

Omina und Orakel. A. Mesopotamien.

§ 1. Einführung. § 1.1. Definitionen (S. 45). § 1.2. Die Zeichenhaftigkeit der Welt (S. 47-48). § 1.3. Der Stellenwert von Omina und Orakeln in der altorientalischen Gesellschaft (S. 48 f.). § 1.4. Die Zuständigkeitsbereiche verschiedener Divinationsverfahren. (S. 49 f.). § 1.5. Grenzen der Leistungsfähigkeit von Omina und Orakeln (S. 50 f.). – § 2. Zeichen des Himmels: Astrologische Omina. (S. 51-57). – § 3. Zeichen in der Zeit: *iqqur ipuš* und Tagewählerei (S. 57 f.). – § 4. Zeichen der Erde. § 4.1. Terrestrische Omina und die Omensammlung *Summa ālu* (S. 58-62). § 4.2. Geburtsomina* (Teratomantie) (S. 62-64). – § 5. Zeichen am Menschen: ‚Vorzeichensammlungen‘ als Hilfsmittel bei der Untersuchung von Körper und Habitus des Menschen. § 5.1. Die sog. diagnostischen und prognostischen Omina (S. 64-66). § 5.2. Physiognomische Omina und Verhaltensomina (S. 66-68). – § 6. Zeichen im Schlaf: Traumomina (Oneiromantie) (S. 68 f.). – § 7. Opferschau, Eingeweideschau (Extispizin), Leberschau (Hepatoskopie). § 7.1. Definition (S. 69 f.). § 7.2. Die wichtigsten akkadischen *termini technici* (S. 70). § 7.3. Alter der Opferschau und frühe Belege (S. 70-71). § 7.4. Die Quellen (S. 71-75). § 7.5. Bedeutung, Ziele und Zwecke der Opferschau (S. 75 f.). § 7.6. Der Opferschauer (S. 76). § 7.7. Der Verlauf einer Opferschau (S. 76-78). § 7.8. Die Topographie der Leber (S. 79 f.). § 7.9. Die Hermeneutik der Opferschau (S. 79 f.). § 7.10. Maßnahmen im Falle eines ungünstigen oder ungültigen Opferschaubefundes (S. 80 f.). § 7.11. Wirkungsgeschichte der mesopotamischen Opferschau (S. 81). – § 8. Inspektion von (Opfer)vögeln (S. 82 f.). – § 9. Ölomina (Lekanomantie) (S. 83 f.). – § 10. Rauchomina (Libanomantie) (S. 84 f.). – § 11. Mehlomina (Aleuromantie) (S. 85). – § 12. Vogelflugorakel (S. 85 f.). – § 13. Nekromantie s. Totenbeschwörung (S. 86). – § 14. Die Neujahrsfestprozession in Babylon. Ein öffentliches Orakel bezüglich des Wohlergehens des Landes? (S. 86). – § 15. Weitere Orakel- und Losverfahren (S. 86-88).

§ 1. Einführung.

§ 1.1. Definitionen.

Eine genau umrissene Wahrnehmung, die als Zeichen verstanden wird, welches, immer wenn es unter gleichen Bedingungen erscheint, die gleichen Schlüsse über zukünftige Ereignisse und Umstände zulässt, nennt man Omen (zu lat. *omen* [Pl.: *omina*])

„Vorzeichen“). Die Wertung einer Wahrnehmung als Omen ist das Ergebnis eines Erkenntnisprozesses, das den als regelhaft erkannten Zusammenhang zwischen dem Wahrgenommenen und dem sich in der Zukunft Ereignenden herstellt. Die Wertung einer Wahrnehmung als Omen setzt daher in der Regel eine lange Phase der genauen Beobachtung voraus und beruht zunächst auf empirisch Ermitteltem. Erst wenn konkrete Vorstellungen vom Wesen des Zusammenhangs zwischen dem Wahrgenommenen und dem sich in der Zukunft Ereignenden bestehen, können Omina nicht nur durch Empirie ermittelt, sondern auch durch Anwendung der Gesetzmäßigkeiten konstruiert werden, die dem Zusammenhang zwischen dem Wahrgenommenen und dem sich in der Zukunft Ereignenden zugrunde liegen. In den historischen Perioden Mesopotamiens tritt uns in Schriftdokumenten des II. und I. Jts. v. Chr. die Vorstellung von Omina in einem so weit entwickelten Stadium entgegen, daß die Omina, die man unter Anwendung von Gesetzmäßigkeiten erschloß, an Zahl und Bedeutung jene übertreffen, die durch reine Empirie erkannt wurden.

Wie in der Mathematik und anderen Bereichen der mes. Gelehrtentradition wurden auch in der „Vorzeichen-Wissenschaft“ Daten und Erkenntnisse gesammelt und systematisiert, ohne daß die den Erkenntnissen zugrunde liegenden Prinzipien in Lehrsätzen und Gesetzen formuliert worden wären. Dennoch ermöglicht eine Zusammenstellung von Omina, die nicht in der Natur vorkommen mögen, aber aufgrund der erkannten, doch nie schriftlich niedergelegten Gesetzmäßigkeiten konstruiert wurden, dem Lernenden, sich den erkannten Wirkprinzipien, die den Omina zugrunde liegen, verstehend zu nähern, ohne sie in Lehrsätzen, Schrift oder Wort fassen zu müssen. Moderne Studien zur systematischen Erforschung dieser Gesetzmäßigkeiten stehen noch aus.

In der Assyriologie bezeichnet man das Wenn-Dann-Satzgefüge, in dem die Wertung einer Wahrnehmung als Omen festgelegt und niedergeschrieben wird, ebenfalls als Omen. Es besteht aus einem in der Regel mit *šumma* „wenn; gesetzt, daß“, einge-

leiteten Hauptsatz, der das als zeichenhaft erkannte Beobachtete beschreibt, und aus einem zweiten Hauptsatz, in dem das Vorhergesagte benannt wird. Der erste Hauptsatz wird in Anlehnung an die Traditionen der griechisch-römischen Divinationslehren Protasis (gr.: „vorgelegte Frage“; „Aufgabe“; „Anliegen“), der zweite Apodosis (gr.: „Zurückgabe“, „Bezahlung“; „Wiedergabe“) genannt. Die Verknüpfung eines *šumma*-Satzes (Protasis) mit einem weiteren Hauptsatz, der zukünftiges Geschehen beschreibt (Apodosis), findet sich auch in den sog. Gesetzen der Rechtsbücher (z. B. im Codex Hammurapi) sowie in medizinisch-diagnostischen Texten (s. u. § 5.1). Dennoch werden in der Assyriologie diese Satzgefüge nicht als Omina bezeichnet, obgleich das eigenbegrifflich kaum zu rechtfertigen ist. Allen Satzgefügen dieser Art ist in jedem Falle gemein, daß der durch die Verknüpfung von Protasis und Apodosis hergestellte Zusammenhang im altorientalischen Weltbild das Offenlegen einer Gesetzmäßigkeit des dynamischen Weltgefüges darstellt.

Die in der ‚Omenkunde‘ anzutreffende Verbindung von Empirie und Studium von Gesetzmäßigkeiten weist nicht nur Parallelen auf zu den Arbeitsweisen moderner Wissenschaft, sondern führt auch zu strukturellen Ähnlichkeiten in der Präsentation des erforschten Materials (‚wissenschaftliche‘ Systematik).

Die Vorstellung von der Zeichenhaftigkeit der Welt, die der mes. ‚Omenkunde‘ zugrunde liegt, ist (anders als das Orakelwesen) nicht zwangsläufig an die Idee von der Existenz von Göttern gebunden. Zumindest in den historischen Perioden Mesopotamiens wurden als ominös bewertete natürliche Zeichen dennoch als Offenbarung der Götter verstanden, die zur Leitung der Menschen Einblick in ihre Absichten bieten. Dabei galt das sich in einem Zeichen offenbarende Zukünftige in den seltensten Fällen als unumstößlich. Gebet* (RA III 163 § 8), Opfer und Beschwörungskunst (*ašipūtu*) gaben dem Menschen Mittel in die Hand, zornige Götter zu besänftigen und sie dazu zu bewegen, ihre Absichten zugunsten der Menschen zu revidieren (Maul 1994).

So ist die sich in der Gegenwart auskristallisierende vergangene Zukunft dem altorientalischen Weltbild zufolge nicht allein von den Göttern gestaltet, sondern das Ergebnis eines Dialoges zwischen Menschen und Göttern. Dieser kann sowohl durch die Initiative der Götter, als auch durch die der Menschen in Gang gebracht worden sein (vgl. Bottéro 1974). Die Götter können unmittelbar durch ein Medium, d. h. durch einen Propheten* oder einen Ekstatiker, sprechen oder im Traum eines Menschen erscheinen und Wünsche und Weisungen direkt übermitteln. Dem altorientalischen Weltbild zufolge lassen die Götter ihre Absichten, mit dem Ziele, die Menschen zu leiten, auch mittelbar in einer Fülle von Zeichen erkennen, die ähnlich einer Schrift gelesen werden müssen. Diese unerbetenen Zeichen konnten am Himmel (s. u. § 2 und § 3), auf der Erde (s. u. § 3 und § 4) und am Menschen selbst (s. u. § 5 und § 6) in Erscheinung treten. Sie waren nicht ohne weiteres aus sich selbst heraus verständlich, sondern bedurften eigens ausgebildeter Zeichendeuter, die die hochentwickelte, in verschiedene Sparten aufgeteilte Kunst der Auslegung der Zeichen in einem langen Studium erlernen mußten.

Bestand das Bedürfnis, Einsichten in Zukünftiges zu erlangen, um im öffentlichen oder privaten Bereich eine als dringend notwendig empfundene Planbarkeit herzustellen oder sollte Tatkraft dadurch gesichert und gefestigt werden, daß wichtige Entscheidungen göttlich sanktioniert wurden, mußte man nicht auf das Erscheinen unerbetener Zeichen warten. Denn auch die Menschen konnten die Initiative ergreifen und auf sehr unterschiedliche Weise Auskünfte von den Göttern einholen. Verfahren, den göttlichen Willen zu erfragen, werden hier Orakel (zu lat.: *oraculum*; „Spruch“, „Ausspruch“, „Götterspruch“, „Wahrsagestätte“) genannt. In der Regel wurden Orakel in einem liturgischen Rahmen herbeigeführt, der durch Opfer und Gebet* (II. § 1 und § 8) sicherstellte, daß die Götter zur Kommunikation bereit waren. Ein Orakel war stets mit einer konkreten Anfrage verbunden, die Auskunft über Zukünftiges oder darüber liefern sollte, ob

ein Plan, eine Absicht oder anderes göttliche Billigung erfähre.

Es bestand die Möglichkeit, das Wort der Götter, so wie es möglicherweise im Heiligtum der Ištar von Arbela der Fall war (s. Prophetie*), durch das Medium eines Priesters direkt oder verschlüsselt einzuholen. Auch durch einen willentlich herbeigeführten Orakeltraum konnte man die Meinung der Götter im Rahmen eines Inkubationsrituals erfragen (s. Zgoll 2002; s. auch Traum*). Offenbarte sich diese nicht unmittelbar, bedurfte der Traum der Deutung (s. u. § 6). Im Rahmen des Rechtswesens erfragte man das Wort der Götter durch ein Ordal*, das Beweischarakter besaß. Die Eingeweideschau (s. u. § 7) ist das Orakelverfahren, das in Mesopotamien zu der weitaus größten Bedeutung gelangt ist. Wie die unerbetenen Zeichen bedurften auch die durch eine Eingeweideschau und andere Orakelverfahren ermittelten Zeichen der Auslegung, die erlernt und von Fachleuten ausgeübt wurde. Darüber hinaus bediente man sich in Mesopotamien zahlreicher weiterer Orakelverfahren (s. u. § 8–§ 12), mittels derer Fachleute Zeichen generierten und auslegten. Da zu Studium und Ausbildung die Bedeutung dieser Zeichen in Wenn-Dann-Satzgefügen festgehalten wurde, spricht man in der Assyriologie auch von Eingeweideschau-Omina, Ölomina, Rauchomina, Mehломina, obgleich die zugehörigen Verfahren als Orakel bezeichnet werden sollten.

Populäre Orakel- und Losverfahren (s. u. § 15) dürften weit verbreitet gewesen sein, obgleich sie in das auf uns gekommene Schrifttum wohl nur sehr bedingt Eingang gefunden haben.

Für die Begriffe „Omen“ und „Orakel“ gibt es keine genauen Entsprechungen im Sumerischen und Akkadischen (zu den sum. und akk. Wörtern für „Zeichen“, „Vorzeichen“ s. Maul 1994, 6–7; s. ferner unten § 7.2.).

§ 1.2. Die Zeichenhaftigkeit der Welt.

Die sehr genaue Beobachtung von Natur und Umwelt hat in Mesopotamien, offenbar schon lange bevor Omina erstmals schriftlich niedergelegt wurden, zu der

Überzeugung geführt, daß Phänomene der Natur, die auf den ersten Blick in keiner Beziehung zueinander stehen, dennoch Abhängigkeiten voneinander aufweisen und in ihrem Gefüge Rückschlüsse auf zu Erwartendes zulassen. Im theistischen Weltbild des Alten Orients, in dem für ‚Zufall‘ kein Platz war, bedeutete dies, daß alles Wahrnehmbare letztlich ein Ausdruck des hinter dem Schöpfungswerk stehenden einen göttlichen Willens war, der in der Dynamik des Weltgeschehens immer wieder Gestalt annahm. Aus diesem Grunde erschien es möglich, aus der genauen Beobachtung der sich stets wandelnden und umformenden materiellen Welt Rückschlüsse auf das von den Göttern für die Zukunft Geplante zu ziehen. Denn einerseits konnten die göttlichen Pläne nur in der und durch die materielle Welt zur Gegenwart werden und andererseits verband die gesamte materielle Welt das gemeinsame Streben zum Werden des göttlichen Willens. Aus eben diesem Grunde konnten auch ganz unterschiedliche Verfahren der Divination nicht nur zu den gleichen Ergebnissen führen, sondern einander ergänzende Erkenntnisse liefern. Vor diesem Hintergrund erschien es selbstverständlich, daß etwa auf astralen Zeichen fußende Erkenntnisse mittels Eingeweideschau präzisiert (s. u. § 2) oder die himmlischen Zeichen stets gemeinsam mit den irdischen betrachtet werden sollten. Mit großer Selbstverständlichkeit wurde dabei angenommen, daß unterschiedliche ‚Zeichensysteme‘ wie der gestirnte Himmel, die Erde mit ihren Zeichen oder die reich gegliederte Oberfläche der Leber eines Opfertieres im Grunde jeweils das Gleiche abbilden. Eine solche Vorstellung dürfte in hohem Maße gefördert worden sein von der in Mesopotamien sehr lange eingeübten Gewohnheit, sich zweier ganz unterschiedlicher Sprachen zu bedienen, die jederzeit nach bestimmten Regeln in die jeweils andere umgesetzt werden konnten.

Die mes. Zeichendeuter sammelten nicht nur Zeichen, um auf Zukünftiges zu schließen, sondern betrachteten auch das zur Gegenwart gewordene Zukünftige, um in der Vergangenheit nach den zugehörigen, möglicherweise übersehenen Zeichen Ausschau

zu halten. Ein Ergebnis solcher Recherchen ist ein „babylonisches Prodigienbuch“ genanntes Dokument, in dem 47 Zeichen unterschiedlicher Provenienz zusammengestellt sind, die zum „Untergang des Landes Akkad“ geführt haben (Kessler Guinan 2002). In einem kühnen Vorhaben sollten wohl auch die über Jahrhunderte (mit Lücken vom 7.–1. Jh. v. Chr.) geführten sog. „astronomical diaries“ (Hunger/Sachs 1988–1996) langfristig über die Zeichenhaftigkeit der Welt genaueren Aufschluß geben (s. u. § 2). In diesen Dokumenten wurde in Form von Jahresberichten nicht nur über astrale Zeichen und das Wetter Rechenschaft abgelegt, sondern auch über die Preisentwicklung bestimmter wichtiger Güter, Wasserstände, die als ominös eingestuften terrestrischen Vorkommnisse sowie einschneidende zeitgeschichtliche Ereignisse. Ziel war es wohl, Gesetzmäßigkeiten im Weltgeschehen zu ermitteln, um diese Erkenntnisse für das politische Handeln der Auftraggeber nutzbar zu machen.

§ 1.3. *Der Stellenwert von Omina und Orakeln in der altorientalischen Gesellschaft.*

Der enorme Umfang des Schrifttums des II. und I. Jts. v. Chr., in dessen Mittelpunkt die „Vorzeichen-„Wissenschaft““ und das Orakelwesen steht, weist darauf hin, daß im Alten Orient das Zukünftige nicht zuletzt als etwas Bedrohliches wahrgenommen wurde, dem es rechtzeitig Gestalt zu verleihen galt, um es in den Griff zu bekommen.

Omina stellen, eher als daß sie Einblick in Zukünftiges gewähren, eine Warnung dar, vor dem, was kommen kann, und ermöglichen so, rechtzeitig zu handeln, um ggf. das Vorhergesehene zu umgehen. Das Orakelwesen ist daher keineswegs Ausdruck eines Fatalismus und einer antriebschwachen Gottergebenheit. Vielmehr ermöglicht es, einer als amorph, in vielen Lebenssituationen aber eher als bedrohlich empfundenen Zukunft eine Gestalt zu geben. Dadurch verliert das zunächst nicht faßbare Zukünftige zumindest einen Teil seines bedrohlichen Wesens. Denn die mit Hilfe von Omina erstellte Zukunftssper-

spektive fordert menschliches Streben, das immer eine Richtung benötigt, heraus. Ist die Erwartung für die Zukunft ungünstiger Natur, gilt dies in besonderem Maße. Omina gaben einer erwarteten Zukunft Gestalt, die entweder durch gezielte Maßnahmen angestrebt oder aber verhindert werden konnte. Das Omenwesen nahm somit Aufgaben wahr, die Statistiken und Hochrechnungen in der modernen westlichen Welt erfüllen. Es unterscheidet sich von jenen jedoch wesentlich darin, daß für den mes. Menschen auch in den ungünstigen Zeichen letztlich göttliches Wohlwollen lag. Die verschiedenen Orakelverfahren gestatteten, wichtige und auch ungewöhnliche Entscheidungen nicht als die eines möglicherweise irrenden Individuums, sondern als diejenigen erscheinen zu lassen, die von den Göttern erwünscht wurden. Da Omina und Orakel in diesem Sinne Entscheidungskraft und Selbstbewußtsein der Machthaber, die sich ihrer bedienten, erheblich bestärkt haben dürften, waren ‚Vorzeichenkunde‘ und Orakelwesen im hohen Maße von politischer Bedeutung und Wirksamkeit. Der Wortlaut von Vereidigungen von Zeichendeutern (Durand 1988, 13–15; vgl. damit SAA 10 Nr. 7) sowie der Umstand, daß deren Fachliteratur sogar auf königlichen Befehl geraubt wurde (Lambert 1957/58, 44; vgl. Parpola 1983), zeigt, für wie machterhaltend man das Wissen der Zeichendeuter (vgl. Pongratz-Leisten 1999) erachtete. Daher überrascht es nicht, daß es wohl in weiten Teilen als Geheimwissen* gewertet wurde.

In der griechisch-römischen Überlieferung ging nach dem Untergang des neubab. Reiches die in der Spätzeit synonym für „Babylonier“ verwendete Bezeichnung „Chaldäer“ auf die in Rom und Griechenland sehr geschätzten babylonischen Astrologen, Zeichendeuter, Beschwörer und Gelehrte über. Dies zeigt, wie sehr die ‚Wissenschaft‘ von Omina und Orakeln in der Klassischen Antike als prägendes Merkmal der mes. Kultur empfunden wurde.

§ 1.4. Die Zuständigkeitsbereiche verschiedener Divinationsverfahren.

Mit der zunehmenden Komplexität mes. Herrschaftsstrukturen stieg auch das Be-

dürfnis der Könige, ihr Verhältnis zu den Göttern einer permanenten Überprüfung zu unterziehen. Dadurch sollte selbst ein möglicherweise sehr rasch anwachsender Gotteszorn so rechtzeitig erkannt werden, daß Gelegenheit bestand, diesen zu besänftigen, noch bevor er in Destabilisierung von Herrschaft und Reich an Gestalt gewann. Diesem Anliegen trug die Astrologie (s. u. § 2) in geradezu idealer Weise Rechnung. Denn der gestirnte Himmel konnte im Auftrag der Könige allnächtlich von professionell geführten Sternwarten aus beobachtet und „entziffert“ werden. Dabei gewährten die Bewegungen der Himmelskörper, die literarischen Quellen des I. Jts. v. Chr. zufolge in ihrer Komplexität als eine sich beständig weiter schreibende „Himmelschrift“ (*šitir(ti) šamêlšamāmīlburummê*) verstanden wurden, dem Eingeweihten ohne Unterlaß Einsicht in die sich entfaltenden göttlichen Absichten. Andere Divinationsverfahren konnten diese indes nur momenthaft erfassen. Den altorientalischen Schöpfungsvorstellungen entsprechend sah man darüber hinaus in dem den Erdkreis überspannenden Himmel ein genaues Ebenbild der gesamten Erde (hierzu vgl. auch Weidner 1963), dessen Zeichen keineswegs nur auf das eigene Herrschaftsgebiet, sondern auf alle vier Weltsektoren zu beziehen waren (s. u. § 2). Nicht zuletzt auch aus diesem Grunde erfreute sich die Kunst der Astrologie in den altorientalischen Reichen des ausgehenden II. und des I. Jts. v. Chr. großer Beliebtheit. Denn den Machthabern mit Weltherrschaftsanspruch, deren Herrschaftsgebiet weit über das eigentliche Zweistromland hinausging, versprach die Astrologie wichtige und politisch brisante Informationen von globalem Interesse.

Anders als die *himmlischen Zeichen* können die *irdischen* (s. u. § 4) in der Regel nur in einem sehr kleinen Radius wahrgenommen und kaum systematisch beobachtet werden. Dementsprechend wurden sie (wenn sie nicht in größeren Räumen sichtbar oder von so großer Außergewöhnlichkeit waren, daß sie weithin von sich reden machten [hierzu zählten offenbar auffällige Mißgeburten; s. § 4.2]) von den Zeichendeutern nicht auf politische und gesell-

schaftliche Zusammenhänge bezogen, sondern nur auf die kleine Gruppe von Menschen, in deren Lebensbereich sich die beobachteten Zeichen ereignet hatten. Für König, Staat und Gemeinwesen gelangten sie nur dann zu größerer Bedeutung, wenn sie im Palast oder an dem Ort auftraten, an dem sich der König aufhielt. Im Auftrag der Könige wurden die terrestrischen Omina daher maßgeblich zur Bewältigung solcher Kontexte gesammelt und niedergeschrieben. Eine systematische Beobachtung zunächst eher unauffälliger terrestrischer Vorkommnisse fand im Umfeld des Königs wohl nur dann statt, wenn sich bereits in anderen gewichtigen Vorzeichen, wie z. B. durch eine Mondfinsternis*, eine gravierende Bedrohung des Königs angekündigt hatte, und man in den weiteren Zeichen präzisere Auskunft über die Art der Bedrohung zu finden erhoffte und darüber hinaus auch darauf bedacht war, das sich materialisierende Unheil so vollständig wie möglich zu erfassen, um es mit den Mitteln der Beschwörungskunst zu beseitigen (vgl. Maul 1994, 465–483).

Göttlicher Wille zeigte sich den Zeichendeutern Mesopotamiens nicht nur in den unmittelbaren Zeichen der Natur, sondern wurde situationsbezogen auch durch provozierte Zeichen erfragt. Orakelverfahren, mittels derer man die Meinung der Götter einholen konnte, gelangten in den historischen Perioden des Alten Mesopotamiens wohl deshalb zu einer vorrangigen Bedeutung unter den verschiedenen Formen der Divination, da mit ihrer Hilfe sogleich festgestellt werden konnte, ob die Götter eine bestimmte Handlungsweise billigten und welche Folgen dieses Handeln zeitigen würde. Namentlich die Eingeweideschau (s. u. § 7) wurde so zu einem wichtigen Instrument des Königtums, Entscheidungen zu legitimieren, und gelangte zu hoher politischer Bedeutung, obgleich sie auch für private Belange genutzt wurde. Neben der Eingeweideschau standen weitere kosten- und zeitgünstigere Divinationsverfahren zur Verfügung (s. u. § 9–§ 15), derer sich nicht nur die Mächtigen, sondern alle Schichten der mes. Bevölkerung bedienten.

§ 1.5 Grenzen der Leistungsfähigkeit von Omina und Orakeln.

Obleich in den Kulturen des Alten Orients in die durch Omina und Orakel erzielten Erkenntnisse großes Vertrauen gesetzt und den Divinationsverfahren ein sehr hoher Stellenwert eingeräumt wurde, zeigt sich vor allem in der keilschriftlichen Gebets- (z. B. Maul 1988, 331–334; Reisner, SBH Nr. 4:18–19) und Weisheitsliteratur (z. B. Lambert 1960, 32:49–52, 38:6–7) die Überzeugung, daß Seher und Zeichendeuter keineswegs als befähigt galten, alle Lebenssituationen in das Sinngefüge ihrer Hermeneutik einzubinden. Zwar wird in der altorientalischen Literatur darüber berichtet, daß Menschen sich über die aus Zeichen und Orakeln abgeleiteten „Weisungen“ hinwegsetzten (Gurney 1955); es ist aber kein einziges Schriftzeugnis bekannt geworden, in dem die Leistungsfähigkeit der altorientalischen Verfahren der Divination grundsätzlich in Zweifel gezogen wurde. Indes ist dem Zweifel an der Zuverlässigkeit und der Kompetenz von Zeichendeutern sowohl in der Literatur als auch vor allem in Briefen und Dokumenten des Alltags reichlich Raum gegeben.

J. Bottéro 1974: *Symptômes, signes, écriture en Mésopotamie ancienne*, in: (ed.) J. P. Vernant/L. Vandermeersch u. a., *Divination et rationalité*, 70–193. – J. M. Durand 1988: ARM 26/1. – O. R. Gurney 1955: *The Cuthean Legend of Naram-Sin*, AnSt. 5, 93–113. – H. Hunger/A. Sachs 1988–1996: *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia* (Vol. I: Diaries from 652 B. C. to 262 B. C.; Vol. II: Diaries from 261 B. C. to 165 B. C.; Vol. III: Diaries from 164 B. C. to 61 B. C.). – A. Kessler/Guinan 2002: *A Severed Head Laughed: Stories of Divinatory Interpretation*, in: (ed.) L. Ciruolo/J. Seidel, *Magic and Divination in the Ancient World*, *Ancient Magic and Divination II*, 7–40. – U. Koch-Westenholz 1995: *Mesopotamian Astrology. An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination*.

W. G. Lambert 1957/58: *Three Unpublished Fragments of the Tukulti-Ninurta Epic*, AfO 18, 38–51; ders. 1960: *BWL*. – S. M. Maul 1988: *„Herzberuhigungsklagen“*. Die sumerisch-akkadischen Eršahunga-Gebete; ders. 1994: *Zukunftsbewältigung (= BagF 18)*. – A. L. Oppenheim 1964: *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*. – S. Parpola 1983: *Assyrian Library Records*, JNES 42, 1–29. – B. Pongratz-Leisten 1999: *Herrschaftswissen in Mesopotamien (= SAAS 10)*. – E. F. Weidner 1963: *Astro-*

logische Geographie im Alten Orient, AfO 20, 117–121. – A. Zgoll 2002: Die Welt im Schlaf sehen – Inkubation von Träumen im antiken Mesopotamien, WO 32, 74–101.

§ 2. Zeichen des Himmels: Astrologische Omina (vgl. auch Mond* A; Sterneutung*).

Für landwirtschaftliche (vgl. Civil 1994, 30:38–39) und kalendarische Belange, namentlich für die Korrelation eines von Mondmonaten bestimmten Kalenders* (§ 1) mit dem Sonnenjahr, ist eine genaue Beobachtung des Himmels vonnöten. Daher dürfte in Mesopotamien die Erfahrung sehr alt sein, daß Himmel, Himmelskörper sowie Wind und Wetter Hinweise geben, die zu nutzbringenden Prognosen führen können. Seit welcher Zeit man in Mesopotamien jedoch in astralen Vorgängen am Himmel Zeichen gesehen hat, die die Götter den Menschen senden, um sie zu leiten und ihnen Einblicke in göttliche Absichten zu geben, ist nicht geklärt (vgl. Koch-Westenholz 1995, 32–36). Der Umstand, daß bereits in altbab. Zeit zwar offenbar nicht sehr viele, aber dennoch voll entwickelte astrologische Omenkompendien für Studienzwecke verfaßt und weiterüberliefert wurden (Hunger/Pingree 1999, 7–8), legt nahe, daß die Anfänge der sternkundlichen Zukunftsdeutung bis in das III. Jt. v. Chr. zurückreichen (vgl. Falkenstein 1966, 64–65; Pingree 1997, 11–12). Dennoch ist kaum anzunehmen, daß zweisprachige sumerisch-akkadische Omina astrologischen Inhalts aus dem I. Jt. v. Chr. (AUWE 23 Nr. 324) auf alte sumerische Vorbilder zurückgehen.

