thematisiert die neunte Tafel des Gilgameš-Epos, die einen ewigen Garten aus Edelsteinen, in dem Steine wie Bäume wachsen, bildlich beschreibt, welchen Gilgameš am Rande der Welt vorfindet.<sup>56</sup>

Das Wissen um Herkunft, Vorkommen und Abbauformen der einzelnen Gesteinsarten war im rohstoffarmen Mesopotamien nicht immer vorhanden; Steine wurden hauptsächlich über ihre äußeren visuellen Eigenschaften wie Farbe und Muster klassifiziert und bewertet.<sup>57</sup> Dies verdeutlicht die Liste *abnu šikinšu*, das Steinbestimmungsbuch und Referenzwerk des Beschwörungspriesters, welches wohl ab der mittellassyrischen Zeit zur Fachliteratur des Ritualexperten gezählt haben dürfte. Der älteste bekannte Textvertreter der Liste *abnu šikinšu* datiert wahrscheinlich in die Zeit Tiglatpilesers I., doch ist davon auszugehen, dass diese Liste ältere Vorläufer hatte.<sup>58</sup>

Die Textquellen nennen vor allem den *nír/ħulālu*-Stein als Material aus dem Augensteine gefertigt wurden. Der *ħulālu* wird als dunkel und hell gebänderter Stein beschrieben – wahrscheinlich handelt es sich um Achat oder Onyx; jedoch gibt es ebenfalls Hinweise darauf, dass *ħulālu* generell als Überbegriff für gebänderten Stein verwendet wurde.<sup>59</sup>

Im Lugal-e-Mythos gehört der *ħulālu* zu den Steinen, die mit positiven Eigenschaften belegt wurden<sup>60</sup> und ab dem ausgehenden 2. Jahrtausend v. Chr. zählt der *ħulālu*

53 Schuster-Brandis 2008, 16–17.

54 Postgate 1997, 214.

55 Schuster-Brandis 2008, 10; Postgate 1997, 213–215 mit Text 1.

56 George 2003, 672–675; Schuster-Brandis 2008, 15.

57 Vgl. Schuster-Brandis 2008, 4 und Anm. 14.

58 Schuster-Brandis 2008, 5–6, 18.

59 Ibid., 12, 436.

60 van Dijk 1983, 120.

zu den Steinen, die häufig als Heilmittel Verwendung fanden. So findet sich der Stein beispielsweise in Amulettketten mit prophylaktischer und heilender Wirkung,<sup>61</sup> aber auch in Ritualanweisungen sowie als Ingredienz des sogenannten „Weihwassers“.<sup>62</sup> Zusammen mit Karneol, Lapislazuli, *papparminu* und *pappardilû* gehört der *hulālu* zu der apotropäischen Standardkombination des 1. Jahrtausends v. Chr., die vor jeglichem Übel und Krankheit schützt.<sup>63</sup>

## 5 Das Auge als Symbol

Das Material, der Stein an sich, war belegt mit einer ihm innewohnenden, individuellen Kraft. Aber was haben die Menschen im Alten Mesopotamien in der Augenform gesehen? Wessen Auge nutzte das Medium des Steins, um durch es zu sehen?

Die Götter als personifizierte Kräfte des Kosmos erklärten die Kausalität von Phänomenen der mesopotamischen Welt. Textquellen veranschaulichen, dass Götter als allsehend und omnipräsent vorgestellt wurden. Marduk ist beispielsweise der allsehende Gott im babylonischen Welterschöpfungsmythos *Enūma eliš*: Allsehend gleichgesetzt mit allwissend.<sup>64</sup> Die Götter *Šin* und *Šamaš* sind durch ihre Personifizierung mit Mond und Sonne ebenfalls mit Augen ausgestattet, die vom Himmel herab sehen können; dahinter steckt die Vorstellung von Sonne und Mond als Augen des Himmels, denen nichts entgeht.<sup>65</sup> Durch diese Fähigkeit ist *Šamaš* als „Herr des Gerichts“ unfehlbar in seinem Urteil, da er vom Himmel herab alles sieht. Sein Symbol, die Sonnenscheibe, weist in einigen Darstellungen im Zentrum zwei konzentrische Kreise auf, die als sein himmlisches Auge gedeutet werden können.<sup>66</sup>

Die Vorstellung der Omnipräsens der Götter lässt vermuten, dass auch das aus Stein geformte Auge einer numinosen Ebene angehört. Die Erwähnung von Augen-

<sup>61</sup> Für eine Zusammenstellung der Ketten s. Schuster-Brandis 2008, 436, Nr. 81.

<sup>62</sup> Für die Herstellung und Zusammensetzung von Weihwasser s. Maul 1994, 42–44.

<sup>63</sup> Schuster-Brandis, 2008, 11 verweist auf die hierarchische Klassifikation der unterschiedlichen Gesteinsarten in der Liste *abnu šikinšu*, die wichtigsten und am häufigsten verwendeten werden zuerst genannt; 436, Nr. 81.

<sup>64</sup> Die erste Tafel des Welterschöpfungspos beschreibt die Geburt Marduks und seine göttlichen Eigenschaften. Marduk war mit vier Augen und vier Ohren ausgestattet, die seiner Befähigung alles zu hören und zu sehen Ausdruck verleihen und sinnbildlich seine vollkommene Allwissenheit hervorheben, s. Lambert 2013, 54–57.

<sup>65</sup> S. Tallqvist 1938, 445. Ebenfalls geben theophore Personennamen Hinweise auf die allgegenwärtig sehenden Qualitäten von Göttern: „*Šin*/*Šamaš* ist das Auge des Landes“, „*Šamaš* ist mein Auge“, „*Šin* sieht“ bei Pettazzoni 1955, 115–117.

