

Möbel aus Ton

Stefan M. Maul, Heidelberg

In den Ruinen von Assur, Babylon, Uruk und vielen weiteren Metropolen des Alten Orients fanden sich zahlreiche kleine tönerner Nachbildungen von Betten, Stühlen und Tischen. Über mehr als zwei Jahrtausende hinweg wurden die unscheinbaren Miniaturmöbel immer wieder angefertigt. Aus dem langen Zeitraum von der zweiten Hälfte des dritten vorchristlichen Jahrtausends bis in die Partherzeit sind einige Hundert davon auf uns gekommen.¹

Für einen großen Teil dieser Objekte lassen sich die genauen Fundumstände nicht mehr rekonstruieren. Etliche kamen im Schutt von Privathäusern und in Gräbern zutage. Nur wenige hingegen stammen aus Tempeln und Palästen. Diese diffus erscheinende Fundlage erschwert die Zweckbestimmung der tönernen Objekte. Die alte These, dass es sich um Spielzeug handele, wird in der jüngeren Forschung wohl zu Recht verworfen.² Vielmehr möchte man in den Miniaturmöbeln Gegenstände sehen, die „einen direkten Bezug zu religiösen Praktiken“ hatten und „vermutlich im häuslichen Kult Verwendung fanden.“³ E. Gubel formulierte noch allgemeiner: „les modèles de meubles reflètent l’extension du principe divin dans l’intimité de l’habitation privée.“⁴

Freilich ist nicht einmal klar, ob die Nachbildungen von Betten, Stühlen und Tischen allesamt dem gleichen Zweck dienten, oder ob sie nicht doch für ganz unterschiedliche Belange hergestellt worden waren. Außerdem geben Grabungsberichte und Fundbücher keinen Aufschluss darüber, ob die Tonobjekte immer nur einzeln oder auch in Sets gefunden wurden, in dem alle drei oder zumindest zwei Möbeltypen gemeinsam vertreten waren.

Da manche der Miniaturtische mit Vögeln, Fischen, Gebäck, Früchten und anderem dekoriert sind, sieht Nadja Cholidis, die wohl beste Kennerin des

¹ Siehe CHOLIDIS 1992; KLENGEL-BRANDT 1978, 111–112 mit Taf. 23 und WREDE 2003, 65–76.

² CHOLIDIS 1992, 44. Siehe auch AMIET 1993/94 in seiner Rezension zu CHOLIDIS 1992, 126: „Mais la signification reste incertaine, et l’on peut douter, avec l’auteur, qu’il s’agisse de jouet.“

³ So die Formulierung des Jubilars in seiner Rezension zu CHOLIDIS 1992, in: WARTKE 1995, 398.

⁴ GUBEL 1995, 272 in seiner Rezension zu CHOLIDIS 1992.

Materials, hierin Abbilder von Opfertischen.⁵ Darstellungen auf den Rückenlehnen führen sie zu der Idee, dass tönernen Stühlchen einen Götterthron nachbilden und im privaten Haus die Präsenz eines Gottes symbolisierten.⁶ Die Miniaturbetten, von denen manche mit dem Keilschriftzeichen für Frau, mit einer darauf liegenden nackten Frau oder einem Paar im Liebesakt verziert sind, bringt sie mit dem Ritual des *hieros gamos* oder dem Wunsch nach Potenz, Fruchtbarkeit und Fortpflanzung in Verbindung.⁷ Gleichwohl müssen alle diese Deutungen unsicher bleiben. Denn selbst für Terrakottamöbel, die nachweislich in Wohnhäusern gefunden wurden, sind die Fundsituationen allesamt so unklar, dass es nicht einmal möglich ist zu entscheiden, ob die tönernen Tische, Stühle und Betten dereinst zum Hausrat gehört hatten oder aber mit Bedacht im Erdboden deponiert worden waren. Aus diesem Grund muss man Nadja Cholidis recht geben, wenn sie letztendlich – gemeinsam mit Evelyn Klengel-Brandt – zu dem Schluss gelangt, dass die Zweckbestimmung der „Möbel in Ton“ nach wie vor als unklar zu gelten hat.⁸

In die Überlegungen, wofür man im Alten Orient die tönernen Nachbildungen von Tischen, Stühlen und Betten benötigt haben könnte, wurden keilschriftliche Quellen bislang nicht einbezogen. Dies überrascht, denn bereits seit 1918 ist eine Tontafel bekannt, die in Assur in den Ruinen des sog. Hauses des Beschwörungspriesters gefunden wurde und im Rahmen eines Heilverfahrens die Verwendung von Miniaturmöbeln vorschreibt.⁹

Die im 7. Jh. v. Chr. geschriebene Tafel mit der Museumssignatur VAT 8255 (Abb. 1–2) enthält die Beschreibung einer Heilbehandlung, deren Ziel es war, einen Patienten von bestimmten, teils schwerwiegenden körperlichen Beschwerden zu befreien. Deren letzte Ursache sahen die assyrischen Heiler im Zorn von Göttern, die – durch das Brechen eines geleisteten Eides beleidigt – den

⁵ CHOLIDIS 1992, 44 und 48.

⁶ CHOLIDIS 1992, 120–122.

⁷ CHOLIDIS 1992, 173–180. Siehe dazu auch ASSANTE 2003, 27–52.

⁸ KLENGEL-BRANDT – CHOLIDIS 2006, Textband, 22.

⁹ VAT 8255 (Fundstelle in Assur: Planquadrat hD8I, Pflasterniveau, assyrisches Privathaus, West; Fundnummer: Ass 13955 eg). Keilschriftkopie: EBELING (1915–) 1919, Text Nr. 66. Bearbeitungen: EBELING 1918, 45–47; SCHWEMER 1998, 60–62. Zu der Tafel siehe außerdem MALUL 1988, 170–173 und Stol 1993, 99–102. Eine neue Bearbeitung des Textes und eines noch unveröffentlichten Duplikats, das ebenfalls aus dem sog. Haus des Beschwörungspriesters stammt, wird der Autor in KAL 10 vorlegen. In PEDERSÉN 1986, 62 ist die Tafel als Nr. 122 des Archivs N 4 verzeichnet. Die grau- bis rotbraune einkolumnige Tontafel ist in ihren Ausmaßen unversehrt (Maße: 123 mm × 71 mm × 19 mm). Die 26 in spätneuassyrischem Duktus geschriebenen Zeilen der Vorderseite blieben nahezu vollständig erhalten. Die 21 Zeilen der Rückseite sind hingegen so zerstört, dass sie nicht mehr entziffert werden können. Die letzte Zeile der Rückseite enthält einen Schreibermerk.