Der überwiegende Teil altbab. astraler Omina handelt von Mondfinsternissen (Rochberg-Halton 1988, 19–22; Hunger/Pingree 1999, 7; Durand 1988 Nr. 248) und ist den entsprechenden Texten des I. Jts. v. Chr. sehr ähnlich. *Solaromina* aus altbab. Zeit sind nur aus einer Tontafel bekannt (Dietrich 1996). Gegenstand dieser Omina ist das als sehr bedrohlich empfundene Zeichen der Sonnenfinsternis. Wie in späterer Zeit diente die Beobachtung von Umständen und Verlauf der Finsternisse der Erstellung von Prognosen für das Land und den König, über militärische Erfolge und

Ernteaussichten. Für Vorhersagen über die Zukunft des Einzelnen wurden Finsternisse nicht herangezogen. Freilich scheint in altbab. Zeit die Astrologie eine deutlich geringere Rolle gespielt zu haben als im I. Jt. v. Chr. Denn obgleich die 63. Tafel der später zusammengestellten Omenserie *Enūma Anu Enlil* (s. u.) Hinweise darauf liefert, daß im Dienste des Königtums in der ersten Hälfte des II. Jts. v. Chr. auch Planetenbewegungen genau beobachtet und gedeutet wurden, finden sich in dem reichen Schrifttum der Briefarchive aus Mari, in dem sonst alle wichtigen divinatorischen Belange zur Sprache kommen, kaum Hinweise auf astrologische Divination. Indessen wurde in Mari der Beobachtung des Wetters große Bedeutung zugemessen (Durand 1988, 491–495).

Das Corpus der bekannt gewordenen mittelbab. und mittellass. Omensammlungen mit Zeichen des Himmels ist ebenfalls recht klein (Hunger/Pingree 1999, 12). Es blieben nur Mond- und Wetteromina erhalten, die jedoch in Wortlaut und Anordnung der in dem astralen Omenwerk des I. Jts. v. Chr. kanonisierten Tradition so nahe kommen, daß die Anfänge des Redaktionsprozesses dieses wichtigen Werkes in der zweiten Hälfte des II. Jts. v. Chr. zu suchen sind. Auch wenn astrologische Omenkompendien aus dem II. Jt. v. Chr., die aus Mesopotamien selbst stammen, nicht zahlreich sind, hat vor allem die babylonische Lehre von der Bedeutung der Mondfinsternisse (Rochberg-Halton 1988, 30–63) in den benachbarten Königreichen großen Anklang gefunden (Hunger/Pingree 1999, 8–11). Omensammlungen in akkadischer Sprache, die den späteren Tafeln 17, 18, 19 und 22 des Omenwerkes *Enūma Anu Enlil* entsprechen, fand man in der heth. Hauptstadt Hattuša (Koch-Westenholz 1993; s. auch Omina* B. § 2), in Emar (Arnaud 1987 Nr. 652), Alalah (Wiseman 1953, Nr. 451, Nr. 452), Qatna (Bottéro 1950) und in Susa (Scheil 1917 b). In Elam verbanden sich die babylonischen astrologischen Traditionen offenbar mit einheimischen (Farber 1993). Aus der 2. Hälfte des II. Jts. v. Chr. wurden außerdem Omensammlungen bekannt mit Deutungen der Zeichen des nicht verfin-

sterten Mondes (Textvertreter aus Hattuša: Koch-Westenholz 1993; Emar: Arnaud 1987, Nr. 650–651) und der Sonne (Textvertreter aus Hattuša: Leibovici 1956; Emar: Arnaud 1987, Nr. 653; Ugarit: Dietrich/Loretz 1990, 39–62, 165–195; Arnaud 1996), daneben auch Erdbebenomina (Textvertreter aus Nuzi: Lacheman 1937 [dazu auch unten § 3]). Astrale Omina wurden ins Hethitische (Koch-Westenholz 1993; zweisprachig: Güterbock 1988), ins Hurritische (Mondomina: Kammhuber 1976, 155–158), ins Ugaritische (Dietrich/Loretz 1990), ins Elamische (Scheil 1917 a) und im I. Jt. v. Chr. sogar ins Sumerische (AUWE 23, Nr. 324) übersetzt.

Wohl im ausgehenden II. Jt. v. Chr. wurden Omina mit Zeichen des Himmels (Mondomina, Sonnenomina, Wetter- und Erdbebenomina, Planeten- und Fixsternomina) in einer umfangreichen, nach den Anfangsworten der mythologischen Einleitung (Koch-Westenholz 1995, 77; Hunger/Pingree 1999, 14) *Enūma Anu Enlil* bzw. *ud An* ^dEn-líl-lá („Als Anu und Enlil“) genannten Omenseerie zusammengefaßt. Die weitaus meisten Textvertreter des etwa 70 Tafeln umfassenden Werkes stammen aus der Bibliothek des neuass. Königs Assurbanipal (vgl. Pingree 1997, 15–16). Obgleich eine große Zahl dieser Tontafeln schon sehr früh durch keilschriftliche Autographen bekannt wurde (Virolette 1905–1912), bleiben bis heute weite Teile des Werkes unerschlossen und unpubliziert (vgl. Reiner 1998). Lediglich für die Tafeln 1–6 (Verderame 2002), 14 (al-Rawi/George 1991/92), 15–22 (23) (Rochberg-Halton 1988), 23 (24)–29 (30) (van Soldt 1995; vgl. Gehlken 2000), 50–51 (Reiner/Pingree 1981), 56 (Largement 1957), 59–63 (Reiner/Pingree 1998 und 1975) liegen moderne Editionen vor. Der im folgenden beschriebene Aufbau geht im wesentlichen auf die bahnbrechenden Erkenntnisse E. Weidners zurück (Weidner 1941–1968). Eine verbindliche Numerierung der Tafeln des Werkes ist nicht möglich, da deren Anordnung nie ganz vereinheitlicht wurde. Kataloge des Werkes *Enūma Anu Enlil* aus Assur (Fincke 2001) und Uruk (Weidner 1941/44) zeigen ebenso wie Angaben in Kolophonen ein-

schlägiger Omentafeln, daß die voneinander abweichenden und möglicherweise auf unterschiedliche Schulen zurückzuführenden Konventionen der Tafelnumerierung nebeneinander weiterüberliefert wurden. Tafeln des Werkes *Enūma Anu Enlil* fanden sich auch in Assur, Kalḫu (CTN 4 Nr. 1–26, 29–30), Dūr-Šarrukīn (Rochberg-Halton 1988, 159), und Ḫuzirīna (STT Nr. 329, 335, 339), in Babylon, Sippar, Ur (Rochberg-Halton 1988, 175) und im Uruk der seleukidisch-parthischen Zeit (LKU, SpTU passim; TCL 6 Nr. 16). Die Omenseerie *Enūma Anu Enlil* galt so wie das medizinisch-diagnostische und das physiognomische Handbuch (s. § 5) als Offenbarung des Weisheitgottes Ea (Lambert 1962, 64:1–4). Sie weist folgenden Aufbau auf:

1.–22. Tafel: Die Zeichen des Sin/des Mondes.

Tafel 1–13: Zeichen am nicht verfinsterten Mond. Dieser Abschnitt der Serie trägt den Namen *tāmārātu* (IGI.DU₈.A.MEŠ) *ša Sin* („Erscheinungsformen des Sin/des Mondes“).

Gegenstand der in den *Tafeln 1–7* ausgedeuteten Beobachtungen ist der aufgehende Mond (Edition der *Tafeln 1–6*: Verderame 2002). Besondere Beachtung finden dabei ein den Erwartungen nicht entsprechender Zeitpunkt (*ina lā minātišu*) des Mondaufgangs; Verdunklungen und Verfärbungen des Mondes, Gestaltung der „Hörner“ der Mondsichel und das astrale Umfeld des Mondes. Die *Tafeln 8–10* behandeln die Erscheinung des Mondhofes (Halo = *tarbašu*). Der Inhalt der *Tafeln 11–12* kann noch nicht sicher ermittelt werden.

Tafel 14 (Edition: al-Rawi/George 1991/92; vgl. Koch 1997/1998) ist in einem engeren Sinne nicht astrologischen Inhalts. Denn in dieser Tafel werden astronomische Hilfsmittel für die Mondbeobachtung bereitgestellt (Hunger/Pingree 1999, 44–50). In *Tafel 14* sind die Leuchtzeiten des Mondes für jeden der 30 Tage des Monats genannt, daneben auch die jahreszeitbedingte Dauer der Tag- und Nachtwachen sowie die Dauer der Sichtbarkeit des Mondes bei Neumond und der Unsichtbarkeit bei Vollmond, jeweils in monatlichen Intervallen.

Tafel 15–22 (23): Das Zeichen der Mondfinsternis (Edition: Rochberg-Halton 1988). Gegenstand der in den *Tafeln 15–22* (23) ausgedeuteten Beobachtungen ist: der Zeitpunkt der Finsternis; ihre Dauer, die Umstände der Finsternis (vor allem: aufgehender verfinsteter, untergehender verfinsteter Mond; Position der Finsternis am Himmel; Bewegungsrichtung des Erdschattens; Farbe des Mondes bei der Finsternis); Sichtbarkeit von Planeten und Sternen bei der Finsternis; atmosphärische und andere Begleitumstände der Finsternis (Winde; Wolken, Regen, Blitz, Donner; Schlammassen; Erdbeben).

23. (24.)–36. Tafel: Die Zeichen des Šamaš/der Sonne.

Tafel 23 (24)–29 (30): Zeichen an der nicht verfinsterten Sonne (Edition: van Soldt 1995). Tafel 23 (24) behandelt Zeichen, die die Erscheinungsformen der aufgehenden Sonne am Monatsbeginn zum Gegenstand haben (u. a. werden betrachtet: Färbungen; Wolkenformationen; Wind; der jeweilige Zeitpunkt im Jahr). In den Apodosen finden sich neben Vorhersagen von Sonnenfinsternissen auch Prognosen über das Wetter. Tafel 24 (25): Zeichen, beobachtet an „Sonnenscheibe(n)“ (šamšatu (AŠ.ME)). šamšatu steht hier nicht nur für die tatsächliche Sonnenscheibe, sondern auch für scheibenartige Lichtphänomene (u. a. wohl Neben- und Gegen Sonne) bei Tag und auch bei Nacht (Nebenmond). Die Tafeln 25 (26)–27 (28) behandeln neben dem nicht erwarteten Zeitpunkt des Sonnenaufgangs vor allem Zeichen der Sonne im Zusammenhang mit Wolken und anderen atmosphärischen Phänomenen bei Sonnenaufgang, teilweise auch bei Sonnenuntergang [zu Tafel 27: Gehlken 2000]. Tafel 28 (29)–29 (30): Das Erscheinen einer Wolkenbank (nidu) im Zusammenhang mit der Sonne.

Tafel 30(31)–36: Das Zeichen der Sonnenfinsternis (Die Angabe der Tafelnummern ist nicht ganz gesichert). Die Tafeln dieses Abschnittes sind noch weitgehend unbekannt.

37.–49. Tafel: Zeichen des Adad/des Wetters.

Besondere Beachtung finden in diesem noch weitgehend unerschlossenen Abschnitt der Serie: Wolkenformationen bei Tag und in der Nacht; das Auftreten von Donnerschlägen (dabei gilt die Aufmerksamkeit vor allem der Anzahl und Intensität der Donnerschläge, dem Zeitpunkt und den Begleitumständen des Donners sowie der Verortung des Gewitters am Himmel); Blitze* (S. 55 a) und Erdbeben (zu Erdbeben und Erdbebenomina s.: Lacheman 1937; Fadhil 1993; Maul 1994, 509). Die letzte Tafel des Wetterabschnittes ist dem Auftreten von Winden gewidmet.

50.–70. Tafel: Zeichen der Fixsterne* und Planeten (vgl. Brown 2000). Dieser Abschnitt des Werkes ist noch in weiten Teilen unzugänglich (zu Einzelheiten vgl. Hunger/Pingree 1999, 19–20; Fincke 2001, 37).

Tafel 50–51 (Edition: Reiner/Pingree 1981): Einleitung in die Planetar- und Sternomina mit den hermeneutischen und astronomischen Grundlagen, präsentiert in Form von Listen.

Tafel 50 (vgl. Horowitz 1994): Diese wichtige, aber bisher nicht einmal ansatzweise unter divinatorischen Gesichtspunkten ausgewertete Tafel liefert eine Einführung in die Hermeneutik der Planetaromina. Die Tafel 50 des astralen Omenwerkes ist von grundlegender Bedeutung für das Verständnis des Deutungssystems der altorientalischen Astrologie. Im wesentlichen besteht sie aus einer Liste, in der Konstellationen in Verbindung mit terrestrischen Begebenheiten bzw. mit Themenbereichen der Apodosen gebracht werden (z. B. Reiner/Pingree 1981, 36; II 10: „Das Sternbild ‚Skorpion‘ (ist relevant) in Bezug auf den Markt(wert) (= mahiru).“). Omina

sind in dieser Tafel wohl nur zur Illustration des Dargelegten aufgeführt.

Tafel 51 steht in enger Verbindung mit den Sternlisten der sog. Astrolabe (s. Sternkunde*). Gegenstand der Tafel sind die heliakischen* Aufgänge der wichtigsten Konstellationen. Auf eine Übersicht der nach Monaten zusammengestellten heliakischen Aufgänge der Konstellationen folgen die zugehörigen Omina (es werden vor allem der rechtzeitige sowie der von dem erwarteten Zeitpunkt abweichende Aufgang und die Färbung der Einzelsterne des jeweiligen Sternbildes beobachtet).

In den folgenden, kaum bekannten Abschnitten der Serie waren Zeichen ausgedeutet, die u. a. an den Sternbildern „Mähne des Stieres“ (zappu (MUL.MUL) = Plejaden) und „Joch“ (mulniru (SUDUN) = Bootes) beobachtet wurden.

Tafel 56 (Edition: Largement 1957) behandelt Zeichen verursacht von einem Himmelskörper, der Eigenbewegungen vollzieht und „Wildschaf“ (bibbu (mulUDU.IDIM)) genannt wurde (als bibbu wurden vornehmlich Planeten bezeichnet). Gegenstand der Tafel sind die Aufgänge von einem bibbu, die Begegnung eines bibbu mit namentlich genannten Planeten oder mit einem anderen bibbu, mit Fixsternen und Konstellationen sowie das Flackern (šarāru) eines bibbu. In der Tafel finden sich auch Anmerkungen zu den Sichtbarkeitsperioden von Merkur und Saturn.

Tafel 57: In der sehr schlecht erhaltenen Tafel waren Zeichen zusammengestellt, die an den Sternbildern „Rabe“ (mularibu(UGA)musen = Corvus), „Adler“ (mulerū(TI₈)musen = Aquila) und „Fuchs“ (mulšelebu(KA₇.A) beobachtet wurden.

Tafel 58–63: Zeichen der Ištar/Venus (vgl. Pingree 1993).

Tafel 58 ist nur in Resten erhalten. Die Tafeln 59–60 (Edition: Reiner/Pingree 1998) enthalten Venusomina, angeordnet nach Monaten des Jahres (Auszüge finden sich in iqqr ipuš wieder [s. u. § 3]). In Tafel 59 sind die Zeichen der Venus für die erste Jahreshälfte, in Tafel 60 die für die zweite Jahreshälfte zusammengestellt. Die Tafeln 61 und 62 (Edition: Reiner/Pingree 1998) enthalten weitere Venusomina. Die berühmte 63. Tafel (Edition: Reiner/Pingree 1975) handelt vom Verschwinden und Wiedererscheinen der Venus. Die in der Tafel genannten Daten lassen sich sicher erscheinen, daß diesen sehr genaue Beobachtungen zugrunde liegen (zur astronomischen Bedeutung der Tafel: Hunger/Pingree 1999, 32–39). Wegen eines Jahresnamens, der in dieser Tafel genannt ist, darf als sicher gelten, daß zumindest manche der in der Tafel beschriebenen Beobachtungen bereits in der Regierungszeit des altbab. Königs Ammišaduqa gemacht wurden.

Die nur in wenigen Resten erhaltenen Tafeln 64–65 enthielten Deutungen der Zeichen des Nēberu (mulSAG.ME.GAR = der Planet Jupiter). Der Inhalt der darauf folgenden Tafeln ist unbekannt.

Die Apodosen des astrologischen Omenwerkes betreffen allesamt Belange des Gemeinwesens und des Königs. Es finden sich darunter nicht nur auf das eigene Land be-

zogene Aussagen über militärisches Fortuna, Ernteaussichten und Schicksal des Königtums, sondern auch Prognosen, die von anderen Teilen der Welt handeln, die man sich in vier Sektoren geteilt vorstellte. Den mit sehr altertümlichen Bezeichnungen belegten vier Weltsektoren (Akkad; Subartu/Gutium; Elam; Amurru) entsprechen Babylonien und Obermesopotamien, Elam und Syrien. Ihnen wurden zur Ausdeutung von Zeichen nicht nur vier Sektoren auf einem sich verfinsternden Himmelskörper zugeordnet (Rochberg-Halton 1988, 51–55), sondern auch Himmelsregionen, Monate und später Tierkreiszeichen (Rochberg-Halton 1984). Darüber hinaus entwickelte sich eine Lehre, derzufolge Landschaften, Städte, Flüsse und Heiligtümer jeweils in Sternbildern eine himmlische Entsprechung besäßen (Weidner 1963; s. auch Himmelsgeographie, Himmelsgegenden*). Astrale Zeichen, die als günstig für das Land angesehen wurden, galten nicht zwangsläufig als günstig für die Person des Königs (vgl. Hunger 1992 Nr. 283).

Durch Kataloge (s. o.), aber auch mit Hilfe einer Kurzfassung, die ebenfalls in einer Serie zusammengefaßt war und den Titel *rikis girri Enūma Anu Enlil* („Leitfaden [wörtlich etwa: ‚gebündelter Weg‘] zu *Enūma Anu Enlil*“) trug (Koch-Westenholz 1995, 82), konnte das aus mehreren tausend Eintragungen bestehende Omenwerk überblickt werden. Darüber hinaus wurden für Lehr- und Studienzwecke, aber auch im Rahmen der Divinationspraxis zahlreiche Exzerpte aus dem astrologischen Omenwerk unter unterschiedlichen Gesichtspunkten angefertigt. Neben den Omina der Serie *Enūma Anu Enlil* wurden weitere, als „abseitig“ (*abū*) bezeichnete Omensammlungen überliefert (Rochberg-Halton 1987; Hunger/Pingree 1999, 20–21) und (zumindest in der Tradition Assurs) als Apendix von 29 Tafeln der Omenserie *Enūma Anu Enlil* beigefügt (Fincke 2001, 19–20).

Von Studium und Lehre zeugen Kommentare zu *Enūma Anu Enlil* (Hunger/Pingree 1999, 21–22). Dem Omenwerk *Enūma Anu Enlil* ist ein Kommentar an die Seite gestellt, der kanonisiert in den Überlieferungsstrom einging und in einer eigenen Se-

rie mit nummerierten Tafeln zusammengefaßt wurde. Dieser Kommentar wurde *Šumma Šin ina tāmartišu* („wenn Šin/der Mond bei seinem Erscheinen ...“) genannt (Editionen: Borger 1973; Koch-Westenholz 1999). Er enthält wichtige Angaben zur Hermeneutik der Astrologie, sachliche Erläuterungen und Worterklärungen. Daneben sind weitere Kommentargattungen bekannt. Der *mukallimti Enūma Anu Enlil* („Darstellung“ von *Enūma Anu Enlil*“) genannte Kommentartyp liefert zu den einzelnen Tafeln der Serie *Enūma Anu Enlil* nicht nur inhaltliche, auf die Protasen ausgewählter Omina bezogene Erklärungen, sondern auch Hinweise auf alternative Interpretationsmöglichkeiten (Koch-Westenholz 1995, 82–83).

In dem *šātu u šūt pī* („Herausgezogene (schriftliche) und (ursprünglich) mündliche Erklärungen“) genannten Kommentartyp werden hingegen lediglich schwer verständliche Wörter erläutert (ebd. 86–87).

Die Überzeugung, daß die Zeichen des gestirnten Himmels nicht auf den Einzelnen, sondern auf das Königtum und das gesamte Land zu beziehen sind und darüber hinaus auch die Absichten der Götter für die anderen Sektoren der Welt offenbaren, machte die Astrologie für die mächtigen mes. Herrscher des I. Jts., die Weltherrschaftsanspruch erhoben, besonders attraktiv. Daher sorgten sie dafür, daß der gestirnte Himmel stets beobachtet wurde, und richteten Observatorien in ihrem gesamten Machtbereich ein, so daß die Zeichen des Himmels am zumindest einem Ort registriert werden konnten, wenn dies an anderen wegen Bewölkung nicht möglich war. Ferner konnte man so, um Täuschung und Irrtum zu vermeiden, die beim König eingehenden Berichte von ein und demselben Zeichen miteinander abgleichen (vgl. Koch-Westenholz 1995, 180–185 mit insgesamt neun Meldungen über dasselbe Zeichen; Oppenheim 1969).

Schriftliche Berichte von Beobachtungsstationen, in denen man über die relevanten Omensammlungen verfügte, sind bereits für das 11. Jh. v. Chr. bezeugt (Pingree 1997, 15). In großer Zahl fanden sie sich in den in Ninive entdeckten Staatsarchiven

der neuass. Könige Asarhaddon und Assurbanipal (Hunger 1992; auch Parpola 1993). Diese Meldungen enthalten keineswegs frei formulierte Beschreibungen des Beobachteten, sondern eine mehr oder minder umfangreiche Sammlung von Omina (Protasis und Apodosis), die für das gesehene Zeichen von Relevanz sind. Viele dieser Omina lassen sich in den erhaltenen astrologischen Omenwerken wiederfinden. Dies zeigt, welche große Autorität die schriftliche Überlieferung bei den im Dienste des Königs stehenden Astrologen des I. Jts. v. Chr. besaß. Aus Assyrien trafen Meldungen über beobachtete Zeichen des Himmels aus Assur, Arbela, Kalhu und Kalizu ein. Babylonisch geschriebene Berichte kamen aus Babylon, Borsipa, Kutha, Dilbat, Uruk und wohl auch aus Sippar (Oppenheim 1969; ferner Maul 1994, 17–25). Die sternkundlich geschulten Fachleute nannten sich „*Enūma-Anu-Enlil*-Schreiber“ (*tuṣṣar Enūma Anu Enlil*; Rochberg-Halton 2000). Gemeinsam mit den Beschwörern (*āšipu*; vgl. KAR 44 Rs. 16) oblag ihnen die Ausdeutung der Zeichen des Himmels, die, wie in einem „Lehrbuch des Zeichendeuters“ eindringlich betont wird (Oppenheim 1974), nie isoliert, sondern stets gemeinsam mit den Zeichen der Erde (s. § 3–§ 4) betrachtet und beurteilt werden sollten. Die Omenserie *iqqur īpuš* (s. § 3), Vorzeichenlisten (Maul 1994, 465–483), Briefe und Omenberichte sowie nicht zuletzt auch der Umstand, daß der Katalog des astralen Omenwerkes gemeinsam mit dem des terrestrischen überliefert wurde (Fincke 2001), zeigen, daß man diese Lehre ernst nahm. Die auf den Zeichen des Himmels fußenden Erkenntnisse wurden im Zweifelsfalle durch Eingeweihten präzisiert (Luukko/Van Buylaere 2002 Nr. 21).

Mit Hilfe der Beschwörungskunst (*āšipūtu*) konnte eine Bedrohung, die sich in einem astralen Vorgang abgezeichnet hatte, abgewendet werden. Hierfür standen im I. Jt. v. Chr. neben den sog. Universalnamburbis (Maul 1994, 465–506) weitere apotropäische Rituale zur Verfügung (ebd. 453–464; Beaulieu/Britton 1994). Falls unter bestimmten Bedingungen eine Sonnen- oder Mondfinsternis oder ein Erdbeben den

Tod des Königs anzeigte, glaubte man, den König durch die Durchführung eines sog. „Ersatzkönigtumsrituals“ (Parpola 1983, xxii–xxxii; Bottéro 1992, 138–155) vor solchem Unheil bewahren zu können (s. auch Omina*B. § 2; Kümmel 1967, 6; Kap. IV).

Die Idee, daß die Kraft der Sterne (vgl. Reiner 1995) Einfluß auf das Leben des Einzelnen ausüben könne, ist alt und findet sich bereits in heth. Omensammlungen (Riemschneider 1970, 44 Anm. 39) sowie in der Omenserie *iqqur īpuš* (dort § 64; s. unten § 3). Die frühesten keilschriftlichen Protokolle über die Position der Planeten bei der Geburt eines Kindes (sog. babylonische Horoskope; Edition: Rochberg-Halton 1998; Hunger 1999) sind dennoch erst aus dem ausgehenden 5. Jh. v. Chr. bekannt.

Die mes. Astrologen beobachteten den Himmel, um Zusammenhänge der astralen Vorgänge mit den irdischen offenzulegen, damit diese Erkenntnis zum politischen und ökonomischen Nutzen ihrer Auftraggeber eingesetzt werden konnte (vgl. Pongratz-Leisten 1999, 17–46). Hiervon zeugt, daß die Astrologen nicht ausschließlich die Zeichen des Himmels samt dem Wetter beobachteten und dokumentierten, sondern daneben auch die Preisentwicklung bestimmter wichtiger Güter, Wasserstände, die als ominös eingestuftem terrestrischen Vorkommnisse sowie einschneidende zeitgeschichtliche Ereignisse. Ein solches Vorgehen erlaubte, in einer im Laufe von mehreren Jahrhunderten angelegten Sammlung von Jahresberichten (s. Hunger/Sachs 1988–1996: [mit Lücken] vom 7.–1. Jh. v. Chr.) den Zusammenhang zwischen Beobachtetem und Prognostiziertem rückblickend von beiden Seiten ausgehend zu erforschen. Vor dem Hintergrund solchen Interesses erstellten die *Enūma-Anu-Enlil*-Schreiber aufgrund der Beobachtung der Zeichen des Himmels nicht nur Prognosen über historisch-politische Vorgänge, sondern auch über die zu erwartenden ökonomischen Entwicklungen (SpTUI, Nr. 94). Ihre über Jahrhunderte ausgeübte Tätigkeit, die in den sog. astronomical diaries (Hunger/Sachs 1988–1996), der umfangreichen Sammlung der Jahresberichte über die ominösen Zeichen, ihren auch heute noch

eindrucksvollen Niederschlag fand, führte zur rechnenden Astronomie. Sie beeinflusste die Sternkunde Ägyptens (Hunger/Pingree 1999, 31; von Lieven 1999, 99–105), Indiens (Pingree 1997, 31–33) und Griechenlands (ebd. 21–29) in erheblichem Maße. Griechische Omensammlungen, die in Aufbau und Wortwahl den mes. sehr nahe stehen, dokumentieren den Einfluß sog. Chaldäer auf die Zeichendeuter der Klassischen Antike (Bezold/Boll 1911).

D. Arnaud 1987: *Recherches au pays d'Aštata*, Emar VI/4; ders. 1996: L'édition ougaritique de la série astrologique «Éclipses du dieu-Soleil», *Semita* 45, 7–18. – P.-A. Beaulieu/J. P. Britton 1994: Rituals for an Eclipse Possibility in the 8th Year of Cyrus, *JCS* 46, 73–86. – C. Bezold/F. Boll 1911: Reflexe astrologischer Keilschriften bei griechischen Schriftstellern, *SbHeidelberg* 7. Abh. – R. Borger 1973: Keilschrifttexte verschiedenen Inhalts, in: (ed.) M. A. Beek / A. A. Kampman u. a., *Symbolae F. M. Th. de Liagre Böhl dedicatae*, 38–55. – J. Bottéro 1950: Autres textes de Qatna, *RA* 44, 105–112; ders. 1992: Mesopotamia. Writing, Reasoning, and the Gods. – D. Brown 2000: Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology (= *CunMon.* 18).

