

Wie man sich eines Störenfrieds diskret entledigt

Ratschläge aus dem Alten Orient

Stefan M. Maul

Zu den bedeutendsten Funden, die bei den Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur zutage kamen, zählt eine sehr umfangreiche Tontafelsammlung, die Heiler im 7. Jh. v.u.Z. in ihrem Privathaus aufgebaut hatten.¹ Die Gelehrten, deren babylonische Berufsbezeichnung (*mašmaššu*) von Assyriologen nur unzulänglich mit „Exorzist“, „Beschwörer“ oder „Beschwörungspriester“ wiedergegeben wird, hatten im Lauf von mehreren Generationen für Studien- und Ausbildungszwecke eine Art Fachbibliothek mit keilschriftlichen Traktaten und Nachschlagewerken angelegt, die sie zur Ausübung ihrer Tätigkeit benötigten. Dieser Tontafelbestand, der häufig als „die Bibliothek aus dem Haus des Beschwörungspriesters“ bezeichnet wird, ist von großer kulturhistorischer Bedeutung, da er uns ermöglicht, Wissen und Können, Grenzen und Möglichkeiten der altorientalischen Heilkunst auszuloten.

Eine beachtliche Zahl von Therapiebeschreibungen und Anweisungen zur Herstellung von Arzneimitteln, die zur Heilung oder Verhütung von Krankheiten und Leiden gedacht waren, dokumentiert nur eines der Arbeitsgebiete der assyrischen Heiler. Ihr Tätigkeitsbereich ging aber – wie der Tontafelfund aus Assur deutlich zeigt – weit über das hinaus, was man heute unter ärztlicher Betreuung versteht. Die ‚Unheilsbeseitiger‘ und ‚Heilsbewahrer‘ hatten sich nämlich auch mit Rat und Tat darum zu kümmern, ihren Patienten dauerhaften göttlichen Schutz zu sichern und Übel, Unglück und Schwierigkeiten aller Art von ihnen fernzuhalten. In ihrer Tafelsammlung finden sich dementsprechend auch Anweisungen für Heilverfahren, die in Aussicht stellen, psychische, soziale und ökonomische Probleme aus der Welt schaffen zu können.

Manche der Traktate sind ganz alltäglichen, aber durchaus belastenden Unannehmlichkeiten gewidmet. Einige davon stellen sich der Frage, wie es gelingen kann, eine Person davon abzuhalten, einen friedfertigen Mitmenschen zu verfolgen, sich ihm in den Weg zu stellen, um ihn zu beschimpfen und mit Vorwürfen

¹ Siehe Pedersén, O. 1986, 41–76 und Maul, S.M. 2010.

zu überhäufen.² Die Heiler empfahlen in einem solchen Fall beispielsweise, ein Tonfigürchen anzufertigen, das den Störenfried verkörpert, es zu fesseln, seinen Mund im wahrsten Sinne des Wortes zu versiegeln, sich anschließend darüber zu waschen und es dann zu beseitigen.³ Um die Angriffslust der unliebsamen Person zu bändigen, sah ein anderes Verfahren vor, sich deren Speichel zu beschaffen, einen Zauberspruch darüber zu sprechen, den Speichel in der Erde zu vergraben und sich von Kopf bis Fuß mit einer genau beschriebenen Salbe einzureiben, damit dann „der Mensch, der zornig auf dich war, dir gegenüber friedlich gestimmt und das, was du sagst, ihm wohlgefällig sein“⁴ wird.

Man mag, wie Erich Ebeling es in seiner Edition dieser Texte ausdrückte, „heute lächeln, wenn wir hören, welche Mittel der Beschwörer gebrauchte.“⁵ Doch es ist gewiß, daß zumindest eines seiner Mittel immer noch jederzeit seine volle Wirkkraft entfaltet, mit oder ohne Rezitation des vorgesehenen Zauberspruchs. Wenn jemand einen Mensch nämlich „wutschnaubend anbrüllt“, so ist – der altbewährten Überlieferung der Heiler zufolge – der Streithahn ganz leicht zur Ruhe zu bringen:

„Du nimmst einen Strohknoten, der aus einer Wand (gelöst wurde). Du rezitierst diese Beschwörung dreimal darüber und steckst ihn dir in den Mund. Wenn man dich wutschnaubend anbrüllt, schleuderst du ihn aus deinem Mund auf die Brust des (betreffenden) Menschen. Dann wird das wütende Herz des Menschen zur Ruhe kommen.“⁶

Die Spuckattacke mit Überraschungseffekt wird auch heute selbst dem übelsten Zänker sofort die Sprache verschlagen. Da ein solches Vorgehen aber mindestens ebenso unfein wie wirkmächtig ist, ist es nicht jedermanns Sache und nicht wirklich zur Nachahmung zu empfehlen. Daher sei hier eine ganz diskrete Weise vorgestellt, wie man im Alten Orient einem aggressiven Störenfried das Handwerk zu legen versuchte. Das Verfahren, „einen Jähzornigen friedlich zu stimmen“, ist uns aus der Tafel VAT 8267 bekannt, die – wie dem Kolophon zu entnehmen ist –

² Eine Zusammenstellung von Tontafeln, die Beschreibungen von Verfahren enthalten, die „der eigenen Stärkung und der Bekämpfung bzw. Besänftigung des Feindes dienen“, findet sich in Schwemer, D. 2007, 128.

³ Siehe Schwemer, D. 2007, 82–83, Text Nr. 31 und Abusch, T. / Schwemer, D. 2011, 137–138, Textvertreter F. Ein vergleichbarer Figurenzauber ist auch in KAR Nr. 171 (Duplikat: KAR Nr. 178, Rs. Kol. VI, 10–27) beschrieben.

⁴ KAR Nr. 43, Vs. 18–20 und // KAR Nr. 63, Vs. 17–18: *amēlu ša elīka šabsu isallimakkamma zikir pīka elīšu iṭāb.*

⁵ Ebeling, E. 1931, 3.

⁶ KAR Nr. 43, Rs. 19–24 und // KAR Nr. 63, Rs. 17–21: *kišir tibni ša libbi igāri teleqqe šiptu annītu šalāšīšu ina muḫḫi tamannu ina pīka tašakkanma enūma ra³ bāniš išassūka ištu pīka ina muḫḫi irat amēli tanaddīma libbi amēli aggu ināḫ.*

der Heiler Kišir-Aššur in der Mitte des 7. Jh. v.u.Z.⁷ von einer älteren Vorlage abschrieb.

