

## Eine altorientalische Anleitung zur Wiedererlangung von Lebensmut und Lebenskraft

Stefan M. Maul

Helmut Freydank zum Geburtstag

Unter dem Titel „Ein neuassyrisches Beschwörungsritual gegen Bann und Tod“ legte Erich Ebeling im Jahr 1955 die Edition eines Keilschrifttextes vor, der in den königlichen Bibliotheken zu Ninive aufbewahrt worden war und die ausführliche Beschreibung einer Heilbehandlung enthält.<sup>1</sup> Ebeling, der die im British Museum aufbewahrte Tontafel wohl nie im Original gesehen hat, benutzte hierfür die im Jahr 1923 veröffentlichte, recht zuverlässige Autographie von R.C. Thompson.<sup>2</sup> Bereits im ausgehenden 19. Jahrhundert unserer Zeit war die braun-gelbe, beidseitig erhaltene einkolumnige Tontafel aus zwei Bruchstücken, die unter den Signaturen K 2535 und K 2598 verzeichnet sind, weitgehend wiederhergestellt worden.<sup>3</sup> Obgleich K 2535+ starke Beschädigungen der Oberflächen aufweist und die obere rechte Ecke sowie beide unteren Ecken fehlen, blieb das etwa taschenbuchgroße, mit einer ebenmäßigen spätneuassyrischen Schrift beschriebene Dokument in manchen Bereichen in seiner vollständigen Länge (17,1 cm), Breite (9,2 cm) und Dicke (2,5 cm) erhalten. Dank der *Cuneiform Digital Library Initiative* (CDLI) ist im Internet unter dem Sigel P394495 nunmehr eine digitale Photographie der Tontafel zugänglich, die zur erneuten Beschäftigung mit diesem Stück einlädt. Obgleich bis heute weder Zusatzstücke noch Duplikate bekannt wurden, erscheint dies lohnenswert, nicht nur weil sich viele, durchaus substantielle Verbesserungen gegenüber der Textbearbeitung von Erich Ebeling erzielen lassen, sondern auch weil die weitgehend unbeachtet gebliebene, in K 2535+ beschriebene Heilbehandlung einer eigenen Würdigung wert ist.<sup>4</sup>

- 
- 1 E. Ebeling, in: ZA 51, 1955, 167–179. – Die im vorliegenden Artikel verwendeten bibliographischen Abkürzungen entsprechen denen im Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie (RIA).
  - 2 R.C. Thompson, *Assyrian Medical Texts from the Originals in the British Museum*, London [u. a.] 1923, Pl. 71–72, Nr. 1.
  - 3 Siehe C. Bezold, *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum*, Vol. 2, London 1891, 452.
  - 4 Aufmerksamkeit erfuhr lediglich ein umfangreiches, nur aus dieser Tafel bekanntes Gebet an den Sonnengott (hier Z. 27–72), das M.-J. Seux, *Hymnes et prières aux*

Dem Format zahlreicher heilkundlicher Keilschrifttexte entsprechend beginnt K 2535+ mit einer ausführlichen, insgesamt achtzeiligen Beschreibung jenes Befundes, der die im folgenden skizzierte Heilbehandlung (Z. 17–85) angeraten erscheinen ließ. Darin wird das Bild eines Menschen gezeichnet, dem das Leben übel mitgespielt hat. Wie der biblische Hiob schien dieser Mann mit einem Mal ins Unglück gestürzt. Er hatte nicht nur schwere ökonomische Einbußen, Schäden und schlimme Verluste hinnehmen müssen,<sup>5</sup> sondern auch den sich auffällig häufenden Tod im eigenen Haus. Dabei waren selbst Mitglieder des engsten Familienkreises ums Leben gekommen.<sup>6</sup> Körperliche und seelische Befindlichkeitsstörungen<sup>7</sup> begleitet von Angstzuständen<sup>8</sup> und Depressionen<sup>9</sup> zeichneten diesen Mann, dem nicht allein jedwedes sexuelle Verlangen abhandengekommen war,<sup>10</sup> sondern auch das Selbstvertrauen.<sup>11</sup> Wem das Selbstbewusstsein fehlt, dessen Durchsetzungsvermögen ist beschränkt. So verwundert es nicht, dass zu den in K 2535+ genannten Auffälligkeiten des zu Behandelnden nicht zuletzt auch ein Verlust von Autorität und Ansehen zählte, der so offensichtlich geworden war, dass man mit Fingern auf ihn zeigte, wohl weil er allenthalben als Versager und ein vom Unglück verfolgter *loser* galt.<sup>12</sup> Zu dem Krankheitsbild gehörte auch, dass die Verunsicherung des Betroffenen so groß war, dass er um sein Leben zu fürchten begann<sup>13</sup>, obgleich somatische Krankheitszeichen, die als bedrohlich eingestuft werden könnten, vollständig fehlten.

---

dieux de Babylonie et d'Assyrie, Paris 1976 (im folgenden: Hymnes et prières), 454–457 und B.R. Foster, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, 3. Auflage, Bethesda 2005 (im folgenden: <sup>3</sup>Before the Muses), 749–751 übersetzten. Beide Autoren verzichteten aus verständlichen Gründen darauf, K 2535+ zu kollationieren und verließen sich in weiten Teilen auf E. Ebelings Edition. Daher bedürfen ihre Übersetzungen der Korrektur. Das an den Sonnengott gerichtete Gebet hat W.R. Mayer, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen „Gebetsbeschwörungen“*, Rom 1976 (im folgenden: UFBG), 420 als das Gebet ‚Šamaš 79‘ eingeordnet und dazu ebd., 342 sowie in OrNS 46, 1977, 392 (zu 456) und in OrNS 59, 1990, 20 Anm. 9 einige wenige Kollationen mitgeteilt. Das nur kurze zweite aus K 2335+ bekannte Gebet an den Sonnengott (hier Z. 77–80) bezeichnete W.R. Mayer, UFBG 420 als Gebet ‚Šamaš 80‘.

5 Vgl. Z. 3 sowie die Zeilen 12 und 50.

6 Vgl. die Zeilen 2–4, 8 sowie die Zeilen 14, 50–51.

7 Vgl. die Zeilen 5 und 11 (*hūš/huṣṣa hīp libbi*).

8 Vgl. Z. 11 (*gilittu*).

9 Vgl. Z. 7 (*tādirātu*).

10 Vgl. Z. 1.

11 Vgl. Z. 5 und 11 (*hūš/huṣṣa hīp libbi*).

12 Vgl. Z. 10.

13 Vgl. die Zeilen 16, 34, 53.

Die mehr als zweieinhalb Jahrtausende alte, hier freilich in zeitgenössische Begrifflichkeiten gebrachte Symptombeschreibung klingt auch in unserer Gegenwart gesprochen nicht wirklich fremd. Das oben geschilderte Bild eines vom Leben gebeutelten, verunsicherten Menschen lässt Störungen mit anwachsendem Krankheitswert erkennen, deren Behandlung auch heute angeraten erschiene und in unserer Zeit wohl ohne großes Zögern in die Hände eines Psychotherapeuten gelegt würde.

In seiner Veröffentlichung aus dem Jahr 1955 hatte Erich Ebeling R.C. Thompson dafür gerügt, dass dieser die Keilschriftautographie von K 2535+ in seinen 1923 erschienenen *Assyrian Medical Texts* vorgelegt hatte, obgleich der Text „eigentlich nicht in die Umgebung“ gehöre, „in die er von dem Herausgeber gestellt ist. Denn von medizinischen Dingen findet man gar nichts darin, vielmehr handelt es sich um ein Beschwörungsritual gegen Tod und Untergang einer Familie durch Bann und Pest.“<sup>14</sup> Dieser 60 Jahre alten, bis heute weitgehend unwidersprochenen Einschätzung zufolge ist es zwecklos, in einem solchen Text nach Zeugnissen eines lange gewachsenen heilkundlichen Wissens zu suchen, da ein sog. „Beschwörungsritual“ lediglich als das Produkt eines von Aufklärung und Fortschritt überwundenen Aberglaubens anzusehen sei. In einem Traktat dieser Art, das – wie sollte es anders sein – in seinem aus längst vergangenen Zeiten stammenden Weltbild tief verhaftet ist, erwartet man daher auch heute noch – allenfalls – religionshistorisch interessante Phänomene, aber gewiss keine Erkenntnisse, die unter medizinischen Gesichtspunkten von Interesse sein könnten, das über das rein Antiquarische hinausgeht. Die Neugier darauf, mit welchen Mitteln man im Alten Orient heilkundlichen Problemen wie dem hier aufgezeigten zu Leibe zu rücken versuchte, bleibt aus diesem Grund selbst unter den medizinhistorisch interessierten Assyriologen des frühen 21. Jahrhunderts äußerst begrenzt.

Es ist wahr, die Therapiebeschreibung, die in der Tontafel K 2535+ erhalten blieb, wächst aus einer Weltsicht heraus, die unvereinbar erscheint mit den Grundlagen der modernen westlichen Medizin. Die altorientalischen Heiler hegten nämlich überhaupt keinen Zweifel daran, dass Leben und Tod, Wohlergehen und Unglück und eben auch Gesundheit und Krankheit eines Menschen stets in die Hand einer über dem Menschen stehenden willensbegabten Macht gelegt sind, die leitet und lenkt, lohnt und straft, aber dem Menschen grundsätzlich gewogen ist und von diesem angesprochen und zu den eigenen Gunsten beeinflusst werden kann. Dementsprechend erschien ihnen, wie auch unser Text deutlich zeigt (siehe Z. 21–72), jedwede Behandlung eines Kranken sinnlos, wenn nicht zuvor das möglicherweise abhanden gekommene Wohlwollen der göttlichen Mächte wiederhergestellt worden war. K 2535+ zeugt überdies von der Gewissheit der Heiler, man könne mit Waschwasser, dessen kathartische

---

14 E. Ebeling, in: ZA 51, 1955, 167 (Von „Bann und Pest“ ist in den erhaltenen Passagen des Textes freilich nicht die Rede).

Energie man durch die Strahlung der Sterne sowie den Zusatz von bestimmten Pflanzen, Steinen, Mineralien und Metallen zu steigern vermeinte, das einen Menschen verfolgende Unglück samt der damit verbundenen Beschwerden regelrecht herunterwaschen (siehe Z. 17–20) und außerdem mithilfe von Metallen und Steinen Energien freisetzen, die vor einem erneuten Auftreten dieser Beschwerden schützen (siehe Z. 83–85). Schließlich liegt der hier besprochenen Therapiebeschreibung eine Lehre zugrunde, die davon ausgeht, dass es Monate und Tage gebe, die den Heilerfolg einer Behandlung begünstigen, während genau die gleiche Therapie zu einem anderen Zeitpunkt ohne Erfolg bliebe (siehe Z. 17).

All dies ist aus der Perspektive unserer eigenen Heilkunde Unsinn, aber Forschungen und klinische Studien beweisen auch, dass selbst in unserer Zeit „bis zu 70% der Symptomverbesserung bei Medikamentengabe auf ‚unspezifische‘ Placeboeffekte zurückzuführen sind“<sup>15</sup>, als deren Hauptmechanismen „sowohl die Erwartungshaltung, als auch assoziative Lernprozesse“<sup>16</sup> des Patienten namhaft gemacht werden. Da dieser Sachverhalt Allgemeingültigkeit zu besitzen scheint, muss man zum einen daraus schließen, dass die Heilerfolge der altorientalischen Ärzte – obgleich manche ihrer Therapien aus sog. abergläubischen Überzeugungen herauswuchsen – durchaus groß gewesen sein können, wenn nur gewährleistet war, dass deren Zeitgenossen in ihr Können und Wissen genügend großes Vertrauen setzten. Zum anderen folgt daraus, dass Therapien und die daraus resultierenden Heilerfolge nie über eine vollumfassend von Zeit und Kultur losgelöste Wirkmacht verfügen und somit auch nur schwer retrospektiv beurteilt werden können.

