

Körperliche Reinheit und soziale Grenzen in Mesopotamien

Walther Sallaberger

Nichts erscheint vielleicht auf den ersten Blick privater und persönlicher als der menschliche Körper, und doch wird er entscheidend durch das soziale Umfeld geprägt, bestimmen Kultur und Religion die Lebenshaltung des Individuums. Das Konzept der Reinheit dient als geeignete heuristische Kategorie, solchen Zusammenhängen nachzuspüren. Denn die Formen von Reinheit sind kulturspezifisch definiert; Reinheit bildet ein Prinzip, soziale Ordnungen zu bewahren und fortzuführen; und das symbolische System der Reinheit wird physisch durch den Körper des Individuums realisiert. Solche überall und alltäglich beobachtbaren Zusammenhänge hat grundlegend Mary Douglas aufgedeckt. Ihre Schlussfolgerung, dass mit dem Konzept von Reinheit kulturelle Normen in Grenzbereichen bearbeitet werden, die juristisch nicht abgedeckt sind, kann nun für die Erforschung des alten Mesopotamien in der Weise gewinnbringend eingesetzt werden, dass sich aus den Reinheitsgeboten zugrunde liegende und nicht explizit formulierte Normen ableiten lassen. Voraussetzung dafür ist, eine möglichst umfassende Vorstellung von Reinheitskonzepten zu gewinnen.

Eine Untersuchung körperlicher Reinheit im alten Mesopotamien lohnt in mehrfacher Hinsicht. Die reiche Überlieferung keilschriftlicher Texte erlaubt eine solche Perspektive auf den menschlichen Körper unter dem Aspekt der Reinheit. Denn das sogenannte kanonische Schriftcorpus, in Abschriften aus Babylonien und Assyrien aus dem ersten Jahrtausend vor Christus überliefert, ist in hohem Maße religiös determiniert. Es vermittelt eher die normative Seite von Reinheitskonzepten als die alltägliche Praxis.

Mesopotamien verdient im Kulturvergleich Interesse als eine Schriftkultur, die vor den monotheistischen Religionen und vor den Umwälzungen der klassischen Antike liegt. Die Kultur war schon früh mehrsprachig, unterschiedliche Völker übernahmen Schrift und Schrifttum und die polytheistische, integrativ offene Religion. Trotz aller Veränderungen blieben zentrale Institutionen wie das Königtum, der Tempel oder die Stadt bestehen. Mesopotamien ist weder durch eine dogmatische Abgrenzung nach außen noch durch eine interne kulturell determinierte Kastengliederung ausgezeichnet. Es wären also gewissermaßen „Minimalregeln“ im religiös-sozialen Bereich, also auch für Reinheit zu erwarten.

Der hier verfolgte heuristische Ansatz, körperliche Reinheit als kulturell determinierte soziale Kategorie zu erforschen, wurde bisher für Mesopotamien noch kaum verfolgt. Einschlägig sind vor allem Arbeiten von Karel van der Toorn, der das kanonische Corpus Mesopotamiens mit der hebräischen Bibel in Hinblick auf die moralisch-ethischen Grundlagen der beiden Kulturen vergleicht¹ bzw. Merkmale kultischer Reinheit sammelt.²

Die Fokussierung auf den Körper erlaubt es aber, kulturelle Spezifika für Mesopotamien herauszuarbeiten und so zumindest implizit Unterschiede insbesondere zum alten Israel aufzuzeigen. Dies bietet sich deshalb an, weil Mary Douglas eingehend die soziale Relevanz biblischer Reinheitsgebote behandelt. Die grundlegend unterschiedliche politische und kulturelle Situation eines breiten mesopotamischen Kulturraums gegenüber der kleinen Gruppe der Anhänger Jahwes spiegelt sich nicht zuletzt in den Normen körperlicher Reinheit. Diese Unterschiede zwischen Mesopotamien und Israel stehen im Gegensatz zum Ansatz von van der Toorn: "The observable differences in accentuation are overshadowed by the broad consensus in the range of topics and the choice of values. Coming from the West we have the feeling of treading common ancient oriental ground."³ Doch Themen und Werte sind stärker vom (im weiteren Sinne) gemeinsamen Lebensraum bestimmt, während in den Reinheitsregeln die Unterschiede evident werden.

Die vorliegende Untersuchung behandelt die folgenden Fragenkomplexe, die sich aus dem überlieferten Textcorpus ergeben:

1. Zuerst ist die akkadische Begrifflichkeit für „rein“ vorzustellen, um dem Konzept von Reinheit in den Texten nachspüren zu können.
2. Anschließend fragen wir danach, inwiefern in Mesopotamien der menschliche Körper als Träger einer kulturell definierten „Unreinheit“ galt, deren Existenz womöglich mit physisch greifbarem „Schmutz, Dreck“ verbunden war. Führte der Kontakt mit Exkrementen, mit Blut und Menstruation oder mit Toten zu „Unreinheit“, war man nach sexuellen Kontakten „unrein“?
3. Durch körperlichen Kontakt konnte allerdings auch ein Schadenzauber übertragen werden. Uns interessiert im vorliegenden Kontext vor allem die Frage, inwiefern sich im Schadenzauberglauben soziale Regeln verbergen.
4. Reinheit ist in Mesopotamien ein Kennzeichen des Kultes. Kann man deshalb „Reinheit“ als *definiens* des religiösen Bereichs bezeichnen?

1 Van der Toorn 1985.

2 Ders. 1989.

3 Ders. 1985, S. 39.

5. Bestimmte Krankheiten wurden in Mesopotamien auf den Bruch eines „Banns“, also das Übertreten sozialer Normen, zurückgeführt. Wie gelang es dabei, individuelles körperliches Leiden als Ausdruck gesellschaftlichen Verhaltens zu sehen?

6. Lässt sich dann abschließend ein Fazit im Sinne von Mary Douglas ziehen, inwiefern sich in den Reinheitsvorstellungen des Einzelnen symbolische Ordnungen der Kultur Mesopotamiens äußern?⁴

1. *ellu*, der akkadische Begriff für „rein“

Im Akkadischen, der Kultursprache Mesopotamiens im ersten Jahrtausend vor Christus, liegen zwar in bestimmten Texten drei geradezu synonym gebrauchte Begriffe für „rein“ vor, *ellu*, *ebbu* und *qašdu*, doch erweist sich unter diesen *ellu* vor allem deshalb als zentraler Begriff, weil allein hier die Negation *lā ellu* „unrein“ gebraucht wird. Reinheit zeichnet sich in der akkadischen und sumerischen Literatur „nicht nur durch die Abwesenheit von Verunreinigungen und Fehlern, sondern auch durch Helligkeit und Glanz aus.“⁵ Metaphorischer Gebrauch von „Reinheit“ wird in diesem Beitrag nicht behandelt, wenn man etwa im Recht von Vorwürfen oder von Schulden „rein“ ist oder etwas wie Silber „geläutert“ ist.

Die begriffliche Differenzierung hilft, einen Sonderfall der babylonischen Reinheitsvorstellungen zu identifizieren und für die weitere Untersuchung auszuschließen. Es handelt sich um die unheilbare Hautkrankheit *saharšubbû*, „Lepra, Aussatz“.⁶ Sie nannte man eine „große, schwere Strafe“ (*šērtum rabītum*, *ar-num kabtum*) oder einen „großen Fluch“ (*erretum rabītum*). Der Aussätzig galt als von Gott und Menschheit verstoßen, was seinen weitgehenden Ausschluss aus der Gesellschaft sanktionierte, der bei einer ansteckenden Krankheit gleichermaßen eine Hygiene-Maßnahme bedeutete. Sich von Aussatz zu „reinigen, säubern“ wurde allerdings mit dem Wort *ebēbum* ausgedrückt, man gebrauchte nicht das charakteristische *ellum/elēlum*.⁷ Der Aussätzig war also in Mesopota-

4 Einen Überblick über das Thema Reinheit bietet der Lexikonartikel Sallaberger 2007. Für den vorliegenden Beitrag bot sich die Möglichkeit, thematisch zu fokussieren und bestimmte Aspekte zu vertiefen.

5 Sallaberger 2007, S. 296.

6 Van der Toorn 1985, S. 30 und 72–75; ders. 1989, S. 348.

7 Van der Toorn 1985 folgend hat Sallaberger 2007, S. 298 diese feine Differenzierung noch nicht gesehen.

mien nicht „unrein“, sondern eher „unsauber“. In systematischer Hinsicht würde der Aussatz insofern einen Sonderfall bedeuten, als dass hier eine Unreinheit pathologisch bedingt wäre.⁸ Im Umkehrschluss verstehen wir nun freilich, dass in der eigenen Begrifflichkeit des Babylonischen die Reinheit (*'ll) deutlich als eine kulturelle Kategorie definiert ist.

2. Sauberkeit und Reinheit im Alltag

2.1. Zu Körperpflege und Hygiene

Körperpflege gehörte in Babylonien zur Zivilisation wie Essen und Trinken. Im Gilgamesch-Epos wird das exemplarisch in Worte gefasst, wenn der tierische Enkidu aus der Wildnis zu den Menschen kommt. Dort lernt er, Bier zu trinken und Brot zu essen, zuvor hat er sich nur von Wasser und Gras ernährt.

Da behandelte der Barbier seinen behaarten Körper,
er [= Enkidu] salbte sich und wurde zum Menschen.
Er zog ein Gewand an, so dass er wie die Männer war.⁹

Die Reinigung des Körpers mit Öl, dem duftende Essenzen beigemischt werden können, gehörte zum babylonischen Alltag. Man badete und wusch sich mit Wasser. Allgemein üblich scheint das Händewaschen vor dem Essen gewesen zu sein; dies spiegelt sich auch im Opfer, das eine Mahlzeit der Gottheit darstellte.¹⁰ Das Wasser stammte in der babylonischen Tiefebene von den Flüssen Euphrat und Tigris und ihren zahlreichen Nebenarmen und Kanälen. In den Palästen, zumindest im ersten Jahrtausend regelmäßig auch in den Wohnhäusern, gab es sanitäre Anlagen. Abwasserschächte und -kanäle gehörten zum Standard mesopotamischer Städte. Über das Waschen und Salben hinaus wurde der Körper durch Schminken, frische Kleidung und Schmuck verschönert. Dass man sich für Feste badete und schmückte, findet eine Parallele im Kult der mesopotamischen Tempel, wenn die Kultstatuen der Götter zu ihren jeweiligen Hauptfesten gebadet bzw. neu eingekleidet wurden.

8 Auch ein Hautmal gilt als „Schmutzfleck“, nicht als „Unreinheit“.

9 Gilg. P 106–III, s. George 2003, S. 176f.

10 Vgl. die Handwaschungen im altbabylonischen Ritual vor der Opferschau; ein wichtiges Zeugnis ist auch die von Dole / Moran 1991 publizierte Handwaschschale für den Kult des Mondgottes Sîn; vgl. auch van der Toorn 1985, S. 33 mit Anm. 312.