VAT 8267 (KAR Nr. 62)

Die nahezu unbeschädigte, im Vorderasiatischen Museum zu Berlin unter der Nummer VAT 8267 registrierte Tafel wurde am 19. Juni 1908 in Assur gemeinsam mit Hunderten weiterer Schriftstücke im Planquadrat hD8I in den Ruinen des sog. Hauses des Beschwörungspriesters gefunden (siehe Abb. 1–2). Von den Ausgräbern erhielt sie die Fundnummer Ass 13955 do.⁸ Auf dem in Assur angefertigten Grabungsphoto S 3956 ist sie in noch ungereinigtem Zustand zu sehen. Die im Kolophon als *u'iltu* bezeichnete hochformatige, einkolumnige, ursprünglich ungebrannte Tafel ist 92 mm lang, 56 mm breit und maximal 15 mm dick. Auf der Vorderseite weist sie 20 und auf der Rückseite 18 Zeilen in einem groben, spätneuassyrischen Schriftduktus auf. Die Schriftzeichen sind mit einer Höhe von 4–4,5 mm ungewöhnlich groß.

Im Jahr 1919 legte E. Ebeling in KAR I, 109–110 eine Facsimilezeichnung der Tafel vor (dort Text Nr. 62).⁹ Noch im gleichen Jahr veröffentlichte B. Meissner eine Umschrift der Tafelrückseite.¹⁰ Eine vollständige Edition des seitdem nicht mehr studierten Textes präsentierte E. Ebeling in seiner Darstellung des „Tagewerks eines assyrischen Zauberpriesters“.¹¹

Das Verfahren

Das Verfahren, „einen Jähzornigen friedlich zu stimmen“ (Z. 21), ist zwar einfach strukturiert, aber aus unserem Blickwinkel zeugt es von großem psychologischen Einfühlungsvermögen, denn in gewisser Weise zwingt es den Patienten, sich seiner Lage bewußt zu werden, innere Schwäche und Unterlegenheitsgefühle zu überwinden, um im wahrsten Sinne des Wortes der ihn bedrängenden Situation Herr zu werden.

Anders als in anderen Verfahren, die das Ziel verfolgen, Widersacher unschädlich zu machen, steht hier nicht die Person des Gegners im Mittelpunkt des Interesses. Die Therapie der assyrischen Heiler nimmt vielmehr die Bedrohung in den Blick, der sich ihr Patient durch die ständigen Angriffe ausgesetzt fühlt. In einer Art therapeutischen Puppenspiel soll diese Bedrohung physische Gestalt gewinnen in der tönernen Figur eines Rindes (*alpu*). Dieses Bild ist gut gewählt, denn

⁷ Wenige datierte Texte zeigen, daß Kišir-Aššur in der Mitte des 7. Jh. v.u.Z. in Assur als *mašmaššu* tätig war (siehe Maul, S.M. 2010, 205).

⁸ Siehe Pedersén, O. 1986, 61, N 4 Nr. 104.

⁹ Siehe auch den Nachtrag ebd., S. 334.

¹⁰ Meissner, B. 1919, 181–182 (Rs. 2–15).

¹¹ Ebeling, E. 1931, 20–24, Text Nr. 4.

das Hausrind steht zum einen für ungeheure Kraft, die durchaus bedrohlich werden kann, zum anderen aber für eine in der Regel bezwungene Gewalt, die abgerichtet ihrem Herrn zum Dienst verpflichtet ist. Dem Patienten kam die Aufgabe zu, am Ritualschauplatz mit einem roten Wollfaden zu erscheinen (Z. 20), der – wohl unter seinen Augen – als Leitseil in das Maul des Tiers gebunden wurde. Ein menschengestaltiges Figürchen, das den Namen des Patienten auf der linken Schulter trug, setzte der Heiler dann – so wie bei einem Rodeo – dem Rind auf den Rücken und legt dem ‚Rinderbezwinger‘ das Leitseil in die Hände (Z. 25–28). So wurde dem Patienten vor Augen geführt, daß er seine Passivität überwinden und der üblen Lage Herr werden kann und soll.

Manche der zahlreichen in Assur gefundenen Terrakotten von Rindern¹² und Reitern¹³ könnten für entsprechende Riten hergestellt worden sein.

Während die Rinderfigurine „im Fluß begraben“ (Z. 34–35) und so aus der Welt geschafft wurde,¹⁴ bestattete man das Figürchen, das den Patienten darstellte, in allen Ehren in dessen Familiengruft (Z. 30–32). Dies wird kaum ohne ein gewisses Aufsehen vonstatten gegangen sein. Die Zeugenschaft von Familien- und Haushaltsmitgliedern war dabei vielleicht sogar beabsichtigt. Denn die Botschaft, daß der Patient nunmehr zu neuem Selbstbewußtsein gelangen würde, wurde so auch in sein soziales Umfeld getragen. Bei der Bestattung des Figürchens, das seinen eigenen Namen trug, hatte der Patient sich von dem eingeschüchterten, verängstigten Teil seiner Persönlichkeit zu trennen. Daß dies geschehen war, sollte sich ihm im Gedächtnis fest verankern, indem er siebenmal seinem nun in der Du-Form angesprochenen Abbild versicherte, es dem Totenreich ordnungsgemäß überantwortet zu haben (Z. 33–34).

¹² Unter den Tonfiguren aus Assur „kommen Rinder erst seit dem Anfang des 2. Jahrtausends“ v.u.Z. vor: siehe Klengel-Brandt, E. 1978, 14 und 92–95 mit Tafel 18–19, Nr. 580–604. Die meisten von ihnen gehören „zur Gruppe der Zebu- oder Buckelrinder“ (ebd., 92), bei manchen von ihnen ist „die Beinpartie (...) ähnlich wie bei den Pferdefiguren geschlossen geformt und durchbohrt, so daß sie wahrscheinlich auf Rädern gefahren werden konnten“ (ebd., 93). Eine ganz andere Verwendung einer Rinderfigurine ist in dem sog. „Schenkenzauber“ in KAR Nr. 144, Rs. 16 beschrieben (siehe Farber, W. 1987, 277–281).

¹³ Siehe Klengel-Brandt, E. 1978, 59–62 mit Tafel 10, Nr. 313–332 und ferner 79–81 mit Tafel 15, Nr. 466–486 („Reiter ohne Pferde“). Manche der Reiterterrakotten sind bewußt so gestaltet, daß sie auf ein tönernes Reittier gesetzt werden können (siehe ebd., 60 zu Nr. 313 und 61 zu Nr. 327). E. Klengel-Brandt konnte insgesamt 52 Figuren nachweisen, die zu diesem Typ gehören.