<sup>66</sup> Diese Darstellungen sind ab der Akkad-Zeit belegt. Für Beispiele aus der Glyptik s. Boehmer 1965, Nr. 729 Abb. 237; 951 Abb. 382; 1220 Abb. 525; weitere Beispiele finden sich auf der Ur III-zeitlichen Stele aus Susa, s. Börker-Klähn 1982, 161, Nr. 100 und auf Kudurrus, s. Seidl 1989.

steinen unter den Gesteinsarten in der *Naturalis Historiae* von Plinius d. Ä. deutet gleichermaßen in diese Richtung:

Das Auge des Belos ist weißlich und umschließt eine schwarze Pupille, die aus der Mitte mit goldener Farbe glänzt; der Stein ist wegen seiner Eigenart dem heiligsten Gott der Assyrer geweiht.<sup>67</sup>

## 6 Konzeption des Blicks

Das Auge als Symbol ist in Mesopotamien weit verbreitet. Es scheint, dass dieses in der mesopotamischen Kunst von besonderer Bedeutung war. Angefangen mit den Augendidolen des 4. Jahrtausends v. Chr. (Abb. 5),<sup>68</sup> fröhdynastischen Spielbrettern,<sup>69</sup> Applikationen und Darstellungen auf Gefäßen<sup>70</sup> usw. Die große Bandbreite der Darstellungen macht es allerdings schwierig, die Symbolik in ihrer Vielfalt zu deuten.



**Abb. 5:** Augensteine BM 103344, BM 89878 und Augendidol BM 126493 © The Trustees of the British Museum.

Dass das Auge ein mächtiges Symbol ist, ist nicht verwunderlich. Die menschliche Wahrnehmung und Vorstellung der Welt wird von Sinneswahrnehmungen maßgeblich beeinflusst. Hier spielt das Sehen eine wichtige Rolle. Aber die Augen dienen auch als Transmitter von Gefühlen. So ist besonders die Augenpartie Kommunikationsraum und spiegelt Befinden, Absichten und Gefühle eines Menschen wider. Auf sozialer Ebene sind die Augen der Einstieg, oft sogar das weitgeöffnete Tor zum Innenleben anderer Menschen.

Durch Blicke entstehen soziale Bindungen. Das Augenspiel dient der Kontaktaufnahme und der Verständigung – nicht nur bei Erwachsenen wird geflirtet und „schöne Augen“ gemacht, sondern auch schon Säuglinge nutzen meisterlich dieses Medium des Austausches und der Kommunikation.

<sup>67</sup> Buch XVII, LV, 149, nach König/Hopp 1994, 105.

<sup>68</sup> Für die Datierung der Augendidole s. Emberling 2002, 82–90.

<sup>69</sup> Woolley 1934, 275–278, pl. 95–96.

<sup>70</sup> Als Beispiel kann hier eine Steinschale aus Ḫafaḡi angeführt werden (Orthmann 1975, 120–121 Abb. x), doch gibt es noch zahlreiche weitere Darstellungen.

Das Auge kann sinnbildlich als Verbindung zwischen äußerer und innerer Realität angesehen werden – der Spiegel der Seele. Das offene Auge symbolisiert Leben und Kraft, das geschlossene Schlaf und Tod.

So steht das Auge nicht nur für den Akt des Sehens. Auch unsere heutige physiologische Vorstellung von visueller Wahrnehmung geht über das eigentliche „Sehen“ hinaus. Eine Vielzahl an Prozessen ist an der Informationsverarbeitung beteiligt, die das Auge durch das einfallende Licht aufnimmt. Als visuelles System wird die Verarbeitung von Reizen bezeichnet, die durch das Auge aufgenommen und vom Gehirn durch Wahrnehmungsprozesse wie Extraktion und Erkennen von relevanter Information und deren Interpretation weiterverarbeitet werden. Das Auge ist nur ein Sehwerkzeug, erst das Wahrnehmung erzeugende Gehirn befähigt uns, durch kognitive Prozesse die uns umgebende Welt zu erkennen.<sup>71</sup> Wahrnehmung ist somit das Ergebnis bewusster sowie unbewusster Informationsverarbeitung von Sinneseindrücken und Reizen.

Auch die Konzeption von Sehen in den mesopotamischen Kulturen war gleichgesetzt mit einem kognitiven Prozess. Irene Winter beschreibt das Sehen als primären Zugang zu religiösen und ästhetischen Erfahrungen im Alten Orient.<sup>72</sup> Für sie ist der eigentliche Wert von Objekten erst durch den Akt des „Gesehenwerdens“ in der mesopotamischen Ideologie verankert. Das Gesehenwerden von Gebäuden, Statuen und Luxusgegenständen zieht eine Reaktion nach sich. Freude ist die Reaktion auf die visuelle Wahrnehmung von hohem kunsthandwerklichen Geschick von Göttern und Herrschern, die die direkten Profiteure dieser in ihrem Auftrag ausgeführten Objekte sind. Das Volk hingegen, die Untergebenen, reagieren mit Bewunderung und Ehrfurcht – was Entzücken und Freude bei den Göttern und Herrschern auslöst, erweckt tiefe Ehrfurcht bei den Untergebenen. Doch sowohl Freude als auch Ehrfurcht verdeutlichen die Beziehung zwischen visuellem Erlebnis und der Reaktion des Publikums. Daher erzeugt erst die Interaktion zwischen Objekt und Betrachter den speziellen Wert des Anschauungsobjektes. Beide Reaktionen – Freude und Ehrfurcht – sind im Sehen begründet.