Diese zur Bewertung der altorientalischen Heilkunst ganz grundlegende Einsicht sollte freilich nicht dazu verleiten, so wie Erich Ebeling völlig darauf zu verzichten, in dem Jahrtausende alten hier diskutierten Text sowie in dem vergleichbaren Schrifttum nach Heilmaßnahmen Ausschau zu halten, die auch aus unserer Sicht als sinnvoll und medizinisch effektiv bezeichnet werden können.

Schon bei einer oberflächlichen Durchsicht des hier besprochenen Textes wird man fündig:

(1) Die kluge Anweisung etwa, den Patienten sich den über ihm stehenden Mächten nicht allein mit literarischen, vorformulierten Gebeten nähern zu lassen, sondern ihm die Gelegenheit zu geben oder gar ihm abzuverlangen, der Gottheit „alles was sein Herz bedrückt, (zu) sagen“ (Z. 73), sorgt dafür, dass der Leidende sein Unglück und dessen Ursachen unabhängig von Dritten reflektieren und dabei seine Ängste, Schuldgefühle oder Aggressionen wahrnehmen, offenlegen und in Worte fassen muss. Hierin ist – damals wie heute – gewiss ein erster und notwendiger Schritt auf dem Weg zur Heilung zu sehen.

15 Die Homepage der DFG-Forschergruppe FOR 1328 ‚Placeboforschung‘ ist: <http://placeboforschung.de/de/placebo-nocebo>.

16 Ebd.: <http://placeboforschung.de/de/mechanismen-des-placeboeffektes>.

(2) Nach mehreren Jahrtausenden ist es kaum möglich, belastbare Aussagen über „Erwartungshaltung“ und „assoziative Lernprozesse“ der Patienten altorientalischer Heiler zu treffen. Gleichwohl kann man sich gut vorstellen, dass das ‚rituelle Abstreifen‘ eines Gewandes, welches mit dem individuellen Unglück und den zu therapierenden Problemen geradezu gleichgesetzt wurde (siehe Z. 74), mit einer großen, auf Heilung zielenden Erwartungshaltung verbunden war, wenn diesem Akt – wie es wohl der Fall gewesen sein dürfte – eine Art sakramentale Autorität beigemessen wurde. Durch die Einbindung des sozialen Umfeldes des Patienten – etwa dadurch, dass entsprechende Riten vor ausgewählten Zeugen wie den Mitgliedern der Familie, vor Freunden, Nachbarn und Verwandten vollzogen wurden – könnten dabei die sog. „«unspezifischen» Placeboeffekte“ noch erhöht worden sein, da dadurch die Botschaft, dass der Leidende nun auf dem Weg der Besserung sei, auch in dessen unmittelbare Umgebung getragen wurde.

(3) Die gleichen Mechanismen mögen das subjektive Wohlbefinden des Patienten, das ohne Zweifel bereits durch das vorgeschriebene Bad und das Anlegen frischgewaschener, „strahlend reiner“ Kleider (siehe Z. 75) gesteigert worden war, nochmals erhöht haben.

(4) Die für den Patienten obligatorische Zahlung eines „Lösegeldes“ (akk.: *iptirū*; siehe Z. 76) dürfte mit einem besonders großen „«unspezifischen» Placeboeffekt“ verbunden gewesen sein. Die im Alten Orient mit der Zahlung eines „Lösegeldes“ verknüpften Erwartungshaltungen lassen sich zumindest erahnen. Schaut man nämlich auf die Gepflogenheiten der ‚weltlichen‘ Rechtspraxis, aus der der Begriff *iptirū* stammt, zeigt sich, dass man mit der Zahlung eines Löse- oder besser noch Wergeldes einen Schuldigen bzw. einen Gefangenen freikaufen konnte.<sup>17</sup> Der Transfer in den Kontext eines Heilverfahrens hatte zum Ziel, die im Rechtswesen eingeübte Erwartungshaltung in der Heilbehandlung wirksam werden zu lassen und dafür zu sorgen, dass der Patient mit der Zahlung eines sicher nicht geringen Silberbetrages zu der Überzeugung gelangte, in gewisser Weise einen Rechtsanspruch darauf erworben zu haben, gesund zu werden. Auch wenn man einwenden möchte, dass durch derartige Inszenierungen der Verlauf eines Leidens nicht wirklich beeinflusst werden könne, sollte man Sinn und Wirkkraft einer solchen Handlungsvorschrift keinesfalls unterschätzen. Da der Patient den empfindlich hohen Betrag des Lösegeldes gewiss persönlich aufzubringen hatte, dürfte er nämlich geradezu zu dem Gefühl gedrängt worden sein, in seine eigene Heilung mit hart erarbeitetem Kapital investiert zu haben und schon aus diesem Grunde gesunden zu müssen. Daher wird die kluge Handlungsvorschrift die Selbstheilungskräfte des Patienten fraglos befördert haben. Das uralte Wissen der altorientalischen Heiler wird von der modernen west-

---

17 Siehe K.R. Veenhof, in: R. Westbrook (Hg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Vol. 1, Leiden – Boston 2003, 477 und S. Lafont, ebd., 533.

lichen Medizin, die noch über die Zusammenhänge von „commercial features“ und „therapeutic efficacy“ staunt, derzeit neuentdeckt.<sup>18</sup>

Die hier vorgestellte altorientalische Heilbehandlung hatte nicht allein die Gesundung des Patienten zum Ziel, sondern sollte auch dafür sorgen, dass dessen ökonomischer Erfolg wiederhergestellt würde (siehe Z. 12). Dieses Anliegen verbindet trotz aller Gegensätze das uralte mesopotamische Medizinsystem mit dem unseren. Und so ist es wohl kein Zufall, dass die emotionalen Erschöpfungszustände, Anpassungs- und Belastungsstörungen, die sich in den modernen Industriegesellschaften zunehmend zu einem ökonomischen Problem auswachsen, da sie stets mit reduzierter Leistungsfähigkeit verbunden, aber nur schwer zu kurieren sind, mit dem in dem hier vorgestellten Keilschrifttext beschriebenen Leiden nicht unerhebliche Ähnlichkeiten aufweisen.

Die im folgenden präsentierte, auf den neusten Stand gebrachte Edition der altorientalischen Anleitung zur Wiedererlangung von Lebensmut und Lebenskraft soll dazu anregen, auf diesen Text und die zahlreichen vergleichbaren keilschriftliche Traktate vorurteilsfrei und mit frischer Neugier zu blicken, um die Mechanismen der altorientalischen Heilkunst besser verstehen zu lernen.

## K 2535 + K 2598

### Transliteration

1	Vs.	1	<i>šumma</i> (DIŠ) <i>amēlu</i> (NA) <i>nīs</i> ( <sup>r</sup> ÍL <sup>1</sup> ) <i>lib-bi-šú eṭir</i> (KAR-ir) [ <i>u(-u)</i> ]
2		2	<i>lu mārū</i> (DUMU.MEŠ) <i>lu-u mārātu</i> (DUMU.MUNUS.MEŠ) <i>lu-<sup>r</sup>u<sup>1</sup> [rabātu lū šeḫrūtu (?) (...)]</i>
3		3	<i>mit-ḫa-riš imdanuttū</i> (ÚŠ.MEŠ) <i>lu-u šītu</i> (ZI.G[A]) [ <i>ḫuluqqū u</i> <i>šahluqtu ittīšu raksūma mūtu (?)</i> ]
4		4	<i>ka-[a-a-n]a ina bītī</i> (É)- <i>šú sa-dir lu-[u</i> ]
5		5	<i>lu ḫu-<sup>r</sup>úš<sup>1</sup>-ša ḫīp</i> (GAZ) <i>lib-bi ittī</i> (KI)- <sup>r</sup> <i>šū<sup>1</sup></i> <i>r[ak-su(-ma)</i> ]
6		6	<i>ubān</i> (ŠU. <sup>r</sup> SI <sup>1</sup> ) <i>lemutti</i> ( <sup>r</sup> HUL <sup>1</sup> -ti) <i>arkī</i> (EĜIR)- <i>šú tarṣat</i> (L[Á-at]) [ ]
7		7	<sup>r</sup> <i>ta<sup>1</sup>-<sup>r</sup>di<sup>1</sup>-<sup>r</sup>ra<sup>1</sup>-<sup>r</sup>a<sup>1</sup>-<sup>r</sup>tú<sup>1</sup> ul-t[a-dir</i> ]
8		8	<i>ḫīrta</i> ( <sup>r</sup> ĜIDLAM <sup>1</sup> )- <sup>r</sup> <i>šū<sup>1</sup> ù aššātū</i> (DAM.MEŠ)- <sup>r</sup> <i>šū<sup>1</sup> [mārū u</i> <i>mārātu(?)</i> ]
9		9	<i>a-na <sup>r</sup>e<sup>1</sup>-[ṭe-ri š]u-zu-bi u ga-ma-<sup>r</sup>la<sup>1</sup> [ ] x ma</i> [ ]

18 R.L. Waber – B. Shiv – Z. Carmon – D. Ariely, Commercial Features of Placebo and Therapeutic Efficacy, in: Journal of the American Medical Association 299/9, 2008, 1016–1017.