¹⁴ Es ist nicht auszuschließen, daß in diesem Zusammenhang eine gedankliche Verbindung zwischen Rind und Totengeist beabsichtigt war, denn zumindest den Gelehrten war bewußt, das das Logogramm GU₄ nicht nur für *alpu*, „Rind“, sondern auch für *etemmu*, „Totengeist“, stehen kann.

Der zu rezitierende Text

Mit einer kurzen Beschwörung (Z. 1–20), die der Patient über das ihn darstellende Figürchen zu sprechen hatte, wenn es mit den Zügeln in der Hand auf dem Rind saß, übertrug er seine Identität auf sein Konterfei. Der kunstvoll komponierte Text zeichnet keineswegs das Bild eines Menschen, den tiefsitzende Unterlegenheitsgefühle quälen. Vielmehr stellt sich hier in der Ich-Form eine vor Selbstbewußtsein strotzende Persönlichkeit vor (Z. 1–7), die nicht nur königlichen Habitus und göttergleichen Rang für sich in Anspruch nimmt, sondern sich sogar die übermenschlichen Maße des gesamten Kosmos zuschreibt. Auch der jähzornige Störenfried erscheint so ganz klein (Z. 8). Der Zauber des der Göttin Ištar zugeschriebenen Spruchs (siehe Z. 19) soll den Störenfried auf ganz natürliche Weise ereilen. Auf Geheiß der Göttin, die ja auch als Schutzpatronin der Schenke galt,¹⁵ soll er beim Genuß des Weines den Gürtel lösen, so daß ihm seine Waffen entgleiten. Schließlich soll er seine ganze Energie verlieren (Z. 9–13), damit sie auf sein Opfer übergehen kann (Z. 14–18). Dem zumindest unbewußt vorhandenen Wunsch des Opfers, einen Rollentausch vorzunehmen und in die Machtstellung seines Peinigers zu treten, wird damit in kluger und suggestiver Weise Rechnung getragen.

Nach genauem Studium des Textes weicht das gönnerhafte Lächeln über die „Mittel der Beschwörer“ einer großen Bewunderung der Menschenkenntnis, die die altorientalischen Heiler besaßen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß ihre Therapie Erfolge zeitigte und dem verschreckten Opfer eines Streitsüchtigen neues Selbstbewußtsein verleihen konnte.

Der Jubilar, dem ich seit 1987 in Freundschaft verbunden bin, möge sich an dieser kleinen Studie erfreuen und niemals in eine Lage kommen, in der es angeraten scheint, sich eines üblen Störenfrieds diskret zu entledigen!

Transliteration

- | | | |
|----|-------|--|
| 1 | vs. 1 | ÉN <i>ar-ka-ku-ma kīma</i> (GIN ₇) <i>šamê</i> (A[N-e]) |
| 2 | 2 | <i>kīma</i> (GIN ₇) <i>eršetim</i> (KI-tim) <i>rapšāku</i> (DAĜA[L-ku]) |
| 3 | 3 | ^r dan ^{1?} - ^r na ^{1?} - ^r ku ^{1?} - <i>ma šá sisī</i> (ANŠE.KUR.RA) x [] x |
| 4 | 4 | ^r ra ^{1?} - <i>a</i> [^{m?} - ^{na?}]- ^r a ^{1?} ME.LÁM-[] |
| 5 | 5 | <i>ša nāri</i> (ÍD) [<i>ra</i>]-šub- ^r ba ¹ -[<i>ti</i>] |
| 6 | 6 | SAG ^h - <i>ku al-la-kak-ka a-la</i> [<i>k</i>] <i>ilūti</i> (DIG ^h IR-u-ti) |
| 7 | 7 | <i>e-ra-ba-ak-ka e-re-eb šarrūti</i> (LUGAL-u-ti) |
| 8 | 8 | <i>am-ra-an-ni gu-lut ti-bi</i> |
| 9 | 9 | <i>be-el ši-il-ti-ia</i> |
| 10 | 10 | ^r li ¹ - <i>iḫ-ba-a karāna</i> (ĜEŠ ^h ĜEŠTIN) |
| 11 | 11 | <i>ú-paṭ(a)-ra qablīka</i> (MURUB ₄ .MEŠ-ka) |
| 12 | 12 | <i>liš-šá-lip patar</i> (ĜÍR)- <i>ka dan-nu</i> |

¹⁵ Siehe Farber, W. 1987, 277–281.

- 13 13 *ki-ri-mu-ka li-ir-mu-ka*
 14 14 *šá pi-i-ka* ^ra¹-[n]a pi-ia
 15 15 *šá qātīka*(ŠU^{II}-ka) ana qātī(ŠU^rII¹)-ia šu-kun
 16 16 *ina qí-b[i]t iq-bu-u* ^dA-nu ^dEnlil(BAD)
 17 17 ^dÉ-a ^dAs[a]l-lú-ḫi
 18 18 *ina qí-bit iq-bu-u tēlītu*(^rAN¹.^rZÍB¹) ^dIš-tar
 19 19 ^dIš-tar iq-bi-ma ana-ku ú-šá-an-ni
 20 20 ^dIš-tar uššīma(^É-ma) na-ba-su ana-ku a-ta-šá(lies: -ša?!)
 (Strich¹)
-
- 21 Rs. 1 KA.INIM.MA ze-na-a ana sullume(SILIM-me)
 (Strich)
-
- 22 2 DÛ.DÛ.BI alpa(GU₄) šá ṫīdi(IM) teppuš(DÛ-uš)
 23 3 rikis(DUR) nabāsi(SÍK.ḪÉ.ME.DA)
 24 4 ina pi-i-šú ta-rak-kás
 25 5 šalamšu(NU-šú) šá ṫīdi(IM) teppuš(DÛ-uš)
 26 6 šumšu(MU-šú) ina naglab(MAŠ.SÌLA) šumēlīšu(2,30-šú)
 tašaṭṭar(SAR)
 27 7 pe-et-ḫal-la tu-šar-kab-šú
 28 8 riksa(DUR) ina qātīšu(ŠU^{II}-šú) tu-šá-aš-bat-su
 29 9 šipta(ÉN) sebīšu(7-šú) ana muḫ-[ḫ]i imannu/tamannu(ŠID-nu)
 30 10 i-na bīti(É) ša e-[ṫe]₄-mu-ti
 31 11 ta-kan-na-^ran¹
 32 12 as-qu-bi-tú alpi(GU₄) tašakkan(^ĜAR-[a]n)
 33 13 ak-ta-na-an-ka ina(über Rasur) bīt(É) e-ṫe₄-mu-ti
 34 14 sebīšu(7-šú) iqabbīma/taqabbīma(DUG₄.GA-ma) alpa(^rGU₄¹) ina
 nāri(ÍD)
 35 15 te-tem-mer-ma isallim(SILIM-im)
 (Strich)
-
- 16 kīma(GIN₇) labīrīšu(SUMUN-šú) šà-[ṫ]ir-^rma¹ bari(È)
 17 ú-ìl-ti ¹Ki-^ršir¹-Aš-šur
 18 mašmaš(MAŠ.MAŠ) bīt(É) Aššur(AN.ŠÁR)
 (Rand)