Vieles an alltäglichen Reinheitsregeln verbirgt sich allerdings noch zwischen den Zeilen. So galt im alten Orient wie heute die „rechte Hand“ als die „obere“, die „reine“ Hand (*qātu elletu*), „die zum Essen“, mit der man Teig knetet, die „Linke“ dagegen als die „untere“, die „tabuierte“ oder die „schlechte“ Hand (*šunig₂-ge₁₇ = qātu maruštu, šumēlu*).¹¹ Diese Vorstellung kann man nicht von der umfassenden positiven Bewertung der Rechten als der normalen Hand trennen, wie sie sich aus der Dominanz von Rechtshändern bei *Homo sapiens* ergibt.

2.2. Unreinheit bei Exkrementen, Blut, Leichen?

Sucht man nun schriftliche Zeugnisse für Unreinheit im mesopotamischen Alltag, so sieht man sich mit dem methodischen Problem konfrontiert, dass es Aspekte von Unreinheit geben könnte, über die man schlicht nicht sprach oder schrieb. Die wichtigste Quelle bilden deshalb nicht die Alltagstexte, sondern die Aufzählungen von Verfehlungen und Nachlässigkeiten des Alltags, die sich in der Weisheitsliteratur, in Omentexten und vor allem in Beschwörungen zur Lösung von Unheil finden. Dabei interessiert hier nicht der simple „Schmutz“ (*rūšu, (w)aršu*), der den Körper oder Kleider besudelt und der abgewaschen wird, sondern es geht um kulturell bedingte, für den Einzelnen ethisch-moralisch konnotierte Unreinheit. Zuerst sind hier die Bereiche zu untersuchen, wo sich in den unterschiedlichsten Kulturen über die Hygiene hinaus Vorstellungen von Unreinheit konzentrieren, nämlich bei körperlichen Ausscheidungen, bei Blut, Tod, Menstruation und Geburt sowie bei der Sexualität.

Körperliche Ausscheidungen werden in Keilschrifttexten durchaus angesprochen: Medizinische Texte beschreiben Krankheitssymptome, die beim Urinieren oder Defäkieren zu beobachten sind, dieselben Handlungen sind auch ein Thema der Traum-Omina. Doch erstaunlicherweise waren mit Exkrementen, ebenso mit Schweiß oder Erbrechen, keine Unreinheitsvorstellungen verbunden.¹²

11 Zur Rechten und Linken und den Zitaten aus Antagal C 24off. s. Civil 1983, S. 46f.

12 Diese Aussage beruht auf intensiver „Kloakenarbeit“ in den Wörterbüchern (Akkadisches Handwörterbuch, The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago) unter Wörtern wie *zû* „Exkrememente“, *tezû* „defäkieren“, *nezû* „ausscheiden“, *šānu, šanātu* „urinieren“, *šinātu* „Urin“; *zūtu* „Schweiß“, *habû, kâ'u* „erbrechen“, usw. Da hier die körperliche Unreinheit des Menschen behandelt wird, zählt das Namburbi gegen das schlechte Vorzeichen, wenn ein Mensch von einem Hund mit Urin besudelt wird, nicht hierher (Caplice 1967, S. 2ff.). Einzig das Vergehen, in den Fluss zu urinieren (*šānu*) oder

In vielen Kulturen wird Blut bei Reinheits- und Tabuvorschriften besonders beachtet. Das scheint in Mesopotamien nicht in derselben Weise der Fall gewesen zu sein; hier kam übrigens dem Blut auch beim Tieropfer keine Bedeutung zu, da der Gottheit eine fertig bereitete Speise dargebracht wurde. Die idiomatische Wendung, dass jemand „mit Blut befleckt ist“ (*dāma lapit, ina dāmi balil*),¹³ ist ein Ausdruck für Körperverletzung oder Totschlag, Vergehen, die juristisch verfolgt wurden: Das Blut „klebt“ an den Händen des Täters. Daraus darf man aber nicht auf besondere (Un)-Reinheitsvorstellungen, die mit Blut verbunden seien, schließen.¹⁴

In Hinblick auf die Unreinheit des Todes ist vor allem auf das Gebot der Bestattung hinzuweisen. Erfolgte diese nicht, so konnte vom umherirrenden Totengeist Gefahr ausgehen.¹⁵ Innerhalb des rituellen Rahmens einer Bestattung stellte der Kontakt mit dem Toten keine Gefahr für eine mögliche körperliche „Kontamination“ dar. Die Teilnehmer einer Bestattung ließen sich nach sieben Tagen Trauerzeit die Haare scheren, sie legten die Trauerkleider ab und salbten und schmückten sich für das Festmahl; die liminale Phase der Trauerzeit war damit abgeschlossen.¹⁶ Die Präsenz von Leichen bedeutete in dieser durch den Ritus kontrollierten Form prinzipiell keine Verunreinigung. Anders wäre es auch nicht zu verstehen, dass Gräber innerhalb von babylonischen Wohnhäusern durchaus üblich waren.

zu speien (*kā'u*) (Šurpu III 63), ließe sich anführen, doch geht es hier nicht um körperliche Reinheit, sondern um den Schutz des Allgemeinguts Wasser.

13 Vgl. dazu van der Toorn 1985, S. 15f. mit Anm. 48–50, sowie Pientka 2008. *dāmam lapātum* „mit Blut berühren/beflecken“ wird in der von Pientka 2008 behandelten altbabylonischen Urkunde als symbolische Strafe an den *naditum*-Frauen vollzogen, die wegen des juristisch geahndeten Verbrechens aus dem Tempelkult ausgeschlossen werden, was der Vorschrift entspricht, dass Priester einen einwandfreien Lebenswandel zu führen haben. – Das Reinigen der Waffen im Mittelmeer wird man jedoch – *pace* van der Toorn 1985, S. 160 Anm. 51 – kaum zu Riten der Reinigung nach (oder vor) der Schlacht zählen dürfen, sondern als Ritualhandlung und Opfer zum Gedenken an ein besonderes Ereignis.

14 Das würde durch die Übersetzung „mit Blut beflecken“ nahegelegt; von Unreinheit bzw. *pollution* sprechen denn auch van der Toorn 1985, S. 15f. und Pientka 2008.

15 Monographisch behandelt von Scurlock 2006; Borger 1969, S. 7f. § XV: Gefahren von Totengeistern, die bei Unfällen ums Leben gekommen sind.

16 Paraphrase des Totenrituals nach der Harran-Inschrift über das Begräbnis der Königinmutter Adda-guppi nach Mofidi Nasrabadi 1999, S. 31–33.

Kurz zusammengefasst: Selbstverständlich bedrohte der Tod das Leben, wurden Exkreme sorgfältig vom Wohnbereich ferngehalten;¹⁷ doch hier kamen die Kategorien von „rein“ und „unrein“ nicht zur Geltung.

2.3. Die „unberührbare“ Frau

Als „unberührbar, tabuiert“ galt die Frau während der Menstruation und im Kindbett. Der entsprechende Begriff *musukkatu*, ein sumerisches Lehnwort, lässt sich wohl nicht etymologisieren; die Übersetzung als „unberührbar“ betont die Differenz zu „unrein“ (*lā ellu*).¹⁸ In den assyrischen Harems-erlassen wurde vorgeschrieben, dass sich eine Frau, „der man sich nicht nähert“ (*ša lā qarābša-ni*), nicht in der Nähe des Königs aufhalten durfte, wenn Opfer anstanden,¹⁹ denn von ihr konnte Unreinheit ausgehen. Entsprechend beschwor man in der Magie reines Wasser des Meeres, „in das die Menstruierende (*harištu*) nicht gestiegen ist, wo die ‚Unberührbare‘ (*musukkatu*) ihre Hände nicht gewaschen hat.“²⁰ In beiden Fällen ist die kultische Reinheit gefährdet (s. unten 4.2.). Umgekehrt darf man schließen, dass man schmutzige Kleider, insbesondere die Binden der „Unrei-

17 Deshalb wurden im Schadenauber Figürchen im Grab begraben oder in Kloaken, in der Mauer oder im Brunnen oder an Orten, wo sie von Füßen getreten wurden; s. Schwemer 2007, S. 98–100; Schwemer l.c. 99f. sieht hierin „unreine“ Orte, ohne diesen Begriff aber zu belegen. Besser sprechen wir von „unzugänglichen, tabuierten“ Orten.

18 Zusammenfassend Stol 2000, S. 205f.; vgl. van der Toorn 1989, S. 348. Der von Stol 1983, S. 70 Anm. 418 vermutete etymologische Zusammenhang von *usukku*, *musukk(at)u* mit *asakku* „Tabu“ ist aufgrund der Lehnwort-Beziehungen (sumerisch *muzug₂*, „unberührbar“, aber *azag* „Tabu“) problematisch. Zur Lesung *muzug₂* (statt traditionell *uzug₂*) s. insbesondere die Ausspracheangaben zu U₂-KA in Diri, s. Diri Ugarit II 77 (Civil 2004, S. 76) *mu-zu-ug* und Diri Emar Section 3: 3' (ebd. S. 87) *mu-su-ug*, während in Diri IV 44 (ebd. S. 150f.), [x]-zu-ug das erste Zeichen nicht erhalten ist.

19 Van der Toorn 1985, S. 31 mit Anm. 282; KAR 300 r.6, bearbeitet von Ebeling 1928–1929, S. 28f.: „[Wenn ein Mann] eine vorübergehende *musukkatu* berührt (*ilput*), ist er 6 Tage nicht [rein(?)]" (6 *ūmē* NU [SIKIL?]). KAR 423 i 15: „Eine Frau, die an Blutungen leidet, vollzieht ein besudeltes/unreines Opfer.“

20 CAD M/2 239: AMT 10, 1:2 // CT 23 3:8; bzw. „wo die Schmutzige (*urruštu*, zu **wrs*) ihre Hände nicht gewaschen hat, die ‚Unberührbare‘ (*musukkatu*) nicht ihre Kleider wusch“ (CAD M/2 239: BAM 29:27 // AMT 54,3 ii 3; s. zu den Textstellen Stol 2000, S. 205f.).

nen“,²¹ im Fluss waschen konnte, ohne dass das weiter für Unruhe gesorgt hätte. Der Kontakt mit einer „unberührbaren“ Frau (*musukkatu*) gehörte jedenfalls auch nicht zu den Alltagsvergehen, die in den entsprechenden Listen (Šurpu, Lipšur-Litaneien; s. unten) angeführt werden. Bei der weiblichen „Unberührbarkeit“ bedingten offensichtlich körperliche Hygiene und Schutz der Frau gleichzeitig eine soziale Abgrenzung in den privaten weiblichen Bereich, also ein Vermeiden von jedwedem öffentlichem Auftreten, um den Kult nicht zu gefährden. Der ethnologische Beitrag von Beatrix Hauser im vorliegenden Band zeigt eindrucksvoll die Praxis, wie sich Frauen während ihrer Periode aus der Gemeinschaft zurückziehen und dieser Rückzug alle Mitglieder, Frauen wie Männer, betrifft. Die Quellen zur *musukkatu* könnten durchaus auf ein im Prinzip ähnliches Verhalten auch im alten Mesopotamien hinweisen.