M. Civil 1994: The Farmer's Instructions. A Sumerian Agricultural Manual. – M. Dietrich 1996: Altbabylonische Omina zur Sonnenfinsternis, in: Fs. H. Hirsch (= *WZKM* 86) 99–105. – M. Dietrich/O. Loretz 1990: Mantik in Ugarit (= *ALASP* 3). – J.-M. Durand 1988: *ARM 26/1*. – A. Fadhil 1993: Erdbeben im Alten Orient, *BagM* 24, 271–278. – A. Falkenstein 1966: „Wahrsagung“ in der sumerischen Überlieferung, *CRRA* 14, 45–68. – W. Farber 1993: Zur Orthographie von EAE 22. Neue Lesungen und Versuch einer Deutung, in: (Hg.) H. D. Galter, Die Rolle der Astronomie in den Kulturen Mesopotamiens, 247–257. – J. C. Fincke 2001: Der Assur-Katalog der Serie *enūma anu enlil* (EAE), *Or.* 70, 19–39. – E. Gehlken 2000: Sonnenaufgang in Sippar: Tafel 27 der Serie *Enūma Anu Enlil*, in: Gs. L. Cagni, 345–353. – H. G. Güterbock 1988: Bilingual Moon Omens from Boğazköy, in: Gs. A. Sachs, 161–173. – W. Horowitz 1994: A Join to *Enūma Anu Enlil* 50, *JCS* 46, 127–129. – H. Hunger 1992: Astrological Reports to Assyrian Kings (= *SAA* 8); ders. 1999: Planetenstellung bei der Geburt, in: Fs. J. Renger (= *AOAT* 267) 229–239.

H. Hunger/D. Pingree 1999: Astral Sciences in Mesopotamia (= *HdOr.* I / 44). – H. Hunger/A. Sachs 1988–1996: *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia*, Wien 1988–1996 (Vol. I: Diaries from 652 B. C. to 262 B. C.; Vol. II: Diaries from 261 B. C. to 165 B. C.; Vol. III: Diaries from 164 B. C. to 61 B. C.). – A. Kammhuber 1976: *THeth.* 7. – J. Koch 1997/

1998: Wache und Mine im antiken Mesopotamien, *AfO* 44/45, 186–191. – U. Koch-Westenholz 1993: Mesopotamian Astrology at Hattusas, in: (Hg.) H. D. Galter, Die Rolle der Astronomie in den Kulturen Mesopotamiens, 231–246; dies. 1995: Mesopotamian Astrology. An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination; dies. 1999: The Astrological Commentary *Šumma Šin ina tāmartišu* Tablet 1, in: (ed.) R. Gyselen, *La Science des Cieux*, *SrsOr.* 12, 149–165. – H. M. Kümmel 1967: Ersatzrituale für den hethitischen König (= *StBoT* 3).

E. R. Lacheman 1937: An Omen Text From Nuzi, *RA* 34, 1–8. – W. G. Lambert 1962: A Catalogue of Texts and Authors, *JCS* 16, 59–77. – R. Largement 1957: Contribution à l'étude des astres errants dans l'astrologie chaldéenne, *ZA* 52, 235–264. – M. Leibovici 1956: Un texte astrologique Akkadien der Boghazköi, *RA* 50, 11–21. – A. von Lieven 1999: Divination in Ägypten, *AoF* 26, 77–126. – M. Luukkko/G. Van Buylaere 2002: The Political Correspondence of Esarhaddon (= *SAA* 16). – S. M. Maul 1994: Zukunftsbeiwägung (= *BagF* 18). – A. L. Oppenheim 1969: Divination and Celestial Observation in the Late Assyrian Empire, *Centaurus* 14, 97–135; ders. 1974: A Babylonian Diviner's Manual, *JNES* 33, 197–220. – S. Parpola 1983: Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal, Part II: Commentary and Appendices (= *AOAT* 5/2); ders. 1993: Letters from Assyrian and Babylonian Scholars (= *SAA* 10).

D. Pingree 1993: Venus Phenomena in *Enūma Anu Enlil*, in: (Hg.) H. Galter, Die Rolle der Astronomie in den Kulturen Mesopotamiens, 259–273; ders. 1997: From Astral Omens to Astrology: from Babylon to Bikäner. – B. Pongratz-Leisten 1999: Herrschaftswissen in Mesopotamien (= *SAAS* 10). – F. N. H. al-Rawi/A. R. George 1991/92: *Enūma Anu Enlil XIV* and Other Early Astronomical Tablets, *AfO* 38/39, 52–73. – E. Reiner 1995: Astral Magic in Babylonia; dies. 1998: Celestial Omen Tablets and Fragments in the British Museum, in: Fs. R. Borger (= *CunMon.* 10) 215–302; dies./D. Pingree 1975: The Venus Tablet of Ammišaduqa (= *BiMes.* 2/1); dies. 1981: Babylonian Planetary Omens, Part Two. *Enūma Anu Enlil* Tablets 50–51 (= *BiMes.* 2/2); dies. 1998: Babylonian Planetary Omens, Part Three (= *CunMon.* 11).

K. K. Riemschneider 1970: Babylonische Geburtsomina in hethitischer Übersetzung (= *StBoT* 9). – F. Rochberg-Halton 1984: New Evidence for the History of Astrology, *JNES* 43, 115–140; dies. 1987: The Assumed 29th *abū* Tablet of *Enūma Anu Enlil*, in: Fs. E. Reiner, *AOS* 67, 327–350; dies. 1988: Aspects of Babylonian Celestial Divination (= *AfO* Beih. 22); dies. 1998: Babylonian Horoscopes (= *TAPS* 88/1); dies. 2000: Scribes and Scholars: The *tupšar Enūma Anu Enlil*, in: Fs. J. Oelsner (= *AOAT* 252) 359–376. – V. Scheil 1917 a: Déchiffre-

ment d'un document anzanite relatif aux présages, RA 14, 29–59; ders. 1917b: Un fragment susien du livre Enūma Anu (ilu) Ellil, RA 14, 139–142. – W. van Soldt 1995: Solar Omens of *Enūma Anu Enlil*: Tablets 23 (24)–29 (30) (= PIHANS 73). – L. Verderame 2002: Le Tavole I–VI della serie astrologica *Enūma Anu Enlil*. – C. Virolleaud 1905–1912: L'astrologie chaldéenne. Le livre intitulé «enuma (Anu) iluBél». – E. F. Weidner 1941–1968: Die astrologische Serie Enūma Anu Enlil, AfO 14 (1941/44) 172–195 und 308–317, AfO 17 (1954/56) 71–89, AfO 22 (1968/69), 65–75; ders. 1963: Astrologische Geographie im Alten Orient, AfO 20, 117–121. – D. J. Wiseman 1953: The Alalakh Tablets.

§ 3. Zeichen in der Zeit: *iqqr ipuš* und Tageswählerei.

Die Lehre von grundsätzlich günstigen und ungünstigen Tagen sowie von Tagen und Monaten, die für bestimmte Tätigkeiten als günstig oder ungünstig empfohlen wurden, schlägt sich im mes. Schrifttum vor allem in zumeist in akkadischer Sprache gehaltenen Hemerologien* und Menologien* nieder, die von der Mitte des II. Jts. v. Chr. an bis zum Ende der Keilschriftkultur bezeugt sind. Darüber hinaus hat sie aber auch ihre Spuren in den großen astrologischen (*Enūma Anu Enlil*; s. § 2 und Reiner/Pingree 1975, 10) und terrestrischen (*Šumma ālu*; s. § 4.1) Omenwerken hinterlassen. Denn die Deutung von nicht wenigen Wetter- und Naturphänomenen (z. B. Überflutungen und Erdbeben), aber auch die Bewertung astraler Zeichen (z. B. Mondfinsternisse) und mancher terrestrischer Phänomene hing davon ab, an welchem Tag (vgl. z. B. Freedman 1998, 240–243) oder in welchem Monat (vgl. z. B. ebd. 256–257; CT 39, 14–21) sie beobachtet wurden. Der Zeitpunkt der Beobachtung konnte sogar die Beurteilung einer Krankheit (Heeßel 2000, 231) und selbst die Ausdeutung von Eingeweideschaubunden (s. § 7.9) beeinflussen.

Die Kenntnis von dem Zusammenhang zwischen der (grundlegenden) Bedeutung eines Zeichens und dem Zeitpunkt, an dem das Zeichen in Erscheinung trat, führt zumindest im Bereich des Terrestrischen fast automatisch zu Regeln, die zwecks Vermeidung von Unheil für bestimmte Zeiträume von der Durchführung bestimmter Tätigkeiten abraten. Daher ist wohl im Dienst

des Königtums spätestens im letzten Drittel des II. Jts. v. Chr. ein menologisch (und sehr selten auch hemerologisch) organisiertes Kalenderwerk entstanden, das *iqqr ipuš* („Er riß ein, er baute auf“) genannt wurde (Einzelheiten: Hemerologien* § 9) und in Form von Listen oder Tabellen Auskunft darüber gab, wann es günstig und wann es ungünstig war, bestimmte Handlungen (Bautätigkeit; rituelle Verrichtungen) zu vollziehen. Daneben konnte dem in Omenform präsentierten Werk („Wenn er im Monat ... ein Haus baut, dann ...“) ohne zeitraubende Recherche in den Tafeln der großen Omensammlungen entnommen werden, welche Bedeutung für die Zukunft ein bestimmtes, als wichtig erachtetes ominöses Ereignis des Alltags, bestimmte Krankheiten, eine Feuersbrunst und die wichtigsten astralen Zeichen in jedem einzelnen Monat besaßen. Das Werk *iqqr ipuš*, dessen Textvertreter eine große Varianz aufweisen, behandelt folgende Themen, deren Anordnung im wesentlichen der Themenfolge in den Omenserien *Šumma ālu* (§ 4.1) und *Enūma Anu Enlil* (§ 2) entspricht (hier zitiert nach der Edition: Labat 1965):

§ 1–66: Terrestrisches.

§ 1–41: Tätigkeiten und Zeichen am und im Haus.

§ 1–28: Profaner Hausbau (u. a. werden behandelt: das Legen von Fundamenten; das Errichten eines Hauses; der Abriss eines Hauses; Reparaturarbeiten; Umbauten; Einzug ins Haus und Rückkehr des Hausbesitzers nach einer Abwesenheit).

§ 29–33: Bauen, Renovieren, Reparieren im Bereich des Gotteshauses (u. a. werden behandelt: der Wiederaufbau eines Kultsockels; Bautätigkeit an einem Tempel; Reparaturen am Kultbild; Errichten von Tempeln und Tempelteilen).

§ 34–40: Kultische Handlungen und Opfergaben.

§ 41: Bau einer Grabstätte.

§ 42–49: Tätigkeiten in Feld und Garten (u. a. werden behandelt: Urbarmachen von Land; Anlegen eines Brunnens; Pflanzen eines Gartens, eines Palmgartens, eines Gartens in der Stadt; die Neuanlage eines Gartens; die Erneuerung eines Gartens).

§ 50–54: Leeren, Abbauen, Aufstellen, Erneuern des Kohlebeckens (*kinūnu*).

§ 55–57: Das Auftreten von Krankheiten bzw. das Erscheinen von Dämonen.

§ 58–60: Ominöse Ereignisse im Alltag (Erscheinen einer Schlange; das Nicht-aus-dem-Hause-Gehen am 29. Tag eines Monats; Hinstellen eines Kruges mit Essig).

§ 61–64: Familienereignisse (Heirat; Zeitpunkt des Eintritts der Ehefrau in das Haus des Gatten; der Schwiegertochter in das Haus des Schwiegervaters; Zeitpunkt der Geburt eines Kindes).

§ 65–66: Ausbruch eines Feuers in Haus und Palast.

§ 67–104: Zeichen des Himmels.

§ 67–80: Zeichen des Sin/des Mondes (Ausbleiben des Vollmondes in der Monatsmitte am 14. und 15. Tag; Sichtbarkeit des Mondes am Schwarzmondtag; Mondfinsternis unter verschiedenen Umständen; ungewöhnliche Erscheinungsbilder des Mondes).

§ 81: Zeichen des Šamaš/der Sonne (Sonnenfinsternis).

§ 82–86: Zeichen der Ištar/der Venus (Sichtbarkeit der Venus; Aufgang der Venus; Sichtbarkeit der Venus im „(Strahlen)bart“; Aufgang der Venus im „(Strahlen)bart“; dunkles Erscheinungsbild der Venus) [Zu Versionen von *iqqur ipuš* mit weiteren Planetenomena s. Reiner/Pingree 1975, 10].

§ 87: Rotfärbung des Himmels.

§ 88–94: Zeichen des Adad/des Wetters (ein einzelner Donnerschlag; andauerndes Donnern; Donnern im Zusammenspiel mit weiteren Wetterphänomenen wie Verdunklung, Regen, Regenbogen, Wind und „Ausschwitzungen“ der Erde; Regen, Nebelschwaden; Südwind; Erdbeben; Schlamm und Hochwasser).

§ 105: Zuordnung der Monate zu einzelnen Göttern.

Die Apodosen der terrestrischen Omina des Werkes *iqqur ipuš* geben darüber Auskunft, in welchen Monaten der Fragende mit Glück, Gesundheit und Erfolg, und in welchen er mit Mißerfolgen und Unheil zu rechnen hatte. Die Apodosen der astralen Omina beziehen sich indessen auf Belange des Gemeinwesens und des Königtums.

Die ältesten Textvertreter des Werkes wurden im letzten Drittel des II. Jts. v. Chr. geschrieben und stammen aus Emar (Arnaud 1987 Nr. 610, 611, 615 und weitere Fragmente). Sie dürften ebenso Vorbilder aus Babylonien gehabt haben wie heth. Omina vom *iqqur ipuš*-Typ aus Hattuša (Riemschneider 1970, 44; Berman 1974) oder entsprechende Omina aus Nuzi aus dem 14.–13. Jh. v. Chr. (Lacheman 1937). Neben den zahlreichen Textvertretern aus der Bibliothek des neuass. Königs Assurbanipal in Ninive (Labat 1965) wurden mittelass. Textvertreter aus Assur und aus dem I. Jt. v. Chr. Textvertreter aus Assur, Kalḫu (CTN 4 Nr. 50–53), Ḫuzirīna (STT Nr. 304–306), Babylon, Sippar sowie dem se-

leukidisch-parthischen Uruk (SpTU IV, Nr. 163) und sogar eine elamische Version des Werkes aus Susa (Scheil 1917) bekannt.

Ein in mehreren neuass. Textvertretern überlieferter, an das Ende des Werkes gestellter Paragraph (Labat 1965, 55 und 196–197 § 105) liefert den Schlüssel zur Hermeneutik der menologisch organisierten Omina. In diesem Abschnitt ist jeder Monat einer Gottheit zugeordnet.

D. Arnaud 1987: *Recherches au pays d'Aštata*, Emar VI/4. – H. Berman 1974: A. Hittite Parallel to a Section of the Akkadian Omen Series *iqqur ipuš*, in: Fs. H. G. Güterbock, 57–63. – R. Labat 1965: *Un calendrier babylonien des travaux des signes et des mois (séries iqqur ipuš)*. – E. Reiner/D. Pingree 1975: *The Venus Tablet of Amisaduqa (= BiMes. 2/1)*. – E. R. Lacheman 1937: *An Omen Text From Nuzi*, RA 34, 1–8. – K. K. Riemschneider 1970: *Babylonische Geburtsomena in heth. Übersetzung (= StBoT 9)*. – V. Scheil 1917: *Déchiffrement d'un document ananite relatif aux présages*, RA 14, 29–59.

§ 4. Zeichen der Erde.

§ 4.1. *Terrestrische Omina und die Omensammlung Summa ālu.*

Im vom Regelmäßigen abweichenden Verhalten von Tieren, in außergewöhnlichen Vorkommnissen und Erscheinungen im und am Hause sowie in auffälligen Besonderheiten in der Pflanzenwelt sind Hinweise auf Kräfte erkennbar, die in ihren Auswirkungen die Grundlagen einer gesicherten Lebensweise des Menschen in Frage stellen können. Unerbetene Zeichen dieser Art wurden daher wohl schon in vorgeschichtlicher Zeit beobachtet, gesammelt und gedeutet. Die Kenntnis von den verborgenen Zusammenhängen zwischen den terrestrischen Zeichen und ihren Folgen für den Menschen, in dessen Umfeld sie in Erscheinung traten, erachtete man für so wichtig (vgl. Durand 1988, 485–506; ferner Guichard 1997a, 1997b), daß Omenkompendien mit Zeichen und deren jeweiliger Ausdeutung bereits in altbab. Zeit schriftlich niedergelegt und weitertradiert wurden. Sie handeln von Vögeln (Weisberg 1969/70) und anderen Tieren (BM 109228; Joannès 1994), von Erscheinungen an der Tür eines Hauses, von Meteoriten (Meteor*), die in das Haus eines Menschen fallen (Joannès

1994), und vom auffälligen Verhalten und Aussehen von Menschen (Oppenheim/Köcher 1957/58). An den Königs- und Fürstenhöfen Syriens (Arnaud 1987, Nr. 700) und Anatoliens (vgl. Hoffmann 1990) waren in der Mitte des II. Jts. v. Chr. entsprechende Omensammlungen bekannt (Omina* B. § 2). Sie können gemeinsam mit den altbab. Omenkompendien als Vorläufer gelten für eine höchst umfangreiche Sammlung terrestrischer Omina, die erstmals im 11. Jh. v. Chr. bezeugt ist (Freedman 1998, 13), aber erst später durch zahlreiche Textvertreter aus der Bibliothek des neuass. Königs Assurbanipal faßbar wird. Diese auf mindestens 120 thematisch definierten Tafeln niedergelegte Omensammlung mit insgesamt weit mehr als 10.000 Einträgen wurde nach der ersten Zeile der ersten Tafel *Šumma ālu ina mēlê šakin* („Wenn eine Stadt auf einer Anhöhe liegt“) genannt. Wie die übrigen großen Omensammlungen der Assyrer und Babylonier wurde sie wohl im Auftrag des Königtums aus älteren Vorlagen zusammengestellt. Die Mehrzahl der in *Šumma ālu* abgehandelten terrestrischen Vorzeichen wurde dennoch ursprünglich nicht im Umfeld des Königs, sondern eher im Lebensbereich der Stadtbevölkerung Mesopotamiens beobachtet. Neben Zeichen, die aus dem unmittelbaren Bereich der menschlichen Behausung (am Haus, an Tieren und anderen Erscheinungen im und am Haus) stammen (Tafel 1–53), ist die Serie vor allem den als ominös gewerteten Zeichen gewidmet, die innerhalb des Stadtgebietes an Feld- und Gartenland (Tafel 54–60), an Flüssen und Wasserläufen (Tafel 61–63) und an den Vögeln des Himmels (Tafel 64–79) beobachtet wurden. Weitere Abschnitte sind dem Verhalten von Tieren und Menschen gewidmet (Tafel 80–87, 103–104). Den ursprünglichen Kern der ganz zu Recht „Wenn eine Stadt“ (*Šumma ālu*) genannten Serie dürften die Haus- und Stadtomina gebildet haben (*grosso modo* Tafel 1–88²). Die folgenden Abschnitte des terrestrischen Omenwerkes, in denen nicht von unprovzierten Zeichen die Rede ist, sondern in Omenform präsentierte Deutungsregeln von Orakelverfahren vorliegen, sind wohl spätere Hinzufügungen. Hierzu

zählen neben (1.) Omina mit der Ausdeutung der Gestalt des Feuers* auf einem Kohlebecken, das für Opfer verwendet wurde (Tafel 52 [vgl. § 10]); (2.) Omentafeln, die die Grundzüge von Vogelflugorakeln beschreiben, die auf Feldzügen zur Anwendung kamen (Tafel 65, 67); (3.) Omentafeln, die Orakel beschreiben, die mit Hilfe von Fackeln* und Lampen erstellt wurden (Tafel 91–94 [vgl. § 15]); (4.) Omentafeln, die die uralte Orakelpraxis der Kledonomanie (Falkenstein 1966, 66) bezeugen (Tafel 95), und schließlich (5.) eine Omentafel, die zeigt, daß anlässlich der Neujahrsfestprozession in Babylon die Bewegungen des Kultbildes für ein Orakel herangezogen wurden (Tafel 120 [vgl. § 14]).

Um die Erschließung des bisher keineswegs vollständig rekonstruierten Werkes haben sich C. J. Gadd (CT 38–41), F. Nötischer (1928–1930) und in jüngerer Zeit vor allen S. M. Moren(-Freedman) verdient gemacht. S. M. Moren(-Freedman) sammelte und ordnete alle verfügbaren Textvertreter (Moren 1978) und legte eine moderne Edition der Tafeln 1–21 vor (Freedman 1998).

Die Omensammlung *Šumma ālu (ina mēlê šakin)* weist folgenden Aufbau auf:

1.–53. Tafel: Zeichen, die im unmittelbaren Bereich der menschlichen Behausung beobachtet werden.

1.–2. Tafel: Zeichen, die in und an einer Stadt beobachtet werden (Edition: Freedman 1998, 25–75). U. a.: an Lage und Gestalt einer Stadt; an Geräuschen der Stadt; an Tempel, Palast und Müllkippe der Stadt; an den Leuten, die sich in der Stadt aufhalten.

3.–21. Tafel: Zeichen, die im und am Haus beobachtet werden (Edition: Freedman 1998, 78–319).

Tafel 3: beim Legen der Fundamente eines Hauses. Tafel 4: beim Abriß eines Hauses. Tafel 5: beim Bau eines Hauses. Tafel 6: am Äußeren eines fertigen Hauses. Tafel 7: am Inneren eines Hauses und an dessen Bewohnern. Tafel 8: unbekannt. Tafel 9: an Türen eines Tempels, eines Palastes, eines Hauses. Tafel 10: bei Reparaturen am Haus und an anderen Gebäuden; an Geräuschen im Haus; an Verhalten von Personen, die ein Haus betreten. Tafel 11: bei Renovierungsarbeiten am Tempel im Auftrag des Königs; bei Riten und Gebeten des Königs (im Tempel); bei Reparaturen einer Kultstatue. Tafel 12: an Pilzen (*katarru*) im und am Haus. Tafel 13: an Flechten (*kamānu*) im und am Haus und in dessen Umgebung. Tafel 14: an Löchern (*hurru*) im und am Haus. Tafel 15: an Wasserpflützen im und am Haus. Tafel 16: beim Bau einer Grabstätte; Zeichen in und an

einer Grabstätte. *Tafel 17*: beim Bau eines Brunnens; Zeichen in und an einem Brunnen. *Tafel 18*: beim Hauskauf? (nicht erhalten). *Tafel 19*: am Erscheinen von Geistern und Dämonen im Hause. *Tafel 20*: an *birşu* und anderen Lichterscheinungen im Hause. *Tafel 21*: am Erscheinen von Toten, Leichen, Kranken, Tieren u. a. im Hause.

22.-49. *Tafel*: Zeichen, die an Tieren im und am Haus und in dessen Umfeld beobachtet werden.

22.-39. und 41. *Tafel*: an kleineren Tieren am Erdboden.

Tafel 22.-26: an Schlangen. *Tafel 27-29*: unbekannt. *Tafel 30*: an Skorpionen. *Tafel 31*: an Skorpionstichen. *Tafel 32*: an Eidechsen (*şurāru*; Edition: Moren 1978, 253-316). *Tafel 33-33a*: an weiteren Echsen (*şakkatirru*, *pizalluru*, *anduhallatu*; Edition: Moren 1978, 317-336). *Tafel 34*: an Mungos (*şikkū*; Edition: Moren 1978, 337-339). *Tafel 35-36*: an kleineren Nagetieren (Edition: Moren 1978, 340-351). *Tafel 37*: an Ameisen. *Tafel 38*: an Insekten, Raupen, Würmern und anderen kleineren Tieren. *Tafel 39*: an Spinnen. *Tafel 41*: an Holzwürmern (nicht erhalten).

40., 42.-43. *Tafel*: an Haustieren.

Tafel 40: am Schaf. *Tafel 42*: am Rind. *Tafel 43*: an Esel und Pferd.

44.-49. *Tafel*: an Wildtieren und wild lebenden Tieren.

Tafel 44: an den Tieren der Steppe (Wildstier, Elefant, sonstige Steppentiere; Affe, Löwe, Wolf, Gazelle, Fuchs). *Tafel 45*: an Katzen und Wildkatzen. *Tafel 46-48*: an Hunden (getrennt nach Hund und Hündin). *Tafel 49*: an Schweinen (getrennt nach Eber und Sau).

50.-52. *Tafel*: Zeichen übermittelt von Feuer(erscheinungen).

Tafel 50-51: Zeichen beobachtet an durch Blitz entfachtem Feuer und an Feuersbrünsten (nicht erhalten). *Tafel 52*: an dem Feuer eines vom König und anderen für Opfer verwendeten Kohlebeckens (*kinānu*).

53. *Tafel*: Ausdeutungen des politisch-sozialen Verhaltens des Königs: der sog. Fürstenspiegel? (s. von Soden, TUAT 3/1, 170-173 mit Literatur).

54.-60. *Tafel*: Zeichen, die an Feld- und Gartenland innerhalb des Stadtgebietes beobachtet werden.

Tafel 54. Zeichen beobachtet an Umständen des Kaufs von Brachland in der Stadt für landwirtschaftliche Zwecke; an landwirtschaftlichen Tätigkeiten innerhalb der Stadt. *Tafel 55-57*: an Beobachtungen an Feld- und Gartenland im Stadtgebiet. *Tafel 58*: an Beobachtungen von Palmengärten im Stadtgebiet. *Tafel 59*: an ungewöhnlichem Wachstum von verschiedenen Pflanzen. *Tafel 60*: an „Aus-schwitzungen“ der Erde; an brennenden Dingen in der Stadt und im Land; am Erscheinen von Pflanzen und Bäumen in der Stadt.

61.-63. *Tafel*: Zeichen, die an und in Flüssen und Wasserläufen im Stadtgebiet beobachtet werden.

Tafel 61: am Hochwasser (*milu*). *Tafel 62*: am Röhricht. *Tafel 63*: an den Wasserlebewesen.

64.-79. *Tafel*: Zeichen, die an Vögeln (den Tieren des Luftraums) beobachtet werden.

Tafel 64: Zeichen beobachtet an Adlern in der Stadt (*erū*; Edition: Moren/Foster 1988). *Tafel 65* und 67: Exkurse über Zeichen beobachtet an Vögeln bei einem Feldzug (an Adlern, Falken [*surdū*] und Raben/Krähen [*āribu*]; vgl. *Tafel 79*). *Tafel 66*: an Falken im Stadtgebiet. *Tafel 68-70*: unbekannt. *Tafel 71-72*: an weiteren Vögeln im Stadtgebiet. *Tafel 73-78*: unbekannt. *Tafel 79*: am Verhalten von Falken in der Gegenwart des Königs (auf dem Feldzug und im Palast; wenige Einträge nennen auch Adler und Rabe/Krähe).

80.-87. *Tafel*: Zeichen beobachtet am Verhalten von Tier und Mensch (vgl. § 5.2).

Tafel 80: am Sexualverhalten von Tieren. *Tafel 81-83*: unbekannt. *Tafel 84-87* (Guinan 1990): Zeichen beobachtet am Verhalten des Menschen (*Tafel 86* ist unbekannt).

88. *Tafel*: Metereologische und andere natürliche und übernatürliche Erscheinungen in der Stadt und ihrer Umgebung.

89. *Tafel*: unklar. 90. *Tafel*: unbekannt.

91.-94. *Tafel*: Zeichen übermittelt durch den Lichtschein von Lampen und Fackeln.

Tafel 91: unklar. *Tafel 92*: an der Beschaffenheit und Farbe der Flamme einer Fackel. *Tafel 93*: Zeichen beobachtet am Licht einer Lampe, an der Rauchentwicklung, am Docht und am Lampengefäß. *Tafel 94*: ebenso, beobachtet an einer Lampe am Krankenbett. Die Apodosen geben Auskunft über die Genesungschancen des Kranken.

95.-96. *Tafel*: Zeichen beobachtet beim Gebet: darunter (zufällige) Lautäußerungen und Laute (*egerrū*); Ereignisse, die auf dem Weg zum Tempel verschiedener Gottheiten auftreten. Die Apodosen geben Auskunft darüber, ob das Gebet Erhörung oder der Beter Wohlgefallen findet.

97.-102. *Tafel*: unbekannt.

103.-104. *Tafel*: Zeichen beobachtet am Sexualverhalten von Menschen (Guinan 1990).

105. *Tafel*: Zeichen beobachtet an Familienverhältnissen.

106.-107. *Tafel*: unklar.

108.-119. *Tafel*: unbekannt.

120. *Tafel*: Prozessionsomina (Sallaberger 2000 und unten § 14).

Der Großteil der Apodosen der Haus- und Stadtomina des Werkes (*Šumma ālu* (vgl. Nougayrol 1971; Oppenheim 1936)) handelt nicht von Belangen des Königs und der Öffentlichkeit, sondern von Erfolg und Gesundheit der Menschen des Haushaltes, in dessen Bereich das ominöse Zeichen gesichtet worden war.

In nicht wenigen Tafeln der Serie *Šumma ālu* folgen den Omeneinträgen Ritualanweisungen zur Durchführung eines Löseri-

tuals (Namburbi*), mit dessen Hilfe das Unheil abgewendet werden sollte, das sich in den auf der Tafel genannten Vorzeichen ankündigte (Maul 1994, 163–165).