Übersetzung

- 1 Beschwörung: Lang bin ich wie der Him[mel],
 2 wie die Erde [bin ich] breit.
 3 Mächtig bin ich, denn vom Pferd ist meine [Kraft].
 4 Mein Selbst ist Schreckensglanz,
 5 vom Fluß ist meine ehrfurchtgebietende Aura.
 6 Ich bin an erster Stelle, ich gehe her zu dir so wie Götter gehen,

- 7 ich trete ein zu dir so wie Könige eintreten.
 8 Sieh mich an, ängstige dich, stehe auf!
 9 Der, der mit mir im Streit (liegt),
 10 möge (sich) Wein eingießen.
 11 Der wird dir den Gürtel lösen.
 12 Herausgezogen werden soll dein mächtiger Dolch.
 13 Der feste Griff deiner Arme soll dir erschlaffen.
 14 Das, was dir im Munde ist, lege mir in den Mund,
 15 das, was in deinen Händen ist, in meine Hände,
 16 gemäß dem Befehl, den Anu, Enlil,
 17 Ea, Asalluḫi erteilten,
 18 gemäß dem Befehl, den die tüchtige Ištar erteilte!
 19 Ištar befahl, und ich wiederholte es.
 20 Ištar *ist* *aufgegangen*, aber die rote Wolle habe ich *herangebracht*.

21 Wortlaut der Beschwörung, um einen Jähzornigen friedlich zu stimmen.

-
- 22 Die zugehörigen Handlungen: Du fertigest ein Rind aus Ton.
 23 Einen Strick aus roter Wolle
 24 bindest du ihm ins Maul.
 25 Du fertigest ein Bild von ihm (d.h.: von dem Patienten) aus Ton.
 26 Seinen (d.h.: des Patienten) Namen schreibst du auf dessen (d.h.: des Bildes) linke Schulter.
 27 Du läßt es rittlings darauf (d.h.: auf dem Rind) sitzen.
 28 Du läßt es den Strick mit seinen Händen festhalten.
 29 Die Beschwörung rezitiert er/rezitierst du siebenmal darüber.
 30 Im ‚Haus der Totengeister‘
 31 *wickelst* du (*es ein in ein Leichentuch*).
 32 Nacken(fleisch) (wörtlich: Den Buckel) eines Rindes legst du hin.
 33 „Ich habe dich *eingewickelt* im ‚Haus der Totengeister‘“,
 34 sagt er/sagst du siebenmal und dann begräbst du das Rind im Fluß.
 35 Dann wird er (d.h.: der Jähzornige) friedlich sein.

Wie die zugehörige Vorlage geschrieben und dann kollationiert.

u'iltu-Tafel des Kiṣir-Aššur,
 des Beschwörers des Assur-Tempels.

Kommentar

In der Übersetzung wurden ergänzte Passagen, die nicht als gesichert betrachtet werden sollten, *kursiv* gesetzt.

Z. 3: Abweichend von E, Ebelings Anmerkung in KAR S. 334 gleicht das Zeichen ANŠE auf dem Tontafeloriginal nicht dem Zeichen TUM, sondern weist die

in neuassyrischer Zeit übliche Gestalt auf (auch E. Ebelings Autographie auf S. 109 ist entsprechend zu korrigieren). Am Zeilenende hat vielleicht $^{\prime}e^1$ -[mu-q]i gestanden. Im Bereich der Zeile 3 ist der rechte Tafelrand mit Resten des letzten Zeichens der Zeile, die E. Ebeling noch gesehen hatte, heute nicht mehr erhalten.

- Z. 4: Die Ergänzung der ersten Zeilenhälfte bleibt sehr unsicher und sollte nur als Vorschlag gewertet werden.
- Z. 5: Die Vorstellung, daß ‚der Fluß‘ (*nāru*) eine ‚ehrfurchtgebietende Aura‘ (*rašubbatu*) besitzt, ist z. B. auch in *Maqlū* Tafel 7, Z. 171 bezeugt (nach der neuen Zeilenzählung von T. Abusch).¹⁶ Sie beruht wohl im Wesentlichen darauf, daß man namentlich dem Fluß in seiner Eigenschaft als Ordalstätte mit ehrfurchtsvoller Scheu begegnete. In vielen apotropäischen Ritualen, vor allem in den sog. Löseritualen (*nam-búr-bi*), wurden Tonfigürchen, die Unheil bringende Kräfte repräsentierten, nach einem vor den Göttern in Szene gesetzten Gerichtsverfahren den Wassern des Flusses übergeben und so gewissermaßen als Übeltäter vom Ordalfluß verschluckt und in die Unterwelt herabgezogen.¹⁷ Eine vergleichbare Rolle fällt auch hier dem Fluß zu, denn er soll das dem tönernen Rind bestimmte Grab dauerhaft verschließen (siehe Z. 34–35). Indem man dem Figürchen, das den Patienten vertritt, in den Mund legt, die Aura des Flusses zu besitzen, wird diesem – und damit auch dem Patienten selbst – eine Macht zugesprochen, die seinen Gegner schwach erscheinen läßt und ihn im Lauf des Ritualgeschehens zu Fall bringen soll.
- Z. 6: Da die von Ebeling, E. 1931 vorgeschlagenen Lesungen *šak-ku* bzw. *sak-ku* keinen rechten Sinn ergeben, dürfte in *SAĜ-ku*, wie in den vorangehenden Zeilen 1–3, ein Stativ der 1. Pers. Sg. vorliegen. Freilich läßt sich kaum sagen, ob *SAĜ* hier für *ašarēdu*, „erster“, oder für *rēštū*, „erster, vornehmster“, steht. Der epigraphische Befund läßt keinen Zweifel daran, daß in VAT 8267, Vs. 6 *al-la-kak-ka* und nicht etwa – wie in KAR S. 334 angenommen – *al¹-la-ak¹-ka* zu lesen ist.
- Z. 11: E. Ebeling, E. 1931, 22 hatte vorgeschlagen, *ú-*, das erste Zeichen der Zeile, zu *lip¹-* zu emendieren. Sowohl in CAD P 302 als auch in AHw 887 s.v. *qablu(m)* I ist man diesem Vorschlag gefolgt. Vielleicht hat die ungewöhnlich altertümlische Form des Zeichens, die mit drei liegenden Keilen beginnt (und auch in den Zeilen Vs. 19 und Rs. 17 anzutreffen ist), zu dieser Textkorrektur inspiriert. Da die Emendation aber weder aus grammatischen noch aus inhaltlichen Gründen notwendig erscheint, sollte man von ihr absehen.

