

Stefan M. Maul

Bannlösung (nam-érim-búr-ru-da)

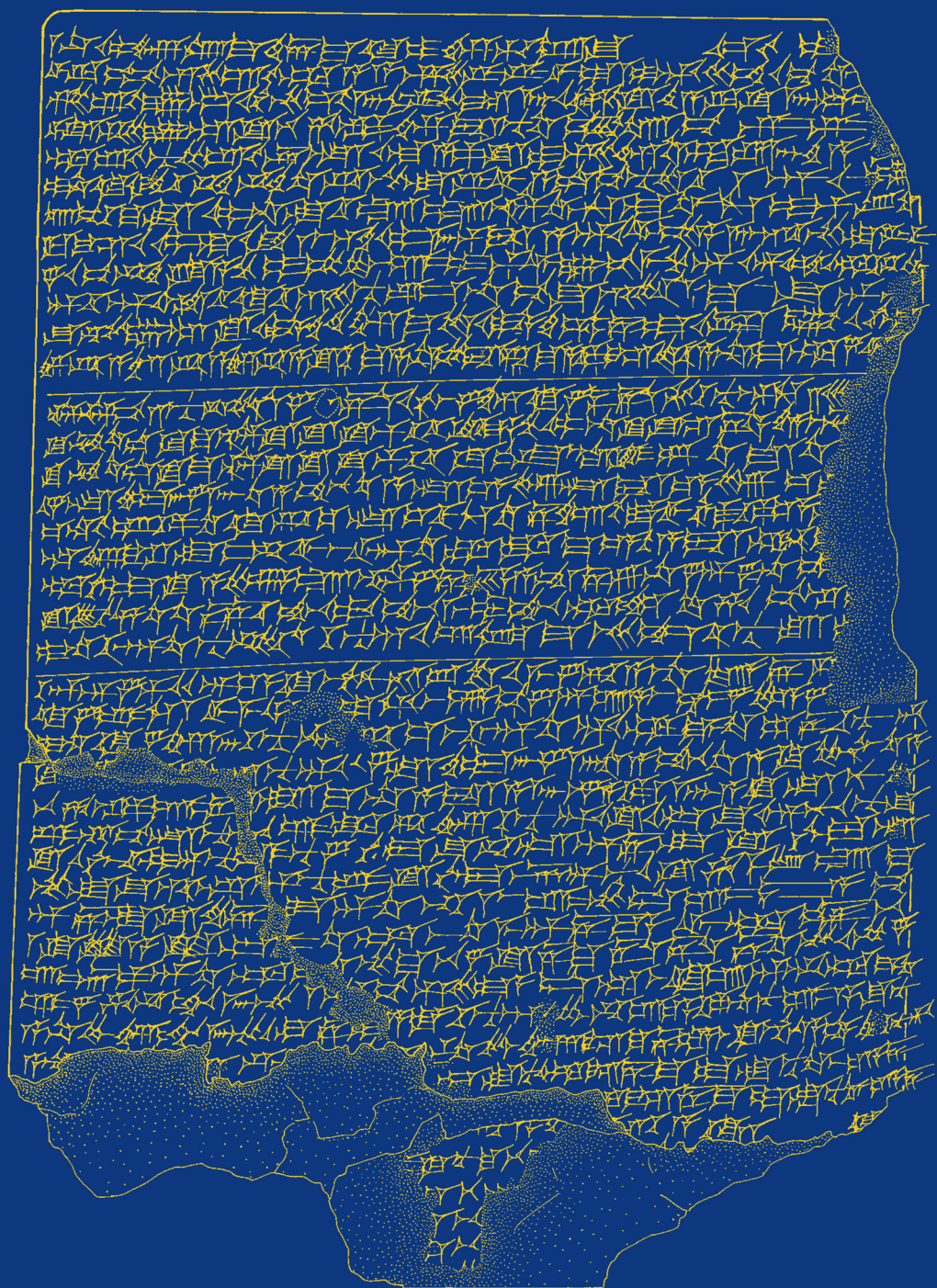
Die Therapie eines auf eidliche Falschaussage
zurückgeführten Leidens

Teil 1



Keilschrifttexte
aus Assur
literarischen
Inhalts 10

WVDOG 155
Teil 1



Harrassowitz Verlag

Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts
Band 10

Stefan M. Maul
Bannlösung (nam-érim-búr-ru-da)

Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 155

Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur
E: Inschriften

IX

Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts

Im Auftrag der
Heidelberger Akademie der Wissenschaften,
der Deutschen Orient-Gesellschaft
und des Vorderasiatischen Museums
der Staatlichen Museen zu Berlin
Stiftung Preußischer Kulturbesitz

herausgegeben von Stefan M. Maul

Band 10

2019

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Stefan M. Maul

Bannlösung (nam-érim-búr-ru-da)

Die Therapie eines auf eidliche Falschaussage
zurückgeführten Leidens

Teil 1:

Einleitung, Katalog und Textbearbeitungen

2019

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Gedruckt mit Unterstützung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet
at <http://dnb.dnb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2019
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany
ISSN 0342-4464
ISBN 978-3-447-11209-3

Für Evelyn Klengel-Brandt in Dankbarkeit

Inhaltsverzeichnis

Teil 1

Vorwort der Vorsitzenden der Deutschen Orient-Gesellschaft und der Direktorin des Vorderasiatischen Museums zu Berlin	IX
Vorwort des Verfassers und Herausgebers	XI
Einleitung	1
Introduction (translated by Alexander Johannes Edmonds)	25
Katalog	47
Textbearbeitungen	71
Ein ‘Leitfaden’ zur Durchführung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung (Texte Nr. 1–2)	71
Beschreibungen der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung (Texte Nr. 3–15)	99
Tontafeleditionen mit Zusammenstellungen der <i>dicenda</i> der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung, vorgelegt in der durch den ‘Leitfaden’ oder durch Stichzeilensysteme gebotenen Reihenfolge (Texte Nr. 16–47)	142
Weitere Beschreibungen von Heilbehandlungen, deren Ziel die Lösung eines Banns ist (Texte Nr. 48–54)	236
Tontafelbruchstücke mit Therapiebeschreibungen und <i>dicenda</i> , die Parallelen zu Texten aufweisen, die die Verfahren zur Lösung eines Banns beschreiben (Texte Nr. 55–64)	253
Tafelbruchstücke mit Therapiebeschreibungen unsicherer Zuordnung (Texte Nr. 65–69)	271
Ausgewählte Vorschriften und Rezepte zur medizinischen Behandlung von Erkrankungen, die auf einen Bann zurückgeführt wurden (Texte Nr. 70–80)	277
Anweisungen für vorbeugende Maßnahmen (Text Nr. 81)	313

Teil 2

Konkordanzen und Indices	319
Konkordanzen	319
Indices	324
Literaturverzeichnis	371
Abkürzungsverzeichnis	381
Keilschriftautographien und Photographien ausgewählter Texte	387

Vorwort der Vorsitzenden der Deutschen Orient-Gesellschaft und der Direktorin des Vorderasiatischen Museums zu Berlin

Der Heidelberger Assyriologe Stefan M. Maul legt hier eine Edition bislang unbekannter heilkundlicher Schriften vor. Die in der Mehrzahl aus dem sog. Haus des Beschwörungspriesters in Assur stammenden Tafeln waren in kleine Bruchstücke zerbrochen, als sie geborgen wurden. Es bedurfte jahrelanger Arbeit, um die Zusammengehörigkeit der Fragmente zu erkennen und aus vielen einzelnen Tafelbruchstücken lesbare Texte wiedererstehen zu lassen. Nun können, nach mehr als

Prof. Dr. Adelheid Otto
Vorsitzende der *Deutschen Orient-Gesellschaft*

zweieinhalb Jahrtausenden, die einst mit dem Untergang der Stadt Assur verlorenen Schriften der mesopotamischen Heiler wieder studiert werden. Sie geben ganz neue Einblicke in die Heilkunde des Alten Orients.

Die *Deutsche Orient-Gesellschaft* und das *Vorderasiatische Museum* sind dem Autor ebenso zu Dank verpflichtet wie der *Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, die die Edition der literarischen Keilschrifttexte aus Assur so tatkräftig fördert.

Prof. Dr. Barbara Helwing
Direktorin des *Vorderasiatischen Museums zu Berlin*

Vorwort des Verfassers und Herausgebers

Die Arbeit an diesem Buch geht bis in den April des Jahres 1999 zurück. Damals stieß ich im Vorderasiatischen Museum zu Berlin bei der Durchsicht der in Assur gefundenen Keilschrifttexte auf die recht gut erhaltene unveröffentlichte Tafel VAT 13760. Das neuassyrische aus dem sog. Haus des Beschwörungspriesters stammende Schriftstück hatte der Heiler Kišir–Aššur im 7. Jh. v. Chr. “eilig zur Vorbereitung der Durchführung (jener Heilbehandlung)” angefertigt, welche Assyrer und Babylonier als “Bannlösung” (nam-érim-búr-ru-da) bezeichneten. Mit dem “Bannlösungsverfahren” glaubte man die jenseits des Körperlichen liegenden Ursachen eines Leidens beseitigen zu können, das in einer schweren Abdominalerkrankung gipfelte und oft zum Tode führte, wenn es unbehandelt blieb. In dem in VAT 13760 zusammengestellten ‘Leitfaden’ sind – gemeinsam mit den zugehörigen *dicenda* – in knapper Form die empfohlenen Maßnahmen des Heilverfahrens in der Reihenfolge ihrer vorgesehenen Durchführung aufgelistet.

Bald erwies sich, daß in dem sog. Haus des Beschwörungspriesters neben dem ‘Leitfaden’ auch weitere abweichende Beschreibungen des Bannlösungsverfahrens und umfangreiche Editionen mit den zugehörigen *dicenda* aufbewahrt worden waren. Überdies fanden sich dort Rezeptsammlungen, in denen Anweisungen zu Herstellung und Anwendung von Heilmitteln zusammengestellt sind, die man zur Bekämpfung der körperlichen Beschwerden des Bann-Leidens einsetzte. Allerdings waren die entsprechenden Tontafeln in der Regel in so kleine Scherben zersplittert, daß eine Veröffentlichung nur lohnenswert erschien, wenn zusammengehörige Stücke ausfindig gemacht und die Schriften der Heiler wiederhergestellt würden.

Nur in einem Forschungsvorhaben, das nicht dem heutzutage üblichen Zwang unterliegt, in kurz bemessenen Zeiträumen Ergebnisse vorzulegen, kann es gelingen, nach und nach zusammengehörige Tafelfragmente ausfindig zu machen und aus kleinen, wenig aussagekräftigen Bruchstücken wieder mehr oder minder vollständige Texte erstehen zu lassen, die zuvor unbekannt waren. Der *Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, der *Deutschen Orient-Gesellschaft* und dem *Vorderasiatischen Museum zu Berlin* bin ich sehr dankbar dafür, daß dies möglich war. Das lange währende Bemühen um die Entzifferung der kleinen, in Assur gefundenen Tafelbruchstücke hat sich bezahlt gemacht, denn selbst nach hundertjähriger Erforschung der Schriften, die die Heiler aus Assur im 7. Jh. v. Chr. in ihrem Haus versammelt hatten, kann hier noch ein ganzes Genre heilkundlicher Traktate präsentiert werden, dessen Existenz bislang verborgen geblieben war.

Aus diesem Grund wird in dem vorliegenden Band ausnahmsweise mit der Regel gebrochen, in den *Keilschrifttexten*

aus Assur literarischen Inhalts (KAL) ausschließlich in Assur gefundene Textzeugen vorzulegen. Hier werden mit insgesamt 70 Manuskripten *alle* bekannt gewordenen Tontafeln ediert, die das nam-érim-búr-ru-da genannte Heilverfahren dokumentieren. Die weitaus meisten davon stammen aus Assur, während 19 Manuskripte in Ninive, fünf in Kalḫu (Nimrud) und eines in Ḫuzirīna (Sultantepe) gefunden wurden. Ein weiteres kommt aus einem Fundort in Assyrien, der nicht mehr ermittelt werden kann. Aus Babylonien lassen sich bislang nur vier Tafeln nachweisen, die zu dem Textcorpus zählen. Sie wurden in Sippar, Nippur und Babylon entdeckt. In den vorliegenden Band wurden darüber hinaus insgesamt elf weitere Tafeln aufgenommen, die Vorschriften und Rezepte zur medizinischen Behandlung der körperlichen Symptome des Bann-Leidens enthalten. Sie stammen allesamt aus Assur.

Im Rahmen eines *Visiting Fellowships* der *British Academy*, das mir im Jahr 2003 gewährt wurde, hatte ich Gelegenheit, die im Londoner *Britishen Museum* aufbewahrten Textzeugen aus Ninive zu kollationieren und zu autographieren. Meinem Gastgeber Prof. Dr. Andrew R. George, der *School of Oriental and African Studies* (SOAS) und der *British Academy* sei hierfür herzlich gedankt. Mein Dank gilt auch den Trustees des *Britishen Museums* für die Erlaubnis, Tontafeln aus ihrem Besitz veröffentlichen zu dürfen. Dem Kurator der Tontafelsammlung, Herrn Dr. Jonathan Taylor, danke ich überdies für die Übermittlung mehrerer Photographien, dank derer unklare Textstellen entziffert werden konnten. Für Kollationen von Londoner Keilschrifttexten bin ich auch Herrn Dr. des. Adrian Heinrich (Heidelberg) und meinem Freund und Kollegen Prof. Dr. Andrew R. George (SOAS, London) zu Dank verpflichtet. Andrew R. George hat mir darüber hinaus für dieses Buch eine Photographie von BM 76986 und seine Handzeichnung der Tafel K 1363 + K 10239 zur Verfügung gestellt. Herr Dr. Takayoshi Oshima (Universität Leipzig) machte mir durch seine Autographie und Umschrift den in London aufbewahrten Text 81-7-27, 205 bekannt, und Frau PD Dr. Jeanette Fincke brachte mir mit Umschrift und Autographie das Tafelbruchstück K 18108 zur Kenntnis. Ihnen allen sei hierfür herzlich gedankt.

Das *Wissenschaftskolleg zu Berlin* ermöglichte mir im akademischen Jahr 2004/2005, mich frei von anderen Verpflichtungen der Entzifferung der in Berlin aufbewahrten, neu entdeckten Keilschrifttexte zu widmen und eine erste Edition der Schriften zur Bannlösung zu erarbeiten. Hierfür bin ich zu großem Dank verpflichtet.

In den vielen Jahren, in denen ich an dem hier vorgelegten Inschriftenmaterial geforscht habe, fand ich stets freundliche Aufnahme im *Vorderasiatischen Museum zu Berlin*. Hierfür und für die stetige Unterstützung bin ich den Direktoren

des Museums, dem Kustos der Tafelsammlung, meinem Freund Dr. Joachim Marzahn, sowie nicht zuletzt den Magazinmeistern und Restauratoren zu Dank verpflichtet, die immer für mich da waren. Mein besonderer Dank aber gilt Frau Dr. Evelyn Klengel-Brandt. Als Direktorin des *Vorderasiatischen Museums zu Berlin* schuf sie im Jahr 1997 mit einem Kooperationsvertrag die Voraussetzungen für das nunmehr seit 22 Jahren laufende Vorhaben, die unveröffentlichten literarischen Keilschrifttexte aus Assur systematisch zu erfassen und zugänglich zu machen. Zum Dank für ihre großzügige und weitsichtige Förderung und als Zeichen einer Freundschaft, die bis in die Zeiten vor dem Mauerfall zurückreicht, sei ihr dieses Werk gewidmet.

Herrn Prof. Dr. Veysel Donbaz und der Leitung der *Staatlichen Museen zu Istanbul* danke ich für die Erlaubnis, eine Autographie der Tafel A 35 zu erstellen. Für die Möglichkeit, die Tafel AO 6755 zu kollationieren, geht mein Dank auch an die Leitung des *Musée du Louvre*.

Herr Prof. Dr. Manfred Krebernik (Universität Jena) machte mir die in der Hilprecht-Sammlung aufbewahrte mittelbabylonische Tafel HS 1911 in Photographien und im Original zugänglich. Ich danke ihm sehr für die Erlaubnis, den Text hier veröffentlichen zu dürfen. Ich hatte die Gelegenheit, mit ihm und mit Herr Prof. Dr. Marten Stol (Freie Universität Amsterdam) schwierige Passagen des Textes zu erörtern. Die Textbearbeitung hat dadurch sehr gewonnen. Prof. Stol machte mir außerdem in großzügiger Weise seine umfangreichen Notizen bekannt, die er im Lauf von vielen Jahren zu dem Stichwort *māmītu(m)* gesammelt hatte. Sehr herzlich sei es ihm gedankt. Die vorliegende Arbeit hat davon sehr profitiert.

Für die Erlaubnis, hier Texte aus dem *Irak-Museum* in Bagdad veröffentlichen zu dürfen, sei den Verantwortlichen, der Museumsleitung, der *Irakischen Antikenbehörde* und Herrn Dr. Anmar Fadhil (Universität Bagdad), der mir ausgezeichnete Photographien zur Verfügung stellte, mein Dank ausgesprochen. Frau Prof. Dr. Eleanor Robson (University College London) danke ich für die Erlaubnis, Tontafeln aus der britischen Nimrud-Grabung zu kollationieren, zu photographieren und zu edieren.

Ich bin dankbar dafür, daß mir der Heidelberger Sonderforschungsbereich *Materiale Textkulturen* (SFB 933) im Sommersemester 2017 ein Forschungssemester gewährte, in dem ich große Teile des vorliegenden Manuskriptes fertigstellen

konnte. Die Themen, die im Mittelpunkt der Arbeit dieses Sonderforschungsbereichs stehen, gewannen Einfluß auf das vorliegende Werk. Eine Würdigung der Materialität der hier edierten Tontafeln, ihrer Formate und ihres Layouts führte zu wichtigen neuen Erkenntnissen, die im einzelnen in der Einleitung und in dem Katalog der bearbeiteten Keilschrifttexte dargelegt werden. In der Zeit von 2002 bis 2013 habe ich auch dem Heidelberger Sonderforschungsbereich *Ritualdynamik* (SFB 619) angehört. Die Mitarbeit in diesem höchst inspirierenden Forschungsverbund kam der hier präsentierten Untersuchung der altorientalischen "Bannlösungsverfahren" sehr zugute.

In den immer wieder auftretenden medizinischen Fragen halfen mir Herr Prof. em. Dr. med. Ernst-Gustav Jung (Universität Heidelberg) sowie Herr Prof. Dr. med. Karl-Heinz Leven (Universität Erlangen) weiter. Ihnen sei dafür herzlich gedankt.

Es schien mir angeraten, die umfangliche Einleitung in das vorliegende Werk nicht nur in deutscher, sondern auch in englischer Sprache vorzulegen. Herr Dr. des. Alexander J. Edmonds übernahm die Aufgabe, den Text ins Englische zu übertragen. Hierfür sei ihm sehr herzlich gedankt. Die hier vorgelegten Photographien von Tontafeln erstellten Frau Marianne Kosanke und Frau Elisabeth Korinth B. A.

Meinen Mitarbeitern der Assur-Forschungsstelle der *Heidelberger Akademie der Wissenschaften* bin ich für die Unterstützung bei der Erstellung des Druckmanuskriptes sehr zu Dank verpflichtet. Frau Jessica Dreschert M. A. fertigte Scans von den Facsimilezeichnungen der hier bearbeiteten Tontafeln an, die noch ganz konventionell mit Tusche und Papier erstellt wurden. Frau Elisabeth Korinth B. A. las Teile des Manuskriptes und bewahrte mich vor manchen Druckfehlern. Frau Prof. Dr. Lilian Balensiefen schließlich half bei der Drucklegung des Manuskriptes und gestaltete den Tafelteil. Ihr gingen dabei Herr Dr. des. Adrian Heinrich und Herr Maximilian J. Kramer M. A. zur Hand. Lilian Balensiefen bin ich darüber hinaus für viele fruchtbare Gespräche dankbar, von denen dieses Buch enorm profitierte. Der *Deutschen Orient-Gesellschaft* und last but not least der *Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, die unsere Arbeit ermöglicht und jederzeit ebenso tatkräftig wie angenehm unbürokratisch fördert, gilt mein besonderer Dank!

Heidelberg, im Oktober 2019

Stefan M. Maul

Einleitung

In dem vorliegenden Werk werden heilkundliche Schriften aus dem Alten Orient veröffentlicht, die vor weit mehr als zweieinhalb Jahrtausenden auf Tontafeln niedergeschrieben wurden und mit dem Untergang der Keilschriftkulturen in Vergessenheit gerieten. Die hier großenteils erstmals bekannt gemachten Traktate konfrontieren uns mit dem uralten Wissen altorientalischer Heiler und geben tiefe Einblicke in ihre Vorstellung davon, wie Gebrechen und Leiden entstehen und die grundlegenden Ursachen von Krankheit beseitigt werden können.

Die in diesem Buch edierten Keilschrifttexte enthalten Anleitungen zur Heilung eines *māmītu* („Bann“) genannten Leidens. Dessen letztes Stadium wird als eine sehr schwere, lebensbedrohliche Abdominalerkrankung beschrieben, die von akuten Bauchschmerzen, Abwehrspannung der Bauchdeckenmuskulatur und starken Veränderungen der Darmtätigkeit geprägt ist, oft begleitet von Übelkeit, Fieber und Schweißausbrüchen.

Bereits der Name des Leidens konfrontiert uns mit Vorstellungen von den Ursachen von Krankheit, die den unseren fremd sind. Denn das akkadische Wort *māmītu* bezeichnete keineswegs allein oder in erster Linie eine Erkrankung. Vielmehr gehört der Begriff in den Bereich des Rechtswesens. In juristischem Zusammenhang steht er zum einen für einen bei den Göttern und dem König geleisteten „Eid“, der im Alten Orient stets mit einer Selbstverfluchung verbunden war. Dabei rief ein Eidleistender für den Fall des Eidbruchs unter Zeugenschaft von Göttern, Richtern oder Beamten, Arbeitskollegen, Familienmitgliedern oder Nachbarn eine schwere, im Tode gipfelnde Strafe auf sich und die Seinen herab. *māmītu* wurde zum anderen der mit dem deutschen Wort „Bann“ wiedergegebene Zustand der Acht genannt, der in der Vorstellungswelt des Alten Orients einen Eidbrüchigen zwangsläufig ereilte und ihm und seiner Familie die Sicherheit einer von Schutzgöttern gewährleisteten Unantastbarkeit entzog. Schließlich wurde auch das sich Erfüllen der von dem Eidleistenden in der Selbstverfluchung beschworenen Strafe *māmītu* genannt.¹

Der Umstand, daß der rechtskundliche Begriff *māmītu* auch als Bezeichnung einer Erkrankung Verwendung fand, zeigt, daß die altorientalischen Heiler keineswegs das akute, auch in ihren Augen charakteristische Krankheitsbild als kennzeichnende Eigenart dieses Leidens betrachteten. Das eigentliche, tieferliegende Wesen des als „Bann“ bezeichneten Leidens sahen

sie vielmehr in einer schweren, letztlich aber noch ungesühnt gebliebenen Schuld, welche der Erkrankte oder eines seiner Familienmitglieder durch den Bruch eines Eides oder durch ein als analog angesehenes Vergehen auf sich geladen hatte. In dem Leiden, das nach Ansicht der altorientalischen Heiler zunächst nahezu unbemerkt mit erst allmählich anwachsenden Problemen und Schwierigkeiten aller Art begann und dann nach und nach somatische Symptome zeitigte, sah man das Wirken eines Banns, das im Tod der betroffenen Person gipfeln würde, wenn man keine Heilmaßnahmen veranlaßte.

Keilschriftliche Rezeptsammlungen, die namentlich aus dem ersten vorchristlichen Jahrtausend auf uns gekommen sind, belegen, daß man die körperlichen Beschwerden, die auf die Einwirkung eines Banns zurückgeführt wurden, mit einer beachtlichen Zahl von Medikamenten und Heilmitteln zu bekämpfen suchte. Darüber hinaus aber konnten mesopotamische Heiler bereits im ausgehenden zweiten vorchristlichen Jahrtausend für Studium und Lehre auf keilschriftliche Traktate zurückgreifen, in denen Therapien beschrieben sind, die man mit dem sumerischen Titel *nam-érim-búr-ru-da* als „Bannlösungsverfahren“ bezeichnete. Sie verfolgten ein Ziel, das weit über die Absicht hinausging, einen Patienten von den Symptomen der Bann-Krankheit zu befreien. Eine Bannlösungstherapie sollte nämlich in einem möglichst frühen Entwicklungsstadium die Wirkkraft eines Banns brechen, den betroffenen Patienten von seiner schweren, Krankheit hervorrufenden Schuld befreien und zu guter Letzt den Bann ungeschehen machen. Im Mittelpunkt des Bannlösungsverfahrens stand also der Wunsch, die jenseits aller Leiblichkeit liegenden Krankheitsursachen grundlegend zu beseitigen, um auf diese Weise eine nachhaltige Heilung bewirken zu können.

Auf den ersten Blick erscheinen die Mittel und Wege, mit denen solche Verfahren praktiziert wurden, fern und fremd. Wohl aus diesem Grund werden entsprechende Traktate in der zeitgenössischen Altorientalistik nicht etwa der sog. „Keilschriftmedizin“ zugeordnet, sondern gelten lediglich als „Beschwöungsrituale“. Diese wenig reflektierte Einordnung folgt altgewohnten Wahrnehmungsmustern und führt dazu, daß man in dem entsprechenden Schrifttum der Heiler allenfalls religionshistorisch interessante Phänomene, aber gewiß keine Erkenntnisse erwartet, die unter medizinischen Gesichtspunkten von einem Interesse sein könnten, das über das rein Antiquarische hinausgeht. Die Neugier darauf, mit welchen Mitteln man im Alten Orient heilkundlichen Problemen wie dem hier aufgezeigten zu Leibe zu rücken versuchte, bleibt aus diesem Grund selbst unter den medizinhistorisch interessierten Assyriologen der Gegenwart äußerst begrenzt. Es werden gleichwohl Zeiten kommen, in denen man – befreit

¹ Die in der Fachliteratur immer wieder anzutreffende Wiedergabe des Wortes *māmītu* mit „Fluch“ (englisch: „curse“) ist zu unspezifisch und sollte vermieden werden.

von eurozentristischen Erkenntnisbarrieren – die in den hier vorgestellten Texten liegenden Einsichten zu achten beginnt.

1. Der Forschungsstand

Im Juni des Jahres 1908 machte der Archäologe Walter Andrae einen sensationellen Fund. Dreihundert Meter südlich des großen Vorhofs des Assur-Tempels war er in einem der Suchgräben, mit denen man das gesamte Stadtgebiet von Assur durchzogen hatte, auf die Reste eines Wohnhauses gestoßen, das vermutlich bei der Einnahme der Stadt im ausgehenden 7. Jh. v. Chr. in einer Feuersbrunst vernichtet worden war. Unter dem Schutt des eingestürzten Gebäudes lagen Hunderte zumeist zerbrochene große und kleine Tontafeln von ganz unterschiedlichem Format (Abb. 1).² Es waren die Überbleibsel einer bis heute einzigartig gebliebenen Sammlung gelehrter Texte, die assyrische Heiler³ in ihrem Haus angelegt und in den Jahrzehnten vor dem Untergang ihrer Stadt ständig erweitert hatten. Vor nunmehr 110 Jahren waren in dem von den Ausgräbern schon bald “Haus des Beschwörungspriesters”⁴ genannten Gebäude jene Schriften wieder ans Tageslicht gekommen, die die Heiler dereinst zur Ausübung ihres Berufes benötigten und für Lehr- und Studienzwecke verwendet hatten.

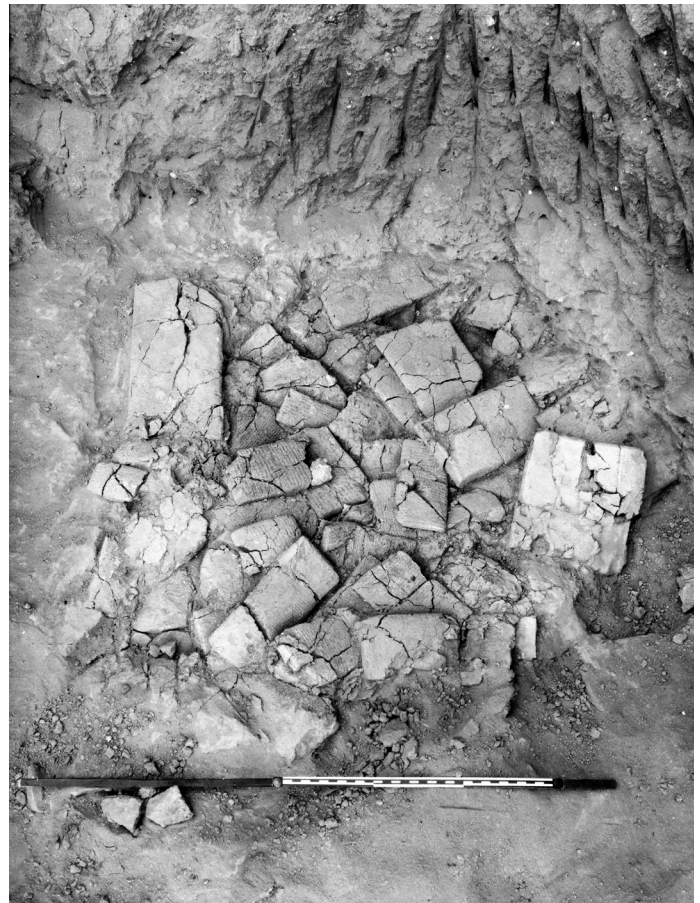


Abb. 1: Ungebrannte Tontafeln *in situ* im Schutt des Hauses der assyrischen Heiler (Grabungsfoto S 3866 vom Juni 1908)

2 Zu dem sog. Haus des Beschwörungspriesters und der dort entdeckten Tontafelsammlung siehe O. Pedersén, ALA 2, 41–76 und S. M. Maul, Assur-Forschungen, 189–228 jeweils mit weiterführender Bibliographie. P. Miglus hat den archäologischen Befund in WVD OG 93, 236–241 und den zugehörigen Plänen 41 und 132 ausführlich vorgestellt.

3 In der assyriologischen Fachliteratur wird der (*w*)*āšipu(m)* genannte Berufsstand häufig mit dem Wort “Beschwörungspriester” (englisch: “incantation priest”; französisch jedoch zumeist: “exorciste”) übersetzt. Diese Wiedergabe des akkadischen Wortes (*w*)*āšipu(m)* (und des nahezu bedeutungsgleichen Wortes *mašmaššu*) ist irreführend, denn ein (*w*)*āšipu(m)* war, selbst wenn er im Auftrag eines Tempels agierte, kein Priester. Hier und im folgenden wird daher der Begriff “Beschwörungspriester” konsequent gemieden. Die Übersetzung “Beschwörer” hingegen entspricht der Etymologie des akkadischen Wortes (*w*)*āšipu(m)* wohl recht genau und besitzt schon deshalb ihre Berechtigung. Dem (*w*)*āšipu(m)* schrieb man zu, im Verlauf eines langen Studiums auch die Macht erworben zu haben, mit dem den Menschen offenbarten Gotteswort das Böse bannen und das Gute herbeirufen zu können. Selbst wenn man der Etymologie der Berufsbezeichnung (*w*)*āšipu(m)* mit der Übersetzung “Beschwörer” wohl gerecht wird, ist das im alten Mesopotamien *āšipūtu* oder *mašmaššūtu* genannte Fachgebiet der “Beschwörer” nur unzulänglich mit der im Deutschen üblichen Bezeichnung “Beschwörungskunst” charakterisiert. *āšipūtu* bzw. *mašmaššūtu* kann im weitesten Sinne als Heilkunst bezeichnet werden, die alle denkbaren Techniken der Unheilsbeseitigung und der Heilbewahrung umfaßt. Sie reichen von Bittgebet und Exorzismus bis hin zu Arzneimittelherstellung medikamentöser Behandlung eines Patienten. Im dem in Assur entdeckten sog. Haus des Beschwörungspriesters wurde eine beachtliche Zahl von Tontafeln mit Therapiebeschreibungen und Anweisungen zur Herstellung von Medikamenten entdeckt, die zur Heilung oder Verhütung von zahlreichen Krankheiten und Leiden gedacht waren. Sie dokumentieren ein wichtiges Arbeitsgebiet der *āšipu* bzw. *mašmaššu* genannten assyrischen Gelehrten. Die ‘Unheilsbeseitiger’ und ‘Heilsbewahrer’ waren außerdem mit der Aufgabe betraut, ihren Patienten dauerhaften göttlichen Schutz zu sichern und Übel, Unglück und Schwierigkeiten jeglicher Art von ihnen fernzuhalten. In ihrer Tafelsammlung finden sich dementsprechend auch Gebete und Anleitungen, um göttlichen Zorn zu besänftigen sowie Anweisungen für Heilverfahren, die in Aussicht stellten, psychische, soziale und ökonomische Probleme aus der Welt zu schaffen. Zur Wiedergabe der Berufsbezeichnung (*w*)*āšipu(m)* bzw. *mašmaššu* wird deshalb hier in der Regel statt “Beschwörer” der neutralere Begriff “Heiler” verwendet.

4 W. Andrae, MDOG 44 (1910), 35.

Mit dem Untergang des Assyrischen Reichs und der vollständigen Zerstörung der Stadt Assur schien auch das in den Manuskripten niedergelegte, über viele Jahrhunderte gewachsene heilkundliche Wissen unwiderruflich verloren. Doch gebrannte und luftgetrocknete Tontafeln bleiben – anders als Dokumente, die auf vergänglichem organischem Material wie Papyrus, Holz oder Leder geschrieben sind – selbst in feuchtem Erdreich dauerhaft erhalten. Nur aus diesem Grund ist es möglich, das verschüttete, gänzlich vergessene Wissen der gelehrten assyrischen Heiler nach mehr als zweieinhalb Jahrtausenden wiederzugewinnen und erneut zu studieren.

Einen wichtigen Schlüssel zu dem für die Wissenschaftsgeschichte so bedeutsamen Schrifttum bildet ein unter den altorientalischen Heilern jener Zeit weitverbreitetes Verzeichnis, das mit folgender Überschrift versehen ist: “Anfangszeilen der Werke der Heilkunst (*iškar āšipūti/mašmaššūti*), die für den Wissenserwerb und das Studium maßgebend sind.”⁵ In dem sog. Haus des Beschwörungspriesters fanden sich sogar zwei Exemplare von dem immer wieder abgeschriebenen Curriculum, in dem mit der Nennung der als maßgeblich erachteten Schriften auch die grundlegenden Wissens- und Tätigkeitsgebiete der altorientalischen Heiler abgesteckt sind.⁶

Neben vielem anderem ist dort ein Werk mit dem sumerischen Titel *nam-érim-búr-ru-da* genannt. Der assyrische Heiler Kišir–Nabû, der den im ‘Haus des Beschwörungspriesters’

5 E. Ebeling, KAR 44 (VAT 8275 = Ass 13955 er) und Duplikate, Vs. 1. Die jüngsten Editionen des sog. Leitfadens der Beschwörungskunst legten M. J. Geller (Fs. Lambert, 242–254) und C. Jean (SAAS 17, 62–82) vor. Bislang wurden sieben Textvertreter bekannt, die allesamt im ersten vorchristlichen Jahrtausend niedergeschrieben wurden und aus Assur, Ninive, Sippar, Babylon und Uruk stammen.

6 KAR 44 und A 366 (Fundnummer: Ass 13955 bk; unveröffentlicht).

gefundenen Textvertreter KAR 44 (VAT 8275 = Ass 13955 er; siehe Abb. 2) im letzten Drittel des siebten vorchristlichen Jahrhunderts angefertigt und signiert hatte, fügte dem sumerischen Titel in kleiner Schrift eine Glosse hinzu, die die zugehörige akkadische Übersetzung liefert: [ma-mi-t]a a-na pa-ša-ri, “Um einen Bann zu lösen”.⁷

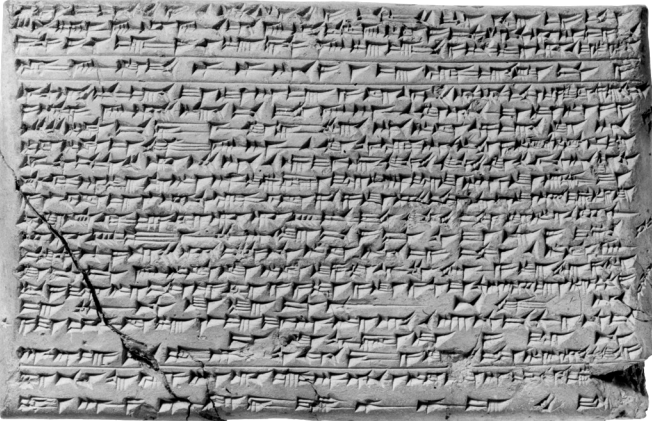


Abb. 2: Das Curriculum der Heiler: VAT 8275 (KAR 44), Vs. (Photo der Assur-Forschungsstelle, Heidelberg)

Es liegt auf der Hand, daß unter dieser Bezeichnung Unterweisungen zur Lösung eines schwerwiegenden, Unheil bringenden Übels überliefert wurden. Die Nennung in dem Curriculum der Heiler läßt keinen Zweifel daran, daß die “Bannlösung” (nam-érim-búr-ru-da) – ebenso wie die in dem Verzeichnis unmittelbar zuvor genannten Verfahren zur Abwehr von Schadenzauber (uš₁₁-búr-ru-da)⁸ – zum Kernbereich altorientalischer Heilkunst (*āšipūtu* bzw. *mašmašūtu*)⁹ zählte.

Dem Eintrag in dem Verzeichnis der Schriften der Heilkunst ist allerdings nicht zu entnehmen, ob nam-érim-búr-ru-da der Name eines ganz bestimmten Heilverfahrens war, das in einem einzigen, möglicherweise aus einer ganzen Folge von Tontafeln bestehenden keilschriftlichen Traktat beschrieben worden war, oder ob der sumerische Begriff als eine Art Gattungsbezeichnung verwendet wurde, mit der man voneinander unabhängige Heilanweisungen oder Rezitationen ganz unterschiedlicher Art betitelte, wenn sie nur dem Ziel dienten, einen Menschen von einem auf ihm lastenden Bann zu befreien. Viele weitere Einträge in dem Curriculum der Heiler lassen erkennen, daß grundsätzlich beide Möglichkeiten in Betracht kommen.¹⁰ Die Forschungsergebnisse, die Heinrich Zimmern in der 1915 erschienenen ersten Edition des Textes vorlegte,¹¹ machten das letztere wahrscheinlich. Zimmern konnte nämlich aufzeigen, daß neben einzelnen Tafeln, die den Wortlaut von sumerischen und akkadischen Rezitationen enthalten,¹² auch eine sumerische

Beschwörung mit der Unterschrift ka-inim-ma nam-érim-búr-ru-da-ke₄¹³ versehen worden war, obgleich sie zu einer aus mehreren Tafeln bestehenden Schrift gehört, die die Heiler *Šurpu* (“Verbrennung”) nannten.¹⁴ Das Anliegen der Bannlösung war dort ganz offenkundig weiterreichenden Heilzwecken unterstellt. Da keinerlei Hinweise darauf zu finden waren, daß die bekannt gewordenen, als ka-inim-ma nam-érim-búr-ru-da-ke₄ bezeichneten Texte – in eine bestimmten Reihenfolge gebracht – gemeinsam die Beschreibung einer einzigen Therapie bildeten, lag es nahe anzunehmen, daß es eine eigenständige, unter der Bezeichnung nam-érim-búr-ru-da überlieferte Heilbehandlung nie gegeben hatte, sondern nur jeweils alleinstehende Texte, deren Gemeinsamkeit lediglich darin lag, daß man sie dem therapeutischen Belang der Bannlösung zuordnete.

Diese Einschätzung hat sich schnell durchgesetzt und wird aus gutem Grund bis heute unwidersprochen als Gewißheit betrachtet,¹⁵ denn die Beschreibung eines als nam-érim-búr-ru-da bezeichneten Heilverfahrens wurde weder aus dem in Assur entdeckten Tontafelbestand bekannt, noch ließ sich ein solcher Text in irgendeinem anderen Tafelfund nachweisen. Selbst unter den mittlerweile recht gut erforschten Tontafeln, die aus der sehr umfangreichen Tontafelbibliothek stammen, die der assyrische König Assurbanipal um die Mitte des 7. Jh. v. Chr. in seinem Palast in Ninive hatte aufbauen lassen, um darin das gesamte Schrifttum seiner Zeit zu versammeln, sucht man einen entsprechenden Text vergeblich.

Während in den Jahrzehnten nach ihrer Entdeckung die gut erhaltenen Manuskripte der Heiler aus Assur nach und nach bekanntgemacht wurden,¹⁶ blieb die große Zahl der stark beschädigten, oft in kleine Fragmente zersplitterten Tafeln für lange Zeit unbeachtet. Außerdem hatte man sich bis in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein fast ausschließlich für die Texte und ihre Rekonstruktion interessiert, aber das Augenmerk nur sehr selten auf das Ensemble gerichtet, aus dem der jeweilige Text stammte. Erst der schwedische Altorientalist Olof Pedersén stellte sich der Aufgabe herauszufinden, welche der Tontafeln aus Assur, die in das Vorderasiatische Museums zu Berlin und die Staatlichen Museen zu Istanbul gelangt waren, zu dem Fund gehört hatten, den man in dem Haus der Heiler gemacht hatte. Mit Hilfe der Grabungstagebücher Walter Andraes und der umfangreichen Photodokumentation der Ausgräber konnte Pedersén in seinem 1985/86 erschienenen Buch *Archives and libraries in the city of Assur* insgesamt 631 veröffentlichte und unveröffentlichte Tontafeln und Tafelfragmente dem Fund aus dem sog. Haus des Beschwörungspriesters zuordnen.¹⁷

7 KAR 44, Vs. 12 (vgl. auch die folgende Zeile). Die akkadische Glosse fehlt in den Duplikaten. In der Korrespondenz der spätassyrischen Könige wurde das Bannlösungsverfahren auch als “*māmīti u pašāri*” (S. Parpola, SAA 10, 308, Text Nr. 371, Rs. 9) und als “*ša māmīti pašāru*” bezeichnet (ebd., 163, Text Nr. 201, Rs. 5’). In dem spätbabylonischen Text BRM 4, Nr. 20, 70 ist nam-érim-búr-ru-da mit akkadischem *māmītu pašāru* geglichen.

8 Zu dieser Textgruppe siehe T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 1 und CMAwR 2.

9 Siehe oben Anm. 3.

10 Siehe dazu H. Zimmern, ZA 30, 204–205.

11 H. Zimmern, Ein Leitfaden der Beschwörungskunst, ZA 30, 204–229.

12 In ZA 30, 219 nennt H. Zimmern die Tafeln Rm 2, 159 (hier Text Nr. 45) und das aus Ninive stammende Tafelfragment K 885, das mittlerweile mit dem Bruchstück K 4538 zusammengefügt wurde (siehe T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 2, 92–96, Text 7.22).

13 *Šurpu*, Tafel 5–6, 172: “Wortlaut einer Beschwörung, die dazu (dient), einen Bann zu lösen” (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 35).

14 Siehe H. Zimmern, ZA 30, 219 zu Z. 12.

15 Siehe z. B. J. Nougayrol, JCS 1, 329; E. Reiner, JNES 15, 130 und dies., *Šurpu*, 55–56 zu Tafel 3, 3; E. E. Knudsen, Iraq 21, 45 und ders., Iraq 27, 160; M. J. Geller, in Fs. Borger, 127 und A. M. Kitz, Cursed are you!, 321–348. Auch die Ausführungen von R. Borger in HKL 3, 86 (unter “Lipšur-Litaneien”) und 87 (unter “nam-érim-búr-ru-da”) und von C. Jean (SAAS 17, 101) sind wohl in diesem Sinne zu verstehen.

16 Vor allem durch E. Ebeling und F. Köcher in: E. Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts Bd. I, WVDOG 28, Leipzig (1915–)1919; ders., Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts Bd. II, WVDOG 34, Leipzig (1920–)1923; E. Ebeling, F. Köcher, Literarische Keilschrifttexte aus Assur, Berlin 1953; F. Köcher, Die Babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen, Band I–VI, Berlin 1963–1980 (BAM).

17 Siehe O. Pedersén, ALA 2, 41–76: N4. Private house with large library and archive of a family of exorcists (hC/D7E81).

2. Die neuentdeckten Schriften zur Bannlösung

Unsere eigenen Forschungen, die bis in das Jahr 1987 zurückreichen,¹⁸ bauen auf O. Pederséns grundlegenden Arbeiten auf. Nach einer systematischen Sichtung aller nach Berlin gelangten Tontafeln aus Assur können wir heute etwa 1300 Tontafeln und Tafelfragmente dem Schriftenbestand aus dem Besitz der assyrischen Heiler zuweisen. Darunter befinden sich viele Tontafelscherben, die so stark beschädigt oder so klein sind, daß sie auf den ersten Blick als wertlos erscheinen. Nur in einem Forschungsvorhaben, das nicht dem heutzutage üblichen Zwang unterliegt, in kurz bemessenen Zeiträumen Ergebnisse vorzulegen, kann es gelingen, nach und nach zusammengehörige Tafelfragmente ausfindig zu machen und aus kleinen, wenig aussagekräftigen Bruchstücken wieder mehr oder minder vollständige Texte erstehen zu lassen, die zuvor unbekannt waren. Das mittlerweile dreißig Jahre währende Bemühen um die Entzifferung kleiner Tafelbruchstücke hat sichtbare Früchte getragen, denn selbst nach hundertjähriger Erforschung der Schriften, die die Heiler aus Assur im 7. Jh. v. Chr. in ihrem Haus versammelt hatten, kann hier noch ein ganzes Genre heilkundlicher Traktate präsentiert werden, dessen Existenz bislang verborgen geblieben war.

2.1. Der ‘Leitfaden’ zur Durchführung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung (Texte Nr. 1–2)

Am Anfang stand die Entdeckung einer erstaunlich gut erhaltenen, unveröffentlicht gebliebenen Tontafel aus dem Besitz der assyrischen Heiler (VAT 13760, hier Text Nr. 1; siehe Abb. 3). Sie enthielt die weitgehend vollständige Anleitung zur Durchführung einer sehr aufwendigen Heilbehandlung, deren Ziel es war, einem von den Göttern über einen Menschen verhängten “Bann” (*māmītu*) seine schädigende Kraft zu nehmen und das Urteil, einen Menschen unter einen Bann zu stellen, zu revidieren und aufzuheben, damit eine gegebenenfalls notwendige Therapie der von dem Bann verursachten physischen Gebrechen die gewünschte nachhaltige Wirkung entfalten konnte.

Den Fachkonventionen zufolge wird eine solche Zusammenstellung als ‘Ritualtafel’ bezeichnet. In dem vorliegenden Zusammenhang erweist sich dieser Begriff jedoch als unsachgerecht und irreführend. Er findet hier keine Verwendung, da er den heilkundlich-therapeutischen Charakter des Traktates vollkommen außer acht läßt. Statt dessen wird hier von dem ‘Leitfaden’ einer Heilbehandlung die Rede sein.

Wie auf der Tafel eigens vermerkt, hatte der Heiler Kišir-Aššur den ‘Leitfaden’ von einer älteren Vorlage eilig abgeschrieben, um sich so auf die Durchführung der darin beschriebenen Behandlung vorzubereiten. Nach genauerem Studium der Tafel zeigte sich, daß in dem Haushalt der Heiler sogar ein weiteres Exemplar dieses ‘Leitfadens’ aufbewahrt worden war. Das bereits im Jahr 1953 in Gestalt einer keilschriftlichen Faksimilezeichnung veröffentlichte, doch nie ausführlich studierte Tafelbruchstück (LKA 150 = VAT 13685; hier Text Nr. 2) ist stark beschädigt. Ohne das neu aufgefundene Duplikat hatte man daher kaum erkennen können, worauf die in dem Text beschriebene Behandlung zielte. Auch wenn in keinem der beiden Textvertreter die ersten Zeilen mit den einleitenden Bemerkungen erhalten blieben, ließ der Inhalt

des wiederentdeckten ‘Leitfadens’ keinen Zweifel daran, daß hier die Anleitung zu der Heilbehandlung vorlag, die in dem Curriculum der Heiler unter der Bezeichnung nam-érim-búr-ru-da aufgeführt war.¹⁹

Die Aufgabe des ‘Leitfadens’ lag darin, einem Heiler auf einer einzigen Tafel und damit auf knappem Raum einen raschen Überblick über den Verlauf der komplexen Heilbehandlung zu bieten, die sich von den Vorbereitungen bis zu ihrem Ende über mehrere Tage hinziehen konnte und an verschiedenen Schauplätzen durchgeführt werden sollte. Um eine bessere Übersichtlichkeit herzustellen, sind die Abschnitte, die in dem ‘Leitfaden’ den zahlreichen einzelnen Phasen des Bannlösungsverfahrens entsprechen, durch horizontale Striche voneinander abgesetzt.



Abb. 3: ‘Leitfaden’ zur Durchführung einer Heilbehandlung, die “Bannlösung” genannt wurde (VAT 13760, Rs.; Photoder Assyrischen Forschungsstelle, Heidelberg)

Aus dem Blickwinkel eines altorientalischen Heilers bildete ein zu sprechendes Gebet oder die Rezitation einer Beschwörung zumeist das kennzeichnende Element eines solchen Behandlungsabschnitts, auch wenn dieser aus unserer Perspektive

¹⁸ Dazu siehe S. M. Maul in KAL 1, x–xi.

¹⁹ Das Incipit der Tafel dürfte *māmīta ana pašāri* gelautet haben und somit der Glosse entsprechen, mit der Kišir-Nabû in KAR 44, Vs. 12 den Eintrag nam-érim-búr-ru-da versehen hatte.

eher von bestimmten Handlungen oder Heilmaßnahmen geprägt zu sein scheint. Aus diesem Grund stehen in dem ‘Leitfaden’ die *dicenda* im Mittelpunkt. Schon aus Raumgründen werden sie aber – anders als in anderen Überlieferungsformen – nie vollständig, sondern nur mit ihren Anfangsworten zitiert. Die Heiler hatten entsprechende weitgehend verbindliche Konventionen entwickelt, so daß ein zu sprechender Text stets mit dem gleichen normierten Incipit benannt wurde. Ein solches Incipit transportierte darüber hinaus noch weitergehende, nicht auf den ersten Blick erkennbare Informationen. Die mit ihren Anfangsworten benannten, jeweils zu sprechenden Texte waren nämlich stets mit einer ganz bestimmten Situation und in den meisten Fällen auch mit ganz bestimmten Handlungen oder Heilmaßnahmen verbunden. Unter voll ausgebildeten Heilern war dieser Zusammenhang so selbstverständlich, daß die Nennung eines Incipits ausreichte, um auf die mit der Rezitation zu verbindenden Handlungen oder Heilmaßnahmen zu verweisen. Man konnte daher die zugehörigen Handlungsanweisungen auf ein Minimum beschränken oder sogar ganz auf sie verzichten.²⁰

Rasch zeigte sich, daß manche der in dem ‘Leitfaden’ zur Rezitation vorgeschriebenen Gebete und Beschwörungen bereits bekannt waren. Mehrere der von Erica Reiner im Jahr 1956 veröffentlichten Gebete – die sog. *lipšur*-Litaneien, in denen die Götter in langen zunächst eintönig erscheinenden Sequenzen immer wieder ersucht wurden, “(Unheil) zu lösen” – erwiesen sich als *dicenda*, die ihren Platz in der *nam-érim-búr-ru-da* genannten Heilbehandlung hatten.²¹ Hierzu paßte, daß sie mit der Unterschrift *ka-inim-ma nam-érim-búr-ru-da-kám*²² bzw. mit der Unterschrift *nam-érim-búr-ru-da-kám*²³ versehen waren. Auch die mit der Unterschrift *ka-inim-ma nam-érim-búr-ru-da-ke₄* versehene sumerische Beschwörung, die in der *Šurpu* (“Verbrennung”) genannten Schrift überliefert wurde, ist in dem neuentdeckten ‘Leitfaden’ zur Rezitation vorgeschrieben,²⁴ und gleiches erwies sich für andere seit langem veröffentlichte Texte, die dieselbe sumerische Unterschrift trugen. Der ‘Leitfaden’ lieferte nun den Beweis dafür, daß diese scheinbar voneinander unabhängigen Heilanweisungen und Rezitationen eben doch gemeins am ein großes Ganzes gebildet hatten.

2.2. Weitere Schriften zur Bannlösung

Viele weitere in dem ‘Leitfaden’ genannte Incipits waren indes unbekannt. Manche davon ließen sich auf den lange unbeachtet gebliebenen Tafelscherben aus dem sog. Haus des Beschwörungspriesters wiederentdecken. Eine systematische Suche zeitigte Erfolg. So konnte aus veröffentlichten und unveröffentlichten Tafelbruchstücken nicht nur der Verlauf des Bannlösungsverfahrens in allen, weit über die Angaben des ‘Leitfadens’ hinausgehenden Einzelheiten rekonstruiert werden,

sondern auch nahezu das gesamte hierher gehörige Set von Gebeten und Beschwörungen. Im Lauf von Jahren gelang es, mithilfe von insgesamt 29 neuen Textzusammenschlüssen aus einzelnen wenig aussagekräftigen Scherben wieder mehr oder minder vollständige Tafeln aufzubauen und so die Schriften der Heiler, die dem Bannlösungsverfahren gewidmet waren, nahezu vollständig wiedererstehen zu lassen.

Von den 81 hier präsentierten Textzeugen stammen 26 aus dem Tafelbestand, der in Assur in dem Haus der Heiler entdeckt worden war.²⁵ Nur für einen einzigen Text läßt sich die Herkunft aus dem Assur-Tempel nachweisen.²⁶ Hinzu kommen 20 Textvertreter aus Assur, die in neuassyrischer Zeit geschrieben wurden und an Fundstellen zutage kamen, die sich nicht mehr ermitteln lassen,²⁷ sowie drei weitere aus der späten mittellassyrischen Epoche.²⁸ Fast alle übrigen Manuskripte, die Bannlösungsverfahren dokumentieren, kommen aus den assyrischen Städten Ninive,²⁹ Kalḫu³⁰ und Ḫuzirīna³¹ sowie aus nicht mehr bestimmaren Orten im assyrischen Kulturraum.³² Mit zwei neubabylonischen Tafeln aus Sippar³³, einer weiteren aus Babylon³⁴ und einer mittelbabylonischen Tafel aus Nippur³⁵ lassen sich derzeit nur sehr wenige zugehörige Textzeugen nachweisen, die außerhalb Assyriens geschrieben wurden.

Gleichwohl wäre es voreilig und letztlich falsch, die *nam-érim-búr-ru-da* genannte Heilbehandlung als ein genuin assyrisches Verfahren zu betrachten. Schon die Nennung in dem Curriculum der Heiler, das ohne Zweifel babylonischen Ursprungs ist, spricht dagegen. Ein weiteres Argument dafür, daß das Bannlösungsverfahren schon früh in Babylonien praktiziert wurde, mag man darin erkennen, daß bereits in der altbabylonischen Zeit *dicenda* überliefert wurden, die mit der Unterschrift *ka-inim-ma tu-ra x x x [] / [] nam-érim-búr-da-kám* versehen sind.³⁶

Verfahren der Bannlösung dürften daher bereits in altbabylonischer Zeit existiert haben und schon damals mit dem sumerischen Begriff *nam-érim-búr-ru-da* bezeichnet worden sein. Somit ist es mehr als wahrscheinlich, daß die im ersten vorchristlichen Jahrtausend im Rahmen der *Šurpu* genannten Heilbehandlungen überlieferten *dicenda*, die eine Bannlösung bewirken sollten, dem *nam-érim-búr-ru-da* geheißenen Bannlösungsverfahren entlehnt wurden und nicht etwa umgekehrt.

20 Hierzu siehe auch S. M. Maul, BaF 18, 170 und 203–216.

21 Siehe E. Reiner, JNES 15, 129–149 und unten die Texte Nr. 26–37. Allerdings konnte kein Hinweis darauf gefunden werden, daß auch die von E. Reiner als *lipšur*-Litanei Typ II 2 klassifizierten Gebete (K 2096 + K 13246; K 11631 und K 6308: siehe ebd., 144–146) dem Bannlösungsverfahren zuzuordnen sind. Auffälligerweise weist keiner der drei Textvertreter das Rubrum *ka-inim-ma nam-érim-búr-ru-da-kám* auf.

22 Text Nr. 27–33, 122 und Text Nr. 34–37, 91 (dort: *ka-inim-ma nam-érim-búr-da*).

23 Text Nr. 16–26, 7”.

24 Siehe Text Nr. 1–2, 10” und den zugehörigen Kommentar.

25 Die Texte Nr. 1–6, 13–15, 17–18, 32, 35, 43, 44, 64, 68, 71 und 73–80.

26 Text Nr. 66.

27 Texte Nr. 11, 16, 19, 22, 23–26, 41, 47, 54, 56, 58, 59, 60, 62, 63, 65, 67, und 72. Einen frühneuassyrischen Duktus weisen die Texte Nr. 41, 47, 54, 59, 62 und 63 auf.

28 Die Texte Nr. 7 (spätmittellassyrisch oder frühneuassyrisch, die Fundstelle ist unbekannt), 46 (aus der Beschwörerbibliothek aus dem Alten Palast) und 57 (die Fundstelle ist unbekannt).

29 Die Texte Nr. 8, 9, 12, 21, 27–31, 33, 37, 45, 48–52, 55 und 69.

30 Die Texte Nr. 10, 34, 39, 40 und 42.

31 Text Nr. 20.

32 Texte Nr. 36 und 70 (letzterer möglicherweise aus Assur).

33 Die Texte Nr. 38 und 61.

34 Text Nr. 53.

35 Text Nr. 81.

36 CT 4, Pl. 3 (Bu 1888-5-12, 6), 35–36; siehe den Kommentar zu Text Nr. 1–2, Lücke (vor Z. 1”). Zu weiteren bereits in altbabylonischer Zeit bezeugten *dicenda*, die in späterer Zeit in das Bannlösungsverfahren eingebunden waren, siehe die Kommentare zu Text Nr. 4–10, 106 und Text Nr. 1–2, 9” sowie den einleitenden Kommentar zu Text Nr. 81.

Welch hohen Stellenwert die Schriften zur Bannlösung unter den altorientalischen Gelehrten des ersten vorchristlichen Jahrtausends besessen haben müssen, läßt sich daran ermessen, daß in einem Kommentar zu dem babylonisch-assyrischen medizinischen Prognose- und Diagnosehandbuch³⁷ ausdrücklich auf eine Zeile aus der schriftlichen Fassung der Vorschriften zu der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung verwiesen wird.³⁸

Dennoch zeigt die hier präsentierte Sammlung von Schriften zur Bannlösung, daß die Anweisungen zur Durchführung des Verfahrens nicht etwa in einer einzigen verbindlichen Fassung schriftlich fixiert worden waren. Zumindest in Assur waren nebeneinander verschiedene Versionen in Gebrauch, die jeweils ihre eigene Überlieferungsgeschichte besitzen und sich in ihrer Ausführlichkeit und ihrer jeweiligen Fokussierung deutlich unterscheiden.

2.2.1. Beschreibungen der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung (Texte Nr. 3–15)

Die Vertreter der ersten Gruppe der wiedergefundenen Schriften zur Bannlösung werden hier ‘Therapiebeschreibungen’ genannt. Sechs verschiedene Texte dieser Art konnten ausfindig gemacht werden. Wie der ‘Leitfaden’ können sie als Beschreibungen des Bannlösungsverfahrens charakterisiert werden, in denen Handlungsanweisungen festgehalten sind, die den Verlauf der vorzunehmenden Therapie in wichtigen Schritten nachzeichnen. Von dem ‘Leitfaden’ unterscheiden sie sich im wesentlichen dadurch, daß die *dicenda* dort nicht nur mit ihrem Incipit genannt, sondern in aller Regel ausformuliert sind. Daraus ergibt sich ein Problem, das eng mit dem Wesen des Schriftträgers Tontafel verknüpft ist. Da auf einer Tontafel der Raum begrenzt ist und nur eine überschaubare Zahl von Textzeilen untergebracht werden kann, muß eine solche Therapiebeschreibung entweder auf mehrere Tafeln aufgeteilt oder aber so verkürzt werden, daß sie dennoch auf einer einzigen Tontafel plaziert werden kann. Beide Lösungsmöglichkeiten lassen sich in dem hier vorgestellten Schrifttum nachweisen.

Es fällt auf, daß in den Therapiebeschreibungen, die man auf nur einer Tafel überlieferte, häufig die mit den *dicenda* notwendigerweise verknüpften *agenda* unerwähnt bleiben.³⁹ Dieses Vorgehen ermöglicht, den Textumfang klein zu halten. Auch bestimmte Handlungsstränge, die in anderen Schriften detailliert nachgezeichnet sind, finden in manchen knapp gehaltenen Therapiebeschreibungen keine Beachtung, obgleich die Logik des Verfahrens deren Ausführung erforderlich macht.⁴⁰ Es kann daher als sicher erachtet werden, daß Therapiebeschreibungen

bestimmte Aspekte eines Heilverfahrens hervorheben und andere vernachlässigen oder gar unerwähnt lassen, auch wenn diese bei der Durchführung berücksichtigt wurden. Aus diesem Grund ist es in manchen Fällen kaum möglich zu entscheiden, ob das im Vergleich zu einer ausführlicheren Fassung konstatierte Fehlen von Abschnitten lediglich redaktioneller Natur war, oder ob aus der Abwesenheit entsprechender Passagen gefolgert werden muß, daß die vorliegende Fassung einer Therapiebeschreibung tatsächlich eine reduzierte Form der Behandlung empfahl.⁴¹ Die Therapiebeschreibungen wurden, so wie der ‘Leitfaden’, stets auf einkolumnigen Tafeln überliefert.

Im folgenden werden die spezifischen Eigenheiten der sechs nachweisbaren Therapiebeschreibungen kurz charakterisiert:

Die *Therapiebeschreibung 1* (hier Text Nr. 3) gehört zu dem Tafelbestand aus dem sog. Haus des Beschwörungspriesters. Sie enthält eine vollständige, wenngleich gegenüber dem ‘Leitfaden’ stark gekürzte Darstellung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung. Ihr ist eine ausführliche Symptombeschreibung vorangestellt, die deutlich werden läßt, aufgrund welcher Diagnose die beschriebene Heilbehandlung durchgeführt werden sollte. Die Therapie sollte in einem noch frühen Stadium der durch einen ‘Bann’ ausgelösten Krankheit erfolgen, um den Schweregrad ihres Verlaufs zu mindern. Es scheint, als sei die beschriebene Heilbehandlung deutlich weniger aufwendig angelegt, als die in dem ‘Leitfaden’ skizzierte. So fehlen beispielsweise die litaneiartigen Bitten um ‘Lösung’. Auch die in dem ‘Leitfaden’ ausführlich beschriebene physiotherapeutische Behandlung des Patienten findet keinerlei Erwähnung. In der *Therapiebeschreibung 1* steht der empfohlene Umgang mit dem personifizierten Bann ganz im Mittelpunkt. Die Behandlung des Kranken ist dort vollständig ausgeblendet, auch wenn kein Zweifel daran bestehen kann, daß dieser sich im Verlauf der Therapie zumindest verschiedenen Reinigungen zu unterziehen hatte.⁴² Daher liegt mit Text Nr. 3 wohl eine Therapiebeschreibung vor, die nicht darauf zielt, das Verfahren der Bannlösung vollständig und in allen seinen Aspekten darzustellen. Vielmehr scheint die *Therapiebeschreibung 1* eine Art Aide-mémoire zu sein, das dem Heiler lediglich die wichtigsten Informationen liefert, welche für ‘Erschaffung’, Anklage, Verurteilung und Beseitigung des personifizierten Banns vonnöten sind.

Die *Therapiebeschreibung 2* wurde aus sieben verschiedenen Textzeugen rekonstruiert (hier Text Nr. 4–10). Zwei davon

37 Zu dem Prognose- und Diagnosehandbuch siehe J. Scurlock, Sourcebook, 13–271 sowie R. Labat, TDP und N. P. Heeßel, Babylonisch-assyrische Diagnostik.

38 Siehe A. R. George, RA 85, 146–147 und 154 zu dem Kommentar 3 a.

39 Zu diesem aus dem Schrifttum der Heiler wohlbekanntem Phänomen siehe S. M. Maul, BaF 18, 33b, 39, Anm. 3, 53b, 119a, 121b, 170, Anm. 131, 204–210, 401a. In den Handlungsanweisungen der *Therapiebeschreibung 1* (hier Text Nr. 3) sind beispielsweise weder die Verhehlung des Patienten mit dem personifizierten Bann noch die anschließende Scheidung erwähnt, obgleich aus den zugehörigen *dicenda* eindeutig hervorgeht, daß Verheiratung und Trennung in einem symbolischen Akt an dem Erkrankten und einem den Bann darstellenden Figürchen vollzogen werden sollten.

40 Beispielsweise wird in der *Therapiebeschreibung 2* (hier Text Nr. 4–10) großer Wert darauf gelegt vorzuführen, auf welche Weise das von dem Bann ausgehende Unheil erfaßt und beseitigt werden sollte. Dieser Aspekt, der für das Gelingen eines Bannlösungsverfahrens von elementarer Bedeutung ist, kommt in den kurzen Therapiebeschreibungen dennoch nicht oder nur sehr knapp zur Sprache.

41 Ohne Zweifel gab es aufwendigere und weniger aufwendige Behandlungsformen. Die in dem ‘Leitfaden’ geschilderte ‘ideale’ Therapie verlangt einen so großen Aufwand an Zeit und Gütern, daß sie in dieser Form wohl nur für die vornehmsten Mitglieder der Gesellschaft durchgeführt wurde. Da sie eine ganze Reihe von Behandlungsschritten aufweist, die sich mit geringen Abwandlungen wiederholen, kann sie ohne wesentlichen Substanzverlust deutlich reduziert werden.

42 Grundsätzlich ist es denkbar, daß wir mit der vorliegenden Therapiebeschreibung eine Art ‘Rollenbuch’ vor uns haben, das nur den Part eines von mehreren Mitgliedern eines Teams von Heilern schildert. Die Ausblendung der Behandlung des Patienten wäre dadurch gut erklärt. Auch wenn es Anhaltspunkte dafür gibt, daß Therapien wie die hier untersuchte von mehreren Fachleuten gemeinsam durchgeführt wurden, fehlen uns bislang jedoch belastbare Hinweise, die eine solche Annahme bestätigen könnten. Im Fall der *Šurpu* genannten Heilbehandlung ist die arbeitsteilige Durchführung der Therapie jedenfalls bezeugt. In dem zugehörigen ‘Leitfaden’ ist nämlich der leitende Heiler in der zweiten Person Singular angesprochen, während von der Person, deren Aufgabe darin bestand, den Patienten zu betreuen und ihn beispielsweise mit Mehl abzureiben (¹⁶ŠIB = *išippu*), in der dritten Person die Rede ist (LKA 91; siehe E. Reiner, *Šurpu*, 11–12).

(Nr. 4 und Nr. 5), die aus dem Tafelbestand des sog. Hauses des Beschwörungspriesters kommen und von dem Heiler Kišir–Aššur in unterschiedlichen Phasen seines beruflichen Werdegangs geschrieben wurden, repräsentieren die Edition einer Therapiebeschreibung, die ursprünglich aus einer Folge von mindestens zwei durch Stichzeilenverweise miteinander verknüpften Tafeln bestand. Nur die erste davon ist auf uns gekommen. Sie enthält die Darstellung eines ersten Abschnitts des Bannlösungsverfahrens, der im wesentlichen dem Handlungsverlauf entspricht, der in dem ‘Leitfaden’ in den Zeilen 1’–25’ geschildert wurde. Die *Therapiebeschreibung 2* ist in manchem jedoch ausführlicher als die aus dem ‘Leitfaden’ bekannte Schilderung. Dies betrifft zum einen *agenda* und *dicenda*, mit deren Hilfe die Voraussetzungen dafür geschaffen werden sollten, daß sich die von dem Bann verursachten, Krankheit auslösenden Kräfte wieder zurück auf den personifizierten Bann übertragen ließen.⁴³ Zum anderen werden in anderen Beschreibungen unerwähnte Verfahren hervorgehoben, die der Unschädlichmachung und Beseitigung dieser pathogenen Kräfte dienen sollten. Die Therapie wurde empfohlen, wenn der Bann bereits “im Leib des Menschen Wirkkraft entfaltet” hatte und sich am Kopf des Betroffenen immer wieder rote und gelbe Flecken zeigten. Die Heilanzeige beschreibt damit ein Krankheitsbild, das gegenüber dem in *Therapiebeschreibung 1* genannten, ein weiter fortgeschrittenes Stadium repräsentiert.

Der ebenfalls in dem Haus der Heiler gefundene Text Nr. 6 enthält eine Fassung der *Therapiebeschreibung 2*, die so stark gekürzt wurde, daß sie auf einer einzigen Tafel untergebracht werden konnte. Die ersten 64 Zeilen enthalten die auch aus den Textzeugen Nr. 4–5 bekannte Fassung. Im folgenden wurde aber auf die Niederschrift der Passagen, welche die Entsorgung der von dem Patienten genommenen pathogenen Kräfte betreffen (Text Nr. 4 und Duplikate, 65–105), sowie auf die daran anschließenden, uns noch unbekanntem Abschnitte verzichtet. Es zeigt sich, daß die Beschreibung der letzten Phase des Bannlösungsverfahrens bis in Einzelheiten mit der Schilderung übereinstimmt, die aus *Therapiebeschreibung 1* bekannt ist. Die Tafelunterschrift läßt erkennen, daß Text Nr. 6 in einen größeren Kontext eingebunden war. Text Nr. 6 gehörte zu einer sonst unbekanntem Folge von Tafeln, die der Behandlung einer fiebrigen Erkrankung namens *šētu* gewidmet war. Nach Ansicht der Heiler brachte *šētu* ähnliche Krankheitszeichen hervor wie das Bann-Leiden und konnte dessen Vorstufe bilden.⁴⁴

Die mittellassyrische, ebenfalls aus Assur stammende Fassung der *Therapiebeschreibung 2* (hier Text Nr. 7) enthält wohl wie Text Nr. 6 eine auf einer einzigen Tafel notierte Kurzversion der *Therapiebeschreibung 2* und folgt – von dem Fehlen einer Beschwörung einmal abgesehen – den ersten 64 Zeilen der aus den Textzeugen Nr. 4–5 bekannten Fassung. Da der Text an eben dieser Stelle abbricht, ist unklar, ob die mittellassyrische Fassung weiterhin dem Wortlaut von Text Nr. 4–5 entsprach. Das sehr zerstörte Ende weicht von dem aus Text Nr. 6 bekannten Abschluß der *Therapiebeschreibung 2* vollständig ab.

Die aus Ninive (Nr. 8–9) und Kalḫu (Nr. 10) stammenden weiteren Textzeugen helfen zwar, Textlücken in der *Therapiebeschreibung 2* zu schließen. Die Tafelscherben sind aber so

klein, daß der größere Kontext, in dem die erhaltenen Passagen standen, nicht mehr rekonstruiert werden kann. Er weicht jedoch von dem der übrigen Textzeugen der *Therapiebeschreibung 2* ab. Die aus Ninive stammenden Texte Nr. 8 und 9 geben mit einem kurzen Zusatz (Z. 74a) Auskunft über die Situation, in der die dort beschriebene Therapie vollzogen werden sollte. In beiden Fällen galt der König als Patient. In dem einen Fall sollte die Heilbehandlung ausgeführt werden, als das dem König drohende Unheil bereits durch eine Mondfinsternis angezeigt worden war (Text Nr. 8). Das andere Mal wurde die Durchführung der Therapie empfohlen, nachdem der König unguete Vorzeichen über sich hatte ergehen lassen müssen, “die in meinem Palast und meinem Land in Erscheinung traten” (Text Nr. 9).

Die *Therapiebeschreibung 3* (hier Text Nr. 11) ist durch einen einzigen Textvertreter bekannt, der aus Assur stammt und in spätneuassyrischer Zeit von einem Heiler abgeschrieben wurde, “um es durchzuführen”. Die Fundstelle der Tafel ist unbekannt. Die darin beschriebene Behandlung sollte ein Leiden kurieren, das man auf “Fluch” (*arratu*) und “Bann” (*māmītu*) zurückführte. Die der sehr knappen Schilderung des Heilverfahrens vorangestellte Symptombeschreibung ähnelt der, die aus der *Therapiebeschreibung 1* bekannt ist, auch wenn die Behandlung in einem noch früheren Stadium einsetzen sollte, nämlich zu einem Zeitpunkt, an dem der Betroffene noch keine ernsthaften physischen Krankheitszeichen aufwies. In nur sieben Textzeilen wird der Ablauf des Heilverfahrens grob umrissen. Wie in Text Nr. 3 steht dabei der Umgang mit dem personifizierten Bann im Mittelpunkt. Die Behandlung des von “Fluch” und “Bann” betroffenen Menschen findet dabei keinerlei Erwähnung. Die beiden in ihrem vollständigen Wortlaut niedergeschriebenen Gebete, die an den Sonnen- und an den Mondgott gerichtet sind, zeigen, daß das Fluch- und Bannlösungsverfahren zum Teil bei Tag, zum Teil bei Nacht (oder aber am Vollmondtag bei Sonnenuntergang und Mondaufgang) durchgeführt werden sollte.

Die *Therapiebeschreibung 4* (hier Text Nr. 12) ist nur durch das kleine Bruchstück einer Tafel vertreten, die um die Mitte des 7. Jh. v. Chr. für die königlichen Bibliotheken zu Ninive angefertigt wurde. Darin blieb der Beginn der Beschreibung eines Heilverfahrens erhalten, das durchgeführt werden sollte, wenn die “Hand des Totengeistes” und die “Hand des Banns” einen Menschen im Griff hielt. Das Grundmuster der nur in einem kleinen Abschnitt erhaltenen Therapiebeschreibung entspricht dem der *Therapiebeschreibung 3*.

Die *Therapiebeschreibung 5* (hier Text Nr. 13) ist nur aus einem kleinen, stark beschädigten Tafelbruchstück bekannt, das aus dem sog. Haus des Beschwörungspriesters in Assur stammt. Es gehört zu einer Tafel, in der (ebenso wie in der *Therapiebeschreibung 2*) ein Heilverfahren geschildert war, das es durchzuführen galt, “wenn ein Bann im Leib eines Menschen Wirkkraft entfaltet” hatte. Es blieben nur wenige Worte aus dieser Therapiebeschreibung erhalten. Sie lassen immerhin erkennen, daß der Heiler Manipulationen an einem aus Wachs gefertigten Figürchen vornehmen sollte. Allein dies gibt der *Therapiebeschreibung 5* eine Sonderstellung. Figürchen, die aus Wachs hergestellt wurden, spielten nämlich vor allem in Heilverfahren, die auf die Abwehr von Schadenzauber zielen, eine große Rolle. Lediglich auf der Rückseite einer Tontafel aus neubabylonischer Zeit blieben Reste der Beschreibung eines Heilverfahrens mit der Anweisung erhalten, das wächserne Figürchen eines

43 Im wesentlichen handeln diese Abschnitte von der ‘Auszahlung’ des personifizierten Banns.

44 Der *šētu* genannten Erkrankung hat M. Stol in I. L. Finkel, M. J. Geller (Hrsg.), CM 36, 22–39 eine Abhandlung gewidmet. Zu der Nähe, die man zwischen beiden Erkrankungen sah, siehe den Kommentar zu Text Nr. 4–10, 15” sowie Text Nr. 79, 69’.

personifizierten Banns zu verbrennen. Die Tafel wird heute im Otago Museum in Dunedin (Neuseeland) aufbewahrt und ist mit einer groben Zeichnung versehen, die den ziegenköpfig dargestellten Bann zeigt.⁴⁵ Da in der Vorstellung der altorientalischen Heiler Schadenzauber und “Bann” ähnliche Krankheitssymptome hervorbrachten und deshalb nicht selten gemeinsam therapiert wurden, dürfte das zunächst mit der Schadenzauberabwehr verbundene Verfahren der Verbrennung von Wachsfigürchen seinen Weg in ein Bannlösungsverfahren gefunden haben.

Die *Therapiebeschreibung 6* ist uns aus zwei Textvertretern bekannt (hier Text Nr. **14–15**). Beide stammen aus dem Tafelbestand, der im sog. Haus des Beschwörungspriesters in Assur gefunden wurde. Einer davon wurde laut Tafelunterschrift von einem Heiler “zur Vorbereitung der Durchführung eilig exzerpiert”. Die Heilbehandlung hatte zum Ziel, die schädigende Kraft verschiedener Übel zu brechen. Dazu zählen die “Hand des Totengeistes”, die “Hand der Ištar” und u. a. auch der “Vergeltung(sfluch)” (*tūrtu*), der “Eid” (*nīšu*) und vermutlich der “Bann” (*māmītu*). Das Verfahren, diese Übel abzuwehren, entspricht im wesentlichen dem Grundmuster der Bannlösungsverfahren.

2.2.2. Tontafeleditionen mit Zusammenstellungen der dicenda der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung (Texte Nr. 16–47)⁴⁶

‘Leitfaden’ und Therapiebeschreibungen waren nicht die einzigen Überlieferungsformen, die die Heiler zur Dokumentation des Bannlösungsverfahrens entwickelt hatten. Die dritte Dokumentationsart entspricht ihrem Wesen nach einer sehr alten Tradition, die bis in das frühe dritte vorchristliche Jahrtausend zurückreicht. Aus dieser Zeit sind nicht wenige Tontafeln mit Beschwörungen und Gebeten bekannt, die in ihrem genauen Wortlaut festgehalten sind. Die Sitte, den *dicenda* Hinweise auf deren Einbettung in eine Therapie oder ein Ritualgeschehen beizugeben, kam hingegen nur zögerlich in der altbabylonischen Zeit auf und gelangte erst im ersten Jahrtausend v. Chr. zu voller Blüte. Die uralte Tradition, die *dicenda* schriftlich niederzulegen, die *agenda* aber eher den nicht-schriftlichen Überlieferungsformen zu überlassen, prägt die Tontafeleditionen, die den Handlungsablauf der nam-érim-búr-ru-da genannten Therapie ganz oder weitgehend außer acht zu lassen scheinen und fast ausschließlich die *dicenda* dieser Heilbehandlung enthalten. Zu diesem, hier als ‘nam-érim-búr-ru-da-Rezitation’ bezeichneten Typ der Überlieferung gehören die meisten der in diesem Buch vorgestellten Schriften zur Bannlösung. Die Mehrzahl der hierzu zählenden Tafeln war mit Stichzeilen versehen, die auf die erste Zeile der jeweils folgenden Tafel verweisen. Die dadurch festgelegte Reihenfolge entspricht dem Handlungsablauf des Bannlösungsverfahrens wie er auch im ‘Leitfaden’ vorgeschrieben ist.⁴⁷

45 P. Zilberg, W. Horowitz, ZA 106, 175–184.

46 Zu dieser Textgruppe gehört wohl auch Text Nr. 10.

47 Bei einer beachtlichen Anzahl der hierhergehörigen Textvertreter ist das Tafelende so stark beschädigt, daß man nicht mehr entscheiden kann, ob die Tafel eine Stichzeile aufwies oder nicht (die Texte Nr. 16, 17, 19 mit Zusatzstücken, 20, 21, 23, 28, 29(+), 30, 31, 33, 37, 39, 41, 42 und 47). Insgesamt sieben neuassyrische Textvertreter aus Assur (Texte Nr. 18, 32, 35, 43(+), 44), Ninive (Text Nr. 27) und Kalḫu (Texte Nr. 34 und 40) waren jeweils mit Stichzeilen versehen, zwei frühneuassyrische (Text Nr. 36 aus einem nicht bestimmbar Ort und Text Nr. 45 aus Ninive) und ein babylonischer Textzeuge (Text Nr. 38 aus Sippar) hingegen nicht.

Während der ‘Leitfaden’ und die größte Zahl der ‘Therapiebeschreibungen’ ausschließlich aus dem Tafelbestand aus dem sog. Haus des Beschwörungspriesters in Assur bekannt sind, ist die dritte Überlieferungsform des Bannlösungsverfahrens auch in anderen Tafelfunden vertreten.⁴⁸ Die zugehörigen Textzeugen kommen aus dem Alten Palast und anderen Fundstellen in Assur,⁴⁹ aus dem Nabû-Tempel in Kalḫu,⁵⁰ aus Huzirīna⁵¹ und einem weiteren Ort Assyriens, der nicht mehr bestimmt werden kann,⁵² aus den königlichen Bibliotheken, die Assurbanipal um die Mitte des 7. Jh. v. Chr. in seinem Palast in Ninive hatte aufbauen lassen,⁵³ und schließlich aus Sippar.⁵⁴

Obgleich uns die große Mehrheit der Schriften des dritten Typs durch Textzeugen aus dem ersten vorchristlichen Jahrtausend bekannt ist, zeigen ein spätmittelassyrischer⁵⁵ und einige wenige Textvertreter aus der frühneuassyrischen Zeit,⁵⁶ daß es Vorlagen aus älterer Zeit gegeben haben muß.⁵⁷

Die Tontafeln mit der Zusammenstellung von nam-érim-búr-ru-da-Rezitationen wurden zum größeren Teil auf einkolumnigen Tafeln überliefert. Fassungen auf zweikolumnigen Tafeln wurden in Assur,⁵⁸ Kalḫu,⁵⁹ Ninive⁶⁰ und Sippar⁶¹ gefunden.

2.2.3. Weitere Beschreibungen von Bannlösungsverfahren und verwandte Texte (Texte Nr. 48–69)

Aus den königlichen Bibliotheken des Assurbanipal in Ninive⁶² und aus Assur⁶³ sind weitere Schriften bekannt, die Verfahren der Bannlösung dokumentieren. Sie werden in diesem Buch in einem gesonderten Abschnitt vorgestellt, da sich nicht klären ließ, ob sie ihren ‘Sitz im Leben’ in dem Handlungsablauf hatten, der durch den ‘Leitfaden’ zur Durchführung der nam-érim-búr-ru-da genannten Therapie festgelegt ist, oder ob sie – so wie beispielsweise die aus der Heilbehandlung *Šurpu* bekannten *dicenda* zur Bannlösung – in grundsätzlich andere Kontexte eingebunden waren. Dies ist für die hier als Text Nr. **48–51** präsentierte Edition von Rezitationen der Fall. Sie gehörte zu dem *bīt rimki* genannten Ritualzyklus, auch wenn sie dennoch ihren Platz in der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung gehabt haben könnte.⁶⁴ Obgleich wenig Zweifel

48 Aus dem sog. Haus des Beschwörungspriesters stammen die Texte Nr. 17, 18, 32, 35 und 43(+), 44.

49 Der spätmittelassyrische Text Nr. 46. Neuassyrische Textvertreter aus Assur, deren Fundstelle unbekannt ist, sind die Texte Nr. 16, 19 mit Zusatzstücken, 23 und 24.

50 Texte Nr. 34, 39, 40 und 42; siehe ferner Text Nr. 10.

51 Text Nr. 20.

52 Text Nr. 36.

53 Texte Nr. 21, 27, 28, 29, 31, 33, 37 und 45.

54 Text Nr. 38.

55 Text Nr. 46 aus dem Alten Palast in Assur.

56 Die Texte Nr. 36, 39, 41 und 47. Es ist unklar, ob Text Nr. 45 ebenfalls aus der frühneuassyrischen Zeit stammt oder jüngeren Datums ist.

57 Zu Hinweisen darauf, daß *dicenda* des Bannlösungsverfahrens bereits in altbabylonischer Zeit schriftlich fixiert wurden, siehe oben Anm. 36.

58 Text Nr. 41 (frühneuassyrisch).

59 Text Nr. 39 (frühneuassyrisch).

60 Die Texte Nr. 28, 29 und 33 (alle spätneuassyrisch).

61 Text Nr. 38.

62 Die Texte Nr. 48–53.

63 Text Nr. 54.

64 Siehe dazu den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 8’.

darin bestehen kann, daß die aus den Texten Nr. 52–54 bekannten *dicenda* im Rahmen eines Bannlösungsverfahrens rezitiert werden sollten, fehlen jegliche Anhaltspunkte für deren Verortung im Therapiegeschehen. Die Texte Nr. 55–64 weisen enge Parallelen zu den Schriften zur Bannlösung auf, ohne daß deren Zugehörigkeit zu den Bannlösungsverfahren nachgewiesen werden kann.

Als Texte Nr. 65–69 wurden schließlich einige weitere Tafelbruchstücke in die vorliegende Edition aufgenommen, die in ihrer Formensprache große Ähnlichkeit zu den zuvor präsentierten Beschreibungen von Bannlösungsverfahren aufweisen.

2.3. Rezepte zur Herstellung von Medikamenten zur Heilung der von einem Bann verursachten Leiden (Texte Nr. 70–80)

Die altorientalischen Heiler, die mit dem Verfahren der Bannlösung die Krankheitsursachen zu beseitigen suchten, die jenseits des Leiblichen lagen, hatten gleichzeitig auch Medikamente und Heilmittel zur Hand, mit denen sie die für die Bann-Krankheit spezifischen körperlichen Beschwerden bekämpften. Unter den zahlreichen bekannt gewordenen heilkundlichen Kompendien mit keilschriftlichen Anweisungen zur Herstellung und Anwendung von Arznei- und Heilmitteln⁶⁵ fand sich zwar bislang nicht ein einziges, das ausschließlich den physischen Leiden gewidmet ist, die man auf die Einwirkung eines Banns zurückführte.⁶⁶ Doch aus Rezeptsammlungen, in deren Mittelpunkt Magen-Darm-Beschwerden stehen, kennen wir zahlreiche Heilanweisungen, die den “Bann” oder die “Hand des Banns” betreffen (Texte Nr. 70–72, Nr. 76–80).⁶⁷ Außerdem wurden nicht wenige Rezepte zur Herstellung von Universalheilmitteln überliefert, die nicht allein gegen die körperlichen Symptome eines Banns, sondern zugleich auch gegen eine Vielzahl weiterer Leiden und sogar “gegen jegliche Krankheit” eingesetzt werden konnten (Texte Nr. 73–75; Nr. 78, 18–32 und 45–53).

Es hätte den Rahmen des vorliegenden Werkes gesprengt, hier bei der Textvorlage Vollständigkeit anzustreben. Deshalb bietet die Textedition nur einige repräsentative Beispiele. Die hierfür ausgewählten Rezeptsammlungen stammen allesamt aus Assur. Der größte Teil davon kommt, so wie die Texte, die die Bannlösungsverfahren dokumentieren, aus dem Tontafelfund in dem sog. Haus des Beschwörungspriesters.⁶⁸

Die Kolophone dieser Keilschrifttexte lassen keinen Zweifel daran, daß die medizinisch-pharmakologische Behandlung von Patienten, die unter der Bann-Krankheit litten, und

die Durchführung der nam-érim-búr-ru-da genannten Bannlösungstherapie in denselben Händen lagen.⁶⁹

2.4. Anweisungen für vorbeugende Maßnahmen (Text Nr. 81)

Das heilkundliche Anliegen der Bannlösung fand außerdem seinen Niederschlag in Anweisungen prophylaktischen Charakters. Bislang sind sie im wesentlichen aus einer einzigen Tontafel bekannt, die in Nippur gefunden und in mittelbabylonischer Zeit niedergeschrieben wurde. Der hier erstmals veröffentlichte Text enthält eine Sammlung kurzer Anweisungen zur Durchführung von Reinigungsverfahren, welche verhindern sollten, daß sich ein Mensch unbemerkt durch Achtlosigkeit bei einer Eidesleistung oder in deren Umfeld einen “Bann” zuzog (Text Nr. 81). Erstaunlicherweise fehlen vergleichbare Texte aus anderen Fundorten und Epochen nahezu vollständig. In der Überlieferung des ersten vorchristlichen Jahrtausends läßt sich nur ein einziges der aus Text Nr. 81 bekannten Reinigungsverfahren nachweisen. Der Textabschnitt ist in ein neuassyrisches heilkundliches Kompendium eingegliedert (Text Nr. 79, 54’–56’), das in dem sog. Haus des Beschwörungspriesters gefunden wurde und im wesentlichen Rezepte zur Heilung von Krankheiten enthält, die im Bereich des Bauches (*abdomen*) verortet wurden. In dem neuassyrischen Text finden sich darüber hinaus zwei weitere Abschnitte mit Anleitungen zur Bann-Prophylaxe (Text Nr. 79, 57’–63’), die wir aus der – freilich nur teilweise erhaltenen – mittelbabylonischen Tontafel aus Nippur nicht kennen. Aus altbabylonischer Zeit ist lediglich eine weitere vergleichbare, kurze Anweisung für ein Verfahren bekannt, mit dem verhindert werden sollte, daß einem Eidleistenden “der Bann nahekommt”.⁷⁰

3. Das Problem: Eid und Bann

In juristischem Zusammenhang steht der Begriff *māmītu* für eine Eidesleistung und gleichzeitig für die durch einen Eid entstandene Bindung und die Folgen eines falschen oder aber nicht eingehaltenen Eides. Nicht ohne Grund gibt er dem Leiden, das im Mittelpunkt des vorliegenden Werkes steht, seinen Namen. Als letzte Ursache der *māmītu* genannten Erkrankung galt nämlich eine wissentlich oder unwissentlich unter Eid gemachte Falschaussage oder ein Eid, der gebrochen oder unter unkorrekten Umständen abgelegt worden war. Entstehung und Entwicklung der Krankheit sind aus der Sicht der altorientalischen Heiler auf diese Weise sehr eng mit dem Rechtswesen verknüpft.