- 10 10 *ubān*(ʿŠU<sup>1</sup>.ʿSI<sup>1</sup>) [*damiqti*(SIG<sub>5</sub>) *arkī*(ĒĜ)IR)-šú *a-na*  
*šutruši*(LAL-ši) *qabā*(DU[G<sub>4</sub>.GA] *šemā*(ŠE.GA)) *u ma-g*[*a-ra*  
(*ana amēli šuāti*) *ana šakānimma*]
- 11 11 ʿhu<sup>1</sup>-ʿuš<sup>1</sup>-ʿša<sup>1</sup> *hīp*(GAZ) *lib-bi gi-lit-tú* ʿša<sup>1</sup> [*ina*] *zumrī*(ʿSU<sup>1</sup>)-šú  
*bašú*(Ĝ[ÁL(-)]) [ ]
- 12 12 ʿši<sup>1</sup>-ʿi<sup>1</sup>-ʿtú<sup>1</sup>(?) *huluqqû*(ZÁĤ-u) ù *šahluqtu*(NÍĜ.ĤA.LAM.MA)  
ʿša<sup>1</sup> *ittī*(ʿKI<sup>1</sup>)-šú *rak-s*[*u ana* ]
- 13 13 *ittāti*(ʿĜIŠKIM<sup>1</sup>.ʿMEŠ<sup>1?</sup>)-šú *a-na dummuqi*(SIG<sub>5</sub>.MEŠ) *kiš-pi*  
*ru-ḫe-e ru-se-e* [*upšašē ša amēlūti* (?) *ana lā teḫē* (?)]
- 14 14 *lumnu*(ĤUL) šú-*a-tú a-na amēli*(LÚ) *u bītī*(É)-šú  
*rēḫti*(ÍB.ʿTAG<sub>4</sub><sup>1</sup>) *nišī*(Ú)Ĝ.MEŠ)-šú [*a* ]
- 15 15 *a-na amēli*(LÚ) *šuātu*(BI) *ana lā*(NU) *teḫē*(TE)-šú  
*ana turri*(ʿGUR<sup>1</sup>-[r]i) *ina zumrī*(SU)-šú *lā*(NU) *sanāqi*(DIM<sub>4</sub>)  
*lumnī*(ĤUL) šú-*nu-ti ana x* [ ]
- 16 16 *ga-ma-al bītī*(É)-šú ù *na-[p]iš-ti-šú a-na eṭēri*(KAR-ri)  
(Strich)
- 
- 17 17 DÚ.DÚ.BI *ina arḫi*(ITI) *šal-mi ina ūmi*(UD) *mitgāri*(ŠE.GA)  
*ina mūši*(ĜI<sub>6</sub>) [ʰ<sup>g</sup>*agubbā*(A.GÚB.BA) *tukān*(GIN-an)  
*ina libbi*(ŠÀ) <sup>dug</sup>*agubbē*(A.GÚB.BA) šú-*a-tú*
- 18 18 <sup>ĝes</sup>*bi-nu* <sup>ú</sup>*maštakal*(IN<sub>6</sub>.ÚŠ) <sup>ĝes</sup>*suḫušša*(ĜEŠNIMBAR.TUR)  
*qan šalālī*(GI.ŠUL.ĤI) <sup>ĝes</sup>*erēna*(EREN) *tābat*(MUN)  
*eme-sal-lim* <sup>ú</sup>*sikilla*(SIKIL)
- 19 19 <sup>na<sub>4</sub></sup>*kaspa*(KÚ.BABBAR) <sup>na<sub>4</sub></sup>*ḫurāša*(KÚ.SI<sub>22</sub>) <sup>na<sub>4</sub></sup>*erā*(URUDU)  
<sup>na<sub>4</sub></sup>*annaka*(AN.NA) <sup>na<sub>4</sub></sup>*sāmta*(GUG) <sup>na<sub>4</sub></sup>*uqnā*(ZA.GÌN)  
<sup>na<sub>4</sub></sup>*hulāla*(NÍR)
- 20 20 <sup>na<sub>4</sub></sup>*muššara*(MUŠ.ĜÍR) <sup>na<sub>4</sub></sup>*pappardilā*(BABBAR.DILI)  
<sup>na<sub>4</sub></sup>*papparmina*(ʿBABBAR<sup>1</sup>.MIN<sub>5</sub>) ʿana<sup>1</sup> *libbi*(ʿŠÀ<sup>1</sup>)  
*tanaddi*(ŠUB-di) *ina kakkabi*(UL) *tuš-bat*  
(Strich)
- 
- 21 21 *ina še-rim ina kišād*(GÚ) *nāri*(ÍD) *ašar*(KI) *šēpu*(ĜÍR)  
*parsat*(KUD-at) [*qaqqara*(KI) *tašabbī*(SAR) *mē*(A) *ellūti*(KÚ)  
*tasallah*(SUD) *paṭīra*(GI.DU<sub>8</sub>) (ina) I]GI <sup>d</sup>*Šamaš*(ʿUTU<sup>1</sup>)  
*tukān*(GIN-an)
- 22 22 *ina muḫḫi*(UGU) *paṭīri*(GI.DU<sub>8</sub>) 3.TA.ÀM *akla*(NINDA) *ana*  
<sup>d</sup>[*Šamaš*(UTU) *tašakkan*(ĜAR-an) *suluppa*(ZÚ.LUM.MA)]  
<sup>zi</sup>*sasqā*(EŠA) *tasarraq*(DUB-aq)
- 23 23 *miris*(NINDA.Ì.DÉ.A) *dišpi*(LÁL) *ḫimēti*(Ì.NUN.NA)  
*tašakkan*(ĜAR-ʿan<sup>1</sup>) <sup>dug</sup>*adagurra*(A. ʿDA<sup>1</sup>.ʿGUR<sub>4</sub><sup>1</sup>)  
*tukān*(ʿGIN<sup>1</sup>-ʿan<sup>1</sup>) *nignak*(NÍĜ.NA) <sup>ĝes</sup>*burāši*(LI)  
*tašakkan*(ĜAR-an)

- 24 24 <sup>u<sup>du</sup></sup>nīqa(SÍSKUR) *eb-ba tanaqqi*(<sup>r</sup>BAL<sup>1</sup>-qī) <sup>uzu</sup>imitta(ZAG)  
<sup>uzu</sup>hīmṣa(ME.ĤĒ) <sup>uzu</sup>šumê(KA.NE) *tu-taḥ-ḥ[a]*
- 25 25 *šizba*(GA) *šikāra*(KAŠ) <sup>r</sup>ú<sup>1</sup> *karāna*([ĜĚŠ]TIN) *tanaqqi*(BAL-  
qī) *mer-de-e-tú te-red-di šid-du kīma*(GIN<sub>7</sub>) *šá* <sup>lú</sup>bārī(HAL)  
*tašaddad*(GÍD-á[d])
- 26 26 <sup>r</sup>3<sup>21</sup> *zidubdubbê*([ZÍ.DUB].DUB.<sup>r</sup>BU<sup>1</sup>) *tattanaddi*(ŠUB.ŠUB-  
di) *amēlu*(LÚ) *šū*(BI) *ana pān/maḥar*(I[GII]) <sup>d</sup>Šamaš(UTU)  
*ikammis*(DÚG.GAM)-*ma kīam*(UR<sub>5</sub>.GIN<sub>7</sub>) *iqabbi*(DUG<sub>4</sub>.G[A])  
(Strich)
- 
- 27 27 [É]N *be-lum ellu*(KÚ) *muš-te-šir šamê*(AN-<sup>r</sup>e<sup>1</sup>)  
*u eršetim*(KI-tim) <sup>d</sup>Šamaš(UTU) *da-a-a-n[u]*
- 28 28 [*n*]u-úr *e-la-a-ti ù šaplāti*(KI.TA.MEŠ) *šá-ki-nu te-diš-[ti]*
- 29 29 <sup>r</sup>d<sup>1</sup>Šamaš(UTU) *be-lum ellu*(KÚ) *muš-te-šir šamê*(AN-e) *u*  
*eršetim*(KI-tim) *ilu*(DIĜIR) *da-a-<sup>r</sup>a<sup>1</sup>-[nu]*
- 30 30 *nūr*([ZÁ]LAG) *elāti*(AN.TA.MEŠ) *u šaplāti*(KI.TA.MEŠ) *šá-*  
*ki-nu te-diš-[ti]*
- 31 31 *ilu*([DI]ĜIR) *ši-tar-ḥu mu-du-ú kalāma*(DÚ.A.BI) *šá gūm-mu-*  
*ru-šu* <sup>r</sup>ú<sup>12</sup>-[*su* (?)]
- 32 32 [*b*]a-nu-ú *kal*(DÚ) *mim-ma šumšu*(MU-šú) *šá napḥar*(NIĜIN)  
*tērēti*(UR<sub>5</sub>.ÚŠ.MEŠ) *qa-tuš-šu paq-d[u]*
- 33 33 *ilu*([DIĜ]IR) *raš-bu mu-nam-mi-ru kib-ra-a-ti ka-li-šú-nu ḥur-*  
*sa-a-[ni]*
- 34 34 [<sup>d</sup>Šamaš(UTU)] <sup>lú</sup>mīta(ÚŠ) *bul-lu-ṭu ka-sa-a paṭāru*(DU<sub>8</sub>-ru)  
*ina qātē*(ŠU<sup>11</sup>)-*ka-[ma]*
- 35 35 [<sup>d</sup>Šamaš(UTU)] *ina ba-li-ka ul ib-ban-na-a ab-ra-a-[tu]*
- 36 36 [KI.MIN] *purussê*(EŠ.BAR) *šamê*(AN-e) *u eršetim*(KI-tim) *ul*  
*ipparrasū*(KUD.M[EŠ])
- 37 37 [KI.MIN] *il(ān)ū*(DIĜIR.MEŠ) *šá kiš-šá-tum ul iṣ-ši-nu qut-*  
*rin-n[u]*
- 38 38 [KI.MIN] <sup>r</sup>d<sup>1</sup>A-nun-na-ki *ul i-maḥ-ḥa-ru ki-is-pi*
- 39 39 [KI.MIN] *di-i*n *māti*(KUR) *ul i-dan*  
*purussê*(EŠ.BAR) *māti*(KUR) *ul ipparras*(KUD-a[s])
- 40 40 [KI.MIN] <sup>lú</sup>šā' *ilu*(E]NSI) *ana šarri*(LUGAL) *qība*(ME.A) *ul*  
*išakkan*(ĜAR-[an])
- 41 41 [KI.MIN] <sup>lú</sup>āšipu(MAŠ.MAŠ) *a-n*a <sup>lú</sup>maršī(GIG) *qāssu*(ŠU-su)  
*ul* <sup>r</sup>ub<sup>1</sup>-[*bal*]
- 42 42 [KI.MIN] *Enlil* (?) *a-na šarri*(LUGAL) <sup>ē</sup>es<sup>3</sup> *ḥaṭta*(ĜIDRU)  
*agā*(AGA) *u š[i-bir-ra ul inaddin]*



- 43 43 [Šamaš ana ašika] kit-mu-sa te-ne-[še-tu]
- 44 44 [Šamaš attāma (?) nišī(Ù)Ĝ.MEŠ] x x x (x) [ ]
- 45 45 [ ] x x [ ]  
(Rand)
- 46 Rs. 1 [dŠamaš (ina) b]a-lu-uk-ka ul i-[ ]
- 47 2 [dŠamaš at-t]a-ma<sup>lú</sup>rē'i(SIPA) kiš-šat nišī(Ù)Ĝ.MEŠ) [ ]
- 48 3 [anāku annanna(NENNI) mār(A)] annanna(NENNI) al-si-ka  
an-ḫu šu-nu-ḫ[u aradka]
- 49 4 [ma-ru-uš]-tú im-ḫur-an-ni-ma ak-[mis maḫarka]
- 50 5 [šītu ḫu-l]u-uq-qu-u ù<sup>r</sup>šah<sup>1</sup>-<sup>r</sup>lu<sup>1</sup>-<sup>r</sup>uq<sup>1</sup>-tú mūtu(NAM.Ú[Š<sup>?</sup>] ša  
amēlūti (?))
- 51 6 ḫīrtija([ĜID]LAM-MU) mārī(DUMU.MEŠ) ù  
mārāti(DUMU.MUNUS.M[EŠ] rak-s)u ittija(KI-MU)  
ka-<sup>r</sup>a<sup>1</sup>-<sup>r</sup>a<sup>1</sup>-na saḫ-[pu-nin-ni (?)]
- 52 7 [aš-šum] <sup>r</sup>e<sup>1</sup>-<sup>t</sup>e-ra ga-ma-la u šu-<sup>r</sup>zu<sup>1</sup>-[ba ba-š]u-u ittī(KI)-k[a]
- 53 8 [aš-šum g]am-ma-la-ta [ (...) gi-m]il na-piš-t[ī]
- 54 9 [aš-šum mu-u]p-pal-sa-ta bu-nu-[ka namrūtu] lip-pal-su-ni  
adi(EN) su[r-ri(š)]
- 55 10 [dŠamaš] be-lum lu-mur-ma nūr(ZÁLAG)-[ka šēt(UD.DA)-k]a  
lu-uš-taḫ-ḫu-u[n]
- 56 11 [a-n]a il(ān)ī(DIĜIR.MEŠ) ù<sup>r</sup>d<sup>1</sup>ištarāti(<sup>r</sup>INNIN<sup>1</sup>.[MEŠ])  
[ -k]a lu-šar-ri[ḫ]
- 57 12 [gur-d]i-ka l[u- ana (...)] ab-ra-a-t[ī]
- 58 13 [a-na na]p-ḫar mi[m-ma šumšu (?) (...)] lu]d-lu-la dā-lil-k[a]
- 59 14 [ ] x x [ ]<sup>r</sup>qu<sup>1</sup>-<sup>r</sup>ru<sup>1</sup>-ud-ka liš-tam-ma[r]
- 60 15 [dŠamaš ašarēd il(ān)ī at-t]a-ma ri-ša-a re-e-m[u]
- 61 16 [ ] šā bītija(<sup>r</sup>É<sup>1</sup>-MU) šu-bir nāra(ÍD)  
šu-us-si šar<sub>5</sub> bēr(DANNA) ina zumrīja(SU-MU)
- 62 17 kīma(<sup>r</sup>GIN<sub>7</sub>)<sup>r</sup>qut<sup>1</sup>-r[ī li-tel-li (inalana) šamē(AN)-<sup>r</sup>e<sup>1</sup>] :
- 63 kīma(GIN<sub>7</sub>) bi-ni našḫi(ZI-ḫi) ana ašrī(KI)-šú  
a-a iturru(GUR-r[u])
- 64 18 ēš<sup>eš</sup>bi-nu li-<sup>r</sup>li<sup>r</sup>-<sup>r</sup>an<sup>1</sup>-<sup>r</sup>ni<sup>1</sup> [<sup>ú</sup>maštakal(IN<sub>6</sub>.Ú)Š] lip-šur-an-ni
- 65 19 lid-dī-na me-lam-ma-šá-m[a lum-n]i lit-bal
- 66 20 šūtu(IM.U<sub>18</sub>.LU) li-zi-qa-am-ma lumna(ḪUL) šuātu(B[I<sup>2</sup>])  
<sup>r</sup>a<sup>1</sup>-<sup>r</sup>a<sup>1</sup> <sup>r</sup>i<sup>1</sup>-<sup>r</sup>zi<sup>1</sup>-qa
- 67f. 21 ištānu(IM.SI.SÁ) KI.MIN : šadū(IM.KUR.RA) KI.MIN :
- 69 amurru(IM.M[AR.TU]) KI.MIN
- 70 22 ina qī-bītī(É)-ka šir-tum šá la [uttakkaru]
- 71 23 ù an-ni-ka ke-e-nu šá la innennū(B[AL-ú])