Patienten unter einen „Bann“ oder einen „Vergeltung(sfluch)“ gestellt und so hatten krank werden lassen.

In dem altorientalischen Heilverfahren sollte sich zunächst die Krankheit samt ihrem Ursprung materialisieren und eine sichtbare Gestalt gewinnen. Eigens zu diesem Zweck formte der Heiler (*mašmaššu*) – in Anlehnung an den uranfänglichen Akt der Menschenschöpfung – ein menschengestaltiges tönernes Figürchen. In diesem „Abbild der Krankheiten“ (*šalam muršī*; siehe Z. 8) wurden „Bann“ (*māmītu*), „Vergeltung(sfluch)“ (*tūrtu*) und „Eid“ (*nīšu*), aber auch die daraus resultierenden Leiden „Fallsucht“ (*antašubbû*), „Gefährte des Bösen“ (*mukil rēš lemutti* bzw. *sa(n)ghulḥazakku*), „Hand des Totengeistes“ und „Hand der Ištar“ zu einem gemeinsam ansprechbaren Gegenüber (siehe Z. 1). Das „Abbild der Krankheiten“ verkörperte darüber hinaus auch den von Krankheit befallenen, leidenden Patienten, für den man die Heilbehandlung durchführte, genauer noch den kranken Teil seiner Person. Ihn galt es, in einem performativen, wohl vor Zeugen durchgeführten Akt von dem Patienten zu lösen und zu beseitigen und dabei auch die Wirkmacht der Krankheit zu brechen. Erst wenn dies erreicht war, erschien den altorientalischen Heilern eine ggf. angeratene medikamentöse Behandlung ihres Patienten erfolgversprechend.

Die keilschriftlichen Heilanweisungen sehen vor, das Tonfigürchen mit einem Mantel, einer Leib- und einer Kopfbinde zu bekleiden, die „für einen einzigen Tag (bestimmt)“¹⁰ sind (Z. 9). Der Kontext und parallele Anweisungen aus

¹⁰ Nach wie vor ist die Frage ungeklärt, was damit gemeint ist, wenn die Bezeichnung für ein Kleidungsstück mit dem Zusatz *ūmakkal*, „für einen Tag“, versehen ist. W. von Soden (AHw 1107b s. v. *šubātu(m)*) dachte an „Alltagsgewänder“, und dieser Deutung haben sich viele unhinterfragt angeschlossen. So spricht z. B. SCHWEMER 1998, 62 und *passim* von Textilien „für den Alltagsgebrauch“, und auch in CAD P 205 s. v. *paršīgu* A und in CAD U/W 94 s. v. *ūmakkal* ist von „everyday garment“ und „everyday(?) sash“ die Rede, ohne dass diese Auffassung eigens begründet worden wäre. Daher sind die von FARBER 2001, 258 vorgetragenen Zweifel durchaus berechtigt. „Die Bedeutung“, so Farber, „ist wohl kaum (gegen AHw. und Schwemer) als ‚Alltags-Gewand etc.‘ zu verstehen, sondern eher als ‚nur zum einmaligen Gebrauch gedachtes Behelfs-Kleid‘“. In der Tat kommt dies der wörtlichen Bedeutung „für einen einzigen Tag bestimmtes (Kleidungsstück etc.)“ sehr viel näher. Mit dem Ausdruck ‚Behelfs-Kleid‘ ist allerdings fast als gegeben angenommen, dass das „zum einmaligen Gebrauch“ Bestimmte nachlässig gefertigt worden sei und sich durch mindere Qualität ausgezeichnet habe. Diesem Gedanken folgend übersetzte J. Scurlock in SCURLOCK 2006, 50 mit Anm. 779 und *passim* TÚG UD.1.KÁM als „make-shift garment“. Es besteht freilich eine weitere Deutungsmöglichkeit. „Für einen einzigen Tag bestimmt“ könnten auch prächtige und wertvolle Stoffe sein, die für eine einmalige Zeremonie wie beispielsweise Hochzeit oder Beerdigung, die in dem hier besprochenen Text und den bekannten Parallelstellen eine große Rolle spielen, verwendet werden sollten. Da nicht alle Handlungsanweisungen, die verlangen, Figürchen mit *ūmakkal*-Stoffen oder -Gewändern auszustatten, darauf zielen, ein Hochzeitsritual nachzuahmen, aber am Ende die aus Ton oder auch anderen Materialien gefertigten Püppchen doch stets bestattet

ähnlichen Therapiebeschreibungen lassen erkennen, dass das den Patienten vertretende „Abbild der Krankheiten“ mit der Kleidung eines Bräutigams ausgestattet wurde. In der sich nun entfaltenden Inszenierung galt es, wohl im Angesicht des Erkrankten und seiner Familie eine Hochzeit nachzustellen, ganz so, wie sie auch im Alltagsleben der Menschen üblich war.

Die Rolle des Bräutigams kam dem durch das Tonfigürchen vertretenen Patienten zu. Den Saum seines Gewandes und den des „Abbildes der Krankheiten“ hatte der Heiler zu Beginn der Behandlung durch einen Knoten fest miteinander verbunden.¹¹ Durch diesen Akt, der im alten Orient die enge Bindung von Ehepartnern symbolisierte,¹² wurde dem Patienten – und wohl auch den vermutlich als Zeugen fungierenden Familienmitgliedern – vor Augen geführt, dass er durch das ergangene göttliche Urteil wie in einem dauerhaften Ehebund an Bann, Fluch und Krankheiten gekettet war. Das Ziel des sich nun entfaltenden rituellen Geschehens lag zum einen darin, den leidenden Patienten von jenem Anteil seiner Person zu trennen, der von Krankheit befallen war und in dem „Abbild der Krankheiten“ Gestalt angenommen hatte. Zum anderen aber sollte sich – zumindest im Ritual – das göttliche Urteil des Banns dennoch erfüllen und die zehrenden Krankheiten ihr zerstörerisches Werk vollenden können. Freilich wurde ihnen hierfür, um den Kranken zu verschonen, ein angemessener Ersatz geboten. Als Substitut für den Betroffenen musste so wie in manchen Ritualen zur Abwehr der kindermordenden, blutdürstigen Dämonin Lamaštu ein Ferkel erhalten.¹³ Sein Leben sollte für das Leben des Erkrankten, sein Fleisch für dessen Fleisch und sein Blut für dessen Blut gegeben werden.