Die Wendungen *qabla rakāsu* und *qabla paṭāru* mit der Bedeutung „sich gürteln“ bzw. „den Gürtel lösen“ können, wie die von Oppenheim, A.L. 1945, 239–241 zusammengestellten Belege zeigen, auch eine militärische Konnotation besitzen. Sie nehmen dann – so wie auch in dieser Zeile – die

¹⁶ Siehe Abusch, T. 2015, 136.

¹⁷ Siehe dazu Maul, S.M. 1994, 85–89.

Bedeutung „Waffen an-“ bzw. „ablegen“ an. Wie die in dem hier kommentierten Text folgende Z. 12 zeigt, ist in der Logik der Beschwörung die dem Weingenuß geschuldete Lockerung des Gürtels der erste Schritt der ‚Entwaffnung‘ des zornigen Widersachers des lyrischen Ichs.

Z. 12: Im Tontafeloriginal steht gegen E. Ebelings Keilschriftkopie deutlich ĜÍR und nicht BÚR.

Z. 20: Diese Zeile ist in CAD N/I 22a s.v. *nabāsu* folgendermaßen zitiert: *Ištar UD-du-ma na ba su anāku a-ta-šá* und mit dem Kommentar versehen „the expected phrase is *Ištar iddīma (šipassu) anāku ašši*“. Die Möglichkeit, daß hier das Wort für „rote Wolle“, *nabāsu*, genannt ist, wird damit – wohl zu Unrecht – explizit ausgeschlossen. Die Autoren des CAD folgen der von B. Landsberger (1967, 168) dargelegten Auffassung, daß das Wort *nabāsu* „seit der Kassitenzeit ... auf der ganzen Linie durch *tabarru* und *tabarrātu* verdrängt [wurde], das auch das Logogramm SÍK.ĤÉ.ME.DA übernimmt“. Sie haben offenbar übersehen, daß auch im Folgenden die Rede von „roter Wolle“ ist, diesmal jedoch SÍK.ĤÉ.ME.DA geschrieben. Für das zugehörige Ritualgeschehen besitzt die rote Wolle eine zentrale Bedeutung: Aus roter Wolle sollte das Leitseil gefertigt werden, das dem tönernen Rind ins Maul und dem auf dem Tier reitenden Figürchen des Patienten in die Hand gelegt wurde. Dieser Umstand macht es recht wahrscheinlich, daß auch in der zugehörigen Beschwörung auf eben diese rote Wolle verwiesen wurde.

Eine Kollation der Tafel VAT 8267 bestätigt E. Ebelings Autographie. Am Zeilenende steht tatsächlich *a-ta-šá*, auch wenn diese Form, anders als Ebeling im Kommentar zu dieser Stelle darlegte, nicht von dem Verb *našû* kommen kann (Die entsprechende Form hätte *attaši* lauten müssen). W. von Soden schlug daher vor, hier „*a-ta-ša!*“ zu lesen (AHw 757 s.v. **našš*). Bewährt sich dies, ist die Aussage des lyrischen Ichs, die rote Wolle persönlich „herbeigebracht“ zu haben, als ausdrücklicher Hinweis auf die ritualtechnische Wichtigkeit dieses später eingesetzten Accessoires zu verstehen. Offenbar fiel dem Patienten die Aufgabe zu, im Vorfeld des Ritualgeschehens das wichtigste Zubehör für die ‚Bändigung‘ seines Gegners zu liefern. Erweist sich diese Annahme als richtig, darf man zum einen daraus folgern, daß der Patient, den es zu therapieren galt, persönlich in das Ritualgeschehen einbezogen und ihm dabei die innere Logik des Geschehens erläutert wurde. Zum anderen aber ist Z. 20 als Beweis dafür anzusehen, daß (so wie es auch W. von Soden in AHw 697a annahm) das Wort *nabāsu* auch noch im 1. Jt. v.u.Z. Verwendung fand.