Winter hat gezeigt, dass im Alten Orient die Betrachtung eines Gegenstandes eine reziproke Handlung ist. Etwas aktiv anzusehen bestimmt den Wert des jeweiligen Objektes, positiv wie negativ. Im Falle der Augensteine haben wir einen doppelt reziproken Austausch zwischen dem Betrachter des Steinauges und dem zurückblickenden Auge. Sehen – etwas betrachten und wahrnehmen – ist das Instrument schlechthin, welches soziales Miteinander formt und gestaltet. Dieses Instrument kann aber auch gefährliche Auswirkungen auf das Objekt der Begierde haben. Je nach der Intention des Betrachters kann es als Werkzeug eingesetzt und genutzt werden.

---

71 Für weitere Informationen zur visuellen Wahrnehmung s. Nänni 2009 und Ditzinger 2013.

72 Winter 2010, 456.

## 7 Der Böse Blick

Die Angst vor dem bösen Blick, davor, dass von dem Akt des „Angesehenwerdens“ Übel und Leid ausgeht, ist weltweit verbreitet und in vielen antiken wie rezenten Kulturen vorzufinden. So ist die Idee, dass durch den Bösen Blick Unheil, Unglück, Krankheit und Tod verursacht werden, auch noch heutzutage in vielen Kulturen Europas, Asiens sowie Amerikas allgegenwärtig.<sup>73</sup> Das Phänomen des Bösen Blicks hat eine Reihe von apotropäischen Handlungen hervorgebracht, die als Abwehrmechanismen eingesetzt werden können: Augenimitationen aus Glas, wie beispielsweise Nazar-Amulette, die „Hand der Fatima“ (auch Hamsa) sowie weitere Augendekorationen und Spiegel sind gängige Symbole, um sich und besonders Kinder vor dem Bösen Blick im Nahen Osten, Indien und Nordafrika zu schützen.

Auf die Frage, wie der böse Blick erworben wird, gibt und gab es je nach Kulturkreis verschiedene Antworten. Es soll sogar ganze Berufsgruppen gegeben haben, denen der Böse Blick anhaftete. Kulturübergreifend lässt sich feststellen, dass die Ausübung des Bösen Blicks mit der Fähigkeit des Sehens einhergeht und dass Gefühle wie Neid und Missgunst unzertrennlich mit ihm verbunden scheinen.<sup>74</sup> Neid und Eifersucht zeigen sich in den Augen genauso deutlich wie Liebe, wenn der Betrachter das Objekt der Begierde ansieht.

Im Gegensatz zu dem weit verbreiteten Glauben an den Bösen Blick, räumlich wie zeitlich, finden sich unter den zahlreichen mesopotamischen Beschwörungstexten nur eine vergleichsweise geringe Anzahl Texte, die das *igi ħul* (akk. *īnu lemuttu*<sup>75</sup> „böse Auge“) und dessen Auswirkungen thematisieren. Es handelt sich um sumerische, akkadische wie auch zweisprachige Texte, hauptsächlich aus der altbabylonischen Zeit.<sup>76</sup> Aus der neuassyrischen Zeit stammen zwei Textvertreter aus Assur (VAT 10018, VAT 14226), die den Bösen Blick als alltägliches Ärgernis beschreiben, welches Schaden anrichtet, Missgunst, Streit und Unglück hervorbringt. Als Urheber werden Individuen aus dem Umfeld des Betroffenen genannt: Vater, Mutter, Bruder, Schwester und Nachbarn, die ihm feindlich gesinnt sind.<sup>77</sup> In den älteren altbabylonischen Beschwörungen wird keine solche Personifizierung des Aussenders von Unglück vorgenommen – vielleicht verbirgt sich hinter dem nicht konkretisierten Urheber die Vorstellung eines Dämons, der in das häusliche Umfeld eindringt und Unheil anrichtet, wie Markham J. Geller vermutet.<sup>78</sup>

<sup>73</sup> S. Maloney 1976, Hauschild 1982 und Dundes 1992 mit weiterer Literatur.

<sup>74</sup> Budge 1978, 356 und Garrison/Arensberg 1976, 286–328.

<sup>75</sup> Für die nicht unproblematische Gleichsetzung von *īnu lemuttu* mit dem sumerischen *igi ħul* s. Geller 2003, 117, 127.

<sup>76</sup> Eine Zusammenstellung bei Geller 2003, 116.

<sup>77</sup> Geller 2008, 54–55, Z. 2–4.

<sup>78</sup> Geller 2003, 119–120.

Die sumerischen Beschwörungen BL 3 und TCL 16 89<sup>79</sup> beginnen mit der Identifizierung des Unheilaussenders als drachengesichtigen (igi muš ḫuš) Menschen (lú-ùlu) – igi ḫul wird hier eindeutig als menschlich personifiziert. Dieser menschliche Feind richtet allerdings nicht nur Unheil im häuslichen Umfeld des Patienten an, sondern er bringt generell Unglück über das ganze Land,<sup>80</sup> was in einem signifikanten Gegensatz zu den akkadischen Beschwörungen steht. Geller sieht in den beschriebenen Unglücksszenarien, die der drachengesichtige Mensch in den sumerischen Beschwörungen hervorbringt, die Beschreibung eines Krankheitsbildes, welches er als „Paranoia“ diagnostiziert<sup>81</sup> und weist eindrücklich darauf hin, dass eine Gleichsetzung von igi ḫul mit dem akkadischen *īnu lemuttu*, dem „Bösen Blick“ und dessen Deutung als Neid und Missgunst, wie sie sich in vielen Kulturen heute noch findet, für die sumerische Zeit problematisch ist.<sup>82</sup>