Im alltäglichen Rechtsleben des Alten Orients kam der Institution des Eides eine bedeutende Rolle zu.⁷¹ Sowohl im Vertragsrecht als auch im Rechtsaustrag war er “eines der stärksten Instrumente zur Disziplinierung des Einzelnen”.⁷²

65 Die weitaus meisten dieser Texte stammen aus Assur (siehe vor allem F. Köcher, BAM I–IV [1963–1971]) und aus Ninive (siehe vor allem R. C. Thompson, *Assyrian medical texts*, London 1923 [AMT] und F. Köcher, BAM V–VI [1980]).

66 In dem sog. *Assur medical catalogue* – einem Verzeichnis, in dem die Incipits vorwiegend medizinisch-therapeutischer Texte in einer seriellen Ordnung zusammengestellt sind – findet sich in einem Eintrag (Z. 86) die Erwähnung von Texten, deren Gegenstand möglicherweise die “Bannlösung” war: NĪGIN 4 DUB.MEŠ *ana* DIB ^d[*A-nim* BŪR EN? UŠ₁₁/NAM.ÉRIM. BŪJR.RU.DA.KĀM (siehe U. Steinert in U. Steinert [Hrsg.], *Assyrian and Babylonian scholarly text catalogues*, 216 mit dem zugehörigen Kommentar auf S. 255f.). Es bleibt leider unklar, ob sich hinter dem Eintrag “*bul-ti ... ŠU.NAM.ÉRIM.MA*” (“Heilmittel ... gegen die »Hand des Banns«”) in dem oben bereits zitierten Curriculum der Heiler KAR 44 (dort Rs. 12f.) ein medizinisches Kompendium oder gar eine Tontafelserie dieses Titels verbirgt, oder ob der Eintrag nicht doch eher lediglich auf einen Typ von Anweisungen zur Herstellung und Anwendung von Arznei- und Heilmitteln verweist.

67 Sehr häufig ist den Anweisungen zur Medikamentenherstellung die Beschreibung eines zugehörigen Krankheitsbildes vorangestellt.

68 Texte Nr. 71 und Nr. 73–80.

69 Vgl. beispielsweise die von Kišir–Aššur geschriebenen Kolophone der Texte Nr. 1, 4 und 5 mit denen der Texte Nr. 73 und 80. Demzufolge hatte Kišir–Aššur sowohl den ‘Leitfaden’ zur Durchführung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung (Text Nr. 1) als auch die aus Text Nr. 73 bekannte Rezeptsammlung “zur Vorbereitung der Durchführung (der Heilbehandlung)” (akkadisch: *ana šabāt epēši*) niedergeschrieben.

70 A. R. George, CUSAS 18, Text Nr. 16, § 17’ (“Wenn ein Mann einen Vogel fängt und wieder freiläßt: Der Eid, den er leistet, wird ihm nicht nahekommen.”). In hemerologischen Überlieferungen des 1. Jt. v. Chr. finden sich Hinweise auf ähnliche Bann-Prophylaxen (siehe dazu unten Anm. 134).

71 Siehe M. San Nicolò, RIA 2, 305–315; S. Lafont (Hrsg.), *Jurer et maudire*; H. Barta u. a. (Hrsg.), *Prozessrecht und Eid*; R. Westbrook (Hrsg.), *A history of ancient Near Eastern law, passim*; W. Sallaberger, in: Fs. Sigrist, jeweils mit weiterführenden Literaturangaben.

72 K. Kleber, in: H. Barta u. a. (Hrsg.), *Prozessrecht und Eid*, 119.

Zwei grundlegende Typen des Eides gilt es zu unterscheiden. Mit einem *promissorischen Eid*, bei dem der König oder König und Gott gemeinsam angerufen wurden, besiegelte man das Versprechen, einen Vertrag oder eine Absprache einzuhalten und sich gegebenenfalls der zuständigen Gerichtsbarkeit zu unterwerfen, die dem im Schwur genannten König oder dem (Stadt)gott oblag. Der rechtliche Bindungscharakter von internationalen Staatsverträgen und Vertragsabschlüssen mit Vasallen beruhte im Alten Orient ebenfalls auf promissorischen Eiden.

Durch einen *assertorischen Eid* wurde eine Aussage verbindlich vor einer Gottheit bestätigt und in einem Rechtsaustrag am Ende aller notwendigen Ermittlungen zu einem Beweismittel erhoben. Der assertorische Eid, zu dem ein Beklagter im Gerichtsprozeß aufgefordert werden konnte, war ein Reinigungseid, der einen Rechtsstreit als Ganzes beendete und den Richtern ermöglichte, eine Rechtsangelegenheit abzuschließen. Das Ablegen eines solchen Eides wird daher in sumerischer Sprache mit der Wendung nam-érim ku₅ wiedergegeben. Wörtlich bedeutet dies: „Böses Schicksal (das im Fall des Eidbruchs eintritt) abschneiden.“⁷³ Leistete der Beklagte einen solchen Eid, war er „frei“. Schreckte er indes vor dem Eid zurück, kam dies dem Eingeständnis einer Falschaussage gleich, und er mußte für die Ansprüche der Gegenpartei haften.

Der assertorische Eid wurde nicht vor den Richtern abgelegt, sondern im Tempelbezirk, in der Regel im Tempel des jeweiligen Stadtgottes.⁷⁴ Belege aus der Ur III-Zeit zeigen, daß bei dem hierfür anberaumten Termin neben einem Priester auch ein Bevollmächtigter des Gerichts anwesend war und die staatliche Obrigkeit vertrat.⁷⁵ Auch wenn die hierfür festgelegte rituelle Rahmung große lokale Unterschiede aufwies und sich in der langen Geschichte des Alten Orients immer wieder gewandelt haben mag, legte man den Eid doch immer vor der Gottheit ab, die – sei es in einem Götterbild, in ihrer astralen Gestalt oder in Form eines Göttersymbols – anwesend war. Durch alle Zeiten hinweg ist die Sitte zu belegen, daß man einen Eid im Angesicht der Waffe eines Gottes, etwa vor einem Dolch oder einer Axt, schwören ließ.⁷⁶ Dem Eidleistenden wurde so die im Fall einer Falschaussage drohende Strafgewalt vor Augen geführt. Ein altbabylonischer Beleg lehrt, daß in Sippar eine Frau am Tor der Göttin Nungal vor dem Emblem (*šurinum*) des Sonnengottes ihren Eid in einem Mehlkreis (*kippat qēmim*) stehend abzulegen hatte.⁷⁷ Der Brauch, den Eidleistenden in einen mit Mehl gezogenen Kreis zu stellen, hielt sich offenbar

bis in die spätbabylonische Zeit.⁷⁸ In anschaulicher Weise versinnbildlichte dabei der Mehlkreis, der in den späten, ebenfalls aus Sippar stammenden Belegen *gišhuru* heißt, die eingegangene eidliche Bindung und verwies den in seiner Mitte Stehenden darauf, daß er mit einem Eidbruch eine um ihn gezogene Grenze überschreiten würde. Da auch in *Šurpu*, Tafel 3, Z. 127 von einem „Bann“ die Rede ist, der „beim Herabsteigen in einen (Mehl)kreis vor Šamaš“⁷⁹ zustande kam, erscheint es erwägenswert, daß der bisher nur für Sippar belegte Brauch eine erheblich weitere Verbreitung besaß und auch andernorts zum Akt der Eidesleistung gehörte.⁸⁰

In Gerichtsprotokollen und verwandten Texten aus unterschiedlichen Epochen ist mehrfach bezeugt, daß Personen, die gerichtlich zum Eid bestellt worden waren, um ihre Aussagen zu bestätigen, im letzten Augenblick auf dem Weg zur Eidesstätte oder an der Eidesstätte selbst ihre Aussage widerriefen oder eine Einigung mit der Gegenpartei herbeiführten, um sich so der eingeforderten Eidesleistung zu entziehen.⁸¹ Dies zeigt in aller Deutlichkeit, daß in der Regel die Furcht vor den Folgen eines Meineides ausreichte, um vor Gericht für wahrheitsgemäße Aussagen zu sorgen. Die starke Abschreckungswirkung, die von dem Akt der Eidesleistung ausging, garantierte in der Regel die Unverbrüchlichkeit eines unter Eid abgegebenen Versprechens und verlieh einer eidlichen Erklärung unbedingte Glaubwürdigkeit. Sie machte den Eid nicht allein zu einem höchst wirksamen Beweismittel, sondern auch zu einem effektiven Instrument staatlicher Institutionen, um Geständnisse zu erzwingen und so die rechtliche und soziale Ordnung schnell wiederherzustellen.

Ogleich Falschaussage⁸² und in bestimmten Epochen nachweislich auch der Meineid unter Strafe gestellt waren,⁸³ hatte die starke Scheu vor dem Eid ihre Grundlage vor allem in dem Fluchcharakter, der dem Eid im Alten Orient zu allen Zeiten eigen war.⁸⁴ Im assertorischen Eid mußte der Schwörende unter Anrufung der Götter in einer bedingten Selbstverfluchung für den Fall der Falschaussage fürchterliche Strafen auf sich herabrufen. Diese Strafen zielten auf schwere Schicksalsschläge für den Schwörenden und die Seinen und in der Regel auf den Tod.⁸⁵ Die Strafandrohung, die in der Selbstverfluchung lag, ging damit weit über die eines weltlichen Gerichtes hinaus.

73 Siehe W. Sallaberger, Fs. Sigrist, 159.

74 Über die Einzelheiten des Eidzeremoniells ist wenig bekannt (siehe dazu M. Stol, OBO 160/4, 661f.; E. Dombardi, FAOS 20, 84f.; vgl. auch K. Kleber, in: H. Barta u. a. [Hrsg.], Prozessrecht und Eid, 139–141). Einige weiterführende Angaben werden mit dem erstmals hier veröffentlichten Text Nr. 81 bekannt.

75 Siehe W. Sallaberger, in: H. Barta u. a. (Hrsg.), Prozessrecht und Eid, 188 und ders., Fs. Sigrist, 10.

76 An dieser Stelle wird darauf verzichtet, die umfangreiche Fachliteratur zusammenzustellen, die dem vom 3. bis zum 1. vorchristlichen Jahrtausend nachzuweisenden Phänomen der Eidesleistung vor einer Götterwaffe gewidmet ist. Siehe dazu A. M. Kitz, Cursed are you!, 56–61 und den Aufsatz von M. Stol, in: Fs. Van Lerberghe, 561–583, jeweils mit weiterführender Literatur. Das hier als Text Nr. 81 präsentierte Kompendium mit Reinigungsritualen bietet neue Informationen. Demzufolge war es üblich, einen (assertorischen) Eid außer „bei der (göttlichen) Waffe des Labbu“ (Z. 8') auch „bei der göttlichen Krone“ (Z. 3'), „bei dem Stufenpostament“ (Z. 5'), und „beim Bogen eines Gottes“ (Z. 12') abzulegen.

77 M. Stol, OBO 160/4, 662 mit Anm. 107.

78 Siehe K. Kleber, in: H. Barta u. a. (Hrsg.), Prozessrecht und Eid, 141 mit Anm. 72.

79 *māmīt ina gišhuri maḥar Šamaš arādu* (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 22 und R. Borger, Fs. Lambert, 48).

80 Grenzziehungen mit Mehl spielen in der Ritualpraxis des Alten Orients eine große Rolle (siehe dazu S. M. Maul, BaF 18, 55–56). Der Mehlkreis sollte dabei den in seine Mitte gestellten Objekten Schutz vor dem Zugriff der sie möglicherweise umgebenden unheilbringender Kräfte bieten (vgl. unten Text Nr. 1–2, 26"; Nr. 3, 78; Nr. 4–10, 13" und Nr. 70–72, 17). Die zugehörigen *dicenda* in sumerischer Sprache finden sich in: W. Schramm, Bann, Bann! (sa ḡ-ba sa ḡ-ba). Die Beschwörung zur Dämonenabwehr hat aber mit dem Bannlösungsverfahren (nam-érim-búr-ru-da) nichts zu tun (U. Steinert, Assyrian and Babylonian scholarly text catalogues, 255 und 182 Anm. 132 ist entsprechend zu korrigieren).

81 Siehe z. B. San Nicolò, RIA 2, 313 und 315; M. Stol, OBO 160/4, 661; B. Wells u. a., *Revue internationale des droits de l'antiquité* 57, 14–15; M. Sandowicz, *Palamedes* 6, 17–36 und ferner Text Nr. 81, 14'–21'.

82 Siehe M. Stol, Fs. Garelli, 333–340.

83 Siehe G. Ries, Fs. Medicus, 457–468; K. Kleber, ZAR 13, 23–38 und W. Sallaberger in: H. Barta u. a. (Hrsg.), Prozessrecht und Eid, 190.

84 Siehe dazu M. Sandowicz, Oath and curses; A. M. Kitz, Cursed are you! und B. Christiansen, Schicksalsbestimmende Kommunikation, jeweils mit weiterführenden Literaturangaben.

85 Siehe A. M. Kitz, Cursed are you!, 199–214 mit den in B. Christiansen, JAOS 136, 614 formulierten Einschränkungen.

Da der Wortlaut der bei der Eidesleistung gesprochenen Selbstverfluchung so gut wie nie urkundlich festgehalten wurde,⁸⁶ ist eine spätbabylonische Urkunde von besonderem Wert. Auf der Tontafel in Gestalt der *Muštēšir-ḫabli*⁸⁷ genannten Axt des Marduk ist die bedingte Selbstverfluchung festgehalten, die ein gewisser Kudurru vor Zeugen gesprochen hatte:

“Du, Muštēšir-ḫabli, bist der große Herr, zu dem Kudurru gekommen ist. Sicher – ich schwöre es – komme ich nicht zu Unrecht; prüfe mein Herz! Andernfalls bedecke meinen Leib mit Bösem, töte meine Gattin, vernichte meine Kinder und lasse mich deine große Strafe, die Wassersucht, die Strafe, die nicht getilgt werden kann, erleiden!”⁸⁸

Ein ganz ähnlicher Text in babylonischer Schrift ist auch aus Assur bekannt. Das in Form einer Speerspitze geformte Dokument enthält ebenfalls eine Selbstverfluchung die den “Bann” (*māmītu*) und damit auch den Tod auf den Eidleistenden, seine Frau, seine Kinder und seine Verwandtschaft herabrufte.⁸⁹

Die Überzeugung, daß die Verletzung eines Eides auch ohne das Eingreifen einer weltlichen Gerichtsbarkeit über kurz oder lang die schlimmen Folgen eines Banns zeitigen würde, war im Alten Orient sehr tief verwurzelt. Für Babylonier und Assyrer nahm der gefürchtete Eidfluch in dem *māmītu* genannten Leiden eine sichtbare Gestalt an und führte allen, die in die Versuchung kamen, falsches Zeugnis abzulegen, die dramatischen Konsequenzen eines Meineids vor Augen.

4. Wen konnte ein Bann “packen”?

In den von den Heilern aufgezeichneten Schriften zur Bannlösung finden sich – so wie zu erwarten – zahlreiche Belege dafür, daß man das Wirken eines Banns bei jenen Menschen diagnostizierte, die einen Eid abgelegt hatten,⁹⁰ an dem – aus welchen Gründen auch immer – ein Makel zu haften schien. Die Angst davor, von einem Bann “gepackt”⁹¹ zu werden, war aber offenbar so groß, daß man überdies fürchtete, auch ohne geschworen zu haben, unter einen Bann zu geraten und an dem *māmītu*-Leiden zu erkranken. In den schriftlich fixierten Anweisungen zur Bannlösung ist nämlich nicht nur von “einem Bann”, die Rede, “den ich durch einen Schwur herbeiführte”, sondern auch von “einem Bann, den ich nicht durch einen Schwur herbeiführte”.⁹² Auch hielten die altorientalischen Heiler Rituale zum Schutz vor

dem Zugriff eines Banns selbst für den Fall bereit, daß eine zum Eid bestellte Person im letzten Augenblick aus Furcht vor den unabsehbaren Folgen eines Banns den abzulegenden Schwur verweigert hatte.⁹³ Der Umstand aber, daß man offenbar jedem, der einen Eid vor einer Gottheit ablegen sollte, unmittelbar vor und nach der Eidesleistung die Durchführung allerlei ritueller Maßnahmen zur Bann-Prophylaxe nahelegte,⁹⁴ läßt nur den Schluß zu, daß die Eidesstätte an sich als ein gefährlicher Ort wahrgenommen wurde, an dem man sich allein durch Unachtsamkeit das Bann-Leiden zuziehen konnte.

Der hierin liegende scheinbare Widerspruch läßt sich durch einen Blick in das Schrifttum der Heiler leicht auflösen: Die schwere Magen-Darm-Erkrankung, die als das letzte Stadium des Bann-Leidens angesehen wurde, war offenbar ansteckend. Und aus diesem Grund galt ein Bann und selbst der Ort, an dem er zustande gekommen war, als potentiell krankheitsübertragend.

Die in den ‘nam-érim-búr-ru-da-Rezitationen’ immer wieder dargelegten Vorstellungen davon, auf welchem Wege man sich die Bann-Krankheit zugezogen haben könnte, bestätigen dies und gemahnen in gewisser Weise an moderne Konzeptionen der Infektion durch Bakterien, Pilze, Parasiten oder Viren. Das Bann-Leiden bedurfte nämlich auch aus der Sicht der altorientalischen Heiler einer materiellen, feinstofflichen Basis, die auf einen Menschen übergehen mußte, um von ihm Besitz ergreifen zu können. Neben dem unmittelbaren Körperkontakt mit bereits Erkrankten⁹⁵ hielt man insbesondere auch indirekte Wege der Ansteckung mit dem Bann-Leiden für möglich. Dabei galt der Kontakt mit Tabuisiertem⁹⁶ und Schmutz,⁹⁷ mit verunreinigtem, von Dritten zum Waschen verwendeten Wasser⁹⁸ und weiteren benutzten Reinigungsmitteln⁹⁹ sowie mit ausgekämmten Haaren und abgeschnittenen Fingernägeln¹⁰⁰ als ebenso gefährlich wie die unbedachte Aufnahme von Getränken und Essen(sresten),¹⁰¹ das Berühren von benutztem Geschirr,¹⁰² der Kontakt mit dem Mobiliar¹⁰³ und selbst mit den Fußspuren von bereits Erkrankten.¹⁰⁴ Sogar die Selbstansteckung eines Patienten durch die von ihm hinterlassenen Verunreinigungen wurde für möglich erachtet.¹⁰⁵

Darüber hinaus schloß man keineswegs aus, daß eine solche ‘Infektion’ von Dritten mit Absicht herbeigeführt worden war.¹⁰⁶ Wurde ein derartiger Fall konstatiert, galt es, die gegen den Bann gerichteten Therapien mit Verfahren zur Abwehr

86 Siehe R. Westbrook, in: R. Westbrook (Hrsg.), *A history of ancient Near Eastern law*, 374 mit Verweis auf einen wohl im Schulunterricht verwendeten Text aus der altbabylonischen Zeit (UET 6, 402 = D. Charpin, *Le clergé d’Ur*, 326–327), der in einem solchen Fluch Aussatz, Armut und Kinderlosigkeit nennt.

87 Der Name bedeutet: “Der den, dem Unrecht geschah, auf rechten Bahnen hält”. Photographien der Tafel finden sich in der *Cuneiform Digital Library Initiative* (CDLI) unter der Nummer P414867.

88 M. Streck, *ZA* 83, 62–63 (= UET 4, Text Nr. 171). Die “Wassersucht” zählt tatsächlich zu den Symptomen, die man der durch einen “Bann” verursachten Erkrankung in fortgeschrittenem Stadium zuordnete (siehe Text Nr. 4–10, 3 und Text Nr. 79, 77’).

89 E. Ebeling, *OrNS* 20, 167–170 (VAT 8719 = KAR 373). Eine Neuedition legte der Verfasser in der Fs. Charpin, 655–667 vor.

90 Siehe z. B. Text Nr. 4–10, 70–73; Text Nr. 27–33, 91–92 und 94–95; Text Nr. 38–39, 17–28, 35 und 41; Text Nr. 45, 4–27 und 29; Text Nr. 46–47, 34; Text Nr. 48–51, 30–37; Text Nr. 53, 11; Text Nr. 63, 9’. Meineid und Eidbruch sind direkt angesprochen in Text Nr. 27–33, 94; Text Nr. 45, 26–27; Text Nr. 46–47, 34 und Text Nr. 48–51, 36.

91 Diese Formulierung findet sich beispielsweise in Text Nr. 79, 59’ (*māmītu šī išbassu*).

92 Text Nr. 48–51, 30: *māmūt atmū lā atmū*.

93 Text Nr. 81, 14’–21’. Ganz offensichtlich sah man bereits ein schweres Vergehen darin, eine eidliche Falschaussage nur in Betracht gezogen zu haben.

94 Siehe Text Nr. 79, 54’–63’ und Text Nr. 81 *passim*.

95 Text Nr. 16–26, 59 und 63; Text Nr. 38–39, 11.

96 Text Nr. 27–33, 83; Text Nr. 38–39, 10’–13’.

97 Siehe Text Nr. 3, 11 und den zugehörigen Kommentar.

98 Text Nr. 16–26, 60.

99 Text Nr. 38–39, 32.

100 Text Nr. 16–26, 61.

101 Text Nr. 27–33, 83; Text Nr. 38–39, 9–10 sowie 10’.

102 Text Nr. 4–10, 69; Text Nr. 38–39, 15; vgl. Text Nr. 64, 30.

103 Text Nr. 4–10, 69; Text Nr. 38–39, 12–14 und 33; vgl. Text Nr. 64, 30.

104 Text Nr. 38–39, 16.

105 Siehe dazu den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 22’–23’’. Die zugrundeliegenden Vorstellungen erinnern an sehr ähnliche biblische Konzepte, die beispielsweise der Passage Lev 5, 1–5 zu entnehmen sind (siehe dazu M. J. Geller, *JSS* 25, 181–192).

106 Siehe Text Nr. 3, 1 und den zugehörigen Kommentar sowie z. B. Text Nr. 16–26, 78 und Text Nr. 38–39, 29.

von Schadenzauber zu verbinden. Dementsprechend wurden Heilverfahren und Medikamente, die das Bann-Leiden kurieren sollten, nicht selten auch zur Bekämpfung von Beschwerden empfohlen, welche man auf Schadenzauber zurückführte.¹⁰⁷

Das Konzept einer ansteckenden Krankheit geriet deshalb nicht in Widerspruch zu der Vorstellung von einem Leiden, das seinen letzten Ursprung in dem Schwur eines ganz bestimmten Individuums besaß, weil man die initiale Eidesleistung nicht notwendigerweise der erkrankten Person selbst zuschrieb. Ein Familien- oder Haushaltsmitglied oder eine andere Person, die sich durch Meineid oder Eidbruch schuldig gemacht hatte, könnte ebenso dafür gesorgt haben, daß "der Fuß des Banns in ein Haus eingetreten" war.¹⁰⁸ Gerade wenn das Bann-Leiden an einem Säugling oder einem kleinen Kind beobachtet wurde,¹⁰⁹ das in seinem kurzen Leben gewiß nie einen Eid gebrochen hatte, mußte man die Ursprungsschuld bei rechtsmündigen Familienmitgliedern suchen.¹¹⁰

Die aus unserem heutigen Blickwinkel zufallsbedingte Infektion einer Person, in deren Umfeld keine Eidesleistung vollzogen worden war, ließ sich leicht mit der Theorie erklären, daß ein Bann nicht wirklich altere,¹¹¹ und seine Wirkmacht auch noch nach "sieben Generationen"¹¹² entfalten könne, damit eine uralte Schuld gesühnt werde. So überrascht es wenig, daß man der Ansicht war, der Bann könne vor allem von einem Mitglied der Familie oder der Hausgemeinschaft auf das andere und dabei sogar von einem Toten auf einen Lebenden übergehen.¹¹³ In letzterem liegt wohl auch ein Grund für die bisweilen zu konstatierende Nähe von Bannlösungstherapien zu Verfahren, welche die Wirkmacht eines Totengeistes brechen sollten.¹¹⁴ Man hielt es allerdings auch für denkbar, daß ein Bann von Säuglingen und Kindern auf Mitglieder der älteren Generationen überging.¹¹⁵

Wir kennen zwar die Antwort der altorientalischen Heiler auf die Frage nicht, aus welchem Grund ein eigentlich unschuldiges Familienmitglied die Schuldenlast eines anderen auf sich nehmen mußte. Es spricht aber vieles dafür, daß man auch hier oft einen Tun-Ergehen-Zusammenhang postulierte und

die Erklärung wiederum in einem Fehlverhalten suchte.¹¹⁶ Das Spektrum der Vergehen, derer sich ein Patient im Rahmen einer Bannlösungstherapie in den vorformulierten, in der Regel an den Sonnengott gerichteten Gebeten schuldig bekennen sollte, ist dementsprechend breit.¹¹⁷ Neben ganz allgemein gehaltenen Schuldbekennnissen¹¹⁸ finden sich dort Eingeständnisse, sich gegen Gott,¹¹⁹ König,¹²⁰ Familienmitglieder,¹²¹ Freunde und Bekannte in Worten und Taten vergangen zu haben. Dem ethisch Verwerflichen gilt dabei ein besonderes Augenmerk. Neben rituellem Fehlverhalten¹²² sind übles Reden,¹²³ Lügen und Betrügen,¹²⁴ Gewalttätigkeiten und flegelhaftes Benehmen¹²⁵ und nicht zuletzt das Hintertreiben einer Eheschließung oder der Ehebruch genannt.¹²⁶ Selbst die Nichtachtung der Kreatur, die sich im "Schlagen der Wange eines Wildtiers"¹²⁷ äußert, zählt zu solchen Verstößen.¹²⁸

Indem man die letzte Ursache für die ansteckende Magen-Darm-Erkrankung in einer individuellen Schuld suchte, die durch eine beeidete Falschaussage zustande gekommen war, lag in Meineid und Eidbruch nicht allein ein Vergehen, das sich gegen die angerufenen Götter und die eigene Person richtete. Meineid und Eidbruch stellten sich auch als ein Schuldigwerden an der eigenen Familie, an der Sippe, der Nachbarschaft und der gesamten Gesellschaft heraus. Ein Meineidiger oder ein Eidbrüchiger zog nämlich die Strafe des Banns nicht allein auf sich selbst. Durch sein Fehlverhalten infizierte er, ganz so wie in der Selbstverfluchung angekündigt, möglicherweise auch Dritte. Die daraus erwachsende moralische Verantwortung wog gewiß sehr schwer.¹²⁹

Auch wenn Textzeugnisse fehlen, kann man sich mit ein wenig Phantasie vorstellen, daß man im Fall des Ausbruchs der *māmītu*-Krankheit schon aus seuchenhygienischen Gründen nach demjenigen zu suchen begann, der sich schuldig gemacht haben könnte, insbesondere wenn die Krankheit Kinder erfaßt hatte. Im Alten Orient stand ein Eidbrüchiger nicht allein vor den Zeugen, die bei der Eidesleistung zugegen gewesen waren,

107 Siehe dazu D. Schwemer, Abwehrzauber und Behexung, 66 und unten S. 21.

108 *šēp māmīti ana bīt amēli īrub* (CT 38, 31, Z. 17: ĠIR NAM.ÉRIM ana É NA KU₄; in S. M. Freedman, *If a city*, Vol. 1, 314, Z. 103 ist statt NAR natürlich ĠIR zu lesen).

109 Siehe im heilkundlichen Prognose- und Diagnosehandbuch SA.GIG (im folgenden: SA.GIG), Tafel 40, Z. 119 (vgl. hier und im folgenden jeweils die von J. Scurlock in: *Sourcebook*, 13–271 vorgelegte Textbearbeitung sowie ggf. R. Labat, TDP und N. P. Heeßel, *Babylonisch-assyrische Diagnostik*).

110 Siehe z. B. Text Nr. 3, 11–12, 38; Text Nr. 45, 3'–5' und Text Nr. 48–51, 23–26.

111 Siehe D. Charpin, *Fs. Foster*, 56, 60 und 65 zu der eidlichen Beteuerung, nie zu behaupten, der einmal geleistete Eid sei "alt" und hinfällig geworden.

112 Siehe Text Nr. 48–51, 24; Text Nr. 63, 12' und dazu *Šurpu* Tafel 3, Z. 6 (E. Reiner, *Šurpu*, 19 und R. Borger, *Fs. Lambert*, 37). Siehe ferner auch Text Nr. 54, 6'–8' und Text Nr. 64, 32.

113 Siehe z. B. Text Nr. 3, 11–12; Text Nr. 4–10, 12; Text Nr. 45, 3'–5'; Text Nr. 46–47, 22–24; Text Nr. 48–51, 23–26; vgl. ferner Text Nr. 55–62, a+34 und Text Nr. 64, 18–20. Das Weiterreichen eines Banns von einem Toten an einen Lebenden ist z. B. in Text Nr. 48–51, 27 erwähnt.

114 Siehe dazu den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 6', 8' und 14'–15'. Vgl. ferner das in A. Livingstone, *CUSAS 25*, 132 beschriebene, am 25. Du'ūzu durchzuführende Ritual zur Abwehr eines Totengeistes, der einen "Bann entgegennehmen" soll.

115 Siehe z. B. Text Nr. 46–47, 28; Text Nr. 48–51, 29 und *Šurpu*, Tafel 3, 9 (E. Reiner, *Šurpu*, 19 und R. Borger, *Fs. Lambert*, 37).

116 Diese Deutung ist wohl der von M. J. Geller vorzuziehen, der annehmen möchte, daß in den Fällen, in denen sich das genannte Vergehen nicht auf eine Eidesleistung bezieht, "*māmītu* refers to a theoretical oath ostensibly taken by an ancestor ... which forbids the swearer or his progeny from committing various private acts" (M. J. Geller, *JCS* 42, 113).

117 Neben den im folgenden genannten Belegen siehe auch E. Reiner, *Šurpu passim* (insbesondere Tafel 2, Tafel 3 und Tafel 8).

118 Siehe z. B. Text Nr. 16–26, 71–74; Text Nr. 27–33, 81–82.

119 Siehe z. B. Text Nr. 27–33, 85; Text Nr. 38–39, 10'–20'; Text Nr. 48–51, 19.

120 Siehe z. B. Text Nr. 38–39, 30; Text Nr. 63, 9'.

121 Siehe z. B. Text Nr. 27–33, 89–90.

122 Text Nr. 27–33, 84; Text Nr. 38–39, 22'–26'; Text Nr. 45, 30 und 32; Text Nr. 64, 30, 40–43 und 49.

123 Siehe z. B. Text Nr. 16–26, 70; Text Nr. 38–39, 43–44.

124 Text Nr. 16–26, 69; Text Nr. 38–39, 38–40, 42, 6'–7'; Text Nr. 45, 25–27 und 6'; Text Nr. 46–47, 34; Text Nr. 48–51, 28; Text Nr. 64, 47.

125 Text Nr. 64, 48; Text Nr. 27–33, 82–83.

126 Siehe Text Nr. 3, 76; Text Nr. 4–10, 12'', Text Nr. 27–33, 84 und Text Nr. 38–39, 4'.

127 Text Nr. 46–47, 33.

128 In manchen Fällen erschließt sich uns der eigentliche Charakter des genannten Vergehens nicht (siehe z. B. Text Nr. 46–47, 27).

129 Siehe dazu Text Nr. 79, 59'–63', mit der Beschreibung eines Sühne- und Reinigungsrituals (= Text Nr. 45), das denjenigen, den ein Bann "gepackt" hatte, verpflichtete, "um der zahlreichen Menschen im Lande willen" dafür zu sorgen, daß der Bann nicht weiter um sich griff.

als Lügner da. Notgedrungen kam er auch in den Ruf einer skrupellosen Person, die es um des eigenen Vorteils willen billigend in Kauf genommen hatte, Familie, Nachbarn, Freunde und Bekannte in große Gefahr zu bringen. Dementsprechend galt es sprichwörtlich als “barbarisch”, den vor den Göttern geleisteten Eid nicht zu achten.¹³⁰

Es ist recht wahrscheinlich, daß man am Anfang der ‘Infektion’ mit einem Bann nicht nur Eide vermutete, die in einem Rechtsakt vor eigens herbeigerufenen Zeugen feierlich gesprochen wurden. Auch formlose eidähnliche Beteuerungen, die nicht eingehalten oder aber unwahr waren, dürften als Ursache eines Banns gegolten haben. Die vielfältigen Situationen, bei denen gemäß der *dicenda* der Bannlösungsverfahren ein Schwur zustande gekommen sein mochte,¹³¹ sprechen ebenso dafür, wie der Umstand, daß dort immer wieder von Eiden die Rede ist, die vor den eigenen Eltern, vor Geschwistern, Freunden und Kollegen abgelegt wurden.¹³² Daher dürfte es sich einem Erkrankten auch bei langem Suchen und Nachdenken nicht immer erschlossen haben, welche Missetat den über ihn gekommenen Bann verursacht haben könnte. In den vorformulierten Bekenntnissen, die in einer Bannlösungstherapie gesprochen werden sollten, ist daher nicht ohne Grund immer wieder von verborgen gebliebenen Untaten die Rede, die in Ahnungslosigkeit und Unwissenheit begangen worden sein müssen.¹³³

In den hemerologischen Überlieferungen des alten Orients wurde außerdem in Erwägung gezogen, daß auch das Ablegen eines Eides an einem Tag, der dafür als ungeeignet galt, dazu führen konnte, daß den Betroffenen der Bann “packte”.¹³⁴

5. Die Theologie von Eid und Bann

Wie zahllose Preislieder, Beschwörungen und Gebete zeigen, bauten die altorientalischen Menschen darauf, von einer unsichtbaren göttlichen Macht stets sicher behütet zu sein. Diese Hoffnung gewann greifbare Gestalt in der Vorstellung von einem männlichen und einem weiblichen Schutzengel, die gemeinsam jedem Menschen dauerhaft an die Seite gestellt sind, um ihn vor Unglück und Krankheit zu bewahren.¹³⁵ Der männliche *šēdu* galt dabei als ein guter Geist, der Böses kraftvoll abzuwehren weiß. In seinem weiblichen Pendant, der *lamassu*, sah man eine komplementäre, mütterlich wirkende Kraft, die ihren Schützling pflegend umsorgte.¹³⁶

Diesem aber konnte unter gewissen Umständen das menschengestaltig gedachte Genienpaar abhanden kommen: Erzürnte der Mensch seine persönlichen Götter oder gar den großen Herrn der Götter, wichen, in der Vorstellung der

Babylonier und Assyrer, nicht nur die Götter selbst, sondern auch *šēdu* und *lamassu* entsetzt vor ihm zurück. Der durch die guten Geister garantierte Schutzschild wurde alsbald brüchig und löste sich auf. Der Verlassene war nunmehr aller Abwehrkräfte beraubt. Seinem Schicksal ausgeliefert konnten sich ihm nun Dämonen und Krankheiten, Unglück und Tod ungehindert nähern. In dem Preislied auf Marduk, “den Herrn der Weisheit”, ist eine solche Situation eindrucksvoll in Worte gefaßt:

“Seit dem Tage, da der Herr mich strafte / und Marduk, der Held, mir zürnte, / ließ mein Gott mich fallen und stieg auf seinen Berg. / Meine Göttin gab (mich) auf und machte sich davon. / Es sagte sich los der gute Geist (= *šēdu*) an meiner Seite. / Da erschrak selbst mein Schutzengel (= *lamassu*) und (die beiden) sahen sich um nach einem anderen (Schützling)! / Geraubt war mir die Lebenskraft, es umwölkte sich meine mannhafte Erscheinung, / all das, was mich ausmacht, löste sich von mir.”¹³⁷

Der als *Ludlul bēl nēmeqi* bekannt gewordene poetische Text macht deutlich, daß der zugrundeliegenden Weltanschauung zufolge die gefestigte soziale Stellung und das materielle, psychische und physische Wohlergehen einer Person ein göttliches Wohlwollen voraussetzt, das seinerseits in einem engen Abhängigkeitsverhältnis steht zu dem rituellen und ethischen Wohlverhalten des betreffenden Menschen. Die Kräfte, die auf einen Menschen einwirken, wenn er des göttlichen Schutzes beraubt war, stellte man sich – so wie die Schutzgenien – als willensbegabte, wenngleich böswillige Wesen vor, die den Platz einnahmen, den die guten Geister aufgegeben und somit freigemacht hatten. Personifizierte Krankheiten und verschiedene, jeweils mit Namen versehene Dämonen “stellen sich”, wie es in einem der hier vorgelegten Texte heißt, dem Menschen, “der keinen (schützenden) Gott (mehr) hat, entgegen” und “umhüllen” ihn “wie mit einem großen Fangnetz”, um sich “seinen Kopf, seinen Hals, seine Brust, seine Schultern, seine Hand und seinen Fuß” zu “packen”.¹³⁸ Aus der Sicht der altorientalischen Heiler waren es der göttliche Bann und sein Wirken, das man die “Hand des Banns”¹³⁹ nannte, die Krankheiten und Dämonen den Weg freigab, um von “Leib, Fleisch und den Strängen (des Körpers)”¹⁴⁰ eines Menschen Besitz zu ergreifen.

Auch den von den Göttern verhängten Bann betrachtete man, so wie Dämonen und Krankheiten, als ein in den Lebensraum des Menschen eingedrungenes intelligentes Wesen, das nicht etwa ziellos böse war, sondern mit seinem schädlichen Wirken letztlich einem göttlichen Beschluß Folge leistete. Explizit heißt es in den *dicenda* der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung, daß der “Bann” dem Menschen “von den Göttern entgegengestellt”¹⁴¹ sei und dessen “Glieder mit Gift benetze”.¹⁴² Dem in einem Bann in Erscheinung tretenden Wesen schrieb man seinerseits Göttlichkeit und damit auch Unsterblichkeit zu. In medizinischen Texten wird sein Name *māmītu* daher

130 S. Parpola, SAA 10, 89, Text Nr. 111, 15–16: *zēr ḫalgatī šunu / māmēti ša ili u adē ul idū*.

131 Siehe z. B. Text Nr. 38–39, 17–28 und 35 und Text Nr. 48–51, 34–35.

132 Siehe z. B. Text Nr. 27–33, 94–95 und Text Nr. 48–51, 31–33.

133 Siehe z. B. Text Nr. 4–10, 74; Text Nr. 45, 7; Text Nr. 46–47, 25; Text Nr. 48–51, 17.

134 Als solche Tage galten der 15. (siehe A. Livingstone, CUSAS 25, 13 und 181 sowie S. Parpola, SAA 10, Text Nr. 6) und der 16. Nisannu (CUSAS 25, 181), der 19. Ajjaru (ebd., 19), der 25. Du’ūzu (ebd., 32), der 18. Abu (ebd., 36), der 24. Elūlu (ebd., 41), der 7. Tašritu (ebd., 190) und der 4. Araḫsamna (ebd., 140). An anderen Tagen konnte der Überlieferung entsprechend die Gefahr nur durch prophylaktische Maßnahmen gebannt werden (siehe ebd., 170 und 190 zum 6. Tašritu; 187, Z. 25 zum 7. Tašritu; 166 zum 3. Tebētu; 226 zum Monat Tebētu).

135 Siehe W. von Soden, BaM 3, 148–156 und B. Groneberg, CRRA 32, 93–108.

136 Siehe hierzu S. M. Maul, ZA 108, 180–183 und 188 zu Z. 15.

137 *Ludlul bēl nēmeqi*, Tafel 1, 41–48 (Übersetzung des Verfassers; der babylonische Text findet sich in: T. Oshima, Babylonian poems, 80 und 384–385). Die Gottverlassenheit einer Person, die mit Fluch und Bann geschlagen ist, ist in sehr ähnlicher Weise in *Šurpu*, Tafel 5–6, 9–16 beschrieben (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 30).

138 Text Nr. 40–44, 48, 56 und 59–55.

139 Siehe z. B. Text Nr. 46–47, 20 und außerdem die im Glossar aufgeführten Belege für *šunamerimmakku*, *šunamrimmakku* und für *qāt māmīti*.

140 Text Nr. 48–51, 44.

141 Text Nr. 4–10, 100.

142 Text Nr. 4–10, 40.

bisweilen mit dem Gottesdeterminativ geschrieben.¹⁴³ So wie die Dämonin Lamaštu galt auch *māmītu* als “Tochter des Anum”, die “vom Himmel herabgestiegen”¹⁴⁴ ist. Aus einer im Rahmen der Bannlösungsverfahren zu rezitierenden Beschwörung geht hervor, daß man den personifizierten Bann für uranfänglich hielt, vor aller Zeit gemeinsam mit Himmel und Erde vom Himmels-gott An(um) erschaffen.¹⁴⁵ In der sog. Unterweltsvision eines assyrischen Prinzen gewinnt *māmītu* eine für uns greifbare physische Gestalt. Sie wird dort als ein ziegenköpfiges Wesen mit menschlichen Händen und Füßen beschrieben.¹⁴⁶ Eine Tontafel aus neubabylonischer Zeit, die sich heute im Otago Museum in Dunedin (Neuseeland) befindet, ist mit einer groben Zeichnung versehen, die den personifizierten ziegenköpfigen Bann zeigt.¹⁴⁷

In den Bannlösungsverfahren wird er wie ein aus der Unterwelt entkommener Totengeist behandelt, den es zu ehren, zu speisen aber dann an seinen wahren “Wohnsitz an der Brust des Berges”¹⁴⁸ in die Unterwelt zurückzuführen gilt, um ihn auf göttlichen Beschluß “vom Großen (Opfer)mahl von Eridu”¹⁴⁹ zu verbannen. Das göttliche Wesen “Bann” kann der Sicht der Heiler zufolge also nur beseitigt, nie aber vollständig vernichtet werden.

Eine Bannung des Banns ist der babylonischen Weltsicht zufolge zwar letztlich der Gnade des Marduk, des höchsten aller Götter, geschuldet,¹⁵⁰ und die Heiler glaubten, daß es ihnen nur, wenn er Erbarmen faßt, gelänge, die zürnenden persönlichen Götter wieder zu versöhnen.¹⁵¹ Aber in der Kultur des alten Zweistromlandes war die Vorstellung, daß Recht und Rechtswesen die wesentlichen Grundlagen jeder Form gesellschaftlichen Lebens bilden, so tief verwurzelt,¹⁵² daß man in allen Epochen der altorientalischen Geschichte jegliche Wendung des Schicksals – seien es nun Unheil, Krankheit und Tod oder Glück, Gesundheit und Erfolg – als Ergebnis eines göttlichen Schiedspruchs betrachtete.¹⁵³ Auch ein Bann mit seinen gefürchteten Folgen wurde als das Ergebnis eines göttlichen Urteils gesehen, das der Richtergott Šamaš im Namen aller Götter gefällt hatte. Ein wesentliches Ziel eines Bannlösungsverfahrens lag daher darin, eine Revision dieses göttlichen Rechtsspruchs zu erwirken und den Sonnengott dazu zu bewegen, erneut Recht zu sprechen, “auf daß der schlimme Bann, der mich packte, mich loslasse.”¹⁵⁴

6. Der postulierte Verlauf des Bann-Leidens und seine Diagnose

Die altorientalischen Heiler waren von der Gewißheit getragen, daß mit Wortbruch und Meineid ein Leiden seinen Anfang nahm, das schließlich in einer lebensbedrohlichen Abdominalerkrankung gipfelt. Die dahinterstehende Überzeugung, eine wesentlich oder unwissentlich unter Eid gemachte Falschaussage mache krank, findet ihren Ausdruck in einem weisheitlichen Rat, der in einer Sprichwortsammlung des ausgehenden 2. Jt. v. Chr. überliefert ist: “Den Bann fürchte, damit du deinen Körper gesund erhältst.”¹⁵⁵

Dauerhaft empfundene Schuldgefühle, Scham und schlechtes Gewissen gelten auch heute als eine nicht zu unterschätzende Ursache für psychosomatische Erkrankungen. Die zeitgenössische Medizin hält den Gastrointestinaltrakt dabei für besonders anfällig. In dieser Hinsicht scheinen Beobachtungen altorientalischer Heiler in Einklang zu stehen mit Lehrmeinungen der modernen Heilkunde. Körperliche Leiden, die Ausdruck einer individuellen konflikthaften Erlebnisverarbeitung sind, bilden sich oft erst nach längerer Zeit heraus. Im Licht dieser Erkenntnis erscheint es keineswegs unsinnig, daß auch die mesopotamischen Heiler damit rechneten, daß die initiale Schuld und der sichtliche Ausbruch der von einem Bann verursachten Erkrankung weit auseinanderliegen können. Bei der Suche nach dem auslösenden Vergehen ging man bisweilen Jahre oder gar Jahrzehnte zurück. In einem vorformulierten Gebet an den Richtergott Šamaš werden einem Betroffenen folgende Worte in den Mund gelegt: “Unwissend in meiner Jugend, weiß ich (nun) nicht um das Vergehen, das ich beging. Ich war jung, und so habe ich gefehlt.”¹⁵⁶

Das keilschriftliche Prognose- und Diagnosehandbuch und Anweisungen zur Herstellung von Medikamenten zeichnen ein recht klares Bild von dem letzten Stadium des Bann-Leidens, das von heftigen Beschwerden geprägt ist. Der von den mesopotamischen Heilern postulierte langsame, wenig auffällige Beginn der Erkrankung war erheblich schwerer zu erfassen und wurde oft wohl erst rückblickend als solcher wahrgenommen. Die hier präsentierten Schriften zur Bannlösung ermöglichen es, die Vorstellungen zu rekonstruieren, die man im Alten Orient von der Entstehung des Leidens entwickelt hatte. Darin sind empirische Daten mit Theorien in Einklang gebracht, die tief im theistischen Weltbild des Alten Orients verhaftet sind.

Mit einem Wortbruch, einem Meineid oder einer unwissentlich unter Eid gemachten Falschaussage wird in der Sicht der mesopotamischen Heiler eine “Grenze überschritten, die der (persönliche) Gott”¹⁵⁷ dem Menschen setzt. Als zwangsläufige Folge dieser Transgression galt der Zorn der Götter,¹⁵⁸ die das Vergehen ahndeten, indem sie den Missetäter mit dem von ihm selbst im Eid beschworenen Bann belegten und ihm fortan ihren Schutz versagten.

Im Alten Orient stellte der Bann keine abstrakte Größe dar. Er wurde, wie bereits dargelegt, als intelligentes unsterbliches Wesen wahrgenommen, das als Bote und Urteilsvollstrecker der Götter aus einer jenseitigen Welt in den Lebensraum der

143 Siehe Text Nr. 70–72, 5, 13, 32 und ferner beispielsweise BAM 1, 17; BAM 51, 3; BAM 95, 19 (jeweils: ^dNAM.ÉRIM). In Text Nr. 70–72, 13 wechselt diese Schreibung mit der Schreibung ^dŠU.NAM.ÉRIM.

144 Text Nr. 55–62, c+6; hierher wohl auch Text Nr. 4, 65.

145 Text Nr. 4–10, 65–68.

146 A. Livingstone, SAA 3, 72, Text Nr. 32, Rs. 7 (^rd¹[NAM].ÉRIM SAĜ.DU ^udu^uŪZ ŠU^u ĜIR^u LÚ.MEŠ).

147 P. Zilberg, W. Horowitz, ZA 106, 176 und 177.

148 Text Nr. 4–10, 36.

149 Text Nr. 4–10, 37.

150 Siehe beispielsweise Text Nr. 4–10, 36–55; Text Nr. 27–33, 113 und *Ludlul bēl nēmeqi* passim.

151 Siehe z. B. KAR 26, Vs. 35f. (= W. R. Mayer, OrNS 68, 150 und 157).

152 Hierzu ausführlich C. Wilcke in: C. Wilcke (Hrsg.), *Das geistige Erfassen*, 209–244.

153 Siehe dazu auch S. M. Maul, BaF 18, 6–71.

154 Text Nr. 48–51, 38.

155 D. Arnaud, *Corpus des textes de bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit*, 139, Nr. 46, 2: *māmīta pilaḥemma pagarka šullim*.

156 Text Nr. 48–51, 17–18.

157 Siehe Text Nr. 48–51, 19.

158 Siehe Text Nr. 3, 9–10; vgl. Text Nr. 11, 6; siehe ferner Text Nr. 27–33, 66 und 113 und Text Nr. 79, 63’.

Menschen eintrat. Es heißt, daß er als “Tochter des Anum vom Himmel herabsteigt”¹⁵⁹, um auf Erden sein Wirken zu entfalten.

In einem der hier vorgelegten Texte findet sich die wohl sehr alte Vorstellung, daß das “rotglühende Feuer” der Bann-Krankheit erst in Pferch und Hürde unter Rindern und Kleinvieh wütete, bevor es auf den Menschen übersprang.¹⁶⁰ Nimmt man diese Aussage ernst, müssen zu den Leiden, die man auf einen Bann zurückführte, auch Infektionskrankheiten gezählt haben, die von Haustieren auf den Menschen übertragen wurden (sog. Zoonosen). In jedem Fall darf als sicher gelten, daß der Infektionscharakter das Krankheitsbild des Bann-Leidens maßgeblich prägte. Denn die Vorstellung, der Bann könne sich erst durch den Umgang mit einer erkrankten Person und das Berühren ihres Hausrats, durch unbedachte Nahrungsaufnahme oder durch Kontakt mit Schmutz, verunreinigtem Wasser u. ä. in einem Menschen einnisten und sich als Krankheit materialisieren, ist in den Schriften zur Bannlösung allenthalben präsent.¹⁶¹ In der Sicht der Heiler erlangte die Bann-Krankheit erst durch den Kontakt mit Unreinem eine stoffliche Basis, die wie eine zweite Haut von dem Körper des Patienten Besitz ergriff und dem Bann die Kraft verschaffte, Wirkung zu entfalten.

Aus dem Blickwinkel der Heiler “suchte” und verfolgte der Bann sein Opfer, um es dann zu “packen”¹⁶², seines göttlichen Schutzes zu berauben und so den Zugriff von weiteren Krankheiten, von Hexen, Dämonen und dem Totengeist zu ermöglichen.¹⁶³ Das mit dem Auftreten erster Symptome spürbar werdende Wirken des Banns bezeichnete man als “Hand des Banns.”¹⁶⁴ In der spätbabylonischen Zeit erachtete man es offenbar für möglich, daß der Ausbruch des Bann-Leidens von der Position des Mondes abhängig war.¹⁶⁵

Während die zeitgenössische Medizin die Anzeichen für eine Erkrankung ausschließlich am Patienten selbst sucht, erwarteten die altorientalischen Heiler erste Symptome für das Bann-Leiden schon im Umfeld eines Menschen. Ausbleibender Erfolg und anwachsendes ökonomisches Mißgeschick, das im Dahinsterben von Haustieren, Dienern und Familienmitgliedern gipfelt, waren in ihrem Gedankengebäude die ersten schweren Krankheitszeichen und klare Hinweise auf den Verlust göttlichen Wohlwollens.¹⁶⁶ In ihrer Sicht der Dinge mußten einem erkrankten Menschen, dem bereits “Tod und Schaden anhafteten,”¹⁶⁷ bemerkt oder unbemerkt eine Reihe ungueter Vorzeichen erschienen sein.¹⁶⁸ Man rechnete vor allem mit eigentümlichen Vorkommnissen bei der Vorbereitung und Darbringung von Opfern,¹⁶⁹

mit außergewöhnlichen Opferschaubefunden,¹⁷⁰ eigenartigen Erscheinungen im Traum¹⁷¹ und weiteren, im Grunde unauffälligen Begebenheiten,¹⁷² deren Bedeutung sich den Beteiligten wohl oft erst im Rückblick, etwa bei der Befragung des Erkrankten durch den Heiler, erschloß. Als Hinweise auf eine spätere Erkrankung an dem Bann-Leiden galten sonderbare Vorkommnisse im Haus des Betroffenen so wie das seltsame Verhalten von Besuchern¹⁷³ und Haustieren¹⁷⁴ und das auffällige Erscheinen von Schlangen¹⁷⁵ und Echsen.¹⁷⁶

Die frühen Symptome der Bann-Erkrankung waren nicht allein ökonomischer Natur. Die fehlende Fortune eines vom Bann Infizierten war bei einem ‘klassischen’ Verlauf des Leidens bald auch von einem massiv geminderten Selbstbewußtsein des Erkrankten und einem deutlichen Verlust an Ansehen begleitet: “Anweisung geben, ohne daß dem willfahren wird; Rufen, ohne daß geantwortet wird; das Begehren, das die Leute (formulieren), noch kräftig unterstützen,”¹⁷⁷ wurden zu den hierfür typischen Krankheitszeichen gezählt. Die damit verbundenen Angstzustände führten dann allmählich zu somatischen Erscheinungen. Als typisch galt, “(wenn) er (d. h.: der Patient) auf seinem Schlaflager immer wieder in Schrecken gerät (und) ein Taubheitsgefühl spürt”.¹⁷⁸ In veränderten Gemütszuständen,¹⁷⁹ Schlaflosigkeit¹⁸⁰ und Alpträumen¹⁸¹

159 Siehe Text Nr. 4–10, 65 und Text Nr. 55–62, c+6.

160 Text Nr. 40–44, 1–8.

161 Siehe hierzu oben S. 11f.

162 Text Nr. 52, 3, 5 und 9.

163 Siehe hierzu oben S. 13f. und z. B. Text Nr. 27–33, 96–97.

164 *qāt māmiti* (Text Nr. 78, 19 und Text Nr. 80, 31') bzw. *šunamerimakkū*, *šunamrimakkū* (Text Nr. 3, 10; Text Nr. 12, 1; Text Nr. 46–47, 20; Text Nr. 70–72, 13 [4thŠU.NAM.ÉRIM]; Text Nr. 73–74, 2; Text Nr. 75, 10' und Text Nr. 80, 25').

165 Siehe M. J. Geller, *Melothesia*, 80, LBAT 1597, 10' und grundsätzlich zu diesem Phänomen E. Reiner, *Astral magic*, 108–111.

166 Text Nr. 3, 6b und 2–4; Text Nr. 11, 2–4; Text Nr. 48–51, 9–10. Siehe dazu ferner auch K 2535 + K 2598, 2–4 und STT 254, Vs. 1–2 (beides zitiert im Kommentar zu Text Nr. 3, 3–4).

167 Text Nr. 11, 2.

168 Text Nr. 11, 5; Text Nr. 16–26, 75–76 sowie Text Nr. 8–10, 74.

169 Text Nr. 16–26, 77.

170 Eindrucksvoll ist dies in *Ludlul bēl nēmeqi*, Tafel 1, 49–52 beschrieben: “Es geschahen mir solche Zeichen des Schreckens, / daß man mich aus meinem Hause vertrieb. Ich streunte im Freien umher. / Trübe waren meine Opferschaubefunde, Tag für Tag von schlimmen Zeichen übersät. / Beim Opferschauer und beim Seher blieb meine Zukunft ungeklärt.” (Übersetzung des Verfassers). Siehe außerdem z. B. U. Jeyes, *Old Babylonian extispicy*, 42 und 157, Z. 29; A. Winitzer, *ZA* 103, 172, Z. 4; I. Starr, F. N. H. al-Rawi, *Iraq* 61, 174, Z. 40 sowie U. Koch, *Secrets of extispicy*, 390 Text 58, Z. 89 und 595 mit weiteren Belegen.

171 Text Nr. 3, 8. Siehe auch A. L. Oppenheim, *Iraq* 31, 156 zu K 9169 und ders., *Dreams*, 287 und 324 zu K 2018a+, x+20; ebd., 291 und 334 zu K 6824, x+8; ebd., 293 und 336 zu K 7068, x+6; ebd., 323 zu 82-5-22, 538, Kol. II, 2.

172 Siehe z. B. K 2238 + K 4018 (= CT 39, 42) + K 9194, Vs. Kol. II, 7': “Wenn ein Mann sein Gewand (hinter sich her) auf dem Boden schleift (= *subāsu ina qaqqari imašsar*), wird ihn der Bann packen” und *šumma ālu*, Tafel 17, 15: “Wenn ein Mann (einen Brunnen öffnet und) einen Stein sieht, wird ihn der Bann packen” (S. N. Freedman, *If a City*, Vol. 1, 254).

173 Siehe S. N. Freedman, *If a city*, Vol. 1, 172 (*šumma ālu*, Tafel 10, 222–223).

174 N. P. Heeßel, *KAL* 1, Text Nr. 7, Rs. 5: “Wenn *ditto* (d. h.: im Haus eines Mannes) ein Rind brummt: Hand des Banns, Hand des (Gottes) N[ingirsu]”; *šumma ālu* Tafel 49, 177: “Wenn eine Sau ihre Nachgeburt frißt und stirbt, wird ihren Besitzer der Bann packen” (S. M. Freedman, *If a city*, Vol. 3, 49 und 204; Ergänzungen nach *šumma ālu*, Tafel 22, 95; siehe N. de Zorzi, *La serie teratomantica šumma izbu*, 652).

175 *šumma ālu* Tafel 23, 46: “[Wenn] eine Schlange sich immer wieder im Haus eines Mannes aufrichtet, wird diesen Mann der Bann packen” (S. M. Freedman, *If a city*, Vol. 2, 41 und N. P. Heeßel, *KAL* 1, Text Nr. 11, Vs. 43 // Text Nr. 14, Kol. II, 20). Siehe außerdem *šumma ālu* Tafel 22, 4: “Wenn im Monat Nisannu zwischen dem 1. und dem 30. Tag eine Schlange einen Mann anblickt, werden die Tage dieses Mannes kurz sein, der Bann wird ihn packen” (S. M. Freedman, *If a city*, Vol. 2, 8).

176 *šumma ālu* Tafel 33, 117': “Wenn ein Skink im Haus eines Menschen gesehen wird, wird den Besitzer dieses Hauses der Bann packen” (S. M. Freedman, *If a city*, Vol. 2, 212).

177 Text Nr. 3, 5. Siehe außerdem Text Nr. 38–39, 9" und die zugehörigen Kommentare.

178 Text Nr. 3, 6. Vgl. auch Text Nr. 11, 1.

179 Text Nr. 3, 12 und Text Nr. 11, 1 (Zustand der “Verfinsternung”); Text Nr. 16–26, 81 (Verwirrungszustände); Text Nr. 46–47, 52 (Gemütsverfinsterungen); Text Nr. 48–51, 15–16 (“Trübsinn” und “Bedrückung”).

180 Text Nr. 3, 8; Text Nr. 38–39, 7"; Text Nr. 48–51, 13; Text Nr. 54, 17'.

181 Text Nr. 3, 8.

verbunden mit Völlegefühl, Gliederschmerzen, Appetit- und Durstlosigkeit sowie Vergeßlichkeit sah man weitere sich einstellende Symptome.¹⁸²

Aus den Beschreibungen der Bannlösungsverfahren wird zwar deutlich, daß die zu therapierende Krankheit mit körperlichem Verfall¹⁸³ verbunden war und lebensbedrohliche Formen annehmen konnte.¹⁸⁴ Die darüber hinaus genannten Krankheitszeichen bleiben aber zumeist recht unspezifisch. Da ist von "Husten(reiz), Hustenanfall, (Husten)schleim, Fieber, Schweißausbruch, Leibschmerzen (verbunden mit verlorenem Selbstvertrauen, die mir im Leibe stecken,"¹⁸⁵ von "Kälteschauer"¹⁸⁶ und "Kopfschmerzen"¹⁸⁷ und von "Entkräftung und Erschöpfung"¹⁸⁸ die Rede. Es heißt, daß die Beschwerden "Brust und (des Körpers) Stränge zum Beben bringen"¹⁸⁹ und davon neben dem Bauch auch Rücken, Seiten, Beine, Schultern, Rumpf, Hände und Füße betroffen sind.¹⁹⁰ In einer *lipšur*-Litanei sind gar, der Systematik einer lexikalischen Liste folgend, von Kopf bis Fuß die Partien des gesamten menschlichen Körpers genannt, die allesamt "von dem Bann, der bösen Krankheit," in Mitleidenschaft gezogen wurden.¹⁹¹

Nur hin und wieder finden sich in den Beschreibungen der Bannlösungsverfahren jene Symptome, die in dem keilschriftlichen Prognose- und Diagnosehandbuch (SA.GIG) sowie in den Anweisungen zur Herstellung von Heilmitteln als charakteristisch für das letzte, akute Stadium der Bann-Erkrankung gelten. Hierzu zählen "Bauchgrimmen"¹⁹² und "böse Winde, die im Bauche brausen,"¹⁹³ sowie "rote und gelbe Flecken am Kopf" des Erkrankten¹⁹⁴ und das Auftreten von Flüssigkeitsansammlungen in der freien Bauchhöhle (Wassersucht).¹⁹⁵

Ein Grund dafür, daß in den Beschreibungen der Bannlösungsverfahren die genannten Krankheitszeichen in der Regel unspezifisch bleiben, dürfte wohl darin zu suchen sein, daß die Bannlösungsverfahren in einem möglichst frühen Stadium

der postulierten Bann-Erkrankung oder sogar prophylaktisch¹⁹⁶ durchgeführt werden sollten, so daß selbst der Patient in den zu rezitierenden *dicenda*, von "der Krankheit" zu sprechen hatte, "an der ich leide, die du, o Gott, kennst, die kein anderer Gott kennt, die (auch) ich nicht kenne".¹⁹⁷ Dabei wurde durchaus damit gerechnet, daß die Beschwerden "Tag für Tag, Monat für Monat und Jahr für Jahr"¹⁹⁸ auftraten.

In den medizinischen Texten, die Anweisungen zur Herstellung und Verabreichung von Medikamenten gegen das Bann-Leiden enthalten, sowie in dem Prognose- und Diagnosehandbuch der Heiler ist hingegen in aller Deutlichkeit das Bild einer schweren Abdominalerkrankung gezeichnet.¹⁹⁹ Eine repräsentative Beschreibung des Krankheitsbildes lautet: "Wenn der Oberbauch eines Menschen immer wieder von Fieber(hitze) betroffen ist, sein Bauch krank ist (und) sein Bauch ihn feste und flüssige Nahrung (wörtlich: Brot und Wasser) nicht aufnehmen läßt, seine Bauchdecke (*pitrū*) immer wieder erschlafft, sein Bauch immer wieder plötzlich ansetzt, sich durch Erbrechen zu entleeren, (der Kranke) sich aber nicht übergeben kann, (wenn Leibes)wind in seinem Bauch sich ständig hin und her bewegt (und) rumpelt, seine Eingeweide geschwollen sind: Diesen Menschen hat der Bann (Variante: die "Hand des Banns") gepackt."²⁰⁰ Immer wieder wird darauf hingewiesen, daß bei dem mit Fieber²⁰¹ und starken Schmerzen²⁰² verbundenen Leiden mit einem tödlichen Ausgang zu rechnen sei.²⁰³ Zu den wichtigsten Krankheitszeichen zählen neben körperlichem Verfall²⁰⁴ der Befund von angeschwollenen²⁰⁵ und entzündeten²⁰⁶ Eingeweiden, Abwehrspannung der Bauchdeckenmuskulatur,²⁰⁷ Übelkeit und Erbrechen,²⁰⁸ Auswurf²⁰⁹ und Husten,²¹⁰ starke Flatulenz²¹¹ und Durchfall.²¹² Hinzu kommen Appetitlosigkeit,²¹³

182 Text Nr. 3, 7–9; siehe auch Text Nr. 40–44, 10 und 57. Vgl. auch die Einleitung des von W. R. Mayer in OrNS 68, 145–163 edierten Textes (KAR 26 und Duplikate) mit einer sehr ähnlichen Auflistung von Symptomen für Leiden, zu denen auch die "Hand des Banns" zählt (siehe OrNS 68, 148–149 und 156).

183 Text Nr. 3, 33; Text Nr. 48–51, 12.

184 Text Nr. 3, 33 und ferner Text Nr. 12, 1. Siehe auch Text Nr. 4–10, 39–40 und 8". In Gebeten, die an den Richtergott Šamaš gerichtet sind, finden sich dementsprechend Epitheta, die die Fähigkeit des Gottes betonen, "den Toten mit Leben zu erfüllen" (Text Nr. 48–51, 2), und Bitten, das Leben des Beters "zu retten" oder es ihm zu "schenken" o. ä. (siehe Text Nr. 1–2, 12"; Text Nr. 3, 22 und 62; Text Nr. 4–10, 103; Text Nr. 11, 7', 11' 18' usw.).

185 Text Nr. 3, 59–60. Zu "Fieber" siehe auch Text Nr. 4–10, 15" und Text Nr. 38–39, 9".

186 Text Nr. 38–39, 9".

187 Text Nr. 38–39, 7"; Text Nr. 54, 17'.

188 Text Nr. 46–47, 53. Siehe auch W. R. Mayer, UFBG 515f., 17: "Wegen eines Bannes schlagen Krankheit und Erschöpfung mich Tag und Nacht nieder" (Šamaš 88).

189 Text Nr. 4–10, 38.

190 Text Nr. 38–39, 11"–13".

191 Text Nr. 34–37, 1'–35'.

192 Text Nr. 48–51, 14.

193 Text Nr. 38–39, 11".

194 Text Nr. 4–10, 1.

195 Text Nr. 4–10, 3; vgl. Text Nr. 79, 77'. Siehe dazu auch M. Streck, ZA 83, 62–63, Z. 15–17.

196 Dazu siehe unten S. 18 und S. 24.

197 Text Nr. 46–47, 18–19.

198 Text Nr. 63, 3'.

199 Vgl. die Zusammenstellungen in J. Scurlock, B. R. Andersen, Diagnoses, 506–509 und 561–562. Zu den Abdominalerkrankungen und den Krankheiten des Verdauungstrakts siehe außerdem M. Haussperger in Gs. Calmeyer und dies., WdO 32, 33–73.

200 Text Nr. 70–72, 9–13.

201 Text Nr. 70–72, 9 und 21; Text Nr. 79, 69' und 73"; Text Nr. 80, 23". Siehe außerdem z. B. SA.GIG Tafel 22, Z. 26–27 und 31 sowie BAM 96, Kol. II, 21.

202 Text Nr. 70–72, 3. Siehe außerdem z. B. SA.GIG Tafel 13, Z. 139 (ŠÀ ŠÀ TA UD.SA₉ GÜ.GÜ-*si*); Tafel 22, Z. 28 (GABA-*su u šá-šal-la-šú GU₇.ME-šú*), 29–30, 31 (SAĜ ŠÀ-šú *i-kāš-ša-su*).

203 Siehe z. B. BAM 124, Kol. II, 34 und // AMT 73/1, Kol. II, 10; SA.GIG Tafel 13, Z. 148–149; Tafel 14, Z. 253'–254' und Tafel 22, Z. 16, 19–20, 21.

204 Text Nr. 70–72, 34; Text Nr. 76–77, 1–2. Siehe beispielsweise auch BAM 95, 19 (*šihhat šīri*) und ferner die in Anm. 183 genannten Belege.

205 Text Nr. 70–72, 1 und 13; Text Nr. 80, 23' sowie z. B. SA.GIG Tafel 22, Z. 19–20.

206 Text Nr. 70–72, 21; Text Nr. 80, 23".

207 Text Nr. 70–72, 3 und 32; SA.GIG Tafel 13, Z. 157–158.

208 Text Nr. 70–72, 11 und 33. Siehe außerdem SA.GIG Tafel 22, Z. 25, 26–27, 28 und 32 sowie Tafel 23, Z. 2.

209 SA.GIG Tafel 22, Z. 25 (schwarz), 28 (schwarz) und 31 (schwarzer Speichel).

210 SA.GIG Tafel 22, Z. 26–27 und 29–30.

211 Text Nr. 70–72, 4, 12, 33 und die oben bereits genannten Belege.

212 Text Nr. 76–77, 2. Siehe außerdem auch SA.GIG Tafel 22, Z. 16.

213 BAM 87, 14 sowie ferner die oben genannten Belege.

geschwollene²¹⁴ und verfärbte²¹⁵ Augen, Nasenbluten,²¹⁶ verschiedenfarbige Flecken²¹⁷ und Bläschen²¹⁸ am gesamten Körper, Schweißausbrüche,²¹⁹ plötzliches Aufschrecken,²²⁰ eigenartiges Verhalten²²¹ und massive Bewußtseinsstörungen.²²²

Gleichwohl ist es wenig sinnvoll, aufgrund der in den keilschriftlichen Quellen genannten Symptome für das Bann-Leiden eine oder mehrere Krankheiten ausmachen zu wollen, die in dem weltweit gültigen Klassifikationssystem für medizinische Diagnosen (ICD = *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems*) aufgeführt sind. Eine retrospektive Diagnose würde wohl kaum der nicht zu unterschätzenden Kultur- und Zeitgebundenheit der geschilderten Krankheitsbilder Rechnung tragen können.²²³ Die Keilschriftquellen geben außerdem deutlich zu erkennen, daß in den Augen der mesopotamischen Heiler das *māmītu*, ‘Bann’, genannte Leiden oft im Zusammenspiel mit weiteren ‘Krankheiten’ auftritt²²⁴ oder sich aus anderen, ebenfalls mit Namen belegten Leiden entwickelt. Schon daran ist zu erkennen, daß sich das altorientalische Konzept von ‘Krankheit’, wie auch nicht anders zu erwarten ist, von dem zeitgenössisch-modernen erheblich unterscheidet.

Aus dem Blickwinkel der altorientalischen Heiler konnte beispielsweise das *šētu* genannte Fieber in die Bann-Krankheit umschlagen,²²⁵ und auch ein trockener Husten konnte sich so verschlimmern, daß er in eine Kolik überging und schließlich zur ‘Hand des Banns’ wurde.²²⁶ Es scheint, als hätten die altorientalischen Heiler das Umschlagen von Beschwerden in die ‘Hand des Banns’ immer dann konstatiert, wenn eine akute Erkrankung einen chronischen Verlauf annahm.²²⁷

Das sog. babylonisch-assyrische medizinische Prognose- und Diagnosehandbuch (SA.GIG) zeugt davon, daß die altorientalischen Heiler ihre Patienten vor einer Behandlung einer gründlichen körperlichen Untersuchung unterzogen, die systematisch vom Scheitel bis zur Sohle (*a capite ad calcem*) durchgeführt wurde.²²⁸ Vor allem in der 22. Tafel sind viele Krankheitszeichen zusammengestellt, die auf das Bann-Leiden zurückgeführt wurden.²²⁹ Da in medizinisch-therapeutischen Texten der Beschreibung des langen Verlaufs der Bann-Krankheit ein wichtiger Stellenwert zukommt, darf man wohl als sicher annehmen, daß die Heiler neben der Feststellung der körperlichen Befunde mit ihren Patienten oder aber dritten Personen ein Anamnesegespräch führten, um im Rahmen der aktuellen Erkrankung die Krankengeschichte ihres Klienten erfassen zu können. Die zunächst wenig auffälligen frühen Symptome der Bann-Erkrankung konnte man wohl nur aufgrund einer professionellen Befragung rückblickend erkennen. Gleichwohl fehlen im Zusammenhang mit dem Bann-Leiden unmittelbare Zeugnisse für die Praxis der Anamnese.

Neben den uns vertrauten Formen der Diagnose verfügten die altorientalischen Heiler über weitere, uns fremd erscheinende Mittel, die Krankheit eines Menschen zu bestimmen. Ihrer Ansicht nach war es auch möglich, mit Hilfe von Divinationsverfahren Erkenntnisse über Erkrankung und Heilungschancen ihrer Patienten zu gewinnen. Schenken wir dem Prognose- und Diagnosehandbuch Glauben, achtete ein Heiler auf dem Weg zum Haus seines Patienten sehr genau auf ungewöhnliche Begegnungen und Vorkommnisse, um dadurch schon vor der Untersuchung des Kranken Hinweise auf Art und Verlauf seines Leidens zu erhalten. Die ersten beiden Tafeln des Werkes mit annähernd 150 Einträgen sind allein diesem Thema gewidmet. Wenn dem Heiler beispielsweise ‘ein gescheckter Ochse’ begegnete, galt dies einer Tradition zufolge als Hinweis darauf, daß der Kranke, zu dem er gerufen wurde, ‘schnell sterben’ würde, weil ‘ihn der Bann gepackt hat.’ Andere sahen darin jedoch ein Zeichen dafür, daß hier die Dämonin Lamaštu am Werk war.²³⁰ Ein Zeichen dafür, daß der zu untersuchende Patient an einem Bann litt, glaubte man auch darin zu erkennen, wenn das mit der Zeichenfolge KI.UD.BA geschriebene Kultinstrument²³¹ in den Blick eines Heilers geriet, sofern er unterwegs zu einer Krankenvisite war.²³² Darüber hinaus konnte eine Eingeweideschau²³³ oder die Autopsie eines geopferten Vogels²³⁴ den Hinweis darauf liefern, daß ein Mensch unter den Einwirkungen eines Banns litt.

Bestand hierüber Klarheit, galt es, mit dem *nam-érim-búr-ru-da* genannten Bannlösungsverfahren eine ursächliche Behandlung des Leidens vorzunehmen und, sofern notwendig, symptomatische Therapien durchzuführen, um die Beschwerden des Patienten zu lindern.

214 SA.GIG Tafel 14, Z. 253’ sowie STT 89, 203–204.

215 Text Nr. 80, 31’.

216 SA.GIG Tafel 22, Z. 19–20.

217 AMT 15/3, 16 (= K 67+, 43) sowie SA.GIG Tafel 22, Z. 21. Siehe ferner Text Nr. 4–10, 1.

218 BAM 584, Kol. II, 25’.

219 Text Nr. 79, 73’. Siehe ferner Text Nr. 3, 60 und Text Nr. 38–39, 8’.

220 BAM 87, 15–16; SA.GIG Tafel 17, Z. 80 sowie ferner die oben genannten Belege.

221 SA.GIG Tafel 22, Z. 17 (äußert ständig ‘Freundlichkeiten’; siehe dazu J. Scurlock, B. R. Andersen, 561, Ap. 55–56).

222 Text Nr. 70–72, 34.

223 J. Scurlock und B. R. Andersen kommen in ihrem Buch *Diagnoses in Assyrian and Babylonian medicine. Ancient sources, translations, and modern medical analyses* (Urbana 2005) zu einer grundsätzlich anderen Einschätzung des Problems.

224 Siehe z. B. Text Nr. 73–74, 1–3; Text Nr. 75, 7’–11’; Text Nr. 78, 18–19 und außerdem beispielsweise D. Arnaud, *Corpus des textes*, 78, Nr. 21, 36–37 und W. R. Mayer, *OrNS* 68, 148–149, 1–9 (KAR 26 und //). Zur Verbindung mit der *muṣṣ kabarti* genannten Erkrankung siehe AMT 15/3, 16 (= K 67+, 43) und BAM 124, Kol. II, 34. Zur Verbindung mit dem Afterleiden *durugiqu* siehe außerdem BAM 95, 19 und BAM 96, Kol. II, 20–21. Zur Verbindung mit dem gelbsuchtartigen, mit dem Dämon *Ahhāzu* in Verbindung gebrachten Leiden siehe SA.GIG Tafel 22, Z. 16.

225 Siehe Text Nr. 79, 69’ und dazu M. Stol, *CM* 36, 37.

226 Siehe PBS 1/2 72 (= S. Parpola, *LASEA* II, 495–496) mit der Teilübersetzung von B. Böck in: K. Radner, E. Robson (Hrsg.), *The Oxford handbook of cuneiform culture, 700–701*. Vgl. ferner SA.GIG Tafel 28, Z. 7–8 = TDP 192, 43 (*šumma antašubbū ana qāt Ištar itūršu qāt māmīti*).

227 Siehe dazu M. Stol, *CM* 36, 37 mit Anm. 99. Diese von M. Stol im Jahr 2007 präsentierte Erklärung ist wohl sachgerechter, als in dem Übergang einer Krankheit in die ‘Hand des Banns’ den Wandel von einem ‘natural ailment’ in eine ‘supernatural disease’ sehen zu wollen (so M. Stol im Jahr 1997 in *BiOr* 54, 408). Ein Argument dafür, daß ein chronischer Krankheitsverlauf mit dem Begriff der ‘Hand’ in Verbindung gebracht wurde, liefert auch Text Nr. 78, 2: ‘... dann ist dieser Mensch an *nikimti*

šāri und an dem *šētu*-Leiden erkrankt. Wird sein Krankheitszustand von Dauer sein, so ist es die ‘Hand des To[tengeistes].’

228 Siehe dazu die in Text Nr. 34–37, 1’–35’ erhaltene *lipšur*-Litanei sowie den zugehörigen Kommentar.

229 Siehe J. Scurlock, *Sourcebook*, 185–194 sowie R. Labat, *TDP*, 176–186 und N. P. Heeßel, *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, 250–271.

230 Siehe E. von Weiher, *SpTU* 3, 131, Text Nr. 87, 14.

231 Nach A. R. George, *RA* 85, 154 war ein KI.UD.BA eine ‘cultic fixture of some kind, at or on which rites of sacrifice and purification could be carried out.’

232 A. R. George, *RA* 85, 146, SA.GIG Tafel 1, Z. 3 (siehe auch ebd., 154).

233 Siehe oben Anm. 170.

234 J.-M. Durand, *MARI* 8, 275.

7. Die Bannlösungsverfahren

Mit der nam-érim-búr-ru-da genannten Therapie glaubte man ein Mittel zur ursächlichen Behandlung jener Leiden zur Hand zu haben, die auf einen Bann zurückgeführt wurden. Ein Bannlösungsverfahren sollte den Bann bannen und im Idealfall den letzten, noch vor dem Körperlichen liegenden Grund des Bann-Leidens aus der Welt schaffen, bevor ernsthafte Symptome aufgetreten waren.

In den Korrespondenzen der spätassyrischen Könige finden sich direkte Belege für die Durchführung von Bannlösungsverfahren. So ist in einem an den assyrischen Herrscher gerichteten Schreiben von den Qualitäten eines erfahrenen Heilers die Rede, der offenbar mit Erfolg für den Präfekten Bēl-ētir *bīt rimki*, é-gal-ku₄-ra und “*māmīti u pašāri*” durchgeführt hatte.²³⁵ Auch die Königmutter hatte sich, wie ein anderer Brief beweist, neben weiteren rituellen Behandlungen dem dort “*ša māmīti pašāru*” genannten Heilverfahren unterzogen.²³⁶ Den Kolophonen mehrerer der hier vorgelegten Texte ist darüber hinaus zu entnehmen, daß die Heiler von Assur die Skripte der Bannlösungsverfahren in erster Linie aus praktischen Gründen, nämlich zur Vorbereitung der Durchführung einer entsprechenden Therapie, abgeschrieben hatten.²³⁷

Aus einem neuassyrischen Text aus Assur wissen wir, daß der 7. Tag des Monats als Tag des Lösens galt.²³⁸ Daher ist es gut möglich, daß man darauf achtete, daß auch das Bannlösungsverfahren an einem solchen Tag durchgeführt wurde.²³⁹ Allerdings fehlen bislang Texte, die das belegen.

Zwar galten einige der Medikamente, mit denen man schwere physische Symptome des Bann-Leidens behandelte, als “ein dem Königtum (vorbehaltenes) Geheimnis”²⁴⁰, und zweifellos standen die Heiler von Assur den Mitgliedern des Königshauses, die in Assur weilten, und den einflußreichen Familien der Stadt besonders nahe. Aber dennoch ist es nicht zuletzt wegen der dem Bann-Leiden zugeschriebenen Gefahr einer Ansteckung recht wahrscheinlich, daß man das Bannlösungsverfahren auch für einfachere Menschen ausrichtete. Nachrichten darüber haben sich allerdings nirgendwo erhalten.

Im Umfeld der spätassyrischen Könige jedoch kam das Bannlösungsverfahren wohl nicht nur dann zur Anwendung, wenn man glaubte, daß einen Menschen der Bann “gepackt” hatte. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde es auch prophylaktisch durchgeführt. Ein Ritualkalender sieht nämlich vor, das nam-érim-búr-ru-da geheißene Verfahren regelmäßig an einem bestimmten Tag im Jahr zu veranstalten, “um einen Bann fernzuhalten”. Als Termin dafür war der 21. Tag des zweiten Monats im Jahr (Ajjaru = April/Mai) vorgesehen.²⁴¹ Ein sehr verwandter

spätbabylonischer Text lehrt darüber hinaus, daß das Bannlösungsverfahren aufgrund dieses Datums mit dem Sternzeichen Wassermann (^{mul}GU.LA) in Verbindung gebracht wurde.²⁴²

Die schriftliche Fixierung des Ablaufs der nam-érim-búr-ru-da genannten Therapie kam erst im ausgehenden zweiten vorchristlichen Jahrtausend in Gang. Das von den Heilern praktizierte Verfahren der Bannlösung dürfte gleichwohl erheblich älter sein.²⁴³ Hiervon zeugt nicht zuletzt die recht gute sprachliche Qualität der zahlreichen sumerischen *dicenda*, die von der Lösung eines Banns handeln.

In dem nam-érim-búr-ru-da-‘Leitfaden’ (Text Nr. 1–2) sind – jeweils gemeinsam mit den zugehörigen *dicenda* – zahlreiche zum Zweck der Bannlösung empfohlene Maßnahmen in der Reihenfolge ihrer vorgesehenen Durchführung aufgelistet.²⁴⁴ Den Tontafeleditionen mit den *dicenda* der Bannlösungsverfahren (Texte Nr. 16–47) liegt im wesentlichen der gleiche Therapieablauf zugrunde, denn dort sind die Rezitationen in der Regel in eben der Reihenfolge zusammengestellt, die durch den ‘Leitfaden’ vorgegeben ist. Die altorientalischen Heiler überlieferten daneben aber auch Beschreibungen von Bannlösungsverfahren, die in Inhalt und Aufbau deutlich von der aus dem ‘Leitfaden’ bekannten Tradition abweichen (*Therapiebeschreibungen 1–6* = Texte Nr. 3–15). Bei der Ausgestaltung des Heilverfahrens dürfte daher eine nicht zu unterschätzende Gestaltungsfreiheit bestanden haben. Überdies wird ein Bannlösungsverfahren nicht immer in der Ausführlichkeit und mit dem Aufwand vollzogen worden sein, wie es der ‘Leitfaden’ zu verlangen scheint. Es liegt nahe, daß die Heiler für weniger vornehme und weniger zahlungskräftige Kunden eine auf das Wesentliche reduzierte, kostengünstigere Behandlung anboten. Daher erscheint es weder sinnvoll noch möglich, an dieser Stelle einen Hergang des Bannlösungsverfahrens zu rekonstruieren, der Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben kann. Vielmehr soll im folgenden ein Überblick über die konstitutiven Elemente eines Therapieverlaufs gegeben werden.

Die Heiler lehrten, in dem Verfahren “mit der Autorität des (Weisheitsgottes) Ea und den Künsten (seines Sohnes) Asalluḫi”²⁴⁵ zu wirken und in ihren Therapien lediglich das zu wiederholen, “was (dereinst) Ea und Asalluḫi (selbst) getan.”²⁴⁶ Die von ihnen praktizierten, *upšašū*²⁴⁷ genannten Verfahren und Techniken der Unheilsbeseitigung führten sie ebenso wie die damit eng verknüpften Gebete, Sprüche und exorzistischen Formeln unmittelbar auf den Weisheitsgott und seinen Sohn zurück, der der Überlieferung zufolge als ‘Heiland’ das Wissen des göttlichen Vaters auf Erden zum Heil der Menschen einsetzt

235 S. Parpola, SAA 10, 308, Text Nr. 371.

236 S. Parpola, SAA 10, 162–163, Text Nr. 201.

237 Text Nr. 1, Rs. 28’ und Text Nr. 14, Rs. 21: “Zur Vorbereitung der Durchführung (der Heilbehandlung) eilig exzerpiert”; Text Nr. 11, 25’: “Um es durchzuführen, abgeschrieben”.

238 Siehe KAL 2, Text Nr. 37, Kol. V, 11’.

239 Siehe dazu T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 2, 62 und A. Cavigneaux, OrNS 76, 293–335.

240 Text Nr. 70–72, 45.

241 Siehe STT Nr. 300, Vs. 7 (... UD. ‘21’ KÁM ‘nam’-‘érim’-‘búr’-‘da’ [: NA] M.ÉRIM ana ‘LÚ’ TAR-su) und Duplikate sowie J. Scurlock, AfO 51, 129–130. Vgl. ferner den an Assurbanipal gerichteten Brief SAA 10, Text Nr. 89 (1904-10-9, 191 = ABL 1397), in dem sich der königliche Berater und Priester des Assur-Tempels Akullānu darüber beklagt, daß die monat-

liche (prophylaktische) Durchführung von rituellen Verfahren der Unheilsabwehr vernachlässigt wurde.

242 BRM 4, Nr. 20, Vs. 4. Siehe auch A. Ungnad, AfO 14, 258 und M. J. Geller, Melothesia, 28. In dem gleichen Text (BRM 4, Nr. 20, Vs. 2) wurde – gewiß nicht zufällig – der Himmelsregion “Wassermann” die “(rituelle) Rechtsumkehrung” (DI.BAL.A = *dipalū*) zugeordnet. Ebendies, nämlich die Revision eines göttlichen Urteils und dessen Umkehrung, ist die grundlegende Intention eines Bannlösungsverfahrens.

243 Siehe dazu auch oben S. 5f. mit Anm. 36.

244 Zu den Einzelheiten siehe die in diesem Buch vorgelegte Textbearbeitung (Text Nr. 1–2) und die zugehörigen Kommentare.

245 Text Nr. 3, 23 (*ina narbī ša Ea ina upšašē ša Asalluḫi*). Siehe auch Text Nr. 4–10, 47–49 und 53–55; Text Nr. 48–51, 54, 56 und 62 und Text Nr. 54, 13’.

246 Text Nr. 48–51, 63, siehe auch ebd., 45.

247 Siehe Anm. 245.

und mit seinen den Menschen offenbarten Worten und Taten alle Übel in ihre Schranken zu verweisen vermag.²⁴⁸ Bei der Behandlung eines Patienten betrachtete sich ein altorientalischer Heiler als Asalluḫis Stellvertreter, durch den der Gott selbst spricht und handelt.²⁴⁹ Die über allem stehende, letztlich unbezwingbare Befehlsgewalt des Gottessohnes ging in der zugrundeliegenden Vorstellungswelt deshalb auf einen Heiler über. Ein beachtlicher Teil der den Bannlösungsverfahren zugeschriebenen Wirkmacht fußt auf diesem Gedanken.

Die Bannlösungsverfahren sind von dem Ansinnen getragen, dem zu behandelnden Unheil eine ansprechbare Gestalt zu verleihen. Hierfür mußte das nicht Sichtbare bildhaft werden, das nicht Faßbare leibhaftige Gestalt gewinnen. Wie ein Gott, dessen Wesen im Götterbild Form annimmt, sollte im Rahmen der Therapie der auf dem Menschen lastende Bann in einem Tonfigürchen inkarnieren. Im Hier und Jetzt sollte er zu einem körperhaften Gegenüber werden, um dem Heiler zu ermöglichen, mit dem Übel des Banns in eine direkte Kommunikation einzutreten und es dann mit göttlicher Macht zurückzudrängen.

“Mit der Autorität des Ea und den Künsten des Asalluḫi”²⁵⁰ brachte der Heiler den zu bekämpfenden Bann ins Sein. Nach göttlicher Weisung formte er ihn aus Ton,²⁵¹ also aus jener wieder zu Erde zerfallenden Materie, aus der den mesopotamischen Überlieferungen zufolge auch der erste Mensch gebildet worden war. In dem am frühen Morgen vollzogenen Schöpfungsakt fließen in sinnfälliger Weise die mythische Zeit des Uranfangs und der Zeithorizont der Gegenwart ineinander. Indem er den bereits wirkenden Bann erschafft und zum Leben erweckt, wie einst es die Götter taten,²⁵² greift der Heiler machtvoll in jene zurückliegende Zeit ein, in der der Urgrund des in der Therapie zu bekämpfenden Übels entstand. Mit dem Schöpfungsakt geht der Heiler in der Zeit zurück und wiederholt in gewisser Weise den vergangenen Moment, in dem der zu lösende Bann entstand. Durch diese ‘Reise in die Zeit’ erlangt er Macht über das Vergangene und bereits Geschehene.²⁵³ Als sein Schöpfer kann der Heiler das Übel leiten,²⁵⁴ ihm mit dem allmächtigen Gotteswort befehlen und sein Werden in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft lenken. Ziel eines jeden Bannlösungsverfahrens war es, das “Abbild des Banns” und damit den Bann selbst rückwirkend

unschädlich zu machen, die von ihm ausgehende, in Unglück und Krankheit auskristallisierende Kontamination zu unterbinden und auf ihn selbst zurückzuführen. Der Bann sollte so der Welt zum Greuel werden. Zu Tode gebracht,²⁵⁵ bestattet und der Unterwelt, dem “Land ohne Wiederkehr”, übergeben,²⁵⁶ sollte sein tönernes ‘Fleisch’²⁵⁷ wieder zu Staub zerfallen. Bei diesem, die Bannlösungsverfahren ganz wesentlich bestimmenden Ansinnen ist der Blick auf den den Gott vertretenden Heiler und das zu bekämpfende Unheil gerichtet, während der Patient, um dessentwillen man die Behandlung durchführte, ebenso wie dessen Schuld kaum Beachtung fand. Die im Wortlaut festgelegten, auf Asalluḫi selbst zurückgeführten exorzistischen *dicenda*, die ein Heiler in diesem Zusammenhang an den personifizierten Bann zu richten hatte, haben befehlenden Charakter (imprekativer Exorzismus).