- 72 24 *ana-ku ananna(NENNI) mār(A) annanna(NENNI) lu-ub-luṭ  
lu-uš-lim-ma nar-bi-ka lu-šá-pi dà-lí-[lí-ka lud-lu]*  
(Strich)
- 
- 73 25 *kīma(GIN<sub>7</sub>) an-na-a 3-šú ana pān/maḥar(IGI) <sup>d</sup>šamaš(UTU)  
imtanū(ŠID-ú) ma-<sup>r</sup>la<sup>1</sup> lib-ba-šú šabtu(DAB-tu<sub>4</sub>)  
idabbub(DUG<sub>4</sub>.DU[G<sub>4</sub>-ub])*
- 74 26 *uš-ken amēlu(LÚ) šū(BI) šubāssu(TÚG-su) i-šah-ḥaṭ-ma  
mē(<sup>r</sup>A<sup>1</sup>.MEŠ) ina muḥ-ḥi <sup>r</sup>i<sup>1</sup>-[ra-muk]*
- 75 27 *ÉN <sup>r</sup>áš<sup>1</sup>-ḥu-uṭ MIN 3<sup>21</sup>-šú ina muḥḥi(UGU) imannu(ŠID-nu)  
šubāta(TÚG) ebba(DADD[AG]) ultabbaš([MU]<sub>4</sub>.MU<sub>4</sub>-aš)  
gišrinna(ĜEŠ.ÉRIN) inaššīma(Í[L-ši-ma])*
- 76f. 28 *ip-ṭi-ri-šú i-dan : <sup>d</sup>šamaš(UTU) šar<sub>4</sub> šamē(AN-e) u  
eršetim([K]I-tim) bēlu(E[N]) [ellu (?) ..... ]*
- 78 29 *ka-sap ip-ṭi-ri-ia ḥīrīja(ĜIDLAM-MU) aššātīja(DA[M.M]EŠ-  
MU) mārī(DU[MU.MEŠ])  
ù mārātī(DUMU.MUNUS.MEŠ) (...)]*
- 30 (leer) *na-ad-nu-ka ina zumrīja(SU-MU) šu-us-[si ]*
- 79 31 *<sup>r</sup>d<sup>r</sup>A<sup>1</sup>-num <sup>d</sup>+En-lil u <sup>d</sup>É-a li-šar-bu-<sup>r</sup>ú<sup>1</sup> [šarrūtka/bēlūtka]*
- 80 32 *il(ān)ū(<sup>r</sup>DÍĜIR<sup>1</sup>.<sup>r</sup>MEŠ<sup>1</sup>) šá kiš-šá-ti lik-tar-ra-bu  
mal-kut-ka [ ]*
- 81 33 *nignakka(NÍĜ.NA) gizillā(GI.IZI.LÁ) tuš-ba-a'-šú  
a-na bītī(É)-šú iššir(SI.[SÁ]-ma lumnu šū paṭir (?) ]*
- 82 34 *<sup>r</sup>mu<sup>1</sup>-<sup>r</sup>ur<sup>1</sup> <sup>r</sup>ḥi<sup>1</sup>-bi-il-tú ina bītī(É)-šú ipparras(KUD-as)  
mūtu(NAM.ÚŠ) lā(NU) [iṭeḥḥāššu (?) ]*
- 83 35 *<sup>r</sup>na<sub>4</sub><sup>r</sup>kaspa(KÙ.BABBAR) <sup>na<sub>4</sub>ḥurāša(KÙ.SI<sub>22</sub>) <sup>na<sub>4</sub>erā(URUDU)  
<sup>na<sub>4</sub>annaka(AN.NA) <sup>n</sup>[<sup>a<sub>4</sub>sāmta(GUG) <sup>na<sub>4</sub>uqnā(ZA.GÌN)  
<sup>na<sub>4</sub>ḥulāla(NÍR)]</sup></sup></sup></sup></sup></sup>*
- 84 36 *<sup>n</sup>[<sup>a<sub>4</sub>muššara(MU)Š.ĜÍR) <sup>na<sub>4</sub>pappardilā(BABBAR.DILI)  
<sup>na<sub>4</sub>p<sup>a</sup>pparmīna(<sup>r</sup>BABBAR<sup>1</sup>.MIN<sub>5</sub>) 10 abnī(NA<sub>4</sub>.M[EŠ])  
[annūti ina qē kitē (?) tašakkak]</sup></sup></sup>*
- 85 37 *[7<sup>?</sup>] <sup>r</sup>u<sub>4</sub><sup>1</sup>-me ina kišādī(GÚ)-šú tašakkan(ĜAR-an)-[ma lumnu  
šū ana amēli u bītīšu lā iṭeḥḥe]  
(Strich)*
- 
- 86 38 [ ] x x x x KU x (x) [ ]  
(Strich)
- 
- 87 [ ] [ ]  
(leer bis zum Rand)

**Übersetzung**

- 1 Wenn ein Mann seines sexuellen Verlangens beraubt ist, sei [es, dass ... ],
  - 2 entweder Söhne oder Töchter, seien sie [(schon) groß oder (noch) klein  
(?), (...)]
  - 3 gleichermaßen nacheinander zu Tode kommen, sei es, dass Verlust,  
[Schaden und Vernichtung ihm anhaften und Tod]
  - 4 dauerhaft an sein Haus geknüpft bleibt, sei es, dass [ ..... ],
  - 5 oder Leibschmerzen (verbunden mit) verlorenem Selbstvertrauen an ihm  
[haften (und dann) ..... ],
  - 6 (wenn) seine Reputation schlecht [ist (wörtlich: wenn hinter ihm der Fin-  
ger im Bösen ausgestreckt ist), ..... ],
  - 7 (wenn) er von Gemütsverfinsterungen nieder[gedrückt wurde, ..... ],
  - 8 (wenn) seine Gattin und seine Frauen, [Söhne und Töchter (?) ..... ];
  - 9 um zu retten, in Schutz zu nehmen und zu verschonen, [ ..... ],
  - 10 damit seine Reputation gut werde (wörtlich: um hinter ihm den Finger im  
Guten ausstrecken zu lassen), [damit es (dem besagten Mann) (wieder)  
gegeben sei], Anweisung [zu geben, dass man (ihm) zuhört] und (ihm)  
Zustimmung [erteilt, und]
  - 11 [um] die Leibschmerzen (verbunden mit) verlorenem Selbstvertrauen, die  
Angst, die ihm im Leibe [sitzen, auszureißen (o. ä.)],
  - 12 [um] Verlust, Schaden und Vernichtung, die an ihm haften, [zu vertreiben  
(o. ä.)],
  - 13 um die ihm (erschiedenen) Vorzeichen zum Guten zu wenden, damit sich  
Zaubereien, Hexereien, Bezauberungen (und) [bösen Machenschaften der  
Menschheit (ihm) nicht nähern (o. ä.)],
  - 14 damit das besagte Unheil an den Mann und sein Haus, an den (verbliebe-  
nen) Rest seiner Leute nicht [herankommen kann (o. ä.)],
  - 15 damit es sich dem besagten Mann nicht nähern kann, um es umzuwenden,  
damit es an seinen Leib nicht mehr herankomme, um diese unheilvollen  
Dinge [vorüberziehen zu lassen (o. ä.)],
  - 16 sein Haus und sein Leben zu verschonen, um zu retten:
- 
- 17 Die zugehörigen Handlungen: In einem erfolgsversprechenden Monat an  
einem günstigen Tag stellst du in der Nacht ein Weihwassergefäß auf. In  
das besagte Weihwassergefäß wirfst du
  - 18 Tamariske, (das Seifenkraut) *maštaka*, Dattelpalmensprössling, *qan  
šalāli*, Zeder, *emesallu*-Salz, *sikillu*-Pflanze,
  - 19 Silber(stein), Gold(stein), Kupfer(stein), Blei(stein), Karneol, Lapislazuli,  
Achat (*ḫulālu*),
  - 20 *muššaru*-Stein, ‚Ein-Weiß-Stein‘ (*pappardilū*), ‚Zwei-Weiß-Stein‘ (*pap-  
parminu*). Du lässt das unter den Sternen stehen.
-

- 21 In der Morgendämmerung [fegst du] am Flussufer an schwer zugänglichem Ort [den Boden. Du sprengst reines Wasser. Ein Tragaltärchen] stellst du vor Šamaš auf.
- 22 Auf das Tragaltärchen [legst du] (ein Bündel) aus drei Broten dem [Šamaš hin. Datteln] (und) Feinmehl schüttetest du hin.
- 23 *mirsu* (mit) Sirup (und) Butterschmalz stellst du hin. Ein Libationsgefäß stellst du auf. Ein Räuchergefäß mit Wacholder stellst du hin.
- 24 Du opferst ein makellooses (Schaf)opfer. Schulterfleisch, Fettgewebe und Bratfleisch bringst du dar.
- 25 Milch, Bier und Wein libierst du. Du führst den *merdītu*-Ritus durch. Du ziehst Linien so wie es der Opferschauer (tut).
- 26 Du schüttetest [drei?] Mehlhäufchen auf. Der besagte Mann kniet vor Šamaš nieder und spricht dann folgendermaßen:
- 
- 27 Beschwörung: Heiliger Herr, der Himmel und Erde recht leitet, Šamaš, Richter,
- 28 Licht des Oben und des Unten, der für Erneuerung sorgt,
- 29 Šamaš, heiliger Herr, der Himmel und Erde recht leitet, Gott (und) Richter,
- 30 Licht des Oben und des Unten, der für Erneuerung sorgt,
- 31 prächtiger Gott, der alles weiß, dem vollständig unterstellt ist die rechte [Ordnung (?)],
- 32 der jegliches, was einen Namen hat, erschaffen hat, dem alle Weisungen in die Hand gelegt sind,
- 33 ehrfurchtgebietender [Gott], der die Weltenufer erleuchtet, die Gebirge allesamt.
- 34 [Šamaš], den Toten mit Leben zu erfüllen, den Gebundenen zu lösen, ist [doch] in deiner Hand.
- 35 [Šamaš], ohne dich würden die Menschen nicht erschaffen.
- 36 [*ditto* (d. h.: Šamaš, ohne dich)] würden die Entscheidungen über Himmel und Erde nicht getroffen.
- 37 [*ditto* (d. h.: Šamaš, ohne dich)] röchen die Götter der Welt kein Räucherwerk.
- 38 [*ditto* (d. h.: Šamaš, ohne dich)] nähmen die Anunnakū (d. h.: die Götter der Unterwelt) keine Totenopfer entgegen.
- 39 [*ditto* (d. h.: Šamaš, ohne dich)] würde [der Rechts]fall des Landes nicht entschieden, die Entscheidung über das Land nicht getroffen.
- 40 [*ditto* (d. h.: Šamaš, ohne dich)] offen[barte] der Traumdeuter dem König keinen Spruch.
- 41 [*ditto* (d. h.: Šamaš, ohne dich)] [legte der Heiler] nicht [um des] Kranken willen Hand an.