Auch Marie-Louise Thomsen ist der Frage nachgegangen, wie weit verbreitet der Glaube an den Bösen Blick in den mesopotamischen Kulturen gewesen ist. Im Vergleich mit der großen Zahl an Beschwörungen gegen Übel und Krankheiten, welche von Dämonen und Hexerei ausgelöst werden, scheint für sie das Phänomen des Bösen Blicks in Mesopotamien nicht viel Aufmerksamkeit zu erfahren. Der Böse Blick, so Thomsen, gehört zu den alltäglichen Belästigungen, denen ein jeder im sozialen Miteinander ausgesetzt war. Er war allerdings nicht gefährlich genug, um seinen Platz unter den wichtigen Beschwörungen einzunehmen.<sup>83</sup>

Eine weitere Erklärung für das spärliche Textmaterial könnte aber auch sein, dass es andere Wege gab mit diesem – scheinbar allgegenwärtigen – Phänomen umzugehen. Vielleicht durch das Tragen von prophylaktischen Amuletten und Symbolen – wie den Augensteinen – als Symbol eines göttlichen Schutzes, der den Träger gegen Neid und Missgunst seiner Mitmenschen abschirmte?

Gute archäologische Beispiele für das Tragen von Augensteinen finden sich im 1. Jahrtausend v. Chr., analog zu den heutigen apotropäischen Maßnahmen. So kann der Schmuck aus der königlichen Gruft in Nimrud in solch einem Unheil abwehrend Zusammenhang gesehen werden. Rund 290 Anhänger, Ohrringe, Armreifen, Ketten und Ringe wurden mit diesen besonderen Steinen verziert.<sup>84</sup> Desgleichen finden sich in Darstellungen Hinweise, dass Augensteine von der königlichen Familie getragen wurden. Die Zincirli-Stele Asarhaddons<sup>85</sup> zeigt den König mit einer Tiara bekleidet, die mit konzentrischen Objekten verziert ist sowie auch der Armreif und der

<sup>79</sup> Eine Bearbeitung beider Texte bei Geller 2003, 129–134 Appendix: BL 3.

<sup>80</sup> Geller 2003, 129–132, Z. 1–9.

<sup>81</sup> Geller 2003, 125–128. Für die Diskussion des Bösen Blicks in Verbindung mit Neid und Paranoia s. Garrison/Arensberg 1976, 286–328.

<sup>82</sup> Geller 2003, 127.

<sup>83</sup> Thomsen 1992, 28.

<sup>84</sup> Hussein/Suleiman 2000; Damerji 1999; Clayden 2009, 44.

<sup>85</sup> S. Börker-Klähn 1982, Nr. 219.



Kopfschmuck seiner Söhne Assurbanipal und Šamaš-šumu-ukīn. Aber nicht nur die königliche Familie trug Schmuckstücke mit Augensteinen, ebenso Götter und Tempel wurden mit ihnen ausgestattet, wie die Textquellen aufzeigen.<sup>86</sup>

Für das 3. und frühe 2. Jahrtausend v. Chr. belegen Augensteine in Grabbeigaben, dass diese zumindest im Grab getragen wurden. Es ist aber davon auszugehen, dass es sich bei den Schmuckstücken um persönlichen Besitz des Verstorbenen gehandelt hat und sie auch im Leben den Besitzer zierten. Ebenfalls zu untersuchen wäre, ob sich unter den Schmucksteinen der in Stein gehauenen Bildnisse Akkad- und Ur III-zeitlicher Herrscher und deren Nachfolger Augensteine befunden haben.<sup>87</sup>

## 8 Funktion und Auswertung

Die Funktion antiker Augensteine wird in der Forschung kontrovers diskutiert. So geht beispielsweise Robert Koldewey für die Augensteine aus Babylon davon aus, dass es sich um dekorative Elemente von Götterstatuen handelt und vergleicht diese „Onyxscheiben“ mit den konzentrischen Darstellungen auf dem Marduk-Siegel des Marduk-zākir-šumis, welche als Schmuck des göttlichen Gewandes und der Federkronen gedient haben könnten.<sup>88</sup> Für Elisabeth van Buren ist besonders der symbolische Charakter wichtig und sie verweist auf die Amulett-Funktion von Augensteinen.<sup>89</sup>

Die Verwendung als Augeneinlagen von Statuen ist die am weitesten verbreitete Annahme in der Forschung und wird von zahlreichen Autoren unterstützt. So sind für Roger Moorey zum Beispiel Augensteine nicht gut geeignet, um sie als Schmuckstein auf Ketten zu fädeln, noch um sie an Gewänder zu nähen – für ihn handelt es sich erwiesenermaßen um Augeneinlagen von Statuen.<sup>90</sup> Ebenso spricht sich Eva Braun-Holzinger gegen eine Verwendung als Schmuckstein im Sinne von Kettengliedern aus, da nicht alle eine Durchbohrung aufweisen würden.<sup>91</sup>

Soweit bekannt, sind allerdings die meisten Augensteine perforiert, was eine Verwendung als Kettenglieder oder in anderen Schmuckobjekten wahrscheinlich macht und gegen einen Gebrauch als Augeneinlagen spricht. Die Auffindung unter anderen Schmuckperlen in Gräbern und einschlägige Textquellen deuten ebenfalls

**86** Ein Brief aus der Regierungszeit Asarhaddons belegt, dass ebenfalls die Tiara des Gottes Nabû mit Augensteinen verziert war, Parpola 1993, 31–32, Nr. 41.