Andere Exorzismen jedoch sind fürbittender Natur (deprekativer Exorzismus). Diese Rezitationen sind oft an den Sonnengott Šamaš gerichtet, den “Herrn des Rechts und der Gerechtigkeit”.²⁵⁸ Sie bilden das Herzstück eines weiteren konstitutiven Handlungsstrangs der Bannlösungsverfahren, der nicht das Unheil und die ihm überlegene göttliche Macht, sondern das personifizierte Übel und den von ihm geplagten Patienten in den Mittelpunkt stellt. In einem im Haus des Patienten regelrecht in Szene gesetzten Gerichtsverfahren vor dem Sonnengott müssen beide einander gegenüber treten. Sie sollen einen Rechtsstreit austragen, der zugunsten des Patienten ausgehen und die Voraussetzung für eine Bannlösung schaffen soll. Die Rezitationen fürbittenden Charakters, mit denen sich der Heiler im Namen seines Patienten an die Sonne, den göttlichen Richter, wendet, nehmen in dem in Szene gesetzten Gerichtsverfahren die Stelle einer Verteidigungsrede ein.²⁵⁹ Darin wird in der Regel zum einen dargelegt, daß der Bann sein Recht auf das Leben des betroffenen Menschen verwirkt habe, weil er durch verschiedene zuvor dargebrachte Gaben und Zuwendungen, durch Ersatzleistungen oder ein ihm übereignetes Wergeld²⁶⁰ bereits entschädigt worden sei. Zum anderen sind die Reden an den Sonnengott von den Bitten geprägt, dem Patienten Recht zu gewähren und ihn von weiterer Strafe zu verschonen. Darüber hinaus lassen in der szenischen Darstellung der Gerichtsverhandlung subtile Zeichen keinen Zweifel daran, daß der personifizierte Bann die Position des Unterlegenen und der Patient die des Obsiegenden einzunehmen hat.²⁶¹ So steht die Narrative vom Rechtsaustrag nur

248 Siehe dazu S. M. Maul, BaF 18, 41 und ders., in: A. Kablitz, C. Marksches (Hrsg.), *Heilige Texte*, 11–24.

249 Aus dem *Šurpu*-‘Leitfaden’ (LKA 91, Vs. 4; siehe E. Reiner, *Šurpu*, 11) wissen wir, daß der Heiler mit der Rezitation der sumerischen Beschwörung *ĝá-e lú kù-ga-me-en* (“Ich bin der Reine”) in seine Rolle als Stellvertreter des Asalluḫi eintrat. Dieselbe Beschwörung hatte der Heiler auch in dem *ilī ul ide* genannten Verfahren zu rezitieren (siehe KAR 90, Vs. 16). Auch wenn dies an keiner Stelle eigens erwähnt ist, erscheint es durchaus möglich, daß die sumerische Beschwörung “Ich bin der Reine” zum Auftakt exorzistischer Handlungen auch im Rahmen der Bannlösungsverfahren rezitiert wurde.

250 So Text Nr. 3, 23.

251 Siehe Text Nr. 1–2, 3’; Text Nr. 3, 13 und 23–24; Text Nr. 4–10, 2; Text Nr. 11, 10; Text Nr. 14–15, 8; Text Nr. 46–47, 47. Die Beschreibungen der Bannlösungsverfahren lassen weder erkennen, welche Größe ein solches anthropomorphes “Bild des Banns” besaß, noch ob es – wie nahe liegt – ziegenköpfig gestaltet war (siehe dazu oben Anm. 45).

252 Zur Vorstellung von der Erschaffung des Banns im Uranfang siehe Text Nr. 4–10, 65–68.

253 In Text Nr. 4–10, 42–43 ist dieses Eingreifen in die Vergangenheit als ein von dem Heiland Asalluḫi vollzogener Akt beschrieben: “Asalluḫi, der große Beschwörer der Götter, / betrachtete den Bann. Dann wendete er den Bann zurück (zum Guten).”

254 Siehe hierzu den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 8’ sowie Text Nr. 3, 66–71; Text Nr. 14–15, 2’–4’ und S. M. Maul, BaF 18, 302, Z. 28 und ebd., 424f., Z. 39–42.

255 Therapieanweisungen sehen vor, das Figürchen eines Banns zu erdolchen (siehe Text Nr. 46–47, 47–50). Siehe auch Text Nr. 48–51, 66 mit der Vorschrift, ein Bannfigürchen, das gleichzeitig als Substitut des Patienten galt, mit einem Beil zu erschlagen und dann zu zerbrechen (vgl. den Kommentar zu Text Nr. 48–51, 69a).

256 Siehe Text Nr. 46–47 sowie Text Nr. 1–2, 24’–27’; Text Nr. 3, 77–78; Text Nr. 4–10, 13’–14’.

257 Aus Text Nr. 48–51, 46 geht hervor, daß die in einer Therapie verwendeten Tonfigürchen ein Skelett aus Holz und Rohr besitzen konnten, das mit Ton ummantelt wurde.

258 Text Nr. 1–2, 12’ und 20’; Text Nr. 3, 23 und 72; Text Nr. 4–10, 6’ und *passim*.

259 Ein repräsentatives Beispiel findet sich in Text Nr. 3, 22–48.

260 Zu dem einem Bann übereignetem Wergeld siehe Text Nr. 1–2, 8’ und den zugehörigen Kommentar mit dem Verweis auf weitere Belege.

261 Hierzu zählt, daß der Heiler das Bannfigürchen dem Richtergott anklagend entgegenhielt (siehe z. B. Text Nr. 3, 21), seinen Patienten aber bei der Rezitation der ‘Verteidigungsrede’ vor dem Sonnengott an die Hand nahm (siehe S. M. Maul, BaF 18, 67) und ihn auf zuvor ausgestreuten Substanzen stehen ließ, die die Verunreinigung des Kranken aufnehmen und damit auch seine Kennung als Gebannter von ihm nehmen sollten (siehe den Kommentar zu Text Nr. 16–26, 1 sowie Text Nr. 27–33, 74–75 mit dem zugehörigen Kommentar).

auf den ersten Blick im Widerspruch zu derjenigen, die von dem Gedanken der machtvollen Unheilsaustreibung bestimmt ist. In Wahrheit sind in den Bannlösungsverfahren beide Erzählstränge kunstvoll miteinander verwoben.²⁶²

In den aufwendigeren Bannlösungsverfahren werden dem Bann durch Kleidung und Ausstattung des ihn darstellenden Figürchens, durch die ihm zukommende Hege und Pflege und den Umgang mit ihm gleich mehrere Identitäten zugewiesen. In der komplexen Textur des therapeutischen Geschehens bestimmen sie parallel verlaufende Erzählstränge, die an den wichtigen Wendepunkten wie bei der Unschädlichmachung und der Beseitigung des Banns wieder zusammengeführt werden.

In den meisten Bannlösungsverfahren erhielt das Bild des Banns die äußere Gestalt einer Braut.²⁶³ Im Verlauf des Therapiegeschehens sollte der (zuvor unschädlich gemachte) Bann als Braut geehrt und beschenkt und mit dem Menschen, auf dem der Bann lastete, in einem Ritus verehelicht werden, der als symbolischer Akt auch im Alltagsleben eine Eheschließung rechtskräftig besiegelte. Das Gewand des Figürchens und das des Patienten wurden dabei durch einen Knoten miteinander verbunden. Man drängte den Patienten so dazu, das Urteil der Götter, ihn mit einem Bann zu belegen, anzuerkennen, sich seiner Schuld und seiner Krankheit zu stellen und als grundlegende Störung wahrzunehmen. Diese therapeutischen Formen trugen ohne Zweifel dazu bei, die Selbstheilungskräfte des Patienten zu stärken, indem sie ihm neue Einsichten, Erfahrungen und Verhaltensmöglichkeiten eröffneten. Das Urteil der Götter, einen Menschen unter einen Bann zu stellen, wurde in der in Szene gesetzten Narrative von der Braut im wahrsten Sinne wie der gordische Knoten aufgelöst. Indem der Heiler den Knoten der Gewänder, der den betroffenen Menschen an den brautgestaltigen Bann kettete, zerschnitt, vollzog er, wie es auch im zivilen Leben üblich war, die Scheidung, freilich nicht ohne daß der Patient den Bann zuvor ausgezahlt und damit dessen Ansprüche befriedigt hätte. Es bedarf keiner großen Phantasie sich vorzustellen, daß dieser Akt seine befreiende Wirkung auf den Patienten nicht verfehlte, da er ihm doch das Gefühl vermitteln konnte, seine Schuld getilgt zu haben und von dem ihn peinigenden Bann rechtskräftig geschieden worden zu sein.

Der personifizierte Bann konnte darüber hinaus mit Riten umsorgt und mit Gaben versehen werden, die sonst nur in Verfahren Verwendung fanden, die der Abwehr von Dämonen oder von Totengeistern dienten, welche auf der Erde umherirrten und Schaden anrichteten. So wurde bisweilen dem brautgestaltigen Bann über drei Tage hinweg eine Suppe serviert,²⁶⁴ mit der man sonst einen der Unterwelt entflohenen Totengeist zu speisen pflegte. Auf diese Weise zufriedengestellt wurde dann das tönernerne Abbild des Banns wie ein zu beseitigender Totengeist mit Wegzehrung und Schuhwerk versehen, auf die Rückreise

ins Jenseits geschickt, ordnungsgemäß bestattet und so aus dem Lebensraum der Menschen entfernt.²⁶⁵

Hierzu paßt, daß die Heiler auch Bannlösungsverfahren überlieferten, die sowohl gegen einen Bann als auch gegen einen Totengeist eingesetzt wurden,²⁶⁶ und Medikamente verordneten, die Beschwerden lindern sollten, welche man auf die Einwirkung eines Banns oder aber eines Totengeistes zurückführte.²⁶⁷

In aufwendigeren Bannlösungsverfahren beschenkte man überdies den personifizierten Bann mit einer Reihe von Präsenten, die sonst ausschließlich der mordgierigen Dämonin Lamaštu zugedacht waren.²⁶⁸ In dem brautgestaltigen Bann mit dem Charakter eines Totengeistes erkannte man auf diese Weise auch noch eine Erscheinungsform der Lamaštu. Um den zu heilenden Menschen zu schützen, pflegte man aus diesem Grund – ganz so wie in den Ritualen zur Abwehr der blutrünstigen Dämonin – dem personifizierten Bann Ersatz für seinen Anspruch auf Fleisch und Blut des Patienten zu geben, indem man ihm Herz und Blut eines frisch geschlachteten Ferkels präsentierte.²⁶⁹ Dem Bann kam so nicht allein die Rolle einer ausgezählten geschiedenen Ehefrau zu, sondern auch die eines zufriedengestellten Wiedergängers und eines mit der Macht von Ea und Asalluḫi in die Unterwelt zurückgetriebenen Dämons.

Darüber hinaus wurde die Macht, die ein Bann über einen Menschen erlangte, nicht selten mit der Macht gleichgesetzt, die man durch Schadenzauber über einen Menschen gewinnen zu können glaubte.²⁷⁰ Aus diesem Grund finden sich auch Beschreibungen ursächlicher Behandlungen von Bann und Schadenzauber²⁷¹ sowie Rezepte zur Herstellung von Medikamenten, die sowohl die von einem Bann hervorgerufenen Symptome bekämpfen sollten, als auch die, die auf Schadenzauber zurückgeführt wurden.²⁷²

In den Bannlösungsverfahren war der Patient stets als Akteur in das Therapiegeschehen miteinbezogen. Während er in manchen Fällen, so wie oben geschildert, unmittelbar dem personifizierten Bann gegenüberzutreten hatte,²⁷³ wird in anderen ein abweichendes Vorgehen empfohlen.²⁷⁴ Bei dieser Variante der Heilbehandlung war keineswegs angestrebt, das mit dem

262 Die Narrative des Rechtsaustrags fehlt vollständig in der *Therapiebeschreibung 3* (Text Nr. 11).

263 So in Text Nr. 1–2; in Text Nr. 3; in Text Nr. 4–10 und in Text Nr. 14–15. In den erhalten gebliebenen Therapiebeschreibungen ist der Patient stets als Mann gedacht, obgleich Bannlösungsverfahren auch für Frauen durchgeführt wurden (siehe S. Parpola, SAA 10, 162–163, Text Nr. 201). Man darf annehmen, daß in diesen Fällen die Bannfigur statt einer weiblichen eine männliche Gestalt erhielt. Auch in dem in Text Nr. 11 beschriebenen Bannlösungsverfahren sollte der Bann wie in einem Verfahren zur Abwehr eines Dämons oder eines Totengeistes in dem Figürchen eines Mannes inkarnieren, der auf die Reise in die Unterwelt geschickt wurde. Gleiches gilt für Text Nr. 48–51.

264 Siehe Text Nr. 1–2, 15' und Text Nr. 4–10, 7–8 und 9''.

265 Siehe dazu auch die Kommentare zu Text Nr. 1–2, 4'–5', 6'–7', 8', 13', 14'–15', 3'', 24'' und 25''–26''; zu Text Nr. 4–10, 36 und 80; zu Text Nr. 11, 11 und 16 sowie zu Text Nr. 40–44, 34–74 und 59–60.

266 So Text Nr. 12 und Text Nr. 15.

267 Siehe die Rezepte, die aus Text Nr. 73–74 sowie aus Text Nr. 75 und aus Text Nr. 78, 18–32 bekannt sind. Vgl. außerdem z. B. BAM 161, Kol. III, 10'–14' (Trank mit 7 Kräutern gegen Bann, Schadenzauber und Totengeist) sowie BAM 228, 1–22 und // BAM 229 (Herstellung eines Spülmittels).

268 Siehe Text Nr. 1–2, 6'–7'; Text Nr. 3, 16–17 und Text Nr. 4–10, 5–6. Vgl. ferner die Kommentare zu Text Nr. 1–2, 6'–7', 13', 14'–15', 24'' und 25''–26'' sowie zu Text Nr. 4–10, 65–80.

269 Siehe Text Nr. 1–2, 25''–26'' sowie ferner Text Nr. 14–15, 11 und 26.

270 Siehe z. B. Text Nr. 4–10, 84–85, 94 und 101; Text Nr. 38–39, 29' und 10''; Text Nr. 55–62, a+27; Text Nr. 63, 14' sowie den Kommentar zu Text Nr. 66, 1'–3'.

271 Siehe T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 1, 6f., 56–59; ebd., 120, 35'f.; ebd., 288, 116 und *passim*.

272 Siehe T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 1, 6f. und z. B. ebd., 56; 224 unten; 234, 51''–62''; 238, 21–22 und unten 1–3 sowie 241, 8–17. Außerdem wurden auch Amulette empfohlen, die gleichzeitig Schutz vor Bann und Schadenzauber bieten sollten (siehe A. Schuster-Brandis, Steine als Schutz- und Heilmittel, 100–102 zu "Kette 49–51").

273 So Text Nr. 1 und Text Nr. 4–10.

274 So Text Nr. 2; Text Nr. 3 und Text Nr. 12. Vgl. auch Text Nr. 14–15. Ein entsprechendes Vorgehen bot sich wohl in den Fällen ganz besonders an, in denen der Patient zu geschwächt war, um einen aktiven Part in der Therapie zu übernehmen.

Bann verbundene Todesurteil abzuwenden. Das in diesen Fällen offenbar als unabänderlich betrachtete Urteil sollte vielmehr vollstreckt werden, wenngleich nicht an dem Patienten selbst, sondern an einem eigens für diesen Zweck bereitgestellten Substitut. In dieser Variante des Bannlösungsverfahrens erschuf der Heiler neben dem tönernen Ebenbild des personifizierten Banns auch ein Figürchen seines Patienten. Das vielleicht sogar in einer einzigen Figur dargestellte Paar²⁷⁵ sollte gemeinsam in den Tod gehen. Hierfür mußte zunächst die Wesenseinheit von dem Patienten und seinem Substitut hergestellt werden. Auch wenn die hier vorgelegten Texte darüber keinerlei Auskünfte vermitteln, wissen wir, daß dies durch Berühren oder das Beigeben von Haar oder anderen den Patienten repräsentierenden Dingen erreicht werden konnte.²⁷⁶ Im Verlauf des therapeutischen Geschehens mußte sich der Patient dann von seinem Substitut trennen und sich so von dem Teil seiner Persönlichkeit, der mit Schuld, Unglück und Krankheit verbunden war, lösen. In dem Bannlösungsverfahren, das aus Text Nr. 14–15 bekannt ist, geschah dies wiederum mit den Riten, die eine (Ehe)scheidung besiegelten.²⁷⁷ Der von einem Bann Verfolgte hatte sich zuvor über dem Abbild, das ihn selbst darstellte, zu waschen und so die ihm anhaftende, von dem Bann ausgegangene pathogene Kraft, die man sich als feinstoffliche Verunreinigung vorstellte, von sich zu nehmen und mit dem schmutzigen Wasser auf sein Substitut zu übertragen.²⁷⁸

Jenseits der Narrative von Gerichtsverfahren, Recht und Gerechtigkeit durchzieht die meisten Bannlösungstherapien auch die Vorstellung von einem Mensch-Gott-Verhältnis, das allein von Demut, Reue und Gnade gekennzeichnet ist. Dementsprechend nehmen in den ausführlicheren Bannlösungsverfahren neben Bitten und Gebeten Schuldbekennnisse einen großen Raum ein.²⁷⁹ Wie es scheint, hatte der Patient sie nicht allein vor den Göttern, sondern auch vor Zeugen abzulegen, die sich in seinem Haus aufhielten.²⁸⁰ Als Schuldtragender, der zu guter Letzt zum rechten Weg zurückgefunden hatte, sollte er anderen so zum warnenden Beispiel werden und gleichzeitig mit seiner Umkehr die am Ende immer obsiegende göttliche Ordnungsmacht rühmen. Die Götter, die in der Weltsicht der Heiler das Urteil, einen Bann zu lösen, letztlich zu verantworten hatten, galt es, angemessen mit Speis und Trank zu bewirten, um so ihr Wohlwollen zu sichern.²⁸¹ Das dabei nicht selten dargebrachte blutige Opfer ist gewiß nicht nur als das Bereitstellen einer Fleischmahlzeit zu verstehen. Vielmehr spiegelt es den Wunsch des Opferspenders, dem Gott Leben für Leben zu geben und damit das eigene Leben zu retten.²⁸² Im Gegenzug sollten die Götter Gnade walten lassen. In endlos langen Bittsequenzen, den sog. *lipšur*-Litaneien, die der Patient oder aber der Heiler an

dessen Statt zu sprechen hatte, rief man die Götter namentlich an und ersuchte sie, den "Bann zu lösen".²⁸³ Auf diese Weise sollte sichergestellt werden, daß die Bitte auch jene Gottheit erreichte, die durch Fehlverhalten verärgert worden war. In den aufwendigeren Bannlösungsverfahren versuchte man, in diesen Litaneien nicht nur die möglicherweise unbekannt gebliebenen Umstände von Meineid und Falschaussage zu erfassen. Auch Zeit und Raum, in denen sich das Vergehen dereinst abgespielt haben mochte, sollten genannt und um Lösung gebeten werden. So richtete man die Bitte auch an Landschaften und Berge, Flüsse und Gewässer und selbst an alle Monate und deren einzelne Tage. In einem Fall sollte sie sogar in einer langen Litanei für jeden einzelnen Körperteil des Menschen immer wieder wiederholt werden. Bei der Rezitation dieser Litaneien hatte der Erkrankte eine Mischung aus Opfermehl und verschiedenen Aromatika auf einem Kohlebecken zu verbrennen.²⁸⁴ Die ausdrücklich als "Mittel zu Lösung" (*pišertu*) bezeichnete Opfergabe sollte bewirken, daß die Götter, aber auch die als beseelt gedachten Größen von Zeit und Raum, "hertraten" und dem Bittsteller "das Leben aussprachen".²⁸⁵ Eine durch Meineid und Falschaussage in Zeit und Raum verbliebene Unreinheit sollte so aus der Welt genommen werden.

Ein letzter Handlungsstrang der Therapie ist schließlich von dem Gedanken getragen, daß die von dem Bann ausgegangene pathogene Kraft gebrochen und deren stoffliche Grundlage beseitigt werden müsse. Diese, so glaubten die altorientalischen Heiler, haftete wie ein Gewand oder eine zweite Haut an dem Körper eines unter einem Bann stehenden Menschen und war durch Kontakt mit Tabuisiertem, Schmutz oder Ähnlichem an den Leib des Betroffenen gelangt.²⁸⁶ Die in dem 'Leitfaden' beschriebene aufwendige Therapie sah vor, durch eine Art Schälkur (*peeling*) die feinstofflich gedachten 'Keime' des Banns von der Haut des Kranken zu lösen. Die massageartige Behandlung, die gewiß nicht nur reinigend sondern auch durchblutungsfördernd und damit belebend wirkte, wurde mehrfach wiederholt und stets mit zwei Teigklumpen aus verschiedenen Schrot- und Mehlarnten vorgenommen. Der Kranke konnte so gleichzeitig auf beiden Körperseiten frottiert werden. Für die Behandlung verwendete man Teigsorten von vermutlich zunehmend feiner Konsistenz und zum Abschluß Batzen von Ton, der zuvor sorgfältig geschlämmt worden sein dürfte.²⁸⁷ Eine entsprechende Behandlung, die *muššu'u* genannt wurde, gehörte auch außerhalb der Bannlösungsverfahren zu dem therapeutischen Repertoire der Heiler.²⁸⁸ Die für die Abreibungen verwendeten Teigklumpen galten als so stark kontaminiert, daß man befürchtete, von ihnen könne eine erneute Ansteckung ausgehen. Ihrer Beseitigung wurde daher große Aufmerksamkeit gezollt.

275 Siehe hierzu die Kommentare zu Text Nr. 3, 13 und 36–37 sowie zu Text Nr. 48–51, 39–40.

276 Siehe hierzu beispielsweise G. Meier, ZA 45, 200, Z. 8–12.

277 Siehe Text Nr. 14–15, 11 und 18–19 mit den zugehörigen Kommentaren.

278 Siehe Text Nr. 1–2, 19"; Text Nr. 27–33, 77f. und 100–102; Text Nr. 46–47, 50–53 sowie die zugehörigen Kommentare.

279 Siehe Text Nr. 4–10, 74; Text Nr. 16–26, 65–74; Text Nr. 45, 3ff.; Text Nr. 48–51; Text Nr. 54, 3' und 9'f. Die Anweisung, in eigenen Worten eine Art Beichte vor dem Sonnengott abzulegen, findet sich in K 2535 + K 2598, 73 (siehe S. M. Maul, Fs. Freydanck sowie ders., BaF 18, 69 mit Anm. 105).

280 Siehe Text Nr. 16–26, 66–68 und den Kommentar zu Z. 67.

281 Siehe Text Nr. 1–2, 10'–11'; Text Nr. 3, 18–20; Text Nr. 4–10, 1''–2''; Text Nr. 12, 3–4; vgl. Text Nr. 14–15, 12; Text Nr. 16–26, 1''–3'' und Text Nr. 38–39, 19''–22''.

282 Siehe den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 11'.

283 Siehe Text Nr. 16–26; Text Nr. 27–33; Text Nr. 34–37; Text Nr. 38–39 und ferner Text Nr. 4–10, 12–33. Sehr enge Parallelen finden sich in der *Šurpu* genannten Heilbehandlung, namentlich in den Tafeln 2 und 3 (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 13–24).

284 Weiteres hierzu findet sich im Kommentar zu Text Nr. 1–2, 17'–18'.

285 Text Nr. 27–33, 106–107.

286 Siehe dazu oben S. 11f. und S. 15.

287 Text Nr. 1–2, 21'–8''; Text Nr. 40–44 und Text Nr. 48–51, 71. Siehe außerdem den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 21'.

288 Siehe dazu B. Böck, Das Handbuch *Muššu'u* und dies., JNES 62, 1–16. In Text Nr. 48–51, 68 findet sich die Anweisung, daß der Heiler vor der Behandlung "seine Hände einer gründlichen Abreibung" unterziehen möge. Dahinter steht wohl die Absicht zu verhindern, daß der Heiler seinerseits Unreinheit auf seinen Patienten überträgt.

In der *Therapiebeschreibung 2* (Texte Nr. 4–10) sind die Verfahren, die in dem Teig gebundene pathogene Kraft des Banns endgültig aufzulösen und zu beseitigen, genauer beschrieben. In dem Bewußtsein, daß das Unheil nicht endgültig aus der Welt zu schaffen sei, sollten die Teigbatzen zumindest völlig aufgelöst, sozusagen bis zum Nichts verdünnt und fern vom eigenen Lebensraum im gesamten Erdkreis verstreut werden. Drei Tiere, die Himmel, Erde und Wasser – die drei großen kosmischen Bereiche des altorientalischen Weltbildes – repräsentieren, sollten das Unheil des Banns in die Ferne davontragen. Einem Vogel, einem Kalb und einem Fisch wurden, bevor man sie in den ihnen zugewiesenen Lebensbereich entließ, die Teigklumpen verfüttert.²⁸⁹ Mit dieser Nahrung sollten sie den materiellen Quell des Übels in sich aufnehmen und regelrecht verdauen.²⁹⁰ Bevor er sie freigab, hatte der Heiler das Wort an jedes einzelne der Tiere zu richten. Etwa zu dem Vogel sollte er im Namen seines Patienten sprechen:

“Du, Vogel des Himmels, Geschöpf des Anum, ich bin die Menschheit, Geschöpf der Ninmenanna! Meine Schuldenlast, meinen Bann, das was (mir) von den Göttern entgegengestellt wurde, meine Klage, Zaubereien, Hexereien, Bezauberungen (und) bösen Machenschaften der Menschheit, du, nimm (all dies) von mir entgegen! Du, verschone mich! Die (mir) bereitete Krankheit nimm doch von mir entgegen, daß ich dann leben möge!”²⁹¹

Mit diesem Ritus, der stark an das als *kapparot* bezeichnete jüdische Ritual des ‘Hühnerschwenkens’ erinnert, welches in sehr traditionellen Kontexten am Versöhnungstag (*Jom Kippur*) durchgeführt wird, sollte die materielle Basis des sich entfaltenden Banns endgültig von dem Menschen und seinem Lebensraum genommen werden.

Ein Teil des kontaminierten Teigs wurde jedoch zurückgehalten. Enge Parallelen, die sich zwischen den Bannlösungsverfahren und der Therapie beobachten lassen, die wir – den mesopotamischen Traditionen folgend – *Šurpu* (“Verbrennung”) nennen, sprechen dafür, daß etwas von dem für die Abreibung eines Patienten verwendeten Teig für die Mischung aus Opferrmehl und Aromatika Verwendung fand, welche man bei der Rezitation der sog. *lipšur*-Litaneien auf einem Kohlebecken verbrannte.²⁹² Das Übel des Banns sollte sich so “zum Himmel wegheben” und “wie eine dahintreibende Wolke auf einem anderen Acker” niederregnen oder “wie ein fliegender Funke davonfliegen” und “wie Aschenglut verlöschen.”²⁹³

Überdies setzte man dem Bannfigürchen, bevor es rituell getötet wurde, einen weiteren Teil des durch die Abreibung kontaminierten Teigs als Speiseopfer vor. Durch den Befehl des Heilers war der Bann zur Annahme der Gabe verpflichtet.²⁹⁴ Auf diese Weise kehrte das dereinst von dem Bann ausgegangene Unheil an seinen Ursprungsort zurück. In gewisser Weise wurde so der Verlauf des Bann-Leidens rückläufig wiederholt und damit ungeschehen gemacht. Waschungen und Spülungen, die

der Patient über dem Figürchen des Banns oder dem eigenen Substitut durchzuführen hatte, verfolgten das gleiche Ziel.²⁹⁵ Man ließ überdies das Waschwasser des Patienten auch auf den Erdboden fließen. Negative Kraft sollte dabei in die Erde abgeleitet werden, während man glaubte, daß die Erde im Gegenzug positive Energie in den Patienten zurückfließen ließ.²⁹⁶

Durch die Verbrennung des kontaminierten Teigs war das zu bekämpfende Übel in den Himmel aufgestiegen²⁹⁷ und durch das Waschwasser in die Erde gelangt. Die schädigende Kraft des Banns war auch dadurch wieder in jene Bereiche jenseits des menschlichen Lebensraums zurückgeführt, aus denen er der Lehre der Heiler zufolge gekommen war.²⁹⁸

Die zentralen Abschnitte eines jeden Bannlösungsverfahrens besitzen den Charakter der szenischen Umsetzung eines Dramas, als dessen Protagonisten der personifizierte Bann, der von dem Bann geschädigte Patient und der Heiler fungierten, durch den der dem Menschen stets zugewandte göttliche Heiland spricht und wirkt. Den Schauplatz bildete dabei das Haus, in dem ein Bann zu wirken begonnen hatte.²⁹⁹ Hier sollte dank göttlichen Beistands die Auseinandersetzung mit dem in einem Bild inkarnierenden Übel des Banns zugunsten des Menschen entschieden werden. Die im Therapiegeschehen dramatisch in Szene gesetzte Erlösung von einem Bann verlangt geradezu nach einem Publikum, und in der Tat gibt es in den *dicenda* der Bannlösungsverfahren Hinweise darauf, daß man das Heilverfahren vor Zeugen durchführte. Handlungsanweisungen zufolge sollte nämlich der unter einen Bann Geratene ein Schuldbekennnis sprechen und dabei Getreidekörner in der Hand halten, die seine zahlreichen Vergehen verkörperten. Um die Bereitschaft zur Umkehr zu dokumentieren, sollte er sie dann von sich werfen und zertreten, damit “derjenige, der seinen Gott und seine Göttin nicht fürchtet,”³⁰⁰ dies sehen möge, um daraus zu lernen. Auch das Erstechen eines Bannfigürchens, dem man zuvor den Bauch mit Blut gefüllt hatte,³⁰¹ dürfte mit dem fließenden Blut einen Effekt bezweckt haben, mit dem man ein Publikum beeindrucken kann. Das gleiche gilt vielleicht auch für einige Handlungen, die in dem Therapiegeschehen Wirkmacht und Erfolg des Heilverfahrens zeichenhaft demonstrieren sollten. So kam etwa dem Patienten die Aufgabe zu, durch das Schälen einer Zwiebel und das Aufdrehen einer Kordel sich selbst und wohl auch einer aus Familie, Haushaltsangehörigen, Freunden und Nachbarn bestehenden Öffentlichkeit seine nun angehende Lösung von dem ihn bedrückenden Bann sichtbar vor Augen zu führen.³⁰² Die Anwesenheit von Zeugen kann die Wirkmacht eines Bannlösungsverfahrens nur gesteigert haben. Denn unter der Maßgabe, daß die Wirkkraft der Therapie der Heiler nicht grundsätzlich in Frage gestellt wurde, konnte Familienmitgliedern

289 Siehe Text Nr. 4–10, 65–80 und 91–104; Text Nr. 40–44, 34–74. Vgl. ferner A. Cavigneaux, OrNS 76, 326, 8’–13’.

290 Zu diesem Gedanken siehe Text Nr. 4–10, 75–77 und Text Nr. 55–62, a+19–25.

291 Text Nr. 4–10, 98–103.

292 Siehe den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 17’–18’.

293 Text Nr. 16–26, 18, 20, 22 und 21 und die Parallelstellen ebd., 37, 39, 41 und 40.

294 Siehe hierzu Text Nr. 3, 66–71 und den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 8’.

295 Siehe die in Anm. 278 zusammengestellten Belege.

296 Siehe Text Nr. 16–26, 17 und Text Nr. 46–47, 42. Vgl. ferner Text Nr. 54, 15’.

297 Vgl. dazu auch Text Nr. 16–26, 18 und 37; Text Nr. 27–33, 98; Text Nr. 40–44, 83 und Text Nr. 46–47, 37.

298 Siehe dazu oben S. 14.

299 Siehe Text Nr. 4–10, 7 und ferner Text Nr. 67, 1’.

300 Text Nr. 16–26, 67 (vgl. den Kommentar zu Z. 56–74).

301 Siehe Text Nr. 46–47, 47–50.

302 Siehe hierzu Text Nr. 1–2, 10’–11’ und den zugehörigen Kommentar sowie Text Nr. 16–26, 23ff. und 42ff.; Text Nr. 27–33, 79–80 und Text Nr. 61, Vs. 2.

des Patienten, seinen Freunden, Nachbarn und Verwandten mit der dramatisch in Szene gesetzten Behandlung durchaus vermittelt werden, daß damit das Grundübel des Banns aus der Welt geschafft worden und der Leidende nunmehr auf dem Weg der Besserung sei. Mit dieser in das soziale Umfeld des Patienten getragenen Überzeugung konnten die Zeugen eines Bannlösungsverfahrens dazu beitragen, daß der Kranke neue Zuversicht schöpfte und dadurch seine Selbstheilungskräfte aktiviert und gestärkt wurden.

Der Glaube an die Wirkmacht der Bannlösungsverfahren war so groß, daß selbst die neuassyrischen Könige fürchteten, Dritten könnte es gelingen, sich durch eine entsprechende Behandlung von den Bindungen eines dem Herrscher geschworenen Eides zu befreien. Daher ließen sie in den ihnen abzulegenden Loyalitätseiden eigens Klauseln einfügen, mit denen dies unter Strafe gestellt wurde.³⁰³

8. Die medizinische Behandlung des Bann-Leidens

Erst nachdem die Tilgung des Banns in dramatischer Inszenierung vor dem Patienten und den Seinen sichtbar vollzogen worden war, konnte im System der altorientalischen Heilkunst eine medikamentöse Behandlung der körperlichen Symptome des Patienten nachhaltig Wirkung entfalten. Sie lag, so wie das Bannlösungsverfahren, in der Hand der Heiler (*āšipu* bzw. *mašmaššu*). In dem sog. Haus des Beschwörungspriesters in Assur wurden gemeinsam mit den Beschreibungen von Bannlösungsverfahren zahlreiche Rezepte mit Anweisungen zu Herstellung und Verabreichung von Medikamenten gefunden, die die von einem Bann verursachten körperlichen Leiden lindern sollten.³⁰⁴ Die Kolophone der entsprechenden Tontafeln beweisen, daß es dieselben Personen waren, die – jeweils um sich auf die entsprechenden Behandlungen vorzubereiten – die Bannlösungsverfahren und auch die medizinisch-pharmakologischen Rezepte niederschrieben.³⁰⁵

Zur Therapie der lebensbedrohlichen Abdominalerkrankung, in der das Bann-Leiden gipfelte, setzten die Heiler vor allem Einläufe ein, die bisweilen aus mehr als 60 verschiedenen zumeist pflanzlichen Bestandteilen gekocht und durch ein Rohr in den Darm verabreicht wurden. Dabei lassen sich zwei Typen unterscheiden. Der erste sollte für eine rasche und vollständige Entleerung und Säuberung des Darms sorgen.³⁰⁶ Der Einsatz dieser Einläufe wurde manchmal durch die Verabreichung von Brechmitteln³⁰⁷ ergänzt, mit deren Hilfe auch aus dem Magen Gift- und Schadstoffe schnellstmöglich beseitigt werden sollten. Die Einläufe der zweiten Art sollten rasch und effektiv Heilmittel in den Darmbereich einbringen, namentlich wenn der Patient – etwa wegen einer weit vorangeschrittenen Dehydration – peroral zu verabreichende Medikamente nicht mehr aufnehmen konnte.³⁰⁸ Einem solchen Einlauf konnte

eine Darmspülung vorangehen.³⁰⁹ Überdies fanden auch rektal eingeführte Zäpfchen Verwendung.³¹⁰ Zwar kennen wir in vielen Fällen die Wirkkraft der einzelnen Bestandteile solcher Heilmittel noch nicht genau.³¹¹ Der Umstand, daß in einem Rezept für die Herstellung eines Einlaufs des zweiten Typs der Zusatz von Bierhefe vorgeschrieben war,³¹² könnte aber darauf hinweisen, daß mit Hilfe dieser Ingredienz die Darmtätigkeit wieder angeregt werden sollte. Nach der mehrmaligen Verabreichung eines solchen Einlaufs wurde der Kranke mit Räucherungen,³¹³ Wickeln, Kräuter- und Breiumschlägen,³¹⁴ medizinischen Bädern,³¹⁵ Salben³¹⁶ und auf nüchternen Magen zu verabreichenden Heiltränken³¹⁷ kuriert.

Überdies kamen auch Universalheilmittel zum Einsatz, die nicht allein gegen die körperlichen Symptome eines Banns, sondern zugleich auch gegen eine Vielzahl weiterer Leiden und nicht selten sogar “gegen jegliche Krankheit” wirken sollten.³¹⁸

9. Prophylaktische Maßnahmen

Die Heiler hatten auch nach Beendigung ihrer Therapien Maßnahmen zum prophylaktischen Schutz vor einer erneuten Bann-Erkrankung zur Hand. Hierzu empfahlen sie neben einer gründlichen Reinigung des Hauses eines Betroffenen³¹⁹ und der genauen Beachtung hemerologischer Vorschriften³²⁰ ein Amulett, das aus drei auf einer Schnur aufgereihten Steinen bestand und dem Patienten als Kette um den Hals gelegt wurde. Lapislazuli, Türkis[?] (UGU.AŠ.GÌ.GÌ) und Goldperlen, über die zuvor eine Beschwörung zu sprechen war,³²¹ sollten dafür

Nr. 79, 27', 30'–31' (wirklich hierher?), 32'–35', 48'–50', 51'–53'. Siehe außerdem BAM 189, Kol. I, 1'–12'. Vgl. auch das in in BAM 228, 1–22 und dem Duplikat BAM 229, 1'–16' beschriebene, aus 46 Ingredienzien gekochte Universalheilmittel, das u. a. gegen die “Hand des Banns” eingesetzt werden sollte und sieben Tage lang morgens und abends anzuwenden war.

309 Siehe Text Nr. 76–77, 1–10.

310 Siehe Text Nr. 78, 70–75, 76–77, 78–81 sowie BAM 95, 19–20 und 21–22.

311 Hinweise darauf, daß in den keilschriftlichen Rezepten genannte Heilmittel auch aus der Sicht der heutigen Medizin als wirksam anzusehen sind, hat M. Haussperger in Gs. Calmeyer, 343–346 und in WdO 32, 33–73 zusammengestellt.

312 Siehe Text Nr. 76–77, 12.

313 Siehe Text Nr. 79, 17'–19'.

314 Siehe Text Nr. 70–72, 32–44; Text Nr. 76–77, 15–16; Text Nr. 79, 1'–4', 5'–10', 11'–16'; Text Nr. 80, 1'–15', 16'–22', 23'–28', 29'–30', 31'–41'. Siehe außerdem AMT 15/3, 16–17, 18–20; BAM 87, 14–21, 22, 23–24 und ferner BAM 584, Kol. II, 25'–27' (hierher?). In BAM 315 sind darüber hinaus 18 *mêlu*-Umschläge gegen Bann (NAM.[R]I (!)) beschrieben.

315 Siehe Text Nr. 76–77, 17–18 (*narmaktu*); Text Nr. 79, 13' (*raḥāsu*), 20' (*raḥāsu*), 67'–68' (*ramāku*). Vgl. außerdem Text Nr. 78, 40–41 (hierher?).

316 Siehe Text Nr. 76–77, 19–20; Text Nr. 79, 21'–22', 23', 29', 64'–65'. In BAM 199 ist eine Salbe beschrieben, die sowohl gegen den Bann, als auch gegen einen Totengeist Wirkung entfalten sollte.

317 Siehe Text Nr. 76–77, 21–24; Text Nr. 78, 42–44; Text Nr. 79, 24' (Brechmittel), 26'–27', 29', 36'–42' (Abführmittel), 45'–47' (Brechmittel), 71'–72', 73'–76'; Text Nr. 80, 40'–41'. Siehe außerdem BAM 1, 17 (am *ūm bubbuli* zu trinken); BAM 59, 13–20 und Duplikate (siehe CMAwR 1, 216f.); BAM 191, 8–17 und // BAM 192, 8–18 (gegen Hexerei und Bann, verbunden mit der Beschwörung ÉN *ma'dū šammū*); vgl. BAM 197, 22–25 (hierher?; gegen Hexerei und Bann).

318 Siehe hier die Texte Nr. 73–75 sowie Text Nr. 78, 18–32 und 45–53.

319 Siehe Text Nr. 79, 59'–63'.

320 Siehe Anm. 134 mit den entsprechenden Belegen.

321 A. Schuster-Brandis, Steine als Schutz- und Heilmittel, 255 und 261, Text Nr. 6, Kol. IV, 31–35.

303 Siehe S. Parpola, K. Watanabe, SAA 2, 22, Text Nr. 4, 10'–15'; ebd., 44, Text Nr. 6, § 33.

304 Mit den Texten Nr. 70–80 wird hier eine Auswahl der wichtigsten Textzeugen vorgestellt.

305 Siehe Anm. 69.

306 Siehe Text Nr. 70–72, 1–8, 9–20, 21–31; Text Nr. 78, 33–39, 54–61, 62–65. Ein Trank, der demselben Zweck diene, ist in Text Nr. 70–72, 1–8 beschrieben.

307 Siehe Text Nr. 76–77, 21–24; Text Nr. 79, 24' und 45'–47'.

308 Hierher dürften folgende Belege gehören: Text Nr. 73–74; Text Nr. 75; Text Nr. 76–77, 11–14; Text Nr. 78, 1–6, 7–17, 18–32, 45–53, 66–69; Text

sorgen, daß sich in Zukunft “ein Bann einem Menschen nicht mehr nähert”.³²² Andere Ketten mit bis zu 22 verschiedenen Perlen aus Steinen, Mineralien, Muschel und Metallen sollten “gegen den Bann”³²³ helfen oder dazu beitragen, “einen Bann zu lösen”.³²⁴ In den Schriften der Heiler sind überdies auch Ketten beschrieben, die gleichermaßen vor dem Zugriff von Bann und Schadenzauber Schutz versprachen.³²⁵

Ohne Zweifel trafen die Heiler auch Vorsichtsmaßnahmen, um sich selbst vor einer Ansteckung mit dem Bann-Leiden zu schützen. Zwar wissen wir, daß sie sich in der Regel vor einem Hausbesuch mit einer am ganzen Körper aufgetragenen Salbe vor Krankheit und anderem Übel zu feien suchten,³²⁶ aber in den Schriften zur Bannlösung fehlen bislang jegliche Hinweise darauf.

322 A. Schuster-Brandis, ebd., 100, Kette 49.

323 A. Schuster-Brandis, ebd., 98, Kette 44.

324 A. Schuster-Brandis, ebd., 99–100, Kette 45–48.

325 A. Schuster-Brandis, ebd., 101–102, Kette 50–51.

326 Siehe S. M. Maul, ZA 108, 175–191.

Introduction

Translated by Alexander Johannes Edmonds

Published in this work are texts from the ancient Near Eastern healing arts consigned to writing more than some two and a half millennia ago, and forgotten, in turn, with the demise of the cuneiform cultures. Largely presented here for the first time, these tractates confront us with the venerable knowledge of the ancient Near Eastern healers, conferring profound insights into their notions as to how infirmities and pains arise, and as to how the fundamental causes of illness might be overcome.

The cuneiform texts edited in this book contain the instructions as to the healing of an affliction termed *māmītu* (“ban”). Its final stage is described as an extremely severe, life-threatening abdominal illness, marked by acute stomach pains, muscular defence of the abdominal wall, and stark changes in bowel activities, often accompanied by nausea, fever, and outbreaks of sweating.

Conceptions as to the causes of illness very much foreign to our own might already be encountered in the very name of this ailment; indeed, the Akkadian word *māmītu* hardly described a malady in the direct sense at all, but rather was terminologically situated within the legal sphere. In a judicial context, for one, it stood for an “oath” taken before king and gods invariably bound to self-execration. With gods and magistrates, or officials, work colleagues, family members, or neighbours as witnesses, the oath taker therein invoked a grave punishment culminating in death in the case of a breaking of the vow. On the other hand, *māmītu* was the situation of outlawry best described by the term “ban” (“Bann” in German) which, in the conceptual world of the ancient Near East, befell the oath-breaker, stripping him and his family of the security of an invulnerability supplied by tutelary deities. Lastly, the punishment meted in fulfilment of the self-execration sworn by the oath taker was also termed *māmītu*.¹

That the legal term *māmītu* also found use as the designation of an ailment demonstrates that ancient Near Eastern healers hardly viewed the acute image of sickness – likewise characteristic to their own perspective – as being the central and distinguishing feature of this affliction. The actual, profounder essence of this illness designated as a “ban” was considered rather as residing in a heavy, ultimately unatoned-for guilt which the invalid or one of his family members had brought about by means of breaking an oath or committing an analogously regarded transgression.

According to ancient Near Eastern healers, the sufferings initially began almost unnoticed, manifesting themselves merely in gradually mounting problems and difficulties and only yielding

thereafter ever more somatic symptoms. Behind this, the healers saw the workings of a ban which would finally culminate in the death of the affected person were no curative measures to be initiated.

Cuneiform collections of prescriptions, mostly surviving from the era of the first millennium BCE, attest to the fact that it was sought to combat the bodily complaints which might be ascribed to the impact of a ban with a considerable range of medicines and cures. Yet, already at the close of the second millennium BCE, Mesopotamian healers could consult cuneiform tractates for study and teaching alike called by the Sumerian title of *nam-érim-búr-ru-da* “procedures for dispelling a ban”. Their objective far surpassed the mere freeing of a patient from the symptoms of a ban-illness. A ban-dispelling therapy should neutralise the potency of a ban at the earliest possible stage of advancement, liberate the afflicted patient from his grave culpability engendering this illness, and undo the ban for good measure. The desire to eliminate fundamentally those causes of the malady beyond any bodiliness was central to the procedure of dispelling the ban. This, in turn, would ensure an enduring cure.

Upon first glance, the means and ways in which these procedures were practiced seem distant and foreign. It is probably on such grounds that these respective tractates have not been categorised under the heading of “cuneiform medicine” within contemporary Ancient Near Eastern Studies. Usually, they are merely termed “incantation rituals”. This less than well-reflected ascription deriving from timeworn conceptual paradigms beguiles Assyriologists into expecting within these healers’ pertinent writings only phenomena of religious-historical interest, but certainly not any discovery of interest from a medical perspective beyond mere antiquarianism. Curiosity as how it was sought in the ancient Near East to tackle health problems such as those outlined here remains on such grounds extremely limited, even among scholars interested in medical history. There may well, nonetheless, come a time, freed of Eurocentric confines of intellection, in which the insights resting within the texts herein presented might begin to receive the recognition they are due.

1. State of Research

In July 1908, the archaeologist Walter Andrae made a sensational find. Three hundred metres south of the great forecourt of the Temple of Assur, he encountered in one of the sounding trenches which had been dug across the entirety of Assur the remains of a domestic structure which had been destroyed in a conflagration, presumably at the end of the 7th century BCE during the capture of the city. Beneath the debris

¹ The rendering of the word *māmītu* as “curse” (“Fluch” in German) as encountered time and again within academic literature is insufficiently precise, and should be avoided.

of the collapsed building lay hundreds of mostly broken clay tablets, small and large, of wildly differing formats (Fig. 1).² These were the remnants of a collection of scholarly texts still unique today. Assyrian healers³ had established this collection within their house for the practice of their profession and for teaching and study purposes, constantly expanding upon it in the decades prior to the fall of their city. More than 110 years ago, in this building swiftly dubbed by the excavators the “House of the Incantation Priest”,⁴ the writings central to this work had witnessed the light of day once more.

With the collapse of the Assyrian Empire and the complete destruction of the city of Assur, the centuries-old knowledge of the healing arts as contained in these manuscripts seemed to be irrevocably lost. Yet, in striking contrast to documents written upon perishable materials such as papyrus, wood, or leather, both fired and air-dried tablets alike remain intact even in damp soil conditions. It is only on account of this reason that the buried, entirely forgotten knowledge of the Assyrian healers might be reclaimed after more than two and a half millennia, and studied anew.



Fig. 1: Unfired cuneiform tablets *in situ* within the debris of the house of the Assyrian healers (Excavation photograph S 3866 from June 1908)

2 On the so-called House of the Incantation Priest and the tablet collection discovered therein, see O. Pedersén, ALA 2, 41–76 and S. M. Maul, Assur-Forschungen, 189–228, both with further bibliographies. P. Miglus has extensively described the archaeological context in WVD OG 93, 236–241 along with Plans 41 and 132.

3 Within scholarly Assyriological literature, the professional title (*w*)*āšīpu(m)* is frequently translated with the term “incantation priest” (German: “Beschwörungspriester”; French, by contrast, usually “exorciste”). The rendering of the Akkadian word (*w*)*āšīpu(m)* (and its all but synonym *mašmaššu*) is misleading inasmuch as a(n) (*w*)*āšīpu(m)* was not a priest, even if commissioned by a temple. Thus, both here and in what follows, the term “incantation priest” will be consistently avoided. By means of comparison, the translation “conjurer” rather neatly reflects the etymology of the Akkadian word (*w*)*āšīpu(m)*, furnishing implicitly thereby justification enough for its employment. Following a long period of study, a(n) (*w*)*āšīpu(m)* was understood to have acquired the power to banish evil and invoke good with the divine speech revealed to humanity. Yet, even if the etymology of this professional designation (*w*)*āšīpu(m)* is done complete justice by the German translation “Beschwörer” (or English “conjurer”), the professional field termed *āšīpūtu* or *mašmaššūtu* in ancient Mesopotamia is only inadequately characterised with the conventional German expression “Beschwörungskunst” (i.e. “art of conjuring”). In the broadest possible sense, *āšīpūtu* or *mašmaššūtu* might be designated as a healing art encompassing all conceivable techniques by which to negate disaster and conserve health. This extends from petitionary prayer and exorcism to the preparation of pharmaceuticals and the medicinal treatment of a patient. Within the so-called House of the Incantation Priest discovered in Assur, a considerable sum of tablets was found with descriptions of therapies and instructions as to the preparation of medication conceived as remedying or protecting against numerous illnesses or ailments. These document a vital field within which the Assyrian scholars termed *āšīpu* or *mašmaššu* worked. These ‘averters of calamity’ and ‘guardians of health’ were moreover tasked with the securing of permanent divine protection, and the dispelling of all manners of evil, misfortune, and difficulty. In their tablet collection could accordingly also be found prayers and instructions as to the placation of divine wrath, and, in turn, directions for healing procedures eradicating psychic, social, and economic problems from the world. In rendering the professional designation (*w*)*āšīpu(m)* or *mašmaššu*, the more neutral term “healer” will be employed rather than “conjurer”.

4 W. Andrae, MDOG 44 (1910), 35.

Serving as an important key to this literature so vital to intellectual history is an index widespread among ancient Near Eastern healers of that time. It has the following heading: “Incipits of the works of the healing arts (*iškar āšīpūti/mašmaššūti*) proper to study and the attaining of knowledge.”⁵ Within the so-called House of the Incantation Priest were to be found two exemplars of this oft-copied curriculum; from this list’s enumeration of those texts deemed essential, in turn, the ancient Near Eastern healers’ foundational intellectual and practical spheres of activity may be discerned.⁶

Among many others, a work with the Sumerian title *nam-érim-búr-ru-da* is therein named. The Assyrian healer Kišir–Nabû who copied and signed one of the exemplars of this curriculum (KAR 44 = VAT 8275 = Ass 13955 er; see Fig. 2) in the last third of the seventh century BCE appended to this Sumerian title a gloss in diminutive script: [*ma-mi-t*]a *a-na pa-ša-ri*, “In order to dispel a ban”.⁷

5 E. Ebeling, KAR 44 (VAT 8275 = Ass 13955 er) and duplicates, obv. 1. The most recent editions of the so-called Exorcist’s Manual have been prepared by M. J. Geller (Fs. Lambert, 242–254) and C. Jean (SAAS 17, 62–82). Some seven textual witnesses have been presently identified, all of these having been copied in the first millennium BCE and hailing from Assur, Nineveh, Sippar, Babylon, and Uruk.

6 KAR 44 and A 366 (Find number: Ass 13955 bk; unpublished).

7 KAR 44, obv. 12 (cf. also the following lines). The Akkadian gloss is lacking in the duplicates. Within the correspondence of the late Assyrian kings, the procedure for the dissolution of a ban was also termed “*māmīti u pašāri*” (S. Parpola, SAA 10, 308, text no. 371, rev. 9) and “*ša māmīti pašāru*” (ibid., 163, text no. 201, rev. 5’). In the Late Babylonian text BRM 4, no. 20, 70, *nam-érim-búr-ru-da* is equated with Akkadian *māmītu pašāru*.

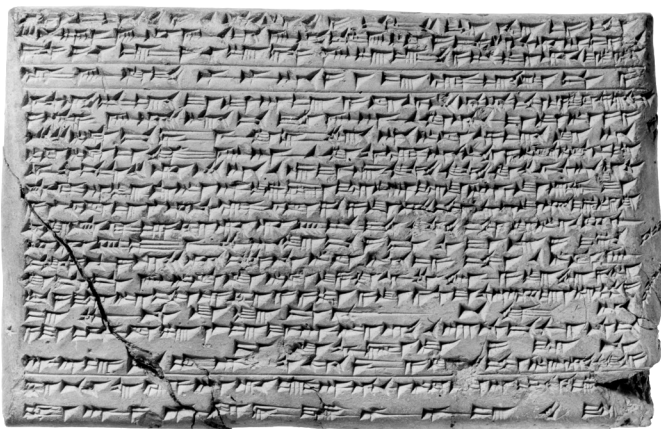


Fig 2. The healer's curriculum: VAT 8275 (KAR 44), obv. (Photo from the Assur Research Centre, Heidelberg)

It is more than evident that guidance as to the removal of a grievous evil bringing misfortune was relayed under this designation. This mention within this healer's curriculum leaves scarce doubt that the "dispelling of a ban" featured among the central texts of the ancient Near Eastern healing arts (*āšipūtu* or *mašmašūtu*⁸), much akin to the procedures for the defence against malignant magic (*uš₁₁-būr-ru-da*)⁹ named directly before it within the index.

It is nevertheless impossible to deduce from this entry in the index of works of the healing arts as to whether *nam-érim-būr-ru-da* was the name of a precise healing procedure described in a single cuneiform tractate possibly comprising of an entire series of clay tablets, or as to whether the Sumerian term served as a manner of genre designation, under the heading of which healing instructions entirely independent from one another or utterly dissimilar recitations could be grouped, were they but to serve the same purpose of freeing an individual from a ban weighing upon him. Many additional entries in the healers' curriculum demonstrate that both possibilities must be considered.¹⁰ The results presented by Heinrich Zimmern in a 1915 edition of the text¹¹ rendered the latter more likely. Indeed, Zimmern was able to demonstrate that, besides individual tablets containing the wordings of Sumerian and Akkadian recitations,¹² one particular Sumerian incantation was also furnished with the subscript *ka-inim-ma nam-érim-būr-ru-da-ke₄*,¹³ although it belonged to a tract composed of multiple tablets dubbed *Šurpu* ("Burning") by the healers.¹⁴ The objective of dispelling the ban was therein quite evidently subordinate to more wide-reaching salutary aims. As no reference in the slightest could be found that the published texts designated *ka-inim-ma nam-érim-būr-ru-da-ke₄* together formed the description of a single therapy when arranged in a certain order, it was appropriate to assume that there had never been a stand-alone treatment transmitted

under the mantle of *nam-érim-būr-ru-da*, but rather only independent texts sharing merely the ascription of therapeutic significance in dispelling bans.

This assessment quickly became commonplace, being regarded until the present as an uncontested certainty, and for good reason to wit,¹⁵ inasmuch as the description of a specific healing procedure termed *nam-érim-būr-ru-da* was neither known from the tablet corpus discovered in Assur, nor could such a text be evidenced in any other tablet find. Such a text might even be sought in vain among the now very well-studied clay tablets hailing from the extremely comprehensive tablet library established by the Assyrian king Assurbanipal in the mid-7th century BCE within his palace in Nineveh designed to house the entire written output of his own age.

While, in the decades following their unearthing, those of the healers' manuscripts in good condition were in turns published,¹⁶ the great number of heavily damaged tablets often shattered into fragments went unnoticed for a long time. This only changed when the Swedish Assyriologist Olof Pedersén set himself the task of determining as to which of these tablets from Assur stored in the Vorderasiatisches Museum zu Berlin and the İstanbul Arkeoloji Müzeleri belonged to the corpus discovered in the healers' house. With the aid of the excavation diaries of Walter Andrae and the extensive photographic documentation of the excavators, Pedersén was able to attribute a total of 631 published and unpublished clay tablets and tablet fragments to the context of the so-called House of the Incantation Priest.¹⁷

2. The newly discovered Texts on the Dispelling of a Ban

The present research, stretching back to 1987,¹⁸ is built upon Pedersén's foundational work. Following a systematic survey of all tablets from Assur now in Berlin, some 1300 cuneiform tablets and tablet fragments might presently be ascribed to the corpus of the Assyrian healers' collection. Among these may be encountered many tablet fragments so heavily damaged or miniscule that they seem worthless on first appraisal. Only by means of a research project free from the pressure of presenting results within briefly allocated timeframes might tablet fragments belonging together gradually be identified, and previously unknown texts reconstructed into more or less complete states from small, less than informative fragments. These efforts of some thirty years in deciphering small tablet fragments have borne tangible fruit. Even following a century of research upon the writings of the healers from Assur, an entire genre of tractate within the healing arts might still be presented here for the first time, the existence of which had long remained concealed.

8 See fn. 3 above.

9 On this textual group, see T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 1 and CMAwR 2.

10 See H. Zimmern, ZA 30, 204–205.

11 H. Zimmern, Ein Leitfaden der Beschwörungskunst, ZA 30, 204–229.

12 In ZA 30, 219, H. Zimmern names the tablets Rm 2, 159 (here Text no. 45) and K 885 a tablet fragment hailing from Nineveh, which might now be joined to fragment K 4538 (see T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 2, 92–96, Text 7.22).

13 *Šurpu*, Tablets 5–6, 172: "Wording of an incantation (serving) to dispel a ban" (see E. Reiner, *Šurpu*, 35).

14 See H. Zimmern, ZA 30, 219 on l. 12.

15 See, e.g. J. Nougayrol, JCS 1, 329; E. Reiner, JNES 15, 130 and ead., *Šurpu*, 55–56 on Tablet 3, 3; E. E. Knudsen, Iraq 21, 45 and id., Iraq 27, 160; M. J. Geller, in Fs. Borger, 127 and A. M. Kitz, Cursed are you!, 321–348. The remarks by R. Borger in HKL 3, 86 (under "Lipšur-Litaneien") and 87 (under "nam-érim-būr-ru-da"), and by C. Jean (SAAS 17, 101) are certainly also to be understood in this sense.

16 Most prominently by E. Ebeling and F. Köcher in: E. Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts Bd. I, WVDOG 28, Leipzig (1915–)1919; id., Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts Bd. II, WVDOG 34, Leipzig (1920–)1923; E. Ebeling, F. Köcher, Literarische Keilschrifttexte aus Assur, Berlin 1953; F. Köcher, Die Babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen, Band I–VI, Berlin 1963–1980 (BAM).

17 See O. Pedersén, ALA 2, 41–76: N4. Private house with large library and archive of a family of exorcists (hC/D7E81).

18 On this, see S. M. Maul in KAL 1, x–xi.

2.1. The ‘Guide’ to the Performance of the Healing Procedure entitled nam-érim-búr-ru-da (Texts nos. 1–2)

This research began with the discovery of an astoundingly well-preserved but still unpublished clay tablet from the holdings of the Assyrian healers (VAT 13760, here Text no. 1; see Fig. 3). It contains the largely intact instructions for the execution of an elaborate curative treatment aiming to remove the maleficent power of a “ban” (*māmītu*) imposed by the gods upon an individual, and to check and rescind the verdict of inflicting a ban upon an individual, in order that a therapy of the physical infirmity wreaked by the ban might achieve the intended enduring effect.



Fig. 3 ‘Guide’ to the performance of a healing treatment termed “Dispelling of a Ban” (VAT 13760, rev.; Photo from the Assur Research Centre, Heidelberg)

In accordance with the conventions of the field, such a compilation would be designated a ‘ritual tablet’ (‘Ritualtafel’). In the present context, this term may nevertheless be seen to be a misnomer. It is not employed in what follows as it completely fails to encompass the curative-therapeutic character of the tractate. Instead of ‘ritual tablet’, reference will be made to the ‘guide’ to a curative treatment.

As is recorded on this tablet, the healer Kišir-Aššur had hastily copied the ‘guide’ from an earlier exemplar, in order to

prepare himself for the performance of the treatment therein described. After closer inspection of the tablet, it became clear that an additional example of this ‘guide’ was stored within the healers’ domicile. In turn, this tablet fragment (LKA 150 = VAT 13685; here Text no. 2), already published in cuneiform facsimile in 1953 but never comprehensively studied, is heavily damaged. Prior to the discovery of a new, far better preserved duplicate (Text no. 1), it had been impossible to deduce as to for what the treatment described in the latter text had been intended. While the opening lines and introductory remarks are not extant in either of the two textual witnesses, the content of the rediscovered ‘guide’ leaves scarce doubt that presented herein were the instructions for the healing procedure classified within the healer’s curriculum under the designation nam-érim-búr-ru-da.¹⁹

The utility of the ‘guide’ rested in its provisioning of the healer on a single tablet, and thereby in precious little space, with a swift overview of the course of this complex treatment; this could extend over multiple days from initial preparations to completion, and was to be performed at multiple venues. So as to yield a better overview, the sections corresponding within the ‘guide’ to the numerous individual phases of the ban dispelling procedure are separated from one another by means of horizontal lines.

From the ancient Near Eastern healer’s standpoint, a prayer to be intoned or the recitation of an incantation generally formed the distinguishing element of such a segment of treatment, even though, from our own perspective, this would rather be expected to have been informed by the specific actions or healing measures. For this reason, the *dicenda* occupy centre stage within the ‘guide’. This notwithstanding, and very much in contrast to other forms of transmission, these are never cited in full, but rather only by means of their opening words, this resulting from the paucity of space. The healers had developed correspondingly extensive binding conventions so that a text to be discussed was always named with the same standardised incipit. Moreover, such an incipit conveyed even more far-reaching information unrecognisable upon first glance. Every incipit was, in fact, invariably bound to a highly specific situation, and, for the most part, also to very precise treatments or remedial measures. Among fully trained healers, this context would be so implicit that the naming of an incipit sufficed to refer to the actions or measures intended to accompany the recitation. The corresponding healing instructions could accordingly be confined to a bare minimum, or even entirely omitted.²⁰

It swiftly became evident that various of the prayers and incantations prescribed for recitation in the ‘guide’ were already known. Many of the prayers published in 1956 by Erica Reiner as the so-called *lipšur* litanies proved to be *dicenda* with a place within the curative treatment termed nam-érim-búr-ru-da. Within these litanies, the gods are repeatedly invoked in long and initially seemingly monotonous sequences to “dispel (ill)”.²¹

19 The tablet’s incipit would have been *māmīta ana pašāri*, reflecting thereby the gloss with which Kišir-Nabū had adorned the entry for nam-érim-búr-ru-da in KAR 44, obv. 12.

20 On this, see also S. M. Maul, BaF 18, 170 and 203–216.

21 See E. Reiner, JNES 15, 129–149 and, here the texts, nos. 26–37. Nevertheless, no intimation could be found that the prayers classified by E. Reiner as *lipšur* litany Type II 2 (K 2096 + K 13246; K 11631 and K 6308: see *ibid.*, 144–146) are also to be ascribed to the procedure for dispelling a ban. Strikingly, none of the three textual witnesses display the rubric ka-inim-ma nam-érim-búr-ru-da-kám.

Here fitting was the fact that these prayers were furnished with the subscript ka-inim-ma nam-érim-búr-ru-da-kám²² or, indeed, nam-érim-búr-ru-da-kám.²³ The aforementioned Sumerian incantation with the subscript ka-inim-ma nam-érim-búr-ru-da-ke₄ transmitted in the tract entitled *Šurpu* (“Burning”) is also prescribed for recitation within the newly discovered ‘guide’,²⁴ and the same was demonstrable for other, long-published texts bearing the same Sumerian subscript. The ‘guide’ had thus delivered solid proof that the healing instructions and recitations seemingly independent of one another did, in fact, together form a greater whole.

2.2. Further Texts on the Dispelling of a Ban

Nevertheless, many further incipits named in the ‘guide’ were unknown. Some of these would come to be rediscovered from the long-uninspected tablet fragments from the so-called House of the Incantation Priest. Indeed, a systematic search bore ample fruits. From the published and unpublished tablet fragments could accordingly be reconstructed not only the course of the procedure for dispelling a ban in all of its details, ranging well beyond the statements of the ‘guide’, but also practically the entire set of prayers and incantations accompanying it. With the aid of a total of 29 new textual joins from fragments of little informative value, more or less complete tablets could be reassembled over the course of the years, and thus those of the healers’ writings devoted to the ban dispelling procedure reconstituted in their near entirety.

From the 81 textual witnesses here presented, 26 hail from the stock of tablets discovered in the house of the healers in Assur.²⁵ Only a single text can be proven to originate from the Temple of Assur.²⁶ Accompanying these are 20 textual witnesses from Assur inscribed in the Neo-Assyrian period and unearthed from find contexts which might no longer be deduced,²⁷ and, in turn, three further examples from the late Middle Assyrian epoch.²⁸ Almost all remaining manuscripts documenting the procedure for dispelling a ban provenance from the Assyrian cities of Nineveh,²⁹ Kalḫu,³⁰ and Ḫuzirīna,³¹ or from now unknown locations within the Assyrian cultural sphere.³² With two Neo-Babylonian tablets from Sippar,³³ a further example from Babylon,³⁴ and a Middle Babylonian tablet from Nippur,³⁵ only a scarce few appurtenant textual witnesses might be demonstrated to have been inscribed beyond Assyria’s pale.

22 Text no. 27–33, 122 and Text no. 34–37, 91 (therein: ka-inim-ma nam-érim-búr-da).

23 Text no. 16–26, 77.

24 See Text no. 1–2, 10” and the accompanying commentary.

25 Texts nos. 1–6, 13–15, 17–18, 32, 35, 43, 44, 64, 68, 71, and 73–80.

26 Text no. 66.

27 Texts nos. 11, 16, 19, 22, 23–26, 41, 47, 54, 56, 58, 59, 60, 62, 63, 65, 67, and 72. Texts nos. 41, 47, 54, 59, 62, and 63 display an early Neo-Assyrian ductus.

28 Texts nos. 7 (late Middle Assyrian or early Neo-Assyrian, find context unknown), 46 (from the Exorcist’s Library from the Old Palace) and 57 (find context unknown).

29 Texts nos. 8, 9, 12, 21, 27–31, 33, 37, 45, 48–52, 55, and 69.

30 Texts nos. 10, 34, 39, 40, and 42.

31 Text no. 20.

32 Texts no. 36 and 70 (the latter potentially from Assur).

33 Texts nos. 38 and 61.

34 Text no. 53.

35 Text no. 81.

Nevertheless, it would be premature and, indeed, ultimately incorrect to consider the healing treatment termed nam-érim-búr-ru-da to be a genuinely Assyrian procedure. The mention in the curriculum of the healers, doubtless of Babylonian origin, already contradicts this. Furthermore, an attestation for an early practice of the ban dispelling procedure in Babylonia may be noted in the fact that *dicenda* were already transmitted in the Old Babylonian period furnished with the subscript ka-inim-ma tu-ra x x x [] / [] nam-érim-búr-da-kám.³⁶

Procedures for dispelling a ban must thus have already existed in the Old Babylonian period, and they were designated with the Sumerian appellation of nam-érim-búr-ru-da in those days as well. It is thereby more than likely that those *dicenda* transmitted in the first millennium BCE within the healing treatment termed *Šurpu* which should affect a dispelling of a ban were borrowed from the ban-dispelling procedure called nam-érim-búr-ru-da, and not vice versa.

The high esteem enjoyed by the texts on dispelling a ban among ancient Near Eastern scholars of the first millennium BCE may be judged in the fact that, within a commentary on the cuneiform prognostic and diagnostic handbook,³⁷ a line is explicitly referenced from the written edition of a work entitled nam-érim-búr-ru-da.³⁸

Nevertheless the collection of writings on the dispelling of a ban here presented demonstrate that the instructions for the conducting of this procedure were not textually fixed within one single binding edition. In Assur, at the very least, different versions were simultaneously in use, each of these possessing its own history of transmission and being clearly distinguished by its extensiveness and respective focus.

2.2.1. Description of the curative treatment termed nam-érim-búr-ru-da (Texts nos. 3–15)

The exemplars of the first group of rediscovered writings on ban dispelling are here termed ‘therapy descriptions’. Six different texts of this type could be identified. Like the ‘guide’, they may be characterised as descriptions of the procedure for dispelling a ban, within which instructions record the crucial steps of the therapy to be undertaken. The therapy descriptions distinguish themselves mainly from the ‘guide’ inasmuch as the *dicenda* within them are not only named by their incipit, but, as a rule, formulated in full. This prompts a problem closely bound to the nature of the clay tablet as a medium for writing. As space is restricted upon a clay tablet, and only a limited number of lines from a text can be consigned to writing thereupon, such a description of a therapy must either be apportioned between several tablets or shortened in a way that it can nevertheless be realised upon a single clay tablet. Both possible solutions might be evidenced within the corpus herein presented.

It is striking that the *agenda* necessarily linked to the *dicenda* frequently remain unmentioned in the therapy descriptions

36 CT 4, Pl. 3 (Bu 1888-5-12, 6), 35–36; see the commentary on Text no. 1–2, lacuna (before l. 1”). On further *dicenda* already attested in the Old Babylonian period and incorporated into the ban dispelling procedure in a later period, see the commentary on Text no. 4–10, 106 and Text no. 1–2, 9”, and also the introductory commentary on Text no. 81.

37 On the Prognostic and Diagnostic Handbook, see J. Scurlock, Sourcebook, 13–271, R. Labat, TDP and N. P. Heeßel, Babylonisch-assyrische Diagnostik.

38 See A. R. George, RA 85, 146–147 and 154 on Commentary 3 a.

transmitted upon a single tablet.³⁹ Such an approach permitted textual brevity. Additionally, certain strands of action depicted in detail in other texts are unobserved within some tersely constructed therapy descriptions, although the logic of the procedure demands their performance.⁴⁰ It can thus be securely deduced that therapy descriptions emphasise certain aspects of a healing procedure and neglect or omit others, even when these would have been observed in the actual performance. On such grounds, it is almost impossible in some cases to determine as to whether the absence of sections in contrast to a comprehensive version was merely of a redactional nature, or as to whether it must be concluded from the lack of such passages that such a version of a therapy description actually recommended a shortened form of the treatment.⁴¹ Just as the ‘guide’, the therapy descriptions were invariably transmitted upon single-column tablets.

In what follows, the specific features of the six identifiable therapy descriptions will be briefly characterised:

Therapy Description 1 (here Text no. 3) belongs to the tablet inventory from the so-called House of the Incantation Priest. While abbreviated in comparison to the ‘guide’, it contains a complete portrait of the healing treatment named nam-érim-búr-ru-da. It is preceded by an extensive description of symptoms making clear on grounds of which diagnosis the healing treatment described should be performed. The therapy should be undertaken while the illness provoked by a “ban” was still in its early stages, in order to lessen the magnitude of its progress. It seems that the curative treatment outlined is configured as being markedly less elaborate than that sketched within the ‘guide’. The long litanies with petitions for “dispelling”, for example, are totally missing. Moreover, no mention may be found of the physiotherapeutic treatment of the patient as is extensively described in the ‘guide’. Within *Therapy Description 1*, the recommended handling of the personified ban is very much central. The treatment of the invalid is therein completely omitted, albeit there can hardly be any doubt that this individual must at the very least have undergone various purifications over the course of the therapy.⁴² Hence, Text no. 3 would appear to

present a therapeutic description which does not seek to portray the procedure of dispelling a ban in its entirety with its sundry aspects; *Therapy Description 1* seems rather to be a manner of aide-mémoire which only conveyed to the healer the most vital information necessary to the ‘creation’, arraignment, judgement, and elimination of the ban.

Therapy Description 2 was reconstructed from seven different manuscripts (here Text no. 4–10). Two of these (no. 4 and no. 5), hailing from the tablet corpus of the so-called House of the Incantation Priest and written down by the healer Kišir-Aššur in different phases of his professional career, represent the edition of a therapy description originally consisting of at least two tablets connected to each another by means of catchlines. Only the first of these is known to have survived. It contains the depiction of an initial section of the procedure for dispelling a ban, essentially corresponding to the proceedings outlined in lines 1’–25’ of the ‘guide’. In some features, *Therapy Description 2* is more detailed than the depiction known from the ‘guide’. This applies, on the one hand, to the *agenda* and *dicenda*, by means of which the preconditions should be established for the transferring of the illness-inducing forces caused by the ban back onto the personified ban itself;⁴³ on the other hand, procedures unmentioned in other descriptions serving to neutralise and eliminate these pathogenic forces are stressed. The therapy is recommended for when the ban had already “revealed its potency in the body of the individual”, and displayed itself repeatedly in red and yellow blotches on the head of the afflicted. Thus, in contrast to *Therapy Description 1*, this symptom intimates that the illness to be cured had already reached an advanced stage.

Text no. 6, also unearthed in the healers’ house, contains a version of *Therapy Description 2* so heavily abbreviated that it could be realised on a single tablet. The initial 64 lines contain the edition known from textual witnesses nos. 4–5. In what follows, the passages concerning the removal of the pathogenic forces taking grip of the patient (Text no. 4 and duplicates 65–105) along with the still unknown passages which ensued are omitted. Nevertheless, the description of the final phase of the process of dispelling a ban corresponds with the portrayal known from *Therapy Description 1* down to the closest detail. The tablet’s subscript demonstrates that Text no. 6 was tied to a broader context. Text no. 6 belonged to an otherwise unknown sequence of tablets devoted to the treatment of a feverish ailment called *šētu*. From the perspective of the healers, *šētu* presented similar indications of malady to those of the affliction of the ban, and could serve as its precursor.⁴⁴

As in Text no. 6, the Middle Assyrian version of *Therapy Description 2*, also originating from Assur (here Text no. 7), likely contains an abbreviated version of *Therapy Description 2* noted down upon a single tablet, following the first 64 lines of the version known from textual witnesses no. 4–5, save for the presence of a single incantation. Inasmuch as the text breaks at this juncture, it is unclear as to whether the Middle Assyrian recension further corresponded to the wording of Text no. 4–5.

39 On this phenomenon, well-known from the healers’ corpus, see S. M. Maul, BaF 18, 33b, 39, fn. 3, 53b, 119a, 121b, 170, fn. 131, 204–210, 401a. Within the procedural instructions of *Therapy Description 1* (here Text no. 3) are, for example, neither the marriage of the patient with the personified ban, nor the subsequent divorce mentioned, although it must evidently follow from the corresponding *dicenda* that marriage and divorce must be accomplished in a symbolic act between the invalid and a figurine depicting the ban.

40 For example, in *Therapy Description 2* (here Text no. 4–10), great store is placed upon in which manner the ill born of the ban is to be seized and eliminated. This aspect, of elementary significance for the success of a procedure for the dispelling of a ban, receives little to no shrift in the short therapy descriptions.

41 More and less exacting forms of treatment must doubtless have existed. The ‘ideal’ therapy depicted in the ‘Guide’ demands so great an investment in time and goods that it could only have been performed for the most prominent members of society. As it displays an entire array of steps in treatment which repeat themselves with only minor deviation, it might be markedly shortened without any essential loss of substance.

42 It is conceivable that a manner of ‘partial script’ is here represented which only portrays the role of a single member within a team of healers. The omission of the treatment of the patient would thereby be well explained. While there are various intimations that therapies such as those here investigated were collectively performed by multiple experts, hard evidence confirming this assumption remains elusive. Nevertheless, in the case of the curative treatment termed *šurpu*, the division of labour within the therapy’s execution is demonstrable. In the corresponding ‘Guide’, the leading healer is addressed in the second person singular, while the

individual charged with supervising the patient and, for example, rubbing him with flour (¹⁰ŠIB = *išippu*) is discussed in the third person (LKA 91; see E. Reiner, *Šurpu*, 11–12).

43 These sections essentially comprise of the personified ban’s ‘payment’.

44 The illness termed *šētu* was treated in a contribution from M. Stol in I. L. Finkel, M. J. Geller (eds.), CM 36, 22–39. On the proximity perceived between these two ailments, see the commentary on Text no. 4–10, 15” and also Text no. 79, 69’.

The highly broken ending deviates completely from *Therapy Description 2*'s conclusion.

The further textual witnesses hailing from Nineveh (no. **8–9**) and Kalḫu (no. **10**) aid in filling textual lacunae within *Therapy Description 2*. These tablet fragments are so small that the broader context of the preserved passages remains unclear; it evidently deviates from that known from *Therapy Description 2*'s other textual witnesses. By means of a brief addendum (l. 74a), Texts nos. **8** and **9** from Nineveh disclose the situation in which the therapy described therein should be accomplished. In both cases, the king served as the patient. In one of these, the healing treatment should be conducted because impending ill for the king was already forecast by a lunar eclipse (Text no. **8**). On the other occasion, the performance of the therapy was recommended after the king had been compelled to endure inauspicious portents “which appeared in my palace and my land” (Text no. **9**).

Therapy Description 3 (here Text no. **11**) is known from a single textual witness from Assur copied down in the late Neo-Assyrian period by a healer “in order to perform it”. The tablet's exact place of discovery is unknown. The treatment therein described should cure a suffering which was traced back to a “curse” (*arratu*) and a “ban” (*māmītu*). The description of symptoms preceding the very brief portrayal of the healing process resembles that known from *Therapy Description 1*, albeit the treatment should be implemented at a still earlier stage, while the afflicted still did not display any grave physical signs of illness. The events of the healing procedure are roughly sketched in a mere seven lines of text. As in Text no. **3**, the approach towards the personified ban assumes centre stage. The treatment of the individual afflicted with “curse” and “ban” is without the slightest mention. Consigned to writing in their complete wording and addressed to the sun and moon gods, both prayers therein demonstrate that the procedure to dispel a curse and a ban was to be carried out in part by night and at part by day (or rather on a day of the full moon at sunset and moonrise).

Therapy Description 4 (here Text no. **12**) is only represented by a miniscule fragment of a tablet prepared in the mid-7th century BCE for the royal library at Nineveh. Preserved therein is the beginning of the description of a healing procedure to be performed when the “hand of the spirit of the dead and the hand of the ban” seized a human being. The underlying structure of this therapy description only preserved in a small passage corresponds to that of *Therapy Description 3*.

Therapy Description 5 (here Text no. **13**) is only known from a small, heavily damaged fragment of a tablet hailing from the so-called House of the Incantation Priest. It belongs to a tablet wherein (as in *Therapy Description 2*) a healing procedure, to be undertaken “when a ban had revealed its potency in the body of the individual”, was depicted. Scarce few words are extant from this therapy description. Regardless, these demonstrate that the healer should perform manipulations upon a figurine fashioned from wax. This alone lends *Therapy Description 5* a special status. Figurines created from wax most prominently played a role in healing procedures aimed at defending against witchcraft. The remains of the description of a healing procedure with the instructions for burning the wax figurine of the personified ban may only be found on the reverse of a tablet from the Neo-Babylonian period. The tablet is today held in Otago Museum in Dunedin (New Zealand) and is adorned with a crude depiction

of the goat-headed ban.⁴⁵ As, in the perspective of the ancient Near Eastern healers, sorcery and “ban” alike provoked similar symptoms of illness, and thus were not uncommonly treated together through therapy, this procedure of burning wax figurines originally tied to defence against witchcraft may have found its way into a procedure for dispelling a ban.

Therapy Description 6 is known from two textual witnesses (here Text no. **14–15**). Both originate from the tablet inventory found in the so-called House of the Incantation Priest in Assur. According to its subscript, one of these was “hastily excerpted” by a healer “for the preparation of the performance”. The curative treatment was aimed at eliminating the destructive force of different ills. Among these could be found the “hand of the spirit of the dead”, the “hand of Ištar”, and, moreover, the “(curse of) retaliation” (*tūrtu*), the “oath” (*nīšu*), and probably the “ban” (*māmītu*). The procedure by which to repel this evil conforms essentially to the basic pattern of the procedure for dispelling a ban.

2.2.2. Clay Tablet Editions with Compilations of the dicenda of the Healing Treatment entitled nam-érim-búr-ru-da (Texts nos. 16–47)⁴⁶

‘Guide’ and therapy descriptions were not the only forms of transmission developed by the healers to document the procedure for dispelling a ban. The third manner of documentation essentially reflects a very ancient tradition reaching back into the early third millennium BCE. Quite a few clay tablets with incantations and prayers preserved in their exact wording are known from this period. The custom of attaching to *dicenda* references to their embedding in a therapy or ritual event came about tardily in the Old Babylonian period and would only truly flourish during the first millennium BCE. The timeworn tradition of consigning the *dicenda* to writing but leaving the *agenda* to non-textual forms of transmission informs the clay tablet editions, which seem to ignore entirely or to a great extent the healing procedure; rather, these consist almost exclusively of its *dicenda*. The majority of the writings on the dispelling of a ban presented in this book belong to this type of transmitted text, here designated ‘nam-érim-búr-ru-da recitation’. The most part of the pertinent tablets were furnished with catchlines referring to the first line of the respective following tablet. The order thereby established corresponds to the chain of events as prescribed in the ‘guide’ for dispelling a ban.⁴⁷

While the ‘guide’ and the greater part of the ‘therapy descriptions’ are only known from the tablet collection of the so-called House of the Incantation Priest, the third form of transmission of the procedure for dispelling a ban is also present within other tablet inventories.⁴⁸ The pertinent textual witnesses

45 P. Zilberg, W. Horowitz, ZA 106, 175–184.

46 Text no. **10** likely also belongs to this textual group.

47 Among a considerable sum of those textual witnesses here pertinent, the end of the tablet is so heavily damaged that it might no longer be determined as to whether the tablet in question displays a catchline or not (Texts nos. **16**, **17**, **19** with additional fragments, **20**, **21**, **23**, **28**, **9(+)****30**, **31**, **33**, **37**, **39**, **41**, **42**, and **47**). A total of seven Neo-Assyrian textual witnesses from Assur (Texts nos. **18**, **32**, **35**, **43(+)****44**), Nineveh (Text no. **27**), and Kalḫu (Texts nos. **34** and **40**) were furnished with catchlines, while, by means of contrast, other textual witnesses, two early Neo-Assyrian (Text no. **36** from an unidentifiable location and Text no. **45** from Nineveh) and one Babylonian (Text no. **38** from Sippar), were not.

48 Texts nos. **17**, **18**, **32**, **35**, and **43(+)****44** hail from the so-called House of the Incantation Priest.

originate from the Old Palace and other contexts in Assur,⁴⁹ from the Temple of Nabû in Kalḫu,⁵⁰ from Ḫuzirîna,⁵¹ from a further location in Assyria which can no longer be identified,⁵² from the royal libraries which Assurbanipal established in his palace in Nineveh in the mid-7th century BCE,⁵³ and finally from Sippar.⁵⁴

While the vast majority of the texts comprising the third type is known from the first millennium BCE, a Middle Assyrian example⁵⁵ and a few textual witnesses from the early Neo-Assyrian period⁵⁶ demonstrate that it must have possessed textual predecessors from earlier periods.⁵⁷

The cuneiform tablets with the compilation of nam-érim-búr-ru-da recitations were transmitted for the most part upon single-column tablets. Versions written upon two-column tablets have been found in Assur,⁵⁸ Kalḫu,⁵⁹ Nineveh,⁶⁰ and Sippar.⁶¹

2.2.3. Further Descriptions of Procedures for dispelling a Ban and related Texts (Texts nos. 48–69)

Further writings documenting procedures for dispelling a ban are known from the royal libraries of Assurbanipal in Nineveh,⁶² and from Assur.⁶³ Within this book, these are presented in a separate section as it remains unclear as to whether their ‘Sitz im Leben’ was to be found in the treatment procedure prescribed by the ‘guide’ for the performance of the therapy termed nam-érim-búr-ru-da, or as to whether they were integrated into fundamentally different contexts as, for example, those *dicenda* known from the curative treatment *Šurpu*. This is the case for the edition of recitations presented here as Text no. 48–51. This belonged to the ritual cycle called *bīt rimki*, even if it might also have had a place within the curative treatment known as nam-érim-búr-ru-da.⁶⁴ While little doubt might exist that the *dicenda* known from Texts nos. 52–54 should be recited within the realms of a procedure for dispelling a ban, any indication as to their placement within the events of the therapy is currently lacking. Texts nos. 55–64 display close parallels to the texts on the dispelling of a ban without it being possible to demonstrate their actual belonging to the ban dispelling procedure.

Finally, also included within the present volume as Texts nos. 65–69 are a few additional tablet fragments evidencing great affinity in their formulation to those descriptions of procedures for the dispelling of a ban already showcased.

49 The late Middle Assyrian Text no. 46. Neo-Assyrian textual witnesses from Assur of unknown context are Texts nos. 16, 19 with additional fragments, 23 and 24.

50 Texts nos. 34, 39, 40, and 42; see also Text no. 10.

51 Text no. 20.

52 Text no. 36.

53 Texts nos. 21, 27, 28, 29, 31, 33, 37, and 45.

54 Text no. 38.

55 Text no. 46 from the Old Palace in Assur.

56 Texts nos. 36, 39, 41, and 47. It is unclear as to whether Text no. 45 also stems from the early Neo-Assyrian period or is of a later date.

57 On the intimations that *dicenda* from the procedure for dispelling a ban were already textually formalised, see above fn. 36.

58 Text no. 41 (early Neo-Assyrian).

59 Text no. 39 (early Neo-Assyrian).

60 Texts nos. 28, 29, and 33 (all late Neo-Assyrian).

61 Text no. 38.

62 Texts nos. 48–53.

63 Text no. 54.

64 On this, see the commentary on Text no. 1–2, 8’.

2.3. Prescriptions for the Preparation of Medicine for the Healing of the Ailments born of a Ban (Texts nos. 70–80)

The ancient Near Eastern healers seeking to eliminate those causes of the illness beyond the bodily realm by means of the procedure for dispelling a ban nevertheless also possessed medicine and healing remedies at hand with which they might battle the bodily complaints specific to the ban-illness. Among the numerous healing compendia with cuneiform instructions as to the preparation and application of medicine and remedies,⁶⁵ not a single one dedicated solely to physical pains born of the impact of a ban has presently been identified.⁶⁶ Nevertheless, numerous healing instructions concerning the “ban” or “hand of the ban” are known from collections of prescriptions centring upon stomach and bowel complaints (Texts nos. 70–72, nos. 76–80).⁶⁷ Moreover, quite a few prescriptions for the preparation of universal medicines are preserved which could be implemented against not only the corporeal symptoms of a ban, but also against a plethora of further ailments and, indeed, “against every illness” (Texts nos. 73–75; no. 78, 18–32 and 45–53).

The pursuit of any completeness in terms of textual sources would have well exceeded this present work’s remit. Hence, this textual edition provides only representative examples. The collections of prescriptions here selected hail in their entirety from Assur. The greater part of these originate from among those tablets discovered within the so-called House of the Incantation Priest.⁶⁸

The colophons of these texts do not leave the slightest doubt that the medical-pharmacological treatment of patients suffering from the ban-illness and the therapy called nam-érim-búr-ru-da were performed by the same individuals.⁶⁹

2.4. Instructions for preventative Measures (Text no. 81)

The medical goal of dispelling a ban was further reflected within instructions of a prophylactic character. As of yet, these are essentially only known from a single clay tablet discovered at Nippur and inscribed in the Middle Babylonian period. This

65 The vast majority of these texts provenance from Assur (see, above all, F. Köcher, BAM I–IV [1963–1971]) and from Nineveh (see most prominently R. C. Thompson, *Assyrian medical texts*, London 1923 [AMT] and F. Köcher, BAM V–VI [1980]).

66 Within an index within which the incipits of predominantly medical-therapeutic texts are compiled in a serial order, the so-called *Assur Medical Catalogue*, mention may be found of texts potentially concerning the “dispelling of a ban” within one entry (l. 86): NÍGIN 4 DUB.MEŠ ana DIB ^q[A-nim BÚR EN⁷ UŠ₁₁/NAM.ÉRIM.BÚ]R.RU.DA.KÁM (see U. Steinert in U. Steinert [ed.], *Assyrian and Babylonian scholarly text catalogues*, 216 with the appurtenant commentary on p. 255f.). It unfortunately remains unclear as to whether behind the entry “*bul-ti ... ŠU.NAM.ÉRIM.MA*” (“Cure ... for the ‘hand of the ban’”) within the previously cited Curriculum of the Healers KAR 44 (therein rev. 12f.) lay a medical compendium or even a clay tablet series of this title, or as to whether the entry rather merely refers to a type of instructions as to the preparation and application of remedies and pharmaceuticals.