Neben den zahlreichen Textvertretern aus der Bibliothek des Assurbanipal in Ninive wurden Tafeln der Omenserie *Šumma ālu*, die weitgehend unverändert bis in die seleukidisch-parthische Zeit überliefert wurde, aus Assur, Kalḫu, Ḫuzirīna (Sultantepe), aus Babylon, Borsippa, Sippar, vor allem aber aus Uruk, und sogar aus Susa bekannt (Freedman 1998, 13–14). Der Nutzer konnte trotz des gewaltigen Umfangs des terrestrischen Omenwerkes mit Hilfe von Katalogen (ebd. 5, 321–327; Heeßel 2003) und ebenfalls in festen Serien geordneten Kurzfassungen (Freedman 1998, 7–8), nicht zuletzt auch wegen des systematischen Aufbaus der umfangreichen Omensammlung (ebd. 6–7) den Überblick wahren. Wie sehr das terrestrische Omenwerk Gegenstand des Studiums gelehrter Schreiber und Beschwörer war (vgl. SAA 10 Nr. 160: 40–42), zeigen zahlreiche Textkommentare (Freedman 1998, 10; Frahm 1998) und Exzerpte der Serie. Neben der kanonisch gewordenen Omenserie *Šumma ālu* gingen auch als „abseitig“ (*abû*) bezeichnete terrestrische Omensammlungen in den Strom der schriftlichen Überlieferung ein. Ob die zweisprachigen sumerisch-akkadischen Omina terrestrischen Inhalts, die aus dem seleukidisch-parthischen Uruk stammen (SpTU I, Nr. 85), schon im II. Jt. v. Chr. entstanden, läßt sich nicht sagen. Im Assurbanipal-zeitlichen Ninive waren sie bereits bekannt (Oppenheim 1974, 199:3).

Anders als die Zeichen des Himmels können die terrestrischen Zeichen nicht systematisch beobachtet werden. Außergewöhnliche Vorkommnisse mußten daher dem König gemeldet werden, sofern der Verdacht bestand, daß diese ihn oder das Gemeinwesen betrafen. Schriftliche Meldungen über solche Vorzeichen sind sowohl aus altbab. Zeit (Durand 1988, Nr. 242) als auch aus dem I. Jt. v. Chr. bekannt (Freedman 1998, 8–9). Die Ausdeutung der Zeichen oblag zumindest im I. Jt. v. Chr. dem Beschwörer *āšipu*. Die Prinzipien der keineswegs in erster Linie an der Rationalität

von „Bauernregeln“ ausgerichteten Hermeneutik der Wahrsagung auf der Grundlage terrestrischer Zeichen (hierzu ausführlich: Streck 2001) bedürfen noch näherer Untersuchung. Sie scheinen aber denen anderer Divinationsverfahren zu ähneln. In „Handbüchern“ der Zeichendeuter wurde davor gewarnt, die terrestrischen Zeichen isoliert zu betrachten (Oppenheim 1974). Für ihre korrekte Deutung mußten auch die Zeichen des Himmels herangezogen werden. Aus diesem Grunde wurden nicht nur Kataloge der astrologischen und der terrestrischen Omenserie auf einer gemeinsamen Tafel überliefert (Freedman 1998, 322–323), sondern auch in der Omenserie *iqqur ipuš* (s. § 3) astrale und terrestrische Zeichen gemeinsam behandelt.

Terrestrische Zeichen, die im Bereich des Palastes beobachtet wurden, bezog man auf den König in seiner Eigenschaft als Hausherr. Sie wurden wohl erst dann mit besonderer Aufmerksamkeit beobachtet und registriert, wenn durch andere gewichtige Zeichen, etwa durch eine Mondfinsternis, das Leben des Königs als bedroht galt. In einem solchen Falle trat in neuass. Zeit der König im Rahmen eines Ersatzkönigtumsrituals offiziell von seinem Amt zurück. Zahlreiche im Umfeld des Königs beobachtete terrestrische Vorzeichen wurden dann gesammelt, aufgeschrieben und dem Ersatzkönig „an den Gewandsaum geheftet“ (Maul 1994, 465–483; Omina* B. § 2; Opfer* § 10).

Die terrestrischen Vorzeichen weisen nicht auf eine unabänderliche Zukunft, sondern die Beschwörer verfügten über umfangreiche Kenntnisse, das sich abzeichnende Unheil abzuwenden, bevor es spürbare Gewalt annahm. Zu fast allen Themenkomplexen der terrestrischen Omenserie *Šumma ālu* existieren eigene schriftlich niedergelegte Löserituale (Namburbi*) (Maul 1994). In der Bibliothek des neuass. Königs Assurbanipal verfügte man über eine Sammlung solcher Ritualbeschreibungen, die aus mindestens 136 Tafeln bestand.

Terrestrische Vorzeichensammlungen sind auch aus dem Alten Ägypten bekannt (von Lieven 1999, 106–108). Die griechisch-römische Wahrsagung auf der Grundlage ter-

restrischer Zeichen war wohl von der mesopotamischen beeinflusst (Hunger 1909).

D. Arnaud 1987: Recherches au pays d'Aštata, Emar VII.4. – J.-M. Durand 1988: ARM 26/1. – A. Falkenstein 1966: „Wahrsagung“ in der sumerischen Überlieferung, CRRA 14, 45–68. – E. Frahm 1998: Anmerkungen zu den *ālu*-Kommentaren aus Uruk, NABU: 11, 13–14. – S. M. Freedman 1998: If a City Is Set on a Height. The Akkadian Omen Series *Šumma Ālu ina Mēlê Šakin*, Volume 1: Tablets 1–21. – M. Guichard 1997a: Compte de fourmis (comment dénombrer la multitude), MARI 8, 314–321; ders. 1997b: Lions et autruches du „domaine royal“, MARI 8, 321–326. – A. Guinan 1990: The Human Behavioral Omens: On the Threshold of Psychological Inquiry, Bulletin 19 (May), 9–14. – N. Heeßel 2003: Rez. zu Freedman 1998, AfO 48, 232–241. – I. Hoffmann 1990: Die Schlang im Bett. Anlässe für Rituale bei den Hethitern, AoF 17, 186–188. – J. Hunger 1909: Babylonische Tieromina nebst griechisch-römischen Parallelen (= MVAeG 14/3). – F. Joannès 1994: Un précurseur paléobabylonien de la série *šumma ālu*, in: Fs. L. de Meyer, 305–312. – A. von Lieven 1999: Divination in Ägypten, AoF 26, 77–126. – S. M. Moren 1978: The Omen Series „*šumma ālu*“: A Preliminary Investigation (PhD Univ. of Pennsylvania); dies./B. Foster 1988: Eagle Omens from *šumma Ālu*, in: Gs. A. Sachs, 277–284. – S. M. Maul 1994: Zukunftsbewältigung (= BagF 18).

F. Nötscher 1928–1930: Die Omen-Serie *šumma ālu ina mēlê šakin* (CT 38–40), Or. SP 31, 39–42, 51–54. – J. Nougayrol 1971: Divination et vie quotidiennes au début du deuxième millénaire av. J.-C., in: (ed.) P. W. Pestman, Acta Orientalia Neerlandica, 28–36. – A. L. Oppenheim 1936: Zur keilschriftlichen Omenliteratur, Or. 5, 199–228; ders. 1974: A Babylonian Diviner's Manual, JNES 33, 197–220. – A. L. Oppenheim/F. Köcher 1957/58: The Old Babylonian Omen Text VAT 7525, AfO 18, 62–77. – M. P. Streck 2001: Rez. zu Freedman 1998, OLZ 96, 216–222. – D. B. Weisberg 1969/70: An Old Babylonian Forerunner to *šumma ālu*, HUCA 40/41, 87–104. – W. Sallaberger 2000: Das Erscheinen Marduks als Vorzeichen: Kultstatue und Neujahrsfest in der Omenserie *šumma ālu*, ZA 90, 227–262.

§ 4.2. *Geburtsomina** (Teratomantie).

Die Teratomantie (von gr. τέρας „Monster“ und μαντεία „Weissagung“), das Verfahren, aus der Betrachtung von monströsen Totgeburten und von Mißbildungen bei Neugeborenen von Mensch und Tier Einblicke in Zukünftiges zu gewinnen, zählt zu den wichtigsten Disziplinen der mes. Divination. Erscheinen und Gestaltung einer

auffälligen Mißgeburt (*izbu(m)*) galten dort als Zeichen, die in erster Linie auf das zukünftige Geschick des gesamten Landes und damit vor allem auf das Königtum zu beziehen waren. Kompendien mit Omina der Teratomantie wurden zu Studienzwecken bereits in altbab. Zeit angelegt (Leichty 1970, 201–207). In der Mitte des II. Jts. v. Chr. studierte und benutzte man teratomantische Omensammlungen, die auf babylonische Vorlagen zurückgingen, auch an Königs- und Fürstenhöfen der Levante (Dietrich/Loretz 1990, 87–165), Syriens (Arnaud 1987, Nr. 686–693; Salvini 1996, 117–121) und Anatoliens (Riemschneider 1970; de Martino 1992 Nr. 44; Leichty 1970, 207–210) und übertrug sie vom Akkadischen in andere Sprachen (Ugaritisch; Hethitisch, Hurritisch).

In der Bibliothek des neuass. Königs Assurbanipal wird erstmals eine umfangreiche, aus 24 Tafeln bestehende Omensammlung faßbar, die *šumma izbu* („Wenn eine Mißgeburt ...“) genannt wurde (Edition: Leichty 1970).

šumma izbu besteht aus vier ursprünglich wohl nicht zusammengehörigen Teilen. Der erste Abschnitt behandelt ausschließlich Mißbildungen, die am Menschenkind beobachtet wurden. Alle wesentlichen Typen von Mißbildungen (die moderne Medizin unterscheidet: *monstrositates per excessum*, *monstrositates per defectum* und *monstrositates per situm transversum*) sind in den Protasen genannt. Im dritten Abschnitt finden sich Ausdeutungen von Mißbildungen unabhängig davon, ob sie am Menschen oder am Tier beobachtet wurden, dem Ordnungsprinzip *a capite ad calcem* (von Kopf bis Fuß) folgend. Der Titel dieses Abschnittes wurde auf die Gesamtserie übertragen. Die Abschnitte 2 und 4 sind den an Tieren gemachten Beobachtungen vorbehalten.

1. Abschnitt, Tafel 1–4: Mißbildungen beobachtet am Menschenkind. Alle vier Tafeln beginnen mit der Zeichenfolge BE MUNUS („Wenn eine Frau“).

Tafel 1 behandelt neben Geräuschen, die das Ungeborene von sich gab, die Gesamtanlage eines mißgestalteten Neugeborenen sowie die Gesamtanlage von (einem) Neugeborenen im Falle von Doppelmißbildungen (*monstra duplicia*). Tafel 2: Mißbildungen eines Neugeborenen an Kopf und Augen. Tafel 3: Mißbildungen eines Neugeborenen *a capite ad calcem* (beobachtet an Ohren, Nase, Mund, Armen, Händen, Fingern und Zehen, Bauch, Geschlechtsorganen, After, Schoß, Leisten, Beinen und Füßen). Tafel 4: Auffälligkeiten an der Behaarung sowie Körpermerkmale.

2. Abschnitt, Tafel 5: Mißbildungen von Lämmern.

3. Abschnitt, Tafel 6–17: *Šumma izbu*. Mißbildungen beobachtet am Neugeborenen (von Mensch und Tier). Alle Tafeln beginnen mit der Zeichenfolge BE *iz-bu*.

Tafel 6: Doppelmißbildungen; daneben Mehrlinge beim Mutterschaf. Tafel 7: Mißbildungen eines *izbu a capite ad calcem*. Tafel 8: Doppelmißbildungen: sog. Thorakophagen (ein Leib, zwei und mehrere Köpfe). Tafel 9: Mißbildungen der Hörner. Tafel 10: Mißbildungen der Augen. Tafel 11: Mißbildungen der Ohren. Tafel 12: Mißbildungen der Nase, der Nüstern, der Schnurrhaare (*šerretu*), des Mauls/Mundes, der Zunge. Tafel 13: unklar. Tafel 14: Mißbildungen des Rumpfes und der Beine. Tafel 15: Mißbildungen der Beine. Tafel 16: Mißbildungen der Knöchel, Füße, Hufe; *izbu* mit nicht geschlossener Bauchdecke: Beobachtung der Gedärme. Tafel 17: *izbu* mit nicht geschlossener Bauchdecke: Beobachtung der übrigen Organe; Geburt eines *izbu* durch ein *izbu*; Verhalten eines *izbu* bei seiner Geburt; Stellung der Hörner bei einem Schafsbock.

4. Abschnitt, Tafel 18–24: Omina bezüglich Geburt, Mißgeburten, Aussehen und Verhalten von Tieren (Tafel 18–23: Haustiere; Tafel 24: Wildtiere). Tafel 18: Mutterschaf und Ziege. Tafel 19: Rind (neue Edition: Moren 1980). Tafel 20–21: Pferd. Tafel 22: Schwein (wichtiger neuer Textvertreter: SpTU III Nr. 94). Tafel 23: Hund. Tafel 24: Gazelle (und andere Wildtiere?). Der 4. Teil des Werkes weist Überschneidungen mit *Šumma ālu* auf (vgl. Moren 1980).

Eine human- und veterinärmedizinhistorische Würdigung der systematisch präsentierten, höchst detaillierten und exakten Beobachtungen der mes. ‚Seher‘ steht noch aus.

Ein großer Teil der Apodosen der teratomantischen Omina (Leichty 1970, 3–7) bezieht sich auf das Königtum. Apodosen, die „private Nutzung“ dokumentieren, machen vorwiegend Aussagen zum Schicksal des Mannes, in dessen Haus die Mißgeburt beobachtet wurde (*bēl bitī(m)*).

Die Omenserie *Šumma izbu* wurde weitgehend unverändert bis in die seleukidisch-parthische Zeit überliefert. Neben Textvertretern aus Ninive sind *Šumma izbu*-Tafeln aus Assur, Kalḫu (neu: CTN 4 Nr. 31+32+33+34+35, 86, 87), Ḫuzirīna (Sultantepe), Babylon, Borsipa, Uruk (neu: SpTU passim; Zusammenstellung: Frahm 1998, Anm. 1) und aus Susa bekannt geworden (Leichty 1970, 20–21). Darunter sind auch Versionen, die von der kanonischen Serie abweichen (*ahū*; vgl. dazu CAD A/1, 212 a). In Kommentaren (Leichty 1970, 22–23, 211–

233), die aus der Bibliothek des Assurbani-pal, aber auch aus Assur, aus Uruk (neu: SpTU I, Nr. 72; III, Nr. 37–38; IV, Nr. 143) und aus Babylonien bekannt wurden, werden vor allem Begriffe, Wendungen und logographische Schreibungen erläutert.

Die Inspektion eines *izbu(m)*, über dessen Auftreten dem König offenbar Meldung erstattet werden mußte, oblag dem *bārū(m)* („Seher“), der auch mit der Opferschau betraut war (vgl. Durand 1988, 13:8; 487–488). Schriftliche Meldungen an den König mit detaillierten Angaben über die Gestalt eines *izbu(m)* sind sowohl aus dem II. (Durand 1988, Nr. 241; Guichard 1997, 305–309), als auch aus dem I. Jt. v. Chr. bekannt (Leichty 1970, 7–12; Hunger 1992, Nr. 237–242, Nr. 287; vgl. Parpola 1993, Nr. 120; Fincke 2000). Bisweilen wurde ein auf dem Lande beobachtetes *izbu(m)* konserviert (Hunger 1992, Nr. 287) und zur genaueren Inspektion durch Fachleute in die Hauptstadt geschickt (Durand 1988, Nr. 241; Guichard 1997, 305–309).

Die Beschwörer überlieferten im I. Jt. v. Chr. ein Löseritual (Namburbi*), mit dessen Hilfe Unheil von demjenigen abgewendet werden sollte, in dessen Haus(halt) die Mißgeburt aufgetreten war (Maul 1994, 336–343). Im Rahmen des Rituals wurde das *izbu(m)* beseitigt, nachdem man es mit einer Art Krone und einem Pektoral aus Gold ausgestattet und der Betroffene Opfer und Gebete verrichtet hatte. Der Fluß sollte es samt dem Unheil davontragen. Prophylaktischen Schutz gegen dieses Unheil versprach eine Amulettkette.

Nach dem Untergang der Keilschriftkulturen erfreute sich die auf mes. Traditionen fußende Teratomantie vor allem bei Etruskern und Römern großer Beliebtheit.

D. Arnaud 1987: Recherches au pays d’Aštata, Emar VI/4. – M. Dietrich/O. Loretz 1990: Mantik in Ugarit (= ALASP 3). – J.-M. Durand 1988: ARM 26/1. – J. Fincke 2000: SpTU I Nr. 88, NABU: 27, 26–27. – E. Frahm 1998: Die Beine der Mißgeburt, NABU: 10, 10–12. – M. Guichard 1997: Présages fortuits à Mari (copies et ajouts à ARMT XXVI/1), MARI 8, 305–328. – H. Hunger 1992: Astrological Reports to Assyrian Kings (= SAA 8). – E. Leichty 1970: The Omen Series *šumma izbu* (= TCS 4). – S. M. Maul 1994: Zukunftsbewältigung (= BagF 18). – St. de Martino 1992: Die mantischen Texte

(= ChS I/7). – S. Moren 1980: *Šumma izbu* XIX: New Light on the Animal Omens, AfO 27, 53–70. – S. Parpola 1993: Letters from Assyrian and Babylonian Scholars (= SAA 10). – K. K. Riemschneider 1970: Babylonische Geburtsomina in hethitischer Übersetzung (= StBoT 9). – M. Salvini 1996: The Habiru Prism of King Tupi-Teššup of Tikunani (= Documenta Asia 3).

§ 5. Zeichen am Menschen: ‚Vorzeichensammlungen‘ als Hilfsmittel bei der Untersuchung von Körper und Habitus des Menschen.

§ 5.1. Die sog. diagnostischen und prognostischen Omina.

Im Alten Orient wurde Krankheit als spürbare Folge einer Störung im Verhältnis zwischen dem Erkrankten und den Göttern betrachtet. Die medizinisch-therapeutische Behandlung (Medizin* A. § 1) eines Patienten konnte deshalb nur dann dauerhaft Erfolg erwarten lassen, wenn die zornigen Gottheiten besänftigt und mit dem Erkrankten wieder versöhnt waren. Die altorientalische medizinische Diagnostik (Heeßel 2001) konnte sich daher nicht in der Identifizierung einer Krankheit erschöpfen, sondern hatte darüber hinaus auch die Aufgabe, deren göttlichen Verursacher ausfindig zu machen. Diese beiden Branchen der Diagnostik fielen in den Aufgabenbereich des Beschwörers (*(w)āšīpu(m)*).

Obleich erste medizinische Texte bereits in der Mitte des III. Jts. v. Chr. niedergeschrieben wurden, stammt das älteste, wohl für Ausbildungs- und Studienzwecke angelegte Kompendium in Omenform mit Angaben zur medizinischen Diagnostik und Prognostik erst aus altbab. Zeit (Heeßel 2000, 97–99). Neben dem bislang einzigen altbab. Text dieses Typs wurden mehrere vergleichbare Texte aus mittelbab. Zeit bekannt, in denen Symptombeschreibungen (in der Protasis) mit Angaben über die Heilungschancen und die Art der zugehörigen Krankheit (in der Apodosis) verbunden sind (ebd. 99–102). Außerhalb Babyloniens fanden medizinisch-diagnostische Texte in akkadischer Sprache in Syrien (Arnaud 1987 Nr. 694–697) und Anatolien (Wilhelm 1994) Verbreitung. Im Dienste des babylonischen Königs Adad-apla-iddina

(1068–1047 v. Chr.) sichtete und ordnete der Gelehrte Esagil-kīn-apli die zahlreichen ihm zur Verfügung stehenden medizinisch-diagnostischen Texte und faßte sie in einem systematisch aufgebauten, in 6 Kapitel gegliederten Werk zusammen, das aus insgesamt 40 thematisch definierten Tontafeln besteht (Finkel 1988; Heeßel 2000, 13–17, 104–110). Das Gesamtwerk mit mehr als 3000 Eintragungen in Omenform, das Esagil-kīn-apli „für das Studium bereitstellte“ (Finkel 1988, 148:26'), trug den Namen *sakikkū* (SA.GIG). Dies bedeutet wörtlich „Kranke Stränge (= Sehnen, Muskeln, Blutgefäße und Nerven)“. Gemeinsam mit dem physiognomischen Omenwerk (s. u.), das ebenfalls von Esagil-kīn-apli redigiert wurde, sollte es vor allem den Heilern im Umfeld des Königs zur Verfügung stehen (Finkel 1988, 150:33').

Das 40 Tafeln umfassende „Diagnose- und Prognosehandbuch“ des Esagil-kīn-apli ist in erster Linie durch Textvertreter bekannt geworden, die aus der Bibliothek des neuass. Königs Assurbanipal in Ninive stammen. Daneben fanden sich Tafeln der Serie, die bis in die parthische Zeit unverändert überliefert wurde, in Assur, Kalḫu, Ḫuzirīna (Sultantepe) und vor allem in Uruk. Um die Erschließung des „Diagnose- und Prognosehandbuches“ hat sich R. Labat (1951) verdient gemacht. M. Stol (1993: Neuedition der Tafeln 26–28) und N. Heeßel (2000: eine monographische Untersuchung des Gesamtwerkes mit Neueditionen der Tafeln 15–33) setzten das Werk R. Labats fort.

Aus dem Uruk der Seleukiden- und Partherzeit stammen auch zweisprachige sumerisch-akkadische Omina medizinisch-diagnostischen Inhalts, die sich nach dem Vorbild des Werkes *sakikkū* richten (Heeßel 2000, 130), und daher wohl erst im I. Jt. v. Chr. entstanden. Zahlreiche Kommentare zu dem „Diagnose- und Prognosehandbuch“ haben sich neben Exemplaren aus Ninive vor allem in Abschriften aus Uruk erhalten (ebd. 139–146 mit Lit.). Das „Diagnose- und Prognosehandbuch“ wurde durch einen Katalog (Finkel 1988; Heeßel 2000, 13–17) erschlossen, der den

systematischen Aufbau des Werkes *sakikkû* erkennen läßt.

Das Werk *sakikkû* ist in 6 Unterserien gegliedert, deren Tafeln separat numeriert wurden. Gleichzeitig wurden die 40 Tafeln des Gesamtwerkes fortlaufend numeriert, so daß alle Tafeln der Unterserien 2–6 jeweils zwei Nummern tragen.

1. Abschnitt (*Sakikkû Tafeln 1–2*): *Enûma ana bit marši ašipu illaku* („Wenn der Beschwörer zum Hause des Kranken geht“; 2 Tafeln) behandelt terrestrische Zeichen im Umfeld des Kranken zwecks Erstellung einer Genesungsprognose (Edition: Labat 1951, 2–17; vgl. Heeßel 2000, 139–140).

1. *Tafel* (Edition: George 1991): Beobachtungen von Zeichen (auffällige Gegenstände, Tiere, Personen; Zeichen am Körper des Beschwörers), die der Beschwörer auf dem Weg zum Haus des Kranken wahrnimmt, auch Geräusche der Haustür. 2. *Tafel*: Zeichen, die Dritte auf dem Weg zum Kranken beobachten; Zeichen im unmittelbaren Umfeld des Kranken (Es handelt sich um Omina vom *šumma ālu*-Typ).

2. Abschnitt (*Sakikkû Tafeln 3–14*): *Ana marši ina teḫka* („Wenn du dich dem Kranken nährst“; 12 Tafeln) behandelt die an einem Kranken beobachteten Symptome *a capite ad calcem* (von Kopf bis Fuß) (Edition: Labat 1951, 18–147; vgl. Heeßel 2000, 140–145).

1.–7. *Tafel*: Symptome beobachtet am Kopf (1. *Tafel*: Symptome beobachtet an dem oberen Teil des Kopfes und am Kopf als Ganzes. 2. *Tafel*: an Schläfen und Stirn. 3. *Tafel*: an den Augen. 4. *Tafel*: an der Nase, den Lippen und Zähnen. 5. *Tafel*: am Mund; daneben auch Äußerungen des Kranken. 6. *Tafel*: an den Ohren, Wangen. 7. *Tafel*: am Gesicht).

8. *Tafel*: an Nacken, Hals, Armen. 9. *Tafel*: an den Händen. 10. *Tafel*: am Oberkörper. 11. *Tafel*: am Unterleib. 12. *Tafel*: an den Beinen, Geschlechtsstellen (nebst uroskopischen und koproskopischen Beobachtungen), Füßen.

3. Abschnitt (*Sakikkû Tafeln 15–25*): *Šumma im išten marišma* („Wenn er einen Tag lang krank ist ...“; 11 Tafeln) behandelt Beobachtungen bezüglich des Erkrankungszeitpunktes, der Krankheitsdauer und des Krankheitsverlaufes sowie Auftreten von Symptomen zu bestimmten Tages- und Nachtzeiten (Edition: Heeßel 2000, 150–275).

4. Abschnitt (*Sakikkû Tafeln 26–30*): *Šumma miqtu inqussāma* („Wenn ihn ein Schlag trifft ...“; 5 Tafeln) behandelt die Symptome bei verschiedenen Epilepsieformen (Edition: Stol 1993; Heeßel 2000, 278–340).

5. Abschnitt (*Sakikkû Tafeln 31–35*): *Šumma sētu ihmussāma* („Wenn Glut in ihm brennt ...“; 5 Tafeln) beinhaltet Voraussagen über die Dauer von Fiebererkrankungen. Die teilweise in Form einer Tabelle gestaltete 3. *Tafel* dieser Unterserie ermöglicht, aufgrund der Kenntnis des göttlichen Verursachers einer Krankheit und des zugehörigen Krankheitsbil-

des den Namen der vorliegenden Krankheit zu ermitteln (Edition: Heeßel 2000, 342–374).

6. Abschnitt (*Sakikkû Tafeln 36–40*): *Šumma ālittu arātma* („Wenn eine gebärfähige Frau schwanger wird ...“; 5 Tafeln) ist der Gynäkologie (*Tafeln 1–4*) und der Säuglingsheilkunde (*Tafel 5*) gewidmet (Edition: Labat 1951, 212–231; vgl. Heeßel 2000, 145–146 sowie Volk 1999).

1. *Tafel*: Beobachtung der gesunden schwangeren Frau mit dem Ziel, Prognosen über Geschlecht, Gesundheit und zukünftigen Erfolg des erwarteten Kindes zu erstellen. 2. *Tafel*: Beobachtung der erkrankten Schwangeren. 3.–4. *Tafel*: Frauenkrankheiten (nicht erhalten). 5. *Tafel*: Krankheiten des Säuglings.

In den Protasen sind als Symptome (Heeßel 2000, 43–47) neben Schmerzen, Verfärbungen und krankhaften Veränderungen von Körperteilen, vor allem auffällige Bewegungen und Verhaltensweisen, Gemütszustände, Körpertemperatur, Äußerungen und Geräusche des Patienten genannt. Ferner finden sich Angaben über den Appetit des Kranken sowie über Erbrechen und Ausstoßen von Körperflüssigkeiten. Viele Apodosen liefern Prognosen, weitaus am häufigsten über die Heilungschance des Patienten, aber auch über Verlauf und Dauer der Krankheit. Die Prognosen konnten auch von dem Zeitpunkt abhängen, an dem die Erkrankung aufgetreten war (ebd. 231). Apodosen, die Diagnosen enthalten, führen nur selten direkt zur Bezeichnung der diagnostizierten Erkrankung. Hingegen wird oft durch die Angabe ‚Hand/Berührung/Schlag des Gottes N. N.‘ auf deren göttlichen Verursacher verwiesen, bisweilen auch auf das Vergehen (ebd. 58–60), das den Gotteszorn herbeigeführt hatte. Einträge und Tabellen einer gesonderten *Tafel* des Werkes *sakikkû* (ebd. 352–374) ermöglichen, aufgrund der Kenntnis des göttlichen Krankheitsverursachers und des Krankheitsbildes den Namen der zugehörigen Krankheit zu ermitteln. In unklaren Fällen konnte auch durch Traumdeutung Klärung herbeigeführt werden (vgl. Cavigneaux 1996, Nr. 82).

Waren die Gottheit, die die Krankheit zugelassen hatte, und die Krankheit selbst bestimmt, konnte der Beschwörer zu den therapeutischen Maßnahmen übergehen. Hierzu zählte die (aus unserer Perspektive mit magisch-religiösen Mitteln zu errei-

chende) Versöhnung mit den Göttern ebenso wie die in unserem Sinne medizinische Behandlung. Die zahlreichen medizinisch-therapeutischen Keilschrifttexte zeigen deutlich, daß für Babylonier und Assyrer beide Behandlungsformen zu einer einzigen, als homogen empfundenen Disziplin zählten.