Z. 21: Gegen E. Ebelings Keilschriftkopie steht im Tontafeloriginal nicht KA.INIM.MA *ana ze-na-a* etc.

Z. 23: In CAD T 23b s.v. *tabarru* wurde das Logogramm DUR statt mit *rikis* mit *turri* wiedergegeben.

- Z. 29: ŠID-*nu* kann sowohl *imannu* als auch *tamannu* gelesen werden. Die zutreffende Lesung hängt davon ab, ob der Patient die Beschwörung über das ihn verkörpernde Figürchen selbst zu sprechen hatte, oder ob der Heiler (*mašmašū*), wie es häufig belegt ist, an seiner Stelle sprach.
- Z. 30: Diese Zeile ist in CAD E 22 recht fehlerhaft zitiert, denn in Z. 30 ist keinesfalls „KIŠIB (text Ú) *ša e-[x]-mu-ti*“ zu lesen, und ebenso wenig steht in Z. 33 „*e-¹da¹-mu-ti*“. Das von den Autoren des CAD postulierte, nur an dieser Stelle belegte Wort *edammûtu* mit unbekannter Bedeutung hat es nie gegeben. W. von Soden las auf der Grundlage einer Kollation von F. Köcher in Z. 33 (und dementsprechend auch in Z. 30) *e-la¹-mu-ti* (siehe von Soden, W. 1960, 488¹⁸). In AHW 197a ist folgerichtig ein Wort *elamûtu* unbekannter Bedeutung angesetzt, das ebenfalls nur an dieser Stelle bezeugt wäre. Aber auch dieses Wort hat wohl nie existiert. Denn das von F. Köcher als *-la-* gedeutete Zeichen ist wohl das Zeichen *-te-*, dessen schräge Keile, statt in einem Neigungswinkel von ca. 45°, sehr flach liegend auf den das Zeichen abschließenden stehenden Keil zulaufen.¹⁹ Diese mit LA leicht zu verwechselnde Zeichenform findet sich hin und wieder in den Manuskripten aus dem sog. Haus des Beschwörungspriesters, und auch der Lautwert *-te₄-* ist dort recht gut bezeugt (nicht selten z. B. in der Schreibung *te-te₄-en*, „du zermahlst“). Daher ist hier wohl vom *bîtu ša eṭemmûti*, dem „Haus der Totengeister“, die Rede. Auch wenn diese Wortverbindung nur in dem hier besprochenen Text belegt zu sein scheint, ist doch immerhin das Abstraktum zu *eṭemmu*, „Totengeist“ bezeugt, wenngleich nur spärlich (siehe AHW 26a und Oshima, T. 2014, 431, Z. 33). *bîtu ša eṭemmûti* oder *bîṭ eṭemmûti* (so Z. 33) dürfte wie *bîṭ kimahḫi* die Familiengrablege bezeichnen (vgl. auch sumerisches *é ki-si-ga*). Der hier angezeigte Ritualverlauf entspräche damit einer ganz gängigen Praxis, denn nicht selten wurden Ersatzfigürchen, die einen von einem Leiden zu befreienden Patienten darstellten, nach der Durchführung eines Rituals in dem Familiengrab beigesetzt.
- Z. 31: Das Verb *kanānu* besitzt die Grundbedeutung „(sich) winden“ bzw. „(sich) einrollen“. Als Subjekt zu *kanānu* in intransitiver Bedeutung sind u.a. Tiere (Schlangen; Hunde) ein Tierschwanz, aber auch menschliche Körperteile genannt, die im Verlauf einer Krankheit eine unnatürliche Stellung eingenommen hatten. In transitivem Gebrauch hat *kanānu* die Bedeutung „(etwas) einrollen“, u.a. von einem Gewand oder von Wollfäden gesagt. Aber was ist an dieser Stelle damit gemeint? In weiteren Ritual- und Therapiebeschreibungen, bei denen die Manipulation von Tonfigürchen eine Rolle spielt, ist das Verb nicht belegt. Daher können hier nur Vermutungen angestellt werden. Sollte das Figürchen etwa, wie es im Alten Orient Brauch

¹⁸ Diese Lesung hatte B. Meissner bereits in Meissner, B. 1919, 181–182 vorgeschlagen.

¹⁹ Freilich soll nicht verschwiegen werden, daß in Z. 35 das Zeichen TE, anders als in Z. 30, seine konventionelle Form aufweist.

war, wie ein Toter in eine Matte oder ein Leintuch eingewickelt werden? In CAD K 142b war vielleicht daran gedacht, wenn *aktananka* (Z. 33) dort als „I have wrapped you“ übersetzt wurde. In diesem Sinn wurde auch das Verb *kapālu* verwendet (siehe AHW 442a). Es ist auch denkbar, daß das Ritual vorsah, das Tonfigürchen „zusammenzurollen“, so wie man etwa den Leichnam eines Verstorbenen in eine Hockerstellung brachte, um ihn (ggf. in einem Tongefäß oder unter einer großen bauchigen Scherbe) ordnungsgemäß zu bestatten.²⁰ Das Verb *kanānu* ist jedoch in einem solchen Zusammenhang bislang nicht belegt. Es scheint hingegen sicher, daß in der Ritualbeschreibung nicht vorgesehen war, das Figürchen zu „verdrehen“ oder zu zerstören. Es sollte nämlich lediglich der Unterwelt zugeführt, aber doch ehrfürchtig und einem Totengeist angemessen behandelt werden. Dies zeigt nicht allein der Gebrauch des Wortes *eṭemmūtu*, sondern auch die Anweisung der folgenden Zeile, die wohl vorsieht, dem bestatteten Figürchen ein Totenopfer (*kispu*) zukommen zu lassen.

Z. 32: Das nur spärlich bezeugte Wort *asqubītu* bezeichnet den Höcker (eines Kamels) und den Buckel (eines Rindes). Der „aus Muskelmasse“²¹ bestehende Buckel des auch im Alten Mesopotamien verbreiteten Buckelrindes (Zebu)²² sollte wohl dem bestatteten, als Totengeist behandelten Figürchen als Opferspeise hingelegt werden.²³ Die auf E. Ebeling zurückgehende Idee, dem tönernen Rind solle ein Buckel angesetzt werden,²⁴ wurde im CAD A/II 339b übernommen, obgleich der babylonische Text diese Deutung nicht zuläßt.²⁵ In Z. 32 steht *as-qu-bi-tú* GU₄ lediglich für *asqubīt alpi*.

Z. 33: In seiner Keilschriftkopie in KAR S. 110 hat E. Ebeling zwar ein Zeichen wiedergegeben, das wie ein TA aussieht, aber in kleiner Schrift die Bemerkung „Rasur?“ darunter gesetzt. Diese Anmerkung ist sehr berechtigt, denn das zunächst wie TA aussehende Zeichen endet mit vier und nicht – wie bei einem neuassyrischen TA zu erwarten (und wie es in den Zeilen 24, 31 und 33 auch tatsächlich der Fall ist) – mit drei stehenden Keilen. Darüber hinaus ist es erheblich länger gestreckt als die TA zu lesenden Zeichen in den Zeilen 24, 31 und 33. Aus diesem Grund hatte Ebeling, E. 1931, 24 bereits die

²⁰ Zu Einzelheiten der in Assur nachgewiesenen Bestattungsformen siehe Hockmann, D. 2010 und Hauser, S. 2012.

²¹ Weszeli, M. 1999, 102.

²² Zur Verbreitung von Buckelrindern in Mesopotamien siehe Boehmer, R.M. 1989, Weszeli, M. 1999 und Spycket, A. 2006.

²³ Es ist gut bezeugt, daß Fleisch, u.a. auch Rindfleisch, als Bestandteil des Opfers für die Toten im Alten Orient Verwendung fand (siehe Tsukamoto, A. 1985, 44–45, 74–75, 89, 107–109, 111 und *passim*). Zum Umgang mit Figürchen, die einen Totengeist darstellten, siehe Scurlock, J. 2006. Es ist wohl nur ein Zufall, daß der Konsonantenbestand des Wortes für „Buckel“ (*sqb*) dem Konsonantenbestand des Wortes für Totenopfer (*ksp*) ähnelt.