- 42 [*ditto* (d. h.: Šamaš, ohne dich) übergäbe Enlil<sup>?</sup>] dem König weder Szepter, (noch) Königsmütze, noch [Hirtenstab].
- 43 [Šamaš, um deines Aufgangs willen] liegen auf Knien die Men[schen].
- 44 [Šamaš, du bist doch (?) der .....] der Leute, ..... [        ].
- 45 [        ] ..... [        ].
- 46 [Šamaš], ohne dich [        ] nicht [        ].
- 47 [Šamaš, du] bist doch der Hirte aller Leute, [        ].
- 48 [Ich aber, der N.N., der Sohn] des N.N., rief zu dir, [dein] müder, erschöpfter [Diener].
- 49 [Schlimmes] trat mir entgegen, und so knie ich [jetzt vor dir].
- 50 [Verlust, Sch]aden und Vernichtung, To[d von Menschen (?)],
- 51 meiner Gattin, den Söhnen und Töchtern haften an mir, halten [mich] dauerhaft [nieder].
- 52 [Weil] zu retten, zu verschonen und in Schutz zu [nehmen], bei dir steht,
- 53 [weil] du einer bist, der gerne schont, [(...) verscho]ne mein Leben!
- 54 [Weil] du einer bist, der freundlich anzublicken pflegt, möge [dein leuchtendes] Antlitz mich alsbald freundlich anblicken!
- 55 [Šamaš], Herr, möge ich [dein] Licht doch sehen, an deiner [Glut] mich stets erwärmen!
- 56 [Vor] den Göttern und den Göttinnen will ich deinen/dein(e) [        ] verherrlichen.
- 57 Deine [Heldenkräfte] will ich [vor den (...)] Menschen [rühmen (o. ä.)].
- 58 [Vor] allem, das [einen Namen hat, (...)] will ich dich lobpreisen.
- 59 [Mein Gott (?)        ] ..... [        ] möge deine Heldenkraft preisen!
- 60 [Šamaš, du bist doch der erste unter den Göttern], so erbarme dich meiner!
- 61 [        Das] meinem Haus (anhaftende) [Unheil (o. ä.)] lasse den Fluss überschreiten, lasse (es) sich 3600 Doppelstunden weit entfernen von meinem Leib!
- 62 Wie Rauch [möge es sich gen Himmel wegheben (und)]
- 63 wie eine (einmal) ausgerissene Tamariske nicht mehr an seinen (ursprünglichen) Ort zurückkehren können!
- 64 Die Tamariske möge mich reinigen, [das *maštaka*]-Kraut möge mich lösen!
- 65 Es gebe (die Erde) mir ihren Schreckensglanz und mein [Unheil] möge sie dann davontragen!
- 66 Der Südwind möge doch herwehen und mir jenes Unheil nicht entgegenwehen!
- 67 Der Nordwind *ditto* (d. h.: möge doch herwehen und mir jenes Unheil nicht entgegenwehen!)
- 68 Der Ostwind *ditto* (d. h.: möge doch herwehen und mir jenes Unheil nicht entgegenwehen!)

- 69 Der Westwind *ditto* (d. h.: möge doch herwehen und mir jenes Unheil nicht entgegenwehen!)
- 70 Auf deine erhabene Weisung hin, die un[umstößlich ist],
- 71 auf dein festes Jawort hin, das nicht ab[geändert werden kann],
- 72 will ich, der N.N., der Sohn des N.N., leben und heil sein! Dann will ich deine großen Taten zu erkennen geben, [dich lob]preisen!
- 
- 73 Sobald er dies dreimal vor Šamaš rezitiert haben wird, wird er alles, was sein Herz bedrückt, sagen.
- 74 Er wirft sich nieder. Der besagte Mann streift sein Gewand ab. Dann [badet] er [sich] mit Wasser darüber.
- 75 Die Beschwörung „Ich habe abgespült/abgestreift, *ditto* (d. h.: ich habe abgespült/abgestreift)“ rezitiert er dreimal darüber. Er bekleidet sich mit einem strahlend [reinen] Gewand. Eine Waage hebt [er hoch und]
- 76 übergibt dann sein Lösegeld.
- 77 Šamaš, König des Himmels und der Erde, [heiliger (?)] Herr [                    ],
- 78 Silber als mein Lösegeld, als das meiner Gattin, meiner Frauen, der Söhne und Töchter (...) ist dir gegeben. Von meinem Leib lasse sich [das mir anhaftende Unheil (o. ä.) 3600 Doppelstunden weit (?)] entfernen!
- 79 Anum, Enlil und Ea mögen [dein Königtum/deine Herrschaft] groß machen!
- 80 Die Götter der Welt mögen stets deine Fürstlichkeit segnen, [                    ].
- 81 Mit Räuchergefäß und Fackel beschwenkst du ihn. Er geht gerade[wegs] zu seinem Haus, [dann ist jenes Unheil gelöst (?)].
- 82 Gewaltsamer Tod wird von seinem Haus ferngehalten. Der Tod wird sich [ihm] nicht [mehr nähern.                    ].
- 83 Silber(stein), Gold(stein), Kupfer(stein), Blei(stein), [Karneol, Lapislazuli, Achat (*hulālu*)],
- 84 *muššaru*-Stein, ‚Ein-Weiß-Stein‘ (*pappardilū*), ‚Zwei-Weiß-Stein‘ (*papparminu*): [diese] zehn Steine [reihst du auf einen Leinfaden]
- 85 [(und) legst (ihn ihm) für die Dauer von sieben<sup>2</sup>] Tagen um seinen Nacken. [Dann kann sich jenes Unheil dem Mann und seinem Haus nicht mehr nähern].
- 
- 86 [                    ] ..... [                    ]
- 
- 87 [                    ] [                    ]

## Anmerkungen

1 Zum recht beschädigten Beginn der Zeile siehe KAR 70, Vs. 22 (vgl. R.D. Biggs, ŠA.ZI.GA. Ancient Mesopotamian Potency Incantations [TCS 2], Locust Valley 1967, 53): DIŠ NA *ni-iš ŠÀ-šú e-tir-<sup>r</sup>ma<sup>1</sup> ni-iš lib-bi* [N]U TUKU-*ši* („Wenn ein Mann seines sexuellen Verlangens beraubt ist und keine Erektion bekommen kann“). Da die in K 2535+ beschriebene Therapie jedoch – anders als die sog. šà-zi-ga-Texte – nicht in erster Linie auf die Wiederherstellung der *libido* des Patienten zielt, ist es sehr fraglich, ob diese Zeile auch zur Rekonstruktion der zweiten Zeilenhälfte herangezogen werden sollte. R. Borger hatte durch eine Notiz im zweiten Band seines „Handbuchs der Keilschriftliteratur“<sup>19</sup> bereits darauf hingewiesen, dass K 2535+ nicht den šà-zi-ga genannten Therapiebeschreibungen zuzurechnen sei, wie W.G. Lambert, in: BiOr 13, 1956, 146 noch angenommen hatte.

Die weiteren in K 2535+, 1–8 aufgeführten Krankheitszeichen erinnern sehr an Symptombeschreibungen, die aus KAR 74<sup>20</sup>, 1–5 sowie aus F. Köcher, BAM 234<sup>21</sup>, 1–9 bekannt sind. Eine Ergänzung der zweiten Zeilenhälfte könnte sich daher auch an KAR 74, 1 orientieren: DIŠ <sup>r</sup>NA<sup>1</sup> <sup>r</sup>gi<sup>1</sup>-*na-<a> a-dir ur-ra u mu-šá i-na-z[iq]* („Wenn ein Mann sich ständig im Zustand der ‚Verfinsterung‘ befindet, er bei Tag und Nacht äch[z]t“).

2-4 Da hier ein rückverweisendes Suffix *-šu* fehlt, ist sehr fraglich, ob von Söhnen und Töchtern des Mannes die Rede ist, für den die Therapie durchgeführt werden soll. Es scheint vielmehr darum zu gehen, dass sich Todesfälle von Jungen und Mädchen häufen, die zu dem Haushalt dieses Mannes gehören, aber nicht seine leiblichen Kinder sind. Die hier vorgeschlagene, freilich unsichere Ergänzung der Zeile 2 ist inspiriert von KAR 74, 2-4: *mūtu u ḫulqu ittišu raksūma / mārūšu lū rabūtu lū šehrūtu indanuttū / šīt ardi u anti irtanašši šumma mūtu ana bitišu sadir* („(wenn) Tod und Schaden ihm anhaften und dann / seine Kinder – seien sie (schon) groß oder (noch) klein – nacheinander zu Tode kommen, /

19 R. Borger, Handbuch der Keilschriftliteratur, Band 2, Berlin 1975, 282. Dementsprechend ist K 2535+ in R.D. Biggs, ŠA.ZI.GA. Ancient Mesopotamian Potency Incantations (TCS 2), Locust Valley 1967 nicht einmal erwähnt.

20 Siehe E. Ebeling, in: ZDMG 74, 1920, 183–185 und dazu B. Landsberger, ebd., 442–443.

21 Siehe E.K. Ritter – J.V. Kinnier Wilson, Prescription for an Anxiety State: a study of BAM 234, in: AnSt 30, 1980, 23–30; S.M. Maul, Die ‚Lösung vom Bann‘: Überlegungen zu altorientalischen Konzeptionen von Krankheit und Heilkunst, in: H.F.J. Horstmanshoff – M. Stol (Hg.), Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine, Leiden – Boston 2004, 91–92 sowie ders., Rituale zur Lösung des ‚Banns‘, in: B. Janowski – D. Schwemer (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge Band 5: Texte zur Heilkunde, Gütersloh 2010, 136–141.

(wenn) er immer wieder einen Verlust an (den Arbeitskräften) Knecht und Magd (erfährt); falls der Tod dauerhaft an sein Haus geknüpft bleibt“). Vgl. auch die zumindest inhaltlich sehr enge Parallelstelle BAM 234, 2–4: *ḫulqu šītu kajjānam irtanašši šīti še' i u kaspi [ ] / šūt ardi u amti alpū sisū u šēnū kalbū šaḫḫū / u amēlūtu mithariš imdanuttū* („(wenn dieser Mann) beständig und immer wieder Schaden und Verlust erleidet; (wenn er) einen Verlust an (den Zahlungsmitteln) Gerste und Silber [erleidet]; / (wenn er) einen Verlust an (den Arbeitskräften) Knecht und Magd (erfährt); (wenn) Rinder, Pferde und Kleinvieh, Hunde, Schweif[ne] / und Menschen gleichermaßen immer wieder zu Tode kommen“).