Die große Autorität des „Diagnose- und Prognosehandbuchs“ zeigt sich darin, daß Ärzte und Heiler am Hofe des Assurbanipal in ihrer Korrespondenz mit dem neuass. König wörtlich aus dem Werk *sakikkû* zitierten (Heeßel 2000, 91). Das gesamte Wissen der medizinischen Diagnostik und Prognostik ist in dem Nachschlagewerk dennoch nicht niedergelegt. Dies zeigt die aus einem Kolophon (Finkel 1988, 148: 26'–27') bekannte Warnung: „Paß auf, sei umsichtig. Sei nicht nachlässig bezüglich deines Wissens! Wer den (notwendigen) Wissensstand nicht hat, soll (die Serie) *sakikkû* nicht benutzen!“

§ 5.2. Physiognomische Omina und Verhaltensomina.

Das Verfahren, Prognosen über Lebenserwartung, zukünftigen Erfolg und Charakterzüge eines Menschen durch Betrachtung seines äußeren Erscheinungsbildes (d. h. seines Körpers und seines Gebarens) zu erlangen, zählte im Alten Orient gemeinsam mit der Heilkunst und anderen Verfahren der Heilsbewahrung und Unheilsbeseitigung zu den Disziplinen, die in den Aufgabebereich des Beschwörers (*((w)āšipum*) fielen (vgl. KAR 44:6). Mit den modernen Begriffen Physiognomik und Morphoskopie (so Böck 2000, 1) ist es nur unzulänglich umrissen.

Umfangreiche Kompendien mit physiognomischen Omina und mit Omina, deren Gegenstand das menschliche Verhalten ist, wurden bereits in altbab. Zeit zusammengestellt (Böck 2000, 9–13, 296–305) und fanden in der Mitte des II. Jt. v. Chr. Verbreitung in Syrien (Emar), Anatolien (Hattuša) und in Elam (Susa; s. Böck 2000, 9). Im ausgehenden II. Jt. v. Chr. sichtete und ordnete der babylonische Gelehrte Esagilkīn-apli diese Omensammlungen und führte sie zu einem umfangreichen Werk

zusammen, das „Gesichtszügen (und) Gestalt in Bezug auf das Schicksal der Menschheit“ gewidmet ist (Finkel 1988; Heeßel 2000, 104–110) und den Titel *Alamdimmû* („Ausgeprägte Gestalt“) erhielt. Gemeinsam mit dem medizinisch-diagnostischen Omenwerk sollte es dem König zur Verfügung stehen (Finkel 1988, 150:33'). *Alamdimmû* galt aber wie auch das astrologische Omenwerk als Offenbarung des Weisheitgottes Ea (Lambert 1962, 64:1–4). Das Werk *Alamdimmû* fand im I. Jt. v. Chr. weite Verbreitung und ist vor allem durch Textvertreter aus der Bibliothek des Assurbanipal in Ninive, aber auch aus Assur, Kalḫu, Babylon, Sippar und Uruk bekannt. Um die Erschließung der Omenserie hat sich vor allem F. R. Kraus verdient gemacht. Eine neue Edition von B. Böck liegt seit 2000 vor.

Das physiognomische Omenwerk *Alamdimmû* besteht aus fünf Abschnitten. Der Titel des ersten (zurückgehend auf die 12. Tafel) wurde auf das Gesamtwerk übertragen.

1. *Alamdimmû* („Ausgeprägte Gestalt“; 12 Tafeln) behandelt die äußere Erscheinung eines Mannes.

Tafel 1: unklar. *Tafel 2*: Haarwirbel, Form der Kalotte; Dichte, Lage und Farbe des Haupthaars; Kopfform. *Tafel 3*: Form, Gestaltung und Haarumrahmung der Stirn; Gestalt der Stirnfalten, deren Linienführungen als Keilschriftzeichen wahrgenommen und gedeutet werden. *Tafel 4*: Augenbrauen und Bereich der Augen(?) (nicht erhalten). *Tafel 5*: Nase und Lippen (weite Teile nicht erhalten; dort vielleicht: Ohr). *Tafel 6*: Zunge; Zähne; Kiefer; Backenknochen; Kehle; untere Wangenpartie und deren Behaarung. *Tafel 7*: Obere Wangenpartie; Bart; Kinn. *Tafel 8*: Form und Gestalt des Gesichtes. *Tafel 9*: Nacken, wohl auch Arme, Hände (nicht erhalten). *Tafel 10*: Rumpf (darunter auch Bauchnabel, und ausführlich Schambehaarung, Geschlechtsteile). *Teile 11*: Fußnägel, wohl auch Beine und Füße (nicht erhalten). *Tafel 12*: Gesamtgestalt eines Mannes.

2. *Nigdimdimnû* („Ausformung“; 2 Tafeln) behandelt typische Verhaltensweisen eines Mannes.

Beide Tafeln sind bisher weitgehend unbekannt. Ausdeutungen des Verhaltens von Menschen finden sich auch in der Omenserie *Šumma alu*.

3. *Kataduggû* („Was-aus-dem-Munde-kommt“; 1 Tafel) behandelt typische „Äußerungen“ eines Mannes, die Einblick in seinen Charakter gestatten.

Einträge wie „Wenn (einer sagt): ‚Ich bin es, der ein Held ist!‘, wird er zuschanden werden. Wenn (einer sagt): ‚Ich bin es, der tüchtig ist!‘, wird er gering sein. Wenn (einer sagt): ‚Ich bin es, der schwach ist!‘,

wird er stark sein.“ (Böck 2000, 134–135:65–67), erscheinen tatsächlich wie ein „Sittenkanon in Omenform“ (Kraus 1936) und zeugen von Weisheit und Menschenkenntnis. Es bestand die Vorstellung, daß die Götter selbst die *Kataduggû*-Zeichen „zur steten Leitung“ der Menschen „festgesetzt“ haben (Böck 2000, 130: 1).

4. *Šumma sinništu qaqqada rabāt* („Wenn eine Frau einen großen Kopf hat“; 2 Tafeln) behandelt die äußere Erscheinung einer Frau *a capite ad calcem*.

Es sind Omina erhalten, die von Nase, Ohren, Kinn, Armen, Händen, Fingern, Fingernägeln, Brüsten, Brustwarzen, Bauch, Unterleib, Bauchnabel, Scham, Gesäß, Schenkeln, Füßen, Zehen und Zehennägeln handeln. Es folgen Beobachtungen des Gesamteindruckes, den eine Frau hinterläßt. Die Passage, in der die Zeichen aufgeführt sind, die an den Händen beobachtet werden konnten, verrät, daß die Handlesekunst bereits in Babylonien praktiziert wurde (vgl. Böck 2000, 156–159: 100–118). Die Linien der Hand nannte man *ušurāt qātē*.

5. *Šumma liptu* („Wenn ein *liptu*-Mal“, mindestens 6 Tafeln) behandelt Körpermale wie Leberflecken, Blutschwämme und Warzen, in der Regel beim Mann. Für das Mal ŠE existierte eine Tafel mit Omina, die auf die Frau bezogen waren (vgl. Böck 2000, 228: 132).

Die Tafeln des Abschnittes *Šumma liptu*, die meist jeweils einem bestimmten Mal gewidmet sind, enthalten Omina, in denen vor allem die Lage der Körpermale beobachtet und ausgedeutet wird. Es wurde besonders darauf geachtet, ob das Mal auf der rechten oder auf der linken Seite aufrat. Unter den Körpermalen gab es offenbar „gute“ (deren Erscheinen auf der rechten Körperseite als positiv und auf der linken als negativ gewertet wurde) und „schlechte“ (deren Erscheinen man auf der rechten Körperseite als ungünstig, auf der linken aber als günstig betrachtete).

Die Rekonstruktion des Omenwerkes *Alamdimmû* ist noch nicht abgeschlossen. Es bleibt unklar, in welchem Verhältnis eine Gruppe von Verhaltensomena (von Soden 1981; Reiner 1982) sowie eine Tafel, die das unkontrollierte Zucken und Pulsieren von „Strängen“ (Muskeln, Sehnen, Venen, Nerven) zum Gegenstand hat (Böck 2000, 234–235), zu dem Omenwerk *Alamdimmû* standen.

Die wohl aus mehr als 2.000 Eintragungen bestehende Sammlung physiognomischer Omina wurde durch einen Katalog (Finkel 1988) erschlossen. Übersichtlichkeit garantierte auch das kolumnenartig aufgebaute Schriftbild der Tafeln. Die bab. und ass. Beschwörer überlieferten zahlreiche weitere physiognomische Omensammlungen, die keinen Eingang in die Edition des Esagil-kin-apli gefunden hatten. Sie wurde ‚abseitig‘ *Alamdimmû (alamdimmû aḫūtu;*

s. z. B. Böck 2000, 286:33) genannt und teilweise ihrerseits in Serien zusammengestellt (ebd. 280–290). Exzerpttafeln mit Auszügen aus verschiedenen physiognomischen Omenserien, ausführliche (ebd. 238–261), in Einzelfällen sogar illustrierte Kommentare (ebd. 258–261; Böck 2001) zeugen ebenso wie die große Verbreitung der physiognomischen Omina von der hohen Wertschätzung, die die von den Beschwörern erstellte Begutachtung von Menschen aufgrund ihres äußeren Erscheinungsbildes genoß.

Bezeichnenderweise betrifft keine Aussage der zahlreichen Apodosen des physiognomischen Omenwerkes (Böck 2000, 30–38) den König oder das Gemeinwesen. Die Apodosen liefern hingegen Prognosen über die Lebenserwartung, den Gesundheitszustand, den Charakter, die soziale Stellung und den Wohlstand der jeweils untersuchten Person. In Omina, die von der Begutachtung einer Frau zeugen, finden sich darüber hinaus zahlreiche Aussagen über deren Gebärfähigkeit sowie Prognosen für denjenigen, der sie zu heiraten beabsichtigte, und dessen Haus.

Es besteht daher kein Zweifel daran, daß das physiognomische Omenwerk *Alamdimmû* den Beschwörern als Lehrbuch und Nachschlagewerk für die Musterung von Menschen diente. Namentlich bei Hofe waren diese Dienste gefragt, wenn Personen in den engeren Kreis um den König aufgenommen, eine wichtige Position besetzt oder eine hochgestellte Person verheiratet werden sollte. Im Rahmen der Auswertung der Befunde wurde wohl, ähnlich wie bei der Eingeweideschau (s. § 7.7), die Anzahl der günstigen gegen die Zahl der ungünstigen Zeichen aufgerechnet. Entsprechende schriftliche Protokolle fehlen jedoch. Die medizinisch-diagnostische und die physiognomische Omenserie wurden als miteinander verknüpfte Werke betrachtet (Finkel 1988, 148:30), die gemeinsam zur Anwendung kommen sollten. *Alamdimmû* wird demzufolge auch bei der Krankenbetreuung zu Rate gezogen worden sein.

Die griechisch-römische Physiognomie stand ebenso unter mes. Einfluß wie die jü-

dische und arabische der Spätantike und des Mittelalters (Böck 2000, 61–69).

D. Arnaud 1987: Recherches au pays d'Aštata, Emar VII/4. – B. Böck 2000: Die babylonisch-assyrische Morphoskopie, AfO Beih. 27; dies. 2001: Ein „anatomisches Bildwörterbuch“, AulaOr. 19, 163–172. – A. Cavigneaux 1996: Uruk. Altbabylonische Texte aus dem Planquadrat Pe XVI-4/5 (= AUWE 23). – I. L. Finkel 1988: Adad-apla-iddina, Esagil-kin-apli, and the Series SA.GIG, in: Gs. A. Sachs, 143–159. – A. R. George 1991: Babylonian Texts from the Folios of Sidney Smith, Part Two: Prognostic and Diagnostic Omens, Tablet I, RA 85, 137–167. – N. P. Heeßel 2000: Babylonisch-assyrische Diagnostik (= AOAT 43); ders. 2001: Diagnostik in Babylonien und Assyrien, Medizinhistorisches Journal 36, 247–266. – J. V. Kinnier Wilson 1962: The Nimrud catalogue of medical and physiological omina, Iraq 24, 60–62. – F. R. Kraus 1936: Ein Sittenkanon in Omenform, ZA 43, 77–113. – R. Labat 1951: TDP. – W. G. Lambert 1962: A Catalogue of Texts and Authors, JCS 16, 59–77. – E. Reiner 1982: A Manner of Speaking, in: Fs. F. R. Kraus, 282–289. – W. von Soden 1981: Die 2. Tafel der Unterserie Šumma Ea liballit-ka von *alamdimmû*, ZA 71, 109–121. – M. Stol 1993: Epilepsy in Babylonia (= CuneMon. 2). – K. Volk 1999: Kinderkrankheiten nach der Darstellung babylonisch-assyrischer Keilschrifttexte, Or. 68, 1–30. – G. Wilhelm 1994: Medizinische Omina aus Hattuša in akkadischer Sprache (= StBoT 36).

§ 6. Zeichen im Schlaf: Traumomina (Oneiromantie [von gr. *ὄνειρος* „Traum“ und *μαντεία* „Weissagung“]).

Ein breit gefächertes Schrifttum zeugt von der im Alten Orient tief verwurzelten Überzeugung, daß durch Träume göttliche Botschaften übermittelt werden. Neben mehr als 60 Traumerzählungen in Texten aus dem III., II. und I. Jt. v. Chr. (Oppenheim 1956, 245–250; Durand 1988, 455–482; Zgoll 2002, 77) sind vor allem zahlreiche Beschwörungen und Beschreibungen von Ritualen erhalten, mit denen das durch einen Traum angezeigte Unheil von dem Träumenden und seinem Hause ferngehalten werden sollte (Butler 1998). Manche der aus dem I. Jt. v. Chr. bekannten zugehörigen *dicenda* lassen sich bis in das III. Jt. v. Chr. zurückverfolgen (Butler 1998, 100). Daher überrascht es nicht, daß das Verfahren der Traumdeutung bereits in den ältesten verständlichen Schriftdokumenten aus Mari erwähnt ist (Mitte des III. Jt.

v. Chr.; Bonechi/Durand 1992). Ein als mantisch bedeutsam gewerteter Traum, der nicht (etwa durch die klare Botschaft einer Gottheit) aus sich selbst heraus verständlich ist, bedurfte der Deutung unabhängig davon, ob er im Rahmen eines Inkubationsrituals (Zgoll 2002 und § 15) erbeten wurde oder sich unerfragt ergab. Die Deutung oblag außer dem *bārû(m)* („Seher“) männlichen oder weiblichen „Fragern“ (sum.: *ensi*; akk.: *šā'ilu(m)*, *šā'iltu(m)*: Oppenheim 1956, 221–225; Renger 1969, 217–218), die den Zusammenhang zwischen dem Erträumten und zukünftiger Krankheit, Unglück, Mißlingen, Gotteszorn und Anfälligkeit gegenüber Zauberei und bösen Machenschaften offenlegen sollten, damit rechtzeitig Maßnahmen gegen den Einbruch des Unheils ergriffen werden konnten.

Trotz des hohen Alters mes. Traumdeutung sind außerhalb der Bibliothek des Assurbanipal bisher nur wenige Tontafeln mit Omina bekannt geworden, in denen in Träumen gesehene Bilder und Szenen gesammelt und mit Deutungen versehen wurden.

Es handelt sich um einen kassitenzeitlichen Text aus Babylon (Oppenheim 1956, 259, 313–314 und Pl. V), eine Tafel aus Susa aus dem ausgehenden II. Jt. v. Chr. in akk. Sprache (ebd. 256–259), Fragmente aus Assur (ebd. 260) und ein Neubab. Tafelbruchstück (Oppenheim 1969, 159–165 und Pl. XXXVI). Zu heth. Traumomina s. CTH 558.

In der Bibliothek des neuass. Königs Assurbanipal stand hingegen ein nach dem Traumgott ^d*Zaqīqu/Ziqīqu* benanntes Kompendium der Traumdeutung (*iškar Zal iqiīqu*) zur Verfügung, das auch „Das assyrische Traumbuch“ genannt wird. Ursprünglich bestand es aus elf großen zweikolumnigen Tafeln. Es ist aber nur fragmentarisch auf uns gekommen (Edition: Oppenheim 1956 und 1969). Neun der elf Tafeln enthielten Traumdeutungen (sog. Traumomina). Zugehörige Gebete und Ritualbeschreibungen fanden sich in der ersten und in den beiden letzten Tafeln, von denen jeweils nur kleine Abschnitte erhalten sind (Oppenheim 1956, 295–307). Die Rituale, deren Durchführung zu den Aufgaben des Beschwörers ((*u*)*āšipu(m)*) gehörte, dürf-

ten zum Ziel gehabt haben, das durch einen Traum angezeigte Unheil abzuwehren und die befürchteten üblen Folgen eines Traumes zum Guten zu wenden (vgl. Butler 1998, 103–118). Daneben gehörten wohl auch Beschreibungen von Verfahren, wie ein Zeichen der Götter mit Hilfe eines Traumes zu erlangen war, zum Inhalt des Werkes.

Die Omina des „Assyrischen Traumbuches“ behandeln u. a. folgende Traumotive:
Verwandlungen.

Ausüben von Tätigkeiten aller Art (darunter: Herstellen von Gegenständen; landwirtschaftliche Tätigkeiten; Urinieren in verschiedenen Situationen; Tragen von Objekten; Baden und Tätigkeiten am Fluß; Agieren mit einer Axt; Geschlechtsverkehr mit Göttern, dem König und Menschen aller Art, mit Leichen und Tieren; Kämpfe).

Reisen nach/Aufenthalt in: jeweils namentlich genannten Häusern und Lokalitäten, Tempeln, Städten und Ländern; aber auch: Himmel, Unterwelt etc.

Essen und Trinken: Verzehren von eßbarem und nicht eßbarem Fleisch (darunter Fleisch vom Hund, Fuchs, Affen; von Menschen [dies z. T. in Verbindung mit Mord], von Leichenteilen; vom eigenen Fleisch); von Suppen; Fisch, Geflügel; Honig, Getreidespeisen, Früchten, Gemüse; Ziegeln, Erden, Leder, Kot; von ganzen Tieren; von Gegenständen und sogar von Sternen. Trinken verschiedener Flüssigkeiten, darunter Urin.

Das Empfangen von: Metallen, Siegeln, Hölzern, Werkzeugen, Fleischsorten, Talg- und Ölarthen, Textilien und Gegenständen aller Art.

In einem separaten Abschnitt waren Motive aus Träumen des Königs zusammengestellt und gedeutet.

Viele der Traumotive kommen im tatsächlichen Leben nicht vor („Wenn er Ziegel wie Brot ißt, wird dieser Mann von seinem Platz getilgt werden.“ [Oppenheim 1956, 317: y+5]) oder überschreiten Grenzen, die durch ethisch-moralische Vorstellungen („Wenn er Menschenfleisch ißt, werden ihm große Reichtümer zuteil.“ [ebd. 315:13]) und Reinheitsvorschriften gesetzt waren (Sommerfeld 2000, 207–209). Die in den Apodosen genannten Deutungen beziehen sich immer auf private Belange und stellen Prognosen über Erfolg, Gesundheit und Lebenserwartung dar. Es lassen sich einige Regeln, die der mes. Traumdeutung zugrunde lagen, ermitteln (ebd. 209–213; Butler 1998, 368:69–70). Schriftquellen, die von der für die Deutung

notwendigen Befragung von Träumenden berichten, sind nicht bekannt geworden.

Als wichtig eingestufte Träume Dritter wurden dem König mitgeteilt (Durand 1988, 455–482; z. B. SAA 10, Nr. 365) und gedeutet. Eine Prognose, die auf der Ausdeutung eines Traumes fußte, konnte durch andere divinatorische Verfahren präzisiert werden.

Vom Neuen Reich an spielte die Traumdeutung auch im Alten Ägypten eine wichtige Rolle (von Lieven 1999, 108–114).

M. Bonechi/J.-M. Durand 1992: *Oneromanie et magie à Mari à l'époque d'Ebla*, in: *Literature and Literary Language at Ebla* (= QuadSem. 18) 151–159 und Pl. I–II. – S. A. L. Butler 1998: *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals* (= AOAT 258). – J. M. Durand 1988: *ARM 26/1*. – A. von Lieven 1999: *Divination in Ägypten*, AoF 26, 77–126. – A. L. Oppenheim 1956: *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East* (= TAPS 46/3); ders. 1969: *New Fragments of the Assyrian Dream Book*, Iraq 31, 153–165. – J. Renger 1969: *Untersuchungen zum Priestertum der altbabylonischen Zeit*, 2. Teil, ZA 59, 104–230. – W. Sommerfeld 2000: *Traumdeutung als Wissenschaft und Therapie im Alten Orient*, in: (Hg.) A. Karenberg/C. Leitz, *Heilkunde und Hochkultur I. Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes*, 201–219. – A. Zgoll 2002: *Die Welt im Schlaf sehen – Inkubation von Träumen im antiken Mesopotamien*, WO 32, 74–101.

§ 7. Opferschau, Eingeweideschau (Extispizin), Leberschau (Hepatoskopie).

§ 7.1. Definition.

Als Opferschau bezeichnet man ein erstmals in Mesopotamien im III. Jt. v. Chr. belegtes, im gesamten alten Vorderen Orient und im antiken Mittelmeerraum (nicht aber in Ägypten) praktiziertes Divinationsverfahren, das durch die Beobachtung eines Opferlammes vor und bei dem Schlachtvorgang, durch Inspektion des toten Tieres, seines Knochengerüsts und insbesondere seiner inneren Organe Einsichten in Zukünftiges und vor allem göttliche Bestätigung oder Ablehnung wichtiger Entscheidungen versprach. Dem Divinationsverfahren kam in allen Perioden der altmes. Geschichte höchste Bedeutung zu. Denn es diente den Machthabern als letzte und wichtigste Legitimationsinstanz für Entscheidungen politischer, militärischer, per-

soneller und kultisch-religiöser Art. Die Opferschau, die Kommunikation zwischen Menschen und den Göttern herstellte, besaß sakramentalen Charakter, stand in einem rituellen Rahmen und wurde von einem professionellen Opferschauer durchgeführt. Das mit der Opferschau verbundene Opfer eines Lammes ist stets durch das Anliegen des Opfernden motiviert. Es ist streng von Gaben zu trennen, die der regelmäßigen Speisung eines Gottes dienten. Es läßt sich wohl nicht mehr ermitteln, ob die Opferschau ursprünglich dem Ansinnen Rechnung trug zu prüfen, ob das Opfer (und damit der Opferspender) bei den Göttern Wohlgefallen fand.

Da bei der Opferschau (Opfer* A. I. § 7.5) die größte Aufmerksamkeit auf die Eingeweide und namentlich auf die Leber gerichtet war, spricht man auch von Eingeweideschau (Extispizin; von lat. *extispicium* „Eingeweideschau“) bzw. von Leberschau (Hepatoskopie; von gr. ἥπαρ „Leber“ und gr. σκοπιά „Schau“).

Für weitere divinatorische Verfahren, in deren Mittelpunkt wohl ebenfalls Opfermaterie stand, wurden Vögel (s. § 8), Öl (s. § 9), Räucherwerk (s. § 10) und Mehl (s. § 11) verwendet (s. auch Opfer* A. I. § 4).

In einem an Šamaš gerichteten Gebet (Butler 1998, 274:21; vgl. auch Reiner 1958, 54) sind Opfergaben genannt, die von Vertretern unterschiedlicher sozialer Schichten dargebracht wurden (der *bārû*: Zeder [als Räucherwerk]; die Witwe: Mehl; die arme Frau: Öl; der Reiche: ein Lamm; s. auch Opfer* A. I. § 4.3). Sie entsprechen in auffälliger Weise den Stoffen, die man für die Divinationstechniken Libanomantie (Räucherwerk; s. § 10), Aleuromantie (Mehl; s. § 11), Lekanomantie (Öl; s. § 9) und Eingeweideschau (Lamm) benötigte. Deshalb haben mehrere Gelehrte mit Recht vermutet (Nougayrol 1963, 381; George, Iraq 58 [1996] 174), daß, so wie für die Eingeweideschau, auch für die Libanomantie, die Aleuromantie und die Lekanomantie Opfermaterie verwendet wurde. Da Öl und Mehl die üblichen Opfergaben der Armen waren, sind die Lekanomantie und die Aleuromantie wohl als Divinationsverfahren anzusehen, die von weniger wohlhabenden gesellschaftlichen Gruppen aus ökonomischen Gründen bevorzugt wurden.

Als Opferschau werden diese Verfahren dennoch nicht bezeichnet.

§ 7.2. Die wichtigsten akkadischen termini technici.

Von der akk. Wurzel *barû(m)* „sehen“, „schauen“ ist nicht nur das akk. Wort für

den Opferschauer (*bārû(m)* „Seher“) abgeleitet, sondern auch die Bezeichnung für dessen Arbeitsbereich, sein Amt und seinen Stand (*bārûtu(m)* „Seher-schaft“), ebenso das Wort, das die Inspektion des Opfertieres und seiner Eingeweide sowie deren Ergebnis bezeichnet (*bīru(m)* „Schau“). Die rituelle Tätigkeit des Opferschauers, der eigentliche Akt der Opferschau inbegriffen, wurde *nēpešti bārîm*, später *nēpešti bārûti* genannt. Die Leber des Opferlammes mit ihren ominösen Kennungen (und auch das eine solche Leber dauerhaft abbildende Lebermodell*) hieß *amûtu(m)*. Das Wort für „Fleisch“, *šīru(m)*, bezeichnet im Sg. wie im Pl. auch die Organ- und Fleischteile, die bei einer Opferschau ominöse Zeichen liefern. In dem zu deutenden Opferschaubefund sah man „Weisung(en)“ der Götter. Daher wurden Opferschaubefund und Opferschau-Omina als *têrtu(m)* bzw. (im Pl. *têrêtu(m)* „Weisung(en)“ bezeichnet. Im Bereich der Divination hat sich der Gebrauch des Wortes *têrtu(m)* weitgehend auf diese Bedeutung verengt.

Zu weiteren Termini der Opferschau s. u. § 7.8.

§ 7.3. Alter der Opferschau und frühe Belege.

In Ritualanweisungen für den Opferschauer (*bārûm*) aus dem I. Jt. v. Chr. wird das Wissen um die Eingeweideschau auf Enmeduranki, den ersten vorsintflutlichen König von Sippar, zurückgeführt. Diesem sei das als „Geheimnis des Himmels und der Erde“ (*pirišti šamê u eršetim*) bezeichnete Erkenntnisverfahren von den Göttern Šamaš und Adad offenbart worden, damit er es „die Söhne Nippurs, Sippars und Babels“ lehre (Lambert 1998). Obgleich die ältesten Omensammlungen, die die Praxis der Eingeweideschau bzw. der Leberschau bezeugen, erst aus altbab. Zeit (ca. 18. Jh. v. Chr.) stammen und entsprechende Zeugnisse aus früheren Perioden sowie in sumerischer Sprache fast ganz fehlen (vgl. jedoch B. Alster, JCS 28, 115 und P. Michalowski, RIA VI 57), bestätigt sich die Überzeugung der Babylonier und Assyrer, daß die Eingeweideschau eine Divinationstechnik sehr hohen Alters war. Denn bereits in einer Inschrift des Ur-Nansê von Lagaš (26. Jh.

v. Chr.), also in einer der ältesten Königsinschriften Mesopotamiens, findet sich ein Beleg dafür, daß ein hoher Priester durch Eingeweideschau bestimmt wurde (máš-e pà; s. Falkenstein 1966, 50). Inschriften und Jahresdaten der II. Dynastie von Lagas, der III. Dynastie von Ur und der Zeit der Dynastien von Isin und Larsa liefern hierfür zahlreiche weitere Belege (ebd., 51). Der Berufsstand des Opferschauers (sum.: máš-šu-gíd-gíd u. ä.; ebd. 46–51) ist bereits in der ersten Hälfte des III. Jt. v. Chr. durch lexikalische Texte aus Fāra (MSL 12, 15:63; lú-máš-šu-gíd) und Abū Šalābīḥ (MSL 12, 19:130) sowie durch Texte aus (MSL 12, 19:130) sowie durch Texte aus Ebla (Catagnoti/Bonechi 1998, 33; lú-máš; Fronzaroli 1997; Biga 1999; vgl. Coser 2001) bezeugt. Falls sum. máš tatsächlich (wie akk. *urīšu(m)*) „Ziegenböckchen“ bedeutet, muß man aus der Etymologie der sumerischen Bezeichnung für den Opferschauer (máš-šu-gíd-gíd, „der die Hände in Bezug auf ein máš ausstreckt“) folgern, daß ursprünglich „Ziegenböckchen“ und nicht wie spätestens von der Ur III-Zeit an Lämmer für die Opferschau herangezogen wurden. Literarische Texte (s. Cooper 1983, 27–28) und Omina mit historischem Bezug, die aus der altbab. und der folgenden Zeit stammen (Hirsch 1963, 7–8, 13, 16, 26, 30), zeugen ebenso wie historische Verweise auf Lebermodellen* aus Mari davon, daß die Opferschau schon in altakkadischer Zeit eine wichtige Rolle spielte. Bereits in der Zeit der III. Dynastie von Ur konnte wie in späteren Zeiten die Rechtmäßigkeit eines Königs mittels Opferschau bestätigt werden (Wilcke 1974, 180). Nicht nur König Šulgi, der sich in einem Selbstpreis als „glänzenden Opferschauer“ bezeichnete (Šulgi B 131; vgl. Römer 1986, 20), sondern auch Gudea von Lagas (Zyl. A xii 16–19; Falkenstein 1966, 49) nahm für sich in Anspruch, die Kunst der Opferschau zu beherrschen.