67 The description of the appearance of the appurtenant illness very frequently precedes the instructions as to the preparation of medication.

68 Texts nos. 71 and 73–80.

69 Cf., for example, the colophons written by Kišir–Aššur to Texts nos. 1, 4, and 5 with those of Texts nos. 73 and 80. It follows therefrom that Kišir–Aššur had copied down not only the ‘Guide’ to the performance of the curative treatment termed nam-érim-búr-ru-da (Text no. 1), but also the collection of prescriptions known from Text no. 73 “in order to prepare himself for the (medical) treatment (of his patient)” (Akkadian: *ana šabāt epēši*).

text, published here for the first time, contains a collection of brief instructions for the performance of purification procedures which should prevent the unnoticed acquisition by an individual of a “ban” by means of carelessness during the procedure of swearing an oath (Text no. 81). Astoundingly, comparable texts from other find contexts and epochs are all but lacking. Within the textual transmission of the first millennium, only one of the purification procedures known from Text no. 81 may be evidenced. The passage was incorporated into a Neo-Assyrian compendium of the healing arts (Text no. 79, 54’–56’) found in the so-called House of the Incantation Priest, mostly containing prescriptions for the healing of illnesses located in the region of the stomach (*abdomen*). In this Neo-Assyrian text, two further sections with instructions on ban prophylaxis (Text no. 79, 57’–63’) are found, these being unknown from the admittedly only fragmentarily preserved Middle Babylonian tablet from Nippur. A single further tablet is known from the Old Babylonian period, containing comparable brief directions for a procedure by means of which it should be prevented that the “ban approaches” the oath taker.⁷⁰

3. The Problem: Oath and Ban

Within a legal context, the term *māmītu* stands for the taking of an oath and simultaneously for the bond formed by this oath, and, in turn, for the repercussions of an incorrect or unobserved oath. That it lent its name to the suffering central to this present work is not without reason; the ultimate cause of the malady called *māmītu* was, in fact, a false statement made consciously or unconsciously under oath, or an oath having been broken or sworn under inappropriate circumstances. For ancient Near Eastern healers, the emergence and progression of the illness were hence intimately connected to the legal system.

The institution of the oath was accorded a considerable role in the quotidian legal practice of the ancient Near East.⁷¹ In contract law and judicial practice, it was “one of the strongest instruments for the disciplining of the individual”.⁷²

Two fundamental types of oath are here to be distinguished. With a *promissory oath*, wherein the king or king and god together are invoked, the promise of keeping to a contract or agreement was sealed. Simultaneously agreed upon was the promise of being potentially subject to the responsible jurisdiction of the king or (city) god named in the vow. The binding legal character of international accords and the conclusion of treaties with vassals alike was also founded upon promissory oaths within the ancient Near East.

By means of an *assertory oath*, a statement was bindingly confirmed before a deity, and compiled into a piece of evidence at the close of all necessary ascertainments. The assertory oath, to which a defendant in a court case could be summoned, was an oath of purification which ended a legal dispute as a whole, and permitted the judges to close a legal case. The taking of such a

vow was consequently rendered in the Sumerian language by means of the expression *nam-érim ku₅*. This literally means “sever ill fate (emerging in the case of a breach of the oath)”.⁷³ Should the defendant swear such an oath, then he would be “free”; were he, by means of contrast, to recoil from the oath, then this would be equivalent to an admission of bearing false witness, and he would be liable for the adverse party’s charges.

The assertory oath was not taken before judges, but rather in the temple precinct, in the temple of the respective city’s patron deity as a rule.⁷⁴ Attestations from the Ur III period demonstrate that, in addition to the priest, a court delegate was present to represent the civic authority.⁷⁵ Even if the ritual framework here outlined may well have displayed local variations and have been altered time and again over the course of the ancient Near East’s long history, the oath would regardless have always been taken before a deity present as a divine image, in astral form, or as a divine symbol. Throughout all periods, the custom might be evidenced that an oath was sworn facing the weapon of a god, for instance, a dagger or an axe.⁷⁶ In such a manner, the punitive violence awaiting false testimony could be envisaged by the oath taker. An Old Babylonian attestation recounts that, in Sippar, a woman was to swear her oath at the gate of the goddess Nungal within a flour circle (*kippat qēmim*) before the emblem (*šurinnum*) of the sun god.⁷⁷ The practice of placing the oath taker within a circle drawn with flour evidently persisted into the Late Babylonian period.⁷⁸ Termed *gišhuru* in later sources also hailing from Sippar, the circle of flour vividly epitomises the bond of the oath, and indicates to the individual standing in its centre that with the breaking of the oath he would transgress a boundary drawn about himself. As a “ban” coming into existence through “descending into a (flour) circle before Šamaš” is also mentioned in *Šurpu*, Tablet 3, l. 127,⁷⁹ it seems that this custom presently only attested for Sippar enjoyed a much broader distribution, elsewhere also belonging to the act of swearing an oath.⁸⁰

73 See W. Sallaberger, Fs. Sigris, 159.

74 Little is known of the specifics of the oath ceremony (see, on this, M. Stol, OBO 160/4, 661f.; E. Dombradi, FAOS 20, 84f.; cf. also K. Kleber, in: H. Barta et al. [eds.], *Prozessrecht und Eid*, 139–141). Some additional details become apparent with Text no. 81, published here for the first time. According to this, it was common not only to swear an (assertory) oath “by the (divine) weapon of Labbu” (l. 8), but also “by the divine crown” (l. 3), “by the stepped pedestal” (l. 5), and “by the bow of a god” (l. 12).

75 See W. Sallaberger, in: H. Barta et al. (eds.), *Prozessrecht und Eid*, 188 and id., Fs. Sigris, 10.

76 The expansive scholarly literature devoted to the phenomenon of oath taking before a divine weapon as attested from the 3rd to 1st millennia BCE need not here be summarised. See, on this, A. M. Kitz, *Cursed are you!*, 56–61 and the article by M. Stol, in: Fs. Van Lerberghe, 561–583, all with further literature. The compendium with purification rituals presented here as Text no. 81 further provides new information on this.

77 M. Stol, OBO 160/4, 662 with fn. 107.

78 See K. Kleber, in: H. Barta et al. (eds.), *Prozessrecht und Eid*, 141 with fn. 72.

79 *māmīt ina gišhuri maḥar Šamaš arādu* (see E. Reiner, *Šurpu*, 22 and R. Borger, Fs. Lambert, 48).

80 The drawing of boundaries with flour plays a considerable role in the ritual practice of the ancient Near East (see, on this, S. M. Maul, BaF 18, 55–56). Therein, the flour circle should offer shelter to objects placed in its centre from contact with surrounding forces potentially bearing ill (cf. below Text no. 1–2, 26’; no. 3, 78; no. 4–10, 13’ and no. 70–72, 17). The pertinent *dicenda* in the Sumerian language may be found within: W. Schramm, *Bann, Bann!* (saĝ-ba saĝ-ba). Nevertheless, the incantation for protection against demons has nothing to do with the procedure for dispelling a ban (*nam-érim-búr-ru-da*) (U. Steinert, *Assyrian and Babylonian scholarly text catalogues*, 255 and 182 fn. 132 must accordingly be corrected).

70 A. R. George, CUSAS 18, Text no. 16, § 17’ (“If a man captures a bird and lets it free again: The oath which he swears will not approach him.”). Intimations of similar ban prophylaxes may be found within hemerological texts transmitted during the 1st millennium BCE (on this, see below fn. 134).

71 See M. San Nicolò, RIA 2, 305–315; S. Lafont (ed.), *Jurer et maudire*; H. Barta et al. (eds.), *Prozessrecht und Eid*; R. Westbrook (ed.), *A history of ancient Near Eastern law, passim*; W. Sallaberger, in: Fs. Sigris, each with further bibliographies.

72 K. Kleber, in: H. Barta et al. (eds.), *Prozessrecht und Eid*, 119 (“eines der stärksten Instrumente zur Disziplinierung des Einzelnen”).

In court protocols and related texts from various epochs, it is repeatedly attested that persons judicially summoned to take the oath in order to confirm their testimony would, either on the way to the site of the swearing, or, indeed, once there, recant their statement, or precipitate a legal settlement with the opposing party in order to remove the demand for the taking of an oath.⁸¹ This demonstrates that fear of the consequences of perjury generally sufficed to furnish truthful statements before the court. The keen sense of terror exuded by the act of swearing an oath generally guaranteed the impossibility of breaking a promise delivered under oath and lent unconditional credibility to a declaration pronounced under such conditions. This not only rendered the oath an extremely potent source of evidence, but also an effective instrument of state institutions in forcing confessions, and thereby swiftly re-establishing legal and social order.

While false testimony,⁸² and, in certain epochs, demonstrably also perjury were rendered punishable offences,⁸³ the dread accorded to the oath had its basis in its maledictory character peculiar to the oath in all periods within the ancient Near East.⁸⁴ Within the assertory oath, the swearer was compelled under invocation of the gods within a conditional self-execration to call down terrible punishments upon himself in the case of false testimony. These penalties promised the befalling of grave strokes of fate upon the swearer and his kin, and generally death.⁸⁵ The threat of punishment residing within the self-execration thus well exceeded that of any worldly tribunal.

As the wording of the self-execration during the oath taking was all but never documentarily preserved,⁸⁶ one Late Babylonian document proves to be of particular worth. Extant upon a clay tablet in the form of the axe of Marduk named *Muštēšir-ḥabli*⁸⁷ is the conditional self-execration which a certain Kudurru had pronounced before witnesses:

“Thou, Muštēšir-ḥabli, art the great lord to whom Kudurru is come. Verily, I swear, I not come to iniquity; search mine heart! Lest thou bedeckst my body with ill, slayest my spouse, eradicat’st my children, and hast me suffer dropsy, thine great penalty, that penalty without reprieve!”⁸⁸

A very similar text in Babylonian script is also known from Assur. This document, shaped into the form of a spearhead, also

contains a self-execration calling down the “ban” (*māmītu*) and thereby also death upon the oath taker, his wife, his children, and his relatives.⁸⁹

The conviction that the infringement of an oath would also sooner or later yield the dire ramifications of a ban without the intervention of any worldly judiciary was extremely deep-rooted within the ancient Near East. For Babylonians and Assyrians, the dreaded oath-curse assumed a visible form in the affliction termed *māmītu*, demonstrating to all those tempted to bear false witness the dramatic consequences of perjury.

4. Whom might a Ban “seize hold”?

As might be expected, numerous attestations are to be found in the healers’ writings on dispelling a ban that the impact of a ban was diagnosed for those who had sworn an oath⁹⁰ which had been tarnished for whatsoever reason. The anxiety of being “seized”⁹¹ by a ban was evidently so great that falling victim to a ban, and contracting the *māmītu* ailment was feared even by those who had not sworn an oath. Within the textually fixed instructions for dispelling a ban, not only is “a ban” mentioned “which I caused by means of a vow”, but also a “ban which I did not cause by means of a vow”.⁹² Indeed, the healers of the ancient Near East even had rituals prepared to protect against the grip of a ban in the case of the person summoned to the oath having balked at the very last moment from the intended vow from fear of a ban’s unforeseeable consequences.⁹³ In turn, the fact that each individual due to utter an oath before a deity was advised to perform ritual measures of ban prophylaxis immediately before and after the oath taking⁹⁴ can only yield the conclusion that the site of the oath was perceived to be an intrinsically dangerous place. Herein, the ban ailment could also be attracted to oneself solely by means of negligence.

The apparent contradiction evident herein may be easily resolved by means of a glance within the healers’ writings: The gastro-intestinal illness regarded as the final stage of the ban affliction was evidently contagious. Thus, on these grounds, a ban and even the place in which it came into being were considered as potentially transmitters of the ailment.

Confirming this are notions outlined repeatedly within the ‘nam-érim-búr-ru-da recitations’ as to the paths by which the ban illness might have been contracted; indeed, in a certain sense, these presage modern conceptions of infection by means of bacteria, fungus, parasites, or viruses. From the perspective of ancient Near Eastern healers, the ban ailment required a fine material basis by means of which to be transferred to a human being in order to take hold of him. In addition to immediate bodily contact with those already afflicted,⁹⁵ indirect routes to

81 See, e.g. San Nicolò, RIA 2, 313 and 315; M. Stol, OBO 160/4, 661; B. Wells et al., *Revue internationale des droits de l’antiquité* 57, 14–15; M. Sadowicz, *Palamedes* 6, 17–36 and, furthermore, Text no. 81, 14’–21’.

82 See M. Stol, *Fs. Garelli*, 333–340.

83 See G. Ries, *Fs. Medicus*, 457–468; K. Kleber, *ZAR* 13, 23–38 and W. Sallaberger in: H. Barta et al. (eds.), *Prozessrecht und Eid*, 190.

84 See also M. Sadowicz, *Oath and curses*; A. M. Kitz, *Cursed are you!* and B. Christiansen, *Schicksalsbestimmende Kommunikation*, all with further bibliographical information.

85 See A. M. Kitz, *Cursed are you!*, 199–214 with the reservations voiced in B. Christiansen, *JAOS* 136, 614.

86 See R. Westbrook, in: R. Westbrook (ed.), *A history of ancient Near Eastern law*, 374 with recourse to a text likely employed in school lessons from the Old Babylonian period (UET 6, 402 = D. Charpin, *Le clergé d’Ur*, 326–327) which names leprosy, poverty, and childlessness within such a curse.

87 The name means: “he who leads aright the one whom iniquity befell”. Photographs of the tablet may be found within the *Cuneiform Digital Library Initiative* (CDLI) under the signature P414867.

88 M. Streck, *ZA* 83, 62–63 (= UET 4, Text no. 171). The “dropsy” does, in fact, number among the symptoms ascribed to the illness provoked by a “ban” in its advanced stages (see Text no. 4–10, 3 and Text no. 79, 77’).

89 E. Ebeling, *OrNS* 20, 167–170 (VAT 8719 = KAR 373). A new edition is provided by the present author in *Fs. Charpin*, 655–667.

90 See, e.g. Text no. 4–10, 70–73; Text no. 27–33, 91–92 and 94–95; Text no. 38–39, 17–28, 35 and 41; Text no. 45, 4–27 and 29; Text no. 46–47, 34; Text no. 48–51, 30–37; Text no. 53, 11; Text no. 63, 9’. Perjury and oath breaking are directly discussed in Text no. 27–33, 94; Text no. 45, 26–27; Text no. 46–47, 34 and Text no. 48–51, 36.

91 Such a formulation may, for example, be found in Text no. 79, 59’ (*māmītu šī iṣbassu*).

92 Text no. 48–51, 30: *māmīt atmū lā atmū*.

93 Text no. 81, 14’–21’. Quite evidently, it was already viewed as a grave transgression merely to have contemplated false testimony under oath.

94 See Text no. 79, 54’–63’ and Text no. 81 *passim*.

95 Text no. 16–26, 59 and 63; Text no. 38–39, 11.

infection were also held to be possible. Accordingly, contact with anything tabooed,⁹⁶ and with dirt,⁹⁷ with sullied water used by a third party to wash,⁹⁸ and further used cleaning products,⁹⁹ and, in turn, locks of hair from combing and fingernail clippings¹⁰⁰ was considered just as dangerous as the incautious consumption of (leftover) food and drink,¹⁰¹ the touching of used utensils,¹⁰² or, indeed, contact with the furnishings¹⁰³ and even with the footprints of those already suffering.¹⁰⁴ Even a patient's self-infection by means of the impurities he himself had left behind was deemed feasible.¹⁰⁵

Moreover, it was hardly excluded that such an 'infection' might have been spread intentionally by a third party.¹⁰⁶ Were such a case to be detected, then it was appropriate to combine the therapy directed against the ban with procedures to defend against witchcraft. Accordingly, it was not infrequent that healing procedures and medication intended to cure the ban ailment were also recommended for combatting complaints to be derived from sorcery.¹⁰⁷

The concept of a contagious illness thus did not contradict the notion of an affliction possessing its ultimate origin in the vow of a very specific individual, as the initial oath taking needed not be ascribed to the sufferer. A family or household member, or another person who had rendered himself guilty through perjury or the breaking of an oath could have ensured that "the foot of the ban stepped into a house".¹⁰⁸ Especially in cases when the ban sickness had been observed upon an infant or small child¹⁰⁹ having indubitably never broken an oath during its brief lifespan, the original guilt must then have been sought within those family members legally of age.¹¹⁰

While something of a haphazard business from a modern perspective, the infection of a person in the vicinity of whom no oath had been sworn could easily be explained with the theory that a ban did not really age,¹¹¹ and that its potency could still be

unleashed after "seven generations"¹¹² in order to absolve some ancient guilt. It thus hardly surprises that the opinion prevailed that the ban could, above all, be transmitted from one family member to another and thereby from the deceased to the living.¹¹³ This latter point is presumably a reason for the proximity which might be established between therapies for dispelling a ban and procedures designed to break a ghost's sway.¹¹⁴ Regardless, it was also held to be conceivable that a ban could transfer from infants and children to members of the older generations.¹¹⁵

It remains obscure as to for which precise reason the ancient Near Eastern healers believed that a family member without actual guilt was compelled to assume another's burden of guilt. This notwithstanding, it is telling that often a connection between deeds and consequences was postulated and the explanation sought in a misdemeanour.¹¹⁶ In the preformulated prayers generally directed to the sun god within the framework of a therapy for dispelling a ban, the spectrum of transgressions to be confessed by a patient is appropriately broad.¹¹⁷ In addition to admissions of guilt kept generally vague¹¹⁸ may be found therein trespasses in word and deed incurred against god,¹¹⁹ king,¹²⁰ family members,¹²¹ friends, and acquaintances. Particular emphasis is laid upon that considered morally reprehensible. In addition to ritual misconduct,¹²² further named are ill speech,¹²³ lying and cheating,¹²⁴ acts of violence and churlish behaviour,¹²⁵ and, last but not least, the thwarting of nuptials or adultery.¹²⁶ Even disrespect for the creatures expressed in the "striking of the cheek of a wild animal"¹²⁷ numbers among such infractions.¹²⁸

96 Text no. 27–33, 83; Text no. 38–39, 10'–13'.

97 See Text no. 3, 11 and the accompanying commentary.

98 Text no. 16–26, 60.

99 Text no. 38–39, 32.

100 Text no. 16–26, 61.

101 Text no. 27–33, 83; Text no. 38–39, 9–10 and 10'.

102 Text no. 4–10, 69; Text no. 38–39, 15; cf. Text no. 64, 30.

103 Text no. 4–10, 69; Text no. 38–39, 12–14 and 33; cf. Text no. 64, 30.

104 Text no. 38–39, 16.

105 See the commentary on Text no. 1–2, 22'–23'. The underlying notions are reminiscent of very similar biblical concepts which might, for example, be derived from the passage Lev 5:1–5 (for this see also M. J. Geller, JSS 25, 181–192).

106 See Text no. 3, 1 and the appurtenant commentary, along with e.g. Text no. 16–26, 78 and Text no. 38–39, 29.

107 For this see also D. Schwemer, *Abwehrzauber und Behexung*, 66 and below p. 43.

108 *šēp māmiṭi ana bū amēli īrub* (CT 38, 31, l. 17: ĠĪR NAM.ÉRIM ana É NA KU₄; in S. M. Freedman, *If a city*, Vol. 1, 314, l. 103 ĠĪR must be read rather than NAR).

109 See in the prognostic and diagnostic handbook of the healing arts SA.GIG (in what follows: SA.GIG), Tablet 40, l. 119 (cf. here and in the following respectively the textual edition presented by J. Scurlock in: *Sourcebook*, 13–271 and also, where appropriate, R. Labat, TDP and N. P. Heeßel, *Babylonisch-assyrische Diagnostik*).

110 See, e.g. Text no. 3, 11–12, 38; Text no. 45, 3'–5', and Text no. 48–51, 23–26.

111 See D. Charpin, *Fs. Foster*, 56, 60 and 65 on the affirmation in an oath never to assume that a vow once sworn might become 'old' and lapsed.

112 See Text no. 48–51, 24; Text no. 63, 12' and also *Šurpu* Tablet 3, l. 6 (E. Reiner, *Šurpu*, 19 and R. Borger, *Fs. Lambert*, 37). Furthermore, see Text no. 54, 6'–8' and Text no. 64, 32.

113 See, e.g. Text no. 3, 11–12; Text no. 4–10, 12; Text no. 45, 3'–5'; Text no. 46–47, 22–24; Text no. 48–51, 23–26. Furthermore, see Text no. 55–62, a+34 and Text no. 64, 18–20. The transfer of a ban from the dead to the living is mentioned, e.g. in Text no. 48–51, 27.

114 See also the commentary on Text no. 1–2, 6', 8' and 14'–15'. Furthermore, see the ritual to be performed on the 25th Du'ūzu guarding against a ghost which should "receive a ban" as presented in A. Livingstone, *CUSAS 25*, 132.

115 See, e.g. Text no. 46–47, 28; Text no. 48–51, 29 and *Šurpu*, Tablet 3, l. 9 (E. Reiner, *Šurpu*, 19 and R. Borger, *Fs. Lambert*, 37).

116 This interpretation is preferable to that of M. J. Geller who assumes that, in the cases in which the transgression named does not refer to the taking of an oath, "māmiṭu refers to a theoretical oath ostensibly taken by an ancestor ... which forbids the swearer or his progeny from committing various private acts" (M. J. Geller, *JCS* 42, 113).

117 In addition to the references named in what follows, see also E. Reiner, *Šurpu passim* (in particular, Tablet 2, Tablet 3, and Tablet 8).

118 See, e.g. Text no. 16–26, 71–74; Text no. 27–33, 81–82.

119 See, e.g. Text no. 27–33, 85; Text no. 38–39, 10'–20'; Text no. 48–51, 19.

120 See, e.g. Text no. 38–39, 30; Text no. 63, 9'.

121 See, e.g. Text no. 27–33, 89–90.

122 Text no. 27–33, 84; Text no. 38–39, 22'–26'; Text no. 45, 30 and 32; Text no. 64, 30, 40–43 and 49.

123 See, e.g. Text no. 16–26, 70; Text no. 38–39, 43–44.

124 Text no. 16–26, 69; Text no. 38–39, 38–40, 42, 6'–7'; Text no. 45, 25–27 and 6'; Text no. 46–47, 34; Text no. 48–51, 28; Text no. 64, 47.

125 Text no. 64, 48; Text no. 27–33, 82–83.

126 See Text no. 3, 76; Text no. 4–10, 12'', Text no. 27–33, 84, and Text no. 38–39, 4'.

127 Text no. 46–47, 33.

128 In some cases, the actual character of the infringement mentioned remains quite obscure (see, e.g. Text no. 46–47, 27).

Inasmuch as the ultimate cause of a contagious gastrointestinal illness was sought in an individual fault engendered by means of a falsely sworn testimony, perjury and oath breaking were not solely considered as transgressions directed against the invoked gods and the person himself; they were also an imposition upon one's own family, kin, neighbours, and entire society. A perjurer or oath breaker did not draw the penalties of the ban solely upon himself. By means of his misconduct, he also possibly infected third parties, as fully advertised within the self-execration. The moral responsibility born of this must certainly have weighed most heavily.¹²⁹

While textual evidence is lacking, it can be easily enough imagined that the hunt for the individual who could have incurred guilt would have begun in the case of an outbreak of the *māmītu* illness merely for epidemiological-hygienic reasons, and, in particular, when the illness had taken hold of children. In the ancient Near East, an oath breaker did not appear solely as a liar before the witnesses present at the oath swearing; rather, he acquired perforce the reputation of being an unscrupulous person who had borne the prospect of gravely imperilling family, neighbours, friends, and acquaintances with cavalier disregard merely for the sake of personal gain. Accordingly, it was proverbially understood as “barbaric” not to observe an oath taken before the gods.¹³⁰

It is very much likely that it would not have only been oaths uttered before expressly summoned witnesses within a legal act that would have fallen under suspicion at the beginning of the ‘infection’ with a ban; formless oath-like affirmations which had not been upheld or were rather untrue may well also have been considered as the potential source of a ban. The diverse situations in which a vow might have come into being according to the *dicenda* of the procedures for dispelling a ban¹³¹ also suggest this, such as the recurrent mention therein of statements made before one's own parents, siblings, friends, and colleagues.¹³² As a result, even after much contemplation, a sufferer might not always had been able to identify as to which misdeed might have caused the ban enveloping him. It is accordingly hardly without reason that still-concealed crimes which must have been incurred ignorantly or unknowingly are repeatedly mentioned within the preformulated confessions to be uttered within a therapy for dispelling a ban.¹³³

Within the hemerological texts transmitted in the ancient Near East, it was moreover considered as to whether the swearing of an oath on a day perceived as inauspicious could also have prompted the ban's “seizure” of the afflicted.¹³⁴

129 See also Text no. 79, 59'–63', with the description of a ritual of atonement and purification (= Text no. 45), which charged the one whom the ban had “seized hold” with ensuring that the ban did not spread further in their midst “for the sake of the many people in the land”.

130 S. Parpola, SAA 10, 89, Text no. 111, 15–16: *zēr ḫalgaṭī šunu / māmēti ša ili u adē ul idū*.

131 See, e.g. Text no. 38–39, 17–28 and 35 and Text no. 48–51, 34–35.

132 See, e.g. Text no. 27–33, 94–95 and Text no. 48–51, 31–33.

133 See, e.g. Text no. 4–10, 74; Text no. 45, 7'; Text no. 46–47, 25; Text no. 48–51, 17.

134 Applicable days included 15th (see A. Livingstone, CUSAS 25, 13 and 181 and also S. Parpola, SAA 10, Text no. 6) and 16th Nisannu (ibid., 181), 19th Ajjaru (ibid., 19), 25th Du'ūzu (ibid., 32), 18th Abu (ibid., 36), 24th Elūlu (ibid., 41), 7th Tašrītu (ibid., 190) and 4th Araḫsamna (ibid., 140). According to the transmitted texts, the danger could only be allayed by means of prophylactic measures on other days (see ibid., 170 and 190 on 6th Tašrītu; 187, l. 25 on 7th Tašrītu; 166 on 3rd Ṭebētu; 226 on the month of Ṭebētu).

5. The Theology of Oath and Ban

As is demonstrated by innumerable hymns of praise, incantations, and prayers, the inhabitants of the ancient Near East banked upon constantly enjoying the protection of invisible divine powers. This hope assumed tangible form in the notion of male and female guardian angels together set enduringly at the side of every human being in order to protect him from calamity and illness.¹³⁵ The male *šēdu* was understood as a benevolent spirit well-versed in repelling evil. His female counterpart, the *lamassu*, was regarded as a complementary maternal force dotingly caring for her charge.¹³⁶

Nevertheless, this anthropomorphically envisioned brace of genii could under certain circumstances stray from its protégé: To the Babylonian and Assyrian mind, were the individual to enrage their personal gods or, indeed, the great lord of the gods, then not only the gods, but also *šēdu* and *lamassu* alike could withdraw from him appalled. The protective aegis guaranteed by the good spirits would directly fragment and disintegrate. The forlorn individual would now have been stripped of all means of defence. At the mercy of fate, demons, and sicknesses, misfortune and death could now approach him unimpeded. In the hymn to Marduk, “the lord of wisdom”, such a situation is arrestingly described:

“Since the day the lord chastised me / and Marduk, the hero, raged against me, / my God let me fall and ascended his mount. / My goddess surrendered (me) and betook herself forthwith. / Renounced me did the goodly spirit (= *šēdu*) at my side. / Affrighted therefrom was even my guardian angel (= *lamassu*) and (the pair) sought another (charge)! / Robbed me was my vigour, my manful appearance beclouded / all to which I amounted rent itself from me.”¹³⁷

This poetic text, cited as *Ludlul bēl nēmeqi*, renders it clear that, according to the underlying worldview, a person's secure social status and material, psychological, and physical wellbeing presupposed divine benevolence very much dependent upon the ritual and ethical compliance of the individual in question. Analogously to the protective genii, the forces impacting upon a human being bereft of divine protection were envisaged as intelligent, but malevolent beings which occupied the space abandoned by the good spirits and thus left vacant. As is stated in one of the texts here published, personified illnesses and various demons graced respectively with names “position themselves against” the human “without any (tutelary) god (anymore)” and “envelop” him “as if by means of a great net”, in order to “grasp” his “head, throat, breast, shoulders, hand, and feet”.¹³⁸ From the perspective of ancient Near Eastern healers, it was the divine ban and its impact, termed the “hand of the ban”,¹³⁹ which opened the way for illnesses and demons to take possession of an individual's “body, flesh, and sinews”.¹⁴⁰

135 See W. von Soden, BaM 3, 148–156 and B. Groneberg, CRRA 32, 93–108.

136 See, on this, S. M. Maul, ZA 108, 180–183 and 188 on l. 15.

137 *Ludlul bēl nēmeqi*, Tablet 1, 41–48 (Present author's own translation; the Babylonian text may be found in: T. Oshima, Babylonian poems, 80 and 384–385). The god-forsakenness of a person afflicted with curse and ban alike is described in a very similar manner within *Šurpu*, Tablet 5–6, 9–16 (see E. Reiner, *Šurpu*, 30).

138 Text no. 40–44, 48, 56 and 59–55.

139 See, e.g. Text no. 46–47, 20 and additionally the attestations for *šunamerimmakku*, *šunamrimmakku*, and for *qāt māmīti* within the glossary.

140 Text no. 48–51, 44.

Akin to demons and maladies, the ban inflicted by the gods was viewed as an intelligent entity intruding within the human sphere, a being which was not aimlessly malevolent, but rather ultimately fulfilled a divine decree by means of its baneful acts. It is explicitly stated within the *dicenda* of the curative treatment named *nam-érim-búr-ru-da* that the “ban” was “counterposed by the gods” against humankind,¹⁴¹ “wetting” its “limbs with poison”.¹⁴² The being appearing as the ban was ascribed divinity and thereby immortality. Accordingly, its name was sometimes written with the divine determinative within medical texts.¹⁴³ Much like the demoness *Lamaštu*, *māmītu* was also regarded as a “daughter of Anum” who had “descended from the heavens”.¹⁴⁴ From an incantation to be recited during the procedures for dispelling a ban, it follows that the personified ban was understood to be primeval, fashioned together with heaven and earth by the sky god An(um) before all time.¹⁴⁵ In the so-called Underworld Vision of an Assyrian Prince, the ban assumes a tangible physical form; herein, *māmītu* is depicted as a goat-headed being with human hands and feet.¹⁴⁶ It might be recalled that the aforementioned cuneiform tablet from the Neo-Babylonian period today to be found in the Otago Museum in Dunedin (New Zealand) is adorned with a rough sketch displaying the goat-headed personified ban.¹⁴⁷

Within the procedures for dispelling a ban, the personified ban is treated as a spirit of the dead escaped from the underworld. It is to be honoured, dined, but then returned to its true “residence in the bosom of the mountain”¹⁴⁸ in the underworld, in order to banish it “from the Great (sacrificial) Feast of Eridu”¹⁴⁹ by divine decree. Thus, from the healers’ perspective, the divine being of the “ban” can only be removed, and never completely annihilated.

Following the Babylonian worldview, the banishment of a ban is ultimately as a result of the mercy of Marduk, the supreme deity,¹⁵⁰ and the healers believed that it was only possible for them to placate the enraged personal gods when Marduk wished to display compassion.¹⁵¹ Yet, the notion that law and the legal system formed the essential foundation of every form of societal existence was so deeply rooted within the culture of ancient Mesopotamia¹⁵² that, within every epoch of ancient Near Eastern history, each and every twist of fate, whether bane, sickness, and death, or fortune, health, and success, was regarded as ensuing from a divine adjudication.¹⁵³ A ban with its dreaded consequences was regarded as resulting from a ruling passed

by the divine judge Šamaš in the name of the entirety of the gods. Hence, an essential objective of a ban dispelling procedure rested in enabling a revision of this divine verdict and to move the sun god to adjudicate anew “that the dire ban gripping me might relinquish its hold upon me.”¹⁵⁴

6. The postulated Progress of the Ban-Illness and its Diagnosis

The ancient Near Eastern healers were of the profound certainty that an ailment commenced with the breaking of one’s word or perjury would ultimately culminate in a life-threatening abdominal illness. The underlying conviction that a conscious or unconscious misstatement under oath induces sickness found expression in advice related within a collection of wisdom sayings from the close of the 2nd millennium BCE: “Fear the ban, that you keep your body hale.”¹⁵⁵

Today, enduring feelings of guilt, shame, or an uneasy conscience are considered an important cause of psychosomatic illnesses. Contemporary medicine considers the gastrointestinal tract particularly vulnerable to this. In this respect, observations made by ancient Near Eastern healers appear to tally with the doctrines of modern medical practice. Bodily ailments expressing an individual’s conflicted processing of an experience often only first emerge after the passage of a long period of time. In light of this insight, it hardly seems unreasonable that, according to the view of the Mesopotamian healers, the initial guilt and the visible outbreak of a sickness caused by a ban might be well removed from one another in time. In the search for the initial infraction, the past years or even decades might be investigated. In one preformulated prayer to the god of law Šamaš, the following is intoned by a sufferer: “Ignorant in my youth, I know not (now) the trespass I made. I was young, and thus I erred.”¹⁵⁶

The cuneiform prognostic and diagnostic handbook and instructions as to the preparation of medicines both sketch a truly vivid image of the final stage of the ban affliction, an experience marked by extreme pains. The gradual, barely perceptible onset of the illness as postulated by the Mesopotamian healers was considerably harder to grasp, and was often only first established as such in retrospect. The writings on the dispelling of a ban permit the reconstruction of conceptions as to the emergence of the ailment. Therein, empirical data is harmonised with theories deeply embedded within the theistic worldview of the ancient Near East.

For the Mesopotamian healers, a “boundary” set for an individual by the “(personal) god” was “transgressed”¹⁵⁷ at the breaking of one’s word, perjury, or the nescient delivery of false testimony under oath. The necessary repercussion of this trespass was understood to be the wrath of the gods.¹⁵⁸ They avenged this infringement by inflicting upon the culprit the ban he himself had invoked, withholding from him any protection.

In the ancient Near East, the ban did not represent any abstract quantity. As already outlined, it was considered to be an intelligent, imperishable entity entering the human sphere as

141 Text no. 4–10, 100.

142 Text no. 4–10, 40.

143 See Text no. 70–72, 5, 13, 32 and, furthermore, for example BAM 1, 17; BAM 51, 3; BAM 95, 19 (respectively: ^dNAM.ÉRIM). In Text no. 70–72, 13, this writing alternates with that of ^dŠU.NAM.ÉRIM.

144 Text no. 55–62, c+6; likely also Text no. 4, 65.

145 Text no. 4–10, 65–68.

146 A. Livingstone, SAA 3, 72, Text no. 32, rev. 7 (^rdⁱ[NAM].ÉRIM SAĜ.DU ^{udu}ÚZ ŠU^{II} ĜÌR^{II} LÚ.MEŠ).

147 P. Zilberg, W. Horowitz, ZA 106, 176, and 177.

148 Text no. 4–10, 36.

149 Text no. 4–10, 37.

150 See, for example, Text no. 4–10, 36–55; Text no. 27–33, 113 and *Ludlul bēl nēmeqi* passim.

151 Siehe, e.g. KAR 26, obv. 35f. (= W. R. Mayer, OrNS 68, 150, and 157).

152 On this, in detail, C. Wilcke in: C. Wilcke (ed.), *Das geistige Erfassen*, 209–244.

153 See, on this, also S. M. Maul, BaF 18, 6–71.

154 Text no. 48–51, 38.

155 D. Arnaud, *Corpus des textes de bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit*, 139, no. 46, 2: *māmīta pilaḥemma pagarka šullim*.

156 Text no. 48–51, 17–18.

157 See Text no. 48–51, 19.

158 See Text no. 3, 9–10; cf. Text no. 11, 6. Furthermore, see Text no. 27–33, 66 and 113, and Text no. 79, 63’.

the gods' messenger and enforcer of judgements from a world beyond. It is, after all, stated that, as the "daughter of Anum", it "descends from the heavens"¹⁵⁹ in order to fulfil its work on earth.

In one of the texts herein presented may be found the likely very ancient notion that the "fire glowing red" of the ban illness was first rampant among cattle and livestock in the pen and fold before spreading to humans.¹⁶⁰ Should this statement be taken seriously, then infectious diseases transmitted from domesticates to humans (so-called zoonoses) must also have numbered among the ailments born of a ban. Regardless, it seems certain that its infectious character shaped the image of the ban ailment; indeed, ubiquitous within the texts on the dispelling of a ban was the notion that the ban could only first infest a human following interaction with a sufferer and the touching of his household effects, incautious food consumption, contact with dirt, or contaminated water, among other things, materialising itself thereafter as illness.¹⁶¹ From the healers' perspective, the ban illness first achieved a material basis through contact with the impure, this taking possession of the patient's body like a second skin and lending the ban the power to unleash its effects.

According to the healers, the ban "sought after" and pursued its victim in order to then "seize hold"¹⁶² of him, rob him of his divine protection, and thereby permit vulnerability to further illnesses, and to witches, demons, and spirits of the dead.¹⁶³ The effect of the ban detectable with the appearance of the first symptoms was termed "hand of the ban".¹⁶⁴ In the Late Babylonian period, it was evidently also considered possible that the outbreak of ban sickness was dependent upon the position of the moon.¹⁶⁵

While contemporary medicine solely searches for the indications of an illness upon the patient himself, the healing practitioners of the ancient Near East expected the initial symptoms of the ban affliction to be already manifest within an individual's surroundings. Within their intellectual construction, the absence of success and growing economic misfortune culminating in the death of livestock, servants, and family members served as the first grave signs of illness and unambiguous indications of the loss of divine benevolence.¹⁶⁶ According to their view of matters, to an ailing individual to whom "death and harm clung"¹⁶⁷ a series of noticed or unnoticed foreboding portents should have appeared.¹⁶⁸ Salient among these were seen to be curious incidents during the preparation and presentation of sacrifices,¹⁶⁹ extraordinary results within

extispicies,¹⁷⁰ peculiar apparitions in dreams,¹⁷¹ and further, essentially unobtrusive occurrences,¹⁷² the significance of which would only have been charted in retrospect, presumably during questioning of the sufferer by the healer. Indications of a coming sickness at the hands of the ban affliction included unusual events within the sufferer's household such as the strange behaviour of visitors¹⁷³ and livestock,¹⁷⁴ and the conspicuous appearance of snakes¹⁷⁵ and lizards.¹⁷⁶

The early symptoms of the ban illness were not solely economic in nature. Within the 'classical' progress of a ban, the flagging fortunes of an individual infected by the ban were soon accompanied by a vast reduction in self-confidence, and a marked loss of reputation: "Issuing instructions without being obeyed, calling without being answered"¹⁷⁷ are numbered among the here typical indications of the malady. The concomitant states of fear would gradually induce somatic emergences. Typical was "(if) he (i.e. the patient) encounters terrors in his sleeping place and experiences a sensation of numbness."¹⁷⁸ Further such symptoms taking hold were considered to be altered dispositions,¹⁷⁹ sleeplessness,¹⁸⁰ and nightmares¹⁸¹ combined with bloating, aching of limbs, lack of appetite and thirst, and forgetfulness.¹⁸²

159 See Text no. 4–10, 65 and Text no. 55–62, c+6.

160 Text no. 40–44, 1–8.

161 See, on this, above p. 34–35.

162 Text no. 52, 3, 5 and 9.

163 See, on this, above p. 36–37 and e.g. Text no. 27–33, 96–97.

164 *qāt māmīti* (Text no. 78, 19 and Text no. 80, 31') also *šunamerimakkū*, *šunamrimakkū* (Text no. 3, 10; Text no. 12, 1; Text no. 46–47, 20; Text no. 70–72, 13 [dŠU.NAM.ÉRIM]; Text no. 73–74, 2; Text no. 75, 10' and Text no. 80, 25').

165 See M. J. Geller, *Melothesia*, 80, LBA 1597, 10' and, on the essentials of this phenomenon, E. Reiner, *Astral Magic*, 108–111.

166 Text no. 3, 6b and 2–4; Text no. 11, 2–4; Text no. 48–51, 9–10. Furthermore, see K 2535 + K 2598, 2–4 and STT 254, obv.¹ 1–2 (both quoted in the commentary on Text no. 3, 3–4).

167 Text no. 11, 2.

168 Text no. 11, 5; Text no. 16–26, 75–76, and also Text no. 8–10, 74.

169 Text no. 16–26, 77.

170 This is arrestingly described in *Ludul bēl nēmeqi*, Tablet 1, 49–52: "There befell me such portents of horror / that I was driven from mine own house. I strayed about outdoors. / Bleak were the findings of my extispicies, by the day strewn with dire signs. / For the extispicy diviner and the seer, my future remained unresolved." (Present author's translation). See, moreover, e.g. U. Jeyes, *Old Babylonian extispicy*, 42 and 157, l. 29; A. Winitzer, *ZA* 103, 172, l. 4; I. Starr, *F. N. H. al-Rawi, Iraq* 61, 174, l. 40 and also U. Koch, *Secrets of Extispicy*, 390 Text 58, l. 89 and 595 with further attestations.

171 Text no. 3, 8. See also A. L. Oppenheim, *Iraq* 31, 156 on K 9169 and id., *Dreams*, 287 and 324 on K 2018a+, x+20; *ibid.*, 291 and 334 on K 6824, x+8; *ibid.*, 293 and 336 on K 7068, x+6; *ibid.*, 323 on 82-5-22, 538, col. II, 2.

172 See, e.g. K 2238 + K 4018 (= CT 39, 42) + K 9194, obv. col. II, 7': "If a man drags his garment (behind him) on the ground (= *šubāssu ina qaqqari imaššar*), the ban will seize him" and *šumma ālu*, Tablet 17, 15: "If a man (opens a well and) sees a stone, the ban will seize him" (S. N. Freedman, *If a City*, Vol. 1, 254).

173 See S. N. Freedman, *If a city*, Vol. 1, 172 (*šumma ālu*, Tablet 10, 222–223).

174 N. P. HeeBel, *KAL* 1, Text no. 7, rev. 5: "If *ditto* (i.e. in the house of a man) an ox bellows: Hand of the ban, hand of (the god) N[ingirsu]"; *šumma ālu* Tablet 49, 177': "If a sow eats her afterbirth and dies, the ban will seize her owner" (S. M. Freedman, *If a city*, vol. 3, 49 and 204; reconstruction following *šumma ālu*, Tablet 22, 95; see N. de Zorzi, *La serie teratomantica šumma izbu*, 652).

175 *šumma ālu* Tablet 23, 46: "[If] a snake repeatedly stands upright in a man's house, the ban will seize this man" (S. M. Freedman, *If a city*, Vol. 2, 41 and N. P. HeeBel, *KAL* 1, Text no. 11, obv. 43 // Text no. 14, col. II, 20). See, moreover, *šumma ālu* Tablet 22, 4: "If between the 1st and 30th of the month of Nisannu a snake stares at a man, then this man's days will be short, the ban will seize him" (S. M. Freedman, *If a city*, Vol. 2, 8).

176 *šumma ālu* Tablet 33, 117': "If a skink is seen in a man's house, the ban will seize the owner of this house" (S. M. Freedman, *If a city*, Vol. 2, 212).

177 Text no. 3, 5. See, moreover, Text no. 38–39, 9" and the appurtenant commentaries.

178 Text no. 3, 6; cf. also Text no. 11, 1.

179 Text no. 3, 12 and Text no. 11, 1 (condition of "occultation"); Text no. 16–26, 81 (state of confusion); Text no. 46–47, 52 (darkening of disposition); Text no. 48–51, 15–16 ("doldrums" and "depression").

180 Text no. 3, 8; Text no. 38–39, 7"; Text no. 48–51, 13; Text no. 54, 17'.

181 Text no. 3, 8.

182 Text no. 3, 7–9; see also Text no. 40–44, 10 and 57. Cf. also the introduction to the text edited by W. R. Mayer in *OrNS* 68, 145–163 (KAR 26 and duplicates) with a very similar enumeration of symptoms for sufferings ranking among those of the "hand of the ban" (see *OrNS* 68, 148–149 and 156).

From the descriptions of the procedures for the dispelling of a ban, it becomes evident that the illness to be treated with therapy was linked to bodily deterioration,¹⁸³ and could assume life-threatening forms.¹⁸⁴ The indications of the illness named nevertheless remain largely unspecific; mentioned are “irritation of the throat, coughing fits, phlegm (from coughing), fever, outbreaks of sweating, abdominal pains (connected with) lost self-confidence which assail my body”¹⁸⁵, and “chills”¹⁸⁶ and “headaches”¹⁸⁷ and “enfeeblement and exhaustion”.¹⁸⁸ It is stated that these complaints “bring breast and sinews to trembling”¹⁸⁹ and that, in addition to the stomach, the back, sides, legs, shoulders, rump, hands, and feet are affected.¹⁹⁰ Following the systematics of Mesopotamian lexical texts, the human body parts all of which had been afflicted “by the ban, the ill malady” are listed from head to toe within one *lipšur* litany.¹⁹¹

Those symptoms portrayed in the cuneiform prognostic and diagnostic handbook (SA.GIG) and also the instructions on the preparation of medicines as being characteristic for the terminal, acute stage of the ban sickness are only found on occasion within descriptions of the procedures for the dispelling of a ban. Among these number “stomach-aches”¹⁹² and “ill winds roaring in the stomach”,¹⁹³ “red and yellow blotches on the head” of the afflicted,¹⁹⁴ and the appearance of fluid retention in the abdominal cavity (dropsy).¹⁹⁵

One reason as to why the symptoms named remain generally vague within the procedures for dispelling a ban is certainly to be sought in the fact that these procedures were to be performed prophylactically at the earliest possible stage of the postulated ban sickness¹⁹⁶ so that the patient was even to speak of “the illness from which I suffer, which you, o god, know, which no other god knows, of which I (also) know not”.¹⁹⁷ It was expected thereby that the complaints appeared “day for day, month for month, and year for year”.¹⁹⁸

In the medical texts containing the instructions as to the preparation and administration of medication against the ban affliction and in the prognostic diagnostic handbook of the healers alike, the image sketched is, by contrast, very clearly that

of a grave abdominal illness.¹⁹⁹ A representative description of the appearance of the illness is as follows: “If the upper abdomen of a human is afflicted repeatedly by (the heat of) fever, his stomach is upset (and) his stomach will not allow him to absorb liquids and solids (literally: bread and water), his abdominal wall (*pitrū*) slackens ever more, his stomach suddenly begins time and time again to empty itself through regurgitating, but the (invalid) cannot vomit, (if bodily) wind in his stomach incessantly moves about (and) rumbles, his intestines are swollen: This individual has been seized by the ban (variant: “the hand of the ban”)”.²⁰⁰ It is repeatedly indicated that a deadly outcome is to be expected²⁰¹ from suffering bound to fever²⁰² and severe pains.²⁰³ In addition to bodily decay,²⁰⁴ numbering among the most important symptoms are swollen²⁰⁵ and inflamed²⁰⁶ intestines, muscle defence of the abdominal wall,²⁰⁷ nausea and vomiting,²⁰⁸ expectoration²⁰⁹ and coughing,²¹⁰ severe flatulence,²¹¹ and diarrhoea.²¹² Also attested are loss of appetite,²¹³ swollen²¹⁴ and discoloured²¹⁵ eyes, nosebleeds,²¹⁶ blotches²¹⁷ and blisters²¹⁸ of various hues over the entire body, outbreaks of sweating,²¹⁹ sudden starts,²²⁰ peculiar behaviour,²²¹ and massive breaks in consciousness.²²²

This notwithstanding, it is hardly meaningful to discern one or more illnesses as catalogued within the internationally accepted system of classification for medical diagnoses

183 Text no. 3, 33; Text no. 48–51, 12.

184 Text no. 3, 33 and, furthermore, Text no. 12, 1. See also Text no. 4–10, 39–40 and 8”. Noticeable within prayers directed to the divine judge Šamaš are corresponding epithets emphasising the god’s capacity to “fill the dead with life” (Text no. 48–51, 2), and pleas that the life of the petitioner “be saved” or “granted” him or similar (see Text no. 1–2, 12; Text no. 3, 22 and 62; Text no. 4–10, 103; Text no. 11, 7, 11’ 18’ etc.).

185 Text no. 3, 59–60. On “fever”, see also Text no. 4–10, 15” and Text no. 38–39, 9”.

186 Text no. 38–39, 9”.

187 Text no. 38–39, 7””; Text no. 54, 17’.

188 Text no. 46–47, 53. See also W. R. Mayer, UFBG 515f., 17: “Due to a ban, illness and weariness strike me down day and night” (Šamaš 88).

189 Text no. 4–10, 38.

190 Text no. 38–39, 11”–13”.

191 Text no. 34–37, 1’–35’.

192 Text no. 48–51, 14.

193 Text no. 38–39, 11”.

194 Text no. 4–10, 1.

195 Text no. 4–10, 3; cf. Text no. 79, 77’. See, on this, also M. Streck, ZA 83, 62–63, l. 15–17.

196 On this, see below p. 41 and p. 46.

197 Text no. 46–47, 18–19.

198 Text no. 63, 3’.

199 Cf. the surveys in J. Scurlock, B. R. Andersen, Diagnoses, 506–509 and 561–562. On abdominal illnesses and maladies of the digestive tract, see, moreover, M. Haussperger in Gs. Calmeyer and ead., WdO 32, 33–73.

200 Text no. 70–72, 9–13.

201 See, e.g. BAM 124, col. II, 34 and // AMT 73/1, col. II, 10; SA.GIG Tablet 13, l. 148–149; Tablet 14, l. 253’–254’ and Tablet 22, l. 16, 19–20, 21.

202 Text no. 70–72, 9 and 21; Text no. 79, 69’ and 73’; Text no. 80, 23’. See, moreover, e.g. SA.GIG Tablet 22, l. 26–27 and 31 and also BAM 96, col. II, 21.

203 Text no. 70–72, 3. See, moreover, e.g. SA.GIG Tablet 13, l. 139 (ŠÀ ŠÀ TA UD.SA, GÜ.GÜ-si); Tablet 22, l. 28 (GABA-su u šá-sal-la-šú GU₇.ME-šú), 29–30, 31 (SAG ŠÀ-šú i-kāš-ša-su).

204 Text no. 70–72, 34; Text no. 76–77, 1–2. See, for example, also BAM 95, 19 (*šihhat širi*) and, furthermore, the references quoted in fn. 183.

205 Text no. 70–72, 1 and 13; Text no. 80, 23’, and also, e.g. SA.GIG Tablet 22, l. 19–20.

206 Text no. 70–72, 21; Text no. 80, 23’.

207 Text no. 70–72, 3 and 32; SA.GIG Tablet 13, l. 157–158.

208 Text no. 70–72, 11 and 33. See moreover SA.GIG Tablet 22, l. 25, 26–27, 28 and 32 also Tablet 23, l. 2.

209 SA.GIG Tablet 22, l. 25 (black), 28 (black) and 31 (black sputum).

210 SA.GIG Tablet 22, l. 26–27 and 29–30.

211 Text no. 70–72, 4, 12, 33 and the references already named above.

212 Text no. 76–77, 2. See, moreover, also SA.GIG Tablet 22, l. 16.

213 BAM 87, 14 and, furthermore, the references named above.

214 SA.GIG Tablet 14, l. 253’ and also STT 89, 203–204.

215 Text no. 80, 31’.

216 SA.GIG Tablet 22, l. 19–20.

217 AMT 15/3, 16 (= K 67+, 43), and also SA.GIG Tablet 22, l. 21. See, furthermore, Text no. 4–10, 1.

218 BAM 584, col. II, 25’.

219 Text no. 79, 73’. Furthermore, see Text no. 3, 60 and Text no. 38–39, 8”.

220 BAM 87, 15–16; SA.GIG Tablet 17, l. 80. Furthermore, see the references named above.

221 SA.GIG Tablet 22, l. 17 (constantly voices “cordialities”; see also J. Scurlock, B. R. Andersen, 561, Ap. 55–56).

222 Text no. 70–72, 34.

(ICD = *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems*) from the symptoms named in the cuneiform sources. A retrospective diagnosis could hardly accommodate for the culturally and epochally bound nature of the illnesses portrayed, a factor scarcely to be underestimated.²²³ The cuneiform sources also clearly demonstrate that, in the Mesopotamian healers' eyes, the illness termed *māmītu* "ban" also often appeared in tandem with further 'sicknesses'²²⁴ or developed from other afflictions also attested by name. It might already be recognised therein that the ancient Near Eastern concept of 'illness' considerably differs from that of the modern present day, as, indeed, might be expected.

From the perspective of ancient Near Eastern healers, the fever named *šētu*, for example, could veer into ban-illness²²⁵ and a dry cough could worsen so much that it transformed into a colic, and finally into the "hand of the ban".²²⁶ It seems as if the ancient Near Eastern healers would always have established the shifting of complaints into the "hand of the ban" were an acute illness to have assumed a chronic course.²²⁷

The so-called Assyrian-Babylonian medical prognostic and diagnostic handbook (SA.GIG) attests that the healing practitioners of the ancient Near East undertook a thorough bodily investigation prior to treatment, this proceeding systematically from head to heel (*a capite ad calcem*).²²⁸ Most prominently within the 22nd tablet, many intimations derived from the ban affliction are compiled.²²⁹ As, in medicinal-therapeutic texts, descriptions of the long course of the ban illness are accorded so vital a status, it may be safely assumed that the healers conducted an anamnesis with their patients or third parties in order to gather a sense of their client's history of illness within the framework of the present complaint. The initially less evident early symptoms of the ban malady could likely only be identified in retrospect by means of a professional enquiry. Nevertheless, direct evidence for the practice of anamnesis is lacking in the context of the ban suffering.

223 Within their book, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian medicine. Ancient sources, translations, and modern medical analyses* (Urbana 2005), J. Scurlock and B. R. Andersen present a fundamentally different appraisal of the problem.

224 See, e.g. Text no. 73–74, 1–3; Text no. 75, 7'–11'; Text no. 78, 18–19 and, moreover, for example, D. Arnaud, *Corpus des textes*, 78, no. 21, 36–37 and W. R. Mayer, *OrNS* 68, 148–149, 1–9 (KAR 26 and //). On the connection with the illness termed *muṣ kabarti*, see AMT 15/3, 16 (= K 67+, 43) and BAM 124, col. II, 34. On connection with the anal affliction *durugiqqu*, see moreover BAM 95, 19 and BAM 96, col. II, 20–21. On the connection with the ailment similar to Yellow Fever associated with the demon *Aḫḫāzu*, see SA.GIG Tablet 22, l. 16.

225 See Text no. 79, 69' and also M. Stol, CM 36, 37.

226 See PBS 1/2 72 (= S. Parpola, LASEA II, 495–496) with the partial translation by B. Böck in: K. Radner, E. Robson (eds.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, 700–701. Furthermore, cf. SA.GIG Tablet 28, l. 7–8 = TDP 192, 43 (*šumma antašubbū ana qāt Ištar itūršu qāt māmīti*).

227 For this, see M. Stol, CM 36, 37 with fn. 99. This explanation presented by M. Stol in 2007 may be considered as more appropriate than Stol's suggestion presented 1997 in *BiOr* 54, 408. According to this the shifting of complaints into the "Hand of a Curse" was due to the development of a "natural" ailment into a "supernatural disease". An argument for the notion that a chronic illness was connected with the term of the "hand" is also lent by Text no. 78, 2: "... , then this individual is suffering from *nikimti šāri* and the *šētu*-illness. Should his condition be of lasting nature, then it is the "hand of the gh[ost]"."

228 See, on this, the *lipšur* lityan preserved in Text no. 34–37, 1'–35' along with the appurtenant commentary.

229 See J. Scurlock, *Sourcebook*, 185–194 and also R. Labat, TDP, 176–186 and N. P. HeeBel, *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, 250–271.

In order to specify an individual's illness, an array of other methods decidedly foreign to the modern researcher were at the disposal of ancient Near Eastern healing practitioners in addition to those forms of diagnosis previously discussed. In their minds, it was also possible to acquire information as to their patient's illness and chances of recuperation by means of divinatory procedures. If the prognostic-diagnostic handbook is to be believed, then a healer observed very precisely any unusual encounters and portents on the way to the patient's house in order to obtain indications as to the nature and course of the invalid's affliction before even inspecting him. The first two tablets of the work are dedicated solely to this topic, containing nigh 150 entries. For example, were the healer to come across a "piebald ox", then, according to one tradition, this spelt that the invalid to whom he had been summoned would "swiftly die" as "the ban had seized him." Others saw therein the demoness *Lamaštu* at work.²³⁰ A sign that the patient to be inspected suffered from a ban was also believed to be identified were the cultic instrument written with the sign combination KI.UD.BA²³¹ to enter a healer's view immediately upon exiting to visit an invalid.²³² Furthermore, the extispicy of entrails²³³ or the autopsy of a sacrificed bird²³⁴ could also render evidence that an individual had fallen under a ban's sway.

Were this to be proven unequivocally, then a causal treatment of the suffering by means of the procedure for dispelling a ban named *nam-érim-búr-ru-da* was to be undertaken, and, if necessary, a symptomatic treatment begun in order to alleviate the patient's condition.

7. The Procedures for dispelling a Ban

With access to the therapy termed *nam-érim-búr-ru-da*, it was believed that a means existed to treat causally those conditions to be derived from a ban. A procedure for the dispelling of a ban should banish the ban, and, ideally, the ultimate asomatic cause of the ban affliction should be removed from the world before the appearance of serious symptoms.

Within the correspondence of the Late Assyrian kings, direct attestations exist for the performance of ban dispelling procedures. Thus, discussed in one letter addressed to the Assyrian sovereign are the qualities of an experienced healer who had evidently successfully carried out the *bīt rimki*, *é-gal-ku₄-ra*, and "*māmīti u pašāri*" procedures for the prefect *Bēl-ētir*.²³⁵ As another letter evidences, the queen mother had also completed the therapy termed "*ša māmīti pašāru*" among various other treatments.²³⁶ It might be deduced from the colophons of many of the texts herein published that the healers of Assur had primarily excerpted the scripts of the procedures for dispelling a ban on practical grounds, namely to prepare for the performance of corresponding therapies.²³⁷

230 See E. von Weier, SpTU 3, 131, Text no. 87, 14.

231 According to A. R. George, RA 85, 154, a KI.UD.BA was a "cultic fixture of some kind, at or on which rites of sacrifice and purification could be carried out."

232 A. R. George, RA 85, 146, SA.GIG Tablet 1, l. 3 (see also *ibid.*, 154).

233 See above fn. 170.

234 J.-M. Durand, MARI 8, 275.

235 S. Parpola, SAA 10, 308, Text no. 371.

236 S. Parpola, SAA 10, 162–163, Text no. 201.

237 Text no. 1, rev. 28' and Text no. 14, rev. 21: "Hastily excerpted for the preparation of the performance (of the curative treatment)"; Text no. 11, 25': "Excerpted in order to perform it".

It is known from a Neo-Assyrian text from Assur that the 7th day of the month was the day of dispelling.²³⁸ It is hence very much possible that the performance of procedures for dispelling a ban was also observed on such a day.²³⁹ This notwithstanding, texts evidencing this remain presently elusive.

Certainly, some of the medicines against severe physical symptoms of the ban ailment were deemed “a secret reserved for kingship”²⁴⁰ and doubtless the healers of Assur enjoyed a particularly close relationship with those members of the royal house sojourning in Assur and the influential families of the city. Yet, not in the least due to the danger of contagion ascribed to the ban illness, it seems extremely likely that the procedure for dispelling a ban was directed towards the general populace alike. Nevertheless, any manner of report upon this is presently lacking within the textual record.

Within the environment of the Late Assyrian kings, the procedure for dispelling a ban was not only employed when it was believed that the ban had “seized” an individual; in all likelihood, it was also performed prophylactically. One ritual calendar namely earmarks one particular day of the year for the regular conducting of the procedure entitled *nam-érim-búr-ru-da* so as “to hold a ban at bay”. The date for this was set on the 21st day of the second month of the year (Ajjaru = April/May).²⁴¹ A very closely related Late Babylonian text, moreover, relates that the procedure for dispelling a ban was associated with the star sign Aquarius (^{mul}GU.LA) on account of this date.²⁴²

The textual fixing of the process of the therapy named *nam-érim-búr-ru-da* first began at the close of the second millennium BCE. Nonetheless, the procedure practiced by the healers must be considerably older in date,²⁴³ as is demonstrated most tellingly by the excellent linguistic quality of numerous Sumerian *dicenda* featuring the dispelling of a ban.

Listed within the ‘guide’ to *nam-érim-búr-ru-da* (Text no. 1–2) are many measures recommended for the aim of dispelling a ban within the order of their expected performance, each with its corresponding *dicenda*.²⁴⁴ Essentially the same course of therapy underlies those tablet editions with the *dicenda* of the procedure for dispelling a ban (Texts nos. 16–47), as therein the recitations are generally positioned in the order prescribed in the ‘guide’. Nevertheless, the ancient Near Eastern healers also transmitted further descriptions of procedures for the dispelling of a ban markedly divergent in content and structure from the tradition known from the ‘guide’ (*Therapy Descriptions 1–6* = Texts

nos. 3–15). In the configuration of the healing procedure, there must hence have been a freedom in arrangement which should hardly be underestimated. Moreover, a procedure for the dispelling of a ban would not always have been accomplished with the same exhaustiveness and expenditure as would seem to be demanded from the ‘guide’. It seems likely that the healers would offer a more financially amenable treatment reduced to its bare essentials for less prestigious and prosperous clients. Accordingly, it hardly seems meaningful, or, indeed, possible to reconstruct a course of events for the procedure for the dispelling of a ban with any claim to universal validity. Rather, in what follows, an overview should be conferred of the constitutive elements of a course of therapy.

The healers taught that they acted “with the authority of (the god of wisdom) Ea and the arts of (his son) Asalluḫi”²⁴⁵ within the frame of their therapy, and merely repeated within their treatment that “which (once) Ea and Asalluḫi (themselves) wrought.”²⁴⁶ The healers ascribed the procedures and techniques of negating ill termed *upšašū*²⁴⁷ much like the prayers, utterances, and exorcistic formulae embedded within them, directly to the god of wisdom and his son, the god who, according to the Mesopotamian tradition, implements as ‘saviour’ the wisdom of his divine father on earth for the salvation of humans, and whose words and deeds revealed to humanity are able to put all ill back in its place.²⁴⁸ In the treatment of a patient, the ancient Near Eastern healer viewed himself as the representative of Asalluḫi, through whom the god himself spoke and acted.²⁴⁹ Within the underlying conceptual world, the supreme, ultimately inexorable authority of the divine son was accordingly transferred to a healer. A considerable portion of the potency ascribed to the procedures for the dispelling of a ban are grounded upon this notion.

The procedures for dispelling a ban are born of the wish to lend an addressable form to the ill to be negotiated. For this, the unseen must be rendered visible and the intangible granted a bodily form. Like a god whose being assumes form in a divine image, the ban weighing upon an individual should be incarnated into a clay figurine within the framework of the therapy. It should thus become a corporeal opponent in the here and now so as to enable the healer to enter into direct communication with the evil of the ban, and then to banish it with divine force.

“With the authority of Ea and the arts of Asalluḫi”²⁵⁰ the healer brought the ban to be combatted into being. Following divine instruction, he shaped it from clay,²⁵¹ that is, from that

238 See KAL 2, Text no. 37, col. V, 11’.

239 See, on this, T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 2, 62 and A. Cavigneaux, OrNS 76, 293–335.

240 Text no. 70–72, 45.

241 See STT no. 300, obv. 7 (... UD. ‘21’ KÁM ‘nam-’-‘érim-’-‘búr-’-‘da’ [: NA]M.ÉRIM ana ‘LÚ’ TAR-su) and duplicates, and also J. Scurlock, AfO 51, 129–130. Cf., furthermore, the letter addressed to Assurbanipal SAA 10, Text no. 89 (1904-10-9, 191 = ABL 1397), wherein the royal adviser and priest of the Temple of Assur Akkullānu bewails that the monthly (prophylactic) performance of ritual procedures for warding off ill had been neglected.

242 BRM 4, no. 20, obv. 4. See also A. Ungnad, AfO 14, 258 and M. J. Geller, Melothesia, 28. It is hardly by chance that the “(ritual) legal repeal” (DI.BAL.A = *dipalū*) was ascribed to the astral region of “Aquarius” in the same text (BRM 4, no. 20, obv. 2). Precisely this, namely the revision of a divine judgement and its repeal, forms the underlying intention of a procedure for the dispelling of a ban.

243 See, on this, also above p. 29 with fn. 36.

244 On the details, see the textual edition presented in this book (Text no. 1–2) and the appurtenant commentaries.

245 Text no. 3, 23 (*ina narbī ša Ea ina upšašē ša Asalluḫi*). See also Text no. 4–10, 47–49 and 53–55; Text no. 48–51, 54, 56, and 62 and Text no. 54, 13’.

246 Text No. 48–51, 63; see also *ibid.*, 45.

247 See fn. 245.

248 See, on this, S. M. Maul, BaF 18, 41 and *id.*, in: A. Kahlitz, C. Marksches (eds.), Heilige Texte, 11–24.

249 It is known from the *Šurpu* ‘guide’ (LKA 91, obv 4; see E. Reiner, *Šurpu*, 11) that the healer entered his role as representative of Asalluḫi by means of the recitation of the Sumerian incantation *ĝá-e lú kù-ga-me-en* (“I am the pure one”). The same incantation was also to be recited by the healer in the procedure named *ilī ul īde* (see KAR 90, obv. 16). Albeit it is never explicitly stated, it seems entirely possible that the Sumerian incantation “I am the pure one” was also recited at the opening of the exorcistic actions within the framework of the procedure for dispelling a ban.

250 Thus Text no. 3, 23.

251 See Text no. 1–2, 3’; Text no. 3, 13 and 23–24; Text no. 4–10, 2; Text no. 11, 10; Text no. 14–15, 8; Text no. 46–47, 47. The description of the procedures for dispelling a ban do not enlighten as to what size such an anthropomorphic “image of the ban” possessed, nor as to whether it was goat-headed or not, as might be suggested (see, on this, above fn. 45).

matter ever-decaying to earth from which, also according to Mesopotamian tradition, the first human was formed. In the act of creation accomplished in the early morning, the mythical era of the primordial beginning and the chronological horizon of the present manifestly intermingled. Inasmuch as he fashioned the already active ban and brought it to life as once done by the gods,²⁵² the healer powerfully intervened in that erstwhile age wherein the primordial source of the evil to be combatted within the therapy had emerged. In this act of creation, the healer ventured back in time and repeated in a certain sense the bygone moment in which the ban to be dispelled once arose. By means of this ‘time travel’, he achieved power over both the past and that which had occurred.²⁵³ As its creator, the healer can guide the evil,²⁵⁴ command it with the omnipotent divine utterance, and steer its being within past, present, and future. The aim of all procedures for dispelling a ban was to render retroactively harmless the “image of the ban” and thereby the ban itself, to inhibit the contamination brought about by the ban crystallising in misfortune and sickness, and to return it to the ban itself. The ban should thus become anathema to the world. Brought to death,²⁵⁵ buried, and handed over to the underworld, the “land without return”²⁵⁶, his clay ‘flesh’²⁵⁷ should disintegrate once more to dust. During this process, centrally decisive to the procedures for dispelling a ban, the focus is directed towards the healer representing the god and the ill to be combatted, whereas the patient for the sake of whom the treatment was performed and his guilt alike receive scarce attention. Fixed in wording and derived from Asalluḫi himself, the exorcistic *dicenda* which a healer in this context was to direct at the personified ban possess an imperative character (imprecativ exorcism).

Yet other exorcisms are of a petitionary nature (deprecativ exorcism). These recitations are often addressed to the sun god Šamaš, the “lord of law and justice”.²⁵⁸ These form the centrepiece of a further constitutive strand of action within the procedures for dispelling a ban which does not focus upon the calamity and the divine power superior to it, but rather upon the personified evil and the patient plagued thereby. In a veritable legal procedure staged within the patient’s house, these latter two were to confront each other before the sun god. There, they should conduct a lawsuit which should conclude in the patient’s favour and the preconditions for a dispelling of a ban. The recitations of a petitionary character with which the healer appealed to the sun, the divine judge, in the name of his patient

occupy the position of a speech for the defence within the legal proceedings enacted.²⁵⁹ Therein, it is generally submitted, on the one hand, that the ban has forfeited its right to the life of the afflicted individual as it has already been compensated with ample prior gifts and contributions presented, or by means of compensatory allowances or a wergild accorded it;²⁶⁰ on the other hand, the addresses to the sun god are marked by pleas for the patient to be granted justice and spared further punishment. Furthermore, subtle signs within the scenic depiction of the trial leave scarce doubt that it was the role of the personified ban to be defeated and that of the patient to prevail.²⁶¹ Thus, this narrative of a lawsuit only appears at first glance to contradict that marked by the notion of the forceful expelling of perdition. In reality, both narrative strands are artfully interwoven within the procedures for dispelling a ban.²⁶²

In the more exacting procedures for dispelling a ban, the ban was lent multiple identities by means of the garb and kit afforded the figurine, the care and attention it garnered, and the approach taken towards it respectively. Within the complex texture of the therapeutic happenings, these denote distinct narrative strands running in parallel but intertwined at crucial turning points such as the rendering innocuous and the disposal of the ban respectively.

In the majority of procedures for dispelling a ban, the ban’s image assumed the figure of a bride.²⁶³ Over the course of the therapy’s events, the ban (previously rendered harmless) was honoured and doted on as a bride and wed in a rite with the individual upon whom the ban weighed. The robe of the figurine and that of the patient were tied to each other by means of a knot, a symbolic act which also legally sealed a marriage in quotidian life. Thus, the patient was compelled to acknowledge the judgement of the gods to saddle him with a ban, to face up to his guilt and illness, and embrace these as forming a fundamental disorder. These therapeutic forms doubtless contributed to the bolstering the patient’s powers of self-healing, inasmuch as they lent him new insights, experiences, and opportunities for behaviour. Within the staged narrative, the judgement of the gods to impose a ban upon an individual was loosened akin in the truest sense to the Gordian Knot. In the severing by the healer of the knot binding the afflicted individual and the ban in bridal guise together by their robes, he accomplished a divorce as also

252 On the notion of the creation of the ban at the primordial beginning, see Text no. 4–10, 65–68.

253 In Text no. 4–10, 42–43, this grasp into the past is described as an act accomplished by the saviour Asalluḫi: “Asalluḫi, the great conjuror of the gods, / regarded the ban. Then he turned the ban back (to good).”

254 See, on this, the commentary on Text no. 1–2, 8’ and also Text no. 3, 66–71; Text no. 14–15, 2’–4’, and S. M. Maul, BaF 18, 302, l. 28 and *ibid.*, 424f., l. 39–42.

255 Therapy instructions recommend the daggering of the figurine of a ban (see Text no. 46–47, 47–50). See also Text no. 48–51, 66 with the prescription to strike a ban figurine which should simultaneously serve as the substitute for the patient with a hatchet and then to shatter it (cf. the commentary on Text no. 48–51, 69a).

256 See Text no. 46–47 and also Text no. 1–2, 24’–27’; Text no. 3, 77–78; Text no. 4–10, 13’–14’.

257 From Text no. 48–51, 46, it may be deduced that the clay figurines used in a therapy could possess a skeleton of wood and reed which would be coated with clay.

258 Text no. 1–2, 12’ and 20’; Text no. 3, 23 and 72; Text no. 4–10, 6’ and *passim*.

259 A representative example may be found in Text no. 3, 22–48.

260 On the wergild assigned the ban, see Text no. 1–2, 8’, and the appurtenant commentary with reference to further attestations.

261 Among these number that the healer accusatorily held the figurine of the ban out before the divine judge, (see, e.g. Text no. 3, 21), but took his patient by the hand during the recitation of the ‘plea for the defence’ before the sun god (see S. M. Maul, BaF 18, 67) and had him stand on the substances strewn about beforehand which absorbed the pollution of the invalid, thereby also removing from him the markings of one under a ban (see the commentary on Text no. 16–26, 1 and also Text no. 27–33, 74–75 with the relevant commentary).

262 The narrative of the legal proceedings is entirely lacking within *Therapy Description 3* (Text no. 11).

263 Thus, in Text no. 1–2; in Text no. 3; in Text no. 4–10 and in Text no. 14–15. In the surviving therapy descriptions, the patient is consistently imagined as male, although procedures for dispelling a ban were also performed for women (see S. Parpola, SAA 10, 162–163, Text no. 201). It may be assumed that, in such cases, the figure of the ban received a male form in place of a female example. Moreover, in the procedure for dispelling a ban described in Text no. 11, the ban should likewise be incarnated into the figurine of a man dispatched on a journey into the underworld, much as in a procedure for defence against a demon or a ghost. The same holds for Text no. 48–51.

conventional in civil life, albeit not before the patient had paid off the ban and thereby satisfied its claims. It requires no great feat of imagination to envisage that this act would scarcely have fallen short of fulfilling its liberating effect upon the patient, as it would, in fact, have been able to convey the feeling that his guilt had been erased and that the ban tormenting him had been removed with the force of law.

The personified ban could furthermore be cared for with rites and doted upon with gifts otherwise only finding use within procedures serving to defend against demons or spirits of the dead roaming errantly about the earth causing damage. Accordingly, over the course of three days, the ban in the guise of a bride was offered a soup²⁶⁴ only otherwise used to feed a ghost which had fled the underworld. Placated in such a manner, the clay image of the ban was then like a ghost to be expelled, provisioned with victuals for the journey and footwear, dispatched on its trek back into the afterlife, duly buried, and thus expunged from the sphere of humans.²⁶⁵

It is here fitting that the healers also transmitted procedures for the dispelling of a ban which were implemented against a ban or against a spirit of the dead alike,²⁶⁶ and prescribed medication to alleviate pains derived from the influence of a ban or a ghost.²⁶⁷

In more exacting procedures for the dispelling of a ban, the personified ban was additionally bestowed a range of presents otherwise only intended for the murderous demoness Lamaštu.²⁶⁸ An apparition of Lamaštu was hence further recognised in the ban in the form of a bride with the character of a spirit of the dead. In order to protect the individual to be healed, it was accordingly attended to that the personified ban was compensated for its claim to the patient's flesh and blood by means of the presentation of a freshly slaughtered piglet's heart and blood,²⁶⁹ this precisely as found within the rituals for defence against the aforementioned bloodthirsty demoness. Thus, the ban did not solely occupy the role of a disbursed, divorced wife, but also that of a satisfied revenant and of a demon driven back into the underworld through the power of Ea and Asalluḫi.

In turn, the power exerted by a ban over a human was not infrequently equated with the sway it was believed could be won over an individual through witchcraft.²⁷⁰ For this reason, descriptions may be found of causal treatments for ban and sorcery alike²⁷¹ and also prescriptions for the preparation of medications which should not only combat the symptoms engendered by a ban, but also those to be derived from black magic.²⁷²

Within the procedures for dispelling a ban, the patient was constantly involved as an actor in the events of the therapy. While, as previously described, he was to confront directly the personified ban in some cases,²⁷³ a divergent approach was recommended in others.²⁷⁴ In this variant of the curative treatment, it was not sought in the slightest that the death sentence bound with the ban be averted; rather, this ruling, evidently regarded in these cases as immutable, should be carried out, albeit not upon the patient himself, but upon a substitute specifically prepared for this very goal. In this variant of the procedure for dispelling a ban, the healer fashioned a clay likeness of his patient in addition to that of the personified ban. Together, the pair, perhaps even depicted in a single figure,²⁷⁵ should go to its death. For this, the consubstantiality of the patient and his substitute should be established. While the text herein presented provides scarce information as to this, it is known from elsewhere that this could be achieved through the touching or affixing of hair or other matter representing the patient.²⁷⁶ Over the course of the therapeutic events, the patient had to separate himself from his substitute and thereby rid himself of the part of his personality bound to guilt, misfortune, and illness. In the procedure for dispelling a ban known from Text no. 14–15, this occurred once again by means of the rites sealing a divorce.²⁷⁷ Prior to this, the individual pursued by a ban was to wash over the effigy representing himself and thus remove the pathogenic force adhering to him. The impurity emitted by the ban was hence transferred to the substitute by means of the sullied water.²⁷⁸

Permeating the majority of therapies for dispelling a ban besides the narrative of legal procedure, law, and justice was the notion of a human-god relationship solely characterised by humility, penitence, and mercy. In addition to petitions and prayers, confessions of guilt accordingly occupy a considerable place within the more detailed procedures for the dispelling of a ban.²⁷⁹ It would seem that the patient was not to issue these merely before the gods, but also before witnesses staying in his home.²⁸⁰ As the bearer of guilt who had finally found his proper path for good, he should serve as a cautionary example to others and simultaneously extol the eventually prevailing force of divine order by means his repentance. Being ultimately responsible for the decision to dispel a ban according to the worldview of the healers, the gods were to be waited on with

264 See Text no. 1–2, 15' and Text no. 4–10, 7–8, and 9'.

265 See, on this, also the commentaries on Text no. 1–2, 4'–5', 6'–7', 8', 13', 14'–15', 3'', 24'', and 25''–26''; on Text no. 4–10, 36 and 80; on Text no. 11, 11 and 16 and also on Text no. 40–44, 34–74 and 59–60.

266 Thus Text no. 12 and Text no. 15.

267 See the prescriptions known from Text no. 73–74 and also from Text no. 75 and from Text no. 78, 18–32. Cf. in addition to these, e.g. BAM 161, col. III, 10'–14' (draught with 7 herbs against ban, sorcery, and ghost) and also BAM 228, 1–22 and // BAM 229 (preparation of an enema).

268 See Text no. 1–2, 6'–7'; Text no. 3, 16–17 and Text no. 4–10, 5–6. Furthermore, cf. the commentaries to Text no. 1–2, 6'–7', 13', 14'–15', 24'' and 25''–26'', and also to Text no. 4–10, 65–80.

269 See Text no. 1–2, 25''–26'' and, furthermore, Text no. 14–15, 11 and 26.

270 See, e.g. Text no. 4–10, 84–85, 94 and 101; Text no. 38–39, 29' and 10''; Text no. 55–62, a+27; Text no. 63, 14' and also the commentary on Text no. 66, 1'–3'.

271 See T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 1, 6f., 56–59; *ibid.*, 120, 35'f.; *ibid.*, 288, 116 and *passim*.

272 See T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 1, 6f. and e.g. *ibid.*, 56; 224 below;

234, 51''–62''; 238, 21–22 and below 1–3; also 241, 8–17. Moreover, amulets were also recommended which should offer protection from ban and sorcery alike (see A. Schuster-Brandis, *Steine als Schutz- und Heilmittel*, 100–102 on “Kette 49–51”).

273 Thus Text no. 1 and Text no. 4–10.

274 Thus Text no. 2; Text no. 3 and Text no. 12. Cf. also Text no. 14–15. A corresponding approach would have been particularly apt in those cases wherein the patient would have been too emaciated to adopt an active role within the therapy.

275 See, on this, the commentary on Text no. 3, 13 and 36–37 and also to Text no. 48–51, 39–40.

276 See here, for example, G. Meier, ZA 45, 200, l. 8–12.

277 See Text no. 14–15, 11 and 18–19 with the corresponding commentaries.

278 See Text no. 1–2, 19''; Text no. 27–33, 77f. and 100–102; Text no. 46–47, 50–53 and also the appurtenant commentaries.

279 See Text no. 4–10, 74; Text no. 16–26, 65–74; Text no. 45, 3ff.; Text no. 48–51; Text no. 54, 3' and 9'f. The instruction to affect a manner of confession before the sun god may be found in K 2535 + K 2598, 73 (see S. M. Maul, Fs. Freydank and also *id.*, BaF 18, 69 with fn. 105).

280 See Text no. 16–26, 66–68 and the commentary on l. 67.

food and drink in order to ensure their benevolence.²⁸¹ The blood sacrifice not infrequently offered should certainly not be understood as merely the preparation of a meat dinner; rather, it reflected the wish of the donor of the offering to give the god life for life and thereby to secure his own existence.²⁸² In return, the gods should display mercy. In interminably long sequences of petitions to be intoned by either the patient or, indeed, the healer in his stead, the so-called *lipšur* litanies, the gods were invoked by name and implored to “dispel the ban”.²⁸³ In such a manner, it should be rendered certain that the plea also reached the deity grown vexed by misdemeanours. In the more exacting procedures for the dispelling of a ban, it was sought in these litanies not only to encompass the potentially still obscure circumstances for perjury and false witness; the time and place in which the transgression once must have played out should also be named, and resolution implored. Accordingly, the petitions were also directed to landscapes and mountains, to rivers and bodies of water, and even to every single month and its individual days. In one case, they should even be repeated incessantly for every single human body part. During the recitation of these litanies, the invalid was to burn a mixture of sacrificial flour and various aromatics upon a coal brazier.²⁸⁴ The sacrifice explicitly termed “means of dispelling” (*pišertu*) should cause the gods and also the entities of time and place regarded as ensouled beings to “approach” and “pronounce life” for the petitioner.²⁸⁵ An impurity remaining in time and space through perjury and false testimony should thus be rent from the very world.

A final strand of action within the therapy is born of the notion that the pathogenic force emanated by the ban must be broken and its material basis eliminated. According to the healers of the ancient Near East, this adhered to the body of one languishing beneath a ban like a robe or a second skin and was attained through the body of the afflicted experiencing contact with the taboo, dirt, or similar.²⁸⁶ The exacting therapy described in the ‘guide’ prescribed the removal of the subtle matter of the ban’s nucleus from the skin of the invalid by means of a manner of *peeling*. This massage-like treatment, which certainly was not only cleansing, but also stimulating for blood flow, and revitalising, was repeated several times, performed by means of two lumps of dough formed of various types of grist and flour. The invalid could thus be rubbed down on both sides of the body simultaneously. Employed in the treatment was dough of presumably increasingly fine consistency and, to conclude, clumps of clay likely carefully sifted beforehand.²⁸⁷ A corresponding treatment named *muššu’u* also belonged to the therapeutic repertoire of the healers beyond the procedures

for dispelling a ban.²⁸⁸ The lumps of dough employed for the abrasion were considered so contaminated that it was feared that reinfection might ensue from them; their disposal was thus afforded great care and attention.

In *Therapy Description 2* (Texts nos. 4–10), the procedures to finally disperse and dispose of the pathogenic force of the ban bound to the dough are described more precisely. Conscious that the ill could never be completely rid from the world, the doughballs should at least be completely dissolved, reduced to nothing, as it were, and strewn to the ends of the earth, far from one’s own lifeworld. Three animals representing the sky, earth, and water – the three great cosmic regions of the ancient Near Eastern worldview – should transport the ill of the ban into the far distance. A bird, a calf, and a fish were fed the clumps of dough before being released into their allotted spheres of life.²⁸⁹ By means of this food, the material source of the evil should be absorbed and properly digested.²⁹⁰ Before setting them loose, the healer was to address words to each individual beast. For example, he was to speak the following to the bird on his patient’s behalf:

“Thou, bird of the heavens, creature of Anum, I am humanity, creature of Ninmenanna! My burden of guilt, my ban, that counterposed (against me) by the gods, my complaints, sorceries, witchcrafts, enchantments, (and) ill machinations of mankind, thou, take (all this) from me forthwith! Thou, spare me! Do take the illness prepared (for me) from me forthwith, that I might live!”²⁹¹

This rite, highly reminiscent of the Jewish ritual of ‘chicken swinging’ termed *kapparot* performed in very traditional contexts on the Day of Atonement (*Yom Kippur*), should finally remove the material basis of the unfolding ban from the individual and his sphere of life.

Some of the contaminated dough was nonetheless saved. Close parallels observable between the procedure for dispelling a ban and the therapy which (following Mesopotamian tradition) is termed *Šurpu* (“Burning”) demonstrate that something of the dough used in the rubbing down of a patient found its way into the mix of sacrificial flour and aromatics burnt on a coal brazier during the recitation of the so-called *lipšur* litanies.²⁹² The evil of the ban should thus “lift up into the heavens” and “like a scudding cloud” rain down upon “another field” or “fly like a soaring spark” and “extinguish like ashes’ embers.”²⁹³

Further to this, yet another piece of the dough contaminated by means of the abrasion was set before the ban figurine as a meal offering before it was ritually killed. Through the healer’s command, the ban was compelled to accept the offering.²⁹⁴ In such a manner, the ill emitted by the ban was returned to its place of origin. In a certain sense, the course of the ban illness

281 See Text no. 1–2, 10’–11’; Text no. 3, 18–20; Text no. 4–10, 1’–2’; Text no. 12, 3–4; cf. Text no. 14–15, 12; Text no. 16–26, 1’–3’ and Text no. 38–39, 19’–22’.

282 See the commentary on Text no. 1–2, 11’.

283 See Text no. 16–26; Text no. 27–33; Text no. 34–37; Text no. 38–39 and, furthermore, Text no. 4–10, 12–33. Very close parallels may be found in the curative treatment termed *Šurpu*, namely in Tablets 2 and 3 (see E. Reiner, *Šurpu*, 13–24).

284 Further information on this may be found in the commentary on Text no. 1–2, 17’–18’.

285 Text no. 27–33, 106–107.

286 See, on this, above, p. 35 and p. 38.

287 Text no. 1–2, 21’–8’; Text no. 40–44, and Text no. 48–51, 71. See, furthermore, the commentary on Text no. 1–2, 21’.

288 See, on this, B. Böck, *Das Handbuch Muššu’u* and ead., *JNES* 62, 1–16. In Text no. 48–51, 68, the instruction may be found that the healer should undertake a “thorough abrasion of his hands.” The intention behind this is evidently the prevention of a situation in which the healer might transfer impurity to his patient from his own part.

289 See Text no. 4–10, 65–80 and 91–104; Text no. 40–44, 34–74. Furthermore, cf. A. Cavigneaux, *OrNS* 76, 326, 8’–13’.

290 On this notion, see Text no. 4–10, 75–77 and Text no. 55–62, a+19–25.

291 Text no. 4–10, 98–103.

292 See, on this, the commentary on Text no. 1–2, 17’–18’.

293 Text no. 16–26, 18, 20, 22, and 21, and the parallel passages *ibid.*, 37, 39, 41, and 40.

294 See, on this, Text no. 3, 66–71 and the commentary on Text no. 1–2, 8’.

was hence repeated in reverse and thereby rendered undone. Washings and rinsings to be performed by the patient over the figurine of the ban or over his own substitute pursued the same goal.²⁹⁵ In turn, the patient's washing water was caused to be spilt on the ground. Negative energy should thus be drained into the earth; it was further believed that the earth would make positive energy flow back into the patient in return.²⁹⁶

By means of the burning of the contaminated dough, the evil to be combatted was to ascend into the heavens,²⁹⁷ and by means of the washing water to enter the earth. By means of this, the maleficent force of the ban was once again returned to those regions beyond the human sphere wherefrom it had emerged according to the teachings of the healers.²⁹⁸

The central sections of each procedure for dispelling a ban possess the character of the scenic realisation of a drama, the protagonists of which were the personified ban, the patient affected by the ban, and the healer through whom the divine saviour ever caring for humanity speaks and works. The setting therefor was lent by the house within which a ban had begun to work.²⁹⁹ Here, the confrontation with the evil of the ban incarnated in an image should be determined in favour of the individual by grace of divine succour. The dramatically staged release from a ban during the therapy's events downright demanded an audience, and the *dicenda* of the procedure for dispelling a ban actually do render indications that the healing process was performed before witnesses. According to instructions, the one the ban befell should intone a confession of guilt, holding therewith in his hand grain kernels embodying his numerous trespasses. In order to document the readiness for repentance, he should cast these away from him and then trample them so that "those who do not fear their god and goddess"³⁰⁰ might witness this in order to learn therefrom. Moreover, the stabbing of a figurine of a ban, the paunch of which had been filled with blood in advance,³⁰¹ must have served to render an effect of flowing blood presumably stunning an audience. The same might well have applied for some other actions during the events of the therapy intended to demonstrate emblematically the potency and success of the healing procedure. It was in such a manner that the patient was tasked with the peeling of an onion and the unravelling of a cord in order to make the now enacted release from the imposed ban manifest to both himself and spectators probably comprising of family, household members, friends, and neighbours alike.³⁰² The presence of witnesses can only have enhanced the efficacy of the procedure for dispelling a ban. Indeed, were the efficacy of the healers' therapy not principally brought into question, then the dramatically staged treatment must have conveyed to the family members of the patient, his friends, neighbours, and relatives that the fundamental evil of the ban was rid therewith

from the world, and the sufferer now on the route to recovery. By means of this conviction borne into the patient's social milieu, the witnesses of a procedure for dispelling a ban could contribute to the invalid developing new confidence, this activating and strengthening thereby his powers of self-healing.