2.4. Sexualität und Reinheit

In Mesopotamien betrachtete man Sexualität nicht prinzipiell als „unrein“. Grobe Verstöße gegen die gesellschaftliche Ordnung wie Vergewaltigung oder Ehebruch wurden juristisch geregelt. In der Literatur finden sich einige Beispiele dafür, dass sexuelle Kontakte außerhalb eines festen Verhältnisses sozial geächtet wurden, indem man zum/zur „Unberührbaren“ wurde.²² Und die Prostitution war auch in Mesopotamien am Rande der Gesellschaft angesiedelt und hatte dort ihren festen und begrenzten Ort.²³

21 Van der Toorn 1985, S. 32; s. CAD H 104: Hg. D 428, B V i 25: ^ug²niĝ₂-dara₂ uš₂-a = *kannu ša harišti = ša lā elleti*.

22 Vgl. den Mythos „Enlil und Ninlil“ 58f.: Enlil wird nach dem (erschlichenen) Beischlaf mit Ninlil als muzug₂ „unberührbar“ aus der Stadt ausgeschlossen; s. dazu Behrens 1978, S. 150–157. Nach van der Toorn 1985, S. 17 führe laut einer sumerischen Sammlung von Gesetzen (YOS 1 28: 46f.) Vergewaltigung auf der Straße zu Unreinheit: „is ... rendered impure“; doch hier erscheint kein entsprechendes Wort im Text; vgl. die Bearbeitung bei Roth 1995, S. 44 § 8'. Die Göttin Ereškigal ist nach einer Affäre mit Nergal *musukkatu* (van der Toorn 1985, S. 17 mit Anm. 84f.); Amanamtaga begeht durch das Verhältnis mit Dumuzi einen „Tabubruch“ (eĝ₃-ge₁₇; ebd. S. 17f.).

23 Civil 1983, besonders S. 46f. zu Sud als „Unreiner“, weil sie sila-a gub-ba „auf der Straße steht“, also als Prostituierte gesehen wird (Enlil gibt ihr das Geschenk „mit der Linken“); doch für Prostituierte gibt es keine Angabe als „Unreine“ nach Cooper 2006.

Eine der wichtigsten Quellen zu kulturellen Normen bilden die Omensätze zu menschlichen Handlungen. Denn sie verbinden eine Handlung (in der Protasis des Omens) explizit mit einer Konsequenz (in der Apodosis); die Bewertung in den Apodosen ergeben geradezu Vorschriften für korrektes kulturelles Handeln. Eine Sammlung von Omina widmet sich dem menschlichen Sexualverhalten,²⁴ und hier begegnen uns auch in insgesamt drei Sätzen die Kategorien „rein“ oder „unrein“, die man dort sonst vergebens sucht. Während das Omen zur Unreinheit bei Ejakulation unten besprochen wird, lauten die beiden anderen einschlägigen Sätze:

(Šumma ālu CIV § 28) „Wenn ein Mann die Frau immer wieder seinen Penis halten lässt, so ist er unrein; sein Gebet wird keinen Gott erreichen.“

(Šumma ālu CIV § 36) „Wenn, während der Mann die Frau ansieht, sie ihre Vagina behandelt, so ist dieser Mann unrein; in Zukunft wird seine Hand zittern.“²⁵

Die übrigen Omina des Abschnitts behandeln Sexualverhalten als Anzeichen von sozialem Status.²⁶ Die beiden angeführten Sätze betreffen jedoch weniger Dominanz und Kontrolle, auch wenn in beiden Fällen die Frau den „aktiven“ Part übernimmt, der sonst dem Mann zusteht.²⁷ In den Omina gelten auch weder Geschlechtsteile noch Sexualität als problematisch für Reinheit. Die beiden Sätze thematisieren allerdings, und darin liegt meines Erachtens der Kern der Sache, den Zwischenbereich zwischen zwei klar getrennten Formen im Umgang der Geschlechter: zwischen dem harmlosen alltäglichen Umgang einerseits und andererseits dem im Prinzip ebenfalls unproblematischen Liebespiel. Obwohl die Frau aktiv wird, droht dem Mann der Verlust der Reinheit; letztlich hat er also darauf zu achten, dass die Grenzen im Verhältnis der Geschlechter klar eingehalten werden.

24 Šumma ālu Tafel CIV; zusammenfassend Guinan 1998.

25 CT 39 45:28 und 36; s. Guinan 1998, S. 41 und 49: omens 2.–3., mit S. 54 Anm. 29–30 zur Umschrift und Deutung. Hier in Transkription:

§ 28: *šumma amīlu išaršu sinništa uštanašbat, ul ēl, niš qātīšu ila ul irašši.*

§ 36: *šumma amīlu ūma itti sinništi šutātū biššūrša ina qātātīša iltappat, amīlu šū ul ēl ana arkat ūmī qāssu ira”ub (šutātū mit Guinan 1998, S. 54 Anm. 30 atū Št Stat.; anders als dort aber itti sinništi, nicht itti sinništišu „mit seiner Frau“).*

26 Guinan 1998, l. c.

27 Die Aussagen der Sexualomina dürfen nicht einfach als allgemein gültig übernommen werden. Ein gutes Beispiel sind die Beschreibungen homosexueller Handlungen, die das Thema der Dominanz behandeln, während im Alltag homosexuelles Verhalten bestraft werden konnte.

3. Speichel und Schadenauber

Im vorangehenden Abschnitt zeigte sich eine insgesamt recht pragmatisch bestimmte mesopotamische Sicht auf körperliche Reinheit. Deshalb erscheint es umso bemerkenswerter, dass bestimmten körperlichen Absonderungen besondere Wirksamkeit zugeschrieben wurde. Das gilt in erster Linie für „Speichel, Spucke“ (*ru'tu, imtu*).²⁸ Im Mythos schufen die Götter den Menschen, indem sie auf den Ton „spuckten“.²⁹ Der „Speichel“ des Beschwörers war von magisch heilender Wirkung,³⁰ doch gehörte der „böse Speichel“ in dieselbe Kategorie von Übel wie der „Böse Blick“ oder die „Böse Zunge“.³¹ „Speichel“ bildete geradezu ein Synonym für den Schadenauber, die Hexerei.³² Prägnant fasst diesen Komplex eine magische Formel zusammen, die in einer Reihe mit anderen Sprüchen gegen Dämonen, Krankheiten, Missgeburt und Totengeistern steht:

„Hexereien, Speichel, böse vom Munde ausgespuckt,
Sack mit Hexereien, böse zugebunden,
Geschorenes der Achselhöhle, ebenso des Körpers, Schnipsel von Fingernägeln,
Läuse und schmutziges Haar, ein alter Schuh, zerschnittene Binde,
am Körper abgewischter Teig, am Körper eines Menschen abgeriebenes Brot,
beim Essen zurückgegebenes Brot, beim Trinken übrig gebliebenes Wasser,
böse Spucke, die nicht mit Erde bedeckt, nicht vom Steppenwind verblasen ist,
– beim Himmel sei beschworen, bei der Erde sei beschworen.“³³

Eine gefährliche magische Wirkung entfalteten also die Reste, die vom Menschen selbst aktiv vom Körper entfernt wurden, sie mussten gemieden werden. Dazu zählten der Speichel der Hexe und die Reste der Körperpflege ebenso wie der im Reinigungsritual zum Abreiben verwendete Teig. Die Aufzählung enthält aber nicht, wie aufgrund des bisher Gesagten schon zu erwarten, Ausscheidungen wie Kot, Urin, Sperma, Eiter, Schweiß, Erbrochenes. Man könnte es so formulieren, dass die nicht auf „natürliche“ Weise entfernten Kör-

28 Außer CAD R s. v. s. Schwemer 2007, S. 18.

29 Atramḫasis I 233f. (Edition Lambert / Millard 1969, S. 58f.).

30 CAD I 140 s. v. *imtu*.

31 Borger 1969, S. 5: § VI.

32 Schwemer 2007, S. 18f.; er verweist auch auf ein Löseritual (Namburbi) gegen *lumun ru'ti nadê* „das Übel vom Hinwerfen von Speichel“ (Maul 1994, S. 449: 45, cf. 51; SpTU 1, 6: 3').

33 Borger 1969, S. 6: § XI. Es folgt als § XII ein Absatz über abgelegte Kleidungsstücke.

perteile oder -säfte eine Gefährdung bedeuteten. Gerade das Entfernen von Störendem, das zu Wohlbefinden und Sauberkeit beitrug, führte auf der anderen Seite zu Unreinheit; erhöhter Aufwand bedeutete erhöhte Aufmerksamkeit. Der physiologische Stoffwechsel hingegen wurde von der kulturellen Kategorie Reinheit kaum berührt.

Die stoffliche Übertragung stand bei den mesopotamischen Vorstellungen von SchadENZAUBER im Vordergrund: Die „Hexe“ gewann ihren negativen Einfluss auf den Menschen mit Hilfe von Materialien, die durch Kontakt seine Identität trugen: den Boden, auf den er getreten war, Haar, Gewandsaum, Speichel.³⁴ Und sie wirkte nicht nur durch Sprüche und magische Manipulationen, sondern auch durch den Kontakt des Betroffenen mit Speise oder Trank: „ihm ist Besudeltes mit Brot zu essen, mit Bier zu trinken gegeben worden“,³⁵ auch Badewasser, Salböl und Geschenke bzw. „Sendungen“ konnten das Übel übertragen.³⁶ Dass hier der Patient explizit als „beschmutzt, besudelt“ – nicht nur (wie bei allen anderen Formen) vom Übel „gepackt“, „gebunden“ usw. – bezeichnet wurde, scheint für den SchadENZAUBER der Hexe charakteristisch zu sein und ist aus der Art des Kontaktes zu erklären.³⁷

In gleicher Weise wie der Speichel konnte der unfreiwillige Samenerguss des Mannes dem SchadENZAUBER dienen, wenn das Sperma in ein Grab gelegt wurde.³⁸ Ein Mann mit Samenfluss war, das fällt als Beschreibung auf, „unrein“ (*lā ellu*).³⁹ Auch unter den Sexualomina findet sich der sonst nicht übliche Hinweis auf Unreinheit des Mannes:⁴⁰

34 Schwemer 2007, S. 90f.

35 Ebd., S. 34 Anm. 31 mit Verweis auf BAM 90 und weiteren Belegen.

36 Ebd., S. 87 und ausführlich S. 123–125.

37 Ebd., S. 87 zu *lu”û* und *lu”ātu* „Besudeltes, Beschmutztes“.

38 Ebd., S. 35 mit Anm. 38; CAD R s. v. *riḫûtu* I.b) S. 342.

39 Thomsen 1987, S. 56 mit Anm. 137 (Biggs 1967, S. 66, STT 280 i 22–25: „[Wenn ein Mensch] verhext und sein Fleisch erschlafft ist, wenn sein Sperma beim Gehen, Stehen, Liegen oder Urinieren fließt, wie eine Frau ..., er ist unrein; Samen dieses Mannes ist bei einem Toten in die Erde gelegt worden“) und 138 (Farber 1977, S. 227 und S. 236f.: 1–6 „Wenn ein Mann, dessen Glieder wie die eines Kranken erschlafft sind, [...], er seiner Potenz beraubt ist, der sowohl in seinem Urin wie auch ständig Samenfluss hat wie einer, der mit einer Frau geschlafen hat: dieser Mann ist unrein, Gott und Göttin sind von ihm abgewandt, seine Rede wird nicht akzeptiert.“). Umgekehrt bittet er um „Reinigung“ wie ein Lapislazuli; Thomsen 1987, S. 56 mit Anm. 139.