²⁴ Ebeling, E. 1931, 21 und 23, Z. 32: „Dem Rinde sollst du einen Höcker machen“.

²⁵ CAD A/II 339b: „you provide the (clay figurine of the) ox with a hump“.

- Vermutung geäußert, daß an dieser Stelle „statt des *ta* des Originals (...) vielleicht nach Z. 30 *ina! bî!*“ zu lesen sei. Im Tontafeloriginal steht wohl tatsächlich *ina É* über unzureichend gelöschten Zeichen (etwa: *i-na?*).²⁶
- Z. 34: Das leicht beschädigte GU₄ ist auf dem Tontafeloriginal deutlich zu erkennen. Obgleich es in E. Ebelings Keilschriftautographie wiedergegeben wurde, fehlt es in seiner Umschrift in Ebeling, E. 1931, 22. Gegen CAD T 336b s.v. *temēru* passen die erhaltenen Spuren nicht zu der Lesung *šalma(NU) ina nāri tetemmer*.
- Z. 35: SILIM-*im* könnte statt für *isallim* zwar auch für *išallim* („er [= der Patient] ist dann heil“), stehen, aber dies macht wenig Sinn. Zum einen war in dem gesamten Text keine Rede von einer tatsächlichen Schädigung des Patienten, zum anderen ist es viel schlüssiger, wenn in der abschließenden Zeile das Ziel der Behandlung genannt ist, deren Zweck bereits zuvor notiert worden war (Z. 21: *zenâ ana sullume*).
- Rs. 16–18: Zu diesem Kolophon siehe Hunger, H. 1968, 71, Nr. 203 (KAR Nr. 62 ist dort als Textvertreter G aufgeführt). Die hier vorgestellte Tafel stellt deutlich unter Beweis, daß *u'iltu* gegen CAD U 51 keineswegs immer „a type of tablet about twice as wide as long, inscribed parallel to the longer axis, containing a scholar's report“ bezeichnet. Die Tafel VAT 8267 ist zwar etwa doppelt so lang wie sie breit ist, aber sie wurde hochkant beschrieben. Eine Durchsicht aller im Kolophon als *u'iltu* bezeichneten Tafeln, die im sog. Haus des Beschwörungspriesters gefunden und von Kišir-Aššur geschrieben wurden, zeigt sogar, daß alle diese Tafeln zwar ein Verhältnis der Seitenränder von etwa 2:1 aufweisen, aber doch mehrheitlich hochformatig beschriftet wurden.²⁷

²⁶ So bereits B. Meisser in Meissner, B. 1919, 182.

²⁷ So BAM Nr. 81, KAR Nr. 63, KAR Nr. 230, LKA Nr. 137 und mehrere in Istanbul aufbewahrte unveröffentlichte Tafeln. Lediglich LKA Nr. 83 erweist sich als Querformat. Unter den von Kišir-Aššurs Neffen Kišir-Nabû geschriebenen *u'iltu*-Tafeln findet sich nur eine hochformatige (BAM Nr. 178) und mehrere querformatige (BAM Nr. 191, KAR Nr. 44, KAR Nr. 114, LKA Nr. 100).

Abkürzungen

- BAM Köcher, F. u.a. 1963ff.
 KAR Ebeling, E. 1919 u. 1923.
 LKA Ebeling, E. 1953.

Literaturverzeichnis

- Abusch, T., *The witchcraft series Maqlû (Writings from the ancient world 37)*, Atlanta, Georgia, 2015.
- Abusch, T. / Schwemer, D., *Corpus of Mesopotamian anti-witchcraft rituals. Volume one (Ancient magic and divination 8/1)*, Leiden / Boston 2011.
- Boehmer, R.-M., *Früheste Darstellung des orientalischen Wisents*, in: *Iranica Antiqua* 24 (1989) [Fs. P. Amiet] 1–8 und Taf. I–III.
- Ebeling, E., *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts I (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 28)*, Leipzig (1915–) 1919.
- *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts II (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 34)*, Leipzig (1920–)1923.
 - *Aus dem Tagewerk eines assyrischen Zauberpriesters*, in: *Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft* 5/3 (1931) 52 S.
 - *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*, Berlin 1953.
- Farber, W., *Rituale und Beschwörungen in akkadischer Sprache*, in: Kaiser, O. u.a. (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Band 2, Lieferung 2: *Religiöse Texte. Rituale und Beschwörungen* 1, Gütersloh 1987, 212–281.
- Hauser, S., *Status, Tod und Ritual. Stadt und Sozialstruktur Assurs in neuassyrischer Zeit (Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 26)*, Wiesbaden 2012.
- Hockmann, D., *Gräber und Gräfte in Assur I. Von der zweiten Hälfte des 3. bis zur Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 129)*, Wiesbaden 2010.
- Hunger, H., *Babylonisch-assyrische Kolophone (Alter Orient und Altes Testament 2)*, Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1968.
- Klengel-Brandt, E., *Die Terrakotten aus Assur im Vorderasiatischen Museum Berlin*, Berlin 1978.
- Köcher, F. u.a., *Babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, Berlin 1963ff.
- Landsberger, B., *Über Farben im Sumerisch-akkadischen*, in: *Journal of Cuneiform Studies* 21 (1967) 139–173.

- Maul, S.M., *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi) (Baghdader Forschungen 18)*, Mainz 1994.
- Die Tontafelbibliothek aus dem sogenannten »Haus des Beschwörungspriesters«, in: Maul, S.M. / Heeßel, N.P. (Hg.), *Assur-Forschungen. Arbeiten aus der Forschungsstelle „Edition literarischer Keilschrifttexte aus Assur“ der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Wiesbaden 2010, 189–228.
- Meissner, B., *Magische Hunde*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 73 (1919) 176–182.
- Oppenheim, A.L., *Studies in Akkadian Lexicography*, in: *Orientalia N.S.* 14 (1945) 235–241.
- Oshima, T., *Babylonian poems of pious sufferers. Ludlul bēl nēmeqi and the Babylonian Theodicy (Orientalische Religionen in der Antike 14)*, Tübingen 2014.
- Pedersén, O., *Archives and libraries in the city of Assur. A survey of the material from the German excavations, Part II*, Uppsala 1986.
- Schwemer, D., *Abwehrzauber und Behexung. Studien zu Schadenauberglauben im alten Mesopotamien*, Wiesbaden 2007.
- *Rituale und Beschwörungen gegen Schadenauber, Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts 2 (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 117)*, Wiesbaden 2007.
- Scurlock, J., *Magico-medical means of treating ghost-induced illnesses in Ancient Mesopotamia (Ancient magic and divination 3)*, Leiden 2006.
- Von Soden, W., *Rezension zu „Gelb, I. u.a., The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. IV (E), Chicago 1958“*, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 55 (1960) 485–489.
- Spycket, A., *Itinéraire du zébu au Proche-Orient ancien*, in: Butterlin, P. / Lebeau, M. / Monchambert, J.-Y. / Montero Fenollós, J.L. / Müller, B. (Hg.), *Les espaces syro-mésopotamiens. Dimensions de l’expérience humaine au Proche-Orient ancien. Volume d’hommage offert à Jean-Claude Margueron (Subartu XVII)*, Turnhout 2006, 451–459.
- Weseli, M., *Ein Rind mit vernarbtem Buckel*, in: *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* (1999) 102–103, Nr. 107.