Frühe Quellen zur Opferschau sind in Übersetzung zusammengestellt in Römer 1986, 18–21.

§ 7.4. Die Quellen.

Von der späteren altbab. Zeit an bis zum Ende der Keilschriftüberlieferung dokumentiert eine kaum zu überblickende

Menge von Texten unterschiedlicher Gattungen das Divinationsverfahren der Opferschau. Neben Texten mit ‚Handbuchcharakter‘, die Opferschauer und deren Schüler zum Studium und als Referenzwerke immer wieder abschrieben und in z. T. sehr umfangreichen Serien zusammenfaßten (Omensammlungen und Omenkommentare), wurden bereits in altbab. Zeit *dicenda* der Opferschau-Rituale (Goetze 1968; Starr 1983; Lambert 1995) schriftlich fixiert. Ausführliche für den Opferschauer bestimmte Handlungsanweisungen aus dem I. Jt. v. Chr. geben genauen Aufschluß über die rituelle Einbettung der Opferschau (Zimmern 1901, Nr. 1–25 und Nr. 71–101). Jeweils *ad hoc* angefertigte Opferschauprotokolle und Orakelanfragen sowie Korrespondenz zwischen Fürsten und ihren Beratern aus dem II. (Durand 1988, 3–332 und 2000, 91–108) und dem I. Jt. v. Chr. (Parpola 1993, 133–148) ermöglichen tiefe Einblicke in die Praxis der Opferschau. Tonmodelle von Organen, die im Rahmen der Eingeweideschau inspiziert wurden, zeugen von der Ausbildung angehender Opferschauer. Ferner reflektieren auch Königsinschriften, literarische Texte und Hemerologien die Opferschau. Über Aktivitäten und die soziale Stellung von Opferschauern geben nicht zuletzt Wirtschafts- und Verwaltungsurkunden aus 3 Jahrtausenden Auskunft. Bildliche Darstellungen der Opferschau sind bisher nicht bekannt geworden (Starr 1990, xxvi fig. 3 gehört wohl nicht hierher).

§ 7.4.1 Die Opferschau-Omina. Die ersten Niederschriften von Opferschau-Omina stammen aus der späteren altbab. Zeit (ca. 18. Jh. v. Chr.). Anscheinend wurde bis dahin die Kunst, einen Opferschaubefund auszulegen, nur mündlich überliefert. Die in dem leicht erlernbaren altbab. (syllabischen) Schriftsystem aufgezeichneten Omensammlungen ermöglichten, Erfahrungen und Lehren unterschiedlicher Herkunft zu akkumulieren und in ein zunehmend normiertes Lehrcurriculum einzubringen (vgl. Larsen 1987). Das beträchtliche Interesse der Machthaber an der Disziplin der Opferschau wird diesen Prozeß

in Gang gebracht haben. Es entstanden thematische Omen-Kompedia unterschiedlichen Umfangs (Goetze 1947; Jeyes 1989), in denen Omina zusammengestellt waren, die sich auf ein oder mehrere Organe, auf ein einziges oder mehrere Organteile oder auf eine Organmarkierung (hierzu s. u. § 7.8) bezogen (Jeyes 1989, 9). Nicht selten sind die Kompedia mit einer Tafelunterschrift versehen, in der die Anzahl der aufgelisteten Omeneinträge und die Struktur genannt sind, an der die Omina beobachtet wurden (z. B. Jeyes 1989, Nr. 14 rev. 33': 85 MU-BI ŠĀ ša 1 DUB, „85 (Omen)einträge (bezüglich) des Herzens, von einer Tafel“). Aufgrund graphischer Konventionen lassen sich ein südbab. und ein vorwiegend auf Sippar-Texten fußender nordbab. Überlieferungsstrang ausmachen (Jeyes 1989, 4). Bereits in altbab. Zeit entstand offenbar eine sehr umfangreiche Omen-Serie der Opferschaukunst (Jeyes 1989, 9; Richter 1993), die wohl schon wie die kanonische Serie des I. Jts. v. Chr. eine Anordnung der Omina aufwies, die der Reihenfolge entspricht, in der der Opferschauer Organe und deren Teile inspizierte.

Omenkompedia aus der Mitte und der zweiten Hälfte des II. Jts. v. Chr. (aus Emar: Arnaud 1987, 283–309; aus Assur: Ebeling, KAR; aus Babylon: Reuther 1926, 18 [weitestgehend unpubliziert]) führen zwar die ältesten Texttraditionen fort, weisen aber bereits die für die Omentexte des I. Jts. typischen komplexen orthographischen Konventionen auf. Zahlreiche logographische Schreibungen, deren Verwendung z. T. auf Texte aus dem Umfeld der Opferschau beschränkt bleibt, bewirken, daß sich die Bedeutung der Texte nur noch dem Eingeweihten erschließt.

An der Wende vom II. zum I. Jt. setzte, vermutlich auf Druck des immer mehr erstarkenden mes. Königtums, das nach einer alles einbeziehenden und verbindlichen Lehre der Opferschau verlangt haben dürfte, ein massiver Kompilationsprozeß ein, der Serienbildung und Kanonisierung des Schrifttums der Opferschauer zur Folge hatte. Dieser Prozeß findet seinen Endpunkt in der Edition eines später *iškar bārūtī* (Koch-Westenholz 2000, 27–31) ge-

nannten Werkes, das in ca. 100 Tafeln Tausende von Opferschau-Omina in insgesamt 10 Unterserien zusammenfaßte. In der Bibliothek des neuass. Königs Assurbanipal, der sich in Kolophonen rühm(en läßt), „in der Versammlung der Gelehrten“ die Tafeln eigenhändig geschrieben zu haben (Koch-Westenholz 2000, 29), wird das gewaltige Werk erstmals faßbar (Jeyes 1997). Dem König stand wohl auch ein persönliches Exemplar zur Verfügung. Von großem Selbstbewußtsein Assurbanipals zeugt der Umstand, daß er Opferschaubefunde, die in seiner Regierungszeit vor als bedeutsam eingestuften historischen Ereignissen erstellt wurden, für die Omenedition auswerthen ließ (Starr 1985). Trotz umfangreicher Publikationen (Keilschrifteditionen: Boisier 1894/99 und 1905; CT 20, CT 28, CT 30, CT 31, CT 51; Textbearbeitungen: Koch-Westenholz 2000) bleiben weite Teile des Werkes unerschlossen. Die Omenserie wurde weitgehend unverändert bis in die seleukidisch-parthische Zeit überliefert.

In den 10 Unterserien werden entsprechend dem Vorgehen des Opferschauers bei der Inspektion behandelt:

Serie 1: *Šumma isru* (4 Tafeln): Omina, die durch Beobachtung des Opfertieres vor und nach der Schlachtung sowie aus der Inspektion des am Tierleib erstarteten Knochengerüsts (*kunukku*(KI=ŠIB) „Rückenwirbel“; *sikkat šēli*(KAK TI) „Rippen“; *kaskasu*(KAK.ZAG.GA) „(knorpeliger) Fortsatz des Brustbeins“) ermittelt wurden.

Serie 2: *Šumma tirānū* (BE ŠĀ.NIGIN; 8 Tafeln): Omina ermittelt durch die Beobachtung der Darmwindungen (*tirānū*), die dem toten Tier entnommen werden müssen, um an die Organe gelangen zu können.

Serien 3–5 (Bearbeitung: Koch-Westenholz 2000): Omina, die durch Beobachtung der Leber gewonnen wurden.

Serie 3: *Šumma manzāzu* (BE NA; 6 Tafeln): Omina bzgl. des „Standorts“ (*manzāzu*), einer Furche auf dem *lobus sinister*. Durch sie, in älteren Zeiten „Blick“ (*naplastum*) genannt, „schaut der Gott“. *manzāzu* ist die erste auf der Leber inspizierte Position. Serie 4: *Šumma padānu* (BE GİR; 6 Tafeln): Omina bzgl. des „Pfades“, einer Furche am oberen Rand des *lobus sinister*. Serie 5: *Šumma pān tākalti* (BE IGI TUN; 15 Tafeln): Omina, die durch weitere topographische Merkmale auf der *facies visceralis* der Leber ermittelt wurden (darunter: *našraptu* (NIG.TAB) „Färbottich“; *pū tābu*(KA DUG.GA) „guter Ausspruch“; *danānu*(KALAG) „Stärke“; *bāb ekalli*(ME NI) „Palasttor“; *šulmu*(SILIM) „Wohlergehen“; *padān imitti marti*(GİR 15 ZĒ) „Pfad rechts

der Galle“; *padān šumel marti* (GIR 2,30 ZÉ) „Pfad links der Galle“; *nidi kussi* (ŠUB AŠ.TE oder ŠUB⁸¹⁸GU.ZA) „Standort(?) des Thrones“; *šibtu* (MÁŠ) „Zuwachs“; *tīb šumēli* (ZI 2,30) „linke Erhebung“; *nīru* (AL.TE oder AL.TI) „Joch“; s. a. § 7.8.

Serie 6: *Šumma martu* (BE ZÉ; 10 Tafeln): Omina, die aus der Beobachtung der auf der Leber lagernden „Gallenblase“ (*martu*) ermittelt wurden (vgl. Jeyes 2000).

Serie 7: *Šumma ubānu* (BE ŠU.SI; 11 Tafeln): Omina, die aus Beobachtungen des „Finger“ (*ubānu*) genannten Vorsprungs (*processus caudatus/pyramidalis*) am rechten Leberlappen ermittelt wurden.

Serie 8: *Šumma kakku* (BE⁸¹⁸TUKUL; mindestens 8 Tafeln): Omina, die aus der Beobachtung von Lage und Richtung einer „Keule“ (*kakku*) ermittelt wurden. Als „Keule“ bezeichnete man einen auf der gesamten Oberfläche der Leber und auf anderen Organen vorkommenden, kleinen keulenförmigen Auswuchs.

Serie 9: *Šumma hašū* (BE MUR; 14 Tafeln): Omina, die aus der Beobachtung der „Lunge“ (*hašū*) ermittelt wurden.

Serie 10: *Šumma multābiltu* (17 Tafeln): Kommentare zu den Opferschau-Omina.

Für den Nutzer des Werkes wurde Übersichtlichkeit durch die kolumnenartige graphische Gestaltung der Einzeltafeln sowie durch die Erschließung durch Tafelkataloge hergestellt (erhalten für die Unterserien 9 und 10 [CT 20, 1 und Duplikat K 3041]). Ferner entstand zu Studienzwecken und für den praktischen Gebrauch eine nur schwer zu überblickende Menge von Exzerpttexten (Koch-Westenholz 2000, 437–473), die unter verschiedenen Gesichtspunkten zusammengestellt wurden. Ein schönes Beispiel ist die neuass. Tafel KAR 423, die eine Kurzfassung der gesamten *bārūtu*-Serie enthält.

Für eine Gruppe von Omina hat U. Jeyes die überlieferungsgeschichtliche Entwicklung von der altbab. Zeit bis in die Zeit der Seleukidenherrschaft dokumentiert (Jeyes 2000). Manche Omina, die sich bereits in der altbab. Zeit nachweisen lassen, aber nicht in den Hauptüberlieferungsstrom des 1. Jts. v. Chr. gelangten, wurden dennoch in sog. nicht-kanonischen (*ahū*) Editionen überliefert.

Die Apodosen der Omina sprechen fast immer von Belangen des Königs oder des Staates: vom Wohl und Wehe des Herrschers und seiner Familie, von Naturkata-

strophen und guten Ernten, von Reichtum des Landes und grassierenden Seuchen und nicht zuletzt vom Kriegsglück der eigenen Truppen oder denen des Feindes. Nicht selten sind hierbei die Apodosen aus einer Ich-Perspektive verfaßt, so als seien der Opferschauer und dessen Auftraggeber bzw. der königliche Feldherr ein und dieselbe Person (z. B. „Furcht wird über meine Truppen fallen“ [Koch-Westenholz 2000, 111:62]; vgl. dazu auch unten § 7.6).

Die große Bedeutung, die Omensammungen als Herrschaftswissen für das Königtum besaßen, zeigt sich nicht nur darin, daß Tukultī-Ninurta I. auf seinem Babylonienfeldzug Omenskompendien der Eingeweideschau konfiszieren ließ (Lambert 1957/58, 44), sondern auch in den Anstrengungen Assurbanipals, alle einschlägigen Texte in seiner Bibliothek zu versammeln.

§ 7.4.2. *Opferschau-Omenkommentare*. Den Opferschauern stand ein umfangreiches Nachschlagewerk zur Verfügung, das *mukallimtu* („Darstellung“) genannt wurde (Jeyes 1993, 35–36; Koch-Westenholz 2000, 31–35; Editionen ebd. passim). In diesem zu einer Serie zusammengefaßten Werk waren zu jeder einzelnen der zehn Unterserien der Opferschau-Omenserie Kommentare zusammengestellt, die ihrerseits mehrere Tafeln umfassen konnten. Die Aufgabe der Kommentare lag darin, unklare Begriffe zu erläutern und die reiche aber redundante Terminologie, die sich in der langen Überlieferungsgeschichte der Eingeweideschau entwickelt hatte, zusammenzustellen. Bisweilen finden sich hier auch Examensfragen (Koch-Westenholz 2000, 136–137:26). Die Kommentare der erstmals in der Bibliothek des Assurbanipal in Ninive bezeugten Serie *mukallimtu* beziehen sich stets auf die Protasen der Opferschau-Omina. Manche der Kommentartafeln sind in den Tafelunterschriften als Geheimwissen* der Opferschaukunst (*niširti bārūti*) bezeichnet.

Eine weitere, *multābiltu* genannte Kommentarserie (Jeyes 1993, 36–40), die aus insgesamt 17 Tafeln bestand, war als 10. Unterserie in die große *bārūtu*-Omenseerie eingegliedert (s. o. § 7.4.1). Die noch

nicht erschlossene und äußerst schwer verständliche Serie liefert wesentliche Grundlagen für die Hermeneutik der mes. Eingeweideschau, indem sie z. B. die für das Verständnis der Interpretation von Befunden so wichtigen Assoziationen benennt (z. B. CT 20, 39:1: *DIŠ ariktum kišittum*, „Länge (eines beobachteten Eingeweidemerkmals) ist (als) Erfolg (zu deuten)“). Andere Teile der Serie lassen erkennen, daß wir vom Verständnis der Opferschaukunst noch weit entfernt sind. Sie listen z. B. Kennungen auf, die das Ergebnis einer Opferschau in sein Gegenteil verkehren, und diskutieren Fälle, in denen mehrere solcher Kennungen gleichzeitig auftreten.

Zu den Omenkommentaren sind auch die sog. Orientierungstafeln (*tuppi zitti* (DUB HA.LA), „Meridiantafel“) zu rechnen, die von der Aufteilung der Teile der Schafsleber in einzelne Regionen und deren Gliederung in positive und negative Bereiche (*pars familiaris* und *pars hostilis*) handeln (hierzu unten § 7.7.2 sowie Borger 1957 und Nougayrol 1968). Sie sind nicht nur auf Tontafeln, sondern auch in Form von Lebermodellen* überliefert.

In späten esoterischen Kommentartexten aus der Seleukidenzeit werden Teile der Leber mit Göttern, Monaten und Sternbildern in Verbindung gesetzt (SpTU IV, Nr. 159). Die Verknüpfung von Eingeweideschau und Astrologie läßt sich aber schon in älteren Texten nachweisen (vgl. unten § 7.7.1 und z. B. Koch-Westenholz 2000, 137:27).

§ 7.4.3. *Tonmodelle und Zeichnungen von Opferschaubefunden*. Von der altbab. Zeit an wurden zu Unterrichts- und Studienzwecken Tonmodelle von bemerkenswerten Opferschaubefunden gefertigt. Neben beschrifteten und unbeschrifteten Lebermodellen* wurden beschriftete Modelle von Lungen (Leichty 1993; CTN 4 Nr. 60), Darmwindungen (*tirānū*: Renger 1969, 214 Anm. 1008; VAT 9560, mittelass., aus Assur) und von einer Schafsmilz (J.-W. Meyer 1993) bekannt. Daneben entstanden auch illustrierte Tontafelausgaben, die die ominösen Formationen der Darmwindungen des Opferschafes zeigen (z. B. KAR 431).

Zur Illustration eines in der Protasis beschriebenen Opferschaubefundes wurden in Omenkompendien bisweilen die auf Organen vorgefundenen Markierungen in schematischen Zeichnungen wiedergegeben (Nougayrol 1974; Jeyes 1997, 63 Anm. 29). In Omenkommentaren ersetzen in seltenen Fällen diese Illustrationen (akk.: *uṣurātu*) die Protasis (z. B. Koch-Westenholz 2000, 246–247).

§ 7.4.4. *Opferschauprotokolle (omen reports), Opferschauanfragen (queries) und tāmītu-Gebete*. Aus alt- und mittelbab. Zeit sind zahlreiche Tontafeln bekannt geworden, in denen die Befunde einer durchgeführten Opferschau knapp beschrieben und abschließend bewertet wurden (hierzu zuletzt mit Lit. Koch-Westenholz 2002; Richardson 2002). In diesen im Auftrag von zumeist wohlhabenden Privatpersonen angefertigten und oft datierten sog. Opferschauprotokollen (omen reports) ist der Beweggrund für die Orakelanfrage (hierzu § 7.5) nicht immer genannt.

Vergleichbare Dokumente, die im Auftrag des Königs entstanden, haben sich im altbab. Mari gefunden (Durand 1988, 53).

Neuass. sog. Opferschauanfragen, die in den Staatsarchiven der Könige Asarhaddon und Assurbanipal aufbewahrt wurden, enthalten neben der in ein Gebet an den Sonnengott eingebetteten Orakelanfrage des Königs (hierzu § 7.5) auch eine Beschreibung des zugehörigen Opferschaubefundes. Die Bewertung des Befundes, in der die Antwort des Gottes liegt, wird dort jedoch nicht verzeichnet (Edition: Starr 1990).

Modelltexte sehr ähnlicher, in literarischer Form gefaßter Opferschauanfragen, die z. T. altbab. Ursprungs sind, haben Opferschauer im I. Jt. v. Chr. in umfangreichen Editionen zu Studienzwecken zusammengefaßt (W. R. Mayer 1976, 423 sub 2; Lambert 1995 mit Lit.; CTN 4 Nr. 61–63). Sie sind an Šamaš und Adad gerichtet und wurden *tāwītum/ltāmītu* genannt (Königtum* § 49; s. auch Gebet* II. § 8; Opfer* A. I. § 7.5).

Bisher haben sich noch keine Protokolle privater Opferschauanfragen aus dem I. Jt. v. Chr. gefunden. Alle bekannt gewordenen

Anfragen sind so gestellt, daß die Antwort auf ein Ja oder Nein hinausläuft.

§ 7.5. Bedeutung, Ziele und Zwecke der Opferschau.

Bereits der älteste bekannte Beleg für die Opferschau (s. § 7.3) zeigt, daß dieses Divinationsverfahren schon in frühdyn. Zeit (so wie in den nachfolgenden Perioden) vorrangig im Dienste des Königtums stand. Einerseits konnten mit Hilfe des komplexen Orakelverfahrens sehr differenzierte Antworten erzielt werden. Andererseits erlaubte die Opferschau, jederzeit ohne allzu großen Aufwand und, wenn nötig, sehr rasch göttliche Bestätigung für wichtige Entscheidungen des Königs und seiner Berater einzuholen (s. auch Opfer* A. I. § 3.5). Das hierdurch vermittelte Bewußtsein, keine einsame, sondern eine von den Göttern gebilligte Entscheidung getroffen zu haben, die sich in der Zukunft günstig auswirken würde, dürfte die Selbstsicherheit, die Entschlußkraft und auch den Kampfwillen des mes. Königtums erheblich gestärkt und in diesem Sinne stabilisierend gewirkt haben.

Orakelanfragen aus altbab. Zeit (Durand 1988, 24–34, 44–46 und passim) und aus dem I. Jt. v. Chr. (Starr 1990) zeigen die enorme politische Bedeutung der Opferschau an den Königshöfen des alten Mesopotamien und lassen darüber hinaus deutlich erkennen, daß nicht nur der jeweilige Gegenstand der Orakelanfrage der strengen Geheimhaltung zu unterliegen hatte, sondern auch die Kenntnis um die Technik der Disziplin selbst, die wichtiges „Herrschaftswissen“ war (Pongratz-Leisten 1999). Ein bedeutender Teil der Anfragen aus dem Umfeld des Königtums hatte zum Ziel, den Ausschlag für wichtige militärisch-strategische Entscheidungen zu liefern. Viele dieser Anfragen müssen im Feld gestellt worden sein. Andere sollten das zu erwartende Kriegsglück oder die Entwicklung sich zuspitzender politischer Situationen in Provinzen und besetzten Gebieten ermitteln und klären, ob Aufstand und Verschwörungen drohen. In den Opferschauanfragen ist oft ein begrenzter Zeitraum genannt, für den die erwünschte Antwort Gültigkeit ha-

ben sollte. Es gab auch die Praxis der monatlichen „Regelanfrage“ z. B. bezüglich der Funktionstüchtigkeit des Heeres und vergleichbarer Angelegenheiten. War der Gegenstand der Opferschauanfrage so geheim, daß selbst der Opferschauer nicht davon erfahren durfte, konnte man dem Sonnengott auch einen sorgfältig verschlossenen schriftlichen Plan vorlegen und fragen, ob der König diesen Plan ausführen solle oder nicht (Starr 1990, Nr. 129–138). Über wichtige Personalangelegenheiten lieferte die Eingeweideschau ebenso die endgültige Entscheidung wie über Vorhaben, Tempel neu zu errichten oder zu restaurieren. Selbst die Frage, ob dem König eine Medizin Linderung verschaffen könne, klärte man am Hof des Assurbanipal durch eine Opferschau (Starr 1990, Nr. 185 und 187). Auch Entscheidungen über kultische Belange wurden mittels Opferschauanfragen getroffen. Ferner war es üblich, Prognosen, die mit anderen Divinationsverfahren eingeholt worden waren, durch eine Opferschau zu überprüfen und zu präzisieren.

Es überrascht daher nicht, daß eine Abrechnung aus dem altbab. Mari über Lämmer, die im Palast für Opferschauen benötigt wurden, zeigt, daß monatlich zwischen 429 und 707 (im Schnitt 510) Tiere für Entscheidungsfindungen durch die Opferschau benötigt wurden (Durand 1988, 37).

Private Opferschauanfragen (Koch-Westenholz 2002, 140–145) beziehen sich zumeist auf die Gesundheit des Fragenden und seiner Angehörigen. Daneben sind auch Anfragen bekannt geworden, die Erfolgsaussichten verschiedentlich (zumeist finanzieller) Unternehmungen zum Gegenstand haben. Vereinzelt wird auch nach der Bedeutung von Träumen oder z. B. nach der Verlässlichkeit einer Ehefrau gefragt.

Das hier entworfene, maßgeblich auf Orakelanfragen und Briefen beruhende Bild von Situationen, die eine Opferschau notwendig erscheinen ließen, erweist sich als durchaus repräsentativ. Denn einem neuass. Omenkommentar zufolge (Jeyes 1993, 38:59–61) wird eine Opferschau zur Klärung des Zukünftigen empfohlen, „wegen des Wohles des Königs, wegen der Waffe (*kakku*), wegen eines Feldzuges, we-

gen der Einnahme einer Stadt, wegen des Wohles eines Kranken, wegen des Regnens des Himmels, wegen der Durchführung eines Vorhabens und wegen vieler anderer Dinge“ (sehr ähnlich auch Zimmern 1901, Nr. 79–82 III:21–25).

§ 7.6. *Der Opferschauer.*

Ein Opferschauer war ein Gelehrter, der sein Wissen durch ein langes und intensives Studium erwarb. Dennoch hing das Gelingen seiner Tätigkeit in erster Linie von der Gnade der Götter ab, die diese ihm gewährten, indem sie ihm in der Opferschau entgegentraten (Mayer 1999, 150:23–24). In der Regel ging das Amt des Opferschauers von dem Vater auf den Sohn über. Ein Opferschauer mußte sich durch körperliche Unversehrtheit (und zumindest im I. Jt. v. Chr. möglicherweise auch durch eine bestimmte, auf Emeduranki zurückgeführte babylonische [?] Abstammung) auszeichnen (Lambert 1998). Die Arbeit eines Opferschauers im Dienste des Königtums machte diesen notgedrungen zum Geheimnisträger. Opferschauer sind daher oft hohe Würdenträger, die auch mit anderen Dienstaufgaben betraut wurden. (Zu einem *bārūm*, der bis zu Königswürden aufstieg, vgl. Dalley/Walker/Hawkins 1975, 32–33.) Auf einer altbab. Tontafel aus dem Palast des Zimri-Lim in Mari hat sich der Wortlaut erhalten, mit dem die dort tätigen Opferschauer auf den König vereidigt wurden (Durand 1988, 13–15; vgl. damit Parpola 1993, Nr. 7). Sie verpflichteten sich, alle Beobachtungen, die bedeutsam sein könnten, ohne etwas zu verschweigen, unverzüglich dem König zu melden; aus Opferschauen erkannte Informationen nicht an Dritte weiterzugeben; nicht im Dienste Dritter gegen den König zu agieren und über entsprechende Aktivitäten sofort Meldung zu erstatten. Die briefliche, an den König gerichtete Nachricht über einen eigentümlichen Befund, der einem Priester an einem Opfertier aufgefallen war (SAA 13, Nr. 131), zeigt, daß auch in neuass. Zeit Meldepflicht für bestimmte auffällige Befunde bestand. Um Irrtum, Betrug und Irreführung auszuschließen, wurde am neuass. Königshof dazu geraten, gleichzeitig mehrere Teams von Opferschauern mit der Prüfung eines Sachverhal-

tes zu betrauen und die erlangten Ergebnisse durch andere Opferschauer abgleichen zu lassen (Tadmor/Landsberger/Parpola 1989).

J.-M. Durand hat aufgezeigt, daß Asqūdum, der einflußreichste Opferschauer am Hofe des Zimri-Lim zu Mari, als hoher General auf Feldzügen nicht nur als Opferschauer tätig war, sondern auch die Aufgaben eines Heerführers wahrnahm (Durand 1988, 22–23 und 71–228). Die militärische Leitung eines Feldzuges lag wohl auch sonst nicht nur in den Händen eines Generals, sondern auch in denen eines Opferschauers. Dies paßt zu den Apodosen mancher Eingeweideschau-Omina, die von Heer und Feind in der 1. Pers. Sg. reden.

In größeren Siedlungen standen für die Belange von Privatleuten offenbar ‚niedergelassene‘ Opferschauer zur Verfügung (vgl. Koch-Westenholz 2002, 143). Archive, die in den Privathäusern von Opferschauern gefunden wurden, zeigen, daß diese Darlehen für den Erwerb von Opfertieren gewährten. Der Preis für ein Opfertier lag bei 2 Scheqeln Silber (etwa 16 $\frac{2}{3}$ g; Richardson 2002, 230 mit Anm. 7).