In einem rituellen Rechtsakt vor Šamaš als göttlichem Richter wurde nun dem Personendoppel, das der Patient und das mit ihm verbundene, als Bräutigam gestaltete „Abbild der Krankheiten“ bildeten, zur Ehelichung eine Braut an die Seite gestellt. Diese war allerdings keine geschmückte junge Frau, sondern ein lebendes Schweinchen (Z. 11). Vor dem zuvor verköstigten und reich beschenkten Sonnengott (Z. 4–7, Z. 12 und Z. 14) vollzog der Heiler nun den Akt der Eheschließung mit Salbung und allen hierfür erforderlichen Gebeten und *dicenda* (Z. 10–11). Sein Patient hatte dabei die Gelöbnisse des Bräutigams zu sprechen (Z. 18). Dessen Doppel, das „Abbild der Krankheiten“, sollte sich an dem ihm zur

und auf diese Weise der Unterwelt zugeführt werden sollten, könnte sich die Bestimmung, Kleider oder einen Geldbeutel, die „für einen Tag bestimmt“ sind, bereitzustellen, auf die Einmaligkeit der vorgesehenen Beerdigung beziehen und nicht auf den minderen Wert dieser mitgegebenen Güter. Der Sinn der Anweisung läge dann darin, zu betonen, dass die Paraphernalien so zu gestalten seien, wie es dem (einmaligen) Anlass entsprechend angemessen erschien.

¹¹ Dies folgt aus Z. 19, obgleich es in der aus VAT 8255 bekannten Therapiebeschreibung nicht eigens erwähnt wurde.

¹² Siehe MALUL 1988, 179–208.

¹³ Siehe FARBER 2014, 146, Z. 27, 162, Z. 224f., 192, Z. 114.

Gattin gegebenen Tier, an dessen Leib und an dessen Blut und nicht etwa an dem zu therapierenden Kranken götlich tun. Dass genau dies zu befürchten stand, wird im Ritualverlauf in all seiner Bedrohlichkeit in dem Moment eindrucksvoll vor Augen geführt, als der Kranke und sein später „Jegliches Böse“ (Z. 24) genanntes Doppel durch Gewandknoten miteinander verbunden mit dem Ferkel den Akt der Eheschließung vollziehen. Erst das Durchtrennen des Knotens, der den Patienten an das „Abbild der Krankheiten“ und so mittelbar auch an die Gattin, das Ferkel, kettete, verdeutlicht, dass sich die aussehende Kraft der Krankheit von nun an nur noch in die Richtung des zum Substitut erkorenen Schweinchens richten sollte.

Bevor der Heiler seinen Klienten von dem kranken Teil seiner Person schied, indem er den Knoten „dreifach“ durchschnitt (Z. 19), der das Gewand des Patienten mit dem des „Abbilds der Krankheiten“ verband, stattete er das frisch vermählte Paar mit einer Aussteuer aus, die – wie im täglichen Leben – die materielle Grundlage des zukünftigen gemeinsamen Hausstandes darstellte: „ein Bett, ein Stuhl, ein Tisch (und) ein Geldbeutel“ (Z. 15).¹⁴ Im Gilgamesch-Epos werden mit Bezug darauf „Bett, Stuhl und Tisch, der Leute Stolz“ genannt.¹⁵

Zwar sind die Materialien, aus denen diese Mitgift gefertigt wurde, in unserem Text nicht ausdrücklich genannt. Es ist aber recht wahrscheinlich, dass man die für das Ritual bestimmten, vermutlich miniaturisierten Möbelnachbildungen aus billigem und leicht verfügbarem Ton zu formen pflegte. VAT 8255 macht so recht wahrscheinlich, dass „Möbel aus Ton“ nicht zwangsläufig ein „*principe divin dans l'intimité de l'habitation privée*“¹⁶ verkörpern müssen. Sie könnten durchaus auch als Rückbleibsel von Ritualen wie dem hier beschriebenen zu deuten sein. Eine in Hattuscha gefundene Ritualbeschreibung aus dem letzten Drittel des zweiten vorchristlichen Jahrtausends¹⁷ zeigt jedenfalls, dass der Brauch, im Ritualgeschehen Möbelnachbildungen zu bestatten, weit älter ist als die in Assur gefundenen Heilanweisungen und vermutlich recht verbreitet war.

Das „Abbild der Krankheiten“ und seine Gattin, das Ferkel, sollten freilich nicht allzu lange Freude an der ihnen überreichten Aussteuer haben. Denn am Ende des Ritualgeschehens wurden beide rituell zu Tode gebracht, bestattet und in die Unterwelt befördert, nachdem man sie mit reichlich Wegzehrung für den Gang in das Land ohne Wiederkehr ausgestattet hatte (Z. 16–17). Auch wenn die entsprechenden Anweisungen in dem hier vorgestellten Text nicht erhalten blieben, ist dies allein schon den Anspielungen auf Unterwelt und Tod in dem an den Sonnengott gerichteten Gebet (Z. 20 und Z. 22) zu entnehmen. Diese Erkenntnis liefert den Schlüssel zum Verständnis der Anweisung, im Verlauf des Ritualgeschehens „alles Weitere vor Šamaš“ hinzulegen (Z. 14). Sie bezieht sich

¹⁴ Zu dem Geldbeutel als Gabe für die Braut siehe auch MALUL 1988, 179–197.

¹⁵ Gilgamesch-Epos, Tafel 7, 114 (siehe GEORGE 2003, 640f. und MAUL 2017, 104).

¹⁶ Siehe oben Anm. 4.

¹⁷ Siehe SCHWEMER 1988, 66 und 103, 78^o–82^o.

nämlich auf die Gaben, mit denen man das todgeweihte Paar für seine letzte Reise ausstattete. In der Behandlung des Heilers wurde so – ganz den Bräuchen des wirklichen Lebens verpflichtet – die Mitgift für die Brautleute zu jenen Grabbeigaben, die man vor der Bestattung einer Person „vor Šamaš“ auszustellen und den Leuten zu zeigen pflegte. Die in den Zeilen 14–15 niedergeschriebenen Anweisungen sind dementsprechend als eine knappe Beschreibung der *taklimtu* genannten Zurschaustellung der Grabbeigaben bei Tageslicht¹⁸ zu deuten. Das Hochzeitsbett und das Totenbett gingen so ineinander auf.