40 Zu den beiden anderen Sexualomina über Unreinheit s. oben.

(Šumma ālu CIV, § 27) „Wenn ein Mann immer wieder ejakuliert, dann ist dieser Mann unrein, er trägt eine schwere Sünde“ (und er wird des sicheren Todes sterben).“⁴¹

Die Ejakulation, die sonst mit dem Ausgeben finanzieller Mittel gleichgesetzt wurde, ist ein wichtiges Thema der Sexual-Omina.⁴² Das Thema körperlicher Unreinheit führt meiner Meinung nach zum zugrunde liegenden Deutungsmuster. Unrein ist nämlich nicht die Materie Sperma an sich, sondern die „unnatürliche“ Art der Absonderung, so wie Speichel und die weiteren genannten körperlichen Rückstände, die ebenfalls dem Schadenzauber dienen.

Im Ritual wurde der Schadenzauber dadurch abgewehrt, dass er – in der Regel mit Hilfe von Figurinen – auf den anonymen Verursacher, die Hexe (oder selten auch den Hexer), zurückgeworfen wurde.⁴³ Wie lässt sich diese Vorstellungswelt in unserem Zusammenhang deuten? Daniel Schwemer sieht in den Quellen der Infektion „die typischen Handlungen der Gastfreundschaft, die vom Bewirteten [...] in der Fremde [...] auch als Momente der Gefährdung wahrgenommen werden.“⁴⁴ Seiner Meinung nach entluden sich im Hexenglauben soziale Konflikte.

Betrachten wir das soziale Szenario aber unter dem Aspekt der „Reinheit“, so lässt sich die Analyse weiter führen. Prototypisch standen sich, wie Schwemer betont hat, beim Schadenzauber der infizierte Mann und die weibliche Hexe als Kontrahenten gegenüber. Gefahr drohte von den Rückständen bei Mahlzeit, Körperpflege oder Sex, also bei sozialen Kontakten. Die Hexe war anonym, die gefährlichen Kontakte lagen also außerhalb des eigenen Haushalts. Potentiell war der Mann gefährdet, von einer Frau „behext“ zu werden; den besten Schutz vor ihren Machenschaften bedeutete es demnach, fremde Haushalte zu meiden,

41 *šumma amīlu ginā igdanallut, amīlu šū ul ēl, hīta magal irašši* (CT 39, 45: 27); zitiert auch bei Thomsen 1987, S. 56 mit Anm. 140.

42 Zum Samenfluss s. Guinan 1998, S. 42f.; zu beachten ist insbesondere die positive Deutung, wenn der Mann im Traum ejakuliert (wenngleich in den Traumomina auch wieder eine Umkehr der alltäglichen Deutung erfolgen kann).

43 Archivalische Zeugnisse bestätigen die Verfolgung von Hexerei im Alten Orient, wobei die Vorwürfe im engeren sozialen Rahmen, etwa innerhalb einer Familie oder in einem Haushalt vorgebracht wurden. Umgekehrt wurde aber auch der Vorwurf falscher Hexerei im Alten Orient drastisch verfolgt (Schwemer 2007, S. 118–148).

44 Schwemer 2007, S. 87f.

Körperpflege oder Mahlzeiten auf den eigenen Haushalt zu beschränken.⁴⁵ Mit der Gefahr der Übertragung von Hexerei wurden so auch die Grenzen zwischen privatem und öffentlichem Bereich gezogen, zwischen dem privaten Ort der Körperpflege und dem öffentlichen Raum, den man sauber betrat und ebenso verließ.

4. Kultische Reinheit

4.1. Reinheit des Körpers im Kult: Omentext über Reinheit (*Šumma ālu* XCVI)

Die Regeln zur Körperkontrolle, um Unreinheit zu vermeiden, waren im Alltag auf wenige Bereiche beschränkt. Das ist allerdings gänzlich anders bei einem Abschnitt der Omina über das Verhalten des Menschen. Omensätze formulieren die Protasis als Bedingungssatz, die Bewertung erfolgt im Nachsatz, der Apodosis. Der folgende Abschnitt entstammt der 96. Tafel der Serie der sogenannten terrestrischen Omina, nach ihrem Incipit *Šumma ālu (ina mēlē šākin)* „Wenn eine Stadt (auf einer Anhöhe liegt)“ genannt, die Erscheinungen in der alltäglichen Umwelt behandelt.

K.4057 (CT 39, 38) Rs. 8–15 // K.4097 (CT 39, 36): 93–III:⁴⁶

§ 1 (8) *šumma amīlu ana bīt ilišu itbi pirka-ma ilappat-ma ēl :*

§ 2 *šumma amīlu ” kalba ša Gula ilappat-ma ēl*

§ 3 (9) *šumma amīlu ” kakkus igāri ina”iš-ma ēl :*

§ 4 *šumma amīlu ” bīna ina”iš-ma ēl*

§ 5 (10) *šumma amīlu ” imessi⁴⁷ karāna išattī-ma ikkal-ma ēl :*

§ 6 *šumma amīlu ” šīra ana pīšu iškun ēl*

45 Meinem Kollegen Alfons Bürge von der Rechtsgeschichte verdanke ich den wichtigen Hinweis, dass sich anhand von klassisch antiken Quellen eine Verbindung von Hexerei und Vergiftung andeutet, der man nachgehen sollte; man möchte fast vermuten, dass Giftmord einen faktischen Hintergrund für Hexereivorwürfe bilden könnte. Auch unter diesem Gesichtspunkt kann unsere Schlussfolgerung bestehen bleiben, dass der Schadenzauberglaube zur bewussten Kontrolle der sozialen Kontakte beigetragen habe.

46 Der interessierende Abschnitt aus K.4097 (CT 39, 34–37) wurde von Nötscher 1930, S. 206–209 bearbeitet; Teile des Textes sind übersetzt bei van der Toorn 1989, S. 342. Während in §§ 2, 3, 10 und 11 das Verbum deutlich im Präsens steht, also Teil der Apodosis ist, steht *lā irḫi* in § 9 eindeutig im Präteritum, zählt also zur Protasis. In den übrigen Fällen ist das Verb ideographisch geschrieben; die korrekte Auflösung ist nicht immer sicher.

47 Nur in K.4057; in K.4097:98 *karāna [išattī-ma]*.

§ 7 (11) *šumma amīlu* ” *karāša sablā šūma šamaškillā šīr alpi šīr šahē īkul-ma ul ēl*

§ 8 (12) *šumma amīlu* ” *GIŠ.X īkul-ma ul ēl*

§ 9 (13) *šumma amīlu* ” *ina šuttišu ana sinništi iḫē-ma lā irḫi amīlu šū eb ḫīta ul irāšši itāti kunnā(DU.DU) ana pān ili ul ipparrak*

§ 10 (14) *šumma amīlu ipattan*⁴⁸ *šikara išattī-ma amīlu šū ēl*

§ 11 (15) *šumma amīlu ipattan šikar šadī ikkal-ma ēl*

§ 1 Wenn ein Mann zum Tempel seines Gottes aufbricht, dann berührt er den Riegel und ist rein.

§ 2 Wenn ein Mann *dto.* (= zum Tempel seines Gottes aufbricht), berührt er den Hund der (Heilgöttin) Gula und er ist rein.

§ 3 Wenn ein Mann *dto.*, kaut er Mauer-*kakkussu* und er ist rein.

§ 4 Wenn ein Mann *dto.*, kaut er Tamariske und er ist rein.

(K.4097 fügt ein: (97) Wenn *dto.*, [...] Zeder [...])

§ 5 Wenn ein Mann *dto.*, badet er, trinkt er Wein und isst und er ist rein.

§ 6 Wenn ein Mann *dto.*, (und) er Fleisch zu sich nimmt, ist er rein.

(K.4097 fügt ein: (99) Wenn *dto.*, er ein Leinengewand : [... anzieht, ist er rein];

(100) Wenn *dto.* Wasser vom Brunnen [...])

§ 7 Wenn ein Mann *dto.*, er aber Lauch, Kresse, Knoblauch, Zwiebel, Rindfleisch (oder) Schweinefleisch isst, ist er nicht rein.

§ 8 Wenn ein Mann *dto.*, er aber X isst, ist er nicht rein.

(weitere Speisevorschriften in K.4097, CT 39 36)

§ 9 Wenn ein Mann *dto.*, im Traum sich einer Frau nähert, aber nicht ejakuliert, ist dieser Mann sauber, er begeht keinen Fehler, seine Vorzeichen sind fest, vom Angesicht seiner Gottheit ist er nicht abgeschnitten.

§ 10 Wenn ein Mann speisen will(?), trinkt er Bier und dieser Mann ist rein.

§ 11 Wenn ein Mann speisen will(?), isst er „Bier des Gebirges“ und ist rein.

Dieser Abschnitt bietet durch die Bewertung in den Apodosen einen Kanon korrekten Verhaltens. Dabei unterscheidet er sich deutlich vom üblichen Schema der Omentexte, weil die Apodosen nicht die alltägliche Zukunft des Einzelnen, sondern allein dessen Reinheit betreffen. Zudem hängt die Reinheit wesentlich vom Einhalten von Speisegeboten ab, während für den

48 Hier und in der folgenden Zeile *ip-pa-tan* geschrieben. CAD P 272 s.v. *patānu* A 1.a) 2' lässt den Beleg ungedeutet („uncer.“) und vermutet eine Schreibung für *in(a) patān* (?). Hier wird die Form (trotz der Schreibung) als Präsens *ipattan* verstanden.