- 3 Die Ergänzung der Zeile richtet sich nach Z. 12, in der diese Passage offenbar aufgegriffen wurde. Siehe auch Z. 50.
- 5 Gegen AHW 361a und CAD H 260b ist hier und in Z. 11 nicht *ḫu-<sup>r</sup>ú<sup>1</sup>-ša* zu lesen. *ḫūš/ḫuṣša ḫīp libbi* (siehe auch Z. 11) bezeichnet ein einziges Leiden, das von Leibschmerzen einerseits und psychischen Beeinträchtigungen andererseits geprägt ist. Aus BAM 234, 59–60 kennen wir weitere, gemeinsam mit *ḫūš ḫīp libbi* auftretende Krankheitszeichen: *gu-úḫ-ḫa su-a-la ru-'u-tu / <sup>r</sup>um<sup>1</sup>-<sup>r</sup>ma<sup>1</sup> zu-u'-tū ḫu-uṣ-ša* GAZ *lib-bi šá ina* SU-MU *ĜÁL-ú* („Husten, Hustenanfall, (Husten)schleim, / Fieber, Schweißausbruch, Leibschmerzen (verbunden mit) verlorenem Selbstvertrauen, die mir im Leibe stecken“). Die hier vorgeschlagene Ergänzung richtet sich nach KAR 228, Vs. 21–22: *ḫu-uṣ ḫīp(GAZ) lib-bi / ittija(KI-ia) rak-su-ma*.
- 6 Zu einer denkbaren Ergänzung der zweiten Zeilenhälfte siehe den Kommentar zu Z. 10.
- 7 Die Ergänzung richtet sich nach der Parallelstelle BAM 316, Kol. II, Z. 28' (*ta-di-ra-ti ul-ta-dir*) und dem Duplikat STT 274, Vs. 4 (*ta-di-[r]a-ti ul-ta-<sup>r</sup>dir<sup>1</sup>*).<sup>22</sup> Statt *tādirātu* erwartet man freilich auch hier *tādirāti*.
- 8 Es war hier wohl von der tödlichen Bedrohung die Rede, der sich die Familien- und Haushaltsangehörigen des Mannes, für den die Therapie durchgeführt wurde, ausgesetzt sahen. Die Ergänzung der Zeile richtet sich, so wie bereits von E. Ebeling, in: ZA 51, 1955, 168 und 176 zu Z. 8 vorgeschlagen, nach Z. 78. Sie steht in Einklang mit den wenigen im Original erhaltenen Spuren. Da aber, abweichend von Z. 78, zwischen *ḫirtašu* und *aššātūšu* ein verbindendes *u* steht, sind gleichwohl leise Zweifel angebracht, Z. 78 für die weitere Ergänzung der Zeile heranzuziehen.

22 Siehe hierzu auch M. Stol, Psychosomatic suffering in ancient Mesopotamia, in: T. Abusch – K. van der Toorn (Hg.), Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives, Groningen 1999, 57–68, insbesondere 61 und 63 ff. mit Anm. 38.



- 9 Zu der Reihung der Infinitive siehe W.R. Mayer, UFBG, 166 f. und 226 f.
- 10 Die Ergänzung dieser Zeile folgt der Parallelstelle IVR<sup>255</sup> Nr. 2, Z. 7–8 (= T. Abusch – D. Schwemer, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals* 1, Leiden 2011, 366, Text 18.3, Z. 7–8): *ubān*(SU.SI) *damiqtim*(SIG<sub>5</sub>-*tim*) *arkī*(EĜIR)-*šú tarāšimma*(LAL-*ši-ma* [hier ist wohl stattdessen: *šutrušimma* zu lesen (Anm. des Vf.)]) / *qabû*([D]UG<sub>4</sub>.GA) *še-mu-ú ma-ga-ru a-na amēli*(NA) *šuāti*(BI) *šá-ka-nim-ma* (vgl. dazu ferner BAM 316, Kol. II, 23': DUG<sub>4</sub>.GA u ŠE.GA ĜAR-*an-šú*). Der Mann, für den die hier kommentierte Therapie durchgeführt wurde, sollte Autorsität und Selbstbewusstsein wiedererlangen, deren Verlust hier als Krankheitszeichen gewertet wurde. Diese waren vielleicht in der nicht erhaltenen zweiten Hälfte der Z. 6 beschrieben. Eine Vorstellung davon, wie die entsprechende Passage in unserem Text ausgesehen haben könnte, kann uns ein Passus aus einem Gebet vermitteln, das an Marduk gerichtet wurde und in dem es heißt: *qabû u lā šemû iddalpanni / šasû u lā apālu iddāšanni / ammātija ina libbija uštēšima / kīma šībi uqtaddidanni* („Anweisung geben, ohne dass dem willfahren wird, hat mich aufgestört. Rufen, ohne dass geantwortet wird, hat mich niedergedrückt, ließ mir die Kräfte so aus meinem Inneren weichen, dass es mich beugte wie einen Greis“; siehe W.R. Mayer, in: OrNS 73; 2004, 201 f., Z. 3–6 [,Marduk 4']). Vgl. dazu auch die in BAM 234, 5 genannten Krankheitszeichen: DUG<sub>4</sub>.GA NU ŠE.GA *sa-su-u la a-pa-lu i-zi-im-tú* KA ÛĜ.MEŠ *hi-ar[u]* („Anweisung geben, ohne dass dem willfahren wird; Rufen, ohne dass geantwortet wird; das Begehren, das die Leute (formulieren), noch kräftig unterstützen“). Siehe außerdem auch W.R. Mayer, UFBG 480 („Nergal 2'), 13–14: *šītu u huluqqû ibbašû ina bitija / qabû u lā šemû iddalpû'inni* und ebd., 499 („Sin 3'), 59: *šītu huluqqû butuqqû nušurrû magal šaknūnimma*.
- 11 Zu *hūs/hušša hīp libbi* siehe Z. 5 und den zugehörigen Kommentar.
- 12 Zur Ergänzung des Zeilenanfangs vgl. Z. 3 und Z. 50 sowie neben den bereits zuvor genannten Parallelstellen auch A. Schollmeyer, *Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš*, Paderborn 1912 (im folgenden: HGŠ), 96, Text Nr. 18, Z. 12: *ši-i-ta hul-qu u lā táb šīrē iš-šak-na*.
- 17 Hemerologische und menologische Nachschlagewerke,<sup>23</sup> die den altorientalischen Heilern zur Verfügung standen, gaben Auskunft darüber, welche Monate und welche Tage zur Durchführung der jeweiligen Therapie als geeignet erschienen. Die Anweisung, das Heilverfahren nicht nur an einem geeigneten Tag, sondern in einem dafür günstigen Monat durchzu-

23 Siehe hierzu A. Livingstone, *Hemerologies of Assyrian and Babylonian Scholars* (CUSAS 25), Bethesda 2013 mit dem zugehörigen Rezensionartikel von L. Marti, *Chroniques bibliographiques* 16. Les hémérologies mésopotamiennes, in: RA 108, 2014, 161–199.

führen, zeigt, dass auch die altorientalischen Heiler das in den Zeilen 1–8 beschriebene Leiden für nicht so akut hielten, dass sie den sofortigen oder schnellstmöglichen Beginn der Therapie empfahlen. Weitere heilkundliche Keilschrifttexte mit Symptombeschreibungen, die enge Parallelen zu der aus K 2535+ bekannten Schilderung der beobachteten Störungen aufweisen,<sup>24</sup> machen wahrscheinlich, dass die altorientalischen Heiler in dem hier besprochenen Text das noch frühe Stadium eines Leidens sahen, für dessen weiteren Verlauf sie nicht nur schlimme körperliche Beschwerden, sondern sogar den Tod des Patienten befürchteten.

18–20 Zu diesem und vergleichbaren Waschwassern, die mit Kräutern, Hölzern, Steinen, Mineralien und anderen Zutaten ‚aufgeladen‘ und den Strahlen der Sterne ausgesetzt wurden, siehe S.M. Maul, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, Mainz 1994 (im folgenden: BagF 18), 41–46. Da die Amulettkette, die der Patient nach Beendigung der in K 2535+ beschriebenen Therapie sieben Tage lang zu tragen hatte (siehe Z. 83–84), aus eben den zehn Stein(perl)en bestand, die – den Zeilen 19–20 zufolge – zuvor in das Waschwasser gegeben und von Sternenlicht bestrahlt werden sollten, darf man als gegeben annehmen, dass den Steinen (aber auch anderen dem Wasser zugesetzten Materialien) hier eine doppelte Funktion zukam. Zum einen sollten die Steine ihre Kraft an das Wasser abgeben, zum anderen sollte ihre Kraft durch Wasser und Sternenlicht erhöht oder aktiviert werden, damit sie später – in einer Amulettkette zusammengefasst – ihre apotropäische Wirkung voll entfalten konnten. Auch Tamariske und *maštakal*-Kraut, die in das Waschwasser gegeben worden waren, fanden (wohl gemeinsam mit Dattelpalmensprößling und *gan šalāli*) – so wie die Steine – im weiteren Verlauf des Ritualgeschehens Verwendung (siehe Z. 64 mit dem zugehörigen Kommentar). Aus diesem Grund ist es recht wahrscheinlich, dass auch die übrigen in das Wasser gegebenen Materialien, nämlich Zeder, *emesallu*-Salz und *sikillu*-Pflanze, im folgenden Hergang des Geschehens Verwendung fanden. Während ‚Zeder‘ (siehe dazu S.M. Maul, BagF 18, 39 und 95) für die Räucherung des Patienten (siehe Z. 81) eingesetzt worden sein könnte, liegt es nahe, dass sowohl *emesallu*-Salz (siehe z. B. CT 23, 23, Z. 7 und F. Köcher, BAM 3, Z. 11) als auch die *sikillu*-Pflanze (siehe S.M. Maul, BagF 18, 96 und 396, Z. 22’’) Ölen beigegeben wurden, mit denen man den Patienten nach der Reinigung durch Wasser und Räucherung zu salben pflegte (siehe dazu S.M. Maul, ebd., 95–96). Eine solche Salbung

24 KAR 74, 1–8 (eine Übersetzung dieser Zeilen findet sich in: F.A.M. Wiggermann, *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts (CM 1)*, Groningen 1992, 93); BAM 234, Vs. 1–12 (eine Übersetzung dieser Zeilen findet sich in: S.M. Maul, *Die ‚Lösung vom Bann‘* [s. o. Anm. 21], 91–92).