**87** Die wenigen hierfür in Frage kommenden Statuen und Felsreliefs wurden erst kürzlich von Claudia Suter zusammengestellt und untersucht, s. Suter 2010, 325–327, 333–334, 336–337, figs. 5–7; 9a, 10–15.

**88** Koldewey 1911, 46–49, Nr. 1; Nr. 18 Abb. 74; 76; Koldewey 1990, 216.

**89** van Buren 1945, 53–57.

**90** Moorey 1994, 99; s. auch Clayden 2009, 39 mit weiteren Vertretern dieser These.

**91** Braun-Holzinger 1991, 361, mit dem Verweis auf Lambert 1969, 70–71.

in diese Richtung. Der Text P 912 belegt beispielsweise eindeutig, dass die erwähnten Augensteine als Teil einer Perlenkomposition aufgefädelt einer Gottheit geweiht wurden. Für jene, die keine Perforierung aufweisen, sind weitere handwerkliche Verarbeitungstechniken denkbar, wie Fassungen und Einlagen, die keine Durchbohrung benötigen. Es soll hier nicht ausgeschlossen werden, dass Augensteine auch als Augeneinlagen Verwendung fanden, doch spricht gerade das Textmaterial und die *in situ* an Statuen gefundenen Augeneinlagen, die hauptsächlich aus unterschiedlichen Steinen zusammengesetzt wurden, gegen die primäre Nutzung als Einlage.

Die eingangs erwähnte Funktionsanalyse Claydens unterscheidet zwischen beschrifteten Steinen und solchen ohne Inschrift sowie deren Verwendung. So sind für Clayden die unbeschrifteten Augensteine vielfältig einsetzbar, als Dekorationselement oder auch als Amulette, während die mit Inschriften versehenen einem religiösen Zwecke dienten und hauptsächlich vom Herrscher verwendet wurden.<sup>92</sup>

Für die materiale Präsenz von Geschriebenem, welche es als Thema dieser Konferenz zu untersuchen gilt, ist die Beziehung von Inschrift und Schriftträger besonders interessant. Welchen Einfluss übt die Inschrift auf den Inschriftenträger aus bzw. ist die Inschrift für die Funktion des schrifttragenden Artefaktes entscheidend? Für Clayden sind es besonders die Weihinschriften, die die Funktion der Steine bestimmen. Aber was unterscheidet generell beschriftete Schmucksteine und Perlen von unbeschrifteten?

Laut Braun-Holzinger lassen sich bei den Weihperlen des 3. und beginnenden 2. Jahrtausends v. Chr. keine wesentliche Unterschiede in Material, Form und Herstellungsart feststellen – die Perlen mit Weihinschrift unterscheiden sich nicht sonderlich von unbeschrifteten Perlen, die beispielsweise zahlreich in Gräbern als Schmuckgebilde gefunden wurden. Daher geht sie davon aus, dass sich unter den geweihten Schmuckstücken viele private Kostbarkeiten befunden haben; eine Spezialanfertigung von Weihperlen schließt sie so gut wie aus.<sup>93</sup> Folglich ist es nicht die äußere Formgebung der Schmucksteine, die eine spezifische Funktion als Weihgabe festlegt. Es scheint mehr das persönliche Wertempfinden und die Intention des Weihenden zu sein, welches Objekt als Weihgabe in den Besitz der Gottheit übergeht.

Die Untersuchung des Trägermaterials, des gebänderten Steins, hat gezeigt, dass es die Substanz an sich ist – der aus fernen Ländern stammende Stein und die ihm zugeschriebene Kraft, potenziert durch die Form des Auges –, die den eigentlichen Wert erzeugt. Eine aufgebrauchte Weihinschrift verändert nicht die tiefere Bedeutung des Trägerobjekts, wie Clayden in seiner Studie so strikt unterscheidet. Sie dokumentiert vielmehr eine Transaktion, einen administrativen Vorgang. Die Bedeutung des Objektes an sich wird durch eine angebrachte Inschrift nicht überschrieben, eher

<sup>92</sup> Clayden 2009, 55.

<sup>93</sup> Braun-Holzinger 1991, 361.

kommt eine Qualität hinzu. Für die Funktion bestimmend sind die visuellen und materiellen Eigenschaften des Steins.

Die uneinheitliche Oberflächenbeschaffenheit der teilweise perforierten Steine, die unterschiedlichen Fundkontexte sowie die Textfunde verweisen auf eine vielfältige Verwendung von Augensteinen, in religiösem wie profanem Kontext. Gemeinsam scheint ihnen zu sein, dass die Augen sichtbar angebracht waren – sowohl als Teil einer Kette, als auch als Dekoration von Tempelinventar, Kleidung, Götterbildern etc. Das Steinauge soll sehen und gesehen werden.

Die Funktion der Augensteine ist offenkundig mit einer Schutzmaßnahme eng verknüpft; eine beschützende Wirkung, die von der Kraft des gebänderten Steins herrührt. Ob sich diese apotropäische Maßnahme nun spezifisch gegen den Bösen Blick, den Neid und die Missgunst der Mitmenschen richtet oder generell jegliches Übel fernhalten soll, lässt sich mit dem derzeitigen Wissensstand nicht eindeutig feststellen. Was sich jedoch infolge der soziokulturellen Auswertung eindeutig sagen lässt, ist, dass ein Akteur, höchstwahrscheinlich ein göttlicher, durch das Medium des Steins sieht.