Alltag Speisegebote unbekannt sind. Der Grund für diese Differenzen ist leicht zu erkennen: die angeführten Omina regeln die Handlungen, wenn sich jemand zu seinem Gott begab. Dafür musste er rein sein und dementsprechend Gebote einhalten, die weit über die alltäglichen Reinheitsregeln hinausgingen. § 1–5 nennen eigentlich die erforderlichen Handlungen vor dem Gang in den Tempel, § 6–8 bewerten zuvor eingenommene Speisen, im Paralleltext geht es offensichtlich auch um Kleidung und Baden, § 9 behandelt einen Sonderfall. § 10–11 sind wegen der Apodosen wohl ebenfalls dem kultischen Bereich zuzurechnen, womöglich auf die Speisung im Tempel zu beziehen.

Obwohl dieser Abschnitt innerhalb der erhaltenen Teile der Omenserie (*Šumma ālu*) aus dem Rahmen fällt, kann man ihm inhaltlich eine ganze Gruppe umfangreicher Texte zur Seite stellen, die sogenannten Hemerologien. Dort finden sich häufig Angaben über Speisegebote, welche Speisen an welchen Tagen untersagt sind, welche Bekleidung zu wählen ist, welcher Gottheit wann zu opfern ist, usw. So lange dieses Corpus noch nicht hinreichend bearbeitet vorliegt,⁴⁹ verbieten sich zwar noch weiterführende Analysen, doch deuten die Hemerologien immerhin an, wie der kultische Kalender den Alltag des Babyloniers beeinflusste, wenn er sich am Kult beteiligte. Der zitierte Omenabschnitt und die Hemerologien zeigen nun außerdem, dass die „Unreinheit“ der Sexualomina die Teilnahme im Kult betraf.

Die kultische Reinheit bedingte Speisevorschriften, insbesondere die Enthaltensamkeit von Lauch, Kresse und Knoblauch, wohl weil sie Mundgeruch und Blähungen verursachten; zudem waren Waschen und reine Kleidung sowie zusätzliche Reinigung durch Tamariske, Zeder oder Räucherung erforderlich.⁵⁰

49 S. die jüngste Übersicht zu den Texten von Livingstone 2007. Vgl. etwa auch die Regeln zu Reinigung, Essen, Schlafen im von Hunger 2007 publizierten Text, der wohl die Handlungen vor dem Inkubationsschlaf, also letztlich auch Vorbereitung zum Kult behandelt.

50 Soweit die Regeln nicht aus dem zitierten Abschnitt von *Šumma ālu* XCVI entnommen sind, sei auf die Belege bei van der Toorn 1989, dort insbesondere S. 346f. zu Waschungen, S. 351–353 zu Mundgeruch und Blähungen aufgrund der genannten Speisen, und bei Maul 1994, S. 39f. verwiesen. Ob sexuelle Enthaltensamkeit für den König anzusetzen ist, ist sehr unsicher, s. dazu Maul 1994, S. 39 Anm. II zu SAA 8 231; vgl. SAA 8 38.

4.2. Die Reinheit des Heiligen

Im Umkreis des Kultes war, im Gegensatz zum Alltag, körperliche Reinheit relevant. So musste ein Priester von makelloser Gestalt und reiner Haut sein und nachweisbar aus einer angesehenen Familie stammen; selbstverständlich zählte auch ein tadelloser Lebenswandel frei von rechtlichen und moralischen Verfehlungen zu den Voraussetzungen für das Priesteramt.⁵¹ Beim Ritual zur Priesterweihe wurde das Erlangen der Reinheit symbolisch durch die Rasur des Kandidaten dargestellt. Vor der Kulthandlung hielt er ebenso die Speisevorschriften ein, er badete, kleidete sich in ein reines Gewand, wusch sich die Hände.⁵²

Die Reinheit der Kulthandlung wird explizit in einer Reihe von Formeln beschworen, die der Wahrsager bei der Opferschau sprach und auf der Tafel mit der Anfrage niederschrieb. Der zuständige Sonnengott Šamaš wurde dabei gebeten, Opfer und Frage trotz möglicher Fehler beim Verfahren als gültig anzuerkennen und eine Antwort zu geben. Die Standard-Reihe enthält etwa folgende Angaben (der Schlüsselbegriff ist *lu"û* „besudelt“):

1. a) „abgesehen vom (Gebet für den) heutigen Rechtsfall, ob gut oder fehlerhaft,“
(b) „ob der Tag bewölkt ist, es regnet“
2. „abgesehen davon, ob ein Reiner, ein Besudelter das Opferschaf berührte oder vor dem Opferschaf den Weg querte,“
3. „abgesehen davon, ob ein Besudelter oder eine Besudelte sich dem Ort der Opferschau genähert und ihn besudelt haben,“
4. „abgesehen davon, dass ich die Opferschau an diesem besudelten Ort durchführe,“
5. „abgesehen davon, dass das Schaf für deine (große) Göttlichkeit, das der Opferschau dient, unvollkommen und fehlerhaft ist,“
6. „abgesehen davon, dass der, der die Stirn des Schafes berührt, in sein schmutziges gewöhnliches Gewand gekleidet ist,
er etwas Besudeltes gegessen, getrunken, als Salbe verstrichen, berührt, betreten hat,
in der Nacht Angst und Schrecken gesehen hat,
er (die Kultmittel) Feinbier, Röstmehl, Wasser, Tongefäß und Feuer berührt hat,
er die feststehende Handlung geändert, erweitert, verwirrt hat,
oder er die Orakelanfrage in seinem Mund verändert hat, [...]“⁵³

51 Waerzeggers / Jursa 2008 behandeln Alltagsurkunden über den Nachweis, dass die Mutter von Personen, die den Tempel betreten, zum Zeitpunkt der Heirat jungfräulich war, so dass die Vaterschaft gewährleistet ist.

52 Allgemein zur priesterlichen Reinheit s. Sallaberger / Huber-Vulliet 2005, S. 620–624; Löhnert 2010.

53 Standard-*ezib*-Formeln nach Starr 1990, S. xxii–xxvii.

Die Reinheit des Kultes, der Kultstätten ist ein konstantes Thema mesopotamischer Religion und Literatur.⁵⁴ Das Kultische wurde damit in jeder Hinsicht vom Alltag abgehoben, wo – wie wir gesehen haben – das Thema der Reinheit von untergeordneter Bedeutung war. Neben der theologischen Sinngebung definierte demnach in der Praxis die Reinheit den religiösen Bereich. Die Trennung ging sogar so weit, dass es als Verfehlung galt, während der Arbeit den Namen des Gottes anzurufen.⁵⁵ Im Tempel hingegen war die Reinheit der Eintretenden gefordert, für die Sauberkeit im Inneren sorgte ein eigener Tempelangestellter, der/die „Hofreiniger(in)“ (*kisallub(at)u*). Die durch den Festkalender geregelte Teilnahme am Kult prägte so die Lebensgewohnheiten des Einzelnen.

4.3. Magische Reinigung des Patienten

In den Texten der Tradition erscheint Reinigung dominant in einem bestimmten Kontext, nämlich der Reinigung des Patienten in magischen Beschwörungen. Ein Beschwörungspriester als Fachmann behandelte einen Klienten, der an einer Krankheit oder Ängsten litt oder dem ein schlechtes Omen drohte. Die vielfältigen Anlässe und Ursachen für das Übel bedingten unterschiedliche Ausformungen der Rituale in Wort und Handlung. Hinsichtlich der Reinheit lässt sich allerdings ein Grundmuster erkennen: Zuerst „reinigen sich“ (*qutaddušu*) Priester und Klient durch Speisegebote, nämlich das Vermeiden von Lauch, Kresse und Knoblauch, durch Waschen und das Anlegen eines weißen Gewandes, gelegentlich durch Räucherung.⁵⁶ Die kultische Reinheit bestand also, obwohl der Patient noch die Krankheit und damit das jeweilige Übel in sich trug, doch war sie Voraussetzung für den Kontakt mit der Gottheit.

Das Ritual selbst diente im Wesentlichen dazu, das Unheil, das den Patienten „ergriffen“ hatte, ihn „band“ und „fesselte“, zu „lösen“ und zu entfernen. Das Unheil selbst aber wurde, und das ist hier entscheidend, nicht als „Verunreinigung“ bezeichnet. Auch wenn also das Übel in symbolischen Handlungen wie Abreiben, Abstreifen, Zerpflücken, Übertragen auf ein Substitut, Verbrennen, Vergraben usw. vernichtet wurde, so sollte man daraus keine Vorstellung von einer „feinstofflichen“ Qualität des Übels ableiten.

54 Beachte etwa die Klagen über die aufgehobene Reinheit in der Kultlyrik.

55 Vgl. Šurpu III 14, 17, 41 u. ö.; vgl. IV 124

56 Vgl. Maul 1994, S. 39f.; s. etwa das Ritual bei van der Toorn 1985, 147/152:II–13 mit „Beichte“, Waschen (**rmk*), Neueinkleidung.

Nach dem Exorzismus wurde der Patient „gereinigt“: mit Weihwasser, Kräutern, Rauch und Fackel, Salbung, Bad, Rasieren.⁵⁷ Wie dieser Beitrag gezeigt hat, ist der Aspekt von „Reinheit“ im Wesentlichen auf den Kult beschränkt, und davon ausgehend lässt sich meiner Meinung nach dieser entscheidende abschließende Akt jetzt auch deuten. Denn die abschließende „Reinigung“ dürfte weniger eine Verstetigung des Zustandes, vom Übel befreit zu sein, darstellen,⁵⁸ sondern es dem Patienten erlauben, wieder in Kontakt mit seiner persönlichen Gottheit zu treten. Denn erst durch dessen Abwenden hatte sich überhaupt erst das Übel entfalten können. Damit ist die Reinheit auch hier implizit auf den religiösen Bereich beschränkt, sie gilt ebenso außerhalb der Tempel, wenngleich im rituellen Rahmen der magischen Zeremonie. Als wichtiges Ergebnis ist festzuhalten, dass rituelle Reinheit als Kategorie strikt vom Leiden des Patienten zu trennen ist. Das „Übel“, das den Menschen befallen hat, beeinträchtigte prinzipiell nicht seine Fähigkeit zu kultischer Reinheit.