Belief in the efficacy of the procedure for dispelling a ban was so great that even the Neo-Assyrian kings feared that third parties might succeed by means of such a treatment in freeing themselves from the bond of an oath sworn to the sovereign. Thus, within the loyalty oaths to be sworn, they inserted special clauses whereby this would be punished.³⁰³

8. The medical Treatment of the Ban-Affliction

According to the system of the ancient Near Eastern healing arts, it was only after the eradication of the ban in a dramatic staging before the patient and their kin had visibly been accomplished that a medicinal treatment of the patient's corporeal symptoms could sustainably take full effect. Like the procedure for dispelling a ban, this rested in the hands of the healers (*āšipu* or *mašmaššu*). In addition to the descriptions of the procedures for dispelling a ban, numerous prescriptions with instructions as to the preparation and administration of medication to soothe corporeal ailments caused by a ban were found within the so-called House of the Incantation Priest in Assur.³⁰⁴ The colophons of the corresponding clay tablets evidence that it was the same individuals who had copied down the procedures for dispelling a ban and the medical-pharmacological prescriptions in order to prepare for the respective treatments.³⁰⁵

In the therapy of life-threatening abdominal illness which served as the culmination of the ban ailment, the healers most prominently employed enemata concocted sometimes from more than 60 different largely plant-based constituents and administered to the bowels by means of a reed. Two types may be discerned among these. The first should serve to swiftly and completely purge and cleanse the intestines.³⁰⁶ The implementation of these enemata was sometimes complimented by means of the administration of emetics,³⁰⁷ through which poisonous and harmful material should be removed from the stomach with all possible speed. The enemata of the second type should quickly and effectively deliver medication to the bowel region, especially in cases in which the patient would be unable to ingest perorally administered medication, for example, because of gravely advanced dehydration.³⁰⁸ Colonic irrigation could precede such an enema.³⁰⁹ In turn, rectally introduced

295 See the attestations compiled in fn. 278.

296 See Text no. 16–26, 17 and Text no. 46–47, 42. Furthermore, cf. Text no. 54, 15'.

297 Cf., on this, also Text no. 16–26, 18 and 37; Text no. 27–33, 98; Text no. 40–44, 83 and Text no. 46–47, 37.

298 See, on this, above p. 37.

299 See Text no. 4–10, 7 and, furthermore, Text no. 67, 1'.

300 Text no. 16–26, 67 (cf. the commentary on l. 56–74).

301 See Text no. 46–47, 47–50.

302 See, on this, Text no. 1–2, 10'–11'' and the appurtenant commentary along with Text no. 16–26, 23ff. and 42ff.; Text no. 27–33, 79–80 and Text no. 61, Vs. 2.

303 See S. Parpola, K. Watanabe, SAA 2, 22, Text no. 4, 10'–15'; *ibid.*, 44, Text no. 6, § 33.

304 A selection of the most important textual witnesses is here presented in Texts nos. 70–80.

305 See fn. 69.

306 See Text no. 70–72, 1–8, 9–20, 21–31; Text no. 78, 33–39, 54–61, 62–65. A draught serving the same function is described in Text no. 70–72, 1–8.

307 See Text no. 76–77, 21–24; Text no. 79, 24' and 45'–47'.

308 Belonging here should be the following attestations: Text no. 73–74; Text no. 75; Text no. 76–77, 11–14; Text no. 78, 1–6, 7–17, 18–32, 45–53, 66–69; Text no. 79, 27', 30'–31' (really belonging here?), 32'–35', 48'–50', 51'–53'. See, in addition, BAM 189, col. I, 1'–12'. Cf. also, as described in BAM 228, 1–22 and the duplicate BAM 229, 1'–16', the panacea concocted from 46 ingredients, which, among other uses, should be employed against the "hand of the ban" and administered mornings and evenings for seven days.

309 See Text no. 76–77, 1–10.

suppositories also found use.³¹⁰ This notwithstanding, the efficacy of the individual components of such remedies remains obscure.³¹¹ The fact that the addition of beer yeast is stipulated in one prescription for the preparation of an enema of the second type³¹² may indicate that bowel activities should be induced once more with the aid of this ingredient. Following the repeated administering of such an enema, the invalid was cured with fumigations,³¹³ compresses, poultices of herbs and pastes³¹⁴, medicinal baths³¹⁵, salves³¹⁶, and healing draughts to be ingested on an empty stomach.³¹⁷

In addition, universal cures were employed which were intended to treat not only the corporeal symptoms of a ban, but also simultaneously a host of further ailments and even, not infrequently, “all and any illness”.³¹⁸

9. Prophylactic Measures

At the conclusion of their therapies, the healers also possessed measures to protect prophylactically against a renewed infection by the ban. In addition to a thorough purification of the house of the afflicted³¹⁹ and the strict observance of hemerological precepts,³²⁰ an amulet consisting of three stones strung on a cord was placed around the patient’s neck. Lapis lazuli, turquois[?] (UGU.AŠ.GÌ.GÌ), and gold beads over which an incantation was previously to be uttered³²¹ were all to ensure that “a ban no longer approaches a human” in future.³²² Other necklaces with up to 22 different beads from stones, minerals, mussels, and metals should assist “against the ban”³²³ or contribute to the “dispelling of a ban”.³²⁴ Furthermore, necklaces are also described which likewise promised to defend against the assault of ban and sorcery. Doubtless the healers also undertook precautionary measures in order to protect themselves from infection by the

ban illness. While it is attested that they generally sought to shield themselves against illness and other evil by means of a salve applied to the entire body prior to a house call,³²⁵ any intimation as to this is currently lacking within the texts on the dispelling of a ban.³²⁶

310 See Text no. 78, 70–75, 76–77, 78–81 and also BAM 95, 19–20 and 21–22.

311 Indications that medicaments named in the cuneiform prescriptions are also regarded as potent from the perspective of present-day medicine have been compiled by M. Haussperger in Gs. Calmeyer, 343–346 and in WdO 32, 33–73.

312 See Text no. 76–77, 12.

313 See Text no. 79, 17’–19’.

314 See Text no. 70–72, 32–44; Text no. 76–77, 15–16; Text no. 79, 1’–4’, 5’–10’, 11’–16’; Text no. 80, 1’–15’, 16’–22’, 23’–28’, 29’–30’, 31’–41’. See, in addition, AMT 15/3, 16–17, 18–20; BAM 87, 14–21, 22, 23–24 and, furthermore, BAM 584, col. II, 25’–27’ (here?). Moreover, 18 *mēlu* wraps against a ban (NAM.[R]I (!)) are described in BAM 315.

315 See Text no. 76–77, 17–18 (*narmaktu*); Text no. 79, 13’ (*raḥāṣu*), 20’ (*raḥāṣu*), 67’–68’ (*ramāku*). Cf., moreover, Text no. 78, 40–41 (here?).

316 See Text no. 76–77, 19–20; Text no. 79, 21’–22’, 23’, 29’, 64’–65’. A salve is described in BAM 199 which should function against both ban and ghost alike.

317 See Text no. 76–77, 21–24; Text no. 78, 42–44; Text no. 79, 24’ (emetic), 26’–27’, 29’, 36’–42’ (laxative), 45’–47’ (emetic), 71’–72’, 73’–76’; Text no. 80, 40’–41’. See, furthermore, BAM 1, 17 (to drink on *ūm bubbūli*); BAM 59, 13–20 and duplicates (see CMAwR 1, 216f.); BAM 191, 8–17 and // BAM 192, 8–18 (against witchcraft and ban, connected with the incantation ÉN *ma’dū sammū*); cf. BAM 197, 22–25 (here?; against witchcraft and ban).

318 See here Texts nos. 73–75 and also Text no. 78, 18–32 and 45–53.

319 See Text no. 79, 59’–63’.

320 See fn. 134 with the corresponding attestations.

321 A. Schuster-Brandis, *Steine als Schutz- und Heilmittel*, 255 and 261, Text no. 6, col. IV, 31–35.

322 A. Schuster-Brandis, *ibid.*, 100, Kette 49.

323 A. Schuster-Brandis, *ibid.*, 98, Kette 44.

324 A. Schuster-Brandis, *ibid.*, 99–100, Kette 45–48.

325 A. Schuster-Brandis, *ibid.*, 101–102, Kette 50–51.

326 See S. M. Maul, *ZA* 108, 175–191.

Katalog

Ein ‘Leitfaden’ zur Durchführung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung (Texte Nr. 1–2)

1 ‘Leitfaden’ zur Durchführung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung, Textvertreter A

VAT 13760 Fundnummer: –
179 mm × 88 mm × ^m28 mm Fundstelle in Assur: –
zu N 4 sog. Haus des Beschwörungspriesters
Kopie und Photos: S. 389–395

Braune, beidseitig erhaltene einkolumnige Tontafel, die – obgleich alle vier Seitenränder abgebrochen sind – in ihren Ausmaßen weitgehend erhalten blieb. Auf der Vs. sind 25, auf der Rs. 29 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten. Mit einem auf der Rs. erhaltenen sog. Brennloch, das sich auf der Trennlinie zwischen den Zeilen Rs. 7’ und 8’ befindet, wurde der gesamte Tafelkörper durchbohrt. In Text Nr. 68 (VAT 14113) ist vielleicht die rechte untere Ecke der Tafel erhalten.

Die in die Mitte des 7. Jh. v. Chr. zu datierende Tafel VAT 13760 enthält einen weitgehend vollständigen ‘Leitfaden’ zur Durchführung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung. Das Ziel dieser Behandlung bestand darin, den von den Göttern über einen Menschen verhängten ‘Bann’ (nam-érim = *māmītu*) unschädlich zu machen, und das göttliche Urteil, einen Menschen unter einen Bann zu stellen, zu revidieren. In den Augen der altorientalischen Heiler war dies die notwendige Voraussetzung dafür, daß die Therapie der durch den Bann verursachten physischen Gebrechen mittels Klistieren, Kräuterumschlägen, medizinischen Bädern, Salben und Tränken die gewünschte nachhaltige Wirkung entfalten konnte. In dem ‘Leitfaden’ sind alle Phasen des Bannlösungsverfahrens kurz beschrieben. Die im Verlauf der Behandlung zu sprechenden Gebete und Beschwörungen wurden dabei nur mit ihren Anfangsworten genannt. Anders als in den ‘Therapiebeschreibungen’ (Texte Nr. 3–15) sind sie in dem ‘Leitfaden’ an keiner Stelle ausformuliert. Um der besseren Übersichtlichkeit willen setzte der Schreiber die den einzelnen Phasen der Behandlung entsprechenden Abschnitte jeweils durch horizontale Striche voneinander ab.

Die Tafel VAT 13760 wurde, wie dem Kolophon zu entnehmen ist, zur Vorbereitung der Durchführung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung von Kišir-Aššur, dem Sohn des Nabû-bēssun(u), geschrieben. VAT 13760 kann daher trotz

fehlender Fundnummer dem Tafelbestand zugeordnet werden, der in dem sog. Haus des Beschwörungspriesters gefunden wurde (N 4). Ein Teil des ‘Leitfadens’ war bereits durch einen anderen Textvertreter bekannt, der ebenfalls aus dem sog. Haus des Beschwörungspriesters stammt (VAT 13685 = Text Nr. 2).

2 ‘Leitfaden’ zur Durchführung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung, Textvertreter B

VAT 13685 Ass 17721 ab*
112 mm × 89 mm × ^m29 mm hD8I, Suchgraben,
N 4: 501 sog. Haus des Beschwörungspriesters
Kopie: S. 396–397
Ältere Kopie: LKA 150

Hellbraunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück vom rechten Seitenrand einer einkolumnigen Tontafel. Auf der Vs. blieben 23, auf der Rs. Reste von 8 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten, der in die zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist.

In VAT 13685 blieben einige Passagen aus einem ‘Leitfaden’ zur Durchführung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung erhalten. Aus dem Tafelbestand, der im sog. Haus des Beschwörungspriesters gefunden wurde, ist ein weitgehend vollständiger Textvertreter dieses ‘Leitfadens’ bekannt (VAT 13760 = Text Nr. 1).

VAT 13685 und das Duplikat (Text Nr. 1) weichen in Einzelheiten voneinander ab. Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Fassungen liegt darin, daß VAT 13685 die Herstellung von zwei ‘Abbildern des Banns’ vorsieht, die als Hochzeitspaar gestaltet wurden und für den Bann (die weibliche Figur) und den von dem Bann betroffenen Menschen (die männliche Figur) standen, während gemäß dem besser erhaltenen ‘Leitfaden’ (Text Nr. 1) nur ein einziges Figürchen, nämlich das weibliche, benötigt wurde. Im ersten Fall (Text Nr. 2) schuf man mit dem männlichen Figürchen ein Ebenbild des zu heilenden Patienten. Dieses mußte die dem Patienten anhaftenden Übel in Gänze in sich aufnehmen, bevor die Identität des Erkrankten von der des Figürchens gewissermaßen ‘abgespalten’ wurde. Erst dann wurde das Figürchen des Patienten in die Macht des Banns gegeben, indem es rituell mit dem weiblichen Bann-Figürchen verheiratet und anschließend gemeinsam mit diesem zu Tode gebracht und bestattet wurde. Auf diese Weise wurde das ursprüngliche göttliche Urteil, den betroffenen Menschen mit einem Bann zu strafen, angenommen und umgesetzt, obgleich der mit dem

Bann belegte Mensch von der eigentlich ihm bestimmten Strafe verschont wurde. Der zu Heilende hatte gleichwohl auch dem Handlungsablauf zufolge, der in Text Nr. 2 beschrieben ist, persönlich die Rolle des Ehegatten des weiblichen "Abbildes des Banns" zu übernehmen, damit er – wohl vor Zeugen – von dem Bann geschieden werden konnte, bevor das "Abbild des Banns" zu Tode gebracht und beerdigt wurde.

Beschreibungen der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung (Texte Nr. 3–15)

3

Therapiebeschreibung 1

A 35 Ass 13955 go
^m142 mm × ^m107 mm × ^m27 mm hD8I, Pflasterniveau,
 assyrisches Privathaus, West,
 N 4: 177 sog. Haus des Beschwörungspriesters
 Kopie und Photos: S. 398–405
 Ältere Kopie: BAM 234 (dort nur die Tafelvorderseite)

Hellbraune, beidseitig erhaltene einkolumnige neuassyrische Tontafel, die in ihren Ausmaßen vollständig erhalten blieb. Der untere Rand der Tafel ist auf beiden Seiten stark beschädigt. Die Vs. enthält 43 Zeilen. Die 36 Zeilen der Rs. sind durch Beschädigungen und Versinterungen zum Teil nur schwer lesbar. Der spätneuassyrische Schriftduktus ist wohl in die Zeit kurz vor der Mitte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren.

A 35 enthält eine vollständige Beschreibung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung. Dieser ist eine Symptombeschreibung vorangestellt, die in eine zusammenfassende Beurteilung der genannten Krankheitszeichen nebst Benennung der zugehörigen Krankheitsbilder mündet. Die beschriebene Heilbehandlung sollte in einem noch frühen Stadium der Erkrankung erfolgen, um den Schweregrad ihres Verlaufs zu mindern. Auch wenn in A 35 die konstitutiven Elemente des Bannlösungsverfahrens genannt sind, scheint die in A 35 beschriebene Therapie deutlich weniger aufwendig angelegt zu sein, als die in dem 'Leitfaden' (Text Nr. 1–2) beschriebene Behandlung. Wie in dem 'Leitfaden' hat der Schreiber die den einzelnen Therapiephasen entsprechenden Abschnitte durch horizontale Striche voneinander abgesetzt. Anders als in dem 'Leitfaden' wurde in A 35 der vollständige Wortlaut der wichtigsten zu rezitierenden Gebete und Beschwörungen notiert. A 35 stammt wie die Textvertreter des 'Leitfadens' aus dem sog. Haus des Beschwörungspriesters. Die Tafel mag ein wenig vor der Zeit des Kišir–Aššur entstanden sein. Der Schreiber der Tafel, Urad–Aššur, ist bisher nur aus dem Kolophon von A 35 bekannt. Er dürfte nicht zur Familie des Kišir–Aššur gehört haben. Vielleicht hat er als Praktikant in dem Haus der Beschwörerfamilie Dienste geleistet.

4–10

Therapiebeschreibung 2

4

Therapiebeschreibung 2, Textvertreter A

VAT 13618 ± Ass 17722 ap*
 VAT 13627 ± VAT 13858 ± Ass 17722 e*, –
 VAT 13886 ± VAT 14056 a ± Ass 17722 c, –
 VAT 14056 b ± VAT 14056 c ± – , –

VAT 14057 ± VAT 14058 (±) –, –
 VAT 14056 d –
^m228 mm × ^m95 mm × ^m33 mm hD8I, Suchgraben,
 N 4: 551 (VAT 13627) sog. Haus des Beschwörungspriesters
 N 4: 556 (VAT 13618)
 Kopie und Photos: S. 406–413
 Ältere Kopien: LKA 151 (VAT 13627); LKA 153 (VAT 13618)

Graubraune, beidseitig erhaltene einkolumnige Tontafel, die aus insgesamt zehn Tafelfragmenten zusammengesetzt wurde. Obgleich die linke obere und die rechte untere Ecke sowie namentlich Partien aus der Tafelmitte fehlen, kann die maximale Länge, Breite und Dicke der langgestreckten Tafel genau bestimmt werden. Die Vs. war mit 59, die Rs. mit 51 Zeilen in spätneuassyrischem Duktus beschriftet, der in die Mitte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist.

VAT 13618+ enthält den ersten Teil einer sehr ausführlichen Beschreibung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung, welche erfolgen sollte, wenn der Bann bereits "im Leib eines Menschen Wirkkraft entfaltet" hatte und sich am Kopf des Betroffenen immer wieder rote und gelbe Flecken zeigten. Die Therapiebeschreibung bestand aus einer Folge von mindestens zwei durch Stichzeilenverweis miteinander verknüpften Tafeln. Der in VAT 13618+ erhaltene erste, insgesamt 106 Zeilen umfassende Abschnitt der Therapiebeschreibung entspricht im wesentlichen dem Handlungsverlauf, der im 'Leitfaden' zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens in den Zeilen 1'–25' (= Text Nr. 1, Vs.) dargelegt wurde. Obgleich der Wortlaut der ersten Tafel dank zweier weiterer, gemeinsam mit VAT 13618+ im sog. Haus des Beschwörungspriesters gefundener Textvertreter (Texte Nr. 5 und Nr. 6), durch einen mittelassyrischen Textzeugen aus Assur (Text Nr. 7) sowie weitere neuassyrische Duplikate aus Ninive (Text Nr. 8 und Nr. 9) und Kallhu (Text Nr. 10) nahezu vollständig vorliegt, ist uns die Fortführung der Therapiebeschreibung, in der – anders als in dem 'Leitfaden' – die im Verlauf der Behandlung zu sprechenden Gebete und Beschwörungen ausformuliert waren, in Gänze unbekannt.

Die Tafel VAT 13618+ wurde, wie dem Kolophon zu entnehmen ist, von Kišir–Aššur geschrieben, als dieser noch im Haus seines Vaters Nabû–bēssun(u) als *šam(al)lū* in der Ausbildung stand. Das Duplikat VAT 13646 (Text Nr. 5 = Textvertreter B) stammt ebenfalls von der Hand des Kišir–Aššur.

5

Therapiebeschreibung 2, Textvertreter B

VAT 13646 Ass 17722 pk*
 86 mm × 71 mm × 23 mm hD8I, Suchgraben,
 N 4: 587 sog. Haus des Beschwörungspriesters
 Kopie: S. 414–415
 Ältere Kopie: LKA 152 (dort nur die Tafelrückseite)

Grau-rötliches, beidseitig erhaltenes Bruchstück einer einkolumnigen Tontafel, von der ein 86 mm langes Stück samt linkem und oberem Seitenrand erhalten blieb. Die unbeschädigte Tafel dürfte etwa die gleichen Maße besessen haben wie das besser erhaltene Duplikat Text Nr. 4. Auf der stark beschädigten Vs. sind Reste von 14 Zeilen in spätneuassyrischen Schriftduktus zu erkennen, auf der Rs. finden sich Reste von 16 Zeilen.

In der wohl in der Mitte des 7. Jh. v. Chr. geschriebenen Tafel VAT 13646 blieben neben dem Kolophon Anfang und Ende des ersten Teils der Therapiebeschreibung erhalten, die uns aus VAT 13618+ (Text Nr. 4) nahezu vollständig bekannt ist.

VAT 13646 stammt wie das Duplikat Text Nr. 4 aus dem Tafelbestand des sog. Hauses des Beschwörungspriesters. Der Kolophon zeigt, daß VAT 13646 so wie Text Nr. 4 von Kišir–Aššur geschrieben wurde. Kišir–Aššur verzichtete jedoch in Text Nr. 5 – so wie in zahlreichen weiteren Fällen (siehe z. B. Text Nr. 1 sowie BAM 9, BAM 78, BAM 121, BAM 131, BAM 307, BAM 311, BAM 333, BAM 351; KAR 21, KAR 171, KAR 267; LKA 40; V. Scheil, RA 15, 76) – darauf, im Kolophon seinen Titel zu nennen. Da viele der Tafeln mit einem solchen Kolophon von dem bereits voll ausgebildeten Kišir–Aššur geschrieben wurden, dürfte auch Text Nr. 5 jünger sein als das Duplikat Text Nr. 4, das Kišir–Aššur bereits als *šam(al)lû* angefertigt hatte.

6 Therapiebeschreibung 2, Textvertreter C

VAT 13668 ± VAT 13942 ± Fundnummern: – , –
 VAT 14105 ± VAT 14106 ± Ass 17722 m, –
 VAT 14107 ± VAT 14375 – , –
^m154 mm × ^m96 mm × ^m27 mm hD8I, Suchgraben,
 zu N 4 sog. Haus des Beschwörungspriesters
 Kopie: S. 416–421

Nahezu vollständig erhaltene, hellbraune einkolumnige Tontafel, die aus sechs Bruchstücken zusammengesetzt wurde. Auf der Vs. weist die Tafel 37 und auf der Rs. 32 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus auf. Das unruhige Schriftbild deutet darauf hin, daß die Tafel von einem noch nicht allzu weit fortgeschrittenen Schüler angefertigt wurde. Hierzu paßt auch, daß der Schreiber, der darauf verzichtete, seine Tafel mit einem Kolophon zu versehen, die Z. 56 versehentlich ausgelassen und auf dem linken Tafelrand nachgetragen hat.

Anders als Text Nr. 4 und Text Nr. 5 zählt Text Nr. 6 zu einer Fassung der *Therapiebeschreibung 2*, die so stark gekürzt wurde, daß der Text auf einer einzigen Tafel untergebracht werden konnte. In den ersten 64 Zeilen stimmen beide Rezensionen der *Therapiebeschreibung 2* genau überein. Im folgenden wurde indes in der durch Text Nr. 6 bekannt werdenden Fassung auf die Niederschrift jener Passagen, welche die Entsorgung der von dem Patienten genommenen pathogenen Stoffe betreffen (Text Nr. 4–10, 65–105), sowie der daran anschließenden, uns noch unbekanntem Abschnitte verzichtet. Die Beschreibung der Heilbehandlung ist auf den Umgang mit dem “Abbild des Banns” fokussiert und setzt erst mit der ‘Verhelichung’ von Patienten und Bann-Figürchen wieder ein. Es zeigt sich, daß die Beschreibung der letzten Phase des Bannlösungsverfahrens bis in Einzelheiten mit der Schilderung übereinstimmt, die aus Text Nr. 3, 72–78 bekannt ist. Die Tafelunterschrift läßt erkennen, daß Text Nr. 6 zu einer Folge von Tafeln zählte, die der Behandlung von Fieber gewidmet war.

Nur von einem der sechs Bruchstücke, aus denen die Tafel zusammengefügt wurde, ist die Fundnummer bekannt (VAT 14105). Sie zeigt, daß dieses Stück (und damit wohl auch alle anderen daran angeschlossenen Fragmente) am 27. August

1910 mit sehr vielen weiteren Tontafeln und Tafelbruchstücken in dem sog. Haus des Beschwörungspriesters gefunden wurde.

7 Therapiebeschreibung 2, Textvertreter D

VAT 10297 ± VAT 11120 (±) Fundnummern: – , –
 VAT 10484 ± VAT 10878 ± – , –
 VAT 11129 –
 184 mm × 168 mm × ^m34 mm Fundstelle in Assur: –
 Kopie und Photos: S. 422–427

Braunes Bruchstück einer beidseitig erhaltenen, einkolumnigen spätmittelassyrischen oder frühneuassyrischen Tontafel, das aus zwei physisch nicht aneinanderzufügenden Teilen besteht, welche ihrerseits aus insgesamt fünf Tafelfragmenten zusammengesetzt wurden. Abgesehen von einem kleinen Stück des rechten Seitenrandes sind alle Tafelkanten verloren. Auf der Vs. der Tafel blieben Reste von 40 Zeilen, auf der Rs. lediglich Reste von 14 Zeilen in mittelassyrischem Schriftduktus erhalten.

Die Tafel VAT 10297+ enthielt wie Text Nr. 6 eine Version der *Therapiebeschreibung 2*, die auf einer einzigen Tafel niedergeschrieben war. Mit der sehr beschädigten letzten Zeile des Skriptes (Text Nr. 4–10, 14') kam nämlich auch in VAT 10297+ die Beschreibung der Heilbehandlung zu einem Ende, denn dort ist wohl die sehr häufig am Ende vergleichbarer Texte stehende Anweisung zu finden, daß der Patient “in sein Haus” zurückkehren solle. Abgesehen von einer Kürzung (es fehlen die Zeilen 36–49 mit einer an das Bann-Figürchen gerichteten Beschwörung) stimmt – genau so, wie es für Text Nr. 6 gilt – auch der mittelassyrische Textvertreter Text Nr. 7 mit den ersten 64 Zeilen jener Fassung der *Therapiebeschreibung 2* überein, die aus mehreren Tafeln besteht (Text Nr. 4 und Nr. 5). Da VAT 10297+ an eben dieser Stelle abbricht, ist unklar, ob die mittelassyrische Fassung des Textes weiterhin dem Wortlaut von Text Nr. 4–5 folgte. Das sehr zerstörte Ende der durch VAT 10297+ bezeugten *Therapiebeschreibung 2* weicht von dem aus Text Nr. 6 bekannten Abschluß der *Therapiebeschreibung 2* vollständig ab.

8 Therapiebeschreibung 2, Textvertreter E

K 8293 ± K 13327
 87 mm × 69 mm × 18 mm Ninive, Tell Kouyunjik
 Kopie: S. 428
 Ältere Kopie: BMS Pl. 73 (K 8293)
 Photo: CDLI P397572

Braunes, aus zwei Fragmenten zusammengesetztes Bruchstück von der unteren Hälfte einer einkolumnigen neuassyrischen Tontafel mit einem kleinen Stück des linken Seitenrandes. Auf der Vs. blieben Reste von 24 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten, der in die zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Die Rs. der Tafel ist gänzlich zerstört.

K 8293+ enthält einen Text, in dem eine Beschwörung im Mittelpunkt steht, die aus der *Therapiebeschreibung 2* bekannt ist und gesprochen werden sollte, wenn man Getreidekörner, auf die die pathogenen, von einem Bann ausgehenden Kräfte übertragen worden waren, an ein Kalb verfütterte, um so das

von dem Bann ausgehende Unheil zu eliminieren (Z. 65–80). Ein Zusatz im Text (Z. 74a) zeigt, daß bei dem Anlaß, zu dem die in K 8293+ beschriebene Heilbehandlung durchgeführt wurde, sich das gefürchtete Unheil durch eine Mondfinsternis angekündigt hatte. K 8293+ beginnt mit Formeln, durch die das drohende Unheil beschworen und gebannt werden sollte. Dieser Abschnitt des Textes ist bisher lediglich aus dem ebenfalls aus Ninive stammenden Duplikat Text Nr. 9 bekannt. Das an den Sonnengott gerichtete Gebet, dessen Anfang sich am Ende des Tafelbruchstückes K 8293+ findet, ist zu schlecht erhalten, um es zu identifizieren und Parallelstellen aus weiteren dem Bannlösungsverfahren gewidmeten Texten ausfindig machen zu können.

9 Therapiebeschreibung 2, Textvertreter F

K 3342
54 mm × 50 mm × 13 mm Ninive, Tell Kouyunjik
Kopie: S. 429
Ältere Kopie: siehe BMS Pl. 73, Variantenapparat

Braunes Bruchstück vom oberen Teil der Rückseite einer wohl einkolumnigen Tontafel, die in die zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Der linke Seitenrand und Reste von 18 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus blieben erhalten.

Die wohl in der zweiten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. geschriebene Tafel K 3342 ist – wie bereits seit langem bekannt – ein Duplikat zu Text Nr. 8 (zu Weiterem siehe dazu). Ein Zusatz im Text (Z. 74a) zeigt, daß die Tafel K 3342 zur Vorbereitung einer Heilbehandlung angefertigt wurde, die man für den König durchzuführen gedachte. Das zu eliminierende, von einem Bann ausgehende Unheil glaubte man in Vorzeichen angekündigt zu sehen, die sowohl im Königspalast als auch im Land beobachtet worden waren.

10 Therapiebeschreibung 2, Textvertreter G nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 4, Textvertreter C

BM (Museumsnummer unbekannt) ND 4405/67
70 mm × 68 mm × 22 mm Kalḫu, Nabû-Tempel, H 2 pit
Kopie: S. 430–431
Ältere Kopie: CTN 4 111

Braunes beidseitig erhaltenes Bruchstück vom links unten gelegenen Bereich einer ursprünglich wohl zweikolumnigen Tontafel. Ein Teil des linken Seitenrandes blieb erhalten. Die Vs. weist Reste von 20, die Rs. Reste von 13 Zeilen auf, die in frühneuassyrischem Schriftduktus gehalten sind. Die recht ungelente Schrift und mehrere Rasuren lassen erkennen, daß die Tafel wohl von einem noch wenig geübten Schüler geschrieben wurde.

Auf der Vs. der im späten 9. oder frühen 8. Jh. v. Chr. geschriebenen Tafel stand die auch aus Text Nr. 38–39 bekannte, recht lange nam-érim-búr-ru-da-Litanei, welche man als ÉN lū paṭra ša qadišti zitierte. Es folgten vielleicht die zugehörigen Handlungsanweisungen. Auf der Rs. finden sich in dem erhaltenen Ende der Tafel Reste der aus Text Nr. 4–10, 65–79 bekannten Beschwörung ÉN mārat Anim ša šamē [ellūti],

die gesprochen werden sollte, wenn man Getreidekörner, auf die die pathogenen, von einem Bann ausgehenden Kräfte übertragen worden waren, an ein Kalb verfütterte, um so das von dem Bann ausgehende Unheil zu eliminieren. Die als CTN 4 111 veröffentlichte Tafel ist wohl dem Überlieferungstyp zuzuordnen, der hier nam-érim-búr-ru-da-Rezitation (siehe unten Texte Nr. 16–47) genannt wird.

11 Therapiebeschreibung 3

VAT 10067 Fundnummer: –
104 mm × 71 mm × 24 mm Fundstelle in Assur: –
Kopie: S. 432–433
Ältere Kopie: KAR 74

Braun-gelbes, beidseitig erhaltenes Bruchstück einer einkolumnigen Tontafel, von der ein wenig mehr als die obere Hälfte vorliegt. Auf der Vs. blieben – zum Teil nur in Resten – 19, auf der Rs. 25 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten, der wohl in die erste Hälfte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist.

VAT 10067 beginnt mit einer kurz gefaßten Beschreibung der Behandlung eines Leidens, das auf das Wirken von Fluch (*arratu*) und Bann (*māmītu*) zurückgeführt wurde. Der Schilderung des Heilverfahrens ist – so wie in Text Nr. 3 – eine Symptombeschreibung vorangestellt, der eine kurze Diagnose folgt. Den größten Teil der Tafel nahm die Niederschrift der zu rezitierenden *dicenda* ein. Davon blieben auf der Vs. die Reste eines Gebetes an den Sonnengott und auf der Rs. ein Gebet an den Mondgott erhalten.

Die Tafel wurde, wie der Unterschrift zu entnehmen ist, anläßlich der Durchführung der Heilbehandlung geschrieben. Der Schreiber verzichtete darauf, die Tafel mit seinem Namen zu versehen. Da auch die zugehörige Fundnummer verloren ist, kann über die Herkunft des Stückes keine sichere Aussage getroffen werden.

12 Therapiebeschreibung 4

82-3-23, 48
41 mm × 38 mm × 21 mm Ninive, Tell Kouyunjik
Kopie: S. 434
Ältere Kopie: AMT 94, Text Nr. 1
Photo: CDLI P452541

Linke obere Ecke einer braunen, beidseitig erhaltenen einkolumnigen Tontafel. Auf der Vs. blieben Reste von 9 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten, der in die erste Hälfte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Die Rs. ist – soweit erhalten – unbeschriftet.

Das kleine Bruchstück einer wohl um die Mitte des 7. Jh. v. Chr. geschriebenen Tafel enthält den Beginn der Beschreibung eines Heilverfahrens, das durchgeführt werden sollte, wenn die “Hand des Totengeistes” und die “Hand des Banns” einen Menschen im Griff hielt.

Das Bruchstück wurde in die vorliegende Edition aufgenommen, da die *Therapiebeschreibung 4* dem Grundmuster der vorangestellten Therapiebeschreibungen zu folgen scheint.

13

Therapiebeschreibung 5

VAT 14283

Ass 17722 im

62 mm × 81 mm × 22 mm

hD8I, Suchgraben,

zu N 4

sog. Haus des Beschwörungspriesters

Photos: S. 435

Rötlich-graues, beidseitig erhaltenes Bruchstück einer querformatigen einkolumnigen Tontafel, deren linker Tafelrand in seiner ursprünglichen Länge nahezu vollständig erhalten blieb. Das letzte Drittel des oberen Randes, der rechte und der untere Rand der einstmalig etwa 12,5 cm breiten, im Kolophon (Rs. 7') als *u'iltu* bezeichneten Tafel sind hingegen verloren. Auf der stark beschädigten Vs. blieben Reste von 12 Zeilen, auf der Rs. Reste von insgesamt 7 Zeilen erhalten, die einen für die spätneuassyrische Zeit typischen Schriftduktus aufweisen. Die letzten beiden Zeilen der Tafel enthalten einen Kolophon.

Dem Kolophon ist zu entnehmen, daß die um die Mitte des 7. Jh. v. Chr. geschriebene Tafel VAT 14283 Kišir–Aššur zur Vorbereitung einer Heilbehandlung diente. Sie kam – so wie die *Therapiebeschreibung 2* – zur Anwendung, wenn ein Bann “im Leib eines Menschen Wirkkraft entfaltet”. Aufgrund des sehr schlechten Erhaltungszustands der Tafel können wir über den Verlauf des in der Tafel beschriebenen Heilverfahrens kaum verlässliche Aussagen treffen. Die Erwähnung zahlreicher Heilpflanzen läßt zunächst den Eindruck entstehen, die Tafel enthalte wie die Texte Nr. 70–80 Anweisungen zur Herstellung von Medikamenten, die Leiden lindern sollten, welche man auf die Einwirkung eines Banns zurückführte. Dagegen spricht aber die in Vs. 3 nur teilweise erhaltene Anweisung, ein Figürchen aus Wachs zu fertigen. Diese Anweisung ist ungewöhnlich und im Rahmen der Bannlösungsverfahren einzigartig, denn in der altorientalischen Heilkunst waren Manipulationen mit Wachsigürchen zumeist auf Verfahren der Abwehr von Schadenzauber beschränkt. Es bleibt unklar, ob das Wachsigürchen hier den Bann darstellen sollte und ob man es – wie es zu erwarten steht – im Verlauf der in VAT 14283 beschriebenen Heilbehandlung über Feuer vernichtete.

14–15

Therapiebeschreibung 6

14

Therapiebeschreibung 6, Textvertreter A

VAT 8255

Ass 13955 eg

m¹²³ mm × m⁷¹ mm × m¹⁹ mm

hD8I, Pflasterniveau,

assyrisches Privathaus, West,

N 4: 122

sog. Haus des Beschwörungspriesters

Kopie: KAR 66

Photos: S. 436–437

Grau- bis rotbraune einkolumnige Tontafel, die in ihren Ausmaßen unversehrt ist. Die 26 in spätneuassyrischem Duktus geschriebenen Zeilen der Vs. blieben nahezu vollständig erhalten. Die 21 Zeilen der Rs. sind hingegen so zerstört, daß sie nicht mehr entziffert werden können. In der letzten Zeile der Rs. steht – deutlich abgesetzt von dem vorangehenden Fließtext – ein Schreibervermerk.

Die im 7. Jh. v. Chr. geschriebene Tafel VAT 8255 enthält die Beschreibung einer Heilbehandlung, deren Ziel es war, neben “Bann” (*māmītu*), “Vergeltung(sfluch)” (*tūrtu*) und

“Eid” (*nīšu*) auch “Fallsucht” (*antašubbū*), den “Gefährten des Bösen” (*mukīl rēš lemutti* bzw. *sa(n)għulḥazakku*) sowie die “Hand des Totengeistes” und die “Hand der Ištar” in einem Figürchen zu bannen. Das “Abbild der Krankheiten” (*šalam muršī*) sollte als Substitut für den Kranken dienen, für den man die Heilbehandlung durchführte. Das Figürchen wurde reich ausgestattet und beschenkt, mit einem Ferkel rituell verehelicht und dann auch von dem erkrankten Menschen ‘geschieden’. Das Leben des Ferkels wurde dabei dem “Abbild der Krankheiten” als Ersatz für das Leben des zu Heilenden gegeben. Der letzte Teil der Beschreibung des Ritualverlaufs, in dem das auch “Jegliches Böse” (*mimma lemnu*) genannte Figürchen 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 Tafelunterschrift zu entnehmen ist, zur Vorbereitung der Durchführung des Heilverfahrens geschrieben. Der Heiler, der diese Tafel “eilig exzerpiert” hatte, verzichtete (wie es für nicht wenige Tafeln aus diesem Fundkomplex gilt) darauf, seinen Namen in der Tafelunterschrift zu nennen.

15

Therapiebeschreibung 6, Textvertreter B

VAT 13911

Ass 13956

31 mm × 43 mm × 18 mm

hD8I, Pflasterniveau,

assyrisches Privathaus, West,

N 4: 450

sog. Haus des Beschwörungspriesters

Kopie: S. 438

Kleines, hellbraunes beidseitig erhaltenes Bruchstück aus der Mitte einer Tontafel. Auf der Vs. blieben Reste von 7, auf der Rs. Reste von 6 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten.

Das ebenso wie das Duplikat aus dem sog. Haus des Beschwörungspriesters stammende Tafelbruchstück VAT 13911 enthält Reste der Therapiebeschreibung, die bereits aus VAT 8255 (Text Nr. 14) bekannt ist.

Tontafeleditionen mit Zusammenstellungen der *dicenda* der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung, vorgelegt in der durch den ‘Leitfaden’ oder durch Stichzeilensysteme gebotenen Reihenfolge (Texte Nr. 16–47)

16–26

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1

16

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter A

VAT 10777

Fundnummer: –

76 mm × 88 mm × 17 mm

Fundstelle in Assur: –

Kopie: S. 438

Braunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück mit dem oberen Teil einer einkolumnigen Tontafel. Während ein größeres Stück des linken Seitenrandes unbeschädigt ist, blieb nur ein sehr kleiner

Abschnitt des oberen Tafelrandes erhalten. Bis zum rechten Seitenrand fehlen wohl nur etwa 8 mm. Die ursprüngliche Länge der Tafel läßt sich nicht mehr genau bestimmen. Vor der Beschriftung wurde die Position des Zeilenbeginns (und wohl auch die des Zeilenendes) mit einer vertikalen Linie markiert. Auf der Vs. blieben Reste von 17 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten. Die Rs. ist – soweit erhalten – unbeschrieben.

Die in der zweiten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. geschriebene, ursprünglich wohl mehr als 25 cm lange Tafel enthielt die erste Folge von Gebeten, die an den Sonnengott zu richten war, wenn diesem zu Beginn des Bannlösungsverfahrens das blutige Opfer dargebracht wurde (siehe Z. 1''ff. und Text Nr. 1–2, 12'). Die unversehrte Tafel, die mit ihrem Incipit als ÉN *Šamaš pāšir lumni* zitiert wurde, dürfte insgesamt etwa 120 Zeilen umfaßt haben, von denen in VAT 10777 nur das erste Sechstel erhalten blieb.

In dem dank zahlreicher Duplikate weitgehend vollständig rekonstruierten Text wird zum einen "Šamaš, der das Unheil löst," als Richtergott gebeten, dem erkrankten Bittsteller seine Schuld zu erlassen und den auf ihm lastenden Bann zu lösen. Zum anderen ist die Gebetsfolge von vorformulierten Schuldbekennnissen geprägt, die der Kranke zu sprechen hatte oder die in dessen Namen gesprochen wurden (siehe Z. 65–74). Der Patient stand dabei auf einem aus ausgestreuten Tamariskenzweigen und dem Seifenkraut *maštakal* bestehenden Teppich von "Gartenkräutern" und hielt Getreidekörner in der Hand, die seine zahlreichen Vergehen verkörperten. Um seine Bereitschaft zur Umkehr zu dokumentieren, sollte der Kranke die Körner von sich werfen und zertreten (siehe Z. 72–74). Ein zweites an den Sonnengott gerichtetes Gebet (Z. 87ff.) ist nur bruchstückhaft erhalten. Eine kurze, den Gebeten zugeordnete Handlungsanweisung (Z. 1''ff.) beschließt den als Beschreibung des Bannlösungsverfahrens ausgewiesenen Text.

17 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter B

(Museumsnummer unbekannt) Ass 13956 hb
46 mm × 47 mm × ? mm hD8I, Pflasterniveau,
assyrisches Privathaus, West,
N 4: 435 sog. Haus des Beschwörungspriesters
Photo: S. 439

Linke obere Ecke einer wohl einkolumnigen Tontafel. Das Bruchstück ist nur durch das Assur-Grabungsphoto 4681 bekannt, wo lediglich die Vs. dokumentiert wurde. Der Verbleib des Stückes ist unbekannt. Auf der Vs. blieben Reste von 10 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten. Die vermutlich unbeschädigte Tafelrückseite, könnte Reste eines Kolophons enthalten, oder sie ist – soweit sie erhalten ist – unbeschrieben.

Die im 7. Jh. v. Chr. geschriebene Tafel dürfte ursprünglich – so wie Text Nr. 16 – den gesamten, etwa 120 Zeilen langen Text enthalten haben, der mit dem Incipit ÉN *Šamaš pāšir lumni* zitiert wurde (zu Weiterem siehe oben zu Text Nr. 16).

18 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter C nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 2, Textvertreter F

VAT 13647 + VAT 13687 Ass 17721 de, Ass 17722 i*
97 mm × 164 mm × 30 mm hD8I, Suchgraben,
N 4: 532 sog. Haus des Beschwörungspriesters
Kopie: S. 440–441
Ältere Kopie: LKA 147 (dort nur die Tafelrückseite)
Photo: CDLI P414056

Rötlich-braunes, in der gesamten Tafelbreite erhaltenes Bruchstück mit dem oberen Teil einer zweikolumnigen Tontafel. Die noch unversehrte Tafel dürfte eine Länge von etwa 20 cm besessen haben. Während die Oberfläche der Tafelvorderseite sehr stark beschädigt ist und dort nur wenige Zeilenreste erhalten blieben, ist die Tafelrückseite weitgehend unversehrt. Die Kolumnen, die ursprünglich für knapp 60 Zeilen Raum boten, sind durch einen senkrechten Strich voneinander getrennt. Mit vertikalen Linien, die wie der Kolumnentrenner vor der Beschriftung mit gezwirntem Garn in den noch plastischen Ton der Tafel gedrückt wurden, sind jeweils auch Zeilenbeginn und Zeilenende markiert. So entstand zwischen den Kolumnen ein etwa 6 mm breiter Freiraum. In Kol. III blieben 32 und in Kol. IV 6 Zeilen sowie ein zweizeiliger Kolophon in einem neuassyrischen Schriftduktus erhalten, der wohl in die zweite Hälfte des 8. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Obgleich VAT 13647+ aus dem Tafelbestand des sog. Hauses des Beschwörungspriesters stammt, ist diese Tafel damit deutlich älter als die meisten der dort gefundenen Schriftstücke.

Die Vs. der Tafel enthielt – auf zwei Kolumnen verteilt – den als ÉN *Šamaš pāšir lumni* zitierten Text (zu Weiterem siehe oben zu Text Nr. 16). Auf der Rs. folgte die bereits als *lipšur*-Litanei bekannt gewordene Reihe von Gebeten, die man mit dem Incipit *šad(ū) Sābu lipšur šad Enlil* zitierte (dazu siehe unten zu Text Nr. 27–33 sowie Text Nr. 1–2, 20').

Im Kolophon von VAT 13647+ sind gleich zwei Personen als Eigentümer der Tafel angegeben: "Mudammīq-Adad, der junge Gehilfe (*šamallū šēhru*), und Nabû-zēra-ibni, dessen junger Gehilfe (*šamallašu šēhru*)". Dennoch bleibt ungewiß, ob die Tafel von zwei Personen geschrieben wurde. Das Schriftbild der nur rückseitig gut erhaltenen Tafel läßt es nicht zu, dies zu entscheiden. Wahrscheinlicher erscheint es, daß der Gehilfe des Gehilfen die Tafel seines Kollegen auf Fehler überprüfte. Aus Kolophonen der mittelassyrischen Zeit ist Entsprechendes bekannt.

19 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter D

VAT 13850 Fundnummer: –
62 mm × 40 mm × 27 mm Fundstelle in Assur: –
Kopie: S. 442–443
Ältere Kopie: LKA 148

Hellbraunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück mit dem linken Seitenrand vom oberen Drittel einer wohl einkolumnigen Tontafel. Auf der Vs. blieben 12, auf der Rs. 7 Zeilenanfänge erhalten. Der neuassyrische Schriftduktus legt eine Datierung des Stückes in das 8. Jh. v. Chr. nahe. Text Nr. 22 (VAT 13853) gehörte – wie vermutlich auch Text Nr. 25 (VAT 13963) und

Text Nr. **26** (VAT 14036+) – zu derselben Tafel. Sollten alle vier Bruchstücke tatsächlich Fragmente einer einzigen Tafel sein, muß diese ursprünglich (ähnlich wie die Texte Nr. **16** und Nr. **17**) eine Länge von nahezu 30 cm besessen haben.

Die unversehrte Tafel enthielt wohl den gesamten, als ÉN *Šamaš pāšir lumni* zitierten Text (zu Weiterem siehe oben zu Text Nr. **16**).

20 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter E

SU 1951/82
93 mm × ^m89 mm × ? mm Huzirīna (Sultantepe)
Kopie: STT 75

Untere, beidseitig erhaltene Hälfte einer einkolumnigen Tontafel. Auf der Vs. blieben 24, auf der Rs. 19 Zeilen in neuassyrischem Schriftduktus erhalten.

Die wohl im 8. Jh. v. Chr. geschriebene Tafel enthielt den gesamten, als ÉN *Šamaš pāšir lumni* zitierten Text (zu Weiterem siehe oben zu Text Nr. **16**). Sie war ursprünglich ca. 18 cm lang.

21 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter F

K 3059 + K 9757 + 81-2-4, 241
84 mm × ^m87 mm × 24 mm Ninive, Tell Kouyunjik
Kopie: S. 444–445
Photo: CDLI P394780

Weißlich-braunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück mit der unteren Hälfte einer einkolumnigen Tontafel. Auf der Vs. blieben 27, auf der Rs. 24 Zeilen in neuassyrischem Schriftduktus erhalten.

Die in der zweiten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. in den Skriptorien des Assurbanipal geschriebene Tafel enthielt ursprünglich den gesamten, als ÉN *Šamaš pāšir lumni* zitierten Text (zu Weiterem siehe oben zu Text Nr. **16**). Die unversehrte Tafel war etwa 17 cm lang.

22 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter G

VAT 13853 Fundnummer: –
39 mm × 52 mm × 29 mm Fundstelle in Assur: –
Kopie: S. 446
Ältere Kopie: LKA 149

Hellbraunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück mit dem linken Seitenrand einer wohl einkolumnigen Tontafel. Auf der Vs. blieben Reste von 5, auf der Rs. Reste von 8 Zeilen erhalten. Der neuassyrische Schriftduktus legt eine Datierung des Stückes in das 8. Jh. v. Chr. nahe. Text Nr. **19** (VAT 13850) gehörte – wie vermutlich auch Text Nr. **25** (VAT 13963) und Text Nr. **26** (VAT 14036+) – zu derselben Tafel. Sollten alle vier Bruchstücke tatsächlich Fragmente einer einzigen Tafel sein, muß diese ursprünglich (ähnlich wie die Texte Nr. **16** und Nr. **17**) eine Länge von nahezu 30 cm besessen haben.

Die unversehrte Tafel enthielt wohl den gesamten, als ÉN *Šamaš pāšir lumni* zitierten Text (zu Weiterem siehe oben zu Text Nr. **16**).

23 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter H

VAT 10758 + VAT 10953 ± Fundnummern: –
VAT 11560 + VAT 11697 ± VAT 12207
97 mm × ^m100 mm × 23 mm Fundstelle in Assur: –
Kopie: S. 447–449

Ältere Kopien: KAR 295 (VAT 10758), KAR 408 (VAT 10953), KAR 409 (VAT 11697); KAL 7, 186, Text Nr. 63 (VAT 12207)

Hellbraunes, beidseitig erhaltenes, aus fünf Fragmenten zusammengesetztes Bruchstück mit dem unteren Drittel einer einkolumnigen Tontafel, die im 7. Jh. v. Chr. geschrieben wurde. Während der rechte Seitenrand erhalten blieb, ist der linke stark beschädigt. Bis zum unteren Tafelrand fehlen nur wenige Zeilen. Auf der Vs. blieben 16, auf der Rs. 14 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten.

Die unversehrte Tafel enthielt wohl den gesamten, als ÉN *Šamaš pāšir lumni* zitierten Text (zu Weiterem siehe oben zu Text Nr. **16**) und dürfte mindestens 25 cm lang gewesen sein.

24 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter I

VAT 9872 Fundnummer: –
75 mm × 55 mm × 25 mm Fundstelle in Assur: –
Kopie: S. 450
Ältere Kopie: LKA 29i

Braunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück vom rechten Seitenrand einer wohl einkolumnigen Tontafel. Auf der Vs. blieben Reste von 9, auf der Rs. Reste von 11 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten.

Die unversehrte, im 7. Jh. v. Chr. geschriebene Tafel enthielt wohl den gesamten, als ÉN *Šamaš pāšir lumni* zitierten Text (zu Weiterem siehe oben zu Text Nr. **16**) und dürfte mindestens 25 cm lang gewesen sein.

25 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter J

VAT 13963 Fundnummer: –
49 mm × 54 mm × 21 mm Fundstelle in Assur: –
Kopie: S. 451

Hellbraunes, einseitig erhaltenes Bruchstück aus der Mitte einer einkolumnigen Tontafel. Es blieben Reste von 11 Zeilen in neuassyrischem Schriftduktus erhalten, der wohl in das 8. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Text Nr. **26** (VAT 14036+) gehörte – wie vermutlich auch Text Nr. **19** (VAT 13850) und Text Nr. **22** (VAT 13853) – zu derselben Tafel. Sollten alle vier Bruchstücke tatsächlich Fragmente einer einzigen Tafel sein, muß diese ursprünglich (ähnlich wie die Texte Nr. **16** und Nr. **17**) eine Länge von nahezu 30 cm besessen haben.

26 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter K

VAT 14036 ± VAT 14291 ± VAT 20814 Fundnummern: –
 54 mm × ^m131 mm × 24 mm Fundstelle in Assur: –
 Photos: S. 452–453

Hellbraunes, beidseitig erhaltenes, aus drei Fragmenten zusammengefügtes Bruchstück einer einkolumnigen Tontafel. Der gesamte untere Tafelrand sowie die Tafelcken mit Stücken der beiden Seitenränder blieben erhalten. Auf der Vs. finden sich Reste von 6, auf der Rs. Reste von 9 Zeilen in einem neuassyrischen Schriftduktus, der wohl in das 8. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Text Nr. 25 (VAT 13963) gehörte – wie vermutlich auch Text Nr. 19 (VAT 13850) und Text Nr. 22 (VAT 13853) – zu derselben Tafel. Sollte die Tafel, zu der das Bruchstück VAT 14036+ gehört, ursprünglich den gesamten, als ÉN *Šamaš pāšir lumni* zitierten Text enthalten haben, muß die unversehrte Tafel (ähnlich wie die Texte Nr. 16 und Nr. 17) nahezu 30 cm lang gewesen sein.

27–33 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 2**27 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 2, Textvertreter A**

K 4415 + unnumeriertes Zusatzstück
^m157 mm × ^m83 mm × ^m22 mm Ninive, Tell Kouyunjik
 Kopie des Zusatzstücks: S. 454–455
 Ältere Kopie: II R 51 Nr. 1 (nur K 4415)
 Photo: CDLI P395537

Weißlich-braune, beidseitig erhaltene einkolumnige Tontafel, die in ihren gesamten Ausmaßen erhalten geblieben ist, obgleich die rechte untere Ecke fehlt. Die Tafel ist namentlich auf der Rs. mit wenigen sog. Brennlöchern versehen. Auf dem linken und dem rechten Seitenrand finden sich außerdem mehrere, mit einem dünnen nadelartigen Instrument erzeugte Einstiche. In den von Refrains geprägten Passagen wurde die Tafel vor der Beschriftung mit feinen vertikalen Hilfslinien versehen, um so eine klare Gliederung des Schriftbildes sicherzustellen. Die Vs. enthält 55, die Rs. 49 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus, der in das 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist.

Die in K 4415+ erhaltene Folge von Rezitationen ist uns dank sechs aus Ninive und zwei aus Assur stammender Textzeugen lückenlos bekannt und entspricht dem Geschehen, das im ‘Leitfaden’ zur Durchführung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung (Text Nr. 1–2) in Z. 20’ beschrieben ist. Die Folge von Rezitationen beginnt mit einer sog. *lipšur*-Litanei, in der Berge und Gebirge um Lösung des Banns gebeten wurden. Der immer noch auf ausgestreuten ‘Gartenkräutern’ stehende Patient (siehe dazu oben zu Text Nr. 16–26) sollte dabei Opfermehl auf einem Kohlebecken verbrennen. Der Rauch des verbrennenden Mehls und das darin aufgenommene, feinstoffliche Unheil sollte zum Himmel aufsteigen und in weiter Ferne erst jenseits der Berge herabregnen, die aus der altmesopotamischen Perspektive die fruchtbare Ebene des Zweistromlandes umringen. Eine zweite sog. *lipšur*-Litanei ist an die Flüsse, Gewässer und Meere gerichtet, die das Wasser, mit dem der Patient gereinigt wurde, und andere mit ‘Unheilstoffen’ kontaminierte Ritualrückstände aufnehmen und entsorgen sollten. Ebenso wie die Berge und Gebirge hatten die Gewässer dadurch Anteil an der ‘Bannlösung’. Da hierbei auch

die grundlegenden Kräfte von Himmel und Erde im Spiel sind, ist die dritte *lipšur*-Litanei an die Igigi, die Götter des Himmels, und an die Anunnakū, die Götter der Unterwelt, gerichtet. Es folgt eine weitere mit der Bitte um Lösung verbundene Rezitation, in der all jene Situationen und Vergehen namentlich genannt sind, die die Götter beleidigt hatten und sie veranlaßt haben mochten, den Erkrankten unter einen Bann zu stellen. Auf zwei kurze Gebete, die zum einen die Bitte enthalten, daß die Götter an das Kohlebecken herantreten und dem Patienten ‘zusagen, daß er leben wird’, und zum anderen alle namentlich angerufenen Gottheiten auffordern, ‘Lösung zu bereiten’, folgt eine abschließende Rezitation, die das Löschen des Feuers begleitete.

Die Stichzeile, mit der K 4415+ versehen ist, verweist auf das Gebet *etellet āširat binūt Enamnir*, das aus Text Nr. 3, 50–62 bekannt ist (siehe dazu und zu der Einbettung des Gebetes in die Heilbehandlung auch Text Nr. 1–2, 18’ und den zugehörigen Kommentar).

Die Tafel K 4415+ wurde, wie dem einzeligen Kolophon zu entnehmen ist, von dem Beschwörer-gehilfen Ninurta-mutīr-gimilli geschrieben. Dieser ist lediglich aus der vorliegenden Tafelunterschrift bekannt. Daher bleibt es ungewiß, ob die in Ninive gefundene Tafel auch dort gefertigt wurde.

**28 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 2, Textvertreter B
 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 3, Textvertreter E**

K 4557 + K 9826
 85 mm × 106 mm × 6 mm Ninive, Tell Kouyunjik
 Kopie: S. 456
 Photo: CDLI P395635

Aus zwei Fragmenten zusammengefügtes hellbraun bis braun gefärbtes Bruchstück aus der Mitte der Vs. einer zweikolumnigen Tontafel. Es blieb nur die Tafeloberfläche erhalten. Ursprünglich dürfte die Tafel etwa 20 cm lang und 11 cm breit gewesen sein. Die unversehrten Kolumnen waren ungefähr 52 mm breit. Die Kolumnen, die ursprünglich für mehr als 70 Zeilen Raum boten, sind durch einen senkrechten Strich voneinander getrennt. Mit vertikalen Linien, die wie der Kolumnentrenner vor der Beschriftung in den noch plastischen Ton der Tafel gedrückt wurden, sind jeweils auch Zeilenbeginn und Zeilenende markiert. So entstand zwischen den Kolumnen ein etwa 6 mm breiter Freiraum. In Kol. I blieben Reste von 17, in Kol. II Reste von 14 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten, der in die zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist.

Die Tafel, zu der das Bruchstück K 4557+ gehört, war so wie VAT 13647+ (Text Nr. 18) eine Doppeltafel. Auf der Vs. enthielt sie nicht allein die Folge von Litaneien und Gebeten, die hier als nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 2 bezeichnet wird, sondern darüber hinaus eine weitere vorangestellte *lipšur*-Litanei. Es dürfte sich dabei um das als *Anum u Antum lipšurū* zitierte Gebet gehandelt haben, mit dem die großen Götter Mesopotamiens um Lösung des Banns gebeten wurden (siehe unten Text Nr. 34–37, 1–46). Obgleich gemäß der Stichzeile von Text Nr. 18 diese *lipšur*-Litanei erst auf den hier nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 2 genannten Textabschnitt folgte, entspricht die aus K 4557+ überlieferte Anordnung der *lipšur*-Litaneien der Reihenfolge, die

auch der ‘Leitfaden’ zur Durchführung der *nam-érim-búr-ru-da* genannten Heilbehandlung vorsah (siehe Text Nr. 1–2, 19’f. und die zugehörigen Kommentare). Es bleibt derzeit noch unklar, welcher Abschnitt der *nam-érim-búr-ru-da*-Rezitationen auf der nicht erhaltenen Tafelrückseite folgte.

29 *nam-érim-búr-ru-da*-Rezitation 2, Textvertreter C

K 4006 + K 4179 + K 9926

71 mm × 96 mm × 22 mm

Ninive, Tell Kouyunjik

Kopie: S. 457

Photo: CDLI P395353

Weißlich-braunes, aus insgesamt drei Fragmenten zusammengesetztes Bruchstück mit der rechten oberen Ecke einer zweikolumnigen Tontafel. Die oberen zwei Fünftel der Tafel blieben erhalten. Die Kolumnenbreite beträgt 52 mm. Ursprünglich dürfte die Tafel etwa 17 cm lang und 12 cm breit gewesen sein. Die Kolumnen, die für ca. 50 Zeilen Raum boten, sind durch einen senkrechten Strich voneinander getrennt. Mit vertikalen Linien, die wie der Kolumnentrenner vor der Beschriftung in den noch plastischen Ton der Tafel gedrückt wurden, sind jeweils auch Zeilenbeginn und Zeilenende markiert. So entstand zwischen den Kolumnen ein etwa 6 mm breiter Freiraum. In Kol. I blieben Reste von 22, in Kol. II Reste von 14 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten, der in die zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Auf der Tafelrückseite finden sich nur wenige Schriftzeichen am Ende der Kol. III. K 9975 (Text Nr. 30) gehört wohl zu derselben Tafel wie K 4006+.

Die Tafel, zu der das Bruchstück K 4006+ gehört, enthielt ursprünglich den gesamten, etwa 120 Zeilen langen Text, der mit dem Incipit *šad(û) Šābu lipšur* zitiert wurde (zu Weiterem siehe oben zu Text Nr. 27).

30 *nam-érim-búr-ru-da*-Rezitation 2, Textvertreter D

K 9975

50 mm × 33 mm × 11 mm

Ninive, Tell Kouyunjik

Kopie: S. 458

Photo: CDLI P398422

Braunes, nur einseitig erhaltenes Bruchstück aus der Mitte einer vermutlich zweikolumnigen Tontafel. Es blieben Reste von 12 Zeilen der Tafelvorderseite in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten, der in die zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Zu derselben Tafel dürfte Text Nr. 29 (K 4006+) gehören.

Die Tafel, zu der das Bruchstück K 9975 gehört, enthielt ursprünglich wohl den gesamten, etwa 120 Zeilen langen Text, der mit dem Incipit *šad(û) Šābu lipšur* zitiert wurde (zu Weiterem siehe oben zu Text Nr. 27).

31 *nam-érim-búr-ru-da*-Rezitation 2, Textvertreter E

K 18108

61 mm × 31 mm × 12 mm

Ninive, Tell Kouyunjik

Kopie: S. 458

Photo: CDLI P403368

Rotbraunes, nur einseitig erhaltenes Bruchstück aus der Mitte einer Tontafel. Es blieben wenige Reste von 13 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten, der in das 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist.

K 18108 enthält Reste der an die Berge und Gebirge gerichteten *lipšur*-Litanei *šad(û) Šābu lipšur* (zu Weiterem siehe oben zu Text Nr. 27).

32 *nam-érim-búr-ru-da*-Rezitation 2, Textvertreter G

VAT 13829 + VAT 13951

Ass 17722 p*

139 mm × 105 mm × 30 mm

hD8I, Suchgraben,

N 4: 557

sog. Haus des Beschwörungspriesters

Kopie: S. 459–463

Ältere Kopie: LKA 147a

Hellbraunes, aus zwei beidseitig erhaltenen Fragmenten zusammengesetztes Bruchstück einer einkolumnigen Tontafel, deren oberes Drittel verloren ist. Weite Teile des linken und des unteren Seitenrandes blieben erhalten, der rechte Seitenrand ist stark beschädigt. Die noch unversehrte Tafel dürfte eine Länge von etwa 22 cm besessen haben. Auf der Vs. blieben 42, auf der Rs. 35 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten, der in die Mitte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren sein dürfte.

VAT 13829+ enthielt ursprünglich den gesamten, etwa 120 Zeilen langen Text, der mit dem Incipit *šad(û) Šābu lipšur* zitiert wurde (zu Weiterem siehe oben zu Text Nr. 27).

33 *nam-érim-búr-ru-da*-Rezitation 2, Textvertreter H

79-7-8, 103

38 mm × 57 mm × 11 mm

Ninive, Tell Kouyunjik

Kopie: S. 464

Photo: CDLI P451836

Hellbraunes, nur einseitig erhaltenes Bruchstück vom oberen Rand einer zweikolumnigen Tontafel. Die unversehrte Tafel dürfte etwa 17 cm lang und nahezu 11 cm breit gewesen sein. Die 52 mm breiten Kolumnen gaben jeweils Raum für etwa 45 Zeilen. Der Schreiber markierte Zeilenbeginn und Zeilenende mit einem vertikalen Strich. Dadurch entstand ein kleiner, bis zu 3 mm breiter Leerraum zwischen den beiden Schriftkolumnen. In Kol. I finden sich nur geringfügige Reste von 5 Zeilen. In Kol. II blieben 9 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten.

Die Tafel, zu der das Bruchstück 79-7-8, 103 gehört, begann mit der *lipšur*-Litanei, die an die Flüsse, Gewässer und Meere gerichtet ist. Die Raumverhältnisse der Tafel lassen es nicht zu, daß die in den anderen Textvertretern voranstehende, an die Berge und Gebirge gerichtete *lipšur*-Litanei *šad(û) Šābu lipšur* der zuvor genannten folgte. Die unversehrte Tafel dürfte ansonsten den gesamten verbleibenden, hier als *nam-érim-búr-ru-da*-Rezitation 2 bezeichneten Text enthalten haben (zu Weiterem siehe oben zu Text Nr. 27).

34–37 nam-érim-búr-ru-da–Rezitation 3**34 nam-érim-búr-ru-da–Rezitation 3, Textvertreter A**

IM 67638 (+) Zusatzstück ND 4389, ND 4405/77
 125 mm × ^m72 mm × 28 mm (IM 67638) Kalḫu,
 48 mm × 70 mm × ? mm (Zusatzstück) Nabû-Tempel, H2 pit
 Ältere Kopien: Iraq 31, Pl. XXXVIII–XL; CTN 4 110 (dort ohne
 die Rs. des kleineren Fragmentes)
 Photos: S. 465–469 (ohne Zusatzstück)

Nahezu vollständige, beidseitig erhaltene einkolumnige Tontafel, welche aus zwei Bruchstücken besteht, die sich nicht zusammenschließen lassen, da das etwa 1,5 cm lange verbindende Tafelfragment fehlt. Die unbeschädigte Tafel, die eine maximale Breite von 7,2 cm besitzt, dürfte etwa 19 cm lang gewesen sein. Das kleinere Tafelbruchstück enthält auf der Vs. Reste der ersten elf Textzeilen und auf der Rs. Spuren einer Stichzeile. Das große Bruchstück (IM 67638) weist auf der Vs. 36 und auf der Rs. 32 Zeilen auf. Der neuassyrische Schriftduktus ist wohl in das frühe 7. Jh. v. Chr. zu datieren.

Die Tafel IM 67638(+) enthält drei *lipšur*-Litaneien, die der Heiler an Stelle des unter einem Bann stehenden Patienten zu rezitieren hatte. Dabei wurde, so wie bereits zuvor (siehe Text Nr. 27–33), Opfermehl auf einem Kohlebecken verbrannt. In der ersten Litanei wurden – ihrer Rangfolge entsprechend – nacheinander die großen Götter angerufen und jeweils um Lösung des Banns gebeten. In den beiden folgenden Litaneien richtete man die gleiche Bitte zunächst an die zwölf Monate des Jahres und dann an jeden einzelnen der dreißig Tage, aus denen ein Monat bestand, nicht ohne dabei die göttlichen Patrone zu nennen, denen die Monate und die Tage jeweils unterstellt waren. Die kurze, den *lipšur*-Litaneien zugeordnete Handlungsanweisung bezüglich der Verbrennung des Opfermehls, die nur in dem Duplikat Text Nr. 36 erhalten ist, beschloß wohl auch diesen Text. Die Stichzeile, mit der IM 67638(+) versehen ist, verweist auf die Folge von *lipšur*-Litaneien, die hier als Text Nr. 27–33 vorgelegt wird.

Obgleich hinreichend Raum zur Verfügung gestanden hätte, hat der Schreiber davon abgesehen, die Tafel mit einem Kolophon zu versehen.

35 nam-érim-búr-ru-da–Rezitation 3, Textvertreter B

VAT 13648 Ass 17721 du
 136 mm × ^m94 mm × ^m27 mm hD8I, Suchgraben,
 zu N 4 sog. Haus des Beschwörungspriesters
 Kopie: S. 470–471
 Photo: CDLI P470075 (CDLI P282302 = VAT 15448)

Rötlich-graubraunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück mit den in weiten Teilen unbeschädigten oberen beiden Dritteln einer einkolumnigen Tontafel. Die bis zu 9,4 cm breite Tafel dürfte ursprünglich etwa 21 cm lang gewesen sein. Der obere Tafelrand und große Teile des rechten Seitenrandes sind abgebrochen. Um eine klare Gliederung des Schriftbildes sicherzustellen, wurde die Tafel vor der Beschriftung auf Vorder- und Rückseite mit mehreren sehr feinen vertikalen Linien versehen. Auf der Vs. markieren diese Linien jeweils den Zeilenanfang, die Position der Zeichen *lip*- und *-šur*, den Beginn des darauf folgenden

Eintrags und wohl auch das Zeilenende. Auf der Rs. zeigen sie jeweils den Zeilenanfang, die Position der Zeichen GIG, *-ia*, *u₄*-, *lip*-, *-šur*- und *-an*- an. Das Schriftbild erweckt den Eindruck, als habe der Schreiber diese sich immer wieder wiederholenden Zeichen jeweils in vertikalen Kolumnen geschrieben und die übrigen Zeichen erst danach eingefüllt. Dieses ungewöhnliche Vorgehen ist vielleicht als das Gebaren eines lustlosen Schülers zu deuten. Auf der Vs. der Tafel blieben 38, auf der Rs. 37 Zeilen in einem neuassyrischen Schriftduktus erhalten.

In der wohl bereits im frühen 7. Jh. v. Chr. geschriebenen Tafel folgte den drei aus Text Nr. 34 bekannten *lipšur*-Litaneien eine vierte, die nur in diesem Textzeugen überliefert ist. Wie die beiden vorangehenden Litaneien hat auch sie einen Bezug zur Zeit. Der Adressat der Bitte um Bannlösung ist diesmal der Tag des *hic et nunc*, der immer wieder gebeten wird, “den Bann, die böse Krankheit”, von dem Patienten zu lösen. In einer folgenden langen Sequenz wird diese Bitte auch für jeden einzelnen Körperteil ausgesprochen. Dabei richtet sich die Reihenfolge der Bitten nach der aus medizinischen und lexikalischen Texten wohlbekannten Anordnung der Körperteile von der Scheitelspitze bis zur Fußsohle (*a capite ad calcem*).

Die aus dem Bestand des sog. Hauses des Beschwörungspriesters stammende Tontafel ist mit einer Stichzeile versehen, die auf das lange Gebet verweist, das hier als Text Nr. 38–39 vorgelegt wird.

Es folgt ein Kolophon, der so schlecht erhalten ist, daß er sich nicht entziffern läßt.

36 nam-érim-búr-ru-da–Rezitation 3, Textvertreter C

AO 6775
 95 mm × ^m78 mm × 21 mm Assyrien
 Kopie: J. Nougayrol, JCS 1, 330–331

Beige-rötliches, beidseitig erhaltenes Bruchstück mit dem oberen Teil einer gebrannten einkolumnigen Tontafel, die mit zahlreichen runden Brennlöchern versehen ist, welche einen Durchmesser von kaum mehr als 1,5 mm besitzen. Der obere und der untere Rand der Tafel, die ursprünglich insgesamt etwas länger als 20 cm gewesen sein dürfte, sind zerstört. Teile des linken und des rechten Seitenrandes blieben hingegen erhalten. Die Seitenränder sind ebenfalls mit runden, tief in den Tafelkörper eingestochenen Brennlöchern versehen. Sie wurden in recht regelmäßigen Abständen, die zwischen 16 und 21 mm liegen, angebracht. Um eine klare Gliederung des Schriftbildes sicherzustellen, wurde die Tafel vor der Beschriftung auf Vorder- und Rückseite mit mehreren sehr feinen vertikalen Linien versehen. Sie markieren jeweils den Beginn der drei Teilkolumnen, die das stark gegliederte Schriftbild der Tafel prägen. Darüber hinaus wurden die Maße des Schriftspiegels festgelegt, indem der Schreiber die Position des Zeilenbeginns und die des Zeilenendes mit einem vertikalen Strich markierte. Auf der Vs. haben sich 21, auf der Rs. 20 Zeilen und geringfügige Reste eines Kolophons in einem frühneuassyrischen Schriftduktus erhalten.

AO 6775 enthielt wie Text Nr. 34 und Text Nr. 37 die drei an Götter, Monate und Tage gerichteten *lipšur*-Litaneien. Die zugehörige, für den Heiler bestimmte Handlungsanweisung beschließt den Text.

37 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 3, Textvertreter D

K 7164 + K 20530

69 mm × 39 mm × 22 mm

Ninive, Tell Kouyunjik

Kopie: S. 472

Photo: CDLI P397076

Weißlich-braunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück einer einkolumnigen Tontafel mit einem Stück des linken Seitenrandes. Auf der Vorder- und der Rückseite blieben jeweils Reste von 12 Zeilen in einem spätneuassyrischen Schriftduktus erhalten, der in die zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist.

K 7164+ enthielt wie Text Nr. 34 und Text Nr. 36 die drei an Götter, Monate und Tage gerichteten *lipšur*-Litaneien. Die zugehörige, für den Heiler bestimmte Handlungsanweisung, die nur aus AO 6775 (Text Nr. 36) bekannt ist, dürfte auch hier den Abschluß des Textes gebildet haben.

38–39 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 4**38 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 4, Textvertreter A**

BM 50658 (1882-3-23, 1649)

133 mm × 114 mm × ^m25 mm

Sippar (?)

Kopie: M. J. Geller, Fs. Borger, 138–139

Photos: S. 473–477

Nahezu vollständige, beidseitig erhaltene zweikolumnige Tontafel, deren Seitenränder allesamt abgestoßen sind. Während die Oberfläche der Tafelvorderseite starke Beschädigungen aufweist, ist die Tafelrückseite in weiten Teilen unversehrt. Die Kolumnen boten ursprünglich jeweils für knapp 40 Zeilen Raum. Mit vertikalen Linien, die vor der Beschriftung in den noch plastischen Ton der Tafel gedrückt wurden, sind jeweils Zeilenbeginn und Zeilenende markiert. Auf Vorder- und Rückseite befindet sich zwischen den Kolumnen ein etwa 10 mm breiter Freiraum. In Kol. I blieben 36, in Kol. II 37, in Kol. III 37 und in Kol. IV 27 Zeilen in einem neubabylonischen Schriftduktus erhalten. In Kol. IV folgt ein einzeliger Kolophon. Der Schriftspiegel der Kolumnen wurde vor der Beschriftung mit sehr feinen horizontalen Strichen liniert.

Im Kolophon ist auf die Vorlage der Tafel verwiesen, ohne daß im folgenden der Name des Schreibers genannt oder weitere Angaben gemacht wären.

BM 50658 enthält eine aus mehr als 140 Zeilen bestehende Litanei, die auch aus zwei neuassyrischen Textvertretern aus Kalḫu (Text Nr. 39 und Text Nr. 10, Vs.) bekannt ist. Der Heiler sollte sie an der Stelle des unter einem Bann stehenden Patienten sprechen. Bei der Rezitation der zahlreichen Bitten um Bannlösung wurde, so wie schon zuvor (siehe Text Nr. 27–33 und Text Nr. 34–37), Opferrmehl auf einem Kohlebecken verbrannt.

Von dem offenbar sehr gefürchteten Bann, dessen Lösung in dem langen in BM 50658 erhaltenen Text erbeten wird, glaubte man, daß er nicht ohne die Beteiligung einer Gottesdienerin zustande gekommen sei, welche "Geheiligte" (*qadištu*) genannt wurde. Im täglichen Leben konnte eine "Geheiligte" Aufgaben einer Amme übernehmen, sie wurde aber wohl auch bisweilen mit Liebesdiensten in Verbindung gebracht. In der langen Litanei wurden nicht nur Götter, Berge, Flüsse, Heiligtümer und Zeiten

gebeten, den Bann zu lösen. Dort findet sich auch eine lange Liste von persönlichen, meist mit dem Leisten eines Eides in Verbindung stehenden Vergehen, die die Ursache des Banns gewesen sein könnten, sowie eine Aufzählung jener Umstände, bei denen der Patient sich das Bann-Leiden durch mittelbaren oder unmittelbaren Kontakt mit einem Erkrankten zugezogen haben könnte.

39 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 4, Textvertreter BIM 67566 *bis*

ND 4383 B

122 mm × 77 mm × 28 mm

Kalḫu, Nabû-Tempel,

NT H2 in pit through broken

burnt brick pavement of period II

Kopie: CTN 4 109

Photos: S. 478–479

Linkes oberes, beidseitig erhaltenes Teilstück einer ursprünglich zweikolumnigen ungebrannten Tontafel. Die rechte Hälfte der Tafel mit der zweiten Kolumne und nahezu die gesamte untere Hälfte des Stückes fehlen. Auf der Vs. blieben 35 Zeilen in einem frühneuassyrischen Duktus erhalten, der von einigen archaisierenden Zeichenformen geprägt ist. Mit vertikalen Linien, die vor der Beschriftung in den noch plastischen Ton der Tafel gedrückt wurden, sind jeweils Zeilenbeginn und Zeilenende markiert. Die gut erhaltene Rs. des Tafelbruchstücks ist in ihrer gesamten Ausdehnung unbeschrieben. Es blieben lediglich Reste des den Text abschließenden horizontalen Doppelstrichs sowie die bis zum unteren Tafelrand gezogenen vertikalen Linien erhalten, die im Schriftfeld Zeilenbeginn und Zeilenende markieren sollten.

IM 67566 *bis* enthielt wie Text Nr. 38 und Text Nr. 10, Vs. die *nam-érim-búr-ru-da*-Litanei, die als *ÉN lū paṭra ša qadišti* zitiert wurde.

40–44 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 5**40 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 5, Textvertreter A**

IM 67619

ND 5577

^m250 mm × ^m105 mm × ? mm

Kalḫu,

Kopie: CTN 4 107

Nabû-Tempel, NT 12 pit

Beidseitig erhaltene einkolumnige Tontafel, die in ihren Ausmaßen vollständig erhalten blieb. Die linke obere Ecke der ursprünglich ungebrannten Tafel ist abgebrochen, die Oberfläche der Vs. stark beschädigt. Das Erscheinungsbild der Tafel ist von zahlreichen Horizontalstrichen auf Vs. und Rs. geprägt, die in dem zweisprachig sumerisch-akkadischen Text nach jeder zumeist mit akkadischer Übersetzung versehenen sumerischen Zeile gezogen wurden. Die Vs. enthält 56, die Rs. 48 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus. Die Tafel ist mit einer Stichzeile, aber nicht mit einem Kolophon versehen.

IM 67619 enthält drei sumerische, mit akkadischen Interlinearübersetzungen versehene *nam-érim-búr-ru-da*-Beschwörungen, welche der Heiler zu rezitieren hatte, wenn er seinen Patienten mit jeweils zwei Klumpen (1) aus Mehl von *šeguššu*-Korn (Beschwörung: [ÉN x x x x] *izi ḫuš* (...)) *kalam-ma-ta nam-ta-è*), (2) aus Emmermehl (Beschwörung: (ÉN) *zíz kù-ga zíz-bi mú-a*) und (3) aus einem Teig gefertigt

aus Mehl von *šeguššu*-Korn, Weizen, *kiššānu*-Hülsenfrüchten und *inninnu*-Getreide abrieb (Beschwörung: ÉN nam-tar a-maḥ illu šu ur₄-ur₄-re).

Die Stichzeile von IM 67619 verweist auf ein sumerisches Gebet, das wohl zu sprechen war, wenn der Heiler nach Beendigung der Abreibungen das Bannfigürchen in einem Tontopf dem Sonnengott anklagend entgegenstreckte (ÉN dug sáḥar-ra udun gal-ta šeḡ₆-ḡá). Abweichend vom Wortlaut der Tafel IM 67619 sind in dem 'Leitfaden' zur Durchführung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung (Text Nr. 1–2, 3''–9'') sowie in Text Nr. 43–44 diesem Gebet zwei weitere sumerische Beschwörungen vorangestellt, deren Rezitation die Massage des Patienten mit jeweils zwei Klumpen aus einer Teigmischung von Erbsen- und Linsenmehl (Beschwörung: ÉN gú-gal gú-tur gána zi-da mú-a) und in der Folge mit zwei Batzen aus Ton (Beschwörung: ÉN x x im sa₅ dug-da á []) begleiten sollte.

41 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 5, Textvertreter B

VAT 12204 Fundnummer: –
51 mm × 25 mm × 15 mm Fundstelle in Assur: –
Kopie: S. 480

Kleines braunes Bruchstück von der Oberfläche der Vs. (?) einer Tontafel mit einem zweisprachig sumerisch-akkadischen Text, in dem nach jeder zumeist mit akkadischer Übersetzung versehenen sumerischen Zeile ein Horizontalstrich gezogen wurde. Das dünne, in die Mitte des Kolumnenschriftfeldes gehörige Stück enthält Reste von 10 Zeilen in frühneuassyrischem Schriftduktus.

In VAT 12204 blieben Reste der Beschwörung [ÉN x x x x] izi ḥuš (...) kalam-ma-ta nam-ta-è erhalten, die der Heiler zu rezitieren hatte, wenn er seinen Patienten mit zwei Klumpen aus Mehl von *šeguššu*-Korn abrieb.

42 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 5, Textvertreter C

IM 67618 ND 5576
129 mm × ^m100 mm × ^m29 mm Kalḥu, Nabû-Tempel,
NT 12 pit

Kopie: CTN 4 108 (= Iraq 27, Pl. XXXIII–XXXIV)
Photos: S. 481–485

Braunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück mit den unteren drei Fünfteln einer einkolumnigen Tontafel. Ein kleines Stück des linken sowie weite Teile des rechten und des unteren Seitenrandes blieben erhalten. Das Erscheinungsbild der Tafel ist von zahlreichen Horizontalstrichen auf Vs. und Rs. geprägt, die in dem zweisprachig sumerisch-akkadischen Text nach jeder zumeist mit akkadischer Übersetzung versehenen sumerischen Zeile gezogen wurden. Die Vs. enthält 25, die Rs. 20 Zeilen in neuassyrischem Schriftduktus, der wohl in das ausgehende 8. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Die Tafel weist auf Vs. und Rs. mehrere unterschiedlich große Löcher auf, durch die – offenbar mit Absicht – Keilschriftzeichen ganz oder teilweise zerstört wurden.

Die unversehrte Tafel enthielt die Beschwörung: ÉN nam-tar a-maḥ illu šu ur₄-ur₄-re, die der Heiler zu rezitieren

hatte, wenn er seinen Patienten mit zwei Klumpen aus einem Teig gefertigt aus Mehl von *šeguššu*-Korn, Weizen, *kiššānu*-Hülsenfrüchten und *inninnu*-Getreide abrieb.

43 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 5, Textvertreter D₁

VAT 14203 Ass 17722 cv
101 mm × 78 mm × 27 mm hD8I, Suchgraben,
zu N 4 sog. Haus des Beschwörungspriesters
Kopie: S. 486–487 und S. 488

Graubraunes, nur einseitig erhaltenes Bruchstück mit der oberen Hälfte der Rückseite einer einkolumnigen neuassyrischen Tontafel. Nur ein kleines Stück des linken Seitenrandes blieb erhalten. Der obere und der rechte Seitenrand sind hingegen vollständig abgebrochen. Das Tafelbruchstück weist Reste von 36 Zeilen in einem neuassyrischen Schriftduktus auf, der in die ersten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Die untere Hälfte der Tafelrückseite liegt in VAT 13667+ (Text Nr. 44) vor. Ein physischer Zusammenschluß der beiden Bruchstücke ist nicht möglich. Die unversehrte Tafel dürfte ca. 20 cm lang und etwa 8,5 cm breit gewesen sein.

In der Tafel, zu der die Bruchstücke VAT 14203 (+) VAT 13667+ gehören, waren insgesamt vier sumerische, jeweils mit akkadischer Interlinearübersetzung versehene nam-érim-búr-ru-da-Beschwörungen zusammengestellt, welche der Heiler zu rezitieren hatte, wenn er seinen Patienten mit jeweils verschiedenen Klumpen aus Teig abrieb (Zu der jeweiligen Zusammensetzung des Teigs und den zugehörigen *dicenda* siehe oben zu Text Nr. 40). In der am Tafelende stehenden Stichzeile ist auf den sumerischen Text verwiesen, den der Beschwörer sprach, wenn er im unmittelbar folgenden Verlauf der Behandlung seinen Patienten mit zwei Tonbatzen massierte. Die insgesamt fünf Beschwörungen folgen auf der Tafel VAT 14203 (+) VAT 13667+ der Anordnung, die bereits durch die Anweisungen aus dem 'Leitfaden' zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens bekannt ist (Text Nr. 1–2, 3''–8'').

Die Tafel war mit einem Kolophon versehen, von dem in VAT 13667+ nur so wenige Reste erhalten blieben, daß sich der dort vermerkte Name des Schreibers nicht mehr ermitteln läßt.

44 nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 5, Textvertreter D₂

VAT 13667 ± VAT 13870 ± Ass 17722 eh, Ass 17722 ca
VAT 14072 –
102 mm × 83 mm × 28 mm hD8I, Suchgraben,
zu N 4 sog. Haus des Beschwörungspriesters
Kopie: S. 487 und S. 489

Hellbraunes, aus drei Fragmenten zusammengefügt, einseitig erhaltenes Bruchstück mit der unteren Hälfte der Rückseite einer einkolumnigen neuassyrischen Tontafel. Ein großer Teil des linken Seitenrandes blieb erhalten. Der untere und der rechte Seitenrand sind hingegen vollständig abgebrochen. Das Tafelbruchstück weist Reste von 28 Zeilen in einem neuassyrischen Schriftduktus auf, der in die erste Hälfte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Die obere Hälfte der Tafelrückseite liegt in VAT 14203 (Text Nr. 43) vor. Ein physischer Zusammenschluß

der beiden Bruchstücke ist nicht möglich. Die unversehrte Tafel dürfte ca. 20 cm lang und etwa 8,5 cm breit gewesen sein.

Zum Inhalt der Tafel siehe oben zu Text Nr. 43.

45 **nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 6**

Rm 2, 159

124 mm × ^m92 mm × ^m21 mm

Ninive, Tell Kouyunjik

Kopie: S. 490–491

Ältere Kopie: ABRT 2, 9–10

Photo: CDLI P424967

Grau-schwarzes, beidseitig erhaltenes Bruchstück einer einkolumnigen Tontafel aus frühneuassyrischer oder sogar späterer Zeit. Von der in ihrer gesamten Breite erhaltenen, ursprünglich etwa 16–17 cm langen Tafel sind die ersten drei Viertel samt dem oberen Tafelrand auf uns gekommen. Das Tafelbruchstück weist auf der Vs. 34 nur teilweise beschädigte Zeilen und auf der Rs. Reste von 19 Zeilen auf, die in einem bewußt archaisierenden, sich am Mittelassyrischen orientierenden Schriftduktus gehalten sind. Mit vertikalen Linien, die vor der Beschriftung in den noch plastischen Ton der Tafel gedrückt wurden, sind Zeilenbeginn und Zeilenende sowie die Anfangsposition für die nach rechts eingerückten Zeilen markiert. Andere dünne vertikale Hilfslinien wurden wohl nach der Beschriftung mit einem fein gezahnten Glättinstrument beseitigt. Der Schreiber hatte zunächst im unteren Drittel der Tafelrückseite einen Kolophon angebracht, ihn aber anschließend – wie es scheint mit vier Fingerzügen – gelöscht und dann auf dem linken Seitenrand wiederholt. Dort haben sich lediglich die drei Zeilenanfänge erhalten.

Die Tafel Rm 2, 159 beginnt mit einer Beschwörung, die aus zwei nur schwer verständlichen sumerischen Zeilen besteht. Sie ist in dem ‘Leitfaden’ zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens zur Rezitation vorgeschrieben (Text Nr. 1–2, 17”–18”) und mit einer langen Litanei in akkadischer Sprache verknüpft. Versehen mit einem Refrain, der Schuldbekennnis und Klage miteinander verbindet, sind im ersten Teil dieser Litanei allerlei Umstände genannt, die beim Leisten eines Eides zu dem göttlichen Bann geführt haben mochten. In dem zweiten Teil steht die immer wiederholte Bitte um Bannlösung im Mittelpunkt. Den letzten Abschnitt der Tafel bilden die zugehörigen Handlungsanweisungen. Sie zeigen, daß der Patient die lange Beschwörung sieben Mal dem Heiler nachzusprechen hatte, während dieser eine Mischung aus Mehl von Tamariskenholz und Röstkorn über dem Bauch des Kranken verbrannte.

46–47 **nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 7**

46 **nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 7, Textvertreter A**

VAT 10039

Ass 22790 d

^m96 mm × ^m71 mm × ^m25 mm

fB5II,

auf Fußboden Adad-nīrārī-Palast, Nordwesttrakt

M 1: 3

Beschwörerbibliothek aus dem Alten Palast

Kopie: S. 492–493

Ältere Kopie: KAR 246

Braune einkolumnige Tontafel, die in ihrer gesamten Länge und Breite erhalten blieb. Die linke obere Ecke der Tafel fehlt und die

rechte untere ist beschädigt. Teile der Oberflächen von Vorder- und Rückseite sind abgesplittert. Vor der Beschriftung wurde die Position des Zeilenbeginns mit einem vertikalen Strich markiert. Die Vs. der in spätmittelassyrischem Schriftduktus gehaltenen Tafel ist mit 23 Zeilen beschriftet. Es folgen vier weitere Zeilen auf dem unteren Tafelrand, 23 auf der Rs. sowie drei auf dem oberen Rand der Tafel.

VAT 10039 zählt zu den wenigen Überbleibseln einer im Königspalast von Assur aufbewahrten Tontafelbibliothek der mittelassyrischen Zeit. Das Schriftstück enthält ein an den Sonnengott gerichtetes Gebet, das durch die Unterschrift in Z. 46 als *nam-érim-búr-ru-da-Rezitation* ausgewiesen ist. In den aus Ninive und Sippar stammenden Überlieferungen aus dem späteren ersten vorchristlichen Jahrtausend ist das eng mit der Bitte um Bannlösung verbundene Gebet in das *bīt rimki* (“Badehaus”) genannte Reinigungsritual eingebettet, welches man für den assyrischen König durchführte. Daß dies auch für das aus Assur stammende Duplikat aus frühneuassyrischer Zeit VAT 9964+ (Text Nr. 47) zutrifft, ist wenig wahrscheinlich, auch wenn es nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann.