Der letzte Teil der Beschreibung des Ritualverlaufs, in dem das auch „Jegliches Böse“ (*mimma lemnu*) genannte „Abbild der Krankheiten“ mit dem ihm angetrauten Schweinchen zu Tode gebracht und samt der Mitgift und dem Proviant für die Jenseitsreise bestattet wurde, blieb nicht erhalten.

Die aus dem sog. Haus des Beschwörungspriesters stammende Tafel VAT 8255 wurde, wie der stark beschädigten Tafelunterschrift zu entnehmen ist, zur Vorbereitung der Durchführung des Heilverfahrens geschrieben. Der Heiler, der zu diesem Zweck die Tafel „eilig exzerpiert“ hatte, verzichtete – wie es für nicht wenige Tafeln aus diesem Fundkomplex gilt – darauf, seinen Namen in der Tafelunterschrift zu nennen.

Die hier dargelegten Überlegungen mögen den Jubilar erfreuen, dem ich mich seit mehr als 30 Jahren verbunden fühle.

Zum besseren Verständnis seien im Folgenden Umschrift und Übersetzung der Tafel VAT 8255, sowie ein Kommentar angefügt:

- Vs. 1 [DIŠ NA *ma-mītu*(Ú)Š] *tur*-^r*tú*^r ^r*ni*[?]-^r*šú*^r AN.TA.ŠUB
 SAĜ.ḪUL.ḪA.ZA ŠU GIDIM
 2 [Š]U ^dINNIN UGU-*šu* ĜÁL
 3 [*ana*] *mur-ši ka-li-šú-nu ḫa-ri-im-ma*
 4 ^r*u*^r ^{urudu}GAG.U₄.TAG.GA 1 GÍN BAR.BAR *ina* KUŠ SA₅ *tara-kás*
 5 [I UD]U.NÍTA Ì.UDU DÙ-*uš* 2 ^{du}gÚ.ZI
 6 [x x]-^r*ta*^r-*ti* DIDA SA₅-*ma*
 7 [KÁ]-^r*ši*^r-^r*na*^r *ina* NÍĜ.SILA₁₁.ĜÁ ZÌ ŠE.MUŠ₅ *tu-pa-ḫa*
 8 NU *mur-ši šá* IM DÙ-*uš* ^{túg}GÚ.È ^{túg}ĪB.LÁ
 9 ^{túg}BAR.SIG UD.1.KAM* MU₄.MU₄-*su*
 10 Ì.GU.LA-*a a-na* SAĜ.DU-*šú* DUB-*ak*
 11 ŠAḪ.TUR *ki-ma* DAM *ta-ḫar-šu*
 12 UDU.NÍTA *šul-ma-ni šá* Ì.UDU *ana* IGI ^dUTU LAL-*aš*
 13 ^{urudu}GAG.U₄.TAG.GA *ana* IGI *ta-pár-ri-ik*

¹⁸ Dazu siehe SCURLOCK 1991.

- 14 KÙ.BABBAR *ana* IGI ^dUTU ĜAR-*an mim-ma ka-la-šú ana* IGI ^dUTU
ĜAR-*an*
15 ṚĜEŠ¹.NÁ ^{ĝeš}GU.ZA ^{ĝeš}BANŠUR ^{túg}NÍĜ.NA₄ UD.1.KAM* SUM-*in*
16 [g]u-uh-še-e DÛ-uš NINDA HÁD.DA UZU ZÌ ŠE.SA.A
17 [Z]Ì.DA gu-uh-še-e SA₅-*ma ta-qa-su*
18 [G]IG GIN₇ šá ħa-ri-im tu-šad-bab-šú
19 [TÚG].SÍK-šu KI NU *mur-ši 3-šú ta-bat-t[aq]*
-
- 20 [ÉN] ^dUTU DI.KUD AN-*e u* KI *muš-te-šir ÚŠ u* [TI]
21 [KUD]-*is EŠ.BAR mu-šim-mu NAM.ME[Š]*
22 [*ana* ¹úÚŠ *u* ^{lu}TI SUM-*in ur-t[a]*
23 Ṛⁱ-ziz-za-am-ma ši-mi qa-ba-a-a mu-gur ši-[*bu-ti*]
24 *mim-ma lem-nu šá ħi-ra-kaš-šu ina maḥ-ri-ka Ṛásš¹-[kun]*
25 *di-ni ù di-in-šu ħi-it-Ṛma¹ ina SU-MU Z[I(-uh)]*
26 ^dUTU *ina* IGI-*ka ŠAḤ.TUR Ṛul¹-ta-ħi-is-s[u]*
(Rand)

Rs. 1–20 (unlesbare Spuren)

- 21 [*a*]-*na ša-bat DÛ-ši ħa-an-tiš na-às-ħa*
(leer; dann Rand)

Übersetzung

- Vs. 1 [Wenn Bann], Vergeltung(sfluch), Eid (?), ‚Fallsucht‘, der ‚Gefährte des Bösen‘, die ‚Hand des Totengeistes‘,
2 [die ‚Hand‘] der Ištar‘ auf einem [Menschen] lasten (wörtlich: sind):
3 [Um] allen diesen Krankheiten (einen Gatten) zu freien, (tust du) Folgendes:
4 Da bindest du einen Pfeil (und) einen Schekel Silber (?) in ein rotes Leder(tuch).
5 Du machst [ein] Schaf aus Talg. Zwei Becher
6 füllst du mit [] (und) Bierwürze (*billatu*). Dann
7 verschließt du ihre [Öffnung] mit einem Teig aus Mehl von *šeguššu*-Korn.
8 Du machst aus Ton ein Abbild der Krankheiten. Mit einem Mantel, einer Leibbinde,
9 einer Kopfbinde, (bestimmt) für einen einzigen Tag, bekleidest du es.
10 Feines Salböl gießt du ihm auf das Haupt.
11 Ein Ferkel freist du ihm wie eine Ehegattin.
12 Das zum Begrüßungsgeschenk bestimmte Schaf aus Talg stellst du vor Šamaš auf.
13 Den Pfeil legst du quer davor hin.
14 Das Silber legst du vor Šamaš hin. Alles Weitere legst du vor Šamaš hin.