5. Soziale Vergehen als Ursache von Krankheit

5.1. Reinigung von Vergehen: Das Ritual *Šurpu* („Verbrennung“)

Im alten Mesopotamien konnte man an den Symptomen von Krankheiten erkennen, auf welche Ursachen sie zurückzuführen seien: außer auf den schon erwähnten Schadenzauber etwa auf Dämonen, die „Hand“ eines Gottes, Geschlechtsverkehr oder auf den „Bann“. Beim „Bann“ wirkte die Selbstverfluchung bei einem falschen oder ungültigen Eid oder es fiel ein falscher Eid auf den Verursacher zurück, der Betroffene verlor dadurch den Schutz der Götter.⁵⁹

57 Vgl. *Šurpu* V–VI 36f.: Beginn der Reinigung „Bring ihn zum Haus des Badens“; oder VIII 83–90 = Schluss: „er ist gereinigt durch Wasser ... das seine Sünde etc. wegnehmen solle“; s. Sallaberger 2007, S. 297 nach Maul 1994, S. 94ff.

58 So noch, der *communis opinio* folgend, Sallaberger 2007, S. 297.

59 Das Wesen von *māmītu* „Bann“ erklärte Maul 2004: erst die *māmītu*-Situation erlaubt es, dass Zauberei wirksam werden kann. Während Maul 2004 eine zeitliche Progression vom Fluch der Vorfahren bis zum Einwirken der Zauberei sieht (im Namerimburruda-Ritual BAM 134), möchte ich dort ebenso wie bei der Aufzählung der *māmītu*-Erscheinungen in *Šurpu* eine Angabe mehrerer Optionen sehen, wie der „Bann“ und damit die Krankheit entstanden sein könnten. Hinzuweisen sei darauf, dass sich *māmītu*-Krankheiten durch Magen-Darm-Beschwerden, dagegen Zauberei-Krankheiten durch Atemnot (*zikurrudû*, „Abschneiden des Lebens/Atems“), Speichelfluss („Speichel der Hexe“) und Lei-

Die durch „Bann“ verursachten Krankheiten zeichneten sich durch Schmerzen im Magen- und Darmtrakt aus.⁶⁰

Gegen das Unheil, das auf einen „Eid, Bann, Fluch“ (*māmītu*) zurückzuführen ist, wendet sich das Ritual *Šurpu*, das nach der Methode der Vernichtung des Übels, der „Verbrennung“ (*šurpu*) benannt ist.⁶¹ Die Ritualtafel (Tafel I) beschreibt mit knappen Worten den Ablauf des Rituals und zitiert die Beschwörungen mit ihrem Incipit, sodass Abfolge und Kontext der auf den Tafeln II–VIII überlieferten Texte bekannt sind. Tafel IX führt die Beschwörungen für die *Materia magica* an, die im Ritual eingesetzt werden (Pflanzen, Wasser, Räuchergefäß, Feuer). Da hier körperliche Leiden und soziale Vergehen eng miteinander verflochten sind, seien einige Textpassagen zitiert bzw. paraphrasiert. Um den Kontext der interessierenden Passagen zu verdeutlichen, wird das gesamte Ritual in Kleindruck knapp skizziert.

A) Vorbereitungen: Das Räuchergefäß wird aufgebaut, mit einem Mehlkreis umgeben (Tafel I 1–3), der Beschwörer legitimiert sich und heiligt Feuer und Wasser (I 4–6). „Dann reinigst du den Patienten“ (*tuhāb*, I 6).

B) Eröffnung des Rituals: Der Patient eröffnet das Ritual, indem er mit der Fackel das Räuchergefäß entzündet und spricht: „Ich halte die Fackel, löse das Übel! (Meine Schuld sei entfernt, ..., möge [der Feuergott] Nusku die Übel entfernen)“ (I 8; vgl. App. Reiner 1958, S. 52f.: 31ff.).

C) Bitten um Lösung der Verfehlungen: Der Beschwörer spricht: „Es sei gelöst, große Götter“ (II 1) und „Jeder Bann“ (III 1); beide Texte enthalten große Kataloge von möglichen Verfehlungen.

„[Es sei ge]löst, große Götter, / [Gott und] Göttin, Herren der Lösung,
[der NN, Sohn des] NN, dessen Gott NN, dessen Göttin NNin ist,
[der] krank, bekümmert, verzweifelt, verwirrt ist,
der das Verbot seines Gottes brach (wörtl. ‚aß‘), das Verbot seiner Göttin
brach, ...“ (II 1–5)

den im Oberbauch auszeichnen. Schwemer 2007, S.66 weist auf die inhaltliche Nähe zwischen Hexerei und *māmītu*-Krankheiten hin; sie sind auch beide die in der Gesellschaft evozierten Krankheiten.

60 Vgl. entsprechend Maul 2004; Heeßel 2000, S. 250–271: Edition von Sagig XXII, wo die Krankheiten nach ihren Ursachen angeordnet sind: Z. 1–5: Zauberei (Oberbauch, Brechreiz usw.), Z. 6–9 Liebeskrankheit, Z. 10–15: Geschlechtsverkehr (*nāku*), Z. 16–32: „Eid“ (*māmītu*), vor allem Erkrankungen des Darmtraktes.

61 Edition Reiner 1958.

Die Tafel II schließt dann mit der Bitte um ein Zeichen der Götter (II 104–128) und die Bitte um die Lösung durch die großen Götter (II 129–192). Šurpu III beginnt ähnlich wie Tafel II:

„Jeden ‚Bann‘ (*māmīt*), der den Mann, den Sohn seines Gottes, [gepackt hat,]
wird der Beschwörer der Götter, [Asalluhi], lösen!

Den ‚Bann‘, mit dem Vater und Mutter den Mann packen, wird ... (: der Beschwörer der Götter, [Asalluhi], lösen!)

Die erste Liste von Verfehlungen (Šurpu II 5–68) enthält etwa: Nachlässigkeit gegenüber den Göttern, Lügen und üble Nachrede, Zwietracht säen, Hartherzigkeit, Betrügereien, Ehebruch, Diebstahl, Streitsucht, zusammengefasst als:

„der die Grenze des Bösen überschritt, / Unschönes tat,
zu Zauberei und Hexerei seine Hand erhoben hat“ (II 66–68).

Darauf folgt unmittelbar eine zweite Liste vor allem kultischer Verfehlungen (II 69–81),

„wegen des üblen Verbots, das er gebrochen hat,
wegen der vielen Sünden, die er begangen hat“ (II 69–70).

Die dritte Liste (II 82–103) formuliert etwas anders:

„Es sei gelöst! Er wusste es nicht und hat (falsch) geschworen,
er hat genommen und hat (falsch) geschworen“ (II 82–103),

wobei außer falschem Eid und Fehlern beim Schwur (II 82–98) auch der Kontakt mit einem „Beschworenen“ (*tamû*) angeführt ist (II 99–103, vgl. III 128–133).

Tafel III beginnt mit Bann und Eid von Vater und Mutter, deren Eltern (III 3–4); außer den Personen aus dem Umkreis des Klienten und den Symbolen, bei denen der Eid geschworen wurde, nennt der Text anscheinend symbolische Handlungen für Rechtsakte (etwa Erdklumpen zerbrechen III 31), es folgen Orte, Anlässe und Verfehlungen im Alltag, Götter und Dämonen, kultische Verfehlungen, der Kontakt mit einem „Beschworenen“ (*tamû*, III 128–133) bzw. einem „Sünder“ (*bēl arni*, III 134–138) usw. (III 1–175), dann am Schluss noch eine kleine Liste der „Sünde“ (*arnu*) gegenüber der Familie, Toten und Lebenden, Mann und Frau, ob bekannt oder unbekannt (III 176–183). In den beiden

langen Tafeln II und III von Šurpu werden also in Art einer Generalbeichte die möglichen Ursachen für den jetzigen Krankenzustand angeführt.

D) Erste Reinigung: Abreiben mit Teig: In der erhaltenen Version des Rituals (Šurpu I aus Assur) fehlt das folgende große Gebet an Marduk Šurpu Tafel IV 1–88 mit der Bitte um Gesundung. Marduk wird angerufen, die Leiden zu beseitigen (IV 1–44) bei dem, den alle möglichen Dämonen und der „Bann“ ergriffen haben (45–58); gemeinsam mit Marduk mögen die großen Götter eingreifen (59–66), das Übel zu lösen (67–88). Thema ist die „Gesundung“, keine „Reinigung“. Der Patient weicht nun Röstmehl ein (lexikalisch unsicher), mit dem ihn der Beschwörer abreibt, er ruft die großen Götter an, das Übel zu vernichten (I 10–11, IV 89–108). Zu dieser Ritualhandlung passt auch die Beschwörung, die als Šurpu Tafel VII überliefert ist, offensichtlich der Sonderfall einer bestimmten Krankheit, die mit diesem Ritual behandelt wird: Dämonen kamen mit der *dimitu*-Krankheit und dem „Bann“ und befahlen das Land, sodass sich sein Körper mit „Bann“ und Krankheit füllte (VII 19/20–35/36). Die Heilbehandlung nennt der Gott Ea seinem Sohn Marduk (VII 37–53) und damit dem Beschwörer als dessen irdischem Stellvertreter: Mit sieben Stücken Brot (VII 54/55–57),

„wisch den Mann, den Sohn seines Gottes, den der ‚Bann‘ packte, ab
und wirf seinen Speichel auf das von ihm Abgewischte,
leg die Beschwörung von Eridu darüber,
bringe es in die Steppe, den reinen Ort hinaus“ (VII 58–63)

– und auf jede Weise sollen es die Götter vernichten (VII 64–73/75).

„Und du, Marduk, der barmherzige Herr, der liebt, Totes lebendig zu machen,
mit deiner reinen Beschwörung des Lebens löse seine Schulden,
der Mann, der Sohn seines Gottes, soll rein werden, sauber werden, soll erglänzen,
wie mit einem Alabastron sei er gewaschen, / wie mit einem Ölgefäß abgerieben!“ (VII 76/77–83).

E) Symbolisches Lösen und Verbrennen des Übels: Der Beschwörer besprengt den Patienten mit Wasser (I 13) und gibt ihm Zwiebel, Dattelsrispe, Rohrmatte, Wolle, Ziegenhaar und rote Wolle in die Hand und befestigt sie (?) über ihm (I 13–15). Es folgt eine Reihe von Sprüchen (Šurpu Tafel V–VI), begleitet von den entsprechenden symbolischen Handlungen. Den einleitenden sumerischen Text spricht der Fachmann (I 16). Dämonen haben demnach den Menschen gepackt, die von Ea an Marduk weitergegebene Behandlung lautet:

„Geh, mein Sohn Marduk,
nimm ihn mit zum reinen Haus der Waschung ([*ana bit*] *rimki elli*),
lockere seinen ‚Bann‘, löse seinen ‚Bann‘, / das aufwühlende Übel in seinem Körper,

sei es ein Fluch seines Vaters, / ein Fluch seiner Mutter,
 [...],
 der ‚Bann‘ sei durch den Zauberspruch Eas wie eine Zwiebel geschält,
 wie eine Dattel abgestreift, / wie eine Geflecht aufgelöst!
 ‚Bann‘, beim Himmel seist du beschworen, bei der Erde seist du beschworen!“
 (Šurpu V–VI 35–44/45. 50/51–58/59).