§ 7.7. *Der Verlauf einer Opferschau.*

§ 7.7.1. *Der rituelle Rahmen.* Wesentliche Grundzüge des Rituals, in das eine Opferschau immer eingebettet war (Jeyes 1991/92), lassen sich aus altbab. Gebeten (Starr 1983), vor allem aber aus neuass. Ritualbeschreibungen (Zimmern 1901, Nr. 1–25 und Nr. 71–101) ermitteln. Nur an den Tagen, die man hierfür als günstig erachtete, wurde eine Opferschau durchgeführt (Jeyes 1991/92, 30–31). Nachdem sich der Opferschauer rituellen Reinigungen unterzogen hatte, mußte er seine Ohren mit Tamariske und Zeder verschließen, wohl um frei zu sein für das Erfassen der göttlichen Antwort, die er aus dem Opferschaubefund zu lesen hatte. Diese Antwort wurde als Rechtsspruch eines göttlichen Kollegiums verstanden, dem Samaš als Richter (*bēl dīni(m)*) (und Adad als „Herr der Opferschau“ [*bēl bīri(m)*]) vorstand. Viele Texte belegen die Vorstellung, daß der Sonnengott selbst „den Opferschaubefund in das Innere des Schafes schrieb“ (SpTU II, Nr. 18 Rs. 17; vgl. auch KAR 26:23; PBS 1,

12:14; STT Nr. 60:15; YOS 1, 45 i 16; CAD A/2, 96). Die Eingeweide und namentlich die Leber galten hierbei als „Tafel der Götter“ (*tuppi ilānī*: Lambert 1998, 148–149:8.14.16). Gebete aus altbab. Zeit und Gebete und Ritualanweisungen aus dem I. Jt. v. Chr. zeigen, daß man daneben auch den Gestirnen, die man „Götter der Nacht“ (*ilū mūšiti(m)*) nannte, Einwirkung auf die Ausgestaltung der Eingeweide des Opfertieres zuschrieb (Reiner 1995, 61–80 mit Lit.). Die Götter, darunter auch die persönlichen Götter des Opfergebers, rief der Opferschauer in einer hierfür festgelegten Liturgie mit Anrufungen, Gebeten (*ikribū*) und Speisen herbei. Eine für das Ritual des *bārū(m)* kennzeichnende Räucherung mit Zedernholz spielte hierbei eine besonders wichtige Rolle (Zimmern 1901, 192–195:56 ff.; vgl. auch Lambert 1998, 145). Das Anliegen des Fragenden, formuliert als an Šamaš oder als an Šamaš und Adad gerichtete Frage, die stets mit Ja oder Nein beantwortet werden können mußte, flüsterte der Opferschauer dem noch lebenden Opfertier ins Ohr. Das Opfertier mußte unberührt und von makelloser Gestalt sein. Es wurde vom Opferschauer nach festgelegten Regeln geschächtet (Hussey 1948, 22; Foxvog 1989). Teile des Fleisches brachte er Šamaš und Adad in den frühen Morgenstunden dar. Die Darbringung war mit zahlreichen Gebeten um Annahme des Opfers und um günstige Antwort auf die Orakelanfrage verbunden. Der Opfergeber war bei dem Vorgang der Opferschau nicht zugegen. Der Opferschauer legte den Göttern eine Tontafel mit der Orakelanfrage vor, auf der die Fingernagelabdrücke des Opfergebers dessen Identität mit der Anfrage verknüpften (Zimmern 1901, 111:3, 216:44–45, 218:2). Der abgeschlagene Kopf des Tieres, über den der Opferschauer zuvor Wasserlibationen für Šamaš und Adad ausgegossen hatte, wurde unter Verweis auf den Opfergeber als Spender vor das Opfer gelegt. Erst dann begann die Inspektion der Eingeweide des Opfertieres. (S. auch Pit pī* § 2.2; § 2.5.)

§ 7.7.2. Die Inspektion des Opfertieres und seiner Eingeweide. Noch bevor das

Opfertier zerlegt wurde, machte der *bārū(m)*, so wie bereits vor der Schlachtung, Beobachtungen, die in den Opferschaubefund miteinfließen (s. o. § 7.4.1 zu *Šumma isru*). Die Därme des Opfertieres wurden im aufgeschnittenen Tierleib betrachtet (namentlich Form und Anzahl der Darmwindungen) und dann wie die übrigen Innereien entnommen. Obgleich der Opferschauer neben Herz und anderen Organen vor allem die Lunge sorgfältig inspizierte und zur Ermittlung des Opferschaubefundes heranzog, schenkte er die bei weitem größte Aufmerksamkeit der Leber des Tieres. Diese eignet sich vorzüglich für das Orakel, da die *facies visceralis* (d. i. die den übrigen Organen zugewandte Seite) der Schafslebern, von denen keine einer anderen gleicht, äußerst reich gestaltet ist. Hingegen kam der wenig gegliederten, dem Zwerchfell zugewandten konvexen Seite (*facies diaphragmatica*) bei der Leberschau keine größere Bedeutung zu. Der Opferschauer begann die Leberschau, von dorsalem Standpunkt aus blickend, mit der Inspektion einer natürlichen und nahezu immer vorhandenen Furche auf dem linken Leberlappen (*lobus sinister*), die *naplastum* „Blick“ und später *manzāzu* „Standort“ genannt wurde. Das Vorhandensein dieses wichtigsten, bisweilen augenlidförmigen Lebermerkmals garantierte, daß der Gott „im Opfer anwesend war“. Fehlte der „Blick“/„Standort“, war die Opferschau ungültig, da der Gott eine Antwort auf die ihm gestellte Frage verweigerte (Leiderer 1990, 23–24). Im Kreise, gegen den Uhrzeigersinn voranschreitend, setzte der Opferschauer die Inspektion der *facies visceralis hepatis* fort, wobei er im wesentlichen zwölf weitere Stationen der Leber untersuchte (s. u.), darunter neben Furchen, Taschen, Einschnitten, Erhebungen und Vorsprüngen auch die Gallenblase. Die Leberteile betrachtete er nicht nur als Ganzes, sondern auch unterteilt in einzelne Regionen (*rēšu* „Kopf“; *qablu* „Mitte“; *išdu* „Basis“). Diese wurden dabei wiederum in eine rechte und eine linke Seite gegliedert. War die rechte Seite wohlgestaltet, galt dies als günstig, zeigte sie Fehlerhaftes oder war sie mit negativ bewerteten Markierungen ver-

sehen, war dies ungünstig. Positive Bewertung auf der linken Seite galt als negativ für den Fragenden, wohingegen negative Bewertung der linken Seite günstig für ihn war (Starr 1983). Form, Farbe, Anzahl und Ausrichtung der Leberteile wurden untersucht und in Beziehung zu zahlreichen Markierungen gesetzt. Dazu zählten Häutchen, Blasen, Auswüchse, leere oder mit unterschiedlich gefärbtem Material gefüllte Löcher im Gewebe der Leber, offene und verkalkte Bohrgänge von Leberegeln und andere von Parasiten verursachte Spuren (Leiderer 1990). Obgleich jedem einzelnen Befund eine eigene, die Zukunft betreffende Deutung (Apodosis) zugeordnet wurde, ermittelte der Opferschauer die von den Göttern in die Eingeweide des Opfertieres gelegte Antwort, indem er die Anzahl der als positiv gewerteten Zeichen gegen die negativ gewerteten aufrechnete. Überwog die Anzahl der günstigen Zeichen, galt die

Orakelanfrage als mit einem göttlichen Ja beantwortet. Zu einem Nein führte ein Übergewicht der negativen Omina. Daneben gestattete die Vielzahl der ermittelten Apodosen einen sehr differenzierten Einblick in die Komplexität des Zukünftigen. Orakelanfragen, deren Antworten als unklar empfunden wurden, konnten im Rahmen einer weiteren Opferschau erneut gestellt werden.

§ 7.8. Die Topographie der Leber.

Die mes. Opferschauer entwickelten für alle Teile der Schafsleber eine Terminologie, die weitaus differenzierter ist als die moderner Veterinäre. Die verwirrend zahlreichen und nirgendwo systematisch aufgelisteten Bezeichnungen der Leberteile erschwerten lange den Zugang zu dem Schrifttum der Hepatoskopie. Nach älteren grundlegenden Vorarbeiten ist es den Arbeiten von J.-W. Meyer (1987), von U. Jeyes (1989) und vor

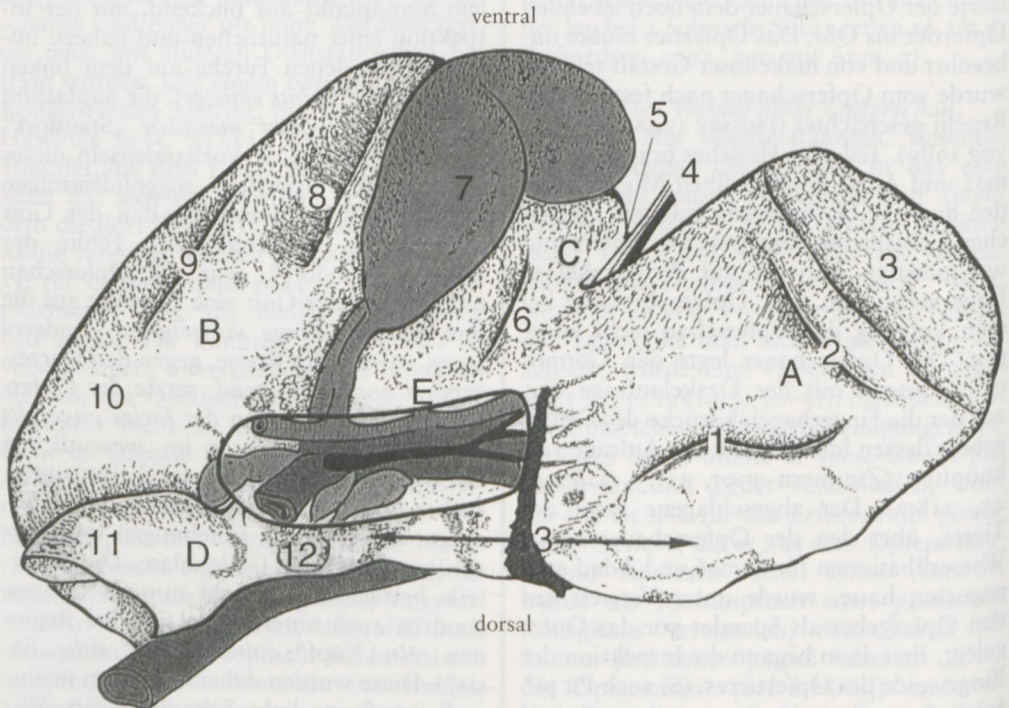


Abb. nach Leiderer 1990, 158 Abb. 2.

A: Linker Leberlappen (*lobus sinister*). B: Rechter Leberlappen (*lobus dexter*). C: *lobus quadratus*. D: *lobus caudatus*. E: *porta hepatis* (akk.: *nār amūti(m)*) „Fluß der Leber“. – Zahlenerklärungen: S. 79.

allem von R. Leiderer (1990) zu danken, daß die akkad. Termini zur Bezeichnung der Leberteile nun weitgehend der ‚Topographie‘ der Leber zugeordnet werden können (vgl. auch Starr 1983 und 1995). R. Leiderer, die für ihre mit eindrucksvollen Farbphotographien ausgestattete Studie 5.000 frische Schafslebern untersuchte, gelang es überzeugend, die beobachteten Phänomene mit entsprechenden altorientalischen Beschreibungen und Fachtermini zu korrelieren.

Die wichtigsten im Rahmen der Hepatoskopie betrachteten Leberteile und -regionen (nach R. Leiderer 1990, 158) (s. a. § 7.4.1, Serien 3–5):

1. *naplastum*(IGI.BAR) „Blick“ oder *manzāzu(m)*(KI.GUB oder NA) „Standort“: eine Furche auf dem *lobus sinister*. 2. *padānu(m)*(GĪR) „Pfad“: eine Furche am oberen Rand des *lobus sinister*. 3. *našraptu(m)*(NĪG.TAB) „Färbottich“: umgeschlagener ventrolateraler Rand des *lobus sinister*. 4. *danānu(m)*(KALAG) „Stärke“: *ligamentum teres hepatis*. 5. *bāb ekalli(m)*(KÁ É.GAL und ME.NI) „Palasttor“: *incisura ligamenti teretis*. 6. *šulmu(m)*(SILIM) „Wohlergehen“: Furche auf dem *lobus quadratus*. 7. *martu(m)*(ZÉ) „Gallenblase“. 8. *tākultu(m)*(TÜN) „Tasche“: taschenartig eingezogene Furche auf dem *lobus dexter*. 9. *padān imitti marti*(GĪR 15/ZAG ZÉ) „Pfad rechts der Galle“: eine der Gallenblase benachbarte Furche auf dem *lobus dexter*. 10. *nīdi kussī(m)*(ŠUB AŠ.TE oder ŠUB ^{gis}GU.ZA) „Standort (?) des Thrones“: Region auf dem *lobus dexter*. 11. *ubānu(m)*(ŠU.SI) „Finger“: ein daumenförmiger Auswuchs der Leber (*processus caudatus*). 12. *šibtu(m)*(MÁŠ) „Zuwachs“, „Auswuchs“: ein aus dem *lobus caudatus* hervorgehender, runder, platter Auswuchs (*processus papillaris*). 13. *nīru(m)*(ŠUDUN oder AL.TE, AL.TI) „Joch“: jochförmiger, dorsal verbindender Bügel zwischen *lobus caudatus* und *lobus sinister*.

Die wichtigsten der überall auf der Leber auftretenden Markierungen waren: *erīštu(m)* „Samenkorn (?)“: ein stark hervortretender Lymphknoten. – *kakku(m)* „Keule“: ein kleiner keulenförmiger Aus-

wuchs (vgl. Leiderer 1990, 164 Abb. 13; 176 Abb. 39). – *pūšu(m)* „weißer (Fleck)“: der verkalkte punktförmige Bohrgang eines Leberparasiten (vgl. ebd. 165 Abb. 14). – *qû(m)* „Faden“: ein Strang aus Bindegewebe (vgl. ebd. 172 Abb. 30). – *šēpu(m)* „Fuß“: eine Furche auf der Leber, die annähernd das Aussehen eines menschlichen Fußes hat. – *šišītu(m)* „Häutchen“: ein Häutchen, hervorgerufen durch Leberparasiten (vgl. ebd. 177 Abb. 41). – *ušurtu(m)* „Zeichnung“: ein an der Oberfläche der Leber liegender verkalkter Bohrgang von Larven von Band- und Spulwürmern (vgl. ebd. 170 Abb. 25). – *ziḫḫum* oder *dihū/dihū*: eine durch Finnen verursachte Blase (vgl. ebd. 171–172 Abb. 28–29; 177 Abb. 42 und 43; 185 Abb. 63).

Zu den Markierungen auf der Leber vgl. auch Starr 1990, L–LV und Koch-Westenholz 2000, 43–70.

§ 7.9. Die Hermeneutik der Opferschau.

Die in Gebeten und Ritualtexten nicht zufällig immer wieder anzutreffende Bezeichnung der Organe des Opfertieres als eine von den Göttern beschriebene „Tafel“ (s. o. § 7.7.1), eröffnet den grundlegenden Zugang zu der Hermeneutik der Eingeweideschau. Die Bezeichnung „Tafel“ zeigt, daß namentlich die reich gestaltete Oberfläche der Leber (ähnlich wie der gestirnte Himmel) als eine Art Text verstanden wurde, der die irdische Welt in einem zunächst nicht zugänglichen, aber erlernbaren System von Zeichen abbildete. Die beobachteten Einzelphänomene waren hierbei gewissermaßen ‚Ideogramme‘ (hierzu vgl. Bottéro 1974, 161–165), die (ähnlich den Keilschriftzeichen) gleich mehrere ‚Lesungen‘ besaßen, unter denen die relevante nur durch Beobachtung des Kontextes ermittelt werden konnte.

Die Verknüpfung zwischen dem Beobachteten und dem (für die Zukunft) Gesehenen kam durch eine Vielzahl von Bezügen zustande. Der einfachste ist in einer Analogie zwischen der Lebertopographie und Strukturen in der irdischen Welt zu suchen. Dabei entsprechen sich z. B. der „Palasttor“ genannte Leberteile und „Palast“ als *pars pro toto* für König, Palast und Herrschaft, der fleischige Auswuchs „Waffe“

(*kakku*) steht für eine Gewalteinwirkung usw. Daneben kamen auch andere Verknüpfungen zum Tragen, bei denen z. B. Lautungen oder Etymologien eine Rolle spielten (vgl. Bottéro 1974, 165; Glassner 1984). Zuordnungssysteme, die Teile der Leber mit Göttern, Monaten und Gestirnen in Verbindung bringen, durchschauen wir noch nicht, obgleich sie vor allem in späten Kommentartexten in das Schrifttum der Opferschauer eingingen. Wie weit die Vorstellung von der „Leberschrift“ ging, zeigt der seleukidenzeitliche Leberschau-Kommentar SpTU IV, Nr. 158 (Z. 5–6). Dort wird die Ausdeutung eines Loches auf der Leber verbunden mit Überlegungen über die Bedeutungen des Keilschriftzeichens U, da mit diesem (ursprünglich aus einem Kreis bestehenden) Zeichen das akk. Wort für „Loch“ (*šilu(m)*) geschrieben werden konnte.

Einer Lehre zufolge wurde die Leber in zahlreiche Bereiche aufgeteilt, die jeweils eine *pars familiaris* (rechte Seite) und eine *pars hostilis* (linke Seite) besaßen. In diesem System war ein günstiger Befund als ungünstig anzusehen, wenn er auf der „Seite des Feindes“ (*ša nakri*: Jeyes 1993, 38:59) beobachtet wurde (s. o. § 7.7.2).

Die von den Opferschauern erkannten regelhaften Zeichensysteme haben nicht nur ganz wesentlich die „Lektüre der Leber“ bestimmt. Ihren Gesetzen folgend wurden auch neue, keineswegs in der Natur beobachtete Omina generiert, mit dem Ziel, den Studierenden an die nie formulierten zugrunde liegenden Lehrsätze heranzuführen. Lebermodelle* mit Apodosen, die auf ein historisches Geschehen verweisen, zeigen dennoch deutlich, daß die Opferschauer auch ein lebhaftes Interesse besaßen an empirisch ermittelten Kausalverknüpfungen zwischen Leberbefund und zukünftigem Geschehen.

Es gibt Hinweise darauf, daß die Ausdeutung eines Opferschaubefundes nicht nur davon abhängen konnte, in welchem Monat er erstellt wurde (Koch-Westenholz 2000, 25 mit Anm. 65), sondern auch davon, welcher Gesellschaftsklasse der Fragende angehörte (Gadd 1966, 27).

§ 7.10. *Maßnahmen im Falle eines ungünstigen oder ungültigen Opferschaubefundes.*

Ein Opferschaubefund konnte als günstig, als unklar oder als ungünstig bewertet werden. Im schlimmsten Falle, etwa wenn das *naplastu(m)* oder *manzāzu* genannte Merkmal auf der Leber fehlte (vgl. Leiderer 1990, 24), war der Gott nicht anwesend und verweigerte so die Kommunikation mit dem Fragesteller. Obgleich der ermittelte Opferschaubefund durch die rituelle Inszenierung eines Gerichtsverfahrens vor dem göttlichen Richter Šamaš in gewisser Weise rechtsverbindlichen Charakter besaß, bestand dennoch schon in frühester Zeit die pragmatisch anmutende Möglichkeit, diesen Bescheid durch Wiederholung des Verfahrens zu revidieren. Hiervon zeugt die sum. Dichtung „Fluch über Agade“ (Cooper 1983, 54:94–97; Falkenstein 1966, 49–50). Der Text erzählt, daß der altakkadische König Narām-Su'en* nach einem negativen Bescheid mittels einer erneuten Opferschau eine zweite Orakelanfrage stellte, mit dem Ziel, den ursprünglichen Bescheid zu revidieren. Ein Kommentartext (*šumma multābiltu*) aus dem I. Jt. v. Chr. (CT 20, 46 Rs. 29) zeigt deutlich, daß das *piqittu(m)* (sum.: si-lā) genannte Verfahren (Denner 1931/32; Durand 1988, 46–48), einen unklaren oder auch einen negativen Bescheid durch eine wiederholte Opferschau zu überprüfen, als legitim und sogar als angeraten betrachtet wurde. Der Kommentartext empfiehlt sogar, falls erneut widersprüchliche Befunde auftreten, eine dritte Opferschau.

Zumindest im I. Jt. v. Chr. wurden manche besonders auffällige Opferschaubefunde als derart unheilvolle Antworten der Götter gewertet, daß man in ihnen Vorzeichen sah, deren drohende unguete Folgen durch eigens hierfür entworfene Löserituale (Namburbi*) von dem Auftraggeber der Opferschau abgewendet werden mußten (Maul 1994, 432–444). Das *lumun širi* (HUL UZU.MEŠ „Böses, das von Fleischbefunden [ausgeht]“) genannte Unheil wurde z. B. dadurch angezeigt, daß bei der Schlachtung des Opfertieres kein Blut strömte oder Wirbel, Organe oder Organ-

teile des Tieres fehlten. Derartige Befunde hießen *haliqti šīri* „Fehlen des Fleisches“ (Maul 1994, 439 und 515). Vorbeugend konnte man sich vor ihren üblen Auswirkungen mit einer Amulettkette schützen (Maul 1994, 112). Im Rahmen der Löserituale gegen *lumun šīri* wurde das dem betroffenen Menschen und seinem Hause bereits anhaftende, aber noch nicht ausgebrochene Unheil durch Kontaktzauber auf ein kleines Stück des Fleisches, das den bedrohlichen Befund geliefert hatte, übertragen. Der Betroffene hatte Bittgebete an Marduk, Šamaš und an die Sterne, die „großen Götter der Nacht“, zu richten, denen man ganz erhebliche Einwirkung auf die physische Ausprägung des Opferschaubefundes zusprach (s. Reiner 1995, 66–70). Erst dann erledigte sich der betroffene Mensch des Fleischstückchens, nicht ohne ein Lösegeld gezahlt (Maul 1994, 433:13; 443:8'–9') und sich weiteren Reinigungsriten unterzogen zu haben. Das „kontaminierte“ Fleisch wurde Vögeln verfüttert (Maul 1994, 444 Anm. 9), die es samt dem Unheil davontragen sollten.

Darüber hinaus sind Löserituale bekannt, durch die jegliche unheilvolle Folgen von Fehlern bei der Durchführung eines Opferschaurituals von dem Opfergeber abgewehrt werden sollten (Maul 1994, 439–440 und 198:17–18). Auch eine Störung im Verhältnis zwischen dem Opferschauer und den Göttern konnte durch Formfehler im Ritual verursacht werden. Aus neuass. Zeit sind Beschreibungen von Ritualen bekannt, mit denen der *bārū* diese Störungen beseitigen und den notwendigen Einklang mit den Göttern wiederherstellen konnte (Zimmern 1901, Nr. 100). Zu den rituellen Maßnahmen zählten u. a. Mundwaschung (*mīs pī*) und Mundöffnung (*pīt pī**, bes. § 1, § 2.2, § 5).

§ 7.11. Wirkungsgeschichte der mesopotamischen Opferschau.

Welch bedeutende Ausstrahlungskraft die mes. Praxis der Opferschau besaß, zeigt der Umstand, daß bereits in der zweiten Hälfte des II. Jts. v. Chr. in größerem Umfange Omensammlungen zur Opferschau, die ursprünglich in Mesopotamien kompi-

liert worden waren, an Königs- und Fürstenhöfen in Anatolien (Hattuša: s. Kammenhuber 1976), Syrien (Emar: s. Arnaud 1987, 283–309 und Fleming 2000; Ugarit s. Dietrich/Loretz 1990) und in Iran (Susa: Labat/Edzard 1974, Nr. 3–10; Biggs/Stolper 1983; Glassner/Herrero 1993, Nr. 207) gelangten und dort studiert, benutzt sowie in andere altorientalische Sprachen übertragen wurden (Hethitisch: Kammenhuber 1976; Hurritisch: Wilhelm 1987, de Martino 1992; Ugaritisch: Dietrich/Loretz 1990). Auch im Alten Israel wurde unter mes. Einfluß die Opferschau betrieben (Loretz 1993; Cryer 1994, 295–305; s. auch Lebermodelle*). Die in der Klassischen Antike in Griechenland und Etrurien/Rom praktizierte Opferschau ist der mes. bis in Einzelheiten so ähnlich, daß eine Abhängigkeit von dem altorientalischen Divinationsverfahren kaum bezweifelt werden kann. Kontakte haben nicht nur über Kleinasien und Syrien/Palästina bestanden. Mes. Gelehrte (sog. *χαλδαῖοι*) dürften in hellenistischer Zeit und im kaiserzeitlichen Rom auch in direktem Kontakt mit griechischen und römischen Opferschauern gestanden haben. Dies könnte die erstaunliche Übereinstimmung des hepatoskopischen Teils des Glossars des Hesychios von Alexandria (5. oder 6. Jh. n. Chr.) mit entsprechenden mes. Termini erklären (Nougayrol 1955, 512).

D. Arnaud 1987: Recherches au pays d'Aštata, Emar VI/4. – M. G. Biga 1999: Omens and Divination at Ebla, NABU: 109. – R. D. Biggs/M. W. Stolper 1983: A Babylonian omen text from Susiana, RA 77, 155–162. – R. Borger 1957: *niširti bārūti*, Geheimlehre der Haruspiz (zu Neugebauer-Sachs MCT, V und W, und einigen verwandten Texten), BiOr. 14, 190–195. – J. Bottéro 1974: Symptômes, signes, écriture en Mésopotamie ancienne, in: (ed.) J. P. Vernant/L. Vandermeersch u. a., Divination et rationalité, 70–193. – S. A. L. Butler 1998: Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals. – A. Boissier 1894/99: Documents assyriens relatifs aux présages; ders. 1905: Choix des textes relatifs à la divination assyro-babylonienne.

A. Catagnoti/M. Bonechi 1998: Magic and Divination at Illrd Millennium Ebla, 1. Textual Typologies and Preliminary Lexical Approach, StEL 15, 17–39. – J. Cooper 1983: The Curse of Agade. – M. Coser 2001: An Extispicy Report in III Millenium Ebla, UF 32, 169–176. – F. H.

Cryer 1994: Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment (= JSOT Suppl. Series 142). – S. Dalley/C. B. F. Walker/D. Hawkins 1975: The Old Babylonian Tablets from Tell al Rimah. – J. Denner 1931/32: *paq*, ein Terminus der Leberschau, AfO 7, 185–187. – M. Dietrich/O. Loretz 1990: Mantik in Ugarit (= ALASP 3). – J.-M. Durand 1988: ARM 26/1; ders. 2000: Documents épistolaires du palais de Mari, Tome III.

A. Falkenstein 1966: «Wahrsagung» in der sumerischen Überlieferung, CRRA 14, 45–68. – D. E. Fleming 2000: Time at Emar. The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner's Archive (= MesCiv. 11). – D. A. Foxvog 1989: A Manual of Sacrificial Procedure, in: Fs. A. W. Sjöberg, 167–176. – P. Fronzaroli 1997: Divinazione a Ebla (TM.76.G.86), in: (ed.) P. Fronzaroli, Miscellanea Eblaitica 4, QuadSem. 19, 1–22. – C. J. Gadd 1966: Some Babylonian Divinatory Methods and Their Inter-Relations, CRRA 14, 21–34. – J. J. Glassner 1984: Pour un lexique des termes et figures analogiques en usage dans la divination mésopotamienne, JA 272, 15–46. – J. J. Glassner/P. Herrero 1993: Haft-Tépé: Choix de textes III, IrAnt. 28, 97–135. – A. Goetze 1947: YOS 10; ders. 1968: An Old Babylonian Prayer of the Divination Priest, JCS 22, 25–29. – H. Hirsch 1963: Die Inschriften der Könige von Agade, AfO 20, 1–82. – M. Hussey 1948: Anatomical Nomenclature in Akkadian Omen Texts, JCS 2, 21–32. – U. Jeyes 1989: Old Babylonian Extispicy (= PIHANS 64); dies. 1991/92: Divination as a Science in Ancient Mesopotamia, JEOL 32, 23–41; dies. 1997: Assurbanipal's *barûtu*, CRRA 39, 61–65; dies. 2000: A Compendium of Gall-Bladder Omens Extant in Middle Babylonian, Nineveh, and Seleucid Versions, in: Fs. W. G. Lambert, 345–372.

A. Kammenhuber 1976: THeth. 7. – U. Koch-Westenholz 2000: Babylonian Liver Omens; dies. 2002: Old Babylonian Extispicy Reports, in: Fs. C. Walker, 131–145. – R. Labat/D. O. Edzard 1974: MDP 57. – W. G. Lambert 1957/58: Three Unpublished Fragments of the Tukulti-Ninurta Epic, AfO 18, 38–51; ders. 1995: Questions Addressed to the Babylonian Oracle. The *tamitu*-texts, in: (ed.) J.-G. Heintz, Oracles et prophéties dans l'antiquité, 85–98; ders. 1998: The Qualifications of Babylonian Diviners, in: Fs. R. Borger (= CunMon. 10) 141–158. – M. T. Larsen 1987: The Mesopotamian Lukewarm Mind. Reflections on Science, Divination and Literacy, in: Fs. E. Reiner (= AOS 67) 203–225. – E. Leichty 1993: Sheep Lungs, in: Fs. W. W. Hallo, 132–133. – R. Leiderer 1990: Anatomie der Schafsleber im babylonischen Leberorakel. – O. Loretz 1993: Opfer- und Leberschau in Israel. Philologische und historische Aspekte, in: (ed.) B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm (= OBO 129) 509–530.

P. Machinist 1976: Literature as Politics: The Tukulti-Ninurta Epic and the Bible, CBQ 38, 455–482. – St. de Martino 1992: Die manti-

schen Texte (= ChS I/7). – S. M. Maul 1994: Zukunftsbewältigung (= BagF 18). – J. W. Meyer 1987: Untersuchungen zu den Tonlebermodellen aus dem Alten Orient (= AOAT 39); ders. 1993: Ein Milzmodell aus Mari, MARI 7, 349–354. – W. R. Mayer 1976: Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen „Gebetsbeschwörungen“ (= StPohl SM 5); ders. 1999: Das Ritual KAR 26 mit dem Gebet „Marduk 24“, Or. 68, 145–163. – J. Nougayrol 1955: Les rapports de haruspices étrusques et assyro-babyloniennes et le foie d'argile de Falerii Veteres (Villa Giulia 3786), CRAI 1955, 509–519; ders. 1963: Aleuromancie babylonienne, Or. 32, 381–386; ders. 1968: Le foie «d'orientation» BM 50494, RA 62, 31–50; ders. 1974: Deux figures oubliées (K 2092), RA 68, 61–68.