- 15 Du gibst ein Bett, einen Stuhl, einen Tisch (und) einen Geldbeutel, bestimmt für einen einzigen Tag.
- 16 Du machst Rohraltärchen. Mit Trockenbrot, Fleisch, Mehl aus Röstkorn
- 17 [(und) (Getreide)]mehl bedeckst du die Rohraltärchen reichlich (wörtlich: füllst du die Rohraltärchen). Dann schenkst du ihm (d. h.: dem Fingürchen) das.
- 18 Den Kranken lässt du so sprechen, wie es sich beim Freien gehört.
- 19 Seinen (zuvor mit dem Gewand des Abbildes der Krankheiten verknoteten) Gewandsaum schneidest du dreifach ab von dem Abbild der Krankheiten.
-
- 20 Beschwörung: Šamaš, Richter des Himmels und der Erde, der den Toten und [den Lebenden] recht leitet,
- 21 der die Entscheidungen [trifft], der die Schicksale bestimmt,
- 22 [dem] Toten und dem Lebenden gibst du Weisung.
- 23 Tritt doch her zu mir und höre das, was ich zu sagen habe. Gib [meinem] Wunsch statt!
- 24 Das ‚Jegliche Böse‘, dem ich vermählt war, habe ich (hier) vor dich gestellt.
- 25 Meinen Rechtsfall und seinen Rechtsfall prüfe doch und reiße (es; d. h. jegliches Böse) dann aus meinem Leib heraus!
- 26 Šamaš, vor deinem Angesicht ließ ich ihn ein Ferkel heiraten.

(große Lücke)

- Rs. 21 [Z]ur Vorbereitung der Durchführung (der Heilbehandlung) eilig exzerpiert.

Kommentar

Vs. 1 In CAD K 40a s. v. *kajāna* und CAD M/II 103b s. v. *miqtu* wird folgende Ergänzung der ersten Zeile des Textes vorgeschlagen: [*šumma amēlu kajānu* (GENNA-^rnu¹) AN.TA.ŠUB ... *elišu ibašši* („[Wenn bei einem Menschen] beständig ‚Fallsucht‘ ... auftritt“). Diese Ergänzung, der auch SCHWEMER 1998, 61 folgte, passt jedoch nicht zu den erhaltenen Spuren. Auch wäre der Gebrauch von *ka(j)jānu* in diesem Zusammenhang, an dieser Stelle und in dieser Schreibung höchst ungewöhnlich. Die hier fragend vorgeschlagene Ergänzung steht mit den erhaltenen Spuren in Einklang.

Vs. 4 Die Zeichenfolge „1 GÍN BAR.BAR“ bleibt schwer verständlich. Das Zeichen GÍN kann sowohl *šiqlu*, „Schekel“, als auch *pāšu*, „Axt“, „Beil“, gelesen werden, und die Graphie BAR.BAR ist in diesem Zusammenhang nur mit Mühe zu deuten. Dennoch erscheint es unwahrscheinlich, dass hier von einer „eisernen

Axt“ die Rede war (BAR.BAR wäre dann eine fehlerhafte Schreibung für AN.BAR = *parzillu*, „Eisen“). Während nämlich im weiteren Verlauf der Handlungsanweisungen sowohl der Pfeil als auch das in der folgenden Zeile genannte, aus Talg gefertigte Schaf Erwähnung finden (Z. 12f.), ist von einer Axt im Folgenden keine Rede mehr. Statt dessen aber soll gemäß Z. 14 dem Sonnengott – gemeinsam mit dem Pfeil und dem aus Fett geformten Schaf – eine Silbergabe präsentiert werden. Dies legt die Idee nahe, dass sich hinter der Schreibung „1 GÍN BAR.BAR“ eben diese Silbergabe verbirgt. Es wäre dann von „einem Schekel BAR.BAR“ die Rede, und BAR.BAR müsste hier zumindest sinngemäß für das später erwähnte Silber stehen. Sollte BAR.BAR etwa spielerisch für BABBAR stehen, das im Sumerischen gewiss aus einem reduplizierten Wort /*bar*/ entstanden ist, welches in neuassyrischer Zeit bisweilen (wenngleich nur in Urkunden und Alltagstexten) als Abkürzung für KÙ.BABBAR = *kaspu*, „Silber“ verwendet wurde? Zu der Schreibung BAR.BAR vgl. auch den Eintrag in Silbenvokabular A, 15: *bar-bar = na-wi-ir-tum*.¹⁹

Da die Rückseite der Tafel VAT 8255 unlesbar ist, erfahren wir nicht mehr, was mit dem dem Sonnengott präsentierten Pfeil geschah. Daher kann man nur vermuten, dass mit ihm symbolisch die „Miasmen weggeschossen“ werden sollten.²⁰ Eine ganz andere Verwendung eines Pfeils ist in VON WEIHER 1983, Text Nr. 25, 22 vorgesehen. Dort sollte ein aus sieben Drogen hergestelltes Medikament, das Hilfe gegen Schadenzauber und die von einem Bann verursachten Leiden versprach, mit einem bronzenen Pfeil siebenmal „geschlagen“ (*ina šil-ta-ḫu siparri(ZABAR) 7-šú tamahḫaṣ(SĪG-aṣ)-ma*) und dann in Bier, Wasser oder Wein verabreicht werden.

Vs. 6 Es ist nicht klar, ob das unvollständig erhaltene erste Wort der Zeile ein attributives Adjektiv (fem. Pl.) war, das sich auf die zuvor genannten beiden Becher (2 *kāsāti*) bezieht, oder aber wie das folgende *billatu* eine Materie bezeichnete, die in die Becher gefüllt werden sollte. Der Zeilenumbruch spricht für die zweite Möglichkeit.

Vs. 7 J. Bottéro nahm an, dass die Gefäße verschlossen wurden, um die darin enthaltene Flüssigkeit zu kochen.²¹ Sehr viel wahrscheinlicher ist freilich, dass die mit Wasser vermengte Bierwürze in den verschlossenen Gefäßen zu einem alkoholischen Getränk vergoren wurde. Aus Beschreibungen sog. Löseritua-
le (*nam-búr-bi*) kennen wir nämlich entsprechende, ausführlicher formulierte Anweisungen.²² Die beiden Becher mit dem Getränk waren wohl als Gabe für den Sonnengott bestimmt.