Abschließend soll der Blick auf heutige Schutzmechanismen gerichtet werden. Im Zeitalter der Videoüberwachung, die im öffentlichen Raum wie auch im häuslichen Umfeld als präventive Maßnahme allgegenwärtig ist, wird Eigentum permanent durch Überwachung gesichert. Überwachungskameras vermittelt Sicherheit dadurch, dass Geschehnisse aufgezeichnet bzw. gesehen werden, was die Aufklärung von Straftaten erleichtert und abschreckend auf potentielle Täter wirkt. Vielleicht lässt sich in diesem Zusammenhang ebenso die Hauptfunktion der antiken Augensteine begründen: Sichtbare, permanente Überwachung.

## Bibliographie

- Ambos, Claus (2004), *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.*, Dresden.
- André-Salvini, Béatrice (1995), „Les pierres précieuses dans les sources écrites“, in: Françoise Tallon (Hg.), *Les pierres précieuses de l'Orient ancien. Des Sumériens aux Sassanides* (Les dossiers du Musée du Louvre 49), Paris, 71–88.
- André-Salvini, Béatrice (1999), „L'idéologie des pierres en Mésopotamie“, in: Annie Caubet (Hg.), *Cornaline et pierres précieuses. La Méditerranée, de l'antiquité à l'Islam*. Actes du colloque organisé au Musée du Louvre par le Service Culturel les 24 et 25 novembre 1995 (Louvre, Conférences et Colloques), Paris, 373–400.
- Boehmer, Rainer Michael (1965), *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit* (Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 4), Berlin.
- Börker-Klähn, Jutta (1982), *Alt Vorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs* (Baghdader Forschungen 4), Berlin.
- Braun-Holzinger, Eva (1991), *Mesopotamische Weihgaben der frühdynastischen bis altbabylonischen Zeit* (Heidelberger Studien zum Alten Orient 3), Heidelberg.

- Bouquillon, Anne/Poirot, Jean-Paul (1995), „Les minéraux et leur origine“, in: Françoise Tallon (Hg.), *Les pierres précieuses de l'Orient ancien. Des Sumériens aux Sassanides* (Les dossiers du Musée du Louvre 49), Paris, 33–38.
- Budge, E. A. Wallis (1978), *Amulets and Superstitions* (Nachdruck von 1930), New York.
- Clayden, Timothy (2009), „Eye-Stones“, in: *Zeitschrift für Orient-Archäologie* 2, 36–77.
- Damerji, Muayad Said Basim (1999), *Gräber assyrischer Königinnen aus Nimrud*, Mainz.
- Delaporte, Louis (1923), *Catalogue des cylindres, cachets et pierres gravées de style oriental*, Bd. 2: *Acquisitions*, Paris.
- Ditzinger, Thomas (2013<sup>2</sup>), *Illusionen des Sehens. Eine Reise in die Welt der visuellen Wahrnehmung*, Berlin/Heidelberg.
- Dubin, Lois Sherr (2006), *The History of Beads. From 30.000 BC to the Present*, London.
- Dundes, Alan (Hg.) (1992), *The Evil Eye. A Casebook*, Madison/London.
- Emberling, Geoff (2002), „Political Control in an Early State. The Eye Temple and the Uruk Expansion in Northern Mesopotamia“, in: Lamia Al-Gailani Werr, John Curtis, Harriet Martin, Augusta McMahon, Joan Oates u. Julian E. Reade (Hgg.), *Of Pots and Plans. Papers on the Archaeology and History of Mesopotamia and Syria Presented to David Oates in Honour of his 75th Birthday*, London, 82–90.
- Faist, Bettina (2001), *Der Fernhandel des assyrischen Reiches zwischen dem 14. und 11. Jahrhundert vor Christus* (Alter Orient und Altes Testament 265), Münster.
- Figulla, Hugo Heinrich/Martin, William James (1953), *Letters and Documents of the Old-Babylonian Period* (Ur Excavations Texts 5), London.
- Frayne, Douglas R. (1990), *Old Babylonian Period (2003–1595 BC)* (The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods 4), Toronto.
- Frayne, Douglas R. (1997), *Ur III Period (2112–2004 BC)* (The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods 3.2), Toronto.
- Galter, Hannes D. (1987), „On Beads and Curses“, in: *Annual Review of the Royal Inscriptions of Mesopotamia Project* 5, 11–30.
- Garrison, Vivian E./Arensberg, Conrad M. (1976), „The Evil Eye. Envy or Risk of Seizure? Paranoia or Patronal Dependency?“, in: Clarence C. Maloney (Hg.), *The Evil Eye*, New York, 286–328.
- Geller, Markham J. (2003), „The Evil Eye, and the Face of Evil“, in: Walther Sallaberger, Konrad Volk u. Annette Zgoll (Hgg.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke* (Orientalia Biblica et Christiana 14), Wiesbaden, 115–134.
- Geller, Markham J. (2008), „Akkadian Evil Eye Incantations from Assur“, in: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 94, 52–58.
- George, Andrew R. (2003), *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Bd. 1, Oxford.
- Grayson, A. Kirk (1987), *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)* (The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods 1), Toronto.
- Greengus, Samuel (1979), *Old Babylonian Tablets from Ishchali and Vicinity* (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul 44), Malibu.
- Greengus, Samuel (1986), *Studies in Ishchali Documents* (Bibliotheca Mesopotamica 19), Malibu.
- Haller, Arndt (1954), *Die Gräber und Gräfte von Assur* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 65), Berlin.
- Hauschild, Thomas (1982), *Der Böse Blick. Ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen* (Beiträge zur Ethnomedizin, Ethnobotanik und Ethnosozioologie 7), Berlin.
- Horsnell, Malcolm John Albert (1999), *The Year-Names of the First Dynasty of Babylon*, Bd. 2: *The Year-Names Reconstructed and Critically Annotated in the Light of their Exemplars*, Hamilton.
- Howard-Carter, Theresa (1986), „Eyestones and Pearls“, in: Shaikha Haya Ali Al-Khalifa u. Michael Rice (Hgg.), *Bahrain through the Ages. The Archaeology*, London, 305–310.
- Hussein, Muzahem M./Suleiman, Amer (2000), *Nimrud. A City of Golden Treasures*, Bagdad.