Gleichzeitig wischt der Beschwörer den Patienten ab (I 16). Der Beschwörer schält die Zwiebel und wirft sie in das Feuer, dazu spricht der Patient (I 17–18):⁶²

„Wie er diese Zwiebel schält und in das Feuer wirft,
 – das brennende Feuer wird es verbrennen,
 die im Beet nicht mehr eingepflanzt wird,
 an Deich und Kanal nicht angelegt wird,
 deren Wurzel die Erde nicht packt,
 [...],
 so soll Eid, ‚Bann‘, Einspruch, Befragung,
 Krankheit, Seufzen, Sünde, Schuld, Verbrechen, Fehler,
 die Krankheit, die in meinem Körper, meinem Fleisch, meinen Sehnen ist,
 sie soll wie diese Zwiebel geschält werden!
 Am heutigen Tag soll das brennende Feuer es verbrennen,
 der ‚Bann‘ möge verschwinden und ich, ich will das Licht sehen!“ (Šurpu V–VI 60–72).

Entsprechend wird auch die Dattelrispe abgestreift, das Geflecht aufgelöst, die Wolle zerripft (I 19–21, Beschwörungen Šurpu V–VI 73–122). Zuletzt nimmt der Patient Gerstenkörner in die Hand (I 22),⁶³ er reibt sich selbst damit ab und wirft es ins Feuer (I 22f.). Der Text dazu lautet:

„Meine Hände sind gefüllt mit zwei Handvoll Gerstenkörnern,
 meine Hände sind gefüllt mit Fieber, *li’bu*-Krankheit, *labāšu*-Krankheit,
 meine Hände sind gefüllt mit Eid, ‚Bann‘,
 meine Hände sind gefüllt mit Einspruch, Befragung,
 meine Hände sind gefüllt mit Krankheit, Seufzen, Sünde, Schuld, Verbrechen, Fehler,
 meine Hände sind gefüllt mit Unwohlsein des Inneren, Unwohlsein des Fleisches,
 meine Hände sind gefüllt mit Hexerei, Zauberei, Bindung, bösen Mächtschaften der Menschheit!“ (V–VI 123–129)

62 Leider ist die Ritualtafel an dieser Stelle nicht vollständig erhalten. Die richtige Verteilung der Handlungen ergibt sich aber aus dem Text der akkadischen Beschwörungen.

63 Das Objekt ist in der Ritualtafel ergänzt.

Wie Zwiebel, Dattel usw. wird auch das Getreide im Feuer verbrannt, dass das Übel nicht mehr Wurzeln fasse, wie das verbrannte Getreide keine Wurzeln fassen kann (V–VI 130–143).

F) Prophylaktisches Amulett und Verlöschen des Feuers: Zum Schutz erhält der Patient ein Band als Amulett (V–VI 144–169) und das Feuer kann verlöscht werden. Mit seinem Verglimmen mögen sich auch die Wasser beruhigen und möge sich der Zorn der persönlichen Götter legen und der „Bann“ aus dem Körper entfernt werden (V–VI 170–199, vgl. I 24). Hier ist wohl auch Šurpu Tafel VIII einzuordnen, die Befreiung des Patienten durch Marduk und sein Gefolge sowie die Götter Babyloniens (VIII 1–40) mit dem Refrain „sie mögen dich befreien, dich lösen“ (*lipšurūka lipšurūka*, VIII 5, 9, 13 usw.). Amurru als Reiniger wird angerufen (VIII 41f.), ebenso die heiligen Tage (VIII 42f.).

„Deine Sünde, dein ‚Bann‘, dein Fehler, dein Verbrechen, dein Eid, dein Übel, dein Klagen,
Hexerei, Zauberei (‚Überwältigung‘), Bindung, böse Machenschaften von Menschenhand,
die dir, deinem Haus, deinem Samen und deiner Nachkommenschaft
dauernd entstehen, sich dauernd querlegen und gesehen werden,
sie seien für dich gelöst, gelockert, ausradiert,
zusammen mit dem Eid von [...]“ (VIII 43–48)

Es folgt eine abschließende Reihe von möglichen Orten und Verfehlungen, auf die der „Bann“ zurückzuführen ist (VIII 48–78; vgl. Šurpu II–III) und die abschließende zusammenfassende Bitte, dass alles Übel, jede Sünde, jede Hexerei gelöst sei (VIII 79–82; vgl. ähnlich IV 76–88). Der Schluss lautet dann:

„Er wurde gereinigt, er wurde gesäubert, er wurde gebadet, er wurde gewaschen, er wurde geläutert
mit den Wassern des Tigris und des reinen Euphrat, den Wassern
des weiten Meeres,
(reinem) Wasser, Silber, Gold [...] (Aufzählung der Beigaben zum
,Weihwasser‘),
auf Befehl des Beschwörers der Götter, des Weisen der Götter, des
Marduk, des Herrn des Lebens,
möge mit dem Wasser deines Körpers und dem Abwasser deiner
Hände
deine Sünde abgestreift sein und die Erde möge sie wegtragen und
das Krummholz möge sie lösen!“ (VIII 83–85. 88–90)

5.2. *Die moralische Dimension von körperlicher Krankheit*

Das Ritual Šurpu behandelte Krankheiten, die auf den „Bann“ zurückzuführen waren. In diesem Zusammenhang interessieren nicht die medizinischen Rezepte zur Heilung, bei den „Bann“-Darmkrankheiten Tränke oder Klistiere, sondern die Heilung im magischen Ritual, das sich im Kern völlig auf den Körper konzentriert: körperliches Leiden, Bauchschmerzen oder eine Darmkrankheit, wird durch Manipulationen am Körper, etwa Abwischen, entfernt. Durch die im Ritual Šurpu erfasste Vorstellungswelt wird aber die rein körperliche Behandlung auf eine transzendente Ebene gehoben: Die Krankheit ist in ihrem Ursprung auf den „Bann“, hervorgerufen durch soziales Fehlverhalten, zurückzuführen; Krankheit gewann so eine moralische Dimension. Durch die symbolische Reinigung und Befreiung des Körpers von der Krankheit und damit vom „Bann“ und den vorangegangenen Vergehen erwarb der Patient, der „Sohn eines Gottes“, auch wieder Reinheit, um mit seinem Gott wieder in Kontakt zu treten. Denn der hatte sich aufgrund des „Banns“ zürnend abgewandt, dadurch konnte die Krankheit überhaupt vom Individuum Besitz ergreifen.

Beziehen wir den eingangs dargestellten Befund von der Reinheit im Alltag mit ein, so ist festzuhalten, dass nicht die körperliche Unreinheit zur sozialen Stigmatisierung führte, sondern dass vielmehr die sozialen Verfehlungen ihren Niederschlag in körperlichen Leiden fanden. Šurpu (und verwandte Texte) thematisieren die Betrügereien und Unehrllichkeiten des Alltags, den „Fluch“ der Familie, dass sich der Patient den „Bann“ erworben hat, ob bewusst oder unbewusst. Hervorzuheben ist, dass unter den langen Listen möglicher Ursachen für das Leiden immer die Interaktion des Einzelnen mit einem Gegenüber verhandelt wird, seien es Handlungen gegenüber anderen oder der Einfluss von anderen (bei Hexerei oder den Hinterlassenschaften des „Beschworenen“). Individuelles Handeln ohne Relevanz für den Nächsten kann aber keinen „Bann“ auslösen; die Einstellung gegenüber dem eigenen Körper, Nahrungsaufnahme, Berühren von Objekten, Schlaf, körperliche Übungen oder Entbehrungen usw., das alles hat in diesem Weltbild keine Relevanz, Übertretungen führen hier nicht zu Krankheiten. Im zuvor behandelten Schadenauberglauben stand der gefährliche Kontakt im Zentrum. Beide Komplexe befassten sich mit Krankheiten, die der Mensch als Wesen in der Gesellschaft schuldhaft oder ohne sein Zutun erwerben konnte.

Das mesopotamische Konzept bestimmter Krankheiten regelte also auch das soziale Verhalten. Hier standen aber nicht die justitiablen Verbrechen und Vergehen im Zentrum, denn die wurden durch das in Mesopotamien eminent wichtige Recht geregelt. Das Recht unterstand dem Herrscher und der

ihm nachgeordneten Gerichtsbarkeit in den Provinzen, Städten oder Tempeln. Die Reinheit hingegen war für das Verhältnis zu den Göttern entscheidend, und hier wurden andere, vom Recht nicht erfasste Grenzen im Sozialverhalten gezogen (vgl. hier die Sexualomina, die Speiseregeln, den „Bann“). Recht und Reinheitsregeln bildeten so zwei weitgehend komplementäre Bereiche.⁶⁴ Diese Analyse wird im Übrigen dadurch bestätigt, dass die Vergehen, die den „Bann“ bewirken, das Verhältnis zum Herrscher oder den staatlichen Institutionen nicht thematisieren, obwohl gerade Themen wie Steuer, Arbeitsdienst oder Heerfolge genügend Anlass geboten hätten, um in den umfangreichen Katalogen von Šurpu angeführt zu werden.

6. Ergebnisse

„Reinheit“ im engeren Sinne⁶⁵ grenzte in Mesopotamien den kultisch-religiösen Bereich vom Alltäglichen ab, dadurch wurde in der Lebenswirklichkeit das Religiöse eigentlich bestimmt und geschaffen. Dazu nur einige Stichworte: In theologischer Hinsicht wird der religiöse Bereich durch die Nähe zu den Göttern bestimmt, die „rein“ (sumerisch *ku₃-g*, akkadisch *ellu*), das heißt „heilig“ sind. Die Regeln für die Reinheit des Kultes führen deutlich über die Sauberkeit des Alltags hinaus, anstelle einer einfachen Übernahme alltäglicher Handlungen (wie Händewaschen) in das Kultische sollte man von einer Steigerung dieser Handlungen sprechen. Der Einzelne erfährt den kultischen Bereich als Teilnehmer im Kult, bei dem er sich den Reinheitsregeln zu unterwerfen hat, zumindest aber während der Festtage, die als „reine“, das heißt also nicht-alltägliche Zeiten den Kalender gliedern. Dieses gemeinsame Bezugssystem der Religion wird durch das Beachten von kultischer Reinheit gemeinsam bewahrt; in der Welt der hier behandelten Rituale funktioniert nämlich die Gesellschaft praktisch ohne einen Herrscher, es liegt also kein von der weltlichen Macht gelenktes Ordnungssystem vor.⁶⁶ Durch die Reinheitsregeln wurde der

64 Eine der wenigen Ausnahmen sind die sogenannten Harems-Erlasse; s. van der Toorn 1985, Anm. 282. Die Reinheitsregeln von Šurpu überschneiden sich stark mit den Prinzipien der Weisheitsliteratur.