¹⁹ Siehe CAD N/I 229a.

²⁰ Hierzu siehe TARACHA 2003–2005, 460 sowie MAUL 1994, 79–80 und 484ff., 8–11; HAAS 2003, 718–722 und ferner SCURLOCK 2006, 180–182, Text Nr. 2, 3.

²¹ Siehe BOTTÉRO 1995, 51 zu 54.

²² Siehe MAUL 1994, 54 und 121.

Vs. 10 Nach MALUL 1988, 172 gehörte die Salbung des ‚Abbildes der Krankheiten‘²³ nicht zu dem hier geschilderten Hochzeitsritus, sondern war ‚just part of the toilet of the figurine, coming after cleaning and clothing it.‘ Parallelen zeigen allerdings deutlich, dass die in Z. 10 beschriebene Salbung keineswegs in den Kontext der Ausstattung von den in Heilbehandlungen verwendeten Figürchen zu stellen ist. Ohne Zweifel ist sie auch hier – so wie im weltlichen Rechtswesen – als ein symbolischer, in gewisser Weise sogar als eine Art sakramentaler Akt zu verstehen, der Partnern beim Vertragsabschluss den wechselseitig bindenden Charakter der Abmachung vor Augen führen sollte.²⁴ Weitere mit der hier kommentierten Stelle sehr verwandte Belege für das Salben von Figürchen in Heilverfahren des *āšipu* finden sich z. B. in SCURLOCK 2006, 543–545, Text Nr. 232, 6 und SCHRAMM 2008, 46–49, 122–127 und 213–218, Beschwörung 6. Siehe dazu auch HAAS 2003, 259–261.

Vs. 11 Zu dieser Stelle siehe MALUL 1988, 170–173 und STOL 1993, 100.

Vs. 15 W. Farber will in den Anweisungen der Z. 15 die Ausstattung für eine Art Quarantäne-Station sehen,²⁵ die sicherstellt, dass der zu Heilende und der Ausgangspunkt der Krankheit dauerhaft voneinander separiert werden. Diese Idee ist nicht falsch, denn die als Mitgift bestimmte Grundausrüstung des Haushaltes, die dem in die Unterwelt verbannten Paar übergeben wurde, wurde gewiss – auch wenn der explizite Hinweis darauf noch fehlt – an einen unzugänglichen Ort gebracht und gemeinsam mit dem Figürchen und dem Ferkel so bestattet, dass eine davon ausgehende Verunreinigung vermieden wurde. Der eigens erwähnte Geldbeutel (*kīsu*) war mit Gold, Silber oder edlen Steinen zu füllen.²⁶ Diese Gabe zählte einerseits zur Mitgift, die man dem ‚Abbild der Krankheiten‘ übereignete. Zum anderen ist sie auch als ein Lösegeld zu sehen, mit dem der Erkrankte sich von seinem Leiden freikaufte.

Vs. 17 Meine Idee, den Zeilenanfang in Anlehnung an MAYER 1976, 511, 12 (*ina te-eh* ^{gi}GUḪŠU ḪAR-an) als [*in*]a DA *gu-uh-še-e SA₅-ma* zu ergänzen,²⁷ erweist sich als unzutreffend. Zum einen wäre es unsinnig, die in Z. 16 genannten Lebensmittel nicht auf, sondern neben die Rohraltärchen zu legen. Zum anderen wird das Verb *mullû*, ‚etwas anfüllen mit‘, mit einem doppelten Akkusativ konstruiert und nicht mit der Präposition *ina*.

Gegen W. von Soden²⁸ ist die Form *ta-qa-su* nicht zu *qâdu*, ‚anzünden‘, zu stellen, sondern zu dem Verb *qiāšu(m)*, *qâšu*, ‚schenken‘. Der Vergleich mit ähnlichen Ritualbeschreibungen lässt nämlich keinen Zweifel daran, dass der

²³ Gegen VEENHOF 1966, 310.

²⁴ Hierzu siehe NEUMANN 2004, 88 mit weiterführender Literatur sowie STEINERT 2012, 161–163.

²⁵ FARBER 2004, 130.

²⁶ Siehe die Parallele in ABUSCH – SCHWEMER 2011, 258 und 263–264, Z. 26–27.

²⁷ Siehe SCHWEMER 1998, 61 mit Anm. 176.

²⁸ AHW 892b.

einem Figürchen mitgegebene Reiseproviand am Ende des Ritualgeschehens gemeinsam mit dem Figürchen bestattet und nicht verbrannt wurde.

Vs. 20–26 Das an den Sonnengott gerichtete Gebet hat W. Mayer²⁹ als Gebet „Šamaš 51“ gebucht.

Vs. 23 Die in CAD M/I 38 s. v. *magāru* vorgeschlagene Ergänzung des Zeilenendes (*mu-gur ta[sītija]*) geht auf die Erstedition von E. Ebeling³⁰ zurück. Das letzte erhaltene Zeichen ist aber – anders als von Ebeling angenommen – mit Sicherheit nicht das Zeichen *ta-*. Vielmehr ist das Zeichen *ši-* recht deutlich zu erkennen. Die inhaltlich unproblematische Verbindung *šibūtu* + *magāru*, „einem Wunsch stattgeben“, ist in den Wörterbüchern noch nicht gebucht.

Vs. 24 Vor dem Sonnengott inszenierte man im rituellen Rahmen eine Art Gerichtsverhandlung, die zwischen dem Patienten und dem hier als „Jegliches Böse“ bezeichneten Figürchen ausgetragen wurde. Zu solchen Szenarien siehe MAUL 1994, 60–71. Zu dem *setting* gehörte es, das Figürchen „vor Šamaš“ aufzustellen.

Rs. Die Rs. der Tafel VAT 8255 ist so stark beschädigt, dass kaum ein Zeichen mit Sicherheit identifiziert werden kann. Da aber in der Tafelunterschrift zumindest die Umrisse der einzelnen Keilschriftzeichen zu erkennen sind, darf die hier vorgeschlagene Lesung dennoch als verlässlich gelten.

Bibliographie

ABUSCH, T. – SCHWEMER, D.

2011 Corpus of Mesopotamian anti-witchcraft rituals. Volume One. AMD 8/1, Leiden/Boston.

AMIET, P.

1993/94 Rezension zu Cholidis 1992: AfO 40/41, 126–127.

ASSANTE, J.