- König, Roderich/Hopp, Joachim (Hgg.) (1994), *Plinius d. Ä., Naturkunde. Lateinisch-deutsch, Buch XVII*, München.
- Koldewey, Robert (1911), *Die Tempel von Babylon und Borsippa. Nach den Ausgrabungen durch die Deutsche Orient-Gesellschaft* (Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Babylon 1), Leipzig.
- Koldewey, Robert (1990<sup>5</sup>), *Das wieder erstehende Babylon*, München.
- Kramer, Samuel Noah (1964), „The Indus Civilization and Dilmun, the Sumerian Paradise Land“, in: *Expedition* 6 (3), 44–52.
- Kupper, Jean-Robert/Sollberger, Edmond (1971), *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes* (Littératures anciennes du Proche-Orient 3), Paris.
- Lambert, Wilfred G. (1969), „An Eye-stone of Esarhaddon’s Queen and other Similar Gems“, in: *Revue d’assyriologie et d’archéologie orientale* 63, 65–71.
- Lambert, Wilfried G. (2013), *Babylonian Creation Myths* (Mesopotamian Civilizations 16), Winona Lake (IN).
- Langdon, Stephen (1923), „The Eyes of Ningal“, in: *Revue d’assyriologie et d’archéologie orientale* 20, 9–11.
- Leemans, Wilhelmus François (1952), *Ishtar of Lagaba and Her Dress* (Studia ad tabulas cuneiformes collectas a F. M. Th. de Liagre Böhl pertinentia 1.1), Leiden.
- Leemans, Wilhelmus François (1960), *Foreign Trade in the Old Babylonian Period, as Revealed by Texts from Southern Mesopotamia* (Studia et documenta 6), Leiden.
- Legrain, Léon (1947), *Business Documents of the Third Dynasty of Ur* (Ur Excavations Texts 3), London.
- Lenzen, Heinrich (1937), „Die historischen Schichten von Eanna“, in: Arnold Nöldeke, Ernst Heinrich u. Heinrich Lenzen, *Vorläufiger Bericht über die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka unternommene Ausgrabung*, Bd. 8 (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften 13), Berlin, 20–26.
- Limper, Klaudia (1988), *Uruk. Perlen, Ketten, Anhänger. Grabungen 1912–1985* (Ausgrabungen in Uruk-Warka, Endberichte 2), Mainz am Rhein.
- Mackay, Ernest John Henry (1943), *Chanhu-Daro Excavations, 1935–1936* (American Oriental Series 20), New Haven.
- Maggio, Michèle (2012), *L’ornementation des dieux à l’époque paléo-babylonienne. Étude du matériel ayant appartenu aux dieux d’après des documents de la pratique. Réflexions sur le don, l’ornementation des statues divines et la conservation des objets précieux* (Alter Orient und Altes Testament 393), Münster.
- Maloney, Clarence C. (Hg.) (1976), *The Evil Eye*, New York.
- Maul, Stefan M. (1988), „Herzberuhigungsklagen“. *Die sumerisch-akkadischen Eršarunga-Gebete*, Wiesbaden.
- Maul, Stefan M. (1994), *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)* (Baghdader Forschungen 18), Berlin.
- Maxwell-Hyslop, K. Rachel (1971), *Western Asiatic Jewellery. C. 3000–612 B.C.* (Methuen’s Handbooks of Archaeology), London.
- Moorey, Peter Roger S. (1978), *Kish Excavations 1923–1933. Chicago Expedition to Kish in Iraq, 1923–1933*, Oxford.
- Moorey, Peter Roger S. (1994), *Ancient Mesopotamian Materials and Industries. The Archaeological Evidence*, Oxford.
- Nänni, Jürg (2009<sup>2</sup>), *Visuelle Wahrnehmung. Eine interaktive Entdeckungsreise durch unser Sehsystem*, Sulgen/Zürich.
- Oppenheim, Adolf Leo (1954), „The Seafaring Merchants of Ur“, in: *Journal of the American Oriental Society* 74 (1), 6–17.
- Orthmann, Winfried (1975), *Der Alte Orient* (Propyläen-Kunstgeschichte 14), Berlin.