- des Patienten ist in der vorliegenden Therapiebeschreibung zwar nicht eigens erwähnt, dürfte aber gleichwohl nach dem vorgeschriebenen Bad (siehe Z. 74 und den Kommentar dazu) stattgefunden haben.
- 19 Die Frage, ob das den Metallbezeichnungen vorangestellte NA<sub>4</sub> hier tatsächlich als Determinativ zu verstehen ist, bleibt letztlich schwer zu beantworten. Für die Auffassung, in diesen Fällen in NA<sub>4</sub> ein Determinativ zu sehen, spricht aber der Umstand, dass in Duplikattexten Schreibungen mit und ohne NA<sub>4</sub> häufig wechseln (vgl. z. B. S.M. Maul, BagF 18, 231, Z. 24' mit dem Duplikat S.M. Maul – R. Strauß, KAL 4, Text Nr. 1, 6').
- 20 Die Steinnamen ‚Ein-Weiß-Stein‘ (*pappardilū*) und ‚Zwei-Weiß-Stein‘ (*papparminu*) stehen nicht etwa für eine bestimmte Steinart, sondern bezeichnen schwarz-weiß geäderte oder geschichtete Mineralien (oder entsprechend gefärbte Glaspasten), die so geschnitten oder geformt waren, dass sie einen bzw. zwei weiße Streifen aufwiesen. Da Schmucksteine nicht aus Mesopotamien selbst kommen, sondern von weit her importiert werden mussten, überrascht es nicht, dass in bestimmter Weise zugeschnittenen Steinen eigene Bezeichnungen zugewiesen wurden.
- 21 Die Ergänzung dieser Zeile richtet sich nach S.M. Maul, BagF 18, 298, Z. 9'; 395, Z. 12''; 476, Z. 13'; 486, Z. 26–27; siehe ferner ebd., 410, Z. 2–3 und 413, Z. 39.
- 24 Während beispielsweise in den sog. Löseritualen das dem Sonnengott dargebrachte Opfer meist nur aus vegetabilischen Speisen bestand (siehe S.M. Maul, BagF 18, 48–57, 120–123 und *passim*), ist hier und in fast allen verwandten Heilverfahren die Schlachtung eines „makellosen“ Tieres und die Darbringung von Fleisch vorgesehen. Es sollte nicht übersehen werden, dass das in diesem Zusammenhang stets verwendete, mit dem Determinativ für die Oviden versehene Wort für „Opfer“, *nīqu*, wörtlich „Ausgießung“ bedeutet und darauf rekurriert, dass beim Schächten des Tiers der auslaufende Lebenssaft als eine den Göttern zuge dachte Gabe galt. Demzufolge dürfte auch in dem hier beschriebenen Ritualzusammenhang das Hauptaugenmerk keineswegs darauf liegen, dass dem Gott – wie in Z. 24 gesagt – zur Speisung verschiedene Fleischstücke aufgetragen wurden, sondern dass mit der Opferung des Lammes oder Schafes Blut für Blut gegeben wurde. Der Kranke, der um sein Leben fürchtete (siehe Z. 16, Z. 53 und ferner Z. 34), sollte nämlich mit dem Opfertier Leben aus seinem Besitz hergeben, um dadurch das eigene Leben zu schonen oder freizukaufen. Es ist davon auszugehen, dass – wo immer das blutige Opfer verlangt war – der Opferspender seine Existenz grundsätzlich in Gefahr sah und die Bedrohung seines Lebens durch das Darbringen eines anderen abzuwenden suchte (siehe dazu auch S.M. Maul, Die Wahrsagekunst im Alten Orient, München 2013, 49–52).

- 25 *merdēta redū*, wörtlich „einen Umlauf laufen“, bezeichnet das mehrfache (vielleicht siebenfache) Umschreiten des Opfers (siehe dazu S.M. Maul, BagF 18, 56 mit Anm. 159 und ferner S.M. Maul – R. Strauß, KAL 4, Text Nr. 3, 8'). Zu *šiddī šadādu* siehe S.M. Maul, BagF 18, 55–56. Mit ‚Linien‘, die mit Wolle oder aber mit Mehl gezogen wurden, trennte man den Opferschauplatz von der ‚profanen‘ Außenwelt ab. Die Anweisung, die Linien nach der Art des Opferschauers zu ziehen, findet sich auch in anderen Ritualbeschreibungen (siehe BagF 18, 56 mit Anm. 153 und ferner AMT 100 Nr. 3, Vs. 10). Das Typische lag vermutlich darin, dass die Linien mit Mehl gezogen wurden.
- 26 Ob im Zeilenanfang eine 3 oder aber eine 7 zu ergänzen ist, bleibt unklar. Die den Opferschauplatz umgebenden Mehlhäufchen (*zidubdubbū*) sollten die Stelle, an der man Götter bewirtete, zusätzlich vor Verunreinigung und dem Zugriff von Übeln schützen (siehe BagF 18, 56 mit Belegstellen).
- 27 R.C. Thompson hat in AMT 71 Nr. 1 in den Zeilen 27–45 die Raumverhältnisse des Originals nicht korrekt wiedergegeben. Seine Zeichnung der Tafel K 2535+ erweckt nämlich den Eindruck, als fehle im Bereich der Zeilen 27–33 der linke Tafelrand samt der jeweils ersten beiden Keilschriftzeichen. In Wahrheit aber sind die dort erhaltenen und von R.C. Thompson korrekt wiedergegebenen Spuren die Reste des jeweils ersten Zeichens der Zeile. Dies wurde weder von E. Ebeling, noch von M.-J. Seux oder B.R. Foster bemerkt, die jeweils moderne Übersetzungen des Šamaš-Gebetes vorgelegt haben (s. o. Anm. 4). Das Incipit des von W.R. Mayer in UFBG 420 als ‚Šamaš 79‘ bezeichneten Gebetes lautet dementsprechend nicht „[<sup>d</sup>Šam]aš<sup>2</sup> bēlu ellu muštēšir šamē u eršeti <sup>d</sup>Šamaš dajjānu“, sondern *bēlu ellu etc.*
- 28 Neben *šākinu tēdišti* (hier und in Z. 30) finden sich in dem hier kommentierten Gebet weitere archaisierende *status constructus*-Formen auf -u in Z. 32 (*bānū kal mimma šumšu*) und in Z. 33 (*munammīru kibrāti*).
- 31 Die am Zeilenende erhaltenen Spuren deuteten E. Ebeling (ZA 51, 172) und M.-J. Seux (Hymnes et prières, 454 Anm. 5) als *ú-*[ ]. Auch wenn dies keineswegs zwingend ist, möchte ich dem um der hier vorgeschlagenen Ergänzung willen folgen. Die Ergänzung *šá gūm-mu-ru-šu* <sup>rú</sup><sup>?</sup>-[su (?)] kann sich freilich auf keine Parallelstellen berufen und ist daher entsprechend unsicher.
- 32 Im Original steht gegen die Kopie von R.C. Thompson deutlich *qa-*(statt *DU-*)*tuš-šu*. Die epigraphisch als vollkommen sicher zu betrachtende Ergänzung *qātuššu paqdu* findet auch Bestätigung in der Parallelstelle A. Schollmeyer, HGS 113, Text Nr. 27, Z. 13: [*ša*] *bēlūt kiššat nišē qātuššu paqdu*.

- 33 Es ist nicht vollständig auszuschließen, dass im Zeilenanfang nicht *ilu rašbu*, sondern *bēlu*([E]N) *rašbu* stand. Die Raumverhältnisse verbieten den Ergänzungsvorschlag von E. Ebeling (ZA 51, 172, 33): [*mu-ad-du-ú*] *bēri*(DANNA), dem M.-J. Seux (Hymnes et prières, 455 mit Anm. 6) und B.R. Foster (<sup>3</sup>Before the Muses, 749) gefolgt waren.
- 37 Statt *il(ān)ū ša kiššatum* erwartet man *il(ān)ū ša kiššati(m)*, wie es in Z. 80 tatsächlich steht. Nominativformen, die für einen Genitiv stehen müssen, finden sich auch in Z. 70 (*širtum* statt *širtim*) und in Z. 80 (*mūt ḫibiltu* statt *mūt ḫibilti*).  
Die „Götter der Welt röchen“ ohne Šamaš deshalb „kein Räucherwerk“, weil die hierfür verwendeten Pflanzen, Pflanzenteile und -produkte ohne die Kraft der Sonne nicht entstehen würden.
- 43 Diese bislang nicht korrekt entzifferte Zeile erweist sich als wörtliches Zitat aus dem großen Sonnenhymnus (siehe W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, 126, Z. 15). CAD M/II 179b s. v. *mu'irru* ist entsprechend zu korrigieren.
- 44 Vgl. die offenbar parallel konstruierte Z. 47.
- 48 W.R. Mayer hat in UFBG 71–72 zahlreiche Parallelstellen zusammengestellt. In der zweiten Zeilenhälfte steht nicht genügend Raum zur Verfügung, um *an-ḫu šu-nu-ḫ[u šudlupu'aradka]* bzw. *an-ḫu šu-nu-ḫ[u šumrušu aradka]* zu ergänzen.
- 49 Die Ergänzung richtet sich nach den Parallelstellen, die W.R. Mayer, UFBG 76 f. mit Anm. 18–20 zusammengestellt hat.
- 50 Vgl. die Parallelstellen in den Zeilen 3 und 12. Die Ergänzung des Zeilenendes bleibt unsicher. Es ist nicht ganz auszuschließen, dass mit *šahluqtu* (statt *šahluqti*) eine fehlerhafte *status constructus*-Form vorliegt und *šahluqtu* NAM x [ als *status constructus*-Verbindung aufzufassen ist. Daher könnte man – inspiriert durch die bezeugten Wortverbindungen *šahluqti nišī* und *šahluqti būlim* (siehe CAD Š/I 99b s. v. *šahluqtu*) – daran denken, an dieser Stelle *šahluqtu* (für: *šahluqti*) *amēlūti*(NAM.L[Ú. U<sub>18</sub>.LU (?) zu lesen. Es ist ferner nicht ganz auszuschließen, dass die letzten erhaltenen Zeichen in dieser Zeile NAM.T[AR oder *nam-t[a-ru* zu lesen sind.
- 51 Die Ergänzung des Zeilenendes greift einen Vorschlag E. Ebelings auf, der in ZA 51, 172 *sah[panni]* ergänzte. Freilich ist an dieser Stelle – analog zu dem vorangehenden *raksū* – ein pluralischer Stativ zu erwarten. Sollte sich die Ergänzung *sah[pū'inni]* als korrekt erweisen, hätten die letzten Zeichen auf dem (nun nicht mehr erhaltenen) rechten Tafelrand gestanden.
- 52 Zu der an dieser Stelle als sicher zu betrachtenden Ergänzung [*aššum*] sowie zu den folgenden Zeilen vgl. die Parallelstellen, die W.R. Mayer, UFBG 166–167 zusammengestellt hat (unsere Stelle fehlt dort).