2003 Sex, magic and the liminal body in the erotic art and texts of the Old Babylonian Period, in: S. Parpola – R.M. Whiting (Hrsg.), Sex and gender in the Ancient Near East: Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2–6, 2001, Helsinki, 27–52.

BOTTÉRO, J.

1995 Textes culinaires mésopotamiens. Mesopotamian culinary texts, MC 6, Winona Lake, Indiana.

²⁹ MAYER 1976, 417.

³⁰ EBELING 1918, 46.

CHOLIDIS, N.

- 1992 Möbel in Ton. Untersuchungen zur archäologischen und religionsgeschichtlichen Bedeutung der Terrakottamodelle von Tischen, Stühlen und Betten aus dem Alten Orient, Münster.

EBELING, E.

- (1915–)1919 Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts Bd. I, WVDOG 28, Leipzig.
1918 Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion I, MVAG 23/I, Leipzig.

FARBER, W.

- 2001 Das Püppchen und der Totengeist (KBo 36, 29 II 8–53 u. Dupl.), ZA 91, 253–263.
2004 How to marry a disease. Epidemics, contagion, and a magic ritual against the ‘hand’ of the ghost, in: H.F.J. Horstmanshoff– M. Stol (Hrsg.), Magic and rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman medicine, Leiden/Boston, 117–132.
2014 Lamaštu. An edition of the canonical series of Lamaštu incantations and rituals and related texts from the second and first millennia B.C., MC 17, Winona Lake, Indiana.

GEORGE, A.R.

- 2003 The Babylonian Gilgamesh epic. Introduction, critical edition and cuneiform texts (2 Bände), Oxford.

GUBEL, E.

- 1995 Rezension zu Cholidis 1992: Syria 72, 271–273.

HAAS, V.

- 2003 *Materia Magica et Medica Hethitica*. Ein Buch zur Heilkunde im Alten Orient, 2 Bände, Berlin/New York.

KLENGEL-BRANDT, E.

- 1978 Die Terrakotten aus Assur im Vorderasiatischen Museum Berlin, Berlin.

KLENGEL-BRANDT, E. – CHOLIDIS, N.

- 2006 Die Terrakotten von Babylon im Vorderasiatischen Museum in Berlin, WVDOG 115, Saarwellingen.

MALUL, M.

- 1988 Studies in Mesopotamian legal symbolism, AOAT 221, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.

MAUL, S.M.

1994 Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi), BaF 18, Mainz.

2017 Das Gilgamesch-Epos neu übersetzt und kommentiert, 7. Auflage, München.

MAYER, W.[R.]

1976 Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen „Gebetsbeschwörungen“, Studia Pohl, series maior 5, Roma.

NEUMANN, H.

2004 Prozeßführung im Edubba'a. Zu einigen Aspekten der Aneignung juristischer Kenntnisse im Rahmen des Curriculums babylonischer Schreiberausbildung, ZAR 10, 71–92.

PEDERSÉN, O.

1986 Archives and libraries in the city of Assur. A survey of the material from the German excavations, Part II, Uppsala.

SCHRAMM, W.

2008 Ein Compendium sumerisch-akkadischer Beschwörungen, Göttinger Beiträge zum Alten Orient 2, Göttingen.

SCHWEMER, D.

1998 Akkadische Rituale aus Hattuša. Die Sammlung KBo XXXVI 29 und verwandte Fragmente, Texte der Hethiter 23, Heidelberg.

2007 Abwehrzauber und Behexung. Studien zu Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien, Wiesbaden.

SCURLOCK, J.

1991 *Taklimtu*: A display of grave goods?, NABU 1991/3

2006 Magico-medical means of treating ghost-induced illnesses in ancient Mesopotamia, AMD 3, Leiden.

STEINERT, U.

2012 Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr., CM 44, Leiden.

STOL, M.

1993 Epilepsy in Babylonia, CM 2, Groningen.

TARACHA, P.

2003–2005 Pfeil und Bogen. A. II. In Anatolien, in: D.O. Edzard – M.P. Streck (Hrsg.), Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie, Band 10, Berlin/New York, 458–461.

VEENHOF, K.R.

1966 Rezension zu: E. Kutsch, Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient, Berlin 1963, BiOr 23, 308–313.

VON WEIHER, E.

1983 Spätbabylonische Texte aus Uruk, Teil II, ADFU 10, Berlin.

WARTKE, R.-B.

1995 Rezension zu Cholidis 1992: OLZ 90, 394–398.

WREDE, N.