Die in VAT 10039 auf den Wortlaut des Gebetes folgenden Handlungsanweisungen entsprechen im wesentlichen denen, die auch aus den Beschreibungen des für den König vollzogenen Rituals *bīt rimki* bekannt sind. Dort waren sie dem “Fünften Haus” zugeordnet. Im Mittelpunkt des Ritualgeschehens steht die Tötung des Banns, der in einem aus Ton gefertigten Figürchen Gestalt annahm. Dessen Inneres galt es zuvor mit Blut zu füllen, welches herausströmte, wenn der Erkrankte, für den diese Behandlung durchgeführt wurde, mit einem Dolch aus Tamariskenholz den Bauch des wohl auch hier weiblich gedachten Bannfigürchens durchbohrte. Durch eine Mundwaschung des Patienten sollte dessen Reinheit wiederhergestellt werden. Das durch die Spülung kontaminierte Wasser hatte er dann auf das erstochene Figürchen zu spucken, damit so das von dem Bann ausgehende Unheil auf diesen zurückgeführt würde.

Der Schreiber der Tafel VAT 10039 verzichtete darauf, die Tafel mit einem Kolophon zu versehen.

47 **nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 7, Textvertreter B**

VAT 9964 ± VAT 11642

Fundnummern: – , –

51 mm × ^m81 mm × ^m19,5 mm

Fundstelle in Assur: –

Kopie: S. 494–495

Ältere Kopie: KAR 272 (nur VAT 11642)

Braunes, beidseitig erhaltenes, aus zwei Fragmenten zusammengefügtes Bruchstück mit dem unteren Drittel einer einkolumnigen Tontafel, die in ihrer gesamten Breite erhalten blieb. Während der untere Tafelrand ganz zerstört ist, sind die beiden Seitenränder des Bruchstücks weitgehend unbeschädigt. Auf der Vs. blieben 11, auf der Rs. 13 Zeilen in frühneuassyrischem Schriftduktus erhalten. Auf der Tafelrückseite wurden offenbar fehlerhafte Textpassagen radiert (Rs. 6’–7’), ohne daß anschließend entsprechende Korrekturen eingefügt worden wären. Dies legt nahe, daß die vorliegende Tafel von Schülerhand im Zusammenhang von Ausbildung und Texterwerb geschrieben wurde.

VAT 9964+ ist – von wenigen Abweichungen abgesehen – ein genaues Duplikat zu Text Nr. 46. Die unbeschädigte, ursprünglich etwa 15 cm lange Tafel dürfte wie Text Nr. 46 das an den Sonnengott gerichtete Gebet mit der Bitte um Bannlösung nebst den zugehörigen Handlungsanweisungen enthalten haben.

Weitere Beschreibungen von Heilbehandlungen, deren Ziel die Lösung eines Banns ist (Texte Nr. 48–54)

48–51 Beschreibung einer Heilbehandlung zur Bannlösung 1

48 Beschreibung einer Heilbehandlung zur Bannlösung 1, Textvertreter A

K 5022 + Sm 303 + Sm 787 +

Sm 833 + Sm 949

132 mm × ^m89 mm × 35 mm

Ninive, Tell Kouyunjik

Kopien: ABRT 2, 3–5 (Sm 787 + Sm 949); ŠRT Pl. IV (Sm 787 + Sm 949); W. R. Mayer, OrNS 61, 399 (K 5022+, Rs. 9–10)

Photo: CDLI P395840

Ein aus fünf Fragmenten zusammengesetztes hellbraunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück mit der unteren Hälfte einer einkolumnigen Tontafel. Der untere Tafelrand blieb – so wie der untere Teil beider Seitenränder – unbeschädigt. Auf der Vs. finden sich 34, auf der Rs. 39 Zeilen. Sie sind in einem sehr ebenmäßigen neuassyrischen Schriftduktus gehalten, der für die zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr. typisch ist. Vor der Beschriftung wurde die Position des Zeilenbeginns mit einer feinen vertikalen Linie markiert. In der Mitte des erhaltenen Teils der Tafelvorderseite findet sich ein säuberlich gestanztes ‘Brennloch’ mit dem Durchmesser von 1,5 mm.

Die Tafel K 5022+ stammt aus den königlichen Bibliotheken, die Assurbanipal in Ninive aufbauen ließ. In dem beschädigten Schriftstück gehen die letzten Zeilen eines an Šamaš gerichteten Gebetes einem weiteren langen Gebet an den Sonnengott voran, in dem die Schädigung durch einen Bann im Mittelpunkt steht. Den Bitten um Bannlösung und Heilung sind eine ausführliche Klage und ein Schuldbekennnis vorangestellt. Für unser Verständnis des Bannlösungsverfahrens ist das Gebet von ganz besonderem Wert, denn es zählt zu den wenigen Texten dieser Art, in denen dem Beter die Aufgabe zukam, die von ihm vor der Rezitation des Textes zu verrichtenden Handlungen zu benennen. Wie in dem vergleichbaren Gebet an den Sonnen- und Richtergott, das uns aus Text Nr. 3 bekannt ist, ist auch hier von Herstellung und Ausstattung eines im Verlauf der Therapie verwendeten Figürchens die Rede. Während in Text Nr. 3 dabei jedoch von einem Paar gesprochen wird, das aus dem weiblich gedachten Abbild des Banns und dem männlichen Repräsentanten des Beters besteht, bezieht sich hier die Schilderung auf die Fertigung einer einzigen tönernen Figur mit einem Skelett aus Holz und Rohr, die nur den Beter selbst repräsentiert und das drohende Unheil an dessen Stelle auf sich nehmen soll. Der zugehörigen knappen Handlungsanweisung ist zu entnehmen, daß der Beter niemand anderes ist als der König selbst (Z. 66), für den der Heiler stellvertretend spricht und handelt. Ihm kam die Aufgabe zu, an des Königs Statt die Ersatzfigur mit Gaben und Proviant für die weite Reise ins Jenseits auszustatten und sie zu ehren wie einen zu bestattenden Toten aus dem Kreis der eigenen Familie.

Erst wenn dies geschehen war, sollte der Heiler der Ersatzfigur mit einem Beil den Schädel einschlagen. Der in K 5022+ und den Duplikaten geschilderte Ritualverlauf weist enge Parallelen zu den Therapiebeschreibungen auf, die hier als Texte Nr. 11 und Nr. 12 vorgelegt wurden.

Dem Wortlaut des in K 5022+ erhaltenen Gebetes ist zu entnehmen, daß der Ort des Ritualgeschehens das ‘Badehaus’ (*bīt rimki*) war (Z. 55). Das in K 5022+ und den Duplikaten beschriebene Bannlösungsverfahren wurde dementsprechend wohl im Rahmen des großen Reinigungsrituals *bīt rimki* durchgeführt, dem sich der assyrische König regelmäßig zu unterziehen hatte (hierzu siehe auch Text Nr. 46–47). Diese Einschätzung gewinnt Gewißheit durch den Umstand, daß die zugehörigen Ritualanweisungen und die dabei genannte Folge von zu rezitierenden sumerischen Gebeten (Z. 67–75) nahezu vollkommen übereinstimmen mit einem Abschnitt aus dem aus Ninive und Uruk bekannten ‘Leitfaden’, in dem der Ablauf des Königsrituals *bīt rimki* ausführlich beschrieben ist.

49 Beschreibung einer Heilbehandlung zur Bannlösung 1, Textvertreter B

K 2387 + K 6300 + K 8457 + K 8926

111 mm × ^m73 mm × 29 mm

Ninive, Tell Kouyunjik

Kopien: ŠRT Pl. XX (K 8457 + K 8926); W. R. Mayer, OrNS 61, 399 (K 2387+, Rs. 3–4)

Photo: CDLI P394391

Ein beidseitig erhaltenes Bruchstück mit dem unteren Teil einer einkolumnigen Tontafel, das aus vier hell-, bzw. mittel- und dunkelbraun gefärbten Fragmenten zusammengesetzt ist. Der Tafelrand der linken unteren Ecke und Teile der beiden Seitenränder blieben erhalten. Auf der Vs. finden sich 31, auf der Rs. 28 Zeilen. Sie sind in einem sehr ebenmäßigen neuassyrischen Schriftduktus gehalten, der für die zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr. typisch ist. Es bleibt unklar, ob K 3190 (hier Textvertreter D), so wie von R. Borger (HKL 2, 238 zu: R. Borger, JNES 17 204–207) und W. R. Mayer (UFBG 419 zu “Šamaš 78”) erwogen, zu derselben Tafel gehört wie K 2387+.

Das Bruchstück K 2387+ ist Teil einer Tafel, die ein genaues Duplikat zu K 5022+ war.

50 Beschreibung einer Heilbehandlung zur Bannlösung 1, Textvertreter C

K 19707

20 mm × 18 mm × 6 mm

Ninive, Tell Kouyunjik

Photo: CDLI P404494

Rotbraunes, einseitig erhaltenes kleines Bruchstück vom rechten Seitenrand einer vermutlich einkolumnigen Tontafel. Es blieben Reste von fünf, wohl zur Tafelvorderseite gehörigen Zeilen in einem neuassyrischen Schriftduktus erhalten, der für die zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr. typisch ist.

In K 19707 ist ein kleiner Abschnitt aus dem langen, an den Sonnengott gerichteten Gebet erhalten, das auch aus den Texten Nr. 48 und Nr. 49 bekannt ist.

51 Beschreibung einer Heilbehandlung zur Bannlösung 1, Textvertreter D

K 3190

76 mm × 51 mm × 10 mm

Ninive, Tell Kouyunjik

Photo: CDLI P394860

Hellbraunes, einseitig erhaltenes Bruchstück einer einkolumnigen Tontafel. Es blieben Teile der unteren Tafelrückseite mit einem Stück des rechten Seitenrandes und Resten von 19 Zeilen in einem sehr ebenmäßigen neuassyrischen Schriftduktus erhalten, der für die zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr. typisch ist. Es bleibt unklar, ob K 2387+ (hier Textvertreter B), so wie von R. Borger (HKL 2, 238 zu: R. Borger, JNES 17, 204–207) und W. R. Mayer (UFBG 419 zu “Šamaš 78”) erwogen, zu derselben Tafel gehört wie K 3190.

Das Tafelbruchstück K 3190 enthält jene Ritualanweisungen, die den Abschluß der Beschreibung des Bannlösungsverfahrens bilden, das für den assyrischen König im Rahmen des Reinigungsrituals *bīt rimki* durchgeführt wurde. Es folgt ein im Namen des Königs Assurbanipal verfaßter Kolophon (Asb. Kolophon Typ c = H. Hunger, BAK Nr. 319).

52 Beschreibung einer Heilbehandlung zur Bannlösung 2

K 1363 + K 10239

m⁶⁰ mm × m¹⁰⁸ mm × m²² mm

Ninive, Tell Kouyunjik

Kopie: S. 496–497 (A. R. George)

Photo: CDLI P393887

Braune einkolumnige, in ihren Ausmaßen vollständig erhaltene Tontafel, die im Querformat beschriftet wurde. Die rechte untere Ecke ist abgebrochen. Die Vs. enthält 18, die Rs. 12 teilweise beschädigte Zeilen. Sie weisen einen neuassyrischen Schriftduktus auf, der für die zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr. typisch ist. Nach einem Trennstrich folgt auf die ersten 5 Zeilen der Rs. ein siebenzeiliger, im Namen des Königs Assurbanipal verfaßter Kolophon.

Laut Tafelunterschrift wurde K 1363+ von einer älteren, aus Nippur stammenden Vorlage abgeschrieben. Die Tafel enthält eine in manchen Teilen schwer verständliche Beschwörung, die an den personifizierten, weiblich gedachten Bann gerichtet ist. Handlungsanweisungen und ein der Beschwörung zugeordnetes Rubrum fehlen. Obgleich wenig Zweifel daran bestehen kann, daß die Beschwörung im Rahmen eines Bannlösungsverfahrens rezitiert werden sollte, fehlen jegliche Anhaltspunkte für die Verortung des Textes im Therapiegeschehen.

53 Beschreibung einer Heilbehandlung zur Bannlösung 3

81-7-27, 205

m⁴⁵ mm × m⁵⁶ mm × m¹⁸ mm

Babylon

Kopie: CMAwR 2, Pl. 10

Braune einkolumnige, in ihren Ausmaßen vollständig erhaltene Tontafel, die im Querformat beschriftet wurde. Die linke Hälfte der Vs. ist abgebrochen. Auf der Vs. sind 10 beschädigte auf der Rs. weitere 5 vollständige, jeweils linierte Zeilen erhalten, die einen Neubabylonischen Schriftduktus aufweisen. Auf der Rs.

folgt nach einem Trennstrich und einem kleinen Leerraum ein nicht liniertes, zweizeiliges Kolophon.

Die kleine Tafel 81-7-27, 205 enthält die Beschwörung ÉN *anāku nubattum*, die mit dem Rubrum KA.INIM.MA NAM.ÉRIM. BÚR.RU.DA.KAM versehen ist. Der nicht leicht verständliche Text mit kalendarischen und astronomischen Bezügen sollte dreimal über einen Trank gesprochen werden, der Heilung von den Folgen eines Banns versprach.

54 Beschreibung einer Heilbehandlung zur Bannlösung 4

VAT 11236

Fundnummer: –

66 mm × 50 mm × 21 mm

Fundstelle in Assur: –

Kopie: S. 498

Ältere Kopie: KAR 292

Hellbraunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück mit der linken unteren Ecke einer einkolumnigen Tontafel. Vor der Beschriftung wurde die Position des Zeilenbeginns (und wohl auch die des Zeilenendes) mit einer sehr feinen vertikalen Linie markiert. Auf der Vs. blieben Reste von 15, auf der Rs. Reste von 12 Zeilen in einem frühneuassyrischen Schriftduktus erhalten.

VAT 11236 enthält eine Beschwörung, die an den personifizierten Bann gerichtet war, dem man in einem Figürchen (NU(.)NAM.RIM) eine Gestalt gegeben hatte. Mit der Beschwörung wurde das Bannfigürchen gebeten und durch die Autorität von Ea, Šamaš und Asalluḫi darauf verpflichtet, den Erkrankten zu verschonen und seine Gesundung zuzulassen.

Tontafelbruchstücke mit Therapiebeschreibungen und *dicenda*, die Parallelen zu Texten aufweisen, die die Verfahren zur Lösung eines Banns beschreiben (Texte Nr. 55–64)

55–62 Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 1

55 Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 1, Textvertreter A

79-7-8, 135

72 mm × 62 mm × 32 mm

Ninive, Tell Kouyunjik

Ältere Kopie: KAL 9, 219, Text Nr. 50a

Photo: CDLI P451851

Hellbraunes, nur einseitig erhaltenes Bruchstück aus der Mitte einer auffällig dicken mehrkolumnigen Tontafel. Mit dem Fragment blieb lediglich ein kleines Stück der Oberfläche der Tafelvorderseite mit Resten zweier Spalten erhalten. In der linken finden sich insgesamt 12 Zeilenenden, in der rechten die Anfänge von 17 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus, der in die zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Das Spaltenfeld der Spalten, die durch ein etwa 8 mm breites Spatium voneinander getrennt sind, ist durch vertikale Linien begrenzt, die jeweils Zeilenbeginn und Zeilenende markieren. Das Interkolumnium ist seinerseits durch eine vertikale Linie in zwei ungleiche Hälften geteilt. Die linke, etwa 5 mm breite ist durch sog. Brennlöcher gegliedert, die einen Durchmesser von kaum mehr als 2 mm aufweisen und jeweils untereinander

in dem regelmäßigen Abstand von ca. 20 mm in den noch plastischen Ton gestanzt wurden. Auch im Schriftfeld der rechten Kolumne finden sich mehrere sog. Brennlöcher. Die unversehrte Tafel, deren Maße sich nicht mehr ermitteln lassen, dürfte auf Vorder- und Rückseite jeweils zwei Spalten aufgewiesen haben, deren ursprüngliche Breite jedoch nicht mehr genau bestimmt werden kann. Möglicherweise gehört das Bruchstück 79-7-8, 135 zur Vorderseite der zweispaltigen Tafel, deren Reste mit K 2467 + 80-7-19, 116 (siehe T. Abusch, D. Schwemer, CMAWR 2, 157–166, Text 8.20 A und Pl. 27) auf uns gekommen sind.

In der zweiten Spalte der Tafelvorderseite blieben Passagen der hier rekonstruierten Beschwörung ÉN *attī sassatu* erhalten. Die geringfügigen Zeilenreste der ersten Spalte reichen nicht aus, um belastbare Aussagen über die vorangehenden Textpassagen zu machen. Das Tafellayout und das in Kol. I, 4' teilweise erhaltene Rubrum TU₆.ÉN zeigen lediglich, daß in dem vorliegenden Schriftstück die über das *sassatu*-Gras zu sprechende Beschwörung in ein Skript eingebunden war, in dem man *dicenda* für eine Behandlung durch den Heiler (*āšipu*) zusammengestellt hatte. Falls 79-7-8, 135 und K 2467 + 80-7-19, 116 tatsächlich Bruchstücke derselben Tafel sind, ist dieser Ritualzusammenhang in der *Šurpu* genannten Therapie zu suchen (siehe dazu: E. Reiner, *Šurpu*, 12, Tafel 1, Kol. II, 2'ff. und unten zu den Texten Nr. 59 und Nr. 60). 79-7-8, 135 und K 2467+ dürften dann zu der Tafel gehören, die in der Stichzeile von *Šurpu* Tafel 7 als ÉN *nī' iš niḫlu guḫḫu ḫaḫḫu ru[']tu*] (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 39, Z. 88) und in dem *Šurpu*-'Leitfaden' als ÉN *nī' šu niḫlu* (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 12, LKA 91, Rs. II, 3' sowie ferner E. v. Weiher, SpTU 2, Text Nr. 12, Kol. III, 46) zitiert wird. Dennoch kann man vorerst nicht ausschließen, daß in 79-7-8, 135 *dicenda* aufgeführt waren, die anderen Heilbehandlungen oder dem Umfeld des Rituals *bīt rimki* angehören, das zur kultischen Reinigung des Königs durchgeführt wurde (siehe dazu: E. von Weiher, SpTU 2, Text Nr. 12, Kol. III, 47).

56 Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 1, Textvertreter B

VAT 11167 Fundnummer: –
41 mm × 39 mm × 5 mm Fundstelle in Assur: –
Kopie: KAL 9, 218, Text Nr. 50
Photo: S. 499

Graubraunes, nur einseitig erhaltenes Bruchstück aus der Mitte einer mehrspaltigen Tontafel. Es blieben Reste von zwei Spalten erhalten, die wohl der Tafelvorderseite zuzuordnen sind. In der linken Spalte finden sich 3 Zeilenenden, in der rechten die Anfänge von 12 Zeilen in einem neuassyrischen Schriftduktus, der vermutlich in das frühe 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Das Schriftfeld der Spalten, die durch ein etwa 6 mm breites Spatium voneinander getrennt sind, ist durch vertikale Linien begrenzt, die jeweils Zeilenbeginn und Zeilenende markieren. Das Interkolumnium ist seinerseits durch eine vertikale Linie geteilt. Die unversehrte Tafel, deren Maße sich nicht mehr ermitteln lassen, dürfte auf Vorder- und Rückseite jeweils zwei Spalten aufgewiesen haben, deren ursprüngliche Breite jedoch nicht mehr genau bestimmt werden kann.

In der zweiten Spalte der Tafelvorderseite blieben Passagen der hier rekonstruierten Beschwörung ÉN *attī sassatu* erhalten. Die geringfügigen Zeilenreste der ersten Spalte reichen nicht aus, um belastbare Aussagen über die vorangehenden Textpassagen zu machen. Das Tafellayout und das in Kol. I, 2' teilweise erhaltene Rubrum TU₆.ÉN zeigen lediglich, daß in dem vorliegenden Schriftstück die über das *sassatu*-Gras zu sprechende Beschwörung in ein Skript eingebunden war, in dem man *dicenda* für eine Behandlung durch den Heiler (*āšipu*) zusammengestellt hatte. Es bleibt – so wie im Fall von Text Nr. 55 – unklar, in welchem Zusammenhang die Beschwörung ÉN *attī sassatu* in VAT 11167 gestellt war. Ferner läßt sich angesichts des schlechten Erhaltungszustandes der Tafel nicht mehr entscheiden, ob Text Nr. 55 und Text Nr. 56 als Duplikate anzusehen sind, oder ob sie lediglich parallele Passagen aufweisen.

57 Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 1, Textvertreter C

VAT 11431 Fundnummer: –
46 mm × 57 mm × 19 mm Fundstelle in Assur: –
Kopie: KAL 9, 219, Text Nr. 50b
Photo: S. 499

Braunes, nur einseitig erhaltenes Bruchstück einer wohl einspaltigen Tontafel mit 12 Zeilenresten, die aller Wahrscheinlichkeit nach der Tafelvorderseite zuzuordnen sind. Bis auf ein kleines Stück des linken Tafelrandes sind alle Seitenränder der Tafel verloren. Der charakteristische Schriftduktus macht eine Datierung des Schriftstückes in die spätmittelassyrische Zeit wahrscheinlich. Die Maße der noch unversehrten Tafel lassen sich nicht mehr ermitteln.

Die Tafel, zu der VAT 11431 gehört, enthielt sehr wahrscheinlich lediglich die Beschwörung ÉN *attī sessutu*. Freilich kann nicht vollständig ausgeschlossen werden, daß ein kurzer weiterer Text folgte.

58 Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 1, Textvertreter D

VAT 13677 Fundnummer: –
53 mm × 56 mm × 23 mm Fundstelle in Assur: –
Kopie: KAL 2, 142, Text Nr. 7 (in: D. Schwemer, Maqlû, Pl. 106–107 wiederholt)
Photos: S. 500

Hellbraunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück mit der rechten unteren Ecke einer ursprünglich zweispaltigen Tafel. Auf der Vs. blieben Reste der letzten 13 Zeilen der zweiten Spalte, auf der Rs. Reste der ersten 12 Zeilen der dritten Spalte erhalten. Der Schriftduktus spricht dafür, daß die Tafel in der zweiten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. entstand. Die Maße der noch unversehrten Tafel lassen sich nicht mehr ermitteln. Der untere Tafelrand besitzt eine sehr ungewöhnliche Form: er läuft dachförmig spitz zu. Das noch unveröffentlichte Tafelbruchstück VAT 13678 weist die gleiche Gestaltung des Tafelrandes auf. Das Schriftbild und der erhaltene Textabschnitt passen so gut zu VAT 13677, daß kein Zweifel daran besteht, daß beide Bruchstücke zu derselben Tafel gehören.

Eine Kultmittelbeschwörung, die zur Vorbereitung der Salbung eines Patienten über das verwendete Öl gesprochen werden sollte, nahm die untere Hälfte der in VAT 13677 erhaltenen zweiten Spaltenkolumne ein. Der Wortlaut der Beschwörung ÉN *šamnu ellu šamnu ebbu šamnu namru* ist uns aus der 7. Tafel der Serie *Maqlû* geläufig (Maqlû 7, 29–46 nach der neuen Zeilenzählung von T. Abusch, Maqlû, 128; in VAT 13677, Kol. II blieben lediglich die Zeilen Maqlû 7, 36–46 erhalten). Nach einem einfachen Trennstrich (gegen KAL 2, S. 30 handelt es sich nicht um einen Doppelstrich!) folgt ein dreizeiliges Gebet, das mit einer sumerischen Zeile beginnt und in babylonischer Sprache weitergeführt wird. Es sollte wohl ebenfalls über ein Mittel gesprochen werden, mit dem man im Ritualgeschehen die Reinigung des Patienten zu erreichen suchte. Der Text ist nur durch diese Stelle bekannt. In der dritten Spalte der Tafel folgt die Beschwörung ÉN *attī sassatu*.

Es bleibt völlig unklar, ob in VAT 13677 der Beschwörung ÉN *šamnu ellu* – so wie in der 7. Tafel der Serie *Maqlû* – die Beschwörungen ÉN *rittī manzât zuqaqīpu* (Maqlû 7, 1–21) und ÉN *arahhēka ramānī arahhēka pagrī* (Maqlû 7, 22–28) vorangingen, oder ob in VAT 13677 eine ganz andere Sequenz von Beschwörungen notiert war. Die Schlußfolgerung, daß die an das *sassatu*-Gras gerichtete Beschwörung auch in dem *Maqlû* genannten Ritual zur Abwehr von Schadenzauber eine Rolle spielte, sollte daher besser unterbleiben.

59 Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 1, Textvertreter E

VAT 11011 a (+) VAT 11011 b Fundnummern: –, –
76 mm × 52 mm × 20 mm Fundstelle in Assur: –
39 mm × 38 mm × 11 mm –
Kopie: KAL 7, 160, Text Nr. 20
Photo: KAL 7, 192

Zwei hellbraune, nur einseitig erhaltene Bruchstücke einer zweispaltigen Tontafel, die nicht unmittelbar aneinander anschließen. In den Fragmenten haben sich insgesamt Reste von 19 Zeilen der ersten Spalte und drei Zeilenanfänge der zweiten Spalte erhalten. Sie sind in einem Spaltenduktus gehalten, der typisch für die frühneuassyrische Zeit ist. In beiden Bruchstücken ist die Tafelrückseite vollständig zerstört. In dem größeren Fragment mit 16 Zeilen aus der oberen Hälfte der ersten Spalte ist der linke Tafelrand fast erreicht. Das kleinere Fragment aus der Tafelmitte weist Reste von 7 Zeilen der ersten und 3 Zeilenanfänge der zweiten Spalte auf. Die Spaltenbreite dürfte etwa 9 cm betragen haben. Anders als in KAL 7, S. 7 und S. 54–55 zu Text Nr. 20 angenommen, gehören die Bruchstücke VAT 11011 a (+) b nicht zu der gleichen Tafel wie VAT 10892 (hier Text Nr. 62). Die Zeilenhöhe und die Zeilenabstände sind in beiden Stücken so unterschiedlich, daß eine Zusammengehörigkeit mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann.

Die ursprünglich zweispaltige Tafel begann mit der Beschwörung ÉN *attī sassatu/sessutu*. Es folgten weitere Beschwörungen oder Gebete, von denen weder Wortlaut noch Incipits rekonstruiert werden können.

60 Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 1, Textvertreter F

VAT 10072 Fundnummer: –
74 mm × 54 mm × 23 mm Fundstelle in Assur: –
Kopie: S. 501
Ältere Kopie: KAR 165

Braunes Bruchstück einer einspaltigen Tontafel. Während sowohl der obere als auch der untere Teil der Tafel verloren gingen, blieb ihr mittlerer Bereich mit beiden Seitenrändern erhalten. Die weitgehend intakte Vs. des Tafelbruchstücks weist insgesamt 28 Textzeilen in neuassyrischem Spaltenduktus auf, der wohl in das späte 8. oder das frühe 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Auf der stark beschädigten Rs. finden sich Reste von 11 Zeilen. Die unversehrte Tafel dürfte etwa 13 cm lang gewesen sein und auf der Vs. Raum für ca. 50 Zeilen geboten haben.

Die unbeschädigte Tontafel, zu der VAT 10072 gehört, enthielt eine Folge von drei, vielleicht auch von vier verschiedenen Beschwörungen. Auf ÉN *attī sassatu* folgte – so wie in dem *Šurpu*-‘Leitfaden’ (siehe LKA 91, Rs. II, 7’–8’ = E. Reiner, *Šurpu*, 12) die Beschwörung ÉN *attī bīnu*. Da deren Wortlaut und damit auch ihr Umfang immer noch unbekannt ist, ist es unmöglich zu sagen, ob die ersten auf der Rs. der Tafel VAT 10072 erhaltenen Zeilen das Ende des an die Tamariske (*bīnu*) gerichteten Textes bilden. Es ist nämlich nicht unwahrscheinlich, daß in der mindestens 30 Zeilen langen Lücke das Ende der Beschwörung ÉN *attī bīnu* bereits erreicht war und ein weiterer Text begann, dessen Anfangszeile uns unbekannt bleibt. Das in den ersten Zeilen der Rs. erhaltene Ende des zu sprechenden Textes zeigt, daß die Beschwörung in eine Heilbehandlung eingebunden war, die zum Ziel hatte, das einem Bann geschuldete Unheil von dem Patienten herunterzuwaschen und auf eine Materie abzuleiten, die dieses Unheil in sich aufnehmen sollte. Die auch aus Text Nr. 62 bekannte, an den “Bann” gerichtete Beschwörung ÉN *attī māmītu mārat Anim* bildete den Abschluß der auf VAT 10072 zusammengestellten *dicenda*. Obgleich auch diese Beschwörung dem ‘Leitfaden’ LKA 91 zufolge im Rahmen der *Šurpu* genannten Heilbehandlung rezitiert werden sollte (siehe LKA 91, Rs. Kol. II, 6’ = E. Reiner, *Šurpu*, 12), bleibt es fraglich, ob VAT 10072 als ein Skript angesprochen werden muß, in dem die Heilbehandlung *Šurpu* dokumentiert ist. VAT 10072 könnte – aus den gleichen Gründen wie Text Nr. 62 – auch die *dicenda* eines anderen Bannlösungsverfahrens enthalten.

61 Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 1, Textvertreter G

BM 76986 (83-1-18, 2358)
34 mm × 40 mm × 22 mm Sippar (?)
Photos: S. 502

Braunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück aus der Mitte einer Tontafel, die ursprünglich wohl zweispaltig gewesen ist. Auf der Vs. haben sich Reste von 6, auf der Rs. Reste von 10 Zeilen in neubabylonischem Spaltenduktus erhalten. Die Maße der noch unversehrten Tafel lassen sich nicht mehr ermitteln.

In BM 76986 waren – wie vielleicht auch in Text Nr. 55 – *dicenda* aus der *Šurpu* genannten Heilbehandlung zusammengestellt. Auf der Vs. finden sich die Zeilen 87–102

der Tafel 5–6. Auf der Rs. blieben wenige Zeilen erhalten, die der Beschwörung ÉN *attī sassatu* zugeordnet werden können. In einem spätbabylonischen Paralleltext aus Uruk (E. von Weiher, SpTU 5, Text Nr. 242) dürfte die gleiche Folge von *dicenda* zusammengestellt sein wie in der Tafel, zu der das Bruchstück BM 76986 gehört. Die in SpTU 5, Text Nr. 242 erhaltene Stichzeile verweist auf die sumerische Beschwörung ÉN *áš ħul gal₅-la-gin₇ lú-ra ba-ni-in-ġar*, die als *Šurpu* Tafel 5 gilt (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 30).

62 Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 1, Textvertreter H

VAT 10892 Fundnummer: –
64 mm × 95 mm × 29 mm Fundstelle in Assur: –
Kopie: S. 503
Ältere Kopie: KAL 7, 160–161, Text Nr. 20
Photo: KAL 7, 192–193

Hellbraunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück aus der unteren Hälfte einer wohl einkolumnigen Tontafel, von der Teile des linken Seitenrandes erhalten blieben. Auf der Vs. finden sich Reste von 9 Zeilen, auf der Rs. die Anfänge von 6 Zeilen, die in einem Schriftduktus gehalten sind, der typisch für die frühneuassyrische Zeit ist. Das hier als Text Nr. 66 veröffentlichte Tafelbruchstück VAT 10695, das im Assur-Tempel im Planquadrat hD3V freigelegt wurde, ist in Erscheinungsbild und Inhalt dem Fragment VAT 10892 sehr ähnlich.

Die Tafel, zu der VAT 10892 gehört, dürfte sich als genaues Duplikat zu Text Nr. 60 erweisen. Sie enthielt eine Folge von mindestens drei verschiedenen Beschwörungen. Am Anfang der Tafel stand der Wortlaut der Beschwörung ÉN *attī sassatu/ sessutu*. Wie in Text Nr. 60 dürfte die Beschwörung ÉN *attī bīnu* gefolgt sein. Die wenigen erhaltenen Spuren reichen freilich nicht aus, um dies zu beweisen. In der sich anschließenden großen Lücke könnte eine weitere Beschwörung gestanden haben. Auf der Tafelrückseite blieben geringe Reste einer Beschwörung erhalten, die zum Ziel hatte, das einem Bann geschuldete Unheil von dem behandelten Patienten herunterzuwaschen und auf eine Materie abzuleiten, die dieses Unheil in sich aufnehmen sollte. Ihr Ende ist besser aus Text Nr. 60 und vielleicht auch aus Text Nr. 66 bekannt. Auf eine einzeilige Handlungsanweisung folgt dann wie in Text Nr. 60 die an den personifizierten Bann gerichtete Beschwörung ÉN *māmītu mārat Anim*, mit der die in der Tafel zusammengestellte Sequenz von Beschwörungen wohl beendet war. Diese Beschwörung sollte, wie wir aus dem *Šurpu*-‘Leitfaden’ LKA 91 wissen (dort: Rs. Kol. II, 6’ = E. Reiner, *Šurpu*, 12) – ebenso wie die auf der Tafelvorderseite vorangestellte Beschwörung ÉN *attī sassatu/ sessutu* (siehe E. Reiner, *Šurpu* 12, Kol. II, 7’) – auch in der *Šurpu* genannten Heilbehandlung rezitiert werden. Wegen der von dem *Šurpu*-‘Leitfaden’ abweichenden Reihung der Beschwörungen bleibt es allerdings fraglich, ob VAT 10892 als ein Skript angesprochen werden muß, in dem die Heilbehandlung *Šurpu* dokumentiert ist. VAT 10892 könnte auch die *dicenda* eines anderen Bannlösungsverfahrens enthalten.

63 Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 2

VAT 10760 Fundnummer: –
66 mm × 100 mm × 33 mm Fundstelle in Assur: –
Kopie: S. 504

Dunkelbraunes Bruchstück aus der Mitte einer vermutlich einkolumnigen Tontafel. Es blieb lediglich ein nahe dem unteren Tafelrand gelegener Abschnitt der Tafelvorderseite mit Resten von 16 Zeilen in einem frühneuassyrischen Schriftduktus erhalten. Die Rs. ist gänzlich zerstört.

Ohne Zweifel wurde die in VAT 10760 erhaltene Textpassage im Rahmen einer Therapie rezitiert, welche die Linderung verschiedener Leiden bewirken sollte, die man – möglicherweise nur unter anderem – auf das Wirken eines Banns zurückführte. Der erhaltene Textabschnitt weist enge Verwandtschaft mit den hier vorgestellten *dicenda* der Bannlösungsverfahren und mit Beschwörungen und Gebeten auf, die aus dem *Šurpu* genannten Heilverfahren bekannt sind.

64 Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 3

VAT 13990 ± Fundnummern: –,
VAT 14026 ± VAT 21144 (±) Ass 17721 dh, ac
BM 108873 (1914-4-7, 39) –
m160 mm × m96 mm × m22 mm hD8I, Suchgraben,
zu N 4 sog. Haus des Beschwörungspriesters
Kopie: S. 505–509

Graubraune, beidseitig erhaltene einkolumnige Tontafel, die aus drei unmittelbar ineinandergreifenden Fragmenten und einem indirekt joinenden Bruchstück zusammengefügt werden kann. Das Tafelbruchstück BM 108873, das ohne unmittelbaren physischen Kontakt an die drei in Berlin aufbewahrten Fragmente anschließt, ist 1914 in die Sammlungen des Britischen Museums gelangt. Es blieben weite Teile des rechten und des unteren Seitenrandes sowie jeweils ein kleiner Abschnitt des linken und des oberen Tafelrandes erhalten. Daher lassen sich die Maße der unversehrten Tafel ermitteln: Ihre Länge betrug etwa 16 cm, sie war 9,6 cm breit und ca. 2,5 cm dick. Die Tafel aus dem sog. Haus des Beschwörungspriesters, die vermutlich von Kišir–Aššur um die Mitte des 7. Jh. v. Chr. geschrieben wurde, enthält auf der Vs. 33, auf der Rs. 21 Zeilen in einem groben spätassyrischen Schriftduktus. Der Schreiber verzichtete darauf, die Tafel mit einem Kolophon zu versehen, obgleich hierfür genügend Raum zur Verfügung gestanden hätte.

Die aus den vier Bruchstücken zusammengesetzte Tafel enthielt ein an den Sonnengott gerichtetes Gebet, das von einer litaneiartigen Folge von Bitten um die Lösung eines Fluches (*arratu*) geprägt ist, der auf dem zu Heilenden liegen und ihm Schaden angetan haben könnte. Strukturell und inhaltlich weist das Gebet sehr große Ähnlichkeit zu den sog. *lipšur*-Litaneien auf, die im Rahmen der nam-érim-búr-ru-da genannten Therapie rezitiert wurden (siehe Texte Nr. 16–39). Es besitzt damit auch große Nähe zu entsprechenden Rezitationen, die uns aus dem *Šurpu* genannten Heilverfahren vertraut sind (*Šurpu*, Tafel 3 und Tafel 8). Das Gebet sollte wohl – gemäß der knappen, nur bruchstückhaft erhaltenen Handlungsanweisung, die am Tafelende steht – über verschiedene edle Steine gesprochen werden. Diese sollten dafür sorgen, daß ein Wasch-

und Heilwasser seine Wirkkraft entfaltete. Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß die Steine im weiteren Verlauf der Heilbehandlung einem Substitut in Form einer Halskette als eine Art Lösegeld mitgegeben wurden (siehe hierzu den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 22'–24').

Das hier erstmals vorgestellte Gebet war vielleicht im 'Leitfaden' für die *nam-érim-búr-ru-da* genannte Heilbehandlung zur Rezitation vorgeschrieben (Text Nr. 1–2, 22'). Falls dies zutrifft, stand die Rezitation des Gebetes in Zusammenhang mit einer Massage des Patienten, bei der die edlen Steine gemeinsam mit verschiedenen Körnern und anderen Materialien zum Einsatz kamen.

Tafelbruchstücke mit Therapiebeschreibungen unsicherer Zuordnung (Texte Nr. 65–69)

65 Tafelbruchstück unsicherer Zuordnung 1

VAT 9848 Fundnummer: –
77 mm × 54 mm × 14 mm Fundstelle in Assur: –
Kopie: S. 510

Rotbraunes, nur einseitig erhaltenes Bruchstück einer einkolumnigen Tontafel mit der rechten unteren Tafelecke. Die Oberfläche der Vs. ist vollständig zerstört. Auf der Tafelrückseite haben sich die Enden der ersten 9 Zeilen erhalten, die einen Schriftduktus aufweisen, der in das 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist.

Die in diesem Tafelbruchstück nur fragmentarisch erhaltene Passage enthält Wendungen, die aus dem Corpus der *dicenda* der Bannlösungsverfahren wohlbekannt sind. Aus diesem Grund wurde VAT 9848 in die vorliegende Edition aufgenommen.

66 Tafelbruchstück unsicherer Zuordnung 2

VAT 10695 Ass 4586
95 mm × 99 mm × 34 mm hD3V, Tempel,
in und bei Brennofen
zu N 1 Assur-Tempel, Südwesthof
Photo: S. 511

Braunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück aus der Mitte einer Tontafel. Auf der Vs. blieben Reste von 12 Zeilen erhalten, die einen Schriftduktus aufweisen, der typisch für die frühneuassyrische Zeit ist. Bis zum oberen Tafelrand scheinen nur wenige Zeilen zu fehlen. Auf der Rs. ist nur der untere, unbeschriebene Bereich der Tafeloberfläche erhalten. Es gehen geringe Zeichenspuren voran, die zu einem Kolophon gehören könnten. Die beachtliche Dicke des Tafelbruchstücks könnte ein Hinweis darauf sein, daß VAT 10695 zu einer ursprünglich zweikolumnigen Tafel gehört. Das hier als Text Nr. 62 veröffentlichte Tafelbruchstück VAT 10892 ist in Erscheinungsbild und Inhalt dem Fragment VAT 10695 sehr ähnlich.

Das in VAT 10695 erhaltene Ende einer Beschwörung weist so große Ähnlichkeit mit der Passage auf, die in Text Nr. 55–62, c+1–c+4 erhalten blieb, daß nicht auszuschließen ist, daß in beiden Tafelbruchstücken dieselbe Beschwörung niedergeschrieben war. Es könnte sich dabei um die in dem *Šurpu-*

'Leitfaden' genannte Beschwörung *ÉN attī māmītu ša taltappitu* handeln, mit der der Heiler sich an den personifizierten Bann wandte.

67 Tafelbruchstück unsicherer Zuordnung 3

VAT 12157 Fundnummer: –
23 mm × 24 mm × 9 mm Fundstelle in Assur: –
Kopie: S. 512

Braunes, nur einseitig erhaltenes Bruchstück aus der Mitte einer Tontafel. Es blieben Reste von 6 Zeilen in einem spätneuassyrischen Schriftduktus erhalten.

Der in dem Fragment VAT 12157 erhaltene Textabschnitt weist sehr enge Parallelen zu den Beschreibungen von Bannlösungsverfahren auf. Die Parallelstellen aus Text Nr. 1–2, 5'–15', Text Nr. 3, 13–18 und Text Nr. 4–10, 2–8 zeigen, daß VAT 12157 Reste von Anweisungen enthält, ein aus Ton geformtes Figürchen zu bekleiden, mit Reiseproviand zu versehen und mit einer heißen Suppe zu bewirten, nachdem man ihm ein Totenopfer (*kispu*) dargebracht hatte.

68 Tafelbruchstück unsicherer Zuordnung 4

VAT 14113 Ass bw
30 mm × 30 mm × 21 mm hD8I, Suchgraben,
zu N 4 sog. Haus des Beschwörungspriesters
Kopie: S. 512

Braunes Tafelfragment, mit dem die rechte untere Ecke einer Tontafel erhalten blieb. Machart, Schriftduktus und Inhalt lassen es als denkbar erscheinen, daß VAT 14113 zu der gleichen Tontafel wie VAT 13760 (Text Nr. 1) und somit zu dem 'Leitfaden' zur Durchführung der *nam-érim-búr-ru-da* genannten Heilbehandlung gehört. Während in VAT 14113 der rechte Tafelrand weitgehend unbeschädigt ist, sind der untere Tafelrand und mit ihm die letzte oder die letzten beiden Zeilen der Vs. und die erste Zeile der Rs. zerstört. Auf der Vs. haben sich Reste von 4, auf der Rs. Reste von 8 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten.

In dem Tafelfragment VAT 14113 finden sich Reste der Beschreibung von Verfahren, die Unschädlichmachung und Beseitigung pathogener Kräfte zum Ziel haben, welche den altorientalischen Heilern zufolge die auf einen Bann zurückgeführte Erkrankung ausgelöst hatten. Entsprechende Verfahren sind aus der Therapiebeschreibung Text Nr. 4–10, 56–104 bekannt.

69 Tafelbruchstück unsicherer Zuordnung 5

K 10240
68 mm × 45 mm × 12 mm Ninive, Tell Kouyunjik
Kopie: S. 513
Photo: CDLI P398571

Dunkelbraunes, einseitig erhaltenes Bruchstück aus dem mittleren Bereich einer einkolumnigen Tontafel mit einem Stück des rechten Seitenrands. Es blieben die Enden von 15 Textzeilen erhalten, die in spätneuassyrischem Schriftduktus geschrieben sind.

Das sehr stark beschädigte Tafelfragment wurde wegen der in Z. 9' erhaltenen Bemerkung "[... Das von einem Ba]nn ausgehende [Unheil] wird sich (dann) nicht mehr nähern" ([... HUL NA]M.ÉRIM NU TE) in die vorliegende Edition aufgenommen.

Ausgewählte Vorschriften und Rezepte zur medizinischen Behandlung von Erkrankungen, die auf einen Bann zurückgeführt wurden (Texte Nr. 70–80)

70–72 **Rezeptsammlung 1** 70 **Rezeptsammlung 1, Textvertreter A**

VAT 7822 Herkunft unbekannt
^m96 mm × ^m65 mm × ^m27 mm vielleicht aus Assur
 Kopie: BAM 49
 Photos: S. 514–515 und CDLI P285149

Braune, beidseitig erhaltene einkolumnige Tontafel, die in ihren Ausmaßen vollständig erhalten blieb. Der obere Tafelrand ist stark beschädigt, die linke untere Ecke der Rs. fehlt. Vs. und Rs. enthalten jeweils 23 Textzeilen in einem neuassyrischen Schriftduktus, der wohl in das frühe 8. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Es ist unklar, ob auf die letzte erhaltene Zeile der Rs. ursprünglich noch ein kurzer Kolophon folgte.

In der Rezeptsammlung ist die Herstellung von insgesamt vier flüssigen Arzneimitteln beschrieben, welche die Heilung von Beschwerden versprachen, die man auf die Einwirkung eines Banns zurückführte. Die beschriebenen "Heiltränke" (*mašqiātu*) waren nicht für die Allgemeinheit bestimmt. Sie galten als ein "dem Königtum (vorbehaltenes) Geheimnis" (*niširti šarrūti*). Jeder einzelnen Anweisung zur Medikamentenherstellung ist die Beschreibung eines zugehörigen Krankheitsbildes vorangestellt. Dabei scheint vom ersten bis zum vierten Abschnitt der Rezeptsammlung die Schwere der zu kurierenden Krankheit zuzunehmen. Im Mittelpunkt stehen stets Magen-Darm-Beschwerden. Die ersten drei Medikamente (Z. 1–8; Z. 9–20; Z. 21–31) sind Abführmittel. Das erste wurde peroral auf nüchternen Magen, die beiden anderen rektal als Einläufe verabreicht, der eine davon in kaltem, der andere in warmem Zustand. Das vierte Heilmittel (Z. 32–44) wurde, wenngleich feucht, vielleicht in einem festeren Zustand verordnet. Es sollte auf einen Verband (*markastu*) aufgetragen werden.

71 **Rezeptsammlung 1, Textvertreter B**

VAT 14082 Ass 17721 bw
^m133 mm × ^m62 mm × ^m23 mm hD8I, Suchgraben,
 N 4: 520 sog. Haus des Beschwörungspriesters
 Kopie: BAM 50
 Photos: S. 516–517 und CDLI P285150

Braune, beidseitig erhaltene einkolumnige Tontafel, die in ihrer gesamten Länge und im Bereich der Tafelmitte auch in ihrer gesamten Breite erhalten blieb. Der linke Seitenrand ist nahezu unversehrt. Die rechte Tafelhälfte ist namentlich auf der Vs. stark beschädigt, die obere und die untere rechte Ecke fehlen. Auf der Vs. blieben Reste von 21, auf der Rs. Reste von 26 Zeilen

in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten. Die Tafel ist mit einem dreizeiligen Kolophon versehen. Der dort genannte Schreiber Marduk-erība⁷ ist bislang nur aus diesem Schriftstück bekannt.

Die im sog. Haus des Beschwörungspriesters gefundene Tafel VAT 14082 enthält eine Abschrift der Rezeptsammlung, die auch aus Text Nr. 70 bekannt ist. Obgleich die Tafel VAT 14082 weit mehr als ein Jahrhundert jünger ist als Text Nr. 70, stimmen beide Abschriften bis hin zu den Details der gewählten Graphien nahezu vollständig überein.

72 **Rezeptsammlung 1, Textvertreter C**

VAT 10580 Fundnummer: –
 51 mm × 49 mm × 6 mm Fundstelle in Assur: –
 Kopie: BAM 51
 Photo: S. 518 und CDLI P285151

Braunes, nur einseitig erhaltenes Tafelbruchstück mit Resten von 8 Zeilen in einem neuassyrischen Schriftduktus, der wohl in das frühe 7. Jh. v. Chr. datiert werden muß. Ein sehr kleines Stück des rechten Seitenrandes blieb erhalten. Da die Breite des Schriftfeldes mit kaum mehr als 5 cm recht gering ist, kann nicht ausgeschlossen werden, daß das Fragment zu einer mehrkolumnigen Tafel gehört.

Das stark beschädigte Tafelbruchstück VAT 10580 enthält eine Passage aus dem zweiten Abschnitt der Rezeptsammlung, die aus den Textzeugen Nr. 70 und Nr. 71 bekannt ist. Es bleibt unklar, ob die Tafel, zu der VAT 10580 gehört, genau diese Rezeptsammlung oder aber eine andere Zusammenstellung heilkundlicher Texte enthielt, in der lediglich eines der aus den Textvertretern Nr. 70 und Nr. 71 bekannten Rezepte niedergeschrieben ist.

73–74 **Rezeptsammlung 2**

73 **Rezeptsammlung 2, Textvertreter A**

A 258 Ass 13955 av
^m52 mm × ^m86 mm × ^m? mm hD8I, Pflasterniveau,
assyrisches Privathaus, West,
 N 4: 45 sog. Haus des Beschwörungspriesters
 Kopie: BAM 68

Nahezu vollständig erhaltene, querformatige Tontafel, von der lediglich die rechte obere Ecke fehlt. Auf der Vs. finden sich 9, auf dem unteren Rand eine und auf der Rs. 10 Zeilen in einem spätneuassyrischen Schriftduktus, der in die Mitte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist.

Die Tafel enthält Anweisungen zur Herstellung eines aus 26 verschiedenen Ingredienzien gekochten, flüssigen Medikaments, das als Einlauf verabreicht werden sollte und nicht nur Heilung von der "Hand des Banns" und der "Hand des Totengeistes" versprach, sondern auch von *šibiṭ šāri* ("Windstoß"), Hitzefieber (*ḫimīṭ šēti*), Lähmung (*šimmatu*), Taubheitsgefühl⁷ (*rimātu*), Muskelzucken⁷ (*šaššaṭu*), dem Afterleiden *durugiqqu* und "jeglicher (anderer) Krankheit". Aus dem zweizeiligen Kolophon geht hervor, daß Kišir-Aššur das Rezept "eilig von einer (hölzernen) Wachstafel" abgeschrieben hatte, um sich

auf die Durchführung der Heilbehandlung vorzubereiten. Es ist bemerkenswert, daß Kišir–Aššur seine Tafel mit einer Stichzeile versah, die auf das in der Vorlage folgende Rezept verweist.

74 **Rezeptsammlung 2, Textvertreter B**

A 242 Ass 13956 ew
^m50 mm × 81 mm × ^m? mm hD8I, Pflasterniveau,
 assyrisches Privathaus, West,
 N 4: 389 sog. Haus des Beschwörungspriesters
 Kopie: BAM 69

Bruchstück einer querformatigen Tontafel, von der sich lediglich die Vs. mit dem linken, dem unteren und einem sehr kleinen Abschnitt des oberen Randes erhalten hat. Der rechte Seitenrand ist abgestoßen, die rechte obere Ecke fehlt. Auf der Vs. finden sich 8 Zeilen, gefolgt von einer weiteren auf dem unteren Rand. Sie sind in einem spätneuassyrischen Schriftduktus geschrieben, der in die Mitte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist.

Die Tafel A 242 ist ein genaues Duplikat zu Text Nr. 73. Beide Tafeln weisen die gleiche Form auf. Da die Tafelrückseite fehlt, bleibt der Schreiber der Tafel unbekannt.

75 **Rezeptsammlung 3**

A 224 Ass 13955 ba
 (Maße nicht ermittelt) hD8I, Pflasterniveau,
 assyrisches Privathaus, West,
 N 4: 49 sog. Haus des Beschwörungspriesters
 Kopie: BAM 226

Bruchstück mit der beidseitig erhaltenen unteren Hälfte einer schmalen, einkolumnigen Tontafel. Der untere Tafelrand und die beiden Seitenränder des Bruchstücks blieben unversehrt. Die genauen Maße der Tafel konnten nicht ermittelt werden. Die Vs. weist noch 5, die Rs. 10 unbeschädigte Zeilen auf, die in einem spätneuassyrischen Schriftduktus gehalten sind. Die Tafel wurde wohl in der zweiten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. geschrieben.

Die Tafel enthält Anweisungen zur Herstellung eines aus 28 verschiedenen Ingredienzien gekochten Spülmittels (*marḥaṣu*), das als Einlauf verabreicht werden sollte. Es stellte wie das aus Text Nr. 73–74 bekannte Medikament nicht nur die Heilung von der “Hand des Banns” und der “Hand des Totengeistes” in Aussicht, sondern auch von Hitzefieber (*ḥimīṭ šēti*), *šibiṭ šāri* (“Windstoß”), Lähmung (*šimmatu*), Taubheitsgefühl? (*rimātu*), Muskelzucken? (*šaššaṭu*), dem Afterleiden *durugiqqu* und “jeglicher (anderer) Krankheit”.

76–77 **Rezeptsammlung 4**

76 **Rezeptsammlung 4, Textvertreter A**

A 238 + Ass 13955 gb
 VAT 13727 + VAT 14208 Ass 15325 b
^m140 mm × ^m95 mm × ^m26 mm hD8I, Pflasterniveau,
 assyrisches Privathaus, West,
 N 4: 166 sog. Haus des Beschwörungspriesters
 Kopie: BAM 156
 Photo: CDLI P285252 (VAT 13727 + VAT 14208)

Aus zwei jeweils braun-schwarzen Bruchstücken, von denen sich das eine (VAT 13727 + VAT 14208) im Vorderasiatischen Museum zu Berlin, das andere (A 238) in den Staatlichen Museen zu Istanbul befindet, kann – zumindest virtuell – eine vollständige, sehr gut erhaltene Tafel zusammengesetzt werden, deren Schriftbild von horizontalen Paragrafenstrichen geprägt ist. Der Schreiber verzichtete darauf, sie mit einem Kolophon zu versehen. Auf der Vorder- und der Rückseite finden sich jeweils 25 Zeilen in einer auffällig großen neuassyrischen Schrift mit Merkmalen, die auf die Datierung der Tafel in das frühe 7. Jh. v. Chr. weisen. Die Tafel A 238+ dürfte damit deutlich älter sein als die meisten der im sog. Haus des Beschwörungspriesters gefundenen Schriftstücke. Sie nimmt in diesem Tafelbestand auch eine besondere Stellung ein, weil alle vier Seitenränder mit zahlreichen runden sog. Brennlöchern versehen sind, die einen Durchmesser von etwa 2 mm aufweisen und in dem kurzen Abstand von 8–10 mm tief in den Tafelkörper gedrückt wurden.

Die ersten 24 Textzeilen, und damit nahezu die gesamte Vorderseite der Tafel, geben Auskunft über Herstellung und Anwendung von Arzneimitteln, mit denen Erkrankungen kuriert werden sollten, die man auf das Wirken eines Banns zurückführte. Lediglich dem ersten Abschnitt ist eine zugehörige Symptombeschreibung beigegeben. Sie zeigt, daß die in der Rezeptsammlung zusammengestellten Heilmittel in einem bereits lebensbedrohlichen Stadium des Leidens eingesetzt werden sollten. Die Zusammenstellung der *Rezeptsammlung 4* läßt die Vielfalt der Medikamente erkennen, die zur Bekämpfung der Erkrankung empfohlen wurden. Neben einem für die Darmspülung verwendeten Heilmittel (Z. 1–10) sind darunter ein in noch warmem Zustand zu verabreichender Einlauf (Z. 11–14), ein Wickel bzw. Verband (Z. 15–16), ein medizinisches Bad (Z. 17–18), eine Salbe (Z. 19–20) sowie ein Heiltrank, der mehrfach auf nüchternen Magen eingenommen wurde, um Erbrechen herbeizuführen (Z. 21–24). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Medikamente aufeinander folgend (und nicht etwa alternativ bzw. einzeln) zum Einsatz kamen.

Die folgenden, hier nicht edierten Passagen (Z. 25–47) sind Arzneimitteln gewidmet, die krankhafte Veränderungen der Kopfhaut (*kurāru*) und damit verbundene (?) Augenprobleme (Z. 48–50) heilen sollten.

77 **Rezeptsammlung 4, Textvertreter B**

VAT 13751 Ass fh
 72 mm × 67 mm × 18 mm hD8I, Suchgraben,
 N 4: 614 sog. Haus des Beschwörungspriesters
 Kopie: BAM 67
 Photo: S. 518 und CDLI P285166

Rotbraunes Bruchstück aus dem oberen Drittel einer einkolumnigen Tontafel. Die Vs. ist vollkommen zerstört. Auf der Rs. haben sich ein Abschnitt des linken Seitenrandes und Reste der letzten 9 Schriftzeilen erhalten. Sie sind in einem spätneuassyrischen Schriftduktus gehalten, der in die zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Es bleibt unklar, ob die Tafel ursprünglich einen Kolophon aufwies.

In VAT 13751 sind nur Reste des letzten auf der Tafel notierten Abschnitts erhalten. Dort finden sich Anweisungen über

Herstellung und Anwendung jenes auf nüchternen Magen einzunehmenden Heiltranks gegen die Bannkrankheit, der auch aus Text Nr. 76, 21–24 bekannt ist. Abweichend davon sind in Text Nr. 77, 1'–3' sowie in den Parallelstellen BAM 52, Vs. 39–40 und BAM 579, Kol. I, 40–41 die Symptome genannt, bei denen die Verabreichung des Medikaments empfohlen wurde (siehe dazu den Kommentar zu Text Nr. 76–77, 21–24). Umfang und weiterer Inhalt der Rezeptsammlung, zu der VAT 13751 gehört, lassen sich nicht mehr ermitteln.

78**Rezeptsammlung 5**

VAT 9138 Ass 13955 eq
^m172 mm × ^m74 mm × ^m23 mm hD8I, Suchgraben,
 N 4: 131 sog. Haus des Beschwörungspriesters
 Kopien: KAR 157; BAM 168
 Photos: S. 519–523 und CDLI P369126

Braune, vollständig erhaltene einkolumnige Tontafel. Lediglich die rechte obere und die rechte untere Ecke ist ein wenig angestoßen. Das Schriftbild ist von horizontalen Paragraphenstrichen geprägt. Auf der Vs. finden sich 41, auf der Rs. 42 Zeilen in einem für die spätneuassyrische Zeit typischen Schriftduktus. Die von dem Heiler Kišir–Nabû in der zweiten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. geschriebene Tafel weist einen zweizeiligen Kolophon auf, dessen letzte Zeile auf dem unteren Tafelrand steht.

In der vorliegenden Tafel exzerpierte Kišir–Nabû “in Eile” dreizehn verschiedene Rezepte. Allesamt geben sie Auskunft über Ingredienzien, Herstellung und Anwendung von Medikamenten, welche Heilung von Darmleiden in Aussicht stellten, die man auf einen Bann zurückführte. Die Erkrankungen, in deren Verlauf auch der Darmausgang in Mitleidenschaft gezogen werden konnte, sind von fiebriger Entzündung, von Blähungen und Flatulenz geprägt. Insgesamt acht der dreizehn Heilmittel sollten rektal als Einlauf verabreicht werden. Drei davon waren dazu bestimmt, für eine rasche Darmentleerung zu sorgen. Drei weitere Medikamente wurden in Gestalt rektaler Suppositorien (Zäpfchen) eingesetzt. Wohl um eine bessere Gleitfähigkeit zu erzielen, empfahl man für eines der Zäpfchen, es vor dem Gebrauch mit Zypressenöl zu besprenkeln. Ein weiteres Heilmittel verabreichte man peroral in Form eines auf nüchternen Magen einzunehmenden Trankes. Nur für eines der in VAT 9138 zusammengestellten Medikamente kann die vorgesehene Art der Anwendung nicht mehr sicher bestimmt werden.

79**Rezeptsammlung 6**

VAT 13761 Ass 17721
 166 mm × ^m74 mm × ^m26 mm hD8I, Suchgraben,
 N 4: 545 sog. Haus des Beschwörungspriesters
 Kopie: BAM 174
 Photos: S. 524–529 und CDLI P285266

Rötliche Tontafel, die aus mehreren Bruchstücken zusammengefügt wurde und nun weitgehend vollständig wiederhergestellt ist. Während der gesamte obere Tafelrand und die vier Ecken der Tafel abgebrochen sind, blieb ein Teil des unteren Tafelrandes erhalten. Die Tafel ist in einem Schriftduktus gehalten, der für die spätneuassyrische Zeit typisch ist. Auf

Vorder- und Rückseite ist das Schriftbild von horizontalen Paragraphenstrichen geprägt. Auf der Vs. fehlen von insgesamt 46 Zeilen nur die ersten beiden. Auf der Rs. blieben 38 Zeilen erhalten. Da die letzten Zeilen zerstört sind, bleibt ungewiß, ob die unbeschädigte Tafel mit einem Kolophon versehen war.

Die hier vorgestellte Tafel enthielt in unbeschädigtem Zustand mehr als 24 verschiedene Rezepte und Anweisungen, die auf die Lösung eines Banns zielen, oder der Absicht dienen, zu verhindern, daß ein Bann von einem Menschen Besitz ergreift. Die in den Rezepten genannten Beschwerden reichen von rechts- und linksseitiger Lähmung von Mund und Lippe, verbunden mit der Unfähigkeit zu sprechen, über Schwellungen im Bereich von Brust und Bauch bis hin zu fiebrigen Leiden, die von Depressionen und dem Auswurf von mit Blut durchsetztem Speichel begleitet sein können. Auch ein aufgetriebener Leib und Flüssigkeitsansammlungen in der freien Bauchhöhle (“Wassersucht”) zählen zu den aufgeführten Krankheitszeichen, die – so unterschiedlich sie auch sein mögen – allesamt als Folge eines “Banns” betrachtet wurden. Als Heilmittel empfahl man Kataplasmen, Salbungen mit und ohne vorherige Spülung, Räucherwerk, Einläufe und Tränke, von denen manche als Brech- und andere als Abführmittel dienten. Außerdem finden sich Vorschriften zur Herstellung einer heilenden Salbe und die Anleitung für die Durchführung medizinischer Bäder. In VAT 13761 sind auch einige Anweisungen zusammengestellt, in deren Mittelpunkt nicht die Herstellung von Medikamenten und deren Verabreichungsformen stehen, sondern prophylaktische Maßnahmen, die die Heiler (*āšipu*) veranlaßten. Zum einen sollten sie einem Menschen Schutz bieten, der einen Eid zu leisten hatte und dabei durch unwissentliches Fehlverhalten Gefahr lief, von einem Bann getroffen zu werden. Zum anderen sollten sie dafür sorgen, daß ein Mensch, der sich etwa durch das Ergebnis eines Gottesurteils (Ordal) als eidbrüchig erwiesen hatte, an dem Ort der Eidesleistung keine Verunreinigung zurückließ, die Dritte in Gefahr bringen könnte.

80**Rezeptsammlung 7**

VAT 13787 Ass 17721 o
 122 mm × ^m60 mm × ^m21 mm hD8I, Suchgraben,
 N 4: 492 sog. Haus des Beschwörungspriesters
 Kopie: BAM 201
 Photos: S. 530–531 und CDLI P285292

Rötlich-braune, weitgehend vollständig erhaltene einkolumnige Tontafel. Der obere Tafelrand und die beiden oberen Ecken sind ebenso zerstört wie die linke untere Ecke. Dennoch scheinen sich von nahezu allen Zeilen zumindest geringfügige Reste erhalten zu haben. Freilich ist die Tafeloberfläche im ersten Drittel der Vs. und im letzten Drittel der Rs. so stark beschädigt, daß dort nur wenige Zeichenreste zu erkennen sind. Auf der Vs. lassen sich insgesamt 30 Zeilen, auf der Rs. 19 Zeilen nachweisen, die in einem für die spätneuassyrische Zeit typischen Schriftduktus gehalten sind. Am Tafelende folgt auf eine Stichzeile ein von dem noch jungen Kišir–Aššur geschriebener Kolophon, der ursprünglich sechs Zeilen umfaßt haben dürfte.

Die in die Mitte des 7. Jh. v. Chr. zu datierende Tafel VAT 13787 bietet eine Zusammenstellung von Rezepten, die der noch in der Ausbildung befindliche Kišir–Aššur als Heilergehilfe von einer

hölzernen Wachstafel abschrieb, die man im Gula-Tempel von Assur aufbewahrte. Die wohl im Auftrag seines Vaters "eilig exzerpierte" Tafel enthält Anweisungen für die Herstellung von fünf verschiedenen Breiumschlägen (Kataplasmen), die gegen fiebrige Erkrankungen eingesetzt werden sollten, welche man auf die Einwirkung eines Banns zurückführte.

**Anweisungen für vorbeugende Maßnahmen
(Text Nr. 81)**

81 Anweisungen für vorbeugende Maßnahmen 1

HS 1911

69 mm × ^m76 mm × ^m30 mm

Kopie: S. 532–533

Nippur

Nahezu unbeschädigte untere Hälfte einer braunen einkolumnigen Tontafel. Der untere Tafelrand und die beiden Seitenränder des Bruchstücks sind gänzlich unversehrt. Auf der Vs. finden sich 16, auf der Rs. 17 Zeilen in einem Schriftduktus der mittelbabylonischen Zeit, der in manchem noch an das Altbabylonische gemahnt und mit einigen ungewöhnlichen Zeichenformen aufwartet. Auf dem unteren Tafelrand sind Spuren von zwei nicht vollständig gelöschten Keilschriftzeichen

zu erkennen. Das Schriftbild der Tafel ist von horizontalen Paragraphenstrichen geprägt, von denen sich 5 auf der Vs. und 6 auf der Rs. erhalten haben.

Wie kaum ein anderer bekannt gewordener Text vermittelt HS 1911 einen Eindruck von der großen Bedeutung, die im juristischen Alltagsleben Babyloniens die Furcht vor einem Bann und seinen gefährlichen Auswirkungen besessen haben muß. In der in Nippur gefundenen Tafel sind in kurzen, aus jeweils zwei bis fünf Zeilen bestehenden Abschnitten ganz einfach strukturierte Reinigungsverfahren beschrieben, die allesamt mit dem Rubrum NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA.KAM versehen wurden. Ihre Durchführung sollte zum einen Personen, die im Rahmen eines Rechtsaktes einen Eid geleistet hatten, vor einem Bann schützen, den ihre Eidesleistung – aus welchen Gründen auch immer – zur Folge haben könnte (Z. 1'–13'). In einem zweiten Abschnitt finden sich in HS 1911 zum anderen Beschreibungen von Reinigungsriten, mit denen man zu bewirken suchte, daß eine Person vor einem Bann und dessen Folgen auch dann sicher blieb, wenn sie sich im Rahmen eines Rechtsaktes einer Eidesleistung entzogen hatte (Z. 14'–21'). Die Befolgung der in einem dritten und letzten Abschnitt der Tafel zusammengestellten Anweisungen (Z. 22'–33') sollte Personen, unmittelbar bevor sie im Rahmen eines Rechtsaktes einen Eid zu leisten hatten, das Gefühl vermitteln, unbedroht von einem Bann und seinen Folgen einen Schwur ablegen zu können.

Textbearbeitungen

Ein ‘Leitfaden’ zur Durchführung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung (Texte Nr. 1–2)

1) VAT 13760 (Kopie und Photos: S. 389–395) ‘Leitfaden’ zur Durchführung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung, Textvertreter A

Fundstelle in Assur: – ; Fundnummer: – ; Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters)
Beschreibung: Braune einkolumnige Tontafel, die – obgleich alle vier Seitenränder abgebrochen sind – in ihren Ausmaßen weitgehend erhalten blieb (Maße: 179 mm × 88 mm × ^m28 mm). Auf der Vs. sind 25, auf der Rs. 29 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten. Mit einem auf der Rs. erhaltenen sog. Brennloch, das sich auf der Trennlinie zwischen den Zeilen Rs. 7’ und 8’ befindet, wurde der gesamte Tafelkörper durchbohrt. In Text Nr. 68 (VAT 14113) ist vielleicht die rechte untere Ecke der Tafel erhalten.

Datierung: neuassyrisch, Mitte des 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: – ; Bearbeitung: –

2) VAT 13685 (Kopie: S. 396–397) ‘Leitfaden’ zur Durchführung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung, Textvertreter B

Fundstelle in Assur: hD8I, Suchgraben; Fundnummer: Ass 17721 ab*; Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters; VAT 13685 = N 4: 501)

Beschreibung: Hellbraunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück vom rechten Seitenrand einer einkolumnigen Tontafel (Maße: 112 mm × 89 mm × ^m29 mm). Auf der Vs. blieben 23, auf der Rs. Reste von 8 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten.

Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: E. Ebeling, F. Köcher, LKA 150; Bearbeitung: –

Die Textvertreter:

A = VAT 13760 (ass.)

Z. 1’–25’; 1’’–27’’, Kolophon

B = VAT 13685 (ass.)

Z. 3’–21’; 16’’–21’’

Transliteration:

1’ A Vs. 1’ [(Raum für ca. 9 Zeichen)] GIN-a[n (Raum für ca. 9 Zeichen)]

2’ A Vs. 2’ [x x x x x x x KAŠ.SA]Ĝ BAL-q[i (Raum für ca. 9 Zeichen)]

3’ A Vs. 3’ [x x x x x x] x ^{rna41}ZA.GÌN a-n[a kullati tanaddīma NU(.)NAM.RIM teppuš]

B Vs. 1’ [] x []

4’ A Vs. 4’ [x x x (x) TÚG U]D.1.KÁM túgGÚ.È U[D.1.KÁ]M t[úg]ÍB.LÁ]

B Vs. 2’ [t[úg]ÍB.L]Á [ša’ SÍ]K BABBAR t[a-]

5’ A Vs. 5’ [túgBAR.SIG SÍ]K.ZA.GÌN.NA SAĜ.DU-sa tara-kás [NA]₄.MEŠ NUNUZ.[MEŠ ina GÚ-ša tál-lal]

B Vs. 3’ [SAĜ.DU-s]u-nu KE[ŠDA] NA₄.MEŠ NUNUZ.[MEŠ]

6’ A Vs. 6’ [ĝešGA.ZU]M ĝešBAL šid-du ki-ri-su ^{rdug1}ŠAĜAN Ì DÙG.[GA SUM-ši 14 kušDÙG.GAN.MEŠ]

B Vs. 4’ [k]i-ri-is-^rsu¹ ^{dug}ŠAĜAN []

- 7' A Vs. 7' [NINDA.MEŠ ḪÁD.A UZ]U ḪÁD.A ZÌ MUNU₅ SA₅-ma SUM-^ršir¹
^rana¹ ^rIGI¹ ^dUTU [ina U]GU NÍĜ.NA ^š[imLI *tasarraq adagurra tukān*]
 B Vs. 5' [UZU ḪÁD].^rA¹ ZÌ ^rMUNU₅¹ SA₅-ma []
 6' [] x SUM-šú-nu a-na IGI ^rd¹[Šamaš nignakka burāša *tasarraq*]
 7' [*adagurra GIN-a*]n
- 8' A Vs. 8' [KAŠ.SAĜ BA]L-^qí ^rÉN¹ ^rd¹UTU šar₄ AN-^re¹ u KI-t[i]m muš-ti-^ršir¹ [x x x x (x)]
 B Vs. 7' KAŠ.SAĜ BAL-^qí ^rÉN¹ ^rd¹[]
 8' [*mu*]l²-la-^rša¹ ^ra¹-^rdin¹
- 9' A Vs. 9' [3-šú ŠID-nu-m]a ina LÁL Ì.N[UN.N]A ^rĝeš¹EREN G[I] DÙG.^rGA¹ []
 B Vs. 8'f. 3-šú Š[ID-nu-ma] / [G]I ^rDÙG¹.^rGA¹ KA NU(.)NAM.RIM T[AG-at]
- 10' A Vs. 10' [ÉN² x x x] x KA *mim-ma* x (x) [ŠID]-nu *te-re-q[am-m]a a-^rna¹* []
 B Vs. 10' [ŠID-nu ^rte¹-re-qam-ma a-na IGI ^dUTU KEŠDA *tara-k[ás]*]
- 11' A Vs. 11' [NÍĜ.NA ^{šim}L]I ĜAR-an ^rudu¹[SÍSKUR]BAL-^qí ^u[z]^uZAG ^ruzu¹ME.Ḫ[É ^{uz}]^uK[A.NE *tu-ṭah-ḫa*]
 B Vs. 11'f. [^{udu}SÍŠ]KUR BAL-[^q]í ^{uzu}ZAG ^{uzu}ME.ḪÉ ^{uzu}KA.N[E] / [*tu-ṭah-ḫa*]
- 12' A Vs. 12' [ÉN ^dUTU *pa-šir lum-ni* ÉN Šamaš]-ía² 3-šú Š[ID]-^rnu¹-[*ma te-re-qam-ma*]
 B Vs. 12' ÉN ^dr¹UTU¹ ^rpa¹-[š]ir lum-ni
 13' [ÉN ^dUTU šar₄ AN-e KI-tim] EN *kit-te u me-ša-ri a-na e-ṭer ZI-^ria¹*
 14' [] x ŠID-nu-ma *te-re-qam-ma*
- 13' A Vs. 13' [] x IGI.MEŠ-šú ana ^dUTU.ŠÚ.[A *tašakkan*]
 B Vs. 14'f. NU(.)NAM.RIM ina 2,30 KEŠDA / [ĜAR-an *pānīša(?) a*]na ^dUTU.ŠÚ.A ĜAR-an
- 14' A Vs. 14' [] x x x ana IGI-[]
 B Vs. 15'f. 9 ²*tap-pi-ni ša ZÌ.DA* / [x x x ana IGI-šú-n]u(?) ĜAR-an
- 15' A Vs. 15' [] x x [] x x x []
 B Vs. 16'f. TU₇ *šer-pe-te ma-kal-tú sa-li-qa-te* / [(...) *tu-tab-bak*]-^ršú¹?-^rnu¹
- 16' A Vs. 16' [Z]Ì ŠE.SA.^rA¹ [x x x x]
 B Vs. 17'f. ^{ĝeš}LUM¹.^rḪA¹ ina NÍĜ.NA ana IGI-šú-nu *ta-sár-raq* / [x x x x x x] x-šú-nu
- 17' A Vs. 17' [GI.MEŠ^š *te-še-^ren¹* []
 B Vs. 18'f. *nap-pa-tu ana IGI-šú ĜAR-an* GI.MEŠ / [*te-še-en ZI.DA* ^{šim}L]I
- 18' A Vs. 18' [DIDA SIG₅.G]A ^rḪE¹.ḪE GIG *i-šár-rap* ÉN ^re¹-[]
 (Strich)
 B Vs. 19'f. ^{ĝeš}LUM.ḪA ZÚ.LUM.MA DIDA SIG₅.GA / [ḪE.ḪE *marṣu išarrap* ÉN *e-tel-let a-š[i-rat 7-šú ŠID-nu*
 (Strich)
-
- 19' A Vs. 19' [ÉN ^dA-num An-tum *lip-šu-ru* (?) GI?].MEŠ ĜEŠ.^rMEŠ¹^rDÙ¹.A.BI u ZÌ.DA.MEŠ *t[a-*]
 (Strich)
 B Vs. 21' [DÙ.A].BI u ZÌ.DA.MEŠ *ta-šár-rap*
 (Strich)
-
- 20' A Vs. 20' [ÉN KUR *Sa-a-bu* (?) *lip-šur* GI.MEŠ u ZÌ.DA.MEŠ ^rta¹-[]
 (Strich)
 B Vs. 22' [ZÌ].^rDA¹.^rMEŠ¹ *ta-šár-ra[p]*
 (Strich)
-
- 21' A Vs. 21' [ÉN (Raum für bis zu ca. 4 Zeichen) *i*]na ^rMIN¹ NINDA.KUR₄.M[E]Š ^rša¹ ^rNÍĜ¹.SILA₁₁.ĜÁ *tu-k[ap-par-šú]*
 (Strich)
 B Vs. 23' [*tu-k[ap-p[ar-šú]*
 (abgebrochen)
-
- 22' A Vs. 22' [NA₄.MEŠ DÙ.A.BI (?) *šer-pi* DÙ.A.BI ŠE.NUMUN.MEŠ ^rDÙ¹.[A.BI]
- 23' A Vs. 23' [(Raum für bis zu ca. 5 Zeichen)] x (x) *ana lib-bi* x [x (x)]

- 24' A Vs. 24' [(Raum für bis zu ca. 5 Zeichen) *i]na lib-bi tu-ka[p]-^rpár¹-[šú]*
(Strich)
-
- 25' A Vs. 25' [ÉN (Raum für bis zu ca. 9 Zeichen)] x x x x x x [x x]
(Strich; dann abgebrochen)
-
- Lücke von mindestens 25 Zeilen (einige dieser Zeilen könnten in Text Nr. 68 erhalten sein)
- 1'' A Rs. 1' [(Raum für bis zu ca. 5 Zeichen)] x x [x x x] x x x x x [x x (x)]
(Strich)
-
- 2'' A Rs. 2' [ÉN x x x x (x) r]a² ina MIN NINDA.K[UR₄.MEŠ š]á ZÌ ^{éš}bi-ni ZÌ ŠE.SA.A [tukapparšu]
(Strich)
-
- 3'' A Rs. 3' [ÉN x x x x] izi ḥuš ina MIN NINDA.KUR₄.MEŠ šá ZÌ ŠE.MUŠ₅ [tukapparšu]
(Strich)
-
- 4'' A Rs. 4' [ÉN zíz kù-ga] ina MIN NINDA.KUR₄.M[E]Š ša ZÌ IMĜAĜA [tukapparšu]
(Strich)
-
- 5'' A Rs. 5' [ÉN nam-tar] ^ra¹-maḥ ina MIN NINDA.KUR₄.MEŠ šá ZÌ ^{EŠTUB}šeGIG (Rasur) ŠE.[MUŠ₅]
- 6'' A Rs. 6' [ZÌ GÚ.NÍĜ].ĀR.RA ZÌ [^{še}]IN.NU.ḤA DIŠ-niš ḤE.ḤE-ma [tukapparšu]
(Strich)
-
- 7'' A Rs. 7' [ÉN gú-ga]l gú-tur ina MIN [NINDA.K]UR₄.MEŠ šá ZÌ GÚ.GAL ZÌ GÚ.TUR [tukapparšu]
(Strich)
-
- 8'' A Rs. 8' [ÉN x x i]m sa₅ dug-^rda¹ ina MIN NINDA.KUR₄.MEŠ ša IM [tukapparšu]
(Strich)
-
- 9'' A Rs. 9' [ÉN dug sáh]ar-ra ina DUG AL.ŠEĜ₆.ĜÁ [x (x)]
(Strich)
-
- 10'' A Rs. 10' [ÉN gu ^dUt]tu šu-na ina DUG NU AL.ŠEĜ₆.ĜÁ MIN A.MEŠ ^{dug}A.GÚB.[BA]
- 11'' A Rs. 11' [(leer) ŠUB.Š]UB-di SUM^{sar} ina XV-šú i-qal-lap ŠU.SAR ina 2,30-šú i-pa-[aššar]
(Strich)
-
- 12'' A Rs. 12' [ÉN gurun p]ú ġeš-sar-ra ina PA ^{éš}KIRI₆ tu-kap-[par-šú]
(Strich)
-
- 13'' A Rs. 13' [ÉN ^{éš}ġe]šnimbar kù-ga 14 ŠU.SAR.MEŠ ta-pat-til ina IGI ^dUTU ina GÙB-šú i-[paššar]
(Strich)
-
- 14'' A Rs. 14' [ÉN gu] ^dŠákkān-an-na DUR SÍK BABBAR SÍK ĜI₆ NU.NU SAĜ.DU-su ŠU^{II}-šú u ĜIR^{II}-šú t[u-rakkas]
- 15'' A Rs. 15' [(leer) É]N ŠID-nu-ma tu-bat-taq
(Strich)
-

- 16'' A Rs. 16' [ÉN] udug ħul-ġál saġ gub-ba-ba ina MIN ^{ninda.ġeš}ĠEŠTUG tu-kap-par-šú
(Strich)
B Rs. 1' [tu]-^rkap¹-^rpar¹-šú
-
- 17'' A Rs. 17' [ÉN] diġir kalam-ma si sá-e-dè nap-pa-tu ina UGU ŠĀ-šú ĠAR-an GI.MEŠ BAR.MEŠ te-š[e-en]
B Rs. 2'f. [Š]Ā-^ršú¹ ĠAR-an GI.MEŠ BAR.M[EŠ] / [te-še-en]
- 18'' A Rs. 18' [ZÌ] ^{ġeš}bi-ni ZÌ ŠE.SA.A ta-šár-rap ÉN 7-šú ŠID-nu ÉN nu-ħu ^dĠEŠ.BAR qu-ra[d turabba]
(Strich)
B Rs. 3' [qēm bīni ZÌ ŠE.SA].^rA¹ ta-šár-rap ÉN 7-šú
4' [ŠID-nu ÉN nu-ħu ^dĠEŠ.BAR q]u-rad tu-rab-ba
(Strich)
-
- 19'' A Rs. 19' [ÉN u]dug-gin₇ ki-in dù-a-bi ina UGU NA₄ KUR-i GUB-su-ma KA.LUĤ.Û.D[A teppuš]
(Strich)
B Rs. 5' [ina UG]U NA₄ KUR-i GUB-su-ma KA.LUĤ.^rÛ¹.[DA D]Û-uš
(Strich)
-
- 20'' A Rs. 20' [ÉN] ^dUTU šar₄ AN-e u KI-tim muš-ti-šir DIGIR u LÚ at-ta-ma
B Rs. 6'f. [ÉN Šamaš šar šamē u eršetim bēl kit-t]e u mi-šá-ri muš-te-[šir] / [ili u amēli attāma]
- 21'' A Rs. 21' [T]ÚG.SÍK ^{lú}GIG KI TÚG.SÍK NU(.)NAM.RIM KEŠDA-ma ÉN 3-šú ŠID-ma ta-bat-[taq]
(Strich)
B Rs. 7' [TÚG.SÍK] ^{lú}GIG KI T[TÚG.SÍK NU(.)NAM.RIM]
8' [(leer) KEŠDA-ma ÉN 3-šú ŠID-ma] ^rta¹-[bat-taq]
(abgebrochen)
-
- 22'' A Rs. 22' [^{lú}G]IG TÚG-su i-šá-ħaṭ ina MÁŠ.GAL tu-kap-par-šú NÍĠ.NA GI.IZ[I.LÁ]
- 23'' A Rs. 23' [tuš-b]a-a²-šú ^{dug}rA¹.GÚB.BA túl-lal-šú ana É-šú [iššir]
(Strich)
-
- 24'' A Rs. 24' [NU(.)NA]M.RIM a-di šu-u[d]-de-šú ana EDIN È-ma PÚ BAD-te-ma x []
- 25'' A Rs. 25' [pa-ni]-šú ana ^dUTU.ŠÚ.A ĠAR-a[n] ŠAĤ.TUR ana UGU-šú KUD-is lib-bu ^rana¹ [x x]
- 26'' A Rs. 26' [x (x)] x ma² x ^rša¹? ^rte¹?-^rqeb¹?-^rbir¹? ZÌ.SUR.RA-a te-šer ÉN zi an-^rna¹ ħ[é-pād tamannu]
- 27'' A Rs. 27' [(leer) ana arkīka N]U IGI.BAR (Rasur) ĤUL-š[ú DU₈-ir]
(Doppelstrich)
-
- Klph. A Rs. 28' [kīma labīrīšu šaṭir-ma bari ana ša]-bat e-pe-š[i ħantiš nasha]
29' [tuppi ¹Ki.šir-Aššur DUMU] ^{r1.r.d1r}AG¹-bé-[sun(u) (^{lú})MÁŠ.MÁŠ bīt Aššur]
[mār ¹Bāba-šuma-ibni (^{lú})ZABAR.DAB.BA É-šár-ra]
(hier wohl der untere Tafelrand)

Übersetzung:

- 1' [] stellst du auf. [].
2' [] Du libierst [Bier.].
3' []... (und) Lapislazuli [wirfst du] der [Tongrube hin. Dann fertigt du ein Abbild des Banns].
4' [Ein] für einen einzigen Tag bestimmtes [Gewand], einen [für einen einzigen] Tag bestimmten Mantel (und) eine [Leibbinde aus] weißer [Wolle legst du ihm² hin/gibst du ihm² (d. h.: dem Patienten?)].
5' [Mit einer Kopfbinde] aus (grün)blauer Wolle bindest du ihren (A: fem. Sg.; B: mask. Pl.) Kopf. (Eine Kette aus) Steine(n) (und) eiförmige(n) Perlen [hängst du ihr um den Hals].
6' [Einen Kam]m, eine Spindel, eine Decke, eine Gewandnadel, ein Salbfläschchen mit bestem Öl [gibst du ihr. Vierzehn Ledersäckchen]

- 7' füllst du [mit Trockenbrot], Dörrfleisch (und) gemahlenem Malz und gibst (sie) ihr (B: ihnen) dann. Vor Šamaš [streust du Wacholder] über ein (mit Holzkohle beladenes) Räuchergefäß. [Du stellst ein Libationsgefäß] auf.
- 8' Du libierst Bier. Die Beschwörung "Šamaš, König des Himmels und der Erde, der [auf rechten Bahnen hält]" (in B war hinzugefügt: [Die Beschwörung] "(...) Ihr Wergeld gab ich ihr")
- 9' rezitierst du dreimal. Dann be[rührst du] mit Honig, Butterschmalz, Zedernholz (und) Süßrohr den Mund des Abbildes des Banns.
- 10' [Die Beschwörung (?) "....."] rezitierst [du]. Du entfernst dich. Dann stellst du vor Šamaš eine Opferzurüstung zusammen.
- 11' Du stellst [ein Räuchergefäß mit] Wacholder hin. Du opferst ein Opferschaf. [Du bringst] Schulterfleisch, Fettgewebe (und) gebratenes Fleisch [dar].
- 12' Die Beschwörung "Šamaš, der das Unheil löst", [die Beschwörung "Šamaš, König des Himmels (und) der Erde], Herr des Rechts und der Gerechtigkeit, um mein Leben zu retten" (in B war hier möglicherweise ein weiterer Gebetsanfang genannt) rezitierst du [dreimal]. Dann entfernst du dich. Dann
- 13' [legst du] das Abbild des Banns an die linke Seite der Opferzurüstung. Ihr²¹ Gesicht richtest du auf den Sonnenuntergang aus.
- 14' Neun *tappinnu*-Teigbatzen², die mit Mehl [.....t sind (?)], legst du ih[nen] vor.
- 15' Eine heiße Gerstensuppe, eine Schüssel mit Brei [(...) gießt du] ihnen (mask. Pl.) [aus].
- 16' Sagapenum² schüttest du in ein Räuchergefäß vor sie hin. Mehl aus Röstkorn [.....st du] ihnen.
- 17' Du stellst eine Kohlenpfanne vor ihn (d. h.: vor den Patienten) hin. Du belädst (sie) mit Rohr. [Mehl, Wach]older,
- 18' Sagapenum², Datteln (und) feine Bierwürze (*billatu*) vermengst du. Der Kranke verbrennt (dies). Die Beschwörung "[Sie ist die Für]stin, sie ist die [Ver]sorgerin" rezitiert er siebenmal.
-
- 19' [Beschwörung: "Es mögen lösen Anum und Antum"]. Du verbrennst [Rohr²], allerlei Hölzer und Mehl(arten).
-
- 20' [Beschwörung: "Es löse [der Berg Sābu]"]. Du verbrennst Rohr und Mehl(arten).
-
- 21' [Beschwörung: "....."]]. Mit zwei Klumpen aus Teig reibst du [ihn ab].
-
- 22' [Jegliche Steine (?), jegliche rote Wollfäden, jegliche Samenkörner
 23' [gibt er ihr (?).]..... dort hinein [].
 24' [] Damit reibst du [ihn] ab.
-
- 25' [Beschwörung: "....."]......[].

(abgebrochen)

Lücke von mindestens 25 Zeilen

- 1'' [] Enki²[].
-
- 2'' [Beschwörung: "....."]]. Mit zwei Klumpen aus Mehl von Tamarisken(holz) (und) Mehl von Röstkorn [reibst du ihn ab].
-
- 3'' [Beschwörung: ".....], das rotglühende Feuer". Mit zwei Klumpen aus Mehl von *šeguššu*-Korn [reibst du ihn ab].
-
- 4'' [Beschwörung: "Reiner Emmer"]. Mit zwei Klumpen aus Emmermehl [reibst du ihn ab].
-
- 5'' [Beschwörung: "Der Todesbote], die gewaltige Überschwemmung". Mit zwei Klumpen aus Mehl von Weizen (Variante: *arsuppu*-Gerste) (und) *šeguššu*-Korn,
 6'' [aus Mehl von] *kiššānu*-Hülsenfrüchten (und) Mehl von *inninnu*-Getreide – (all dies) vermengst du miteinander zu einer (homogenen Masse) und [reibst ihn] dann (damit) [ab].
-
- 7'' [Beschwörung: "Erbse], Linse". Mit zwei Klumpen aus Erbsenmehl (und) Linsenmehl [reibst du ihn ab].
-
- 8'' [Beschwörung: "...], roter Ton, in² dem Tontopf". Mit zwei Klumpen aus Ton [reibst du ihn ab].
-
- 9'' [Beschwörung: "Poröser [Tontopf]". In einem gebrannten Tontopf [hebt er² (d. h.: der Patient) sie (d. h.: das als weiblich gedachte 'Abbild des Banns') hoch (?)].