- 54 Die Ergänzung EN *su[r-ri(š)]* ist epigraphisch sicher. Das Zitat in UFBG 214 unten ist entsprechend zu korrigieren.
- 55 Vgl. die Parallelstelle S.M. Maul, BagF 18, 392, Z. 15': *ZÁLAG-ka lu-mur UD.DA-ka lu-[uš-taḥ-ḥu-un]*.
- 56–59 In UFBG 342 legte W.R. Mayer eine Umschrift der am Original überprüften Zeilen K 2535+, Rs. 11–14 vor.
- 59 Dem Vorschlag E. Ebelings, in dem Subjekt des Satzes den „Beschwörer“ (*āšipu aradka*) zu sehen, ist nur M.-J. Seux gefolgt (Hymnes et prières, 456). W.R. Mayer hatte bereits gesehen, dass die „Formensprache der babylonischen „Gebetsbeschwörungen““ dies nicht zulässt (W.R. Mayer, UFBG 342 und ders., OrNS 46, 1977, 392 zu 456). Daher ist es viel wahrscheinlicher, dass hier ein Lobwunsch vorliegt, in dem der betende Patient seinen persönlichen Gott aufforderte, den Sonnengott zu preisen (siehe zu inhaltlichen Parallelen W.R. Mayer, UFBG 331 oben).
- 60 Die bereits von E. Ebeling vorgeschlagene Ergänzung der Zeile richtet sich nach W.R. Mayer, UFBG 509 („Šamaš 1'"), Z. 128: *Šamaš ašarēd il(ān)ī attā rišā rēmu*; siehe auch S.M. Maul, BagF 18, 393, Z. 21': *Šamaš ašarēd il(ān)ī rišā rēma*.
- 61 Sehr ungewöhnlich sind die Š-Stamm-Imperative in den ansonsten konventionellen Formulierungen (siehe dazu W.R. Mayer, UFBG 268 mit Anm. 66). E. Ebelings Ergänzung (*šu-ba](!)-kit šadā(!)*), der B.R. Foster (<sup>3</sup>Before the Muses, 750, 34), M.-J. Seux (Hymnes et prières, 456) und die Autoren des CAD (CAD N/II 189a s. v. *nesū*) gefolgt sind, ist zu verwerfen, da sie weder zu den erhaltenen Zeichenspuren passt, noch sinnvoll ist. Aus der Perspektive des mesopotamischen Heilers muss das Unheil nämlich, bevor es „das Gebirge überqueren“ kann, zunächst „den Fluss überschreiten“. Dementsprechend lautet die Reihenfolge der Bitten in den sog. Gebetsbeschwörungen stets, das Unheil „möge den Fluss überschreiten (und) das Gebirge überqueren! 3600 Doppelstunden weit möge es sich aus meinem Körper (o. ä.) entfernen, wie Rauch gen Himmel sich wegheben (und) wie eine (einmal) ausgerissene Tamariske nicht mehr an seinen (ursprünglichen) Ort zurückkehren können“ (siehe UFBG 268 und BagF 18, *passim*).
- 64 Diese in vergleichbaren Gebeten häufig anzutreffenden Bitten (siehe W.R. Mayer, UFBG 270–271) waren stets mit den gleichen Ritualhandlungen verbunden (siehe S.M. Maul, BagF 18, 62–67). Dabei wurden ‚Gartenkräuter‘, nämlich Tamariske, das Seifenkraut *maštakal*, Dattelpalmensprössling, *qan šalāli* und bisweilen einige andere Pflanzen, als Teppich auf den Boden gestreut, damit der Ritualherr sich darauf stellte oder kniete. Das ihm anhaftende, feinstofflich gedachte Unheil sollte auf die am Boden liegenden Pflanzen übergehen und in die Erde abgeleitet werden, während die Pflanzen und auch die Erde gleichzeitig positive

- Kräfte an den Patienten abgeben sollten. Obschon in Z. 64 nur Tamariske und *maštakal*-Kraut explizit genannt sind, dürften die gemäß Z. 18 zuvor dem Waschwasser ebenfalls beigegebenen Pflanzen ‚Dattelpalmensprössling‘ und *qan šalāli* an dieser Stelle des Ritualgeschehens gemeinsam mit Tamariske und *maštakal*-Kraut zu einem Teppich aus ‚Gartenkräutern‘ ausgestreut worden sein. Zu entsprechenden Bitten aus den sog. ‚Gebetsbeschwörungen‘ siehe W.R. Mayer, UFBG 270 und S.M. Maul, BagF 18, 62–67.
- 65 Der im Kommentar zu Z. 64 beschriebene Kontext lässt erkennen, dass – so wie es bereits J.-M. Seux erkannt hatte (Hymnes et prières, 457 mit Anm. 32) – in diesem Wunsch von der Erde die Rede war, die das Unheil entgegennehmen sollte, welches von dem Patienten auf den Teppich aus ‚Gartenkräutern‘ übergegangen war, um im Gegenzug mit ihrer alles reinigenden Kraft, die hier als *melammu* („Schreckensglanz“) bezeichnet ist, den Kranken zu stärken. Während die Parallelstellen zu Z. 65 in der Regel *eršetum liddina melammašāma* etc. lauten, findet sich in S.M. Maul, BagF 18, 383, Z. 32‘ eine genau gleichlautende Formulierung (ohne Nennung der Erde; siehe dazu ebd., 384 Anm. 38).
- 66–72 Siehe S.M. Maul, BagF 18, 476, Z. 4’–11’ (Universalnamburbi) mit einem weitgehend parallelen Gebetsende. Weitere Parallelstellen hat W.R. Mayer, UFBG 228 f. zusammengestellt. Siehe ferner S.M. Maul – R. Strauß, KAL 4, Text Nr. 43, Rs. 4’.
- 70 Zu der Schreibung *šir-tum* statt *šir-tim* siehe den Kommentar zu Z. 37.
- 73 Die Vorschrift, dem Patienten die Möglichkeit zu geben, seine Sorgen und Ängste in eigene Worte zu fassen und der Gottheit vorzutragen, findet sich nicht selten in altorientalischen Therapien, mit denen Unglück und Unheil, Schuldgefühle und Krankheit abgewehrt werden sollten (siehe hierzu auch S.M. Maul, BagF 18, 69 mit weiteren Belegen).
- 74 Die Anweisung, „sich niederzuwerfen“, findet sich in vergleichbaren Ritual- und Therapiebeschreibungen immer dann, wenn sich der Heiler oder der Patient aus der Gegenwart der angerufenen Gottheit verabschiedete. Diese der Hoheit bezeugte Ehrengeste entspricht wohl höfischen Zeremonien.  
Die Ergänzung des Zeilenendes folgt dem Vorschlag von W.R. Mayer, in: OrNS 59, 1990, 20 Anm. 9.
- 74–75 Das Waschwasser, dessen Herstellung eingangs beschrieben worden war (siehe Z. 17–20), kam nun zum Einsatz. Das dem Patienten anhaftende, feinstofflich gedachte ‚Unheil‘ sollte heruntergewaschen und auf sein abgelegtes Gewand geleitet werden. Der Wortlaut der dabei zu rezitierenden Beschwörung *ašhuṭ ašhuṭ* ist namentlich aus den sog. Löseritualen wohlbekannt (siehe S.M. Maul, BagF 18, 72–73 mit Anm. 13). Der Text des kleinen Gebetes spielt sinnfällig mit dem im Deutschen kaum in einem

Wort wiederzugebenden doppelten Sinn des Verbs *šahātu(m)*, das sowohl „(mit einer Flüssigkeit) abspülen“, als auch „abstreifen (eines Gewandes u. ä.)“ bedeuten kann. Während in den Löseritualen (Namburbi) das Waschwasser über ein Tonfigürchen geleitet wurde, das den ‚Omenanzeiger‘ verkörperte und im weiteren Verlauf des Geschehens unschädlich gemacht wurde, indem man es dem Fluss übergab, sollte hier das Gewand des Patienten das Miasma in sich aufnehmen (vgl. dazu die Parallelstellen BagF 18, 331, 5’–6’ [mit Anm. 25] und 447, Z. 26–27). Auch wenn die vorliegende Therapiebeschreibung hierüber keine Auskunft erteilt, darf man annehmen, dass das abgestreifte Gewand des Patienten – wie in den Löseritualen die Figürchen des ‚Omenanzeigers‘ – so entsorgt wurde, dass von ihm kein weiterer Schaden ausgehen konnte. Da die Heilbehandlung am Flussufer stattfand (siehe Z. 21), ist nicht unwahrscheinlich, dass man auch das Gewand in den Fluss warf, damit dieser es „in sein Inneres herabzog“ (siehe S.M. Maul, BagF 18, 85–93 und 406, Z. 44). Eine entsprechende Vorschrift findet sich in der noch unveröffentlichten Beschreibung des ‚Bannlösungsverfahrens‘ (nam-éri m-búr-ru-da).

Die Parallelstellen S.M. Maul, BagF 18, 274, 43’–45’ und 278, 1’–2’ zeigen, dass der Patient nach dem Bad, und bevor er das neue Gewand anlegte, (den hygienischen Gepflogenheiten entsprechend) gesalbt wurde. Es ist recht wahrscheinlich, dass dies auch in dem in Z. 74–75 beschriebenen Kontext geschah, auch wenn dies keine eigene Erwähnung fand (vgl. dazu auch den Kommentar zu Z. 18–20). Das Bad und die neue frische Kleidung sollten dem Patienten das Gefühl vermitteln, nun tatsächlich ein ‚neuer Mensch‘ zu sein, der mit seinem Gewand seine alte Haut abgelegt hatte und mit der frischen Kleidung in eine neue geschlüpft war (vgl. dazu auch S.M. Maul, BagF 18, 141, Z. 147 und 230, Z. 7’).

- 75 Anders als E. Ebeling vermutet hatte (siehe ZA 51, 169 und 174, Z. 26), ist in der vorliegenden Therapie keineswegs vorgeschrieben, das Gewand des Patienten zu wiegen. Die Waage wurde lediglich, so wie auch noch im Alltagsleben in neuassyrischer Zeit üblich,<sup>25</sup> zum Abwiegen einer Edelmetallzahlung benötigt. Auch aus anderen Therapiebeschreibungen wissen wir, dass der zu heilende Patient öffentlich Silber als sein ‚Lösegeld‘ abzuwiegen hatte.<sup>26</sup>

25 Siehe K. Radner, Money in the Neo-Assyrian Empire, in: J.G. Dercksen (Hg.), Trade and Finance in Ancient Mesopotamia (PIHANS 84), Istanbul 1999, 134–137.

26 Dazu S.M. Maul, Die ‚Lösung vom Bann‘ (s. o. Anm. 21), 88 sowie z. B. D. Schwemer, Abwehrzauber und Behexung. Studien zu Schadenauberglauben im alten Mesopotamien, Wiesbaden 2007, 220 mit Anm. 117 (zu KAR 227, Kol. I, 29–32 und // K 9860+, 7’–10’); W.R. Mayer, UFBG 511, Z. 11 und CTN 4, Text Nr. 163, Vs.



- 76 *i-dan* steht hier für *iddan*, die assyrische Präsensform von *nadānu*. Gegen CAD G 107a s. v. *gišrinnu* ist hier nicht *irīb* zu lesen.
- 78 Statt des pluralischen Stativs *nadnūka*, der sich auf *kasap ipīrīja* beziehen muss, erwartet man an dieser Stelle die singularische Form *nadin-ka*. Der Fehler mag deshalb zustande gekommen sein, weil *ipīrū* als Pluralwort gebraucht wird. Das Ende der Zeile 78 ist wohl nach Z. 61 zu ergänzen.
- 81 Das Zeilenende könnte auch nach folgenden Parallelstellen ergänzt werden: S.M. Maul, BagF 18, 274, Z. 47' und 286, Z. 14': *ana bītīšu] išširma pašir*; ebd., 334, Z. 41–42: *ana bītīšu išširma l adi balū lumnu lā iḫḫāššu* und ebd., 406, Z. 46: *ana bītīšu iššir lumnu šū ippaššar*.
- 82 Da die folgende Verbform (*ipparras*) im Singular steht, muss auch das Bezugswort singularisch sein. Daher ist hier statt *mūtu ḫibiltu* wohl *mūt ḫibiltu* zu lesen (hierzu vgl. den Kommentar zu Z. 37). Die Wortverbindung *mūt ḫibilti* ist belegt (siehe CT 28, 25, Z. 20 und Z. 36).
- 83–85 Zu der hier beschriebenen Amulettkette, die den erneuten Zugriff des in der Einleitung des Textes beschriebenen Leidens verhindern sollte, siehe A. Schuster, Steine als Schutz- und Heilmittel. Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr. (AOAT 46), Münster 2008, 69 mit Anm. 226 und 180 zu ‚Kette 237‘.
- 86 Es gelingt nicht, für die wenigen erhaltenen Spuren eine überzeugende Deutung vorzulegen. Vermutlich liegt hier eine Stichzeile vor, die auf eine Folgetafel verweist. Dabei bleibt unklar, ob die hier besprochene Tafel Teil einer durchnummerierten Tafelserie oder ob sie – was wahrscheinlicher erscheint – Teil einer losen Folge von Therapiebeschreibungen war. Die Tafel war offenbar nicht mit einem Kolophon versehen.