2003 Terrakotten I. Von der 'Ubaid- bis zur altbabylonischen Zeit, AUWE 25, Mainz am Rhein.

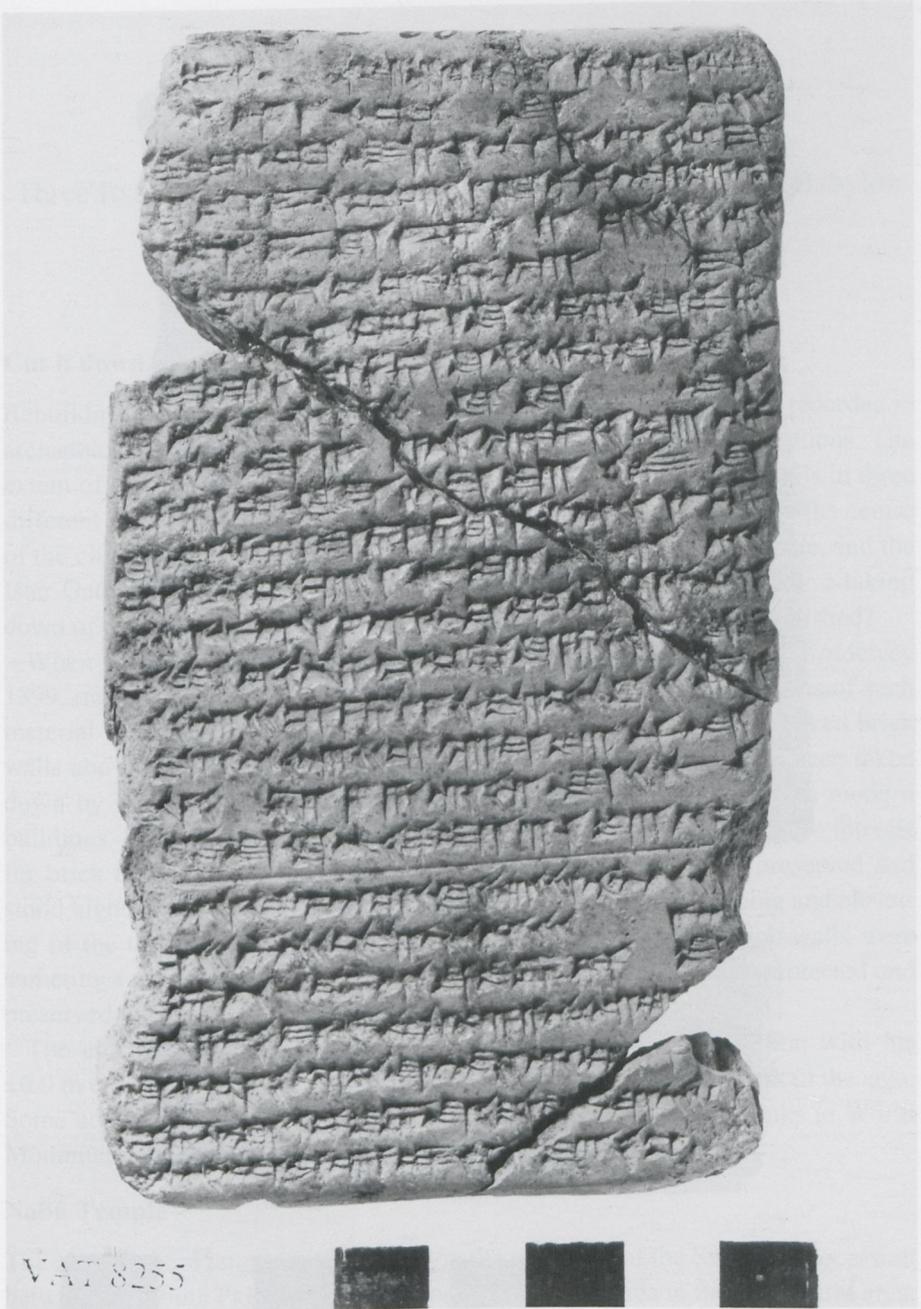


Abb. 1. Tontafel aus dem Haus des Beschwörungspriesters in Assur, 7. Jh. v. Chr.; VAT 8255, Vorderseite (Foto: Assur-Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften/Marianne Kosanke).

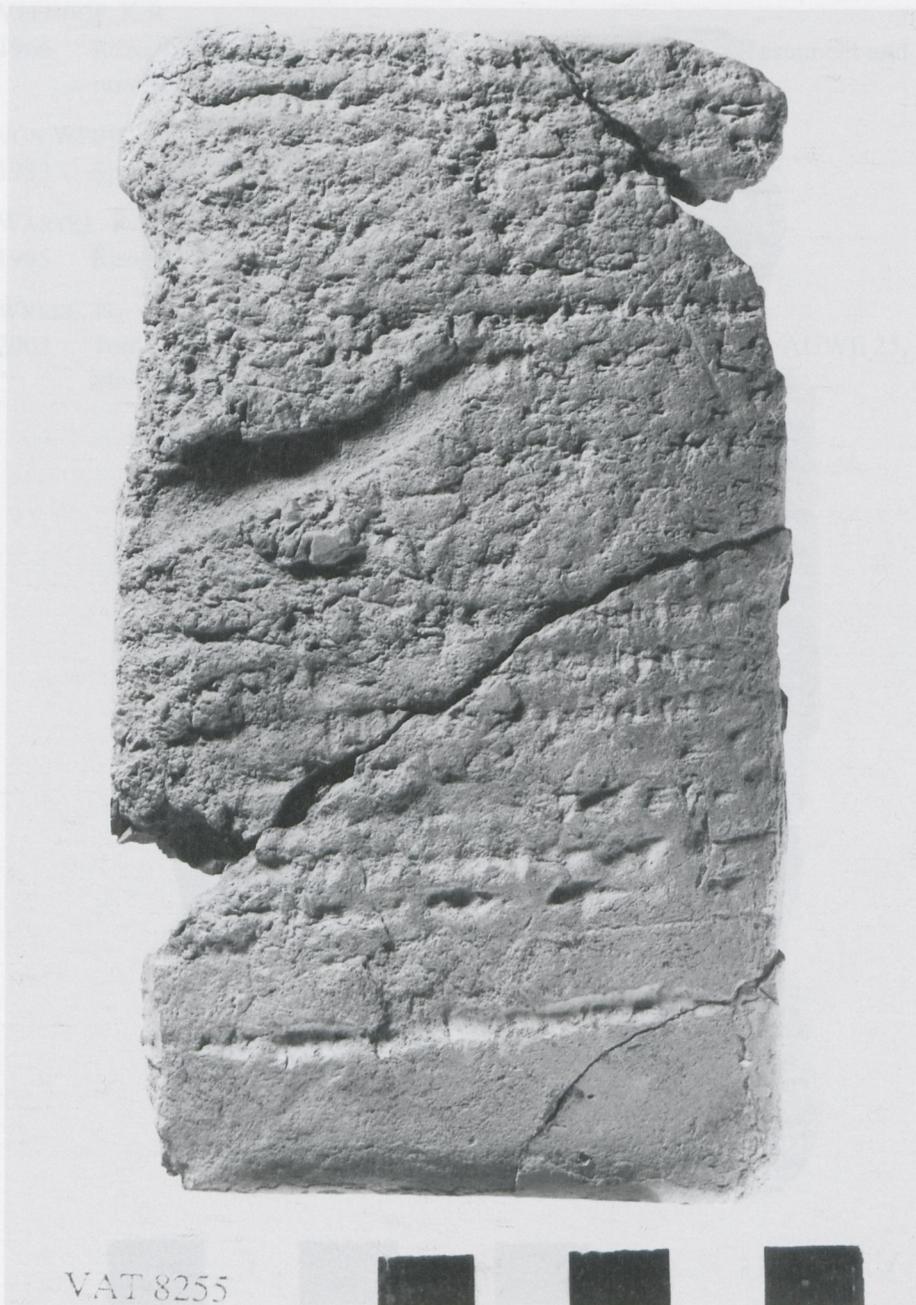


Abb. 2. Tontafel aus dem Haus des Beschwörungspriesters in Assur, 7. Jh. v. Chr.; VAT 8255, Rückseite (Foto: Assur-Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften/Marianne Kosanke).