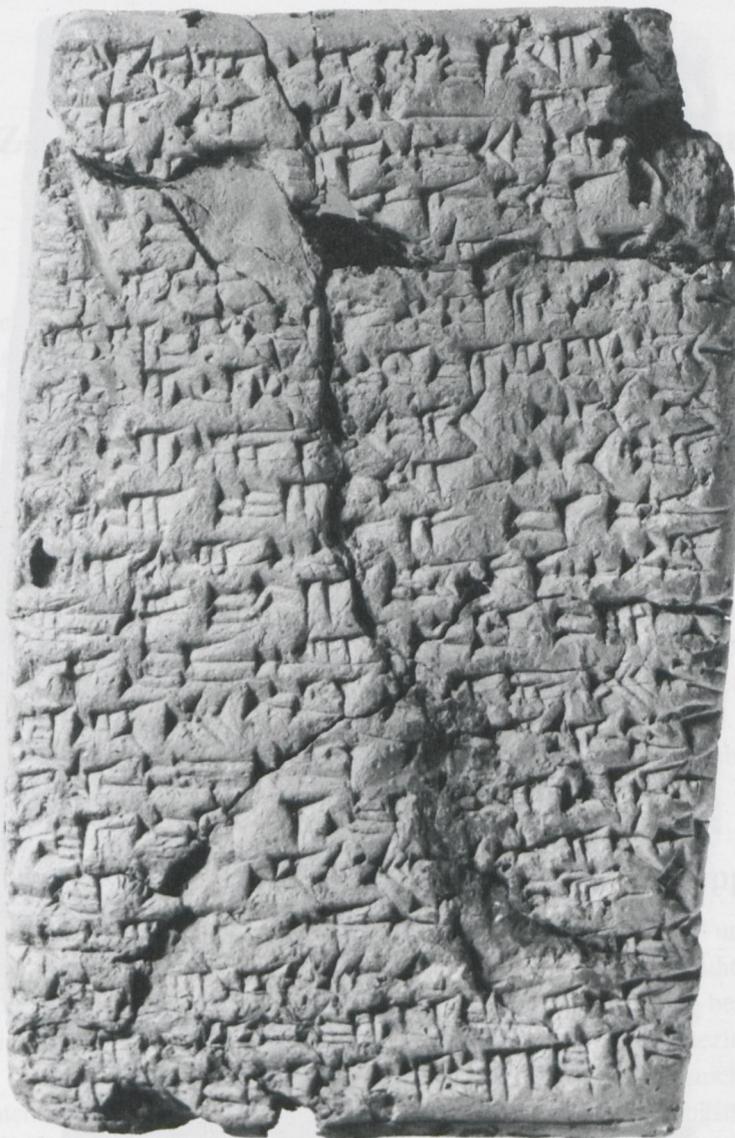


Abb. 1 – VAT 8267, Vs.

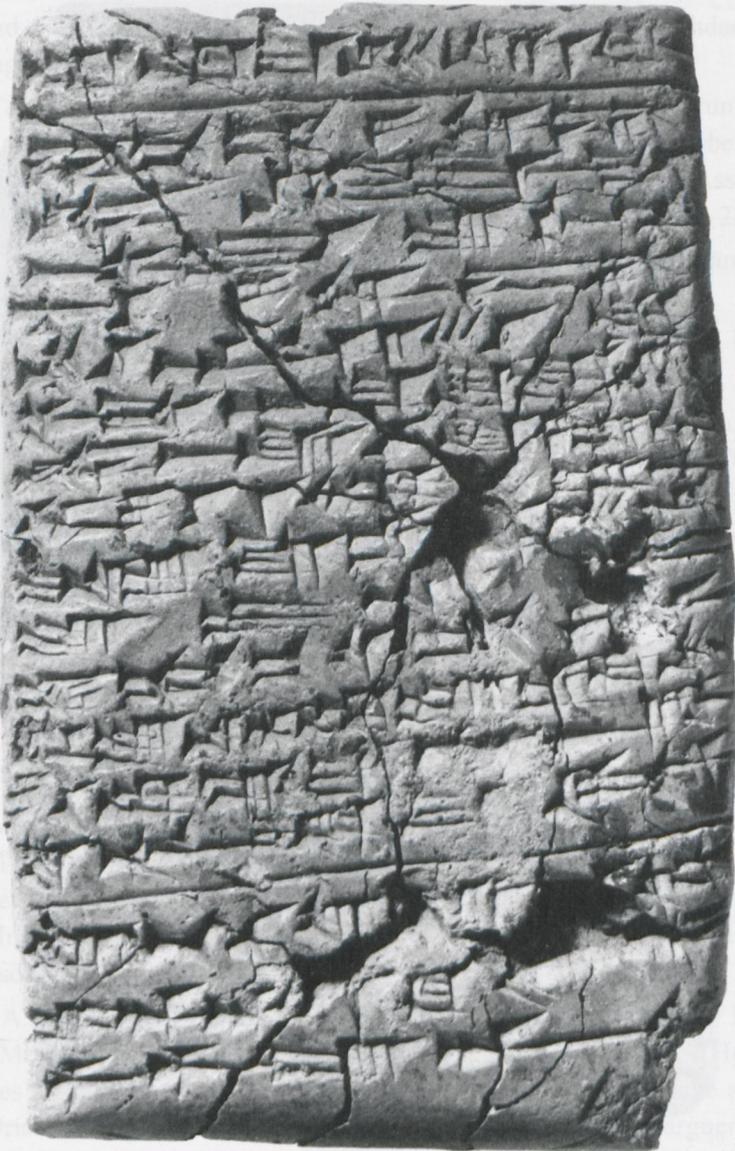


Abb. 2 – VAT 8267, Rs.