- 10" [Beschwörung: "Den Faden (nahm) Ut]tu in ihre Hand". In einem ungebrannten Tontopf *ditto* (d. h.: hebt er? (der Patient) sie (d. h.: das als weiblich gedachte 'Abbild des Banns') hoch (?)). Du schüttetest Wasser aus dem Weihwassergefäß
- 11" [aus]. Eine Zwiebel schält er mit seiner Rechten. Eine Kordel dreht (wörtlich: löst) er mit seiner Linken [auf].
-
- 12" [Beschwörung: "Früchte] aus Obstplantage und Garten". Mit einem Zweig aus dem Garten reibst du [ihn ab].
-
- 13" [Beschwörung]: "Reine Dattelpalme". Du drehst vierzehn Kordeln zusammen. Vor Šamaš [löst] er (sie) mit seiner Linken [auf].
-
- 14" [Beschwörung: "Faden] des Šakkan-des-Himmels". Du spinnst ein Band aus weißer Wolle (und) aus schwarzer Wolle. Du [bindest] seinen Kopf, seine Hände und seine Füße.
- 15" Du rezitierst die Beschwörung und dann zerschneidest du (das Band).
-
- 16" [Beschwörung]: "Der böse *utukku*-Dämon, der das Schwindelgefühl herreten ließ". Mit zwei 'Öhrchen' (d. h.: Gebäckstücken in Ohrenform) reibst du ihn ab.
-
- 17" [Beschwörung: "Götter], um das Land recht zu leiten". Du stellst eine Kohlenpfanne auf seinen Bauch. Du belädst (sie) mit geschälten Rohren.
- 18" Du verbrennst [Mehl] aus Tamarisken(holz) (und) Mehl aus Röstkorn. Die Beschwörung rezitiert er siebenmal. Beschwörung: "Komme zur Ruhe, Göttliches Feuer, (du) Held". Du löschst (das Feuer).
-
- 19" [Beschwörung]: "Wie ein *utukku*-Dämon jegliche". Du läßt ihn auf einem Stein aus dem Gebirge stehen. Dann führst du das Mundwaschungsritual durch.
-
- 20" Beschwörung: "Šamaš, König des Himmels und der Erde, (in B ist hinzugefügt: [Herr des Rechts] und der Gerechtigkeit), der Gott und Mensch auf rechten Bahnen hält, ja du".
- 21" Du verknotest den Gewandsaum des Kranken mit dem Gewandsaum des Abbildes des Banns und dann rezitierst du die Beschwörung dreimal. Dann zerschneidest du (den Knoten).
-
- 22" Der Kranke streift sein Gewand ab. Du reibst ihn mit einem Ziegenbock ab. [Du] schwenkst Räuchergefäß (und) Fackel
- 23" auf ihn zu. Du reinigst ihn mit Weihwasser. [Er geht geradewegs] zu seinem Haus.
-
- 24" Du bringst [das Abbild] des Banns nebst dem Reiseproviand, (der) für es (bestimmt ist), in die Steppe hinaus. Dann öffnest du ein Loch. Dann [].
- 25" Sein [Gesicht] (d. h.: das Gesicht des Figürchens) richtest du (dabei) auf den Sonnenuntergang aus. Du schlachtest ein Ferkel über ihm. Das Herz ...[].
- 26" []... du begräbst² (es). Du zeichnest einen Mehlkreis. [Du rezitierst] die Beschwörung "Beim Leben des Himmels sei [er beschworen]".
- 27" Du darfst nicht [hinter dich] blicken. Das ihm (d. h.: dem Patienten) anhaftende Unheil [wird (dann) gelöst sein].

Kolophon: A [Wie die zugehörige Vorlage geschrieben und dann kollationiert. Zur] Vorbereitung der Durchführung (der Heilbehandlung) [eilig exzerpiert].
 [Tafel des Kišir-Aššur, Sohn des] Nabû-bēssun(u), [des Beschwörers des Assur-Tempels],
 [Sohn des Bāba-šuma-ibni, des *zabardabbu* des Ešarra].

Kommentar:

Die erste, nicht erhaltene Zeile des Textes dürfte mit den Worten *māmīta ana pašāri* begonnen haben und somit der Glosse entsprechen, mit der Kišir-Aššur in dem sog. Leitfaden der Beschwörungskunst (KAR 44, Vs. 12) den Eintrag nam-érim-búr-ru-da versehen hatte.

- 1'-3' Bis zum oberen Tafelrand fehlen wohl nur wenige Zeilen. Es ist nicht einmal vollständig auszuschließen, daß mit Z. 1' bereits die erste Zeile des Textes vorliegt. Für eine einleitende Symptombeschreibung, wie wir sie in den Texten Nr. 3 und Nr. 11 vorfinden, war hier wohl kein Raum. Nach einer nur sehr knappen Einleitung (vgl. dazu z. B. Text Nr. 4-10, 1; Nr. 12, 1; Nr. 13, 1 und Nr. 14-15, 1f.) begann der 'Leitfaden' mit einer Beschreibung der Vorbereitungen für das Ritual, die der *āšipu* an der Tongrube zu treffen hatte, um das oder die für die Behandlung seines Patienten benötigten Figürchen herzustellen (vgl. die inhaltlichen Parallelen in den Texten Nr. 3, 13 und 22-24; Nr. 4-10, 2; Nr. 11, 10; Nr. 12, 2; Nr. 14-15, 8; Nr. 46-47, 47).

- 1' Das Verbum *kunnu*, "festmachen", "hinstellen", bezeichnet in Ritualbeschreibungen stets das aufrecht auf den Boden Stellen von Gegenständen und Gefäßen (ggf. auch in einen Ständer). *šakānu*, "hinlegen", wird hingegen immer dann verwendet, wenn ein Gegenstand oder eine Opfergabe auf einen Opfertisch oder Vergleichbares gelegt werden sollte (siehe S. M. Maul, BaF 18, 53, Anm. 102). Möglicherweise war in Z. 1' von einem mobilen Altärchen (*paṭīru*) die Rede, auf dem Gaben für die Tongrube präsentiert wurden (vgl. den Kommentar zu Z. 3'). Das in Text Nr. 3, 23 und Nr. 4, 2 ausdrücklich erwähnte "Heiligen" (*quddušu*) der Tongrube mag mit einem Opfer verbunden gewesen sein, so wie es anscheinend in Z. 1'–2' beschrieben war.
- 3' Die vorliegende Therapiebeschreibung ist, wie alle Anweisungen aus dem Bereich der Heilkunst, die nicht gynäkologischen Charakters sind, so formuliert, als sei der Patient männlichen Geschlechts. Falls der Patient tatsächlich ein Mann war, wurde dem "Abbild des Banns" geschlechtskomplementär das Erscheinungsbild einer Frau gegeben (siehe dazu Text Nr. 3, 27–30). Ein solcher Ritualaufbau paßt bestens zu dem grammatischen Geschlecht des akkadischen Wortes für "Bann", *māmītu*. Unabhängig davon, ob die Schreibung NU(.NAM.RIM *šalam māmīti* oder aber *nunamrimakku* o. ä. gelesen wurde (siehe dazu den Kommentar zu Text Nr. 3, 13) – beide Wörter sind grammatische Maskulina –, sind aus diesem Grund in dem vorliegenden Text Pronominal- und Possessivsuffixe, die sich auf das "Abbild des Banns" beziehen, feminin (wenngleich nicht ganz konsequent: vgl. Z. 5': *qaqqassa* mit *šuddēšu* in Z. 24"). Dementsprechend werden sie im folgenden auch in der Übersetzung als Femininum wiedergegeben. In dem in Z. 3' nicht erhaltenen Textvertreter B war – wohl abweichend von VAT 13760, aber in Einklang mit Text Nr. 3, 13 – die Anfertigung zweier Figürchen vorgeschrieben (siehe Textvertreter B, Vs. 3', 6', 17'), die ein Brautpaar verkörpern sollten und für den "Bann" (die weibliche Figur) und den von dem "Bann" betroffenen Menschen (die männliche Figur) standen.
- Die geringfügigen Spuren im Anfang der Zeile 3' passen zu der Lesung [^{na4}]*sāmtu*([GU]G). Dort war die Rede von einer Spende von Metallen und edlen Steinen, die der Heiler der Tongrube zu übergeben hatte, bevor er Ton für die Herstellung eines Figürchens entnehmen durfte (hierzu siehe S. M. Maul, BaF 18, 46–47 und D. Schwemer, Akkadische Rituale aus Ḫattuša, 76 mit Anm. 239). Daß diese Gaben als regelrechter Kaufpreis für den entnommenen Ton verstanden wurden, zeigen z. B. Text Nr. 3, 23 sowie die Ritualbeschreibung KAL 2, Text Nr. 44 (Kol. I, 3'f.: *ana ṛkul^l-la-te DU 1 ŠE [KÜ.BABBAR] / [1] ŠE KÜ.SI₂₂ ana KI.ĜAR ŠUB-ma IM ta-šam-ma*) und Sm 1042 (H. Zimmern, BBR 2, Text Nr. 52 = J. Scurlock, Magico-medical means, 543–545), 4. Die Anfertigung des Bann-Figürchens ist in Text Nr. 3, 23–24 genauer beschrieben. Demzufolge wurde es im Angesicht des Sonnengottes, also bei Tageslicht, nach göttlicher Weisung "mit der Autorität des Ea, mit den Künsten des Asalluḫi" geformt. Ein an den Sonnengott gerichtetes Gebet, das aus dem *bī rimki* genannten Ritualzyklus bekannt ist, läßt deutlich erkennen, daß man in dem Herstellen eines solchen Tonfigürchens das Wiederholen des Schöpfungsaktes sah, in dem der Gott Ea den Menschen erschaffen hatte (siehe dazu Text Nr. 48–51, 46–47). Dem Text zufolge sollte in diesem Fall der Ton wie Fleisch auf ein Skelett aus "Holz und Rohr" aufgetragen werden. Das Figürchen verkörperte dabei nicht etwa den Bann, sondern sollte im Ritualgeschehen als Substitut für den vom Bann betroffenen König dienen. Angaben über die Größe solcher Figürchen fehlen bislang (siehe dazu lediglich D. Schwemer, Akkadische Rituale aus Ḫattuša, 97, 171¹⁰⁰), wo von aus Holz gefertigten Figürchen die Rede ist, die eine Elle lang sind; siehe auch ebd. 65 und 90, 58ff.).
- 4'–5' In dem hier veröffentlichten Textcorpus finden sich in den Texten Nr. 3, 13–17; Nr. 4–10, 4–6; Nr. 12, 3 und Nr. 14–15, 8–9 ganz ähnliche Passagen, in denen die Ausstattung von Tonfigürchen mit Kleidung eingehend beschrieben ist. Die Ergänzung des Anfangs der Z. 4' richtet sich nach den vergleichbaren Ritualanweisungen in STT 251, 10' und dem Duplikat STT 72, 44–45. Dem schlechten Erhaltungszustand der beiden hier kommentierten Textvertreter ist es geschuldet, daß unklar bleibt, ob in Z. 4' die Kleidung einer Frau oder die eines Mannes beschrieben wurde. Es kommt hinzu, daß die beiden Textvertreter an dieser Stelle nicht unerheblich voneinander abweichen. Denn während in Textvertreter A die erste Hälfte der Z. 5' ganz klar allein von dem weiblichen Figürchen und seiner Kleidung handelt (*qaqqassa tarakkas*), ist in Textvertreter B (B, Vs. 3': *qaqqass]unu ta[rakkas*]; siehe auch B, Vs. 6' und 17') offensichtlich von mehreren, genauer wohl – so wie in Text Nr. 3, 13 – von "zwei Abbildern des Banns, dem eines Mannes und dem einer Frau", die Rede. Dabei stellte das erste den Patienten, das zweite den Bann dar, unter dem der betroffene Mensch litt. Dementsprechend sollte in dem Heilverfahren, das in Textvertreter B beschrieben ist, beiden Figürchen "der Kopf gebunden" werden, während dies in Textvertreter A des 'Leitfadens' nur für das weibliche Figürchen vorgesehen war (zu diesem Ritus siehe auch Z. 14'–15' mit dem zugehörigen Kommentar sowie Text Nr. 4–10, 56).
- Der explizite Hinweis darauf, daß die "Leibbinde" aus "weißer Wolle", zu fertigen sei, könnte ein Indiz dafür sein, daß zumindest in Textvertreter B, Vs. 2' (= Z. 4') von der Bekleidung eines Mannes die Rede war. Denn aus einem sehr ähnlichen Passus aus Text Nr. 3 (Z. 14–15) geht hervor, daß man in diesem Bannlösungsverfahren das weibliche, den Bann darstellende Figürchen dunkel kleidete, während das den Patienten verkörpernde Figürchen dem Sonnengott in heller, aus weißer Wolle gefertigten Gewandung präsentiert wurde. Offenbar kennzeichnete dabei – wie in vielen anderen Kontexten auch (siehe dazu S. M. Maul, BaF 18, 99) – das Dunkle das Böse und das Helle das Gute.
- Der Kompilator des Textes legte gewiß nicht ohne Grund Wert darauf, die zu verwendenden Kleidungsstücke hier (und in den oben aufgeführten Parallelstellen) im einzelnen zu benennen. Gleichwohl sind wir mangels tieferer Kenntnisse leider noch nicht wirklich in der Lage zu erkennen, ob den beiden Figürchen bzw. dem

Erkrankten und dem zur Braut bestimmten Figürchen typische Hochzeitsgewänder angelegt wurden. R. Strauß hat in: Reinigungsrituale aus Kizzuwatna, 125, Anm. 501 allerdings wichtige Belege zusammengetragen, die es sehr wahrscheinlich machen, daß in altbabylonischer Zeit “Ohringe, eine *tudittu*-Spange und ein Kopfband zur Ausstattung einer Braut gehören”. Die in Z. 5’ genannte (grün)blaue Kopfbinde dürfte dementsprechend auch hier zu den für eine Braut typischen Kleidungsstücken zählen.

Das Ende der Z. 4’ läßt sich trotz der vielen oben angeführten Parallelstellen noch nicht sicher ergänzen. Die Lesung des letzten erhaltenen Zeichens als *t[a-* ist unzweifelhaft, sie paßt aber nicht zu den möglichen Schreibungen für die hier eigentlich zu erwartende Verbalform *tulabbassu* oder *tulabbassi*. Es ist nicht einmal auszuschließen, daß das mit *t[a-* beginnende Wort keine Verbalform, sondern die Bezeichnung eines weiteren Kleidungsstückes ist (Als Argument hierfür könnte man Text Nr. 4–10, 4 anführen, wo ein entsprechendes Verb tatsächlich fehlt: ^ugG[Ú].È UD.1.KÁM ^ugÍB.LÁ UD.1.KÁM ^ugBAR.SIG SÍ[K.ZA].GÎN(NA) SAĜ.DU-šá KEŠDA). Sollte aber, wie man annehmen möchte, das *t[a-* zu einer Verbalform gehören, scheint “du [bekleidest ihn]” als sinngemäße Ergänzung des Textes ausgeschlossen, da entsprechende Formen von *labāšu* D oder von *halāpu* D mit dem Präfix *tu-* hätten beginnen müssen. Auch zu einer Form von *edēqu* G mit doppeltem Akkusativ, “jemanden bekleiden mit”, paßt das erhaltene *t[a-* nicht. Aus diesem Grund findet sich in der Übersetzung der keineswegs sichere Ergänzungsvorschlag “legst du ihm[?] hin” bzw. “gibst du ihm[?]”, ohne daß dabei an eine bestimmte akkadische Verbalform gedacht wäre.

Da Textvertreter A ein Verfahren zu beschreiben scheint, das mit einem einzigen Tonfigürchen auskommt, nämlich dem den Bann darstellenden weiblichen, könnte es sein, daß die dort in Z. 4’ genannten Kleidungsstücke nicht einer Tonfigur zugeordnet waren, sondern dem Patienten selbst. Hierzu würde passen, daß gemäß Z. 14’–15’ und Text Nr. 4–10, 56–64 (der Anweisung aus Z. 5’ entsprechend!) dem Kranken tatsächlich mit einer Kopfbinde (*paršīgu*) der Kopf verschnürt wurde, bevor das Kleidungsstück dann heruntergerissen und mit einem Lösegeld dem “Abbild des Banns” als “Gewand, das Verschönung (bringt)”, hingeworfen wurde.

Nach wie vor ist die Frage ungeklärt, was damit gemeint sein könnte, wenn die Bezeichnung für ein Kleidungsstück mit dem Zusatz *ūmakkal*, “für einen Tag” (hier: UD.1.KÁM; syllabisch geschrieben in D. Schwemer, Akkadische Rituale aus Ḫattuša, 91, 66’f.) versehen ist. W. von Soden (AHw 1107b s. v. *šubātu(m)*) dachte an “Alltagsgewänder”, und dieser Deutung haben sich unhinterfragt viele angeschlossen. So spricht z. B. D. Schwemer (Akkadische Rituale aus Ḫattuša, 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 W. Farber in ZA 91, 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 freilich fast als gegeben angenommen, daß das “zum einmaligen Gebrauch” Bestimmte nachlässig gefertigt worden sei und sich durch mindere Qualität auszeichnet habe. Diesem Gedanken folgend übersetzte J. Scurlock TÚG UD.1.KÁM als “makeshift garment” (Magico-medical means, 50 mit Anm. 779 und *passim*). 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 den hier besprochenen Ritualbeschreibungen jeweils eine große Rolle spielen, verwendet werden sollten. Da nicht alle Heilbehandlungen, die verlangen, Figürchen mit *ūmakkal*-Stoffen oder -Gewändern auszustatten, ein Hochzeitsritual nachahmen, aber am Ende die aus Ton oder auch anderen Materialien gefertigten Püppchen doch stets bestattet und auf diese Weise der Unterwelt zugeführt werden sollten, könnte sich die Bestimmung, Kleider (siehe Text Nr. 3, 15; Nr. 4–10, 4; Nr. 12, 3; Nr. 14–15, 8–9) oder einen Geldbeutel (siehe Text Nr. 14–15, 15), 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 auch im Alltagsleben dem (einmaligen) Anlaß entsprechend angemessen erschien.

Die Ergänzung des Endes der Z. 5’ richtet sich nach Text Nr. 4–10, 5 (vgl. auch die Parallelstelle Text Nr. 3, 14 sowie ferner D. Schwemer, Akkadische Rituale aus Ḫattuša, 103, 69’). Aus der Parallelstelle Text Nr. 3, 77 (vgl. Text Nr. 4–10, 13’) geht hervor, daß am Ende des Ritualgeschehens das weibliche “Abbild des Banns” samt der ihm übergebenen Kette, die man wohl nicht allein als Schmuck, sondern auch als ein Lösegeld betrachtete (siehe Text Nr. 4–10, 34–35 und 50–52), bestattet wurde. Auch in Ritualen zur Abwehr eines böartigen Totengeistes wurde dem Figürchen, in dem man solch einen Totengeist zu bannen versuchte, eine Kette mit Karneol-Perlen um den Hals gehängt (siehe D. Schwemer, Akkadische Rituale aus Ḫattuša, 91, Z. 68’–69’ und J. Scurlock, Magico-medical means, 530, Text Nr. 226, 5).

6’–7’ Die Zeilen 6’–7’ wurden nach den Parallelstellen Text Nr. 3, 16–17 und Text Nr. 4–10, 5–6 ergänzt. In Textvertreter B, der im einzelnen leicht von Textvertreter A abweicht, wird in Vs. 6’ in assyrisierender Weise (so wie auch in B, Vs. 17’ und 18’) *-šunu* als Dativsuffix der 3. Pers. Pl. m. an Stelle von *-šunūši* bzw. *-šunūti* verwendet (dazu siehe W. von Soden, GAG³ § 42j). Zu der von Textvertreter A abweichenden Pluralität des Suffixes siehe den Kommentar zu Z. 4’–5’.

Die Ausstattung des weiblichen Figürchens mit “Kamm, Spindel, Decke, Gewandnadel und Salbfläschchen” überrascht den Kenner der Fachliteratur der altorientalischen Heiler (*āšipūtu*). Die hier dem “Abbild des Banns” übereigneten Dinge sind nämlich wohlbekannt, aber in den Heilverfahren des Beschwörers (*āšipu*) sonst stets an einen ganz anderen Kontext gebunden (siehe W. Farber, *Lamaštu passim* sowie ders., RIA 6, 439–446; ders., Fs. Reiner, 85–105; D. W. Myhrman, ZA 16, 141–200; F. Köcher, *Beschwörungen gegen die Dämonin Lamaštu*). Sie zählen mit dem zwar nicht an dieser Stelle, aber in Text Nr. 3, 16 genannten Schuhwerk (siehe W. Farber, Fs. Reiner, 101) zu jenen charakteristischen Gaben, die in den uns bekannten Handlungsanweisungen zum Schutz vor Lamaštu und ihrem Wirken einem Figürchen dieser löwenköpfigen Dämonin überreicht wurden. In dem Figürchen sollte die nicht selten für die Kindersterblichkeit verantwortlich gemachte Dämonin gebannt und zurück in die Unterwelt geführt werden, nachdem man ihr als Ersatz für das verweigerte Menschenleben ein Ferkel, namentlich dessen Herz und Blut, gegeben hatte. Zahlreiche Amulette, die vor dem Zugriff der Dämonin schützen sollten (zuletzt dazu: F. A. M. Wiggermann, „Lamaštu, daughter of Anu“ [2000], 219 mit Anm. 11; J. G. Westenholz, *Dragons, monsters and fabulous beasts*, [2004], 93, Nr. 49; W. Farber, *Lamaštu* [2014], 30 mit Angaben zu den jüngst bekannt gewordenen Amuletten Nr. 88–96), zeigen die bereits abgewehrte, gebannte Lamaštu mit dem ganzen Set der hier genannten, für die Dämonin bestimmten Gaben. Decke und Gewandnadel sind dabei nicht allein als Geschenk an die Dämonin anzusehen, sondern als Dinge, die – wenn sie zum Einsatz kamen – aufgrund ihres ihnen eigenen Wesens das verhinderten, was als eigentliche Absicht der Lamaštu galt: unter dem Vorwand, ein kleines Kind stillen und ihm die Brust reichen zu wollen, diesem das Blut auszusaugen und das Leben zu nehmen (siehe W. Farber, RIA 6, 444). Lamaštu sollte ihrem Geschäft als falsche Amme nicht mehr nachgehen können, wenn sie die Decke erhalten, deren Bestimmung entsprechend als Umhang angelegt und mit der Gewandnadel so verschlossen hatte, daß ihre Brüste ganz verhüllt waren (hierzu siehe KAR 22, Vs. 5f. und S. M. Maul, R. Strauß, KAL 4, Text Nr. 37, Vs. 7f. mit der Anweisung, Decke und Gewandnadel am Kopf einer Figur zu befestigen). Auch die anderen Gaben waren dazu bestimmt, jeweils auf ihre Weise die mörderische Kraft der Dämonin zu brechen, welche in Fieber und Schüttelfrost Gestalt annahm und nicht nur kleine Kindern, sondern auch Frauen und ausgewachsene Männer bedrohte (siehe W. Farber, RIA 6, 444). Das zusätzlich in Text Nr. 3, 16 genannte Schuhwerk sollte – als charakteristisches Attribut des weit Reisenden – Lamaštu in die unerreichbare Ferne des Jenseits tragen, das den Mesopotamiern als “Land ohne Wiederkehr” galt.

Auf diese weite Reise verweisen auch die Lebensmittel, die in Ledersäckchen gefüllt wurden, welche man manchen Ritualbeschreibungen zufolge dem Tonfigürchen auf den Nacken zu legen pflegte (siehe z. B. D. Schwemer, *Akkadische Rituale aus Hattuša*, 89, Z. 53”). Denn Trockenbrot und Dörrfleisch waren die wesentlichen Bestandteile des haltbar gemachten Proviantes, den man im Alten Orient Boten und Fernreisenden mit auf den Weg gab (vgl. die vor allem aus der Ur III-Zeit massenhaft auf uns gekommenen sog. Botenlohntexte und die Beiträge in dem Abschnitt “Food for travelling: investigating travel provisions in the Ancient Near East” in: L. Milano (Hrsg.), *Paleonutrition and food practices in the Ancient Near East* [2014], 261–337). Das gemahlene Malz (siehe dazu auch Text Nr. 3, 25), welches ebenfalls zu dem ganz typischen, für Boten bestimmten Mundvorrat zählte, konnte – so wie die ‘Bierwürze’ (*billatu*) – leicht mit Wasser aufgegosson und auch unterwegs rasch zu einem nahrhaften Getränk aufbereitet werden (vgl. die Parallelstelle Text Nr. 3, 16–17; ebd. 26 ist auch der zugehörige “Schlauch mit kühlem Wasser” erwähnt; vgl. ferner die entsprechenden Anweisungen in Text Nr. 4–10, 6 [siehe auch 9”] und Text Nr. 11, 11). In Z. 24” des hier besprochenen ‘Leitfadens’ sind die in Z. 7” genannten Lebensmittel explizit als jener “Reiseproviant” (*suddû*; siehe auch Text Nr. 3, 74) bezeichnet, der am Ende des Ritualgeschehens gemeinsam mit dem “Abbild des Banns” an einem unzugänglichen Ort fern der menschlichen Behausungen in der Steppe bestattet wurde.

In den therapeutischen Verfahren des Beschwörers wurde der für die Jenseitsreise bestimmte Proviant nicht allein Lamaštu und dem “Abbild des Banns” mitgegeben. Auch in anderen Ritualen exorzistischen Charakters, wie etwa bei den Verfahren zur Austreibung des “bösen udug”, wurde dem Bild des Dämons Verpflegung für die Unterweltsreise übergeben (siehe M. J. Geller, SAACT 5, 142, 152–168 und W. Schramm, *Ein Compendium sumerisch-akkadischer Beschwörungen*, 84–85). Die zugehörigen *dicenda* lassen keinen Zweifel daran, daß die überreichten Speisen als “die Speisen des Totengeistes” und der im Wasserschlauch übergebene Trank als “der Trank des Totengeistes” galten (M. J. Geller, ebd., 142, 159–160). Dies bedeutet, daß die hier besprochene Proviantierung der Bann-Figürchen letztlich den Handlungsanweisungen für Heilverfahren entstammt, die sicherstellen sollten, daß sich ein zurückgekommener Totengeist (*etemmu*) wieder aus der Menschenwelt zurückzieht und dort keinen Schaden (mehr) anrichtet (siehe J. Scurlock, *Magico-medical means*, 52 mit den Anmerkungen 848 und 849). Die Totengeister, die – der Vorstellung der Mesopotamier zufolge – zu den Menschen vor allem dann zurückkehrten, wenn man ihnen die ihnen zustehenden Speisegaben nicht hatte zukommen lassen, wurden im Rahmen dieser Verfahren ausführlich geehrt, tagelang mit bestimmten Totenopfern gespeist, und dann mit dem oben beschriebenen Reiseproviant versehen, bestattet und dadurch in der Unterwelt wieder heimisch gemacht. Da auch in den Verfahren zur Bannlösung das “Abbild des Banns” “geehrt” (siehe Text Nr. 3, 27) und mit den eigentlich den Toten vorbehaltenen Opferspeisen versehen wurde (dazu siehe unten den Kommentar zu Z. 15’ sowie Text Nr. 3, 18 und Nr. 4–10, 7–8), entsteht der Eindruck, als sei in der inneren Logik des hier kommentierten Heilverfahrens das mit Gewändern, Halskette und blauer Kopfbinde versehene “Abbild des

Banns” nicht allein die Braut, die im Lauf des Ritualgeschehens verhehlicht werden und die von dem Bann verursachten Beschwerden auf sich nehmen sollte, sondern gleichzeitig auch eine Erscheinungsform der üblen Dämonin Lamaštu und des Totengeistes, wenngleich dies weniger an seiner äußeren Gestalt zu erkennen war, als an der Art, wie das Figürchen im Verlauf des Ritualgeschehens behandelt wurde.

Betrachtet man den in dem ‘Leitfaden’ skizzierten Ritualverlauf genauer, sind in der Tat mehrere übereinander geblendete Narrativen auszumachen, die jeweils dem Bann (*māmītu*), der Lamaštu und dem Totengeist zugewiesen werden können. Das “Abbild des Banns” ist zunächst und in erster Linie – wohl ihrer Kleidung entsprechend – die zur Hochzeit vorbereitete Braut. Zu dem hierher gehörigen Handlungsstrang zählt die im Ritualverlauf inszenierte Hochzeit mit der sich unmittelbar daran anschließenden Scheidung (siehe unten Z. 20”–21” mit Kommentar und den dort aufgeführten Parallelstellen). Die Lamaštu-Narrative wird mit dem Darreichen der oben genannten, eigentlich nur für Lamaštu selbst bestimmten Gaben eröffnet und findet in dem Heilverfahren ihre Fortsetzung, indem – entsprechend dem gängigen Verfahren zur Abwehr der Lamaštu – dem “Abbild des Banns” ein Ferkel geschlachtet und ihm dessen Herz und Blut zum Ersatz für das Leben des Erkrankten dargeboten wird (siehe Z. 25” mit dem zugehörigen Kommentar und den dort aufgeführten Parallelstellen). Der den Ritualen zur Abwehr des Totengeistes entstammende Handlungsstrang kommt mit dem “Ehren” des Bildes (nur in Text Nr. 3, 27 explizit erwähnt) und der Darbringung eines typischen Totenopfers in Gang (siehe Z. 15’ mit dem zugehörigen Kommentar und den dort aufgeführten Parallelstellen) und wird in einer ehrerbietig ausgeführten Bestattung vollendet. In dem als Gerichtsprozeß inszenierten ‘Rechtsstreit’ vor dem Sonnengott (dazu siehe S. M. Maul, BaF 18, 60–71), in dem der Kranke und sein in dem Figürchen namhaft gemachter Schädiger unter Anleitung des Heilers gemeinsam vor den Richtergott treten, werden die drei Handlungsstränge erstmals zusammengeführt. In der Bestattung des Figürchens finden sie ein zweites und letztes Mal zusammen. Ritualverläufe, die eigens das ‘Töten’ des Ersatzfigürchens vorschreiben (siehe dazu unten Text Nr. 46–47, 47–53), folgen im Ritualende dem Muster, das die Verfahren zur Austreibung der Lamaštu vorgeben (dazu W. Farber, RIA 6, 445b und ders., Lamaštu, 154, Z. 98 und 194, Z. 134), während Inszenierungen, die darauf verzichten, eher dem Schema der Totengeistabwehr entsprechen.

Die Vielfalt der Handlungsstränge führt zu der elaborierten Ritualstruktur wie wir sie in dem hier vorgestellten ‘Leitfaden’ zur Durchführung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung vorfinden. Mit dem dadurch entstehenden aufwendigen Gepräge wollte man gewiß nicht nur Eindruck schinden. Vielmehr dürften die Heiler auch im Sinn gehabt haben, durch die Vielschichtigkeit des Heilverfahrens einen möglichst breit gefächerten Heilerfolg zu erzielen. Die Wirksamkeit der Bannlösungsverfahren sollte sich nämlich auch auf jene Beschwerden erstrecken, die – selbst wenn ihre Ursache in einem von den Göttern verhängten Bann zu suchen war – dem Wirken des Totengeistes und der Dämonin Lamaštu zugeschrieben wurden. Dies ist bereits daran zu erkennen, daß in den Einleitungen der hier zusammengestellten Therapiebeschreibungen nicht immer nur der “Bann” oder die “Hand des Banns” als zu heilende Krankheit angegeben ist. So werden in Text Nr. 3, 10–11 als zu therapierende Beschwerden neben der “Hand des Banns”, die “Hand des Gottes”, die “Hand der Menschheit” (= Schadenzauber) und die “Krankheit des Zusammengekehrten” genannt. An späterer Stelle (Text Nr. 3, 59–60) findet sich darüber hinaus noch eine weit ausführlichere Liste der von einem Eid ausgelösten Leiden, von denen man sich Heilung versprach: “Eid, Bann, Vergeltung(sfluch), ‘Verhör’, Husten, Hustenanfall, (Husten)schleim, Fieber, Schweißausbruch, Leibschmerzen (und) verlorenes Selbstvertrauen”. In Text Nr. 12, 1 sind gleichberechtigt nebeneinander die “Hand des Totengeistes” und die “Hand des Banns” und in Text Nr. 14, 1–2 nebeneinander “Bann, Vergeltung(sfluch), Eid, “Fallsucht” (AN.TA.ŠUB), der “Gefährte des Bösen” (SAĜ.ĤUL.ĤA.ZA), die “Hand des Totengeistes”” als Leiden genannt, die es zu therapieren galt. Auch die gegen den “Bann” bzw. die “Hand des Banns” eingesetzten Medikamente sollten nicht selten gegen ein ganzes Bündel von Beschwerden wirken, zu dem Fieber und die Einwirkung des Totengeistes immer wieder zählen. So versprach beispielsweise die in BAM 199 und den Duplikaten beschriebene Salbe (siehe J. Scurlock, *Magico-medical means*, 459–461, Text Nr. 187b) nicht nur die “Bannlösung”, sondern auch die Befreiung von der “Hand des Totengeistes” und “brennendem Fieber” (*ummu šarĥu*), und auch das hier als repräsentatives Beispiel genannte, in Text Nr. 73–74 und Text Nr. 78, 18–32 angeführte Rezept zur Herstellung eines Einlaufs sieht vor, daß damit “Hitze, Fieber, Blähungen, Lähmung (*šimmatu*), Taubheitsgefühl (*rimūtu*), *šaššaṭu*-Krankheit, “Hand des Totengeistes”, “Hand des Banns”, Afterbeschwerden (sowie) jegliche Krankheit” kuriert werden könne. Aus diesem Befund darf man folgern, daß analog dazu auch die mit Figuren operierenden Heilverfahren des Beschwörers bewußt vielschichtig angelegt waren und damit auf eben jene ‘Breitbandwirkung’ zielten, die mit der Verabreichung solcher Heilmittel angestrebt wurde.

7’–8’ Die hier vorgeschriebene Bewirtung des Šamaš leitet den ‘Rechtsstreit’ ein (siehe S. M. Maul, BaF 18, 60–71), in dem der Patient und das seine Beschwerden verkörpernde Figürchen vor dem Sonnengott einander gegenübertraten. Anders als in Text Nr. 3, 18–20 sind in dem ‘Leitfaden’ die Libation (Text Nr. 1–2, 8’) und das Opfer für den Sonnengott (Text Nr. 1–2, 10’–11’) deutlich voneinander geschieden. In dem ‘Leitfaden’ wurde nicht eigens erwähnt, daß der Ritualschauplatz vor dem Aufbau der Gaben gründlich gereinigt worden war (siehe dazu S. M. Maul, BaF 18, 48 sowie Text Nr. 4–10, 1” und Nr. 38–39, 19”).

8’ Das Gebet, das hier zur Rezitation vorgeschrieben ist, könnte identisch sein mit der “Beschwörung” (ÉN), deren Wortlaut in Text Nr. 3, 66–71 erhalten blieb (ÉN ^dUTU *šar*₄ AN-*e* u KI-*tim* [] x x x [(x)]). Das “Abbild

des Banns” bzw. die laut Textvertreter B als Brautpaar gestalteten “Abbilder des Banns” wurden mit diesem Gebet dem Sonnengott präsentiert – verbunden mit der Bitte, daß der in dem bzw. den Figürchen greifbar gemachte, personifizierte Bann dazu verpflichtet werde, die ihm dargereichten Gaben entgegenzunehmen und daraufhin im Gegenzug allen ihm bzw. ihnen unterbreiteten Anweisungen zu folgen. Die dem Bann dargereichten Gaben bestanden zum einen aus einem “Mahl” (siehe Text Nr. 3, 70), das wohl identisch ist mit den Totenopferspeisen, die man dem/den Figürchen zukommen ließ (siehe dazu unten Z. 15’ mit dem zugehörigen Kommentar und den dort aufgeführten Parallelstellen). Mit der Annahme dieser Zuweisung wurde das Bann-Figürchen in gewisser Weise in die Rolle eines Totengeistes gedrängt, der mit Speiseopfern zufrieden gestellt worden war und sich (mit seiner Bestattung) dann wieder bereitwillig in die Sphären der Unterwelt begeben würde. Zum anderen aber wurden dem “Abbild des Banns” weitere Speisen vorgesetzt, die wohl mit dem feinstofflich gedachten, von dem Bann ausgehenden Unheil kontaminiert worden waren. Wenn sie als Speiseopfer akzeptiert, entgegengenommen und ‘verzehrt’ worden waren, sollten sie dafür sorgen, daß der Keim des Übels, von dem der Patient befreit werden sollte, wieder an seinen Ursprungsort, den personifizierten Bann, zurückkehrte (dazu siehe Z. 14’ und den zugehörigen Kommentar). Darüber hinaus aber läßt Textvertreter B, in dem an dieser Stelle in Vs. 8’ – anders als im Haupttext – wohl ein zweites Gebetsincipit genannt war, erkennen, daß dem personifizierten Bann außerdem auch ein Lösegeld überreicht wurde. Auch wenn dies in dem ‘Leitfaden’ an keiner weiteren Stelle direkte Erwähnung findet, sehen wir doch an Text Nr. 4–10, 34–35, 46, 50–51 und 59 (vgl. auch die Kommentare zu den Texten Nr. 14–15, 15 und Nr. 16–26, 18–36), daß der Erkrankte im Rahmen des Ritualgeschehens den Bann tatsächlich mit Silber und anderen wertvollen Metallen und Steinen auszuzahlen hatte, um sich damit freizukaufen (dazu siehe auch den Kommentar zu Z. 22’–24’). Legt man hier die ‘weltliche’ Rechtspraxis zugrunde, erwarb er mit dieser Zahlung in gewisser Weise sogar den Anspruch darauf, daß der Bann von ihm ablassen würde. Auch wenn man einwenden könnte, daß durch derartige Inszenierungen der Verlauf einer Krankheit nicht wirklich beeinflußt werden könne, sollte man Sinn und Wirkkraft einer solchen Handlungsvorschrift nicht unterschätzen. Da der Patient den empfindlich hohen Betrag des Lösegeldes gewiß selbst aufzubringen hatte, dürfte er nämlich geradezu zu dem Gefühl gedrängt worden sein, in seine eigene Heilung mit hart erarbeitetem Kapital investiert zu haben und schon aus diesem Grunde gesunden zu müssen. Daher wird die kluge Handlungsvorschrift die Selbstheilungskräfte des Patienten fraglos befördert haben!

Es ist freilich nicht auszuschließen, daß es sich bei dem in Z. 8’ zur Rezitation vorgeschriebenen Gebet um die aus dem *bīt rimki*-Ritual bekannte Beschwörung ÉN Šamaš šar šamê u eršetim muštēšir elāti u šaplāti (siehe W. Mayer, UFBG 419f., Šamaš 78 und unten Text Nr. 48–51, 1–63) handelt, in der explizit die “Bannlösung” erbeten wird (vgl. die Übersetzungen von W. von Soden in: A. Falkenstein, W. von Soden, SAHG 321–323, Text Nr. 56; von M.-J. Seux in: Hymnes et prières, 403–405 und von B. R. Foster in: ³Before the muses, 732–733 [Abschnitt III.51f]).

- 9’ Mit einem Gemisch (?) aus Honig und Butter(schmalz), das mit (Spänen⁹ von) Zedernholz und ‘Süßrohr’ versetzt war, wurde der Mund des Figürchens berührt. Es ist, auch weil die Verbindung von *pū* und *lapātu* gut bezeugt ist (siehe CAD L 84b), so gut wie auszuschließen, daß in Textvertreter B, Vs. 9’ [U]GU NU(.NAM.RIM T[AG-at] zu lesen ist und nicht der Mund, sondern die Schädelkalotte des Figürchens berührt werden sollte. Wir finden hier nämlich eine sehr knappe Beschreibung des ‘Mundöffnungsrituals’ (*pīt pī*; siehe dazu M. B. Dick, RIA 10, 580–581), durch das sichergestellt werden sollte, daß die dem Figürchen im folgenden dargereichten Opfergaben tatsächlich angenommen würden (dazu siehe den Kommentar zu Z. 8’ und ferner Text Nr. 67, 4’ mit dem zugehörigen Kommentar). In der Heilbehandlung Text Nr. 14–15, 10 nimmt die Salbung des Kopfes des Figürchens, welches dort als “Abbild der Krankheiten” bezeichnet ist, die Stellung ein, die hier der “Mundöffnung” zukommt. Mit dem rituellen Akt der “Mundöffnung” sollte, ähnlich wie durch die Salbung, die dem “Abbild des Banns” auferlegte Verpflichtung, die ihm zugewiesene Rolle einzunehmen, verbindlich besiegelt werden. Es ist bemerkenswert, daß Honig, Zedernholz und ‘Süßrohr’ auch als Bestandteile eines Heilmittelmittels Verwendung fanden, das eine auf einen Bann zurückgeführte Krankheit kurieren sollte (siehe Text Nr. 70–72, 21–31).
- 10’ Die nur wenigen im Anfang der Zeile erhaltenen Spuren könnten zu der Lesung *mim-ma* M[U]-šú¹ passen. Weder kann der hier zitierte Beginn der “Beschwörung” rekonstruiert noch ihr Adressat mit Sicherheit benannt werden. Es ist allerdings nicht unwahrscheinlich, daß hier das Wort an das “Abbild des Banns” gerichtet war, das der Heiler zuvor einem ‘Mundöffnungsritual’ unterzogen hatte. Das Incipit der aus Text Nr. 54, 24’ bekannte Beschwörung [É]N at-tu-nu NU ma-mit m[im-ma šumšu (...)] gemahnt zwar an das hier genannte, ist aber dennoch nicht mit dem in Text Nr. 1–2, 10’ zur Rezitation vorgeschriebenen Text in Verbindung zu bringen. Die an den Heiler gerichtete Vorschrift, “sich zu entfernen”, deutet nicht allein darauf, daß der Ort, an dem der Sonnengott bewirtet wurde, nicht der gleiche war wie der, an dem man das “Abbild des Banns” aufgestellt hatte. Sie dürfte auch implizieren, daß zwischen der Libation für Šamaš und dem folgenden Opfer eine gewisse Zeit verstreichen sollte.
- 11’ Der Aufbau des Speisetisches für Šamaš ist auch in der Tafel beschrieben, die das in der folgenden Zeile genannte Gebet “Šamaš, der das Unheil löst” enthält (Text Nr. 16–26, 1’–3’). Während beispielsweise in den sog. Löseritualen das dem Sonnengott dargebrachte Opfer meist nur aus vegetabilischen Speisen bestand (siehe S. M. Maul, BaF 18, 48–57, 120–123 und *passim*), ist hier und in fast allen verwandten Heilverfahren die

Schlachtung eines “reinen, makellosen” Tieres und die Darbringung von Fleisch vorgesehen (siehe Text Nr. 3, 20; Nr. 14–15, 12 [durch ein Schaf aus Talg restituiert]; Nr. 16–26, 1’–3’); Speisung des Gottes ohne blutiges Opfer: Text Nr. 4–10, 1’–2’). Es sollte nicht übersehen werden, daß das in diesem Zusammenhang stets verwendete, mit dem Determinativ für die Oviden versehene Wort für “Opfer”, *nīqu*, wörtlich “Ausgießung” bedeutet, und darauf rekurriert, daß beim Schächten des Tiers der auslaufende Lebenssaft als eine den Göttern zugedachte Gabe galt. Demzufolge dürfte auch in dem hier beschriebenen Ritualzusammenhang das Hauptaugenmerk keineswegs darauf liegen, daß dem Gott – wie in Z. 11’ gesagt – zur Speisung verschiedene Fleischstücke aufgetragen wurden, sondern daß mit der Opferung des Lamms oder Schafes Blut für Blut gegeben wurde. Der durch den ihm auferlegten Bann von den Göttern zu Leiden und Tod verurteilte Kranke sollte nämlich mit dem Opfertier Leben aus seinem Besitz hergeben, um dadurch das eigene Leben zu schonen oder freizukaufen. Es ist davon auszugehen, daß – wo immer das blutige Opfer verlangt war – der Opferspender seine Existenz grundsätzlich in Gefahr sah (siehe dazu den in Z. 12’ genannten Gebetsanfang und Text Nr. 3, 22: “um mein Leben zu retten”) und die Bedrohung seines Lebens durch das Darbringen eines anderen abzuwenden suchte (siehe dazu auch S. M. Maul, Die Wahrsagekunst im Alten Orient, 49–52). Es ist bezeichnend und der inneren Logik des hier besprochenen Ritualablaufs entsprechend, daß das blutige Opfer der als ‘Gerichtsprozeß’ inszenierten Gegenüberstellung von Ritualherrn und seinem in dem “Abbild des Banns” Gestalt gewinnenden Gegenüber voranging. Mit dem dargebrachten Blut sollte der Schädigungswille der Götter, der in der ‘Verurteilung’ des unter einem Bannfluch stehenden betroffenen Ritualherrn und in dessen Leiden zum Ausdruck kam, gebrochen und die Gunst des göttlichen Richters Šamaš zurückgewonnen werden. Nicht ohne Grund ist daher in Text Nr. 14–15, 12 das als Ersatz für das Opfertier gedachte, aus Talg gefertigte Schaf als ein zum “Begrüßungsgeschenk bestimmtes Schaf” (*immer šulmāni*) bezeichnet.

- 12’ Aus zahlreichen Tafelbruchstücken konnte die hier als *Šamaš pāšir lumni* (“Šamaš, der das Unheil löst”) zitierte Gebetsfolge wiederhergestellt werden (siehe unten Text Nr. 16–26). In diesen *dicenda* wird zum einen Šamaš als Richtergott gebeten, dem erkrankten Bittsteller seine Schuld zu erlassen und den auf ihm lastenden Bann zu lösen. Zum anderen ist die Gebetsfolge von vorformulierten Schuldbekennnissen geprägt, die der Patient zu sprechen hatte (siehe Text Nr. 16–26, 65–74). Er hielt dabei Getreidekörner in der Hand, die seine zahlreichen Vergehen verkörperten und die er, um seine Bereitschaft zur Umkehr zu dokumentieren, von sich zu werfen und zu zertreten hatte (Text Nr. 16–26, 72–74; siehe dazu auch E. Reiner, *Šurpu*, 33–34, Tafel 5–6, 123–143). Es bleibt unklar, was im folgenden mit diesen Getreidekörnern geschah. Derzeit läßt sich noch nicht sagen, ob sie einfach entsorgt wurden, oder aber im weiteren Geschehen erneut zum Einsatz kamen. Die Körner, die nicht nur für Schuld und Vergehen des Erkrankten standen, sondern dadurch, daß sie in den Händen des vom Bann Betroffenen gelegen hatten, in gewisser Weise auch mit dem von dem Bann ausgehenden Unheil kontaminiert worden waren, könnten – wie es die sachliche Parallele *Šurpu*, Tafel 5–6, 123–143 nahelegt – verbrannt, oder aber dem Bannfigürchen als Speiseopfer angeboten worden sein, um so das von dem Bann ausgehende Übel auf diesen zurückzuführen.

Die zweite, dreimal dem Šamaš vorzutragende Rezitation ist aus Text Nr. 3, 22–48 weitgehend vollständig bekannt. Sie stellt das Herzstück des sog. Rechtsstreits vor dem Sonnengott dar (dazu siehe S. M. Maul, BaF 18, 60–71). Während in dem zuvor zu sprechenden Gebet das Verhältnis des Ritualherrn zu dem Sonnen- und Richtergott im Mittelpunkt stand und bereinigt wurde, wird in diesem das Augenmerk auf das “Abbild des Banns” gerückt. Dementsprechend hatte der Heiler bei der Rezitation des Gebetes “die besagten Bann-Abbilder hochzuheben” und auf diese Weise dem Sonnen- und Richtergott anklagend entgegenzuhalten (siehe Text Nr. 3, 21). Mit dem Verweis darauf, daß die “Abbilder des Banns” nach göttlicher Weisung geschaffen und in angemessener Weise behandelt und geehrt worden seien, hatte der betroffene Mensch mit den vorformulierten Worten dem Sonnengott sein Leiden zu schildern und darum zu bitten, ihm Gnade zu erweisen und zuzulassen, daß die Figürchen ihm als “Ersatz für ... Fleisch und ... Gestalt” dienen und den ihm anlastenden Bann auf sich nehmen. Im Rahmen des an Šamaš gerichteten Gebetes wurden das männliche Figürchen, das als Substitut für den Patienten bestimmt war, und das weibliche, das den schädigenden Bann verkörperte, im Angesicht des Sonnengottes miteinander verlobt (siehe Text Nr. 3, 27–30). So wurde deutlich gemacht, daß der betroffene Mensch – einem vorangegangenen, zumeist auf eigene Schuld zurückgeführten göttlichen Urteil zufolge – ganz zu Recht an den unheilvollen Bann gekettet war. Die im symbolischen Akt durch das Verknoten der Gewandsäume der Brautleute vollzogene Eheschließung wurde im Ritual freilich erst dann vollzogen, als sichergestellt war, daß die schädigenden Kräfte des Banns endgültig gebrochen waren (siehe Z. 21’). Da in Textvertreter A des ‘Leitfadens’ ein Heilverfahren beschrieben ist, das mit einem einzigen Tonfigürchen auskommt, muß dieser Tradition zufolge die Verlobung nicht zwischen zwei Figürchen, sondern zwischen dem Patienten und dem den Bann verkörpernden weiblichen Figürchen vollzogen worden sein.

Mit dem folgenden, weniger gut erhaltenen Teil der Rezitation (siehe Text Nr. 3, 36–48) richtete sich der betroffene Mensch direkt an die “Abbilder des Banns” mit dem Befehl, ihn selbst zu verschonen und die schädigende Kraft des auf ihm lastenden Banns auf sich zu nehmen.

Vorerst bleibt unklar, ob der Anfang des an den Sonnengott gerichteten Gebetes in Textvertreter B etwas ausführlicher zitiert wurde als in dem Haupttext. Der Beginn der Zeile B, Vs. 14’ wäre dann nach Text Nr. 3, 23 folgendermaßen zu ergänzen: [*kullata uqaddiš šīmē kaspā ad-d*]in *tamannūma* etc. Es ist freilich nicht ganz

auszuschließen, daß in Textvertreter B, Vs. 14' – abweichend von dem Haupttext – ein drittes Incipit aufgeführt war. In diesem Fall müßte in Erwägung gezogen werden, daß dort der Anfang des nur aus Text Nr. 16–26, 87 bekannten Gebetes (ÉN) (...) *Šamaš* (...) *dajjānu šīru muštēšir māti attāma* genannt war.

- 13' Da man im Alten Orient, so wie dies auch heute noch gilt, die linke Seite als die unguete betrachtete, war die "linke Seite der Opferzurüstung" die ungünstige, und damit in gewisser Weise die Seite des Verlierers. Das Ablegen des "Abbildes des Banns" an dieser Stelle kam damit einer Vorverurteilung gleich. In die gleiche Richtung verweist auch der zweite Teil der Zeile. Das Bann-Figürchen sollte nämlich so gedreht werden, daß es nach Westen und damit in die Richtung des Tors zur Unterwelt schaute, durch das die Sonne am Abend gehen würde. Durch diese Ausrichtung, wurde das letztliche Ziel des Ritualgeschehens, der Eintritt des "Abbildes des Banns" in das "Land ohne Wiederkehr", in den Blick gerückt und in gewisser Weise bereits vorweggenommen (dazu siehe auch unten Z. 25"). In der Beschreibung eines Rituals zur Bannung des Totengeistes ist explizit gesagt, daß das Gesicht des dem Geist Gestalt gebenden Figürchens deshalb "auf den Sonnenuntergang ausgerichtet" werden sollte, "damit (der Totengeist) dann nicht mehr zurückkehrt" (BAM 323, 62: *pānīšu ana erēb Šamši tašakkan[ma l]ā itār*). Da sowohl in den Ritualen, die die Austreibung des Totengeistes zum Ziel haben (siehe J. Scurlock, *Magico-medical means*, 51 mit Anm. 820) als auch in den Anweisungen zur Abwehr der Lamaštu (siehe W. Farber, *Lamaštu*, 150, Z. 55, 162, Z. 228, 194, Z. 127) das Gesicht des zu bestattenden Figürchens nach Westen gedreht werden sollte, ist es mehr als unwahrscheinlich, daß in Textvertreter A des hier kommentierten 'Leitfadens' – trotz des maskulinen rückverweisenden Possessivpronomens in *pānīšu* (siehe dazu den Kommentar zu Z. 3') – nicht von dem Bann-Figürchen, sondern von dem Patienten selbst die Rede war.
- 14'–15' Die parallelen, aber ein wenig mehr in Einzelheiten gehenden Anweisungen aus Text Nr. 4–10, 7–8 lassen keinen Zweifel daran, daß die in Z. 14'–15' genannten Gerichte nichts anderes sind als die als *kispu(m)* bezeichnete Totenspeise (dazu siehe A. Tsukimoto, AOAT 216; M. Stol, Fs. Wiggermann sowie Text Nr. 4–10, 9"), die man auch dem Figürchen eines zu bannenden Totengeistes vorsetzte, bevor man es in allen Ehren bestattete. Laut Text Nr. 4–10, 7–8 fand diese Totenspeisung in dem Haus des zu therapierenden Menschen an abgelegener Stelle "drei Tage lang in der Morgendämmerung, mittags (und) abends" statt und war mit nicht näher benannten Riten verbunden, die man als Ehrerweis verstand (siehe Text Nr. 3, 27 (*ukabbissunūti ušarriḥšunūti*; vgl. auch ebd. 53–54: *šurruḥātina / kubbudātina*); Text Nr. 4–10, 10" (*paršīša ušaklil*)). Die Ergänzung des Anfangs der Z. 17' in Textvertreter B als [(...) *tu-tab-bak*]-^ršū¹-^rnu¹ richtet sich nach den Parallelstellen Text Nr. 3, 18 (*ba-aḥ-ra tu-tab-bak-ši*) und Text Nr. 67, 3' (*ba*)-*aḥ-ra* DU[B-*ak-ši*']). Da in Textvertreter B auch an anderer Stelle -*šunu* als Dativsuffix der 3. Pers. Pl. m. an Stelle von -*šunūši* bzw. -*šunūti* verwendet wurde (vgl. den Kommentar zu Z. 6'–7'), scheint eine solche Ergänzung gerechtfertigt. Statt *tatabbakšunu* könnte dort freilich auch – so wie in Text Nr. 4–10, 8 ([^{du}]TU₇ *ser-pe-te ta-tab-ba[k-ma]*) – ein Grundstamm-Form (*tatabbakšunu*) gestanden haben. Die wenigen in Textvertreter A am Ende der Zeile 15' erhaltenen Spuren sind vielleicht: *ba*]-^raḥ¹-^rru¹ *ana*² [.....] zu lesen (unsicher!). Die in Z. 15' genannten heißen Suppen und breiartigen Speisen sind in der Tat jene ganz charakteristischen Gerichte, die man den Geistern der Toten darzubringen pflegte, entweder um sie regelmäßig zu versorgen und dadurch sicherzustellen, daß sie nicht ungerufen in die Welt der Lebenden einbrachen und dort Schaden anrichteten oder um sie zufriedenzustellen, damit sie aus der Menschenwelt wieder in das Jenseits zu gehen bereit waren (siehe dazu A. Tsukimoto, AOAT 216, 126, 22 und 151, 15; J. Scurlock, *Magico-medical means*, 50 mit den Anmerkungen 795–799 sowie M. Stol, Fs. Wiggermann, 263–264). Auch in dem Verfahren zur Vertreibung der Lamaštu wurden sie der auf diese Weise wie ein Totengeist behandelten Dämonin hingestellt (siehe W. Farber, *Lamaštu*, 172, Z. 100; siehe ferner ebd., 302, Z. 8'). Zu dem 'Mahl', auf dessen Annahme man das bzw. die "Abbilder des Banns" gemäß der in Z. 8' zitierten Beschwörung verpflichtet hatte, zählten neben Suppe und Brei auch die in Z. 14' genannten neun *tappinnū*. Das akkadische Wort *tappinnu* bezeichnet zum einen ein grobkörniges Mehl, das gekocht oder gebacken werden konnte und sich daher besonders als Reiseproviand einer Beliebtheit erfreute (siehe L. Milano, RIA 8, 25). Zum anderen aber kann es für aus diesem Mehl hergestelltes Brot stehen, vielleicht auch für ungebackene Teigbatzen. Obgleich hier *tappinnu* mit einem Determinativ für Mehl geschrieben wurde, dürfte wegen der vorangestellten Stückzahl 9 von *tappinnu*-Broten bzw. -Teigbatzen und nicht allein von dem groben Mehl die Rede gewesen sein. Der Erhaltungszustand beider Textvertreter ist dafür verantwortlich zu machen, daß vorerst unklar bleiben muß, in welcher Weise (gemäß Textvertreter B, Vs. 15'f.) diese neun *tappinnu*-Brote/Teigbatzen mit Mehl aufbereitet wurden. Vielleicht bestreute man sie mit Mehl oder wälzte sie darin (Es ist weniger wahrscheinlich, daß hier von 'tappinnu-Broten/Teigbatzen aus Mehl' die Rede war, da schon *tappinnu* selbst die Bezeichnung für eine Mehlarart ist). Freilich ist auch denkbar, daß hier vorgeschrieben war, die *tappinnu*-Brote/Teigbatzen aus Mehl von gerösteter Gerste (*tappinnī ša qēm lābtī*) zu fertigen, denn L. Milano weist in RIA 8, 25b ausdrücklich darauf hin, daß "dabin-flour could be occasionally obtained from toastet barley". Mit dem Blick auf ein in BAM 323 beschriebenes Verfahren zur Austreibung eines Totengeistes ist die hier genannte Neunzahl der *tappinnū* wohl leicht erklärt. Gemäß BAM 323, Vs. 6 sollte nämlich das "Jegliches Böse" genannte Figürchen, das man von einem Totengeist gefertigt hatte, genau so wie unser "Abbild des Banns", mit Wasserschlauch und Reiseproviand ausgestattet werden, um ihm dann "drei Tage lang neun (Brot-)Rationen (sowie) heiße Gerstensuppe" hinzustellen (siehe J. Scurlock, 530, Text Nr. 226, 6). Verknüpft man diesen Beleg

mit der uns aus Text Nr. 4–10, 7 bereits geläufigen Anweisung, das Bann-Figürchen über drei Tage hinweg dreimal täglich morgens, mittags und abends mit der Totenspeise (*kispu(m)*) zu versorgen, führt das zu dem naheliegenden Schluß, daß die hier genannten “neun *tappinnu*-Brote/Teigbatzen” wohl als neun einzelne Zuteilungen erst im Verlauf von drei Tagen bereitgestellt wurden.

Eine Beschwörung in sumerischer Sprache, die im Rahmen der *Šurpu* genannten Heilbehandlung rezitiert werden sollte, gibt uns über eine weitere Bestimmung solcher Brote detailliert Auskunft (E. Reiner, *Šurpu*, 37–38, Tafel 7, 54–81). Die sich in diesem Text spiegelnden Handlungsanweisungen zielen genau so wie das hier besprochene Heilverfahren darauf, den “Bann” (nam-érim = *māmītu*), unter den ein Mensch geraten war, zu “lösen”. In dem zu rezitierenden Text rät der göttliche Vater Enki seinem Sohn, dem Heiland Asalluḫi, zu folgender Behandlung des durch das Wirken des Banns erkrankten Menschen: “Wenn du sieben Brote (*ninda* = *aklu*) aus reinem *tappinnu*-Mehl genommen, sie auf einen Bronze(draht) aufgereiht, eine eiförmige Perle und einen Karneolstein (als Kappen) darauf gesteckt und den Menschen, das Kind seines Gottes, den ein Bann gepackt hält, damit abgerieben hast, ihn auf das Heruntergeriebene hast spucken lassen, die Beschwörung von Eridu darüber gelegt und das in die Steppe, den reinen Ort, hinausgebracht, an den Fuß eines Dornenbusches gelegt und ihm (d. h.: dem Patienten) das Weinen, die Krankheit, die ihm auferlegt waren, aus dem Leib gerissen hast, der Ningeštinana, der Herrin der Steppe und der Anhöhen, seinen Bann übergeben hast, den Ninkilim, den Herrn der Tiere, die davon ausgehende schwere Krankheit dem Ungeziefer des Erdbodens hast übergeben lassen, dann möge Damu, der große Beschwörer, dessen (d. h.: des Patienten) Vorzeichen (*i₅-ġar-bi*) zum Guten richten, die Herrin–die–den–Toten–zum–Leben–erweckt, die Mutter–mit–offenen²–Händen, ihn mit dem sanften Griff ihrer reinen Hände kühlen, und wenn auch du, Asalluḫi, barmherziger Herr, der es liebt, den Toten zum Leben zu erwecken, ihn mit deiner Lebensbeschwörung – heilig ist sie! – aus seiner Verstrickung gelöst hast, dann möge der Mensch, das Kind seines Gottes, rein sein, dann möge er makellos sein, dann möge er strahlend sein!”

Die Beschwörung aus der 7. Tafel der Serie *Šurpu* legt die Idee sehr nahe, daß den Broten bzw. den Teigbatzen aus *tappinnu*-Mehl auch in dem hier kommentierten Zusammenhang nicht allein die Aufgabe zukam, als Speise für das bzw. die Bann-Figürchen zu dienen. Sie sollten darüber hinaus wohl auch das dem Menschen anhaftende Übel, das von dem Bann ausgegangen war, von ihm lösen und aufnehmen (vgl. hierzu auch die Passage S. M. Maul, R. Strauß, KAL 4, Text Nr. 37, Rs. 1’–2’, derzufolge – so wie in *Šurpu*, Tafel 7, 54ff. – Brote auf eine Schnur gereiht werden sollten, um sie freilich dann der Figur eines Totengeistes oder Dämons um den Hals zu legen). In der Tat ist der weitere Verlauf des Ritualgeschehens ganz wesentlich davon geprägt, daß sich der unter dem Bann stehende Patient einer ganzen Reihe von Abreibungen zu unterziehen hatte, welche mit jeweils verschiedenen Teigklumpen (NINDA.KUR₄.MEŠ = *keršū*) vorgenommen wurden (siehe Z. 21’, Z. 24’ sowie Z. 2’’–7’’; siehe ferner Z. 16’’). Es ist verlockend anzunehmen, daß die gemäß der Anweisung in Z. 21’ zu verwendenden beiden “Klumpen aus Teig (*līšu*)”, mit denen der Patient zum ersten Mal abgerieben wurde, aus eben jenen grobkörnigen *tappinnu*-Batzen geformt waren, die man zuvor dem bzw. den “Abbild(ern) des Banns” zur Totenspeise vorgesetzt hatte.

Auch wenn es sich noch nicht wirklich beweisen läßt, ist es nicht unwahrscheinlich, daß die *tappinnu*-Batzen auch hier mit dem ‘Keim’ des von dem Bann ausgehenden Unheils kontaminiert, dem bzw. den Bann-Figürchen als Proviant für die Reise in die Unterwelt mitgegeben und am Ende des Ritualgeschehens gemeinsam mit dem personifizierten Bann “in der Steppe” bestattet wurden (dazu siehe unten Z. 24’’; eine analoge Praxis ist in einer altbabylonischen sumerischen Beschwörung beschrieben, die A. R. George in CUSAS 32, 84–88 ediert hat). Träfe dies zu, wäre damit, so wie es in den zugehörigen Texten immer wieder gesagt wird (siehe z. B. Text Nr. 4–10, 43–44), tatsächlich das von dem Bann ausgegangene Unheil, das den betroffenen Menschen krank gemacht hatte, von diesem genommen und auf den Bann in der Gestalt seines tönernen Abbildes zurückgeführt worden. Vor diesem Hintergrund würde auch die Zielrichtung klar, die hinter der Beschwörung steht, welche in Z. 8’ des ‘Leitfadens’ zitiert und im Wortlaut in Text Nr. 3, 66–71 erhalten ist. Der an das/die Figürchen gerichtete Befehl: “Ihr Mund (sei gerichtet) / auf das Mahl, ihre Ohren auf das, was [sie] hören sollen! Alles, was ich geben werde, / mögen sie von mir entgegennehmen! Alles, was ich sprechen werde, mögen sie hören!” würde den personifizierten Bann dazu verpflichtet haben, was auch immer man ihm vorsetzte, anzunehmen, also auch die mit dem feinstofflichen Unheil kontaminierten Teigbatzen, mit denen man den erkrankten Menschen abgerieben hatte.

Eine derartige Verwendung der in Z. 14’ genannten neun *tappinnu*-Teigbatzen² erscheint auch deshalb glaubhaft, da *tappinnu*(-Mehl) auch in anderen Ritualkontexten zur Aufnahme von Schadstoffen verwendet wurde. So zeichnete man beispielsweise im Rahmen des zur kultischen Reinigung des Königs durchgeführten Rituals *būt rimki* mit *tappinnu*(-Mehl) ein ‘Ersatzbild’ auf den Boden, auf das der König dann zu treten hatte, um das ihm anhaftende Unheil auf das Bild abzuleiten und vom Erdboden aufnehmen zu lassen (siehe R. Borger, JCS 21, 8, Z. 75ff. und die Übersetzung der Passage: K. Hecker, TUAT NF 4, 101; vgl. außerdem CT 17, 32, Z. 1f. mit einer recht ähnlichen Anweisung).

16’ ^ēLUM.ḪA (auch ^ūLUM.ḪA) ist wohl *bārīrātu* zu lesen und bezeichnet eine Pflanze nebst dem aus ihr gewonnenen als Duftstoff verwendeten Harz. Vielleicht handelt es sich um *ferula persica* und das aus dessen Wurzeln austretende Sagapenum-Harz. In dem keilschriftlichen ‘Pflanzenbestimmungsbuch’ *šammu šikinšu* ist es als “Pflanze zur Reinigung” (*šammi tēlilti*) bezeichnet (siehe H. Stadhouders, JMC 18, 18, § 24’ und

JMC 19, 11, § 24'). *bārīrātu*, häufig gemeinsam mit den pflanzlichen Aromatika *sīhu* und *argannu* eingesetzt, war ein beliebtes Räuchermittel, das nicht zuletzt "einen zornigen Gott beruhigen" sollte (siehe S. M. Maul, BaF 18, 121; auch ebd. 142, 16–20 und 144, 82–84). Die drei Drogen waren auch Ingredienzien eines Badezusatzes, der gegen die üblen Folgen eines Banns Hilfe versprach (siehe Text Nr. 76–77, 17–18).

Im weiteren Verlauf des Ritualgeschehens setzte man *bārīrātu* auch einer zur Verbrennung bestimmten Opfergabe zu (siehe unten Z. 18'; Text Nr. 3, 64; Nr. 4–10, 10).

Das Zeilenende ist in keinem der beiden Textvertreter erhalten. Daher bleibt vorerst ungewiß, was mit der Gabe von "Mehl aus Röstkorn" zu geschehen hatte. In Text Nr. 14–15, 16 zählte es zu den vor das "Abbild der Krankheiten" hingelegten Lebensmitteln, die als Reiseproviand gedacht waren. In Text Nr. 4–10, 8 ist an gleicher Position im Ritualverlauf eine Libation von "Bier aus Röstkorn" vorgesehen (dazu siehe auch Text Nr. 67, 5' sowie A. Tsukimoto, AOAT 216, 151, Z. 16; J. Scurlock, *Magico-medical means*, 178, Text Nr. 1, Z. 11; 181, Text Nr. 2 C, Z. 10 und W. Farber, BID 129, 28–29).

17'–18' Mit Z. 17' beginnt ein ganz neuer Abschnitt im Ritualverlauf (Z. 17'–20'), in dessen Mittelpunkt die dreimalige Verbrennung von Opferrmehl steht. Mit den begleitenden *dicenda*, die weitenteils erhalten blieben, wurden die über dem Menschen stehenden Mächte, denen die Opfergaben zukommen sollten, noch während der Rauch zum Himmel stieg, gebeten, den Bann zu lösen, unter dem der betroffene Mensch litt. Diese als *lipšur*-Litaneien bekannt gewordenen Texte (siehe E. Reiner, JNES 15, 129–149; D. J. Wiseman, Iraq 31, 175–183) haben hier ihren 'Sitz im Leben' und weisen nicht ohne Grund enge Parallelen zu Gebeten auf, die im Rahmen der "Verbrennung" genannten Heilbehandlung *Šurpu* (siehe E. Reiner, *Šurpu* und zuletzt M. H. J. Linsen, Fs. Stol, 47–52) rezitiert werden sollten.

Der Grundgedanke des *Šurpu* genannten Verfahrens ist nämlich dem der "Bannlösung" so nahe, daß der Eindruck nicht von der Hand zu weisen ist, die uns unter dem Titel *Šurpu* bekannt gewordene Sequenz von *dicenda*, von denen manche mit der Unterschrift *nam-érim-búr-ru-da* versehen sind (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 35, 172 und 52–53 *passim* [= *Šurpu*, Tafel 1 ?!]), sei eine Kompilation, die sich aus einem umfassenderen Bannlösungsverfahren speist (zu weiteren Überschneidungen zwischen *nam-érim-búr-ru-da* und *Šurpu* siehe den Kommentar zu den Zeilen 10''f. und 17''f.; vgl. ferner den Kommentar zu den Zeilen 12' und 14'f.). Denn sowohl *Šurpu* als auch *nam-érim-búr-ru-da* verfolgten das Ziel, einen Menschen von einem unheilvollen Bann und dessen Folgen zu befreien. Beide Verfahren suchten dies mit mechanischem *peeling* durch eine Art Schälkur zu erreichen. Mit Teigklumpen von grobkörniger Struktur sollte dabei vom Leib des unter einem Bann stehenden Menschen das ihm anhaftende Unheil heruntergerieben und anschließend beseitigt werden.

Eine Beschreibung des in dem hier kommentierten Text in den Zeilen 17'–18' nur sehr kurz geschilderten Geschehens findet sich auch in den Texten Nr. 3, 63–65 und Nr. 4–10, 9–11 (vgl. dazu auch Text Nr. 27–33, 104–121). In dem im 'Leitfaden' beschriebenen Bannlösungsverfahren folgte darüber hinaus zu einem späteren Zeitpunkt eine weitere mit litaneiartigen Bitten verbundene 'Verbrennung' von Opferrmehl (siehe Z. 17'–18' mit Text Nr. 45 sowie ferner Text Nr. 38–39, 23'–28').

Die Grundstruktur des Opfergeschehens läßt sich folgendermaßen rekonstruieren. Der Beschwörer stellte vor dem Patienten (Z. 17') eine Kohlenpfanne (*nappātu*) hin, welche mit Rohr (Z. 17'; vgl. auch Z. 19'–20' und Z. 17'' [dort: geschältes Rohr] und Text Nr. 34–37, 92) oder Holzspänen als Brennstoff (Text Nr. 4–10, 10; siehe auch Z. 19') beladen wurde. An der Stelle einer Kohlenpfanne (*nappātu*), so zeigt es Text Nr. 4–10, 9, konnte auch ein Kohlebecken (*kinūnu*) verwendet werden, dessen Durchmesser mit einer Elle angegeben ist (siehe auch Text Nr. 27–33, 104, 110, 114, 117). Die *nappātu* genannte Kohlenpfanne wird diese Größe keinesfalls übertroffen haben, da sie in einem der folgenden Ritualabschnitte in ganz ähnlichem Kontext dem Patienten auf den Bauch gestellt werden sollte (Z. 17''). Die Aromatika Wacholder (Z. 17'; Text Nr. 4–10, 10) und Sagapenum (Z. 18'; Text Nr. 3, 64; Text Nr. 4–10, 10) wurden mit Mehl (Z. 17' ergänzt nach Text Nr. 3, 64; vgl. ferner Text Nr. 34–37, 93: ZĪ.MAD.ĜÁ) und Bierwürze (Z. 18'; Text Nr. 3, 64; Text Nr. 4–10, 10), laut Z. 18' auch mit Datteln, vermengt. Der Beschwörer entzündete eine Fackel (Text Nr. 3, 63), mit der wohl der Patient selbst das Feuer entfachen sollte, um dann das Gemisch aus Wohlgerüchen, Mehl und anderen Zutaten auf der Kohlenpfanne zu verbrennen (siehe Z. 18'). Wie aus Text Nr. 3, 63 und Text Nr. 4–10, 11 hervorgeht, konnte allerdings auch der Beschwörer an die Stelle des Erkrankten treten und die Aromatika und Opfergaben – wie in Text Nr. 4–10, 11 explizit gesagt – "vor dem Abbild des Banns" verbrennen (siehe auch Text Nr. 38–39, 24'–25'). Die verräucherten Opfergaben sind in Text Nr. 27–33, 110 ausdrücklich als das "(Mittel zur) Lösung" (*pišertu*) bezeichnet. In dem gleichen Text ist auch das Ziel der Verbrennung der Opfergaben genannt: Die großen Götter sollten "hertreten" und dem opfernden Bittsteller "das Leben aussprechen" (Text Nr. 27–33, 106–107).

Auch in der Therapie, die wir – den mesopotamischen Traditionen folgend – *Šurpu* ("Verbrennung") nennen, stand die dieser Heilbehandlung den Namen gebende Verbrennung von Opferrmehl im Mittelpunkt, und auch hier sollte die Lösung von einem "Bann" mithilfe von verräucherten Opfergaben erreicht werden, die *pišertu* genannt wurden (E. Reiner, *Šurpu*, 35, Tafel 5–6, 174). *Šurpu* ist uns aus sehr vielen im ersten vorchristlichen Jahrtausend niedergeschriebenen Textvertretern aus Babylonien und Assyrien sowie aus einem 'Leitfaden' bekannt (LKA 91; E. Reiner, *Šurpu*, 11–12), der wie der hier vorgestellte Text aus dem Tafelbestand des sog. Hauses des Beschwörungspriesters stammt. Die in diesem 'Leitfaden' erhaltene Beschreibung der Verbrennung von Opferrmehl (LKA 91, Vs. 1–12) weist bis in Einzelheiten gehende Parallelen zu der hier kommentierten

Textstelle auf und liefert viele zusätzliche Details, die für das Verständnis des Bannlösungsverfahrens von großer Wichtigkeit sind. Daher wird hier eine Übersetzung der Passage präsentiert:

“^{Vs. 1}Wenn du die “Verbrennung” (*Šurpu*) genannte Therapie durchführst, stellst du eine Kohlenpfanne auf (den Boden). ²Zerstückelte Rohre legst du kreuzweise auf die Kohlenpfanne. ³Mit einem Mehlkreis (*zissurrú*) umschließt du (dies). ⁴Die (sumerische) Beschwörung: “Ich bin ein reiner Mann” rezitierst du und dann versprengst du Wasser. ⁵Du entzündest eine Fackel mit Schwefelfeuer und (sprichst) dann (das sumerische Gebet) “Feuergott, (du) Weiser, der hoch oben ist auf dem Berg”. ⁶Die (sumerische) Beschwörung: “Wenn er (d. h.: der Bann) wie der Ordalfluß anwächst” rezitierst du, dann reinigst du den Kranken. ⁷Außerdem legst du die Fackel in die Hand des Kranken und dann legt er Feuer an die Kohlenpfanne. ⁸Die (akkadische) Beschwörung: “Ich erhebe jetzt die Fackel, löse doch das Böse” ⁹läßt du den Kranken sprechen. Die (akkadische) Beschwörung: “Es sei entbunden, große Götter”, ¹⁰die (akkadische) Beschwörung: “Jeglicher Bann” rezitiert der ‘Reinigungspriester’ (*išippu*). Der Kranke streut Röstmehl (ZĪ.MAD.ĜÁ) hin. ¹¹Der ‘Reinigungspriester’ reibt ihn mit dem Röstmehl ab und wirft es dann ins Feuer. ¹²Die (akkadische) Beschwörung: “Es mögen hertreten Anum und Antum (und) die Krankheit abwenden”.”

Die im *Šurpu*-Ritual im Rahmen der Verbrennung zu sprechenden Beschwörungen “Es sei entbunden, große Götter” (= *Šurpu*, Tafel 2), “Jeglicher Bann” (= *Šurpu*, Tafel 3) und “Es mögen hertreten Anum und Antum (und) die Krankheit abwenden” (= *Šurpu*, Tafel 4, 89–108) weisen nicht nur auffallend enge Parallelen zu den *dicenda* der Bannlösungsverfahren auf (vgl. die Texte Nr. 4–10, 12–33; Nr. 16–26; Nr. 27–33; Nr. 34–37; Nr. 38–39; Nr. 45), sondern sie sollten auch genau so wie jene während der Verbrennung des Opfermehls im Namen des Patienten rezitiert werden. Der *Šurpu*-‘Leitfaden’ läßt keinen Zweifel daran, daß nicht allein Opfermehl verbrannt wurde, um die Götter “hertreten zu lassen”. Gemeinsam mit der Opfermaterie wurde auch das dem Kranken anhaftende, von einem “Bann” ausgegangene Unheil verbrannt, das zuvor mit eben diesem (wohl grobkörnigem) Mehl von dem Patienten heruntergerieben worden war. Die ‘Verbrennung’ des Mehls in der *Šurpu* genannten Heilbehandlung stellte also keineswegs allein oder auch nur in erster Linie eine Opferhandlung dar, sondern war als eliminatorischer Ritus das zentrale und namengebende Element der *Šurpu* genannten Heilbehandlung.

So drängt sich der Eindruck geradezu auf, daß ebendies auch für die Verbrennungen von Opfermehl zutrifft, die im Rahmen des hier beschriebenen Bannlösungsverfahrens durchgeführt wurden. Freilich läßt sich diese recht naheliegende Annahme derzeit nicht beweisen, da entsprechende Hinweise in dem hier kommentierten ‘Leitfaden’ und auch in den parallelen Texten fehlen. Allerdings wäre das keineswegs ungewöhnlich, denn wir können immer wieder beobachten, daß die Heiler sogar konstitutive Teile des Handlungsablaufs in ihren Skripten nicht erwähnten, wenn sie ihnen als selbstverständlich erschienen oder wenn sie so eng mit den zu rezitierenden *dicenda* verknüpft waren, daß man in einer Therapiebeschreibung die bloße Nennung eines Incipits für hinreichend erachtete (siehe dazu S. M. Maul, BaF 18, 33b, 39, Anm. 3, 53b, 119a, 121b, 170, Anm. 131, 204–210, 401a).

Gegen die Annahme, daß mit dem in unserem ‘Leitfaden’ in den Zeilen 17’, 19’ und 20’ genannten Mehl der zu behandelnde Mensch abgerieben wurde, bevor man das Mehl verbrannte, könnte man einwenden, daß Abreibungen mit Teig und anderen Materialien erst im folgenden eigens thematisiert werden (Z. 21’–24’; Z. 2”–8”). Wie dem auch sei, erweckt ein weiterer aus dem sog. Haus des Beschwörungspriesters in Assur kommender ‘Leitfaden’ zu einem Heilverfahren, dessen Herzstück ebenfalls die Verbrennung von Opfermehl darstellt, den Eindruck, als ginge das einem Kranken anhaftende Unheil schon allein dadurch auf die zu verbrennende Opfergabe über, wenn er diese mit den Händen berührte. Denn wohl nur aus diesem Grund findet sich in der ansonsten knapp formulierten Anleitung zu dem *ilī ul īde* (“Mein Gott, ich weiß es nicht”) genannten Verfahren die ausdrücklich an den Kranken gerichtete Anweisung, die Mischung aus Mehl und weiteren Opfergaben “mit seinen Händen” sichtbar “hochzuheben” (KAR 90, Vs. 20–Rs. 4):

“²⁰Vor ihm (d. h.: dem Kranken) stellst du eine Kohlenpfanne auf. ^{Rs. 1}Zerstückelte Rohre (und) kleine Zweige vom Apfelbaum lädst du darauf. Du [legst] Feuer daran. ²Röstmehl (ZĪ.MAD.ĜÁ), Bierwürze, Wacholder, Datteln (und) Öl vermengst du. Der Kranke hebt das mit seinen Händen [hoch und] ³wirft es dann nach und nach auf die Kohlenpfanne. Die Beschwörung: “Mein Gott, ich weiß es nicht, die mir von dir auferlegte Schuld lastet auf mir”, ⁴die Beschwörung: “Mein Gott, ich weiß es nicht, die mir von dir auferlegte Schuld ist gewaltig” läßt du ihn sprechen.”

Daraus darf man wohl folgern, daß auch in dem hier kommentierten Bannlösungsverfahren das feinstofflich gedachte, dem Kranken anhaftende Unheil allein durch die Berührung auf das Gemisch aus Wohlgerüchen, Mehl und anderen Opfergaben übergehen und mit diesem verbrannt werden sollte, unabhängig davon, ob es zuvor zum Abreiben (*kuppuru*) des Patienten verwendet worden war oder nicht.

Den Beweis hierfür liefert letztendlich ein litaneiartiges Gebet aus der Beschreibung eines Bannlösungsverfahrens (Text Nr. 4–10, 14–33), das im Ritualverlauf genau an der Stelle steht, die in dem ‘Leitfaden’ zu nam-érim-búr-ru-da die hier kommentierten Zeilen einnehmen. Die erste Zeile des Gebetes lautet: “Vom Bann des Anum und der Antum sei ich entbunden! Kusu wird das Böse ausreißen!”. Der im folgenden immer wieder zu wiederholende Refrain “(die Getreidegottheit) Kusu wird das Böse ausreißen!” läßt wohl keinen Zweifel daran, daß das Loslösen des Banns von dem Patienten tatsächlich mithilfe des Opfermehls erreicht werden sollte.

Diesem Gedanken ist auch in zwei kurzen Beschwörungen Ausdruck verliehen, die wir aus *Šurpu*, Tafel 5–6,

123–129 und 130–138 (E. Reiner, Šurpu, 33) kennen. Die erste (ÉN ŠE.NUMUN *upunta malá upnāja*), die zu rezitieren war, wenn der Patient das Opfermehl in die Hand nahm, läßt erkennen, daß die einzelnen Bestandteile des grobkörnigen Mehls Stück für Stück für Krankheiten, Fieber, Schuld, Sünden und Vergehen stehen, die auf dem Erkrankten lasteten. In der folgenden zweiten (*kīma ŠE.NUMUN ZÌ.MAD.ĜÁ annī ina išāti iqqallū*) ist der Vorstellung Ausdruck verliehen, daß die Körner des Mehls, die dem Feuer übergeben wurden, niemals als Saatgut verwendet, aufgehen und Frucht tragen können und statt dessen vom Feuer verzehrt werden. Mit ihnen – so das zentrale Anliegen der Beschwörung – sollten auch Krankheiten, Fieber, Schuld, Sünden und Vergehen des Patienten und der auf ihm lastende Bann untergehen. In den *dicenda* des Bannlösungsverfahrens wird mit der in Text Nr. 27–33, 75 formulierten Bitte, “(das göttliche Getreide) Nissaba möge die Schuld” des Patienten “an sich nehmen”, auf diesen Zusammenhang Bezug genommen (vgl. auch ebd., Z. 115–116 und 119–120).

Der Adressat des ersten Gebetes, das in der *nam-érim-búr-ru-da* genannten Heilbehandlung mit einem Brandopfer verbunden ist und den Titel “Sie ist die Fürstin, sie ist die Versorgerin” trägt (hier Z. 18’), ist nicht explizit genannt. Den mit dem ‘Beschwörungsvermerk’ ÉN eingeleiteten Text hatte wohl der Heiler selbst siebenmal an eine Entität zu richten, die im Femininum Plural angesprochen wird. Hierfür kommen die (oder gar das) für den Bann stehenden Figürchen als Adressat keinesfalls in Frage, denn eine Anrede im Feminin Plural paßt nicht dazu. Indes macht der hier dargelegte Kontext wahrscheinlich, daß mit dem im einzelnen schwer verständlichen Text die als Opfermehl verwendeten Körner angesprochen und zur Wirksamkeit aufgefordert und verpflichtet wurden (das pluralische Femininum würde sich dann auf die nicht explizit genannten Körner, *uttētu*, beziehen). Die Beschwörung, deren Incipit auch in der Stichzeile von Text Nr. 27–33 (Z. 123) genannt ist, blieb in Text Nr. 3, 50–62 nahezu vollständig erhalten. Die zur Bannlösung eingesetzten Körner (?) werden darin (in ihrer Eigenschaft als Nissaba?!) so wie Gottheiten ehrfürchtig angesprochen und mit dem Hinweis darauf, daß sie angemessen verehrt worden seien, gebeten, aus dem Leib des Patienten die Krankheit “herauszureißen” und ihm das Leben zu schenken.

- 19’ Das im Zeilenbeginn genannte Incipit des Gebetes, das während der Verbrennung des Mehls gesprochen werden sollte, blieb nicht erhalten. Da aber in der folgenden Zeile 20’ das dort genannte Incipit auf [] *lipšur* endet, darf als sicher gelten, daß nicht nur dort, sondern auch in Z. 19’ der Anfang einer sog. *lipšur*-Litanei zu ergänzen ist. Denn eine durch Stichzeilen festgelegte Ordnung zeigt, daß in dem Bannlösungsverfahren mehrere sog. *lipšur*-Litaneien, die mit der Verbrennung von Opfermehl verbunden waren, nacheinander rezitiert werden sollten. Gemäß der in Assur überlieferten Tradition (siehe Text Nr. 27–33, 123, Textvertreter F) folgte auf die “Es löse der Berg Sābu” (Text Nr. 27–33) genannte Reihe von *lipšur*-Litaneien die Gebetsfolge, die nach ihrer ersten Zeile “Es mögen lösen Anum und Antum” (Text Nr. 34–37) genannt wurde. An diese schloß sich dann die lange *lipšur*-Litanei mit dem Titel “Es sei entbunden der (Bann, der ausgeht von) einer ‘Geheiligten’” (Text Nr. 38–39) an. Der aus Ninive bekannten Überlieferung zufolge (siehe Text Nr. 27–33, 123, Textvertreter A) folgte jedoch auf “Es löse der Berg Sābu” (Text Nr. 27–33) die in unserem ‘Leitfaden’ in der vorangehenden Zeile 18’ zur Rezitation vorgeschriebene Beschwörung “Sie ist die Fürstin, sie ist die Versorgerin”. Schließlich ging einer dritten Tradition zufolge, die uns ein Textvertreter aus Kallū übermittelt (siehe Text Nr. 34–37, 94, Textvertreter A), die “Es mögen lösen Anum und Antum” genannte Reihe von *lipšur*-Litaneien (Text Nr. 34–37) der Gebetsfolge voran, die als “Es löse der Berg Sābu” (Text Nr. 27–33) zitiert wurde. Gemäß einer weiteren aus Ninive bekannten Überlieferung stellte man lediglich die Litanei “Es mögen lösen Anum und Antum” (Text Nr. 34–37, 1–46) der Reihe von Gebeten voran, die man “Es löse der Berg Sābu” (Text Nr. 27–33) nannte. In der hier präsentierten Textrekonstruktion wurde dementsprechend in Z. 19’ fragend das Incipit der als “Es mögen lösen Anum und Antum” zitierten Gebetsfolge (Text Nr. 34–37) ergänzt und dem Text “Es löse der Berg Sābu” (siehe Z. 20’) vorangestellt, da die *lipšur*-Litanei “Es mögen lösen Anum und Antum” mit Sicherheit nicht in Z. 20’ zitiert war. Das dort genannte Incipit endet nämlich nicht mit dem pluralischen Prekativ *lipšurū*, sondern lediglich mit der zu Text Nr. 27–33 passenden singularischen Form *lipšur*.

Eine solche Anordnung der *lipšur*-Litaneien besäße durchaus eine sinnvolle Logik. Mit “Es mögen lösen Anum und Antum” (Text Nr. 34–37) wären zunächst entsprechend ihrer Rangfolge die Götter um Lösung des Banns gebeten, dann die Zeit mit Monaten und Tagen. Erst danach hätte sich der Beschwörer im Namen seines Patienten mit der gleichen an Berge und Flüsse gerichteten Bitte (Text Nr. 27–33) dem Raum zugewandt.

In Z. 19’ wurde wohl deshalb auf genauere Anweisungen zu Präsentation und Verbrennung des Mehlopfers verzichtet, weil entsprechende Angaben bereits in den Zeilen 17’–18’ vorangingen. Außerdem ist nicht unwahrscheinlich, daß zur Rezitation der *lipšur*-Litanei “Es mögen lösen Anum und Antum” die in den Zeilen 17’–18’ in Einzelheiten beschriebene, bereits zuvor hergestellte Mehlmischung verwendet wurde. Eine zur Litanei “Es mögen lösen Anum und Antum” gehörige Handlungsanweisung blieb in Text Nr. 34–37, 92–94 erhalten.

- 20’ Zu der Ergänzung des Zeilenanfangs siehe den Kommentar zu Z. 19’. Die *lipšur*-Litanei “Es löse der Berg Sābu” blieb in Text Nr. 27–33 erhalten. Nicht ohne Grund wurden bei der Verbrennung von Opfermehl in dieser Litanei die Berge und Flüsse gebeten, den dem Patienten anhaftenden Bann zu lösen. Denn zum einen würde in dem Rauch des verbrennenden Mehls das darin aufgenommene, feinstoffliche Unheil zum Himmel aufsteigen und in weiter Ferne (wie in zahlreichen Bitten immer wieder ausgeführt) erst jenseits der Berge herabregnen, die aus der altmesopotamischen Perspektive die Ebene des Zweistromlandes umgeben (siehe z. B. Text Nr. 16–26, 18–20 und

34, 37–39 und 53; siehe ferner z. B. A. Cavigneaux, F. N. H. al-Rawi, ZA 85, 171, Z. 35–38). Zum anderen würden – wie wir aus entsprechenden Ritualanweisungen wissen, die Rückstände des Brandopfers im Fluß entsorgt und gemeinsam mit dem Waschwasser des Patienten (wie ebenfalls in zahlreichen entsprechenden Bitten gesagt) “hinabgezogen” werden (siehe z. B. Text Nr. 16–26, 31 und 50 und Text Nr. 27–33, 100–102). So haben Berge und Flüsse im wörtlichsten Sinne Anteil an der Lösung des Banns. Da hiermit auch die kosmischen Bereiche von Himmel und Unterwelt im Spiel sind, wurden dementsprechend im dritten Teil der *lipšur*-Litanei “Es löse der Berg Sābu” auch die Igigi, die Götter des Himmels, und die Anunna-Götter, die Herren der Unterwelt, um Lösung des Banns ersucht (siehe Text Nr. 27–33, 67ff.).