S. Parpola 1993: Letters from Assyrian and Babylonian Scholars (= SAA 10). – B. Pongratz-Leisten 1999: Herrschaftswissen in Mesopotamien (= SAAS 10). – J. Renger 1969: Untersuchungen zum Priestertum der altbab. Zeit, 2. Teil, ZA 59, 104–230. – E. Reiner 1958: Surpu (= AfO Beih. 11); dies. 1995: Astral Magic in Babylonia. – S. Richardson 2002: Ewe Should Be So Lucky: Extispicy Reports and Everyday Life, in: Fs. C. Walker, 229–244. – Th. Richter 1993: Untersuchungen zum Opferschauwesen. I. Überlegungen zur Rekonstruktion der altbab. *barûtu*-Serie, Or. 62, 121–141. – W. H. Ph. Römer 1986: Zukunftsdeutungen in sumerischen Texten, TUAT 2, 17–55. – I. Starr 1983: The Rituals of the Diviner (= BiMes. 12); ders. 1985: Historical Omens Concerning Assurbanipal's War Against Elam, AfO 32, 60–67; ders. 1990: Queries to the Sungod (= SAA 4). – H. Tadmor/B. Landsberger/S. Parpola 1989: The Sin of Sargon and Sennacherib's Last Will, SAAB 3, 3–51. – C. Wilcke 1974: Zum Königtum in der Ur III-Zeit, in: (ed.) P. Garelli, CRRA 19, 177–232. – G. Wilhelm 1987: Eine hurritische Sammlung von *dananu*-Omina aus Hattusa, ZA 77, 229–238.

§ 8. Inspektion von (Opfer)vögeln.

Mehrere Omensammlungen aus altbab. Zeit (Nougayrol 1967; Durand 1997) zeigen, daß ein der Opferschau verwandtes Divinationsverfahren praktiziert wurde, für das man offenbar (Opfer)vögel verwendete (vgl. hierzu Renger 1969, 208 Anm. 944). Es war wohl auch noch im I. Jt. v. Chr. bekannt (vgl. Nougayrol 1967, 35; K 57:7), obgleich entsprechende Omensammlungen aus dieser Zeit fehlen. Bei dem Verfahren, das man Ornithoskopie nennen könnte, wurde der Leib eines (bereits toten und gerupften [?]) Vogels betrachtet, aber nicht geöffnet. Der Verteilung von am ganzen Körper auftretenden „roten (Flecken)“ (*sû-mûm*) schenkte man besondere Aufmerk-

samkeit. Daneben wurde auch nach „weißen (Flecken)“ (*pūšum*), „Löchern“ (*šilum*) und Färbung (namentlich des Kopfes) gesehen. Die erhaltenen Omenkompendien zeigen, daß das Verfahren (auch) von Königen oder Feldherren benutzt wurde. Denn nicht wenige Apodosen geben Auskunft über zukünftiges Kriegsglück oder warnen vor dem Feinde. Manche Befunde weisen auf den Wunsch einer namentlich genannten Gottheit, mit einem neuen Gewand oder einer Perücke (*pursāsum*) ausgestattet zu werden (Durand 1997, 280–282). Viele Apodosen verweisen (ähnlich wie bei den Ölomina) mit der Formulierung *manzāz* GN, „Standort des Gottes GN“, auf eine besondere Zuständigkeit einer Gottheit.

J.-M. Durand 1997: La divination par les oiseaux, MARI 8, 273–282. – J. Nougayrol 1967: «Oiseau» ou oiseau?, RA 61, 23–38. – J. Renger 1969: Untersuchungen zum Priestertum der altbabylonischen Zeit, 2. Teil, ZA 59, 104–230.

§ 9. Ölomina (Lekanomantie).

Die Lekanomantie (von gr. λεκάνη „Schüssel“), das Verfahren, in einer Schüssel „Öl in Wasser zu betrachten“ (*šamma ina mē naṭālu*; s. Lambert 1998, 148:7), um Einblick in die Zukunft zu erlangen, galt in Mesopotamien als eine uralte, von den Göttern offenbarte Wissenschaft. Einer aus neuassyrischer Zeit bekannten Überlieferung zufolge hatten Šamaš und Adad noch vor der Sintflut Enmeduranki, den ersten König von Sippar, in der Götterversammlung die Kunst der Leberschau und der Lekanomantie gelehrt, die dieser an „die Söhne Nipurs, Sippars und Babylons“ als Stammvater der Zeichendeuter (*bārû(m)*) weitergab (Lambert 1998). Die Kunst, „Öl in Wasser zu betrachten“, galt dem gleichen Text zufolge als „Geheimnis (*niširtu*) des Anu, des Enlil und des Ea“. Wohl mit Recht maßen Assyrer und Babylonier der Lekanomantie ein sehr hohes Alter zu. Denn bereits ein sumerisches Sprichwort (Alster 1997, 46–47, 2.4) scheint auf dieses offenbar sehr wichtige Divinationsverfahren anzuspielen. Im ausgehenden III. Jt. v. Chr. nimmt König Šulgi für sich in Anspruch, die Kunst der Ölwahrsagung zu beherrschen (Volk 1996, 210).

Ölomina sind aus sechs altbabylonischen Tontafeln bekannt, von denen vier Duplikate eines Textes darstellen (Pettinato 1966 a und b). Mittelbabylonische Sammlungen mit Ölomina wurden lediglich in Hattuša gefunden (KUB 34 Nr. 5; KUB 37 Nr. 198). Eine Königsinschrift Agums II. zeugt jedoch von der großen Bedeutung, die Ölomina den noch im Zweistromland in mittelbabylonischer Zeit hatten (VR 33 ii: 8 ff.). Denn der Kassitenkönig ließ die geraubten Kultbilder des Marduk und der Zarpānitum erst von Hana nach Babylon bringen, nachdem er „König Šamaš mit Öl des Zeichendeuters (*ina šaman bārī*) befragt“ hatte. Ölomina aus dem I. Jt. v. Chr. fehlen. Dennoch zeigen Ritualanweisungen aus dem I. Jt. v. Chr. (Lambert 1998; Zimmern 1901, 194–199, Nr. 79–82), die an den dort bisweilen *apkal šamni* („Öl-Weiser“) genannten Zeichendeuter (*bārû*) gerichtet sind (Belege: Pettinato 1966 b, 96 Anm. 2), ebenso wie der Umstand, daß Assurbanipal selbst sich rühmte, die Kunst der Lekanomantie zu beherrschen (Volk 1996, 209–210), daß Ölomina auch im I. Jt. v. Chr. von beträchtlicher Bedeutung waren. Auch Sargon II. und Asarhaddon bedienten sich der Lekanomantie, um wichtige Entscheidungen göttlich zu sanktionieren (vgl. CAD M/1, 123). Ein neuassyrisches Handbuch des *bārû* (KAR 151), in dem u. a. Ölomina aufgeführt sind, erweckt (so wie die neuassyrischen Rituale für den *bārû* [Zimmern 1901]) den Eindruck, als wären Eingeweihtenschau und Lekanomantie gemeinsam durchgeführt worden (vgl. Pongratz-Leisten 1999, 327:49).

Das für die Lekanomantie verwendete Öl pflanzlichen Ursprungs diente vermutlich als Opfergabe für die Götter, die nach Annahme der Gabe dem Bittenden (*bēl šamnim*; s. Pettinato 1966 a, Bd. I 40) durch die Opfermaterie selbst Einsicht in Zukünftiges gewährten. Der *bārûm*, der sich am frühen Morgen vorbereitenden liturgischen Reinigungshandlungen zu unterziehen hatte (Pettinato 1966 a, Bd. I 45–46), goß (*nadû*) zunächst Öl in ein mit Wasser gefülltes Gefäß (*kāsum* „Becher“; *mākaltum* „Schüssel“), um dann auch Wasser auf das bereits ausgegossene Öl zu gießen. Hierbei hielt er, ähnlich wie bei der Libanomantie, nach

Osten blickend das Gefäß auf seinem Schoß (*hallum*). Der auszudeutende Befund wurde aus der Färbung, aus der Richtung und der Art der Bewegung des Öls sowie aus den Formen ermittelt, die das Öl annahm (*šulumum* „Blase“, *tutturum* „Tropfen“). Ferner beobachtete der *bārûm* das Verhalten des Öls in Bezug auf das Gefäß und das Wasser. Durch das Zusammenführen der einander abstoßenden Stoffe ‚Öl‘ und ‚Wasser‘ werden Bewegungsabläufe in Gang gesetzt (*paṭārum* „sich auflösen“, *zâzum* „sich teilen“, *tarākum* „zerreißen“, *emēdum* N „sich zusammenschließen“, *tebûm* „untergehen“, *elûm* „heraufkommen“ etc.), die als das Ringen zweier Kräfte verstanden werden können und so die Grundlage für zahlreiche Analogien liefern. Hierin ist der Schlüssel für die Hermeneutik der Ölomina zu suchen. Für die Hermeneutik der Ölomina ist auch aufschlußreich, daß das Verhältnis zweier Personen zueinander ermittelt werden konnte, indem man einzelne Öltropfen „für“ diese Personen ausgoß und schaute, wie sich die Öltropfen zueinander verhielten (vgl. Pettinato 1966 a, Bd. II 62:14). Während nicht wenige der Apodosen die Zukunft eines Privatmannes zu beschreiben scheinen, hat eine große Zahl anderer zum Ziel, die Heilungschancen eines Kranken zu ermitteln. Hierzu paßt, daß zahlreiche Apodosen auf eine Schuld verweisen, die einer Gottheit gegenüber besteht. Auffallend viele Omina differenzieren die Apodose je nachdem, ob die Lekanomantie „wegen eines Kranken“ (*ana maršim*) oder „wegen eines Feldzuges“ (*ana harrānim*) durchgeführt wurde. Da sich die Apodosen, die öffentliche Belange berühren, auf Aussagen bezüglich des Verlaufs von Feldzügen beschränken, dürfte das vergleichsweise unkomplizierte Verfahren der Lekanomantie sich bei den Mächtigen besonders im Felde der Beliebtheit erfreut haben.

Das Verfahren der Lekanomantie war sowohl bei den Ägyptern als auch im antiken Griechenland und Rom bekannt (Pettinato 1966 a, Bd. I 23–28; 1966 b, 106). Strabo (XVI 2:39) sah dessen Ursprung bei Assyrern und Chaldäern. Nach Pettinato, der den Ölomina eine Monographie gewid-

met hat (Pettinato 1966 a), lebt die Ölwahrsagung noch heute in Italien und besonders in Sizilien fort (Pettinato 1966 a, Bd. I 30).

B. Alster 1997: Proverbs of Ancient Sumer I. – W. G. Lambert 1998: The Qualifications of Babylonian Diviners, in: Fs. R. Borger (= *CunMon.* 10) 141–158. – G. Pettinato 1966 a: Die Ölwahrsagung bei den Babyloniern [I/II]; ders. 1966 b: Überlieferungsgeschichte der aB-Ölomentexte und einige Erwägungen zur Stellung der Ölwahrsagung in der Religionsgeschichte, *CRRA* 14, 95–107. – B. Pongratz-Leisten 1999: Herrschaftswissen in Mesopotamien (= *SAAS* 10). – K. Volk 1996: *Saeculum* 47, 178–216. – H. Zimmern 1901: *BBR*.

§ 10. Rauchomina (Libanomantie).

Libanomantie (von gr. λίβανος „Weihrauch“), das Verfahren, mit Hilfe von Räucherwerk Einblick in die Zukunft zu gewinnen, ist erstmals im ausgehenden III. Jt. v. Chr. bezeugt. Denn in einem Selbstpreisnahm der Ur III-zeitliche König Šulgi für sich in Anspruch, die Kunst der Rauchwahrsagung zu beherrschen (Volk 1996, 210 Anm. 187). Omensammlungen zur Libanomantie sind derzeit nur durch vier altbab. Omentafeln bekannt (s. Finkel 1983/84, 50). Obgleich Rauchomina darüber hinaus wohl nicht schriftlich überliefert wurden, könnten Weissagungen anhand von Räucherwerk auch noch im I. vorchristlichen Jahrtausend praktiziert worden sein. Im I. Jt. v. Chr. haben sich Spuren eines solchen Verfahrens offenbar in der 52. Tafel des terrestrischen Omenwerks *Summa ālu* erhalten (s. § 4.1). Das verwendete Räucherwerk diente vermutlich als Opfergabe für die Götter, die nach Annahme der Gabe dem Bittenden durch die Opfermaterie selbst Einsicht in Zukünftiges gewährten. Die Libanomantie wurde von einem professionellen Zeichendeuter, dem *šā'ilu(m)* („Frager“) oder dem *bārû(m)* („Seher“) durchgeführt. In einem lexikalischen Text ist er als *nig-na-ri-ga-igi-barra = bārû ša qutrenni* („Räucherwerk-Seher“) bezeichnet (MSL 12, 120:22'). Nach Osten blickend hielt er ein mit glimmender Holzkohle beladenes Räuchergefäß (*qutrēnum*) auf seinem Schoß (*halli bārîm*) und streute (*naqûm; sarāqum*) Mehl (*qēmum*) oder anderes Räucherwerk (*qutrēnum*) dort hinein, um die Gestalt des auflodernden Feu-

ers und Rauches (*nipbu*) sowie dessen Entwicklung (*alākšu*) zu beobachten. Es wurde besonders darauf geachtet, in welche Himmelsrichtung (*ana ḥalli bārīm* = „zum Schoß des Zeichendeuters“ = in den Westen; *ana šīt šamšim* = „in den Osten“; nach rechts [= Süden]; nach links [= Norden]) der Rauch davonzog. Zog er zur rechten Seite (d. h. nach Süden) hin oder in Richtung des Sonnenaufgangs galt dies als günstig für den Fragenden. Während manche der Apodosen Antworten auf Fragen eines Privatmannes liefern könnten, zeigen zahlreiche andere ganz deutlich (z. B. Finkel 1983/84, 50:1: „Deine Truppen werden den Feind töten.“), daß sich nicht zuletzt Feldherren im Auftrage des Königs des Verfahrens der Libanomantie bedienten. Wegen des geringen technischen Aufwandes dürften Rauchomina daher auch mitten im Kriegsgeschehen zur raschen Entscheidungsfindung herangezogen worden sein.

R. Biggs 1969: A propos des textes de libanomancie, RA 63, 73–74. – E. Ebeling 1935: Weissagungen aus Weihrauch im alten Babylonien, SbBerlin 29, 869–880. – I. L. Finkel 1983/84: A New Piece of Libanomancy, AfO 29/30, 84: 50–55. – E. Leichty 1977: Smoke Omens, in: Gs. J. J. Finkelstein, 143–144.

§ 11. Mehlomina (Aleuromantie).

Aleuromantie (von gr. ἄλευρον „Mehl“), das Verfahren, mit Hilfe von ausgestreutem Mehl* (RIA VIII 31a) Einblick in die Zukunft zu gewinnen, ist derzeit nur durch eine einzige spätaltbab. Omentafel bekannt (AO 3112). Dennoch dürften Weissagungen mit Hilfe von Mehl auch noch im I. vorchristlichen Jahrtausend praktiziert worden sein (Hinweise darauf hat Nougayrol 1963, 381 zusammengestellt). Das verwendete Mehl diente möglicherweise so wie das im Rahmen der Eingeweideschau inspierte Lamm als Opfer für die Götter, die – das Opfer annehmend – durch die Opfermaterie selbst dem um Offenbarung Bittenden Einsicht in Zukünftiges gaben. Über eine entsprechende rituelle Einbettung der Aleuromantie ist jedoch nichts bekannt. Die Aleuromantie war wie die Libanomantie und die Ölweissagung weit weniger kostspielig als die Eingeweideschau und zählte somit wohl zu den von ärmeren Bevölke-

rungsschichten bevorzugten Divinationsverfahren. Freilich dürften die Ergebnisse, die durch das einfach strukturierte Verfahren der Aleuromantie erzielt wurden, als weniger aussagekräftig empfunden worden sein als diejenigen, denen komplexere Divinationsverfahren zugrunde lagen. Dies könnte den Umstand erklären, daß Mehlomina keinen Eingang in den vom Interesse der Mächtigen geprägten Überlieferungsstrom keilschriftlicher divinatorischer Texte fanden, obgleich die Aleuromantie in der Alltagsstruktur Mesopotamiens möglicherweise eine sehr weite Verbreitung fand.

Die Apodosen der wenigen erhaltenen Mehlomina handeln nicht von Belangen des Gemeinwesens, sondern spiegeln die Zukunftssorgen einfacher Menschen. Sie geben Auskunft über Fortune und Unglück, über Gesundheitszustand und Heilungschancen des Fragenden und seiner Angehörigen.

Die Protasen lassen unterschiedliche Verfahrenstechniken der Aleuromantie erkennen. Man warf ein Häufchen von reinem oder mit Emmerkörnern (*ZÍZ* = *kunāšu*) versetztem Mehl oder aber gleich sieben Häufchen und beobachtete deren Orientierung im Raum („in den Westen“ = *ana erēb šamši*, „in den Osten“ = *ana šīt(t) šamši*, rechts [= Süden], links [= Norden]), deren Form und ggf. auch deren Position im Verhältnis zu den Emmerkörnern, um aus den jeweiligen Befunden Einblick in die Zukunft zu gewinnen.

Wie die von Schülerhand geschriebene Tafel AO 3112 zeigt, mußten Verfahrensweisen und Hermeneutik der Aleuromantie erlernt werden. Es ist unbekannt, ob Mehlweissagungen nur von professionellen Experten ausgeübt wurden.

J. Nougayrol 1963: Aleuromancie babylonienne, Or. 32, 381–386.

§ 12. Vogelflugorakel.

Im babylonisch-assyrischen Schrifttum (Oppenheim 1964, 210) lassen sich nur wenige Hinweise darauf finden, daß in Mesopotamien, so wie bei den Hethitern (Orakel* B. § 2.3), Vogelflugorakel eine bemerkenswerte Rolle gespielt hätten. Nur ein Gebet aus neuass. Zeit wurde bekannt (LKA 138 Rs. 3–6), in dem der Sonnengott

gebeten wird, durch die Flugrichtung verschiedener Vögel Antwort auf eine Orakelanfrage zu geben. Unerbetene, nicht an eine Anfrage gekoppelte Zeichen von (fliegenden) Vögeln wurden in Mesopotamien sehr ernst genommen und genau beobachtet (s. § 4.1; Maul 1994, 229–269; SAA 10 Nr. 58).

In der Regierungszeit der neuass. Könige Asarhaddon und Assurbanipal mag das Vogelflugorakel dennoch zu einer gewissen Bedeutung gelangt sein, da in einer Liste von Hofbeamten neben 7 Astrologen, 9 Beschwörern, 5 Opferschauern, 9 (Wund)ärzten, 6 Klagepriestern und ägyptischen Schreibern und Gelehrten auch drei „Vogelbetrachter“ (*dāgil iššūri*) genannt sind (SAA 7, Nr. 1; vgl. auch CAD D 25). Diese taten ihren Dienst möglicherweise im militärischen Rahmen. Denn in der terrestrischen Omenserie *Šumma ālu* (s. § 4.1) sind Omina zusammengestellt (Tafel 65, 67, vgl. 79), die die Grundzüge von Vogelflugorakeln beschreiben, die auf Feldzügen zur Anwendung kamen. Vergleichbare Omina sind bereits aus altbab. Zeit bekannt (Weisberg 1969/70, 90:16–21, 36–41; 91:7–13).

S. M. Maul 1994: Zukunftsbewältigung (= BagF 18). – A. L. Oppenheim 1964: Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization. – D. B. Weisberg 1969/70: An Old Babylonian Fore-runner to *šumma ālu*, HUCA 40/41, 87–104.

§ 13. Nekromantie. s. Totenbeschwörung*.

Die spärlichen mes. Zeugnisse für die Nekromantie hat I. L. Finkel (1983/84) zusammengestellt (vgl. auch SpTU II, Nr. 20).

I. L. Finkel 1983/84: Necromancy in Ancient Mesopotamia, AfO 29/30, 1–17. – J. Tropper 1989: Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament (= AOAT 223).

§ 14. Die Neujahrsfestprozession in Babylon. Ein öffentliches Orakel bezüglich des Wohlergehens des Landes?

Der Zug mit dem Kultbild des Gottes Marduk von Esagil über die Prozessionsstraße in das außerhalb der Stadt gelegene Festhaus (*bit akiti*) am 8. Nisannu stellte einen ersten Höhepunkt des bab. Neujahrsfestes dar. Bei dieser Gelegenheit konnten die Bewohner der Stadt das gewöhnlich

nicht zugängliche Bild des Gottes betrachten. Es wurde genau darauf geschaut, ob Marduk den Tempel rechtzeitig verließ oder ob es zu Verspätungen kam. Hierin, in der Färbung, die das Gesicht des Kultbildes annahm, und besonders in dessen nicht vorgesehenen Bewegungen, Neigungen und Drehungen beim Auszug aus dem Tempel sah man Zeichen, die Auskunft gaben über die Zukunft des Landes. Unerwartete Vorfälle bei der Schiffsfahrt des Marduk über den Euphrat, die sich an die Prozession anschloß, wurden ebenfalls beobachtet und ausgedeutet. Eine entsprechende, nur in neuass. Textvertretern bekannt gewordene Omensammlung ist als 120. Tafel in die Omenserie *Šumma ālu* (s. § 4.1) eingegangen (Sallaberger 2000). Ihr sind die vergleichsweise simplen Regeln des Orakels (Sallaberger 2000, 245–251) zu entnehmen, das breite Bevölkerungsschichten verfolgt und ausführlich diskutiert haben dürften. Die Färbung des Gesichtes des Kultbildes galt als Hinweis auf die Stimmung des Gottes, und in Gestalt seines Kultbildes sah man ihn sich, der Geographie entsprechend, ggf. nach rechts dem Lande Akkad, nach links dem Lande Elam, nach vorne dem Lande Subartu (Obermesopotamien) und nach hinten dem Lande Amurru (Syrien) zuneigen. In den Apodosen der Omina, die vor allem einen unerwünschten Verlauf der Prozession ausdeuten, ist von Gotteszorn, Krieg und Hungersnöten die Rede.

Ein aus Assur stammender unveröffentlichter Textvertreter mit den Prozessionsomina (VAT 13874) könnte als Hinweis darauf gewertet werden, daß auch die Prozessionen des assyrischen Neujahrsfestes Anlaß zu Orakeln gaben. Prozessionsorakel erfreuten sich vor allem im Alten Ägypten größter Beliebtheit (von Lieven 1999, 79–95).

A. von Lieven 1999: Divination in Ägypten, AoF 26, 77–126. – W. Sallaberger 2000: Das Erscheinen Marduks als Vorzeichen: Kultstatue und Neujahrsfest in der Omenserie *Šumma ālu*, ZA 90, 227–262.

§ 15. Weitere Orakel- und Losverfahren.

Einfache Verfahren der „Divination für jedermann“, die ohne großen Zeitaufwand,

ohne nennenswerte Kosten und ohne die maßgebliche Mithilfe eines Gelehrten durchgeführt werden konnten, waren zu allen Zeiten der altmes. Kulturen weit verbreitet. In die schriftliche Überlieferung sind sie in der Regel jedoch nicht gelangt. Daher ist die neuass. Tafel STT Nr. 73 aus Huzirīna (Sultantepe) von besonderem Wert (Reiner 1960 und 1995, 71–74). Denn hier sind gleich mehrere, einfach strukturierte Verfahren beschrieben, wie ein von Sorgen gedrängter Mensch in Erfahrung bringen konnte, ob sich seine Wünsche und Hoffnungen erfüllen würden (*kašād šibūti*) oder nicht (*lā kašād šibūti*). Alle in dieser Tafel genannten Orakelverfahren fanden in der Nacht statt und waren mit Gebeten und Opfern für die Sterne verbunden. Neben mehreren einfachen Wegen, durch einen Traum im Inkubationsschlaf (s. § 6) eine göttliche Botschaft zu erlangen, ist in STT Nr. 73 ein Orakelverfahren beschrieben, bei dem Sternschnuppen beobachtet und deren Bahn zur Klärung der Frage herangezogen wurde, ob ein Wunsch in Erfüllung gehen würde oder nicht. Ein anderes Orakel konnte noch leichter durchgeführt werden. Ob der Wunsch des Fragenden sich erfüllen würde, schloß man dabei aus Bewegung und Verhalten eines Rindes (*alpu*), dem man in der Nacht frisches Wasser über die Stirn goß, welches ein Kind geschöpft haben mußte.

Spuren eines weiteren Orakelverfahrens, das mit Hilfe einer Lampe durchgeführt wurde, haben sich in der 92. und 93. Tafel der terrestrischen Omenserie *Šumma ālu* (s. § 4.1) erhalten. Im Rahmen des Orakels, das man offenbar besonders gerne mit der am Bett eines Kranken stehenden Lampe durchführte, wurden die Genesungschancen des Patienten ermittelt. Hierfür betrachtete man Farbe, Form und Helligkeit des Lampenlichtes, die Rauchentwicklung und anderes mehr. Sehr ähnliche Orakelverfahren wurden auch im Alten Ägypten (von Lieven 1999, 116) und im antiken Griechenland und Rom praktiziert.

Durch eine neuass. Tafel aus dem Besitz eines Beschwörers aus Assur (LKA Nr. 137) ist ein Verfahren dokumentiert, in dem man mittels eines hellen (*gišnugallu* „Alaba-

ster“) und eines dunklen Steins (*šadānu šā-bitu* „Magneteisenstein“), eine „Entscheidung“ (*purussū*) herbeigeführt werden konnte, wohl indem man die Steine auf ein Diagramm aus sieben aneinander grenzenden Feldern warf und beobachtete, welcher Stein auf welchem Feld liegenblieb (Finkel 1995). In jedem Feld war der Name eines Gottes verzeichnet (Šin, Šamaš, Adad, Marduk, ^dUraš-gúb-ba, Dagan, Nabium). Ein Stein stand für das Erwünschte (*aban erēši*), der andere für dessen Gegenteil (*aban lā erēši*). Über die Orakelsteine wurde zu Beginn eine Beschwörung gesprochen, in der das Verfahren knapp beschrieben ist. In der Beschwörung bat man die Götter Bēl und Šamaš, denen auch Opfer dargebracht wurden, durch das Orakel einen Urteilspruch zu geben.

Nicht nur Steine, sondern auch Astragale (akk. *kišallu(m)*) wurden zu Losverfahren herangezogen (CAD K 435). Sie dienten vielleicht auch dazu, mit Hilfe von sog. Losbüchern, die bisher nur aus der 2. Hälfte des I. Jts. v. Chr. bekannt wurden, Orakelsprüche zu generieren (Bottéro 1956; Weidner 1956).

Ein wohl ursprünglich aus Assur stammender, auf vier Seiten beschrifteter Würfel (Photographie: Millard 1994: Frontispiz) mit einer an Aššur und Adad gerichteten Bitte, daß das „Los“ (*pūru*) zugunsten des Jaḫūlu fallen (*nadū*) möge, ist wohl als eine Art Spielstein zu betrachten, mit dem in einem Losverfahren aus einem kleinen Kreise von Kandidaten ein assyrischer Eponym bestimmt wurde. Jaḫūlu hatte das Amt des Eponymen im Jahre 821 v. Chr. inne (zuletzt: Finkel/Reade 1995).

Nach dem Tode eines Erblassers spielten Losverfahren bei der Aufteilung des Besitzes unter die Erben offenbar eine große Rolle (vgl. CAD I s. v. *isqu* A).

Einer biblischen Quelle zufolge (Ez. 21: 26) konnte der babylonische König auf einem Feldzug an einer Wegscheide durch ein Losverfahren mit Pfeilen ermitteln, welchen Weg das Heer einschlagen sollte.

- J. Bottéro 1956: Deux curiosité assyriologiques: 1. Jeu graphique ou talisman, Syria 33, 17–25. – I. L. Finkel 1995: In Black and White: Remarks on the Assur Psephomancy Ritual, ZA 85, 271–

276; ders./J. E. Reade 1995: Lots of Eponyms, Iraq 57, 167–172. – A. von Lieven 1999: Divination in Ägypten, AoF 26, 77–126. – A. Millard 1994: The Eponyms of the Assyrian Empire 910–612 B C (= SAAS 2). – E. Reiner 1960: Fortune Telling in Mesopotamia, JNES 19, 23–35; dies. 1995: Astral Magic in Babylonia. – E. Weidner 1956: Ein Losbuch in Keilschrift aus der Seleukidischen Zeit, Syria 33, 175–183.

S. M. Maul