- Paoletti, Paola (2012), *Der König und sein Kreis. Das staatliche Schatzarchiv der III. Dynastie von Ur* (Biblioteca del Próximo Oriente antiguo 10), Madrid.
- Parpola, Simo (1993), *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* (State Archives of Assyria 10), Helsinki.
- Pedde, Friedhelm (1992), *Uruk. Kleinfunde*, Bd. 2: *Die Kleinfunde aus Metall*, (Ausgrabungen in Uruk-Warka, Endberichte 7.2), Berlin.
- Pettazzoni, Raffaele (1955), *L'onniscienza di Dio* (Collezioni di studi religiosi, etnologici e psicologici 24), Turin.
- Postgate, Nicholas (1997), „Mesopotamian Petrology. Stages in the Classification of the Material World“, in: *Cambridge Archaeological Journal* 7 (2), 205–224.
- Potts, Timothy F. (1994), *Mesopotamia and the East. An Archaeological and Historical Study of Foreign Relations, ca. 3400–2000 BC* (Oxford University Committee for Archaeology, Monographs 37), Oxford.
- Potts, Daniel T. (1999), *The Archaeology of Elam. Formation and Transformation of an Ancient Iranian State* (Cambridge World Archaeology), Cambridge (UK).
- Potts, Daniel T. (2009), „The Archaeology and Early History of the Persian Gulf“, in: Lawrence G. Potter (Hg.), *The Persian Gulf in History*, New York, 27–56.
- Rao, Shikaripur Ranganatha (1973), *Lothal and the Indus Civilization*, Bombay.
- Reade, Julian E. (1979), *Early Etched Beads and the Indus-Mesopotamia Trade* (British Museum, Occasional Paper 2), London.
- Roustaei, Kourosh (2004), „Teppeh Hesār. Ein wichtiges Produktionszentrum auf dem Zentralplateau“, in: Thomas Stöllner, Rainer Slotta u. Abdolrasool Vatandoust (Hgg.), *Persiens Antike Pracht. Bergbau, Handwerk, Archäologie* (Katalog der Ausstellung des Deutschen Bergbau-Museums Bochum vom 28. November 2004 bis 29. Mai 2005), Bochum, 222–230.
- Schuster-Brandis, Anais (2008), *Steine als Schutz- und Heilmittel. Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr.* (Alter Orient und Altes Testament 46), Münster.
- Seidl, Ursula (1989), *Die babylonischen Kudurru-Reliefs. Symbole Mesopotamischer Gottheiten* (Orbis Biblicus et Orientalis 87), Fribourg/Göttingen.
- Sharlach, Tonia (2008), „Priestesses, Concubines and the Daughters of Men. Disentangling the Meaning of the Term Lukur in Ur III Times“, in: Piotr Michalowski (Hg.), *On the Third Dynasty of Ur. Studies in Honor of Marcel Sigrist* (Journal of Cuneiform Studies, Supplemental Series 1), 177–183.
- Sigrist, Marcel/Gomi, Tohru (1991), *The Comprehensive Catalogue of Published Ur III Tablets*, Bethesda.
- Suter, Claudia E. (2010), „Ur III Kings in Images. A Reappraisal“, in: Heather D. Baker, Eleanor Robson u. Gabor Zólyomi (Hgg.), *Your Praise is Sweet. A Memorial Volume for Jeremy Black from Students, Colleagues and Friends*, London, 319–349.
- Tallqvist, Kurt Leonard (1938), *Akkadische Götterepitheta. Mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der prädikativen Elemente der sumerischen Götternamen* (Studia orientalia 7), Helsinki.
- Thomsen, Marie-Louise (1992), „The Evil Eye in Mesopotamia“, in: *Journal of Near Eastern Studies* 51, 19–32.
- Tohru, Ozaki/Yildiz, Fatma (2002), „Neue Ur-III Texte in den Nippur und Puzriš-Dagan-Sammlungen der Archäologischen Museen zu Istanbul“, in: *Journal of Cuneiform Studies* 54, 1–23.
- Van Buren, E. Douglas (1945), *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art* (Analecta orientalia 23), Rom.
- Van de Mieroop, Marc (1989), „Gifts and Tithes to the Temple in Ur“, in: Hermann Behrens, Darlene Loding u. Martha T. Roth (Hgg.), *DUMU-E2-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11), Philadelphia, 397–401.
- Van de Mieroop, Marc (1992), *Society and Enterprise in Old Babylonian Ur* (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 12), Berlin.

- van Dijk, Jan (1983), *Lugal ud me-lám-bi nir-ġál. Le récit épique et didactique des travaux de Ninurta, du déluge et de la nouvelle création*, Leiden.
- van Ess, Margarete (2001), *Uruk. Architektur*, Bd. 2: *Von der Akkad- bis zur mittelbabylonischen Zeit*, Teil 1: *Das Eanna-Heiligtum zur Ur III- und altbabylonischen Zeit* (Ausgrabungen in Uruk-Warka 15.1), Berlin.
- Watelin, Louis-Charles/Langdon, Stephen (1934), *Excavations at Kish. The Herbert Weld (for the University of Oxford) and Field Museum of Natural History (Chicago) Expedition to Mesopotamia*, Bd. 4: *1925–1930*, Paris.
- Weiershäuser, Frauke (2008), *Die königlichen Frauen der III. Dynastie von Ur* (Göttinger Beiträge zum Alten Orient 1), Göttingen.
- Winter, Irene J. (2010), „The Eyes Have It. Votive Statuary, Gilgamesh’s Axe, and Catected Viewing in the Ancient Near East“, in: Irene J. Winter, *On Art in the Ancient Near East*, Bd. 2: *From the Third Millenium B.C.E.* (Culture and History of the Ancient Near East 34.2), Leiden, 433–460.
- Woolley, Leonard (1934), *The Royal Cemetery. A Report on the Predynastic and Sargonid Graves excavated between 1926 and 1931* (Ur Excavations 2), London.
- Zettler, Richard L. (1992), *The Ur III Temple of Innana at Nippur. The Operation and Organization of Urban Religious Institutions in Mesopotamia in the Late Third Millenium B.C.* (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 11), Berlin.