65 Vor allem in Abschnitt 2. wurden Lebensbereiche angesprochen, die als „unzugänglich“ oder „tabuiert“ galten. Dort erscheint aber nicht das charakteristische Wort *ellu*, sodass dort andere Formen von Abstinenz bzw. Reinheit wirken.

66 In Šurpu II 8I, III 36, III 7I und öfter finden sich Hinweise auf die Versammlung, doch kaum je auf den Herrscher: Šurpu II 9I: Genius (*lamassu*) von Gott und

religiöse Kult körperlich erfahrbar und blieb nicht allein auf das Spirituelle beschränkt.

Reinheit bezog sich für den Einzelnen insofern auf den Körper, als sie Speisegebote und Körperpflege umfasste, hinzu kamen das Gebot reiner Abstammung beim Priester sowie moralisch einwandfreies Handeln. Die bewusste Lebensführung, um kultische Reinheit zu erlangen oder zu bewahren, reichte durch das Beachten von Essensvorschriften in den Alltag hinein. Die Reinheits-Regeln betrafen aber einen deutlich weiteren Personenkreis als allein die Berufspriester, denn ein guter Teil der Stadtbevölkerung insbesondere aus den einflussreichen Familien hatte regelmäßig Dienst in den Tempeln zu leisten. Diese Pfründendienste, die vor allem die Bereitung der Opfer durch Schlachter, Brauer oder Bäcker oder die kultischen Aufgaben der „Tempelbetreter“ umfassten, waren in der Regel in kleine Einheiten unterteilt, sodass etwa ein Dienst von wenigen Tagen in verschiedenen Monaten stattfinden konnte, ja sogar die Tage konnten weiter aufgegliedert werden, der Einzelne konnte zudem Dienste an mehreren Tempeln versehen.⁶⁷ Die Einwohner einer Stadt waren auf diese Weise persönlich eng mit ihren Göttertempeln verbunden, die die altorientalische Stadt prägten.

Die Pfründeninhaber mussten die kultische Reinheit, die zum Betreten des Tempels erforderlich war, strikt beachten;⁶⁸ für die oben S. 29f. vorgestellten Regeln der Verhaltens-Omina (aus Šumma ālu XCVI) ist somit weite Akzeptanz anzunehmen. Durch bewusste körperliche Erfahrung wurde so mehrmals im Jahreslauf der Kontakt mit der Gottheit vorbereitet, und insbesondere bei den Hauptfesten betraf die Reinheit alle Stadtbewohner.⁶⁹

Der Kontakt mit der Gottheit war unterbrochen, wenn sich diese abgewandt hatte. Dies konnte unter anderem durch Schadenzauber oder den „Bann“ bewirkt werden, wobei mit diesen Konzepten letztlich, wie die vorgestellte Analyse gezeigt hat, soziale Problembereiche behandelt wurden, die die strikten Regeln des Rechts ergänzten. Um diesen Ansprüchen zu genügen, waren aber fast nur Minimalregeln sozialen Verhaltens und Handelns einzuhalten, wozu letztend-

König, VIII 70 Aufzählung des Eides bei Gott, König, usw.; IV 26: es liegt bei Marduk, *KU-ú šasû, bêla hasâsu* „den Herrn zu erinnern“; vgl. IV 30.

67 Zusammenfassend zu Pfründen van Driel 2005; zur hellenistischen Zeit s. nun Corò 2005.

68 Zu den Abstufungen, welche Personen die Speicher, welche den Innenhof und welche die Zella betreten durften, s. Waerzeggers / Jursa 2008, S. 14–16.

69 Sallaberger 2007, S. 296 nach den Belegen bei van der Toorn 1985, S. 33f.

lich auch die körperliche Reinheit an den Festtagen zu zählen ist. Der Einzelne wurde als Teil der Gesellschaft betrachtet, dessen Handlungen den Mitmenschen betrafen bzw. der ihrem auch schädlichen Einfluss ausgesetzt war.

Wenn durch Reinheit Grenzen in der Gesellschaft gezogen werden, so waren die in Mesopotamien äußerst großzügig gesteckt, wie es dem integrativen Charakter des polytheistischen Pantheons entsprach: Jedes Mitglied der städtischen Gesellschaft konnte hier teilhaben. Im Zentrum stand aber nicht eine körperliche Weiterentwicklung von Reinheit des Einzelnen: Für Formen von Askese scheint in Mesopotamien die Zeit noch nicht gekommen zu sein, dazu fehlten sowohl die Individualisierung als auch die Radikalität der Religion. Und im Alltag sah man, wie oben im zweiten Abschnitt dargestellt, kaum die Gefahr, sich durch den Kontakt mit Unreinem zu beflecken, aber man war nie davor gefeit, von einem Übel befallen zu werden, das auf Dämonen oder Götter ebenso wie auf Schadenszauber oder Fehlverhalten zurückgeführt werden konnte. Ein solches Verständnis von Reinheit findet man etwa in der römischen Antike wieder, nicht aber im Judentum oder Christentum.⁷⁰

Literatur

- Behrens, H. 1978: Enlil und Ninlil. Ein sumerischer Mythos aus Nippur, Rom.
- Biggs, R. D. 1967: Šà.zi.ga. Ancient Mesopotamian Potency Incantations. Texts from Cuneiform Sources 4, Locust Valley (New York).
- Borger, R. 1969: Die erste Teiltafel der zi-pà-Beschwörungen (ASKT 11), in: lišān mithurti, Festschrift Wolfram Freiherr von Soden, hg. von W. Röllig, Kevelaer / Neukirchen-Vluyn, S. 1–22.
- Cancik, H. 2009: Reinheit, Enthaltensamkeit, Mischung. Ein vergleichender Versuch zu Umfang und Stärke von Befleckungsangst bei Römern, Juden und Christianern in der Antike, in: Un/Reinheit im Kulturvergleich, hg. von A. Malinar / M. Vöhler, München, S. 209–225.
- Caplice, R. 1967: Namburbi Texts in the British Museum, in: *Orientalia* 36, S. 2–38.
- Civil, M. 1983: Enlil and Ninlil: The Marriage of Sud, in: *Journal of the American Oriental Society* 103, S. 43–66.
- Civil, M. 2004: The Series DIRI = (w)atru. Materials for the Sumerian Lexicon 15, Rom.
- Cooper, J. S. 2006: Art. Prostitution, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 11, hg. von M. P. Streck, Berlin u. a., S. 12–21.
- Corò, P. 2005: *Prebende templari in età seleucide*, Padova.

70 So nach Cancik 2009, S. 212 f., der das römische Bild anhand von Cicero, *De legibus*, entwirft.

- Dole, G. F. / Moran, W. L. 1991: A Bowl of *alallu*-Stone, in: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 81, S. 268–273.
- Douglas, M. 1966: *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London / New York (dt. Berlin 1985).
- Driel, G. van 2005: Art. Pfründe, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 10, hg. von D. O. Edzard, Berlin u. a., S. 518–524.
- Ebeling, E. 1928–29: Reste akkadischer Weisheitsliteratur, in: *Altorientalische Studien, Bruno Meissner zum sechzigsten Geburtstag [...]. Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft* 4, Leipzig, S. 21–29.
- Farber, W. 1977: *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi. Attī Ištar ša ḫarmaša Dumuzi*, Wiesbaden.
- George, A. R. 2003: *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford.
- Guinan, A. K. 1998: *Auguries of Hegemony: The Sex Omens of Mesopotamia*, in: *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean*, hg. von M. Wyke, Oxford, S. 38–55.
- Heeßel, N. H. 2000: *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, Münster.
- Hunger, H. 2007: *How to Make the Gods Speak: A Late Babylonian Tablet Related to the Microzodiac*, in: *Studies Presented to Robert D. Biggs*, hg. von M. T. Robert u. a., Chicago, S. 141–151.
- Lambert, W. G. / Millard, A. R. 1969: *Atra-ḫasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford.
- Livingstone, A. 2007: *The Babylonian Almanac: A Text for Specialists?*, in: *Die Welt der Götterbilder*, hg. von B. Groneberg / H. Spieckermann, Berlin / New York, S. 85–101.
- Löhnert, A. 2010: *Reconsidering the Consecration of Priests in Ancient Mesopotamia*, in: *Your Praise is Sweet. A Memorial Volume Presented to Jeremy Allen Black [...]*, hg. von H. D. Baker u. a., Oxford, S. 183–191.
- Maul, S. M. 1994: *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, Mainz.
- Maul, S. M. 2004: *Die „Lösung vom Bann“: Überlegungen zu altorientalischen Konzeptionen von Krankheit und Heilkunst*, in: *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, hg. von H. F. J. Horstmanshoff u. a., Leiden, S. 79–95.
- Mofidi Nasrabadi, B. 1999: *Untersuchungen zu den Bestattungssitten in Mesopotamien in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends vor Christus*, Mainz.
- Pientka, R. 2008: *Angeschmiert! – Die Entweihung einer nadītum-Priesterin*, in: *Altorientalische Forschungen* 35, S. 254–261.
- Reiner, E. 1958: *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, Graz.
- Roth, M. T. 1995: *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta.

- Sallaberger, W. 2007: Art. Reinheit. A. Mesopotamien, in: Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 11, hg. von M. P. Streck, Berlin u. a., S. 295–299.
- Sallaberger, W. / Huber-Vulliet, F. 2005: Art. Priester. A. I. Mesopotamien, in: Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 10, hg. von D. O. Edzard / M. P. Streck, Berlin u. a., S. 617–640.
- Scurlock, J. 2006: *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, Leiden.
- Schwemer, D. 2007: *Abwehrzauber und Behexung. Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien*, Wiesbaden.
- Starr, I. 1990: *Queries to the Sun god*, Helsinki.
- Stol, M. 1983: *Zwangerschap en geboorte bij de Babyloniërs en in de Bijbel*, Leiden.
- Stol, M. 2000: *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*, Groningen.
- Thomsen, M.-L. 1987: *Zauberdiagnose und Schwarze Magie in Mesopotamien*, Copenhagen.
- Toorn, K. van der 1985: *Sin and Saction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study*, Assen / Maastricht.
- Toorn, K. van der 1989: *La pureté rituelle au proche-orient ancien*, in: *Revue de l'histoire des religions* 206, S. 339–356.
- Waerzeggers, C. / Jursa, M. 2008: *On the Initiation of Babylonian Priests*, in: *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 14, S. 1–38.

Die Thematik wird noch ausführlicher behandelt in Arnold Angenendt, *Fakten. Die jüdische Reinheit in Religion und Liturgie*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft*.

1. Douglas 1978.

2. Maier 1997, S. 476.

3. Bahr 2005, S. 41.