- 21’ Mit dieser Zeile beginnt wiederum ein neuer Abschnitt im Verlauf der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung. Im Mittelpunkt stehen nunmehr ‘Abreibungen’ des Patienten, die mit verschiedenen Teigklumpen vorgenommen wurden und bezwecken sollten, durch eine Art Schälkur die feinstofflich gedachten, pathogenen ‘Keime’ des Banns von der Haut des Kranken zu entfernen. Die massageartige Behandlung, die gewiß nicht nur reinigend sondern auch durchblutungsfördernd und damit belebend wirkte, wurde mehrfach wiederholt (siehe die Anweisungen in Z. 24’ und in Z. 2’’–8’’) und stets mit zwei Klumpen vorgenommen, damit der Kranke gleichzeitig auf der rechten und der linken Körperseite frottiert werden konnte. Die Angaben in dem ‘Leitfaden’ und die zugehörigen *dicenda* erlauben leider nicht zu entscheiden, ob mit jedem neuen Durchgang die Rauheit der wechselnden zum Abreiben verwendeten Mehlteige, die hier wie Bürsten eingesetzt wurden, bewußt variiert wurde. Dies könnte die recht hohe Anzahl der Abreibungen erklären. Der Grund hierfür könnte freilich auch darin liegen, daß die einzelnen aufeinander folgenden Behandlungen – so wie in der *muššu’u* genannten Massagetherapie – jeweils eigenen Körperregionen galten und Schritt für Schritt *a capite ad calcem* vorgenommen wurden (siehe B. Böck, Das Handbuch Muššu’u, 79–82 und *passim*; dies., JNES 62, 11–12). Gegen diese Annahme spricht allerdings die uns aus Text Nr. 40–44, 34–74 bekannte Beschwörung nam-tar a-maḥ (siehe auch unten Text Nr. 1–2, 5’’), die im Rahmen des Bannlösungsverfahrens über einen zur Abreibung verwendeten Teig zu sprechen war, der aus Weizenmehl und *šeguššu*-Korn, aus Mehl von *kiššānu*-Hülsenfrüchten und Mehl von *inninnu*-Getreide hergestellt werden sollte. Denn in diesem Text sind von Kopf bis Fuß alle Körperregionen benannt, die als befallen galten und dementsprechend wohl mit dem Teig behandelt werden sollten.

Es bleibt unklar, ob die für die Abreibung des Patienten verwendete Teigmasse bereits im früheren Verlauf des Heilverfahrens dem personifizierten Bann als Opfergabe oder Wegzehrung vorgelegt worden war (hierzu siehe den Kommentar zu Z. 14’–15’).

Ferner ist den in dem ‘Leitfaden’ gemachten Angaben nicht zu entnehmen, zu welchem Zeitpunkt und auf welche Art die mit pathogenem ‘Unheilstoff’ kontaminierten Teigklumpen beseitigt wurden. Die vielen sachlichen Parallelen lassen keinen Zweifel daran, daß sie so entsorgt wurden, daß von ihnen keine weiteren Gefahren ausgingen. Dies konnte auf recht unterschiedliche Weisen erreicht werden. Während *Šurpu* es bei der Vernichtung des kontaminierten Brotes oder Teiges durch Feuer beläßt (siehe oben den Kommentar zu Z. 17’–18’), sind in der Fachliteratur des ‘Beschwörers’ (*āšipūtu*) zahlreiche weitere Verfahren genannt, die verunreinigten Therapierückstände zu eliminieren (siehe dazu V. Haas, *Materia magica*, 373–400). So wurden etwa aus ihnen Ersatzfigürchen gefertigt, mit weiterem Teig beladen und beseitigt (siehe T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 1, 156; vgl. auch D. Schwemer, KAL 2, Text Nr. 44), oder man warf die verunreinigte Masse Hunden (siehe W. Farber, *Schlaf, Kindchen, schlaf*, 100, Z. 17–21) oder anderen Tieren zum Fraß vor. Aus Text Nr. 4–10, 65ff. und Text Nr. 40–44, 59–72 geht hervor, daß im Rahmen des Bannlösungsverfahrens kontaminierter Teig nicht nur dem Feuer oder dem Flußwasser übergeben, sondern auch einem Kalb, einem Fisch und einem Vogel verfüttert wurde (dazu siehe S. M. Maul, BaF 18, 90–91). Bann und Schuldenlast sollte der Vogel in den Himmel forttragen (siehe Text Nr. 4–10, 98–104; Text Nr. 40–44, 65 und 67 sowie ferner Text Nr. 16–26, 35 und 54), und der Fisch in den unter der begehbaren Erde gelegenen ‘Süßwasserozean’, den *apsū*, hinabführen (siehe Text Nr. 4–10, 91–97; Text Nr. 40–44, 66 und 68 sowie ferner Text Nr. 16–26, 36 und 55). Das Kalb sollte die pathogenen Stoffe verdauen und ausscheiden. Mit dem Dung sollten sie verbrannt und so beseitigt werden (Text Nr. 4–10, 74–77; vgl. auch den einleitenden Kommentar zu Text Nr. 55–62).

Im Anfang der Zeile 21’ ist das Incipit einer Beschwörung zu ergänzen. Sie sollte, so wie die Gebete, die in den folgenden mit der Abreibung des Patienten verbundenen Therapieabschnitten zu rezitieren waren (Z. 2’’–7’’, vgl. auch Z. 8’’), über die Teigmasse gesprochen werden und war gewiß in sumerischer Sprache formuliert. Es ist nicht ganz unwahrscheinlich, daß hier das aus einem vergleichbaren Therapiekontext wohlbekannte Gebet ÉN gal₅-lá-e-ne gal₅-lá-e-ne (“Beschwörung: ‘Die galla-Dämonen sind es, die galla-Dämonen sind es’”) rezitiert werden sollte, das die Heiler mit dem Rubrum ka-inim-ma níĝ-sila₁₁-ĝá šu te-ĝá-kam (“Das ist der Wortlaut einer Beschwörung, die beim Teig Nehmen (zu rezitieren ist)”) versahen (siehe W. Schramm, *Compendium*, 70–71, 161–165 und 242–244, Beschwörung 13). Aus dem Wortlaut der Beschwörung geht hervor, daß der Heiler – so wie es auch in unserem ‘Leitfaden’ vorgesehen war – seinen Patienten mit Teig (níĝ-sila₁₁-ĝá = *līšu*) abzureiben und die Teigbatzen aus dem Haus zu bringen hatte, wohl damit sie dort verbrannt wurden. Letzteres könnte aus der in der Beschwörung enthaltenen Bitte, daß der pathogene Stoff “wie Rauch zum Himmel emporsteigen möge” (siehe W. Schramm, ebd., Beschwörung 13, Z. 38), geschlossen werden. Durch die Behandlung sollte der Patient von der “Kopfkrankheit” (saĝ-gig = *dī’u*) befreit werden (siehe W. Schramm, ebd., Beschwörung 13, Z. 35).

22’–24’ Die Lesung *tu-ka[p]-^rpár¹-[š^u]* ist angesichts der nur wenigen erhaltenen Spuren nicht vollständig sicher. Daher muß auch ungewiß bleiben, ob in dem hier beschriebenen Therapieabschnitt tatsächlich eine Abreibung des Patienten erfolgte. Sollte das zutreffen, wäre in Z. 23’ die Zusammensetzung des dafür verwendeten Materials beschrieben worden, und *ina libbi* hätte in Z. 24’ eine instrumentale Bedeutung.

Z. 22’ erinnert sehr an Text Nr. 4–10, 50–52: “Meinen Kaufpreis, das Silber, das Gold, das Kupfer, das Zinn, das Blei, das Eisen, den Karneol, den Lapislazuli, / den Achat (*hulālu*), den *muššaru*-Stein, den *pappardilū*-Stein, jegliche Steine, jegliche rote Wollfäden, / jegliche Samenkörner nimm von mir entgegen und mich laß dann frei!” Es ist daher verlockend, beide Textstellen miteinander in Verbindung zu bringen. Träfe das zu, hätte in diesem Abschnitt des Bannlösungsverfahrens die auch in Text Nr. 4–10 beschriebene Übergabe des “Lösegeldes” an den personifizierten Bann stattgefunden (hierzu vgl. auch den Kommentar zu Text Nr. 38–39, 21’–36’). Freilich ist es sehr wohl möglich, daß in Z. 22’ des hier besprochenen ‘Leitfadens’ nicht etwa die Reste von Handlungsanweisungen vorliegen, sondern – so wie in den vorangehenden und folgenden Zeilen – der Titel einer zu rezitierenden Beschwörung genannt war. Wäre dem so, läge es nahe, in diesem Incipit den Anfang des hier als Text Nr. 64 präsentierten Gebetes zu sehen, das mit einer Handlungsanweisung versehen ist, die große Ähnlichkeit zu dem hier besprochenen Abschnitt aufweist und darüber hinaus mit einer Zeile beginnt, an deren Ende die Zeichenfolge DÜ.A.BI steht. Gegen diese Möglichkeit gilt es freilich einzuwenden, daß die dem Gebet beigefügte Unterschrift (Text Nr. 64, 54: [KA.INIM.MA (...) *ár-r*]a-tú BÜR.RU.DA.KE₄) von dem zu erwartenden Rubrum KA.INIM.MA NAM.ÉRIM.BÜR.RU.DA.KE₄ abweicht.

Lücke Machart, Schriftduktus und Inhalt lassen es als denkbar erscheinen, daß Text Nr. 68 (VAT 14113) zu der gleichen Tontafel wie VAT 13760 (Text Nr. 1) und somit zu dem ‘Leitfaden’ zur Durchführung der *nam-érim-búr-ru-da* genannten Heilbehandlung gehört. Bewahrheitet sich dies, wäre in Text Nr. 68 die rechte untere Ecke des ‘Leitfadens’ erhalten geblieben. In dem Tafelfragment finden sich Reste der Beschreibung von Verfahren, die Unschädlichmachung und Beseitigung pathogener Kräfte zum Ziel haben, welche den altorientalischen Heilern zufolge die auf einen Bann zurückgeführte Erkrankung ausgelöst hatten. Entsprechende Verfahren sind auch aus der Therapiebeschreibung Text Nr. 4–10, 56–104 bekannt.

Nach der insgesamt mindestens 25 Zeilen umfassenden Lücke folgen in VAT 13760 (Text Nr. 1) unmittelbar aufeinander Beschreibungen von insgesamt sechs weiteren Abreibungen des Patienten (Z. 2’’–8’’). Es ist daher recht wahrscheinlich, daß sich auch in dem vorangehenden, nicht erhaltenen Teil des ‘Leitfadens’ weitere ähnliche Abschnitte mit der Vorschrift fanden, den Erkrankten abzureiben. Man darf sogar mit einiger Sicherheit annehmen, daß in einem dieser Abschnitte eine entsprechende Behandlung mit Brot vorgesehen war, welche regelmäßig mit der wohl auch hier zur Rezitation vorgeschriebenen sumerischen Beschwörung ÉN lù-lù lá-lál-la u₁₈-lu lú an-dul (Beschwörung: “Trübung, Gebundenheit, der ulu-Dämon, der den Menschen bedeckt”) verbunden wurde, denn gemäß der Stichzeile Text Nr. 4–10, 106 begann mit diesem sumerischen Gebet die Fortsetzung des ersten Teils des Bannlösungsverfahrens, das in der zugehörigen, aus mehreren Tafeln bestehenden Fassung sehr ausführlich beschrieben war. Die bereits in Textvertretern aus altbabylonischer Zeit dokumentierte sumerische Beschwörung ist in ihrem gesamten Wortlaut bekannt (W. Schramm, *Compendium*, 54–57, 131–140 und 223–226, Beschwörung 8; siehe dazu auch A. R. George, *CUSAS* 32, 40 zu Text Nr. 11i und ferner ebd., 40 und 75–77 zu Text Nr. 11g). Diesem ist zu entnehmen, daß der Patient bei der Rezitation des Textes mit Brot (*ninda* = *akalu*) abgerieben wurde, welches man ihm auch aufs Haupt legte, um dadurch zu erreichen, daß die dem Kranken anhaftenden pathogenen Stoffe von dessen Kopf auf das Brot übergingen.

In der Lücke war vielleicht eine weitere Beschwörung zur Rezitation vorgeschrieben, die uns aus Beschreibungen der *muššu’u* genannten Massagetherapie bekannt ist und in einem Textvertreter aus altbabylonischer Zeit (Bu 1888-5-12, 6 = CT 4, pl. 3) in der Unterschrift als *ka-inim-ma tu-ra x x x [] / [] nam-érim-búr-da-kám* bezeichnet ist. Die mit dem Incipit ÉN.(É.NU.RU) úš hul-ġál an-ki-bi-da zitierte Beschwörung ist auch aus einem Textvertreter aus Hattuša bekannt. Im ersten vorchristlichen Jahrtausend fand sie weite Verbreitung, wohl nicht zuletzt deshalb, weil sie als sechste Tafel der Serie *muššu’u* galt (siehe B. Böck, *Das Handbuch Muššu’u*, 221–240 und W. H. Ph. Römer, *TUAT* II/2, 199–201). Ihre Rezitation war – dem *bīt rimki*-‘Leitfaden’ zufolge – auch in dem “Badehaus” genannten Königsritual zur Rezitation vorgeschrieben ist (siehe E. von Weiher, *SpTU* 2, Text Nr. 12, Kol. III, 45).

Es ist nicht auszuschließen, daß in der recht großen Lücke auch die *nam-érim-búr-ru-da*-Litanei zur Rezitation vorgeschrieben war, die als ÉN *lū patra ša qadišti* zitiert wurde und in Text Nr. 38–39 (sowie in Text Nr. 10, Vs.) auf uns gekommen ist. Bei der Rezitation des langen Bittgebets um Bannlösung wurde Opfermehl auf einem Kohlebecken verbrannt.

1’’ Die Spuren im Zeilenanfang sind vielleicht: [] ^rd^rEn¹-k[i] zu lesen.

2’’ In den Zeilen 2’’–8’’ sind insgesamt sechs deutlich voneinander geschiedene Abreibungen des Erkrankten beschrieben, die jeweils mit unterschiedlichen Materialien vorgenommen wurden. Schritt für Schritt sollten dadurch die dem Patienten anhaftenden pathogenen Stoffe unwirksam gemacht, vom Leib des Kranken gelöst und durch heilbringende Kräfte ersetzt werden. In dem in dieser Tafel erhaltenen Abschnitt beginnt diese Behandlung des Patienten mit Teigklumpen, die mit Mehl von Tamarisken(holz) und Röstkorn hergestellt worden waren. Die darüber zu sprechende Beschwörung in sumerischer Sprache ist noch unbekannt, und auch das wohl auf -r]a endende Incipit läßt sich bislang noch nicht wiederherstellen. Tamarisken(holz) und Röstkorn galten nicht allein

deshalb als für die Behandlung geeignet, weil die vermutlich grobkörnigen Bestandteile des daraus gefertigten Mehls bei der Abreibung einen belebenden Bürsteneffekt hervorbrachten, sondern auch, weil Tamarisken(holz) und Röstkorn eigene, in ihrem Wesen liegende Wirkkräfte zugeschrieben wurden. Ein vom Baum abgerissener Tamariskenzweig stand im Ruf, „weiteren Zugriff des ‘Bösen’ verhindern“ zu können, vielleicht weil es ausgeschlossen war, daß dieser wieder Wurzeln schlug (siehe dazu S. M. Maul, BaF 18, 65). Die dem gerösteten Korn zugewiesene Kraft liegt darin, daß es nicht mehr keimen kann. Aus diesem Grund galt Röstkorn als besonders geeignet, eben diese Eigenschaft zu übertragen und dadurch das sich Fortentwickeln ungueter Kräfte zu unterbinden (vgl. W. G. Lambert, AfO 23, 41, 29: *kīma zēr lābtī*(ŠE.SA.A) *la ib-n[u-u ŠE.DÙ] / ù⁴kù-bu la in-ni-q[u šizib ummīšu*]).

NINDA.KUR₄ wird konventionellerweise *kiršu* bzw. *keršu* gelesen. Ein weiteres babylonisches Wort für Teigklumpen, das in vergleichbarem Kontext Verwendung fand, lautet *ḫumbiṣītu* (siehe dazu neben den in den Wörterbüchern gebuchten Belegen: BAM 543, Kol. II, 27; H. Hunger, SpTU 1, 44, 18; E. von Weiher, SpTU 5, 235, Rs. 8 und 11). Es ist nicht ganz auszuschließen, daß das Sumerogramm NINDA.KUR₄ auch mit dem ansonsten nur in syllabischer Schreibung belegten Wort *ḫumbiṣītu* wiedergegeben werden konnte.

- 3^{''} Die in den Zeilen 3^{''}–7^{''} genannten Beschwörungen sind durch Text Nr. 40–44 bekannt. Das in Z. 3^{''} zitierte sumerische Gebet, das über die Teigklumpen aus Mehl von *šeguššu*-Korn gesprochen werden sollte, blieb samt einer akkadischen Interlinearübersetzung in Text Nr. 40–44, 1–17 weitgehend erhalten und ist ebd., 18 mit dem Rubrum ka-inim-ma nam-érim-búr-ru-da-kám versehen. Es ist nicht auszuschließen, daß es mit der izi ḫuš genannten Beschwörung identisch ist, die im Rahmen der als *muššu³u* bezeichneten Massagetherapie rezitiert werden sollte (siehe F. Köcher, AfO 21, 16, 15 und B. Böck, JNES 62, 6, 15). Aus Text Nr. 40–44, 13–14 ergibt sich, daß am Ende der Zeile 3^{''} die Verbalform *tukapparšu* ergänzt werden muß. *šeguššu*-Mehl galt als ein Material, das den Totengeist und somit Todesgefahr abzuwehren vermag (níg-gig gidim-ma-ke₄ = *ikkib eṭemme*: siehe Text Nr. 40–44, 59 sowie M. J. Geller, SAACT 5, 139, 89). *šeguššu*-Mehl wurde immer dort eingesetzt, wo es den Totengeist fernzuhalten galt.
- 4^{''} Der Wortlaut der als ka-inim-ma nam-érim-búr-ru-da-kám bezeichneten Beschwörung ist aus Text Nr. 40–44, 19–33 bekannt. Dort wird das Emmerkorn gerühmt, aufkeimen, wachsen und so die Nahrung von Gott und Mensch hervorbringen zu können. Diese segensbringende Eigenschaft schrieb man auch dem in der Therapie verwendeten aus Emmer gefertigten Teig zu, der zur belebenden Abreibung des Patienten zum Einsatz kam. Durch die Behandlung sollte die nährnde Lebenskraft des Emmers auf den Patienten übergehen.
- 5^{''}–6^{''} Die hier zur Rezitation vorgeschriebene Beschwörung ist aus Text Nr. 40–44, 34–73 vollständig bekannt und ebd., 74 als ka-inim-ma nam-érim-búr-ru-da-kám bezeichnet (Zu dieser Beschwörung siehe auch W. Schramm, Compendium, 12; vgl. ferner A. Cavigneaux, F. N. H. al-Rawi, ZA 83, 170–205). Der Wortlaut der Beschwörung zeigt, daß mit der Vielzahl der für den Teig verwendeten Materialien eine Vielzahl von üblen Dämonen gebannt werden sollte. Zu den hier genannten Getreidearten siehe M. Powell, BSAG 1, 48–72, zu den *kiššānu*-Hülsenfrüchten siehe M. Stol, BSAG 2, 130–132. Ein entsprechender Teig, dem zusätzlich auch Mehl von Erbse und Linse beigemischt war (siehe dazu die folgende Zeile 7^{''}), wurde in ähnlichem Kontext auch eingesetzt, um den bösen udug aus dem Haus eines Menschen zu vertreiben (siehe M. J. Geller, SAACT 5, 147, 45^{''}). Dem Wortlaut der aus Text Nr. 40–44 bekannten Beschwörung ist zu entnehmen, daß man die für die Behandlung des Erkrankten verwendeten kontaminierten Teigstücke an Tiere verfütterte (dort explizit genannt: Vogel und Fisch), damit diese die im Teig gebundenen pathogenen Stoffe in die Ferne des Himmels oder der unterirdischen Wasser (*apsū*) davontrügen. Dieses Ritualgeschehen ist, von einer anderen Seite beleuchtet, auch in Text Nr. 4–10, 91–104 beschrieben.
- 7^{''} Die hier zur Rezitation vorgeschriebene Beschwörung, die über einen Teig aus Hülsenfrüchten zu sprechen war, ist aus Text Nr. 40–44, 75–86 vollständig bekannt. Zu den Hülsenfrüchten *gú-gal* = *ḫallūru* und *gú-tur* = *kakkū* siehe M. Stol, BSAG 2, 128–130. Der Wortlaut der akkadischen Fassung der Beschwörung (siehe Text Nr. 40–44, 79 [Ergänzung unsicher]) läßt darauf schließen, daß bei dieser Abreibung (ausschließlich?) das Gesicht des Patienten behandelt wurde mit dem Ziel, die „Kopfkrankheit“ (*saḡ-gig-ga* = *di³u*) zu bekämpfen. Zur Verwendung von *kakkū* und *ḫallūru* in Magie und Heilkunst siehe auch V. Haas, *Materia magica*, 361 mit weiterführender Literatur.
- 8^{''} Das Incipit der sumerischen Beschwörung, deren Wortlaut noch unbekannt ist, findet sich auch in der Stichzeile von Text Nr. 44 (VAT 13667+, 25^{''}). Die in Z. 8^{''} vorgeschriebene Abreibung mit Tonklumpen stellt möglicherweise eine Art Schälkur dar, bei der Hautparasiten vernichtet wurden. Nach Auskunft des Mannheimer Dermatologen Prof. Dr. Ernst Gustav Jung würde sich Tonerde wegen ihrer eiweißfällenden Wirkung hierfür besonders eignen. In dem von E. von Weiher in SpTU 5, 235 vorgelegten ‘Leitfaden’ (!) zu der von W. Schramm unter dem Namen “Ein Compendium sumerisch-akkadischer Beschwörungen” veröffentlichten Folge von Beschwörungen findet sich eine sehr enge inhaltliche Parallele zu den Anweisungen aus Z. 8^{''}. In SpTU 5, 235, Rs. 8–10 ist nämlich vorgeschrieben, über aus Ton gefertigte Klumpen, mit denen anschließend der Bauch des Patienten rechts und links abgerieben werden sollte (*gur-gur* = *kuppuru*), eine Beschwörung zu sprechen, die als ÉN im kalam-ma ki-a mu-un-ḡál zitiert und mit dem Rubrum ka-inim-ma ninda-kur₄ im-ke₄ (“Wortlaut einer Beschwörung, die über Tonklumpen (zu rezitieren ist)”) unterschrieben wurde (siehe W. Schramm, Compendium, 68–70, 157–160 und 239–241, Beschwörung 12 und A. Cavigneaux, ZA 85, 184–195). Die Vorstellung,

man könne Unheil in einem Erdklumpen bannen und diesen dann in Wasser auflösen, findet sich auch in einem Verfahren, durch das ein Mensch von einem drohenden Unheil befreit werden sollte, das sich in einem Traum zwar angezeigt hatte, aber noch nicht zum Ausbruch gelangt war (siehe A. L. Oppenheim, *The interpretation of dreams*, 301–303 sowie S. A. L. Butler, *Dreams, passim*).

- 9” Die Anfangszeile der hier nur mit ihren ersten beiden Worten zitierten Beschwörung ist dank der Stichzeile von CTN 4, Text Nr. 107 (= Text Nr. 40, 1’) bekannt: [ÉN x x (x) -r]a udun gal-ta šeĝ₆-ĝá. Die in Z. 9” vor -ra erhaltenen Zeichenspuren passen keinesfalls zu der Lesung -ur]₄ und wohl auch nicht zu der Lesung u]r. Daher ist die von E. E. Knudsen in Iraq 27, 166 und 169–170 (mit Verweis auf K 3251, Z. 14ff. = Th. J. Meek, BA 10/I, 105, Z. 14ff. = M. J. Geller, SAACT 5, 147, udug-ḫul Tafel 9, 47’) vorgeschlagene Ergänzung ^dNun-u]r(?) -ra abzulehnen. Die erhaltenen Spuren lassen sich indes bestens mit der hier präsentierten Ergänzung vereinbaren, die sich an CT 17, 38, 30–32 (siehe auch C. B. F. Walker, M. Dick, SAALT 1, 215, Z. 31a–b) anlehnt: [dug] sáḫar-ra i[mi]n udun gal-ta túm-a šu u-me-[ti] || ^{r7} kar-pa-tú šá-ḫar-ra-tú šá ul-tu ú-tu-ni ra-bi-tú / [ibbablā] li-qé-e-[ma]. Der weitere Wortlaut der Beschwörung, die über ein gebranntes Tongefäß zu sprechen war, ist uns immer noch unbekannt. Daher kann auch noch nicht mit Gewißheit gesagt werden, was im Ritualverlauf mit dem Tontopf geschehen sollte und wie das Ende der Zeile 9” zu ergänzen ist. Die hier nicht erhaltene Verbalform – und damit auch die in diesem Ritualabschnitt vorgeschriebene Handlung – wiederholte sich im Folgenden (Z. 10”) und wurde dann an, in, mit oder über einem ungebrannten Tongefäß vorgenommen. Bedauerlicherweise ist aber die Verbalform in Z. 10” nicht ausgeschrieben, sondern lediglich mit dem Wiederholungszeichen MIN wiedergegeben, das sich auf das in Z. 9” nicht erhaltene Zeilenende bezieht. In CUSAS 32, 57–58 hat A. R. George eine frühaltbabylonische Beschwörung veröffentlicht, die der hier zu rezitierenden inhaltlich recht nahe stehen dürfte (Text Nr. 5b: én-é-nu-ru im abzu-ta).

In der zweiten Hälfte der Zeile 9” war wohl in knapper Form ein apotropäischer Ritus beschrieben, bei dem einem gebrannten Tongefäß eine wichtige Rolle zufiel. Die bereits oben genannte Passage aus der 9. Tafel der Serie udug-ḫul legt dies nahe. Dort ist nämlich der Bitte Ausdruck verliehen, daß “Nunurra, der große Töpfer des Anum”, das Unheil bzw. den schädigenden Geist “in (oder mit?)” einem *silagazû*-Gefäß, das im Ofen an reinem Ort gebrannt wurde, aus dem Haus vertreiben” möge (siehe M. J. Geller, SAACT 5, 147, udug-ḫul Tafel 9, 47’). Auf welche Weise jedoch in dem hier kommentierten Ritualgeschehen das Unheil mithilfe eines gebrannten Tontopfes vertrieben werden sollte, geben die in Z. 9” erhaltenen Angaben ebenso wenig her, wie sie die Frage beantworten können, ob es sich bei dem zu Vertreibenden um das zuvor in den verschiedenen Teigklumpen gebannte Unheil handelte oder aber vielmehr um das bzw. die Bann-Figürchen, von denen im ersten Teil der Therapiebeschreibung die Rede war und die das hier zu behandelnde Grundübel verkörpern. Auch wenn diese beiden Fragen nicht endgültig beantwortet werden können, helfen inhaltliche Parallelen weiter. An erster Stelle ist Text Nr. 46–47 zu nennen, in dem in den Zeilen 47–53 die ‘Tötung’ des Bann-Figürchens beschrieben ist. Der Patient sollte demzufolge das Tonfigürchen, dessen Bauch zuvor mit Blut gefüllt worden war, – gewiß, um es mit seinen Händen nicht berühren zu müssen – in einem Tongefäß (dort: *burzigallu*) dem Sonnengott anklagend entgegenrecken (*ina qātīšu inaššīma*), es mit einem “Dolch aus Tamariskenholz” erstechen, sich den Mund ausspülen (hierzu siehe auch unten Z. 19”) und das aus Wasser und Bier bestehende Spülmittel über das Figürchen und somit in das Tongefäß spucken.

In den Therapieanweisungen des *āšipu* werden immer wieder Tongefäße und Tonscherben verwendet, um darin Figürchen von Unheil verkörpernden Kräften, ohne sie anfassen zu müssen, bewegen und ihrer Vernichtung zuzuführen zu können. Siehe hierzu z. B. D. Schwemer, OrNS 78, 61, Z. 2 mit dem zugehörigen Kommentar ebd., 64 (dort weitere Parallelen); T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 1, 77, Z. 53”ff.; ebd., 144, Z. 20*; ebd., 354, Z. 3”ff.; BAM 323, 57 (= J. Scurlock, *Magico-medical means*, 508 [Text Nr. 218]). In BAM 323, 36 (= J. Scurlock, *Magico-medical means*, 532 [Text Nr. 226]) findet sich die Anweisung, das Abbild der “Jegliches Böse” genannten Kraft in einen Tontopf (*karpatu*) zu stellen (*šakānu*), es eidlich zu binden (*tamû* D), den Tontopf zu verschließen und diesen mit dem Figürchen im unzugänglichen Ödland zu bestatten. Auch in dem hier kommentierten Heilverfahren könnte der gebrannte Tontopf – so wie im täglichen Leben ebenfalls üblich – im weiteren Verlauf des Geschehens als ‘Sarg’ für das “Abbild des Banns” verwendet worden sein (zu sog. Topf- und Scherbengräbern in Assur siehe z. B. D. Hockmann, WVDOG 129, 40–42 und S. Hauser, ADOG 26, 142–171).

In Anlehnung an Text Nr. 46–47, 49 (siehe auch z. B. T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 1, 77, Z. 53” sowie ebd., 144, Z. 20*) wurde in der Übersetzung das Zeilenende folgendermaßen ergänzt: “[hebt er? sie hoch (?)] (= *inaššīši* o. ä.)”. Die Ergänzung [*išakkanši*] in Anlehnung an D. Schwemer, OrNS 78, 61, 2 oder an KAR 267, 9 (siehe auch den bereits oben zitierten Beleg BAM 323, 36 sowie J. Scurlock, *Magico-medical means*, 353, Text Nr. 119, 9) erscheint ebenso möglich. Daß am Zeilenende lediglich *tamannu* (“rezitierst du”) gestanden haben könnte, läßt sich hingegen ausschließen, da dann in Z. 9” und der Parallele in Z. 10” statt *ina* DUG etc.: *ina muḫḫi* DUG etc. hätte stehen müssen. Es erscheint mir hingegen nahezu sicher, daß sich die Therapiebeschreibung nach dem vorläufigen Abschluß der Abreibungen des Patienten in Z. 9” wieder dem bzw. den Bann-Figürchen zuwandte. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde in dem hier beschriebenen Akt die endgültige Verurteilung bzw. Bannung des personifizierten Banns vollzogen, sei es durch dessen symbolische Tötung (wie in Text Nr. 46–47 beschrieben), sei es durch eidliche Bindung (siehe dazu oben zu BAM 323, 36) oder durch eine wie immer geartete ‘Verurteilung’ (wie in T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 1, 363, 10–11 oder in KAL 2, Text Nr. 44, Vs. 10’ gesagt).

10^{''}–11^{''} Das šu in šu-na steht über einer Rasur. Der vollständige Wortlaut der im Zeilenanfang genannten Beschwörung ist aus *Šurpu*, Tafel 5–6, 144–171 (E. Reiner, *Šurpu*, 34–35) bekannt. Da diese Beschwörung ebd., Z. 172 als ka-inim-ma nam-érim-búr-ru-da-ke₄ bezeichnet ist, liegt es nahe, ihren ursprünglichen ‘Sitz im Leben’ tatsächlich im Kontext der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung zu suchen und nicht etwa in der als *Šurpu* bezeichneten Therapie. Der Wortlaut des sumerischen Textes zeigt, daß die Beschwörung über einen aus weißer und schwarzer Wolle gesponnenen Faden zu sprechen war, mit dem Kopf, Hände und Füße des Patienten gebunden wurden. Dabei verkörpert der um die Glieder des Patienten gebundene Faden zum einen die ‘Gebundenheit’ des Erkrankten, die dieser durch den auf ihm lastenden Bann und die darauf zurückgeführten psychischen und physischen Symptome erlebte. Zum anderen aber sollte der dem Patienten an Kopf, Händen und Füßen angelegte, in der akkadischen Übersetzung des Textes “Minderer des Banns” (*munaššir māmīti* [Z. 159]) genannte Faden, den an dem Menschen zehrenden Bann regelrecht ‘abbinden’, dessen pathogene Wirkkraft drosseln und in sich aufnehmen (hierzu siehe auch B. Böck, JNES 62, 14–15 sowie die Kommentare zu den Zeilen 12^{''}–14^{''}f.). Der ‘Heiland’ Asalluḫi, der im Hier und Jetzt in jenem Heiler Gestalt gewann, der die Therapie durchführte, sollte – wenn nach einer gewissen Zeit durch den Faden die Wirkkraft des Banns gebrochen und aus dem Leib des Patienten gezogen worden war – “mit seinen reinen Händen” die Fäden (oder den Faden??) an Kopf und Gliedmaßen “durchtrennen” (Z. 162f.) und dann den auf diese Weise gelösten Bann samt “seinem Faden” in die Steppe bringen (Z. 164f.) und entsorgen, damit der Patient nunmehr vom Bann befreit “den gütigen Händen seines Gottes” (Z. 170f.) übergeben werden konnte.

Der Wortlaut der sumerischen Beschwörung führt die damit notwendig verbundene Behandlung des Patienten mit dem zweifarbigen Faden so plastisch vor Augen, daß in der vorliegenden Therapiebeschreibung auf entsprechende Handlungsanweisungen vollständig verzichtet wurde. Sie finden sich jedoch in Z. 14^{''} des hier kommentierten ‘Leitfadens’ im Verbund mit dem Incipit einer anderen sumerischen Beschwörung ganz genau so, wie man sie auch in Z. 10^{''} hätte erwarten können.

Aus den Texten, die R. Borger als “Weihe eines Enlil-Priesters” beschrieben hat, ist eine sumerische “siebenzeilige Beschwörung des Fadens” bekannt, die inhaltlich dem hier in Z. 10^{''} zitierten Text sehr nahe steht und ebenfalls mit den Worten “Den Faden nahm Uttu in ihre Hand” beginnt (R. Borger, BiOr 30, 167–168, Kol. II, 41–52; siehe auch das Duplikat CTN 4, Text Nr. 93 und A. Löhnert, Gs. Black, 186–187). Ihre Überlieferung läßt sich bis in das frühe zweite vorchristliche Jahrtausend zurückverfolgen (siehe A. R. George, CUSAS 32, 71–72, Text Nr. 6t). Eine sehr enge Parallele findet sich außerdem auch in den *dicenda*, die im Rahmen der Austreibung des bösen udug-Dämons zu sprechen waren (siehe M. J. Geller, Iraq 42, 30–31, Z. 128–162; ders., SAACT 5, 173, udug-ḫul Tafel 13–15, 167–183).

Nach der Behandlung des Patienten mit den zweifarbigen Fäden richtete sich die Aufmerksamkeit erneut auf das bzw. die Bann-Figürchen. Ist das Ende der Zeile 9^{''} hier richtig interpretiert, galt es, das bzw. die Figürchen diesmal in einem ungebrannten Tongefäß hochzuheben und so dem Sonnengott zu präsentieren. Vielleicht wurde dabei das gebrannte Gefäß mitsamt dem bzw. den Figürchen in das ungebrannte gestellt. Letzteres hatte in jedem Fall als Auffangbecken zu dienen, in das ein wohl mit Pflanzen, Ölen, Steinen und anderen Materialien ‘aufgeladenes’ heiliges Wasser (hierzu siehe S. M. Maul, BaF 18, 41–46) gegossen wurde. Aufgrund zahlreicher Parallelen (siehe S. M. Maul, BaF 18, 68f. und 72–75) darf man als sicher annehmen, daß das Wasser dem Patienten als Waschwasser namentlich für seine Hände diene und mit dem von den Händen gelösten Schmutz über das bzw. die Bann-Figürchen geleitet wurde, um diese mit dem von ihnen ausgegangenen Übel zu verunreinigen und das Unheil auf diese Weise gewissermaßen an seinem Ausgangspunkt zurückzuführen. Diese Annahme findet Bestätigung in der sehr engen inhaltlichen Parallele zu den Zeilen 10^{''}–11^{''} aus dem *Šurpu*-‘Leitfaden’ LKA 91, Vs. 13ff. (dazu s. u.).

In der Textfolge, die W. Schramm als “Ein Compendium sumerisch-akkadischer Beschwörungen” veröffentlichte, findet sich eine sumerische Beschwörung (W. Schramm, Compendium, 74–75, 168–169 und 247, Beschwörung 15), die weiteres Licht auf das in Z. 10^{''}f. beschriebene Ritualgeschehen werfen kann. Aus dem leider nur unvollständig auf uns gekommenen Text geht nämlich hervor, daß man in einen “ungebrannten Topf” (mit Wasser) verschiedene Flüssigkeiten, Hölzer und Kräuter, die sonst auch zur Bereitung von Waschwassern verwendet wurden (s. o.), geben sollte, bevor wohl der Patient mit dieser Flüssigkeit gereinigt wurde (siehe die schlecht erhaltene Zeile 12 des Textes). Entsprechend den aus Text Nr. 4–10, 91–104 bekannten, *kapparot*-ähnlichen Ritualen sollte man das Gefäß um den Kopf des Patienten kreisen lassen, um es dann zu zerschmettern (Auf diesen Akt des Zerschlagens ist in Text Nr. 16–26, 23–24, 33 sowie 42–43 und 52 angespielt; hierzu siehe auch S. M. Maul, BaF 18, 82–83). Vor dem Zerschmettern des Gefäßes müßte freilich der gebrannte Tontopf mit dem bzw. den Figürchen aus dem ungebrannten herausgenommen worden sein, da das “Abbild des Banns” im weiteren Ritualverlauf noch benötigt wurde.

Die Annahme, die Ritualanweisungen aus Z. 10^{''}f. seien mit dem von W. Schramm als Beschwörung 15 des ‘Compendiums’ veröffentlichten Text in Verbindung zu bringen, gewinnt enorm an Wahrscheinlichkeit, weil in dem folgenden Paragraphen des ‘Leitfadens’ zu der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung (Z. 12^{''}) jene sumerische Beschwörung genannt ist, die auch in dem Schrammschen Compendium auf die ‘Beschwörung 15’ folgt (s. u.). Das aus der ‘Beschwörung 15’ des Schrammschen Compendiums bekannte Ritual ist gewiß uralte. Die Abschrift einer inhaltlich sehr verwandten sumerischen Beschwörung, die in genau denselben Ritualkontext gehört, ist nämlich bereits aus dem ausgehenden 3. Jt. v. Chr. bekannt (J. J. A. van Dijk, M. J. Geller, TMH 6, Text Nr. 10).

Im weiteren Verlauf des Ritualgeschehens fiel – so wie in Z. 10''f. beschrieben – dem Patienten die Aufgabe zu, durch das Schälen einer Zwiebel und das Aufdrehen einer Kordel sich selbst und wohl auch einer aus Familie, Haushaltsangehörigen, Freunden und Nachbarn bestehenden Öffentlichkeit seine nun angehende Lösung von dem ihn bedrückenden “Bann” sichtbar vor Augen zu führen. Das Schälen einer Zwiebel und das Aufdrehen einer Kordel sollte seine bereits zuvor Schritt für Schritt vollzogene Befreiung von der pathogenen Kraft des Banns symbolisieren und vielleicht sogar in der Weise eines Analogiezaubers mitbewirken (hierzu siehe S. M. Maul, BaF 18, 82 mit zahlreichen Parallelen). Dieses Ritualgeschehen, das auch in Text Nr. 16–26, 25, 27 und 44, 46 und in Text Nr. 27–33, 79–80 erwähnt ist, entspricht bis in Einzelheiten Anweisungen, die aus der als *Šurpu* bezeichneten Therapie wohlbekannt und in den Gebeten der Surpu-Tafel 5–6 eigens aufgeführt sind: Um den Akt des Schäleins einer Zwiebel, des Abstreifens einer Dattelerispe (dazu siehe S. M. Maul, BaF 18, 82) und des Auflörens einer Kordel (siehe dazu auch die Einleitung des Kommentars zu Text Nr. 55–62) kreist die gesamte sumerische Beschwörung ÉN áš-ḫul gal₅-lá-gin₇ lú-ra ba-ni-in-ĝar (E. Reiner, *Šurpu*, 30–31, Tafel 5–6, 1–59), deren ursprünglicher ‘Sitz im Leben’ – wie die Zeilen 38–39 deutlich zeigen – ebenfalls eher in dem hier besprochenen Bannlösungsverfahren zu suchen ist als in dem *Šurpu* genannten Heilverfahren selbst. Daher ist keineswegs auszuschließen, daß diese Beschwörung, obgleich in dem vorliegenden ‘Leitfaden’ nicht erwähnt, auch in dem hier beschriebenen Kontext rezitiert wurde. In der Surpu-Tafel 5–6 ist darüber hinaus vorgesehen, daß das Schälen der Zwiebel, das Abstreifen der Dattelerispe und das Auflösen der Kordel sowie weitere analoge Handlungen jeweils mit kurzen, von Patient oder Therapieleiter zu sprechenden Beschwörungen in akkadischer Sprache verbunden wurden (Surpu-Tafel 5–6, 60–72, 73–82, 82–92 etc.).

Die aus mittelhethitischer Zeit stammende Beschreibungen des “Rituals der Stadt Šamuḫa” (CTH 480), in der das Schälen einer Zwiebel und das Aufdrehen einer Kordel vorgeschrieben ist, erweckt ebenfalls den Eindruck, daß diese Riten schon früh eng mit dem Bannlösungsverfahren verbunden waren. Aus den zugehörigen *dicenda* wird nämlich deutlich, daß auch hier das erhoffte Ziel darin liegt, das Unheil, das von “(Mein-)Eid, Fluch und *papratar*-Unreinheit” ausgeht, zu lösen (siehe R. Strauß, *Reinigungsrituale aus Kizzuwatna*, 205–208).

Nur aus dem ‘Leitfaden’ der als *Šurpu* bezeichneten Therapie (LKA 91, Vs. 13ff.; E. Reiner, *Šurpu*, 11–12) erfahren wir weitere Einzelheiten des Ritualgeschehens. Nachdem er den Erkrankten mit Wasser besprengt hatte, sollte der Therapieleiter die Zwiebel, die Kordel sowie weitere Dinge in seine Hand nehmen und offenbar an den Kopf des Patienten halten (die von E. Reiner nicht vollständig entzifferte Passage [LKA 91, Vs. 15] lautet wohl: [ana SAĜ.D]U GIG tú-ka-l[a]), wohl damit das dem Patienten anhaftende Übel von dessen Kopf (siehe dazu den Kommentar zu Z. 7'') überginge auf die Zwiebel, die Kordel und die weiteren dort genannten Materialien (vgl. auch Rm 246, Vs. 5 mit der Anweisung, eine solche Kordel auf den Kopf eines Patienten zu legen). Da man in dem ansonsten sehr knapp formulierten Text auf den Hinweis, daß der Beschwörer selbst die Zwiebel, die Kordel und die weiteren Materialien in seine Hand nehmen sollte, nicht verzichtete, scheint diese Anweisung als besonders wichtig gegolten zu haben. Es ist daher recht wahrscheinlich, daß in der zugrunde liegenden Vorstellung erst durch den physischen Kontakt mit der Person des Beschwörers, in der im Ritualverlauf in gewisser Weise der ‘Heiland’ Asalluḫi selbst inkarnierte (siehe hierzu auch S. M. Maul, BaF 18, 41), die oben genannten Dinge ihre für das Ritual notwendige Wirksamkeit entfalteten. Die Anweisungen in LKA 91 erwecken den Eindruck, daß dies ohne die Rezitation von Beschwörungen vonstatten ging. Im folgenden sollte dann ein *išippu*^(li*)IŠIB) genannter Gehilfe Zwiebel, Kordel und weitere Dinge in die Hand des Kranken legen, damit dieser dann die Zwiebel schälen, die Kordel aufdrehen und die weiteren Dinge abstreifen, zerrupfen und auflösen konnte, bevor sie jeweils dem Feuer übergeben und verbrannt wurden. Man darf davon ausgehen, daß in Analogie zu dem in LKA 91 beschriebenen Geschehen die Zwiebelschalen und die Fäden der aufgelösten Kordel auch im Rahmen des Bannlösungsverfahrens verbrannt wurden, obgleich dies in dem zugehörigen ‘Leitfaden’ keine eigene Erwähnung fand.

In vielen weiteren Ritualkontexten war das Lösen von Zwiebel und Kordel so wie in der oben beschriebenen Weise vorgesehen: siehe z. B. T. Abusch, *Maqlû*, 104, Tafel 5, 53–56; R. Borger, *OrNS* 54, 17, Z. 41–44 (zweisprachiges Gebet an den Sonnengott aus einem gynäkologischen Therapiekontext); S. M. Maul, BaF 18, 259, Z. x+7 (Vogelnamburbi 4); W. Mayer, *UFBG* 466–467, Z. 9–11 (Marduk 28); E. von Weiher, *SpTU* 2, Text Nr. 12, Kol. III, 43 und D. W. Myhrman, *PBS* 1/1, Text Nr. 13, Z. 55 (*bīt rimki*).

- 12'' Auch der Wortlaut der hier genannten sumerischen Beschwörung ist aus der Textfolge bekannt, die W. Schramm als “Ein Compendium sumerisch-akkadischer Beschwörungen” veröffentlichte (W. Schramm, *Compendium*, 76–77; 170–172 und 248, Beschwörung 16). Der Beginn der Zeile 12'' des hier kommentierten ‘Leitfadens’ ist dementsprechend nach den beiden Textvertretern CTN 4, Text Nr. 103, Rs. 38 und BM 34223+, Kol. III, 15' (abweichend von der von W. Schramm gegebenen Umschrift) ergänzt:

ÉN gurun^{in(1)-bu-u} pú ĝeš-sar-àm 'gurun' íl-àm

ÉN en pú ĝeš-sar-ta gurun í[l-]

Obgleich der sumerische Begriff pú-^{êcs}kiri₆ zur Bezeichnung eines bewässerten Obstgartens durchaus geläufig ist, zeigt der Beleg aus Z. 12'', daß hier und in den oben zitierten Textstellen statt pú-^{êcs}kiri₆ wohl besser pú ĝeš-sar-ra/ta/àm zu lesen ist. ĝeš-sar muß dann als Analogon zu dem besser bezeugten mu-sar (bzw. mú-sar) = *musarû*, *mušarû* verstanden werden. Der Wortlaut der Beschwörung ÉN gurun pú ĝeš-sar-ra läßt keinen Zweifel daran, daß dieser Text seinen ursprünglichen ‘Sitz im Leben’ ebenfalls in den Bannlösungsverfahren hatte (siehe dazu W. Schramm, *Compendium*, 76, Z. 13–15). Auf die vorgesehene Behandlung des Kranken,

die die Rezitation der Beschwörung begleitete, ist darin kurz Bezug genommen. Während die in Z. 12'' unseres 'Leitfadens' der Beschwörung zugeordnete Anweisung, den Patienten "mit einem (Palm)wedel aus dem Garten abzureiben", dort gänzlich unerwähnt bleibt, geht aus dem sumerischen Text hervor, daß der Heiler zur Bannlösung Datteln und Palm(fasern) (Variante: peš-ĝešnimbar = *libbi gišimmari*, Vegetationskegel der Dattelpalme) zur Hand zu nehmen und "siebenmal zwei Kordeln" zusammenzuzwirnen hatte, um damit den erkrankten Mensch zu binden (Z. 9–12). Die Bitte, daß der Bann "gelöst werde wie die Datteln (von der Rispe)" und "aufgelöst wie die Kordeln" (ebd., Z. 15–16), weist darauf, daß das Abstreifen der Datteln von ihrer Rispe und das Aufdrehen der zuvor genannten vierzehn Kordeln ebenfalls Teil des Ritualgeschehens waren. Ob es sich dabei jedoch um jene vierzehn Kordeln handelt, die in unserem 'Leitfaden' erst in den Handlungsanweisungen der Z. 13'' Erwähnung finden, bleibt vorerst ungewiß. Es kann nämlich durchaus sein, daß – so wie dies bereits im Kommentar zu Z. 10''f. festgestellt wurde – der Wortlaut der sumerischen Beschwörung aus dem Blickwinkel der Heiler so eng mit den zugehörigen Handlungen verbunden war, daß deren nochmalige Erwähnung in einem 'Leitfaden' überflüssig erschien. In diesem Falle hätte der Kranke im folgenden Therapieabschnitt, der mit der Rezitation der Beschwörung ÉN ĝešnimbar kù-ga verbundenen war (Z. 13''), erneut vierzehn Kordeln auflösen müssen. Der "(Palm)wedel aus dem Garten" hingegen, mit dem laut Z. 12'' der Patient abgewischt werden sollte, blieb in der Beschwörung ÉN gurun pú ĝeš-sar-ra unerwähnt. Da indes in der Beschwörung, deren Rezitation in Z. 13'' vorgeschrieben ist, tatsächlich von einem im Palmgarten abgerissenen "(Palm)wedel (pa = *aru*)" die Rede ist, muß man in Erwägung ziehen, daß die Handlungsanweisungen, die in den Zeilen 12'' und 13'' des hier kommentierten 'Leitfadens' stehen, versehentlich vertauscht und jeweils den falschen sumerischen *dicenda* zugewiesen wurden. Zur Verwendung des Palmwedels bei der Behandlung von Kopfkrankheiten siehe auch A. Attia, G. Buisson, JMC 2003/1, 1–24, Z. 21, Z. 37 und Z. 39.

13'' Die in dieser Zeile zitierte sumerische Beschwörung ist wohl – obgleich die Anfangsworte nicht vollständig übereinstimmen – identisch mit dem Textabschnitt aus der 13.–15. Tafel der Serie udug-ĥul, der mit der Zeile ÉN súĥuš dalla kù-ga pú-kiri₆-ta ĝar-ra = *gišimmaru ellu šūpū ša ina šippati šaknu* beginnt (siehe M. J. Geller, SAACT 5, 171f., udug-ĥul Tafel 13–15, 122–145 und ders., Iraq 42, 28f., Z. 51'–88'). Grund zu dieser Annahme gibt auch die in der Beschwörung anzutreffende Schilderung des Ritualgeschehens (hierzu siehe auch B. Böck, JNES 62, 6, Z. 27f. und ebd., 9). Der Heiler sollte einen abgerissenen "(Palm)wedel (pa = *aru*) der Dattelpalme", über den die Beschwörung zu sprechen war, "dem Erkrankten auf den Kopf legen", um anschließend damit dessen "Glieder zu binden". Dann hatte der Therapieleiter seinem Patienten *ēru*-Holz, "die erhabene Waffe des An(um)", auf den Kopf zu legen, um zu bewirken, daß die Schutzgeister, die sich von ihm abgewandt hatten (udug sig₅-ga, ^dlamma sig₅-ga = *šēd dumqi, lamassi dumqi*), und "sein Schöpfergott" dem Patienten wieder zu Häupten träten und die ihn quälenden ungunstigen Kräfte in die Flucht schlugen. Die in Z. 13'' notierten Handlungsanweisungen stehen hier entweder fälschlicherweise und gehören zu dem vorherigen Abschnitt (s. o. zu Z. 12''), oder bei den hier genannten vierzehn Kordeln handelt es sich um die in der Beschwörung ÉN ĝešnimbar kù-ga erwähnten, aus Palmwedel gefertigten Schnüre, mit denen zuvor "die Glieder (a-šu-ĝir-bi = *mešrētišū*)" des Kranken gebunden worden waren.

14''–15'' Die im zweiten Teil der Zeile aufgeführten Handlungsanweisungen sind auch aus der sumerischen Beschwörung bekannt, die in Z. 10'' zur Rezitation vorgeschrieben ist (siehe dazu oben). Der Wortlaut der im Zeilenanfang genannten sumerischen Beschwörung ist zwar immer noch unbekannt, doch kann der Anfang des Incipits sicher ergänzt werden, da die Beschwörung als ÉN gu ^dšakkan-an-na auch in dem 'Leitfaden' zu dem *bīt rimki* ("Badehaus") genannten Königsritual zur Rezitation vorgeschrieben ist (siehe E. von Weiher, SpTU 2, Text Nr. 12, Kol. III, 46). ^dšakkan-an-na (im Akkadischen wohl wie in R. Borger, JCS 21, 8, Z. 72 einfach mit *Šakkan* wiedergegeben) ist der Gott der wilden Tiere. Als "Fäden des Šakkan" sind dementsprechend die Fäden aus weißer und schwarzer Wolle bezeichnet, die es in diesem Therapieabschnitt zu zwirnen galt, um mit ihnen Kopf und Gliedmaßen des Patienten zu binden und sie anschließend wieder zu lösen (siehe hierzu den Kommentar zu Z. 10''f.). Ein Textabschnitt aus der 13.–15. Tafel der Serie udug-ĥul (M. J. Geller, Iraq 42, 30–31, Z. 128–162; ders., SAACT 5, 173, udug-ĥul Tafel 13–15, 167–183; siehe dazu auch B. Böck, JNES 62, 6, Z. 29) kann zumindest eine vage Vorstellung von Inhalt und Aufbau der sumerischen Beschwörung ÉN gu ^dšakkan-an-na vermitteln, da auch in der aus udug-ĥul bekannten Passage die Herstellung eines zweifarbigem Fadens beschrieben ist, der zum Binden der Glieder eines Kranken dienen sollte.

16'' Der Wortlaut der hier genannten sumerischen Beschwörung ist aus der Textfolge bekannt, die W. Schramm als "Ein Compendium sumerisch-akkadischer Beschwörungen" veröffentlichte (W. Schramm, Compendium, 58–59, 141–146 und 227–231, Beschwörung 9). Ein Teil des dazu gehörigen 'Leitfadens' mit der Beschreibung eines Heilverfahrens blieb in E. von Weiher, SpTU 5, 235 erhalten. Die auf die hier zitierte Beschwörung zu beziehenden, leider nur fragmentarisch auf uns gekommenen Handlungsanweisungen finden sich in SpTU 5, 235, Vs. 1'–7'. Der 'Leitfaden' zu nam-érim-búr-ru-da schreibt vor, daß in dem hier kommentierten Therapieabschnitt der Erkrankte mit zwei Gebäckstücken in Ohrenform abgerieben wurde (Zu der Lesung von ĜAR ĜEŠ PI als ^{ninda.ĝeš}ĜEŠTUG = *ḥasīšitu* siehe S. M. Maul, NABU 1989, 6, Nr. 7). Die ungewöhnlich lange Unterschrift, mit der die sumerische Beschwörung ÉN udug ĥul-ĝál saĝ gub-ba-ba zumindest in zwei Textvertretern versehen wurde, läßt – ebenso wie der Wortlaut der Beschwörung selbst – erkennen, daß das zur Reinigung des Patienten verwendete Brot mit verschiedenen Lebensmitteln und Substanzen belegt wurde. Die

Unterschrift lautet: “Wortlaut der Beschwörung (zugehörig zu folgender Handlung): Rindfleisch, Hammelfleisch, Fisch, Vogel, Bierwürze (*billatu*) guter (Qualität), Ziegenhaar, Wolle, rote Wolle, Teig, Ton (und) Eisenspäne legst du auf kleine Brote. Mit Honig und Butterschmalz berührst du (den Patienten) (vgl. dazu oben Z. 9’) und reibst ihn damit ab” (siehe W. Schramm, *Compendium*, 146, Z. 50–54).

Warum Kišir–Aššur, der Schreiber des vorliegenden ‘Leitfadens’, in Z. 16” *ninda.ĝeš.ĜEŠTUG* statt der zu erwartenden Pluralform *ninda.ĝeš.ĜEŠTUG.MEŠ* schrieb, bleibt unklar.

17”–18” Der Wortlaut der hier vorgeschriebenen Beschwörung ÉN diĝir kalam-ma si sá-e-dè, die – anders als das Incipit nahelegt – weitgehend in akkadischer Sprache gehalten ist, ist aus Text Nr. 45 vollständig bekannt. Die dort in den Zeilen 16’–18’ formulierten Handlungsanweisungen entsprechen sehr genau denen aus Z. 17”f. Während in dem hier kommentierten ‘Leitfaden’ die Graphie “ÉN 7-šú ŠID-nu” nicht hergibt, ob der Therapeleiter die in der 1. Person Sg. formulierte Beschwörung stellvertretend für seinen Patienten oder ob der Kranke sie selbst sprechen sollte, geht aus der Parallelstelle Text Nr. 45, 18’ (ÉN 7-šú tu-šam-na-[š]u) hervor, daß zumindest jener Tradition zufolge der Patient den ihm vom Heiler vorgedachten Text zu wiederholen hatte (zu dieser Deutung von *šumnû* siehe S. M. Maul, *BaF* 18, 68). Daher wurde auch hier ÉN 7-šú ŠID-nu als “Die Beschwörung rezitiert er siebenmal” übersetzt.

Die zweizeilige Einleitung der sumerischen Beschwörung ÉN diĝir kalam-ma si sá-e-dè ist auch aus einem heilkundlichen Text aus Assur bekannt ist (BAM 174 [VAT 13761], Rs. 18–19). Siehe dazu den Kommentar zu Text Nr. 45, 1–2.

Zu der im Ritualgeschehen hier erneut im Mittelpunkt stehenden Verbrennung von Opfermehl, die mit der litaneiartigen Bitte um Bannlösung verbunden wurde, siehe bereits oben Z. 17’–20’ und die zugehörigen Kommentare sowie ferner Text Nr. 3, 63–64 und Text Nr. 38–39, 23’–28”. In dem ‘Leitfaden’ wurde nicht eigens thematisiert, warum die zuvor nur vor den Patienten gestellte Kohlenpfanne (siehe oben Z. 17’) in dieser Phase des Geschehens unmittelbar auf den Bauch des Kranken plaziert werden sollte. Der Grund hierfür mag darin liegen, daß das in physischen Beschwerden kulminierende, von einem “Bann” verursachte Übel tatsächlich im (Unter)bauch des zu Heilenden lokalisiert wurde und nun die mit der Bitte um Bannlösung verbundene Verbrennung von Opfermehl in unmittelbarer Nähe zu dem physischen ‘Sitz’ des Übels durchgeführt werden sollte, um so die Wirkung dieser Behandlung zu erhöhen. Der Umstand, daß man die *nappatu* genannte Kohlenpfanne auf den Bauch eines Kranken stellen konnte, zeigt, daß diese einen Durchmesser von 30 cm wohl kaum überschritten haben dürfte (hierzu siehe auch Text Nr. 4–10, 9 mit der Maßangabe von einer Elle).

Die im ‘Leitfaden’ nur in Z. 18” anzutreffende Anweisung, daß nunmehr das Feuer zu löschen sei, darf als Hinweis dafür gelten, daß die *Šurpu*-ähnlichen Verbrennungen in der hier besprochenen Heilbehandlung nun ein endgültiges Ende fanden. Der Wortlaut des Gebetes ÉN *nūh(u) Girru qurād(u)*, das der *āšipu* beim Löschen des Feuers mit Bier zu sprechen hatte (vgl. die Parallelstelle aus Text Nr. 3, 65), ist aus *Šurpu*, Tafel 5–6, 187–199 bekannt (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 35; vgl. auch den zugehörigen ‘Leitfaden’, LKA 91, Vs. 24 und Rs. Kol. II, 1’ [= E. Reiner, *Šurpu*, 12]). Die Rezitation des Gebetes war auch in dem *ilī ul īde* (“Mein Gott, ich weiß es nicht”) genannten Heilverfahren vorgeschrieben (KAR 90, Rs. 9).

19” Nur aufgrund dieser Stelle haben wir Kenntnis von der Beschwörung ÉN *udug-gin₇ ki-in dū-a-bi*. Ihr Wortlaut ist noch unbekannt. Die Bedeutung des syllabisch geschriebenen *ki-in* bleibt ungewiß. Es könnte hier für *kíĝ* = *šipru*, “Arbeit” stehen. Die in Z. 19” beschriebenen, mit der Beschwörung verbundenen Handlungen hingegen sind aus den Kontexten jener Rituale geläufig, die der Abwehr von Schadenzauber dienen sollten (siehe T. Abusch, D. Schwemer, *CMAwR* 1, 126–127, Text 7.5; ebd., 193–194, Text 7.8, Z. 18’–32’; ebd., 312, Text 8.5; ebd., 390–391, Text 9.2; ebd., 395–396, Text 9.3; vgl. auch D. Schwemer, *Abwehrzauber und Behexung*, 54, Anm. 96; siehe ferner T. Abusch, *Maqlû*, 158, Z. 88’f. und 162, Z. 123’ [jeweils ‘Leitfaden’ zu *Maqlû*]; siehe auch D. W. Myhrman, *PBS* 1/1, Text Nr. 13, Z. 15 [*bū rimki*]). Den erhalten gebliebenen *dicenda* und den zugehörigen Handlungsanweisungen kann man entnehmen, daß *aban šadī*, “Stein aus dem Gebirge”, ein sehr geläufiges Epitheton für den Basaltstein (*ataru*) ist, auf den (so wie auch in Z. 19” des ‘Leitfadens’ gesagt) derjenige, für den das Heilverfahren durchgeführt wurde, am frühen Morgen treten sollte, wenn die Sonne aufging. Dabei hatte er Šamaš, dem Richter- und Sonnengott, gegenüberzutreten mit Lupine (*tarmuš*) im Mund, dem Zwanzig–trat–es–entgegen-Kraut (*imḥur-ašra*) in der Linken und dem “Bier(gott), dem Löser” (*Siraš pāširu*), in der Rechten. Der Basalt verkörperte dabei offenbar die Reinheit der festen Erde, die auf den Erkrankten übergehen sollte, während dieser sich mit Wasser – verbunden mit der an Šamaš gerichteten Bitte um endgültige Verurteilung seines Schädigers – über dessen Figürchen wusch und es auf diese Weise mit den Unheilstoffen ‘infizierte’, die zuvor von ihm ausgegangen waren (Zu einem ganz ähnlichen Ritus, bei dem ein steinerner Mörser (*uršū*) die Stelle des “Steins aus dem Gebirge” einnahm, siehe S. M. Maul, *BaF* 18, 97 und 499, Z. 10–14).

Zu dem hier vorgeschriebenen Mundwaschungsritual siehe auch Text Nr. 46–47, 50–53. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch in dem hier kommentierten Abschnitt des Handlungsablaufs vorgesehen war, das Wasser, mit dem der Patient seinen Mund ausspülte, über das bzw. die Bann-Figürchen auszuspucken.

20”–21” Durch die bis zu diesem Punkt vollzogene Heilbehandlung war die pathogene Kraft des Banns gebrochen, der Bann von dem Erkrankten genommen, auf das ihn darstellenden Figürchen zurückgeführt und darin gebannt. Das als Braut ausgestattete Abbild des nunmehr kraftlosen, im Rahmen eines rituellen Revisionsprozesses

rechtmäßig verurteilten Banns wurde in dem nun beschriebenen Geschehen vor dem Sonnen- und Richtergott mit dem erkrankten Menschen in dem Ritus verehlicht, der als symbolischer Akt auch im Alltagsleben eine Eheschließung rechtskräftig besiegelte: Das Gewand des Figürchens und das des Patienten wurden durch einen Knoten miteinander verbunden (hierzu siehe J. J. Finkelstein, WdO 8, 236–240; M. Malul, BiOr 43, 20–36; ders., AOAT 221, 153–159 und 197–208; A. da Silva, BCSMS 26, 15–21 sowie unten Text Nr. 3, 72–76 und Text Nr. 4, 5”–12”). Das regelrechte Heiraten des Banns zwang den altorientalischen Patienten, zunächst das Urteil der Götter, ihn unter einen Bann zu stellen, zur Kenntnis zu nehmen und anzuerkennen. Freilich vermochte in der zugrunde liegenden Vorstellung der an den Patienten gebundene, in dem Figürchen gebannte Bann nun nicht mehr, dem betroffenen Menschen erneut Schaden zuzufügen. Aber gleichwohl sollte dem Kranken durch diese ihn selbst einbeziehende dramatische Inszenierung vor Augen geführt werden, daß eine schwere Strafe auf ihm lastete, die es samt der daraus resultierenden Beschwerden erst anzunehmen galt, bevor der Segen der “Bannlösung” seine Wirkung entfalten konnte. Indem der Heiler den eigentlich unauflösbaren Knoten der Gewänder zerschnitt, vollzog er – so wie auch im zivilen Leben – die Scheidung. Der Erkrankte und der ihn bedrängende Bann galten nun als endgültig voneinander getrennt. Es bedarf kaum der Phantasie, um sich vorzustellen, daß dieser geradezu sakramentale Akt für den altorientalischen Menschen mit einem starken Gefühl der Befreiung verbunden war, das die Selbstheilungskräfte wohl nicht unerheblich aktivierte.

Zu ähnlichen Handlungsanweisungen, welche die rituelle Eheschließung mit und die Scheidung von einem Figürchen, das einen Dämon oder eine schädigende Kraft verkörpert, beschreiben, siehe M. Stol, Epilepsy, 99–102; S. M. Maul, BaF 18, 75; D. Schwemer, Akkadische Rituale aus Hattuša, 60; W. Farber, ZA 91, 253–263; ders., in: H. F. J. Horstmanshoff, M. Stol (Hrsg.), Magic and rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman medicine, 117–132; T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 1, 141, Z. 23’ff.; vgl. ferner unten Text Nr. 14, 11 mit dem zugehörigen Kommentar sowie VAT 14133 (W. Meinhold, KAL 7, Text Nr. 38).

In Textvertreter A des ‘Leitfadens’ war die Herstellung eines weiblichen Figürchens vorgesehen, das den Bann und seine schädigende Wirkung verkörperte. Einem solchen Ritualaufbau zufolge wurde an dieser Stelle wohl der Gewandsaum des Patienten mit dem des Figürchens verbunden und anschließend der Knoten zerschnitten. Dem zweiten Textvertreter zufolge sollten als “Abbild des Banns” ein männliches und ein weibliches Figürchen hergestellt werden (dazu siehe oben den Kommentar zu Z. 3’). Im diesem zweiten Fall verband man vielleicht nicht nur die beiden Figürchen durch einen Gewandknoten miteinander, sondern auch den Erkrankten und das männliche Figürchen, das an seine Stelle treten und nach dem Zerschneiden des verbindenden Knotens als sein kranker Anteil von ihm abgespalten werden sollte (dazu siehe den Kommentar zu Text Nr. 14–15, 11).

Das in Z. 20” des ‘Leitfadens’ zitierte Gebet an den Sonnengott ist sowohl aus Text Nr. 3, 72–76 als auch aus Text Nr. 4–10, 6”–12” bekannt. Das Šamaš-Epitheton “Herr des Rechts und der Gerechtigkeit”, das im Gebetsincipit in Textvertreter A des ‘Leitfadens’ fehlt, findet sich sowohl in Text Nr. 3, 72 als auch in Text Nr. 4–10, 6”. Das Fehlen des Epithetons in Textvertreter A des ‘Leitfadens’ ist daher vielleicht eher als versehentliche Auslassung denn als Variante zu beurteilen. In dem an den Sonnen- und Richtergott gerichteten Gebet, in dem Šamaš als Richter und Zeuge für den Akt der Eheschließung und der Scheidung angerufen wird, ist einerseits auf das schädigende Wirken des Banns, aber andererseits auch darauf verwiesen, daß der Bann rechtmäßig entschädigt und gebührend behandelt worden sei. Dies galt es zu betonen, um deutlich zu machen, daß die vor dem Gott vollzogene Scheidung berechtigt und letztlich für alle Parteien gerecht durchgeführt wurde. Das Gebet endet mit der Bitte, daß der Richtergott kein neues Ungemach entstehen lassen möge, weil man bewirkt habe, “daß Gattinnen Gatten verlassen”. Diese Bitte wirft ein interessantes Licht auf die im Alten Orient herrschenden Moralvorstellungen.

Während der ‘Leitfaden’ die dreimalige Rezitation des Gebetes vorsieht, schreibt Text Nr. 4–10, 13” vor, das Gebet siebenmal zu wiederholen.

22”–23” Diese letzte Phase der Therapie, an der der Patient selbst beteiligt war, galt der abschließenden Reinigung des Erkrankten. Sein Gewand, das noch kurz zuvor mit dem Gewand des Bann-Figürchens verbunden war, hatte er abzustreifen und wohl durch ein neues, strahlend weißes zu ersetzen (hierzu siehe z. B. E. Ebeling, ZA 51, 167–179 und grundlegend S. M. Maul, BaF 18, 72 und 96). Anschließend wurde der Patient mit einem noch lebenden Ziegenbock abgerieben, der alles verbliebene Unreine und Pathogene in sich aufnehmen sollte (hierzu siehe auch Text Nr. 68, 3”). Nach dieser Behandlung wurde das oft *mašhulduppû* (“Ziegenbock, der das Böse wegstößt”) genannte, kontaminierte Tier aus dem Lebensraum der Menschen entfernt und getötet (siehe hierzu A. Cavigneaux, Fs. Boehmer 53–67 und z. B. J. Scurlock, Magico-medical means, 620f., Text Nr. 303; M. J. Geller, SAACT 5, 160–162, udug-hul Tafel 12, 59–98 sowie ferner R. Strauß, Reinigungsrituale, 130–133 und S. M. Maul, BaF 18, 98 und 124). Zu den abschließenden Reinigungsriten, die mit Räuchergefäß, Fackel und Weihwasser vollzogen wurden siehe S. M. Maul, BaF 18, 94f. Sumerische nam-érim-búr-ru-da-Beschwörungen, die beim Anzünden der Fackel und beim Reinigen des Patienten gesprochen werden sollten, sind aus der in Ninive gefundenen Tafel bekannt, die E. Reiner in Šurpu, 52–53 ediert hat (K 44 = IV R²14 Nr. 2, Vs. 22–Rs. 30; siehe dazu auch E. Reiner, Šurpu, 11, LKA 91, Vs. 5–6).

Die in Therapiebeschreibungen sehr häufig anzutreffende, an den Patienten gerichtete Anweisung “geradewegs zu seinem Haus” zu gehen, ist bisweilen mit der Aufforderung verbunden, “nicht hinter sich zu blicken” und auf anderem Wege nach Hause zu gehen, als er gekommen war (siehe z. B. S. M. Maul, BaF 18, 102, Z. 1, 209,

Z. 8–9, 252, Z. 55, 274, 46’f., 334, Z. 40f.). Auf diese Weise sollte verhindert werden, daß sich der Patient an den von ihm selbst hinterlassenen Verunreinigungen erneut infizierte. Es war ihm angeraten, den kürzesten Weg zu seinem Haus zu nehmen, um die Wahrscheinlich gering als möglich zu halten, mit unreinen Dingen, wie sie etwa in Text Nr. 16–26, 59–64 genannt sind, in Kontakt zu kommen. An der im folgenden geschilderten Entsorgung des bzw. der Bann-Figürchen hatte er aus diesem Grund keinen Anteil.

- 24” Die Entsorgung des bzw. der Bann-Figürchen oblag dem Heiler, der anders als seine Patienten über die Möglichkeiten verfügte, sich vor den Gefahren zu feien, die immer noch von dem “Abbild des Banns” ausgehen mochten. Er hatte das Figürchen, um die Gefahr einer ‘Infektion’ für Dritte so gering wie möglich zu halten, fern vom Lebensraum der Menschen in die Steppe zu bringen, um es dort zu bestatten (vgl. die Parallelstellen Text Nr. 3, 77–78 und Text Nr. 4–10, 13”–14”); siehe ferner Text Nr. 3, 35). Dabei nahm er auch den dem Bann-Figürchen bestimmten Reiseproviant (siehe dazu oben Z. 6’–7’ und den zugehörigen Kommentar) mit. Dieser dürfte, auch wenn es unerwähnt blieb, dem “Abbild des Banns” mit ins Grab gegeben worden sein (vgl. die entsprechende Anweisung in J. Scurlock, *Magico-medical means*, 515, Text Nr. 220, Z. 88). Es bleibt unklar, ob das Figürchen – so wie im Kommentar zu Z. 9” des ‘Leitfadens’ vermutet – in einem Tongefäß oder bedeckt von einer Tonscherbe bestattet wurde. Aus den Texten Nr. 3, 77 und Nr. 4–10, 13” erfahren wir, daß im Rahmen der Bestattung auch die als Lösegeld bestimmten kostbaren Steine (siehe dazu oben Z. 5’ sowie den Kommentar zu Z. 8’) dem “Abbild des Banns” auf die Reise in die Unterwelt mitgegeben und dementsprechend in unmittelbarer Nähe der Grabstelle des Figürchens vergraben wurden.

Die geringfügigen Spuren am Ende der Zeile 24” passen nicht so recht zu der naheliegenden Ergänzung *t[eqebbiršu]*, die eine Rechtfertigung fände in der sehr engen Parallele BAM 323, 60f. (siehe auch J. Scurlock, *Magico-medical means*, 508): ... *i]na EDIN PÚ BAD-ma qé-te(statt: te-qé)-bir-šú / IGI-šú a-na ^dUTU.ŠÚ.A ĜAR-^ran¹* (kollationiert).

Während in den Therapien, die auf die Abwehr der Lamaštu zielen, in der Regel eine “Ecke in der Stadtmauer” als Begräbnisort empfohlen wurde (siehe W. Farber, *Lamaštu*, 81, Z. 98, 140, Z. 118, 194, Z. 134), ist das in der Steppe gegrabene Loch eine Stelle, die häufig als Grablege für die Figürchen von Hexen und Zauberern (siehe z. B. T. Abusch, D. Schwemer, *CMAwR* 1, 303, Z. 61) und von zufrieden gestellten Totengeistern (siehe J. Scurlock, *Magico-medical means*, 202, Text Nr. 12, ii 14’f., 508, Text Nr. 218, Z. 61, 532, Text Nr. 226, Z. 38) diente, welche nicht dem engen Kreis der eigenen Familie angehörten. In den entsprechenden Therapiebeschreibungen findet sich bisweilen auch die Anweisung, daß ein solches Loch in Richtung Sonnenuntergang gelegen sein sollte (siehe z. B. T. Abusch, D. Schwemer, *CMAwR* 1, 186, Z. 36’, 186, Z. 44’, 267, Z. 121f., 285, Z. 45, 289, Z. 22, 331, Z. 102’; J. Scurlock, *Magico-medical means*, 185, Text Nr. 4, i 37’). Die hier beschriebene Bestattung fand, auch wenn entsprechende Angaben in unserem ‘Leitfaden’ fehlen, wohl am frühen Abend vor Sonnenuntergang statt, so wie es auch in den Handlungsanweisungen zur Abwehr von Totengeistern (siehe J. Scurlock, *Magico-medical means*, 508, Text Nr. 218, Z. 61) und zur Vertreibung der Lamaštu (siehe W. Farber, *Lamaštu*, 150, Z. 54) vorgesehen war.

- 25”–26” Die Anweisung, noch im Grab das Gesicht des Figürchens nach Westen in Richtung des Sonnenuntergangs zu wenden, war von dem Gedanken bestimmt, dem bestatteten personifizierten Bann die Richtung seiner Reise in die Unterwelt, das “Land ohne Wiederkehr”, vorzugeben. Vgl. neben der bereits oben im Kommentar zu Z. 24” genannten Parallelstelle auch folgende Passage (Rs. 3–7) aus dem noch unveröffentlichten, aus dem sog. Haus des Beschwörungspriesters stammenden Text A 430 (siehe O. Pedersén, *ALA* 2, 60 zu N 4: 42): NU BI / EN *šu-de-šú a-na EDIN È-ma / ina ĜISSU ĝešKIŠI₁₆ PÚ BAD-ma / pa-^rni¹-^ršu¹ a-na ^dUTU.ŠÚ.A ĜAR-an / te-qeb-bir-šú.*

Die nun folgenden Riten lassen erkennen, daß das bestattete Bild – der Logik des vorangegangenen Ritualgeschehens entsprechend (siehe hierzu den Kommentar zu Z. 6’–7’) – nicht allein die nunmehr geschiedene Braut *māmītu* verkörperte, sondern gleichzeitig auch die Erscheinungsform eines Totengeistes und der Dämonin Lamaštu. Dem “Abbild des Banns” galt es nämlich ein abschließendes Blutopfer darzubringen, mit dem man sonst nur Totengeister (s. u.) bedachte, während die Opfermaterie selbst anderweitig der Lamaštu vorbehalten blieb. Als Ersatz für das menschliche Blut, nach dem sie dürstete, gab man ihr in den entsprechenden Abwehrritualen das aus dem Leib eines Ferkels gerissene Herz. Es wurde dem Abbild der Lamaštu in das Maul gesteckt (siehe W. Farber, *Lamaštu*, 146, Z. 27, 162, Z. 224f., 192, Z. 114). In dem hier beschriebenen Heilverfahren galt es ebenfalls, ein Ferkel zu schlachten und dessen Herz herauszureißen. Es war als Grabbeigabe für den bestatteten personifizierten Bann bestimmt, um dessen Durst nach Leben endgültig zu stillen.

Das Ferkel galt dabei als Ersatz für den von dem Übel befreiten Patienten (vgl. dazu auch Text Nr. 14–15, 11 mit dem zugehörigen Kommentar). Der Gedanke, ein Ferkel zum Substitut für einen Menschen zu bestimmen und es an des Menschen Statt sterben zu lassen, findet sich auch in weiteren Texten zur Dämonenabwehr. Das prominenteste Beispiel gehört zu der hier immer wieder zitierten Textfolge, die W. Schramm unter dem Titel “Ein Compendium sumerisch-akkadischer Beschwörungen” veröffentlichte (ebd., 34–39, 103–112, 199–203, Beschwörung 3). In der als *ka-inim-ma šaḥ-tur-ra-kam* bezeichneten Beschwörung sind die mit der Rezitation des Textes verbundenen Handlungen ausführlich beschrieben. Demzufolge sollte zunächst der Kopf des Patienten mit dem noch lebenden Ferkel umschwenkt werden (zu diesem *kapparot*-ähnlichen Ritus vgl. den Kommentar zu Z. 10”f.; ein griechisches Vasenbild, das Orest zeigt, den Apollo entsüht, indem der Gott

ein Ferkel über den Muttermörder hält, veranschaulicht, daß der uralte mesopotamische Sühneritus auch im klassischen Griechenland praktiziert wurde [Abbildung in: H. von Hesberg, in A. Karenberg, C. Leitz (Hrsg.), Heilkunde und Hochkultur II, S. 140]). Dann wurde dem lebendigen Ferkel das Herz aus dem Leib gerissen und auf den Bauch des Patienten gelegt (LKA 85 ist die Beschreibung eines ähnlichen Rituals, bei dem das Herz einer Gans verwendet wurde). Das Blut sollte an die Seiten des Bettes geschmiert werden. Der Heiler legte im folgenden die Gliedmaßen des Tieres jeweils auf die des Kranken, damit durch Kontakt in gewisser Weise die Identität des kranken menschlichen Körpers auf die des kleinen Schweins übergang (gegen W. Schramm, ebd., 37, Z. 53 und 199 wurde das Ferkel nicht “zerteilt”). Dann sollte dem blutdürstigen Dämon das Ferkel überlassen und so “Fleisch für Fleisch” und “Blut für Blut” gegeben werden. Das Herz des Ferkels war dabei, ähnlich wie in dem hier kommentierten Ritualgeschehen, als ein für den Dämonen bestimmter Ersatz für das Menschenherz gedacht (In einen vergleichbaren Kontext mag die zweisprachige Beschwörung CTN 4, Text Nr. 164 gehören; siehe ferner auch die von T. Abusch und D. Schwemer in CMAwR 2, 313–318 als Text Nr. 8.42 veröffentlichte Ritualbeschreibung).

Anders als in dem Ritual, das in der Schrammschen ‘Beschwörung 3’ beschrieben ist, war in dem hier kommentierten Heilverfahren der Patient jedoch nicht mehr anwesend. Leib, Herz und Blut des geschlachteten Schweinchens wurden hier als blutiges Totenopfer verstanden (siehe dazu auch A. Tsukimoto, AOAT 216, 125ff.). Entsprechende Gaben sind uns aus Beschreibungen von Verfahren zur Besänftigung von Totengeistern bekannt. Die aus BAM 323, 60–64 (vgl. J. Scurlock, *Magico-medical means*, 508) bekannten, mit unserem Text sehr verwandten Anweisungen sehen vor, über das in der Steppe für das Figürchen eines Totengeistes angelegte Grab als Libation das Blut einer Taube auszugießen: ... *i]na EDIN PÚ BAD-ma qé-te*(statt: *te-qé*)-*bir-šú* / IGI-šú *a-na* ^dUTU.ŠÚ.A ĠAR-^ran¹ [I]a GUR-ár ZÌ.SUR.RA-a šá ZÌ ŠE.MUŠ₅ ^rNIĠIN¹-m[i] / TU^{mušen} KUD-is ÚŠ-š[ú *a-n*]a UGU-šú BAL-qi / *zi-pà-de-^re¹* [tu-ta]m-ma-šú ana EĠIR-ka NU IGI.BAR (“In der Steppe öffnest du ein Loch. Dann begräbst du es. Sein Gesicht richtest du (dabei) auf den Sonnenuntergang aus, so wird es nicht zurückkehren. Du umgibst (das Grab) mit einem Mehlkreis aus Mehl von *šeguššu*-Korn. Du schlachtest eine Taube. Ihr Blut gießt du über ihm (d. h.: dem bestatteten Figürchen des Totengeistes) aus. Mit den ‘Lebensbeschwörungen’ beschwörst du es. Du darfst nicht hinter dich blicken.”).

- 26” Die hier für die erste Zeilenhälfte vorgeschlagenen Lesungen bleiben unsicher. Daher ist auch nicht ganz klar, was mit dem Ferkelherz im einzelnen geschah. Es darf freilich als sicher gelten, daß es dem bestatteten Bann zugeführt und beigesezt wurde. In der bereits oben zitierten Beschreibung eines Heilverfahrens, bei dem das Herz einer geschlachteten Gans dem Patienten auf den Bauch gelegt wurde (LKA 85; siehe J. Scurlock, *Magico-medical means*, 477–479, Text Nr. 198), sollte das Herz anschließend “in einem Loch, das in Richtung Sonnenaufgang gelegen ist” deponiert und das Loch “mit Teig aus Mehl von *šeguššu*-Korn” verschlossen werden (LKA 85, Z. 16–17).

Um sicherzustellen, daß von dem Grab des personifizierten Banns kein weiterer Schaden ausgehen würde, umgab der Heiler das Grab mit einem Mehlkreis (vgl. die parallelen Handlungsanweisungen in Text Nr. 3, 78 und Text Nr. 4–10, 13”). Die hierbei wohl stets zu rezitierenden *dicenda* zählen zu den wichtigen, auch in Assur gut bezeugten schriftlichen Überlieferungen der Beschwörer (Edition: W. Schramm, Bann, Bann!).

Den Abschluß des Bannlösungsverfahrens bildete die nochmalige Bannung der Gefahr durch das von den Göttern offenbarte beschwörende Wort. Während in vielen Fällen hierfür die gängige Formel “Beim Leben des Himmels seist du beschworen, beim Leben der Erde seist du beschworen!” als ausreichend betrachtet wurde (siehe z. B. W. Farber, *Lamaštu*, 146, Z. 13, 154, Z. 102 und *passim* in der Literatur der Beschwörer; siehe auch Text Nr. 27–33, 103), ist uns zumindest aus den Parallelstellen Text Nr. 3, 78 und Text Nr. 4, 14” bekannt, daß am Ende der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung die Beschwörung “Beim Leben des Himmels sei er beschworen” “in Gänze” (*zi an-na h́é-pàd DÚ-šú(-nu) ŠID(-nu)*) zu rezitieren sei. Der nur mit seinem Incipit zitierte Text ist wohl noch unbekannt. Er ist keinesfalls identisch mit den sog. *zi-pà*-Beschwörungen (dazu siehe R. Borger, AOAT 1, 1–22 und ders., WdO 5, 172–175).

Es sollte beachtet werden, daß die an den Heiler gerichtete Anweisung, nach Hause zu gehen, ohne hinter sich zu blicken, obgleich sie aus der Perspektive der Beschwörer wohl als selbstverständlich anzusehen ist, hier eigens erwähnt wurde. Daraus darf man wohl schließen, daß die Gefahr, die eine Zuwiderhandlung mit sich brachte, als außerordentlich hoch eingeschätzt wurde. Die dahinterstehende weit verbreitete Vorstellung, daß man allein durch Blickkontakt mit lebenden und toten Dingen Unheil auf sich ziehen könne, ist auch aus biblischer Überlieferung wohlbekannt (siehe Gen 19:26).

Beschreibungen der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung (Texte Nr. 3–15)

3) A 35 (Kopie und Photos: S. 398–405)

Therapiebeschreibung 1

Fundstelle in Assur: hD8I, Pflasterniveau, assyrisches Privathaus, West; Fundnummer: Ass 13955 go; Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters; A 35 = N 4: 177)

Beschreibung: Hellbraune, beidseitig erhaltene einkolumnige neuassyrische Tontafel, die in ihren Ausmaßen vollständig erhalten blieb (Maße: ^m142 mm × ^m107 mm × ^m27 mm). Der untere Rand der Tafel ist auf beiden Seiten stark beschädigt. Die Vs. enthält 43 Zeilen. Die 36 Zeilen der Rs. sind durch Beschädigungen und Versinterungen teilweise nur schwer lesbar. Der spätneuassyrische Schriftduktus ist wohl in die Zeit kurz vor der Mitte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren.

Datierung: neuassyrisch, kurz vor der Mitte des 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: F. Köcher, BAM 234 (dort nur die Tafelvorderseite); Bearbeitungen (jeweils nur die Tafelvorderseite): E. K. Ritter, J. V. Kinnier Wilson, AnSt 30 (1980), 23–30; siehe M. Stol, Epilepsy in Babylonia, 29; ders. in: T. Abusch, K. van der Toorn (Hrsg.), Mesopotamian magic, 65–66 (zu Z. 4–9) und T. Abusch ebd., 85–86 (zu Z. 1–10); S. M. Maul, in: H. F. J. Horstmanshoff, M. Stol (Hrsg.), Magic and rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman medicine, 91–92 (Z. 1–12); J. Scurlock, B. R. Andersen, Dignoses, 370–371 (Z. 1 und Z. 4–12); H. Scheyhing, WdO 41, 112 (Z. 1–12); Übersetzung: S. M. Maul, TUAT NF 5, 136–141.

Transliteration:

1	Vs.	1	DIŠ NA <i>mi-iḫ-ru ma-ḫi-ir-ma ki-i im-ḫu-ru-šu ul i-[de]</i>
2		2	<i>ḫul-qu</i> ZI.GA <i>ka-a-a-nam</i> TUKU.TUKU- <i>ši ši-i-ti ŠE.AM u kás-pi</i> []
3		3	ZI.GA ^{lú} IR <i>u GÉME</i> GU ₄ .MEŠ ANŠE.KUR.RA.MEŠ <i>u</i> US ₅ .UDU.ḪI.A UR.GI ₇ .MEŠ ŠA[Ḫ.MEŠ]
4		4	<i>ù</i> NAM.LÚ.U ₁₉ .LU <i>mit-ḫa-riš im-da-nu-tú</i> GAZ <i>lib-bi</i> TUKU.TUKU-[<i>ši</i>]
5		5	DUG ₄ .GA NU ŠE.GA <i>sa-su-u la a-pa-lu i-zi-im-tú</i> KA ÛĜ.MEŠ <i>ḫi-a-r[u]</i>
6		6	<i>i-na</i> KI.NÁ- <i>šú</i> MUD.MUD- <i>ud ri-mu-tu</i> TUKU- <i>ši</i> A.RÁ-BI NU TE- <i>šú ana</i> DIĜIR <i>u</i> LUG[AL]
7		7	<i>lib-bi-šú ma-li mi-na-tu-šú ittanašpakā</i> ² (DUB.DUB- <i>ak</i>) <i>pi-qa la pi-qa i-pár-ru-ud</i>
8		8	<i>ur-ra u</i> ĜI ₆ <i>la NÁ-lal MÁŠ.ĜI₆.MEŠ pár-da-a-ti</i> IGI.DU ₈ .A.MEŠ <i>ri-mu-tu</i> TUKU- <i>ši</i>
9		9	NINDA <i>u</i> KAŠ <i>muṭ-ṭu a-mat i-qab-bu-ú i-maš-ši</i> LÚ BI <i>šib-sat</i> DIĜIR <i>u</i> ^d iš ₈ - <i>tár</i> UGU- <i>šú</i> ĜÁL- <i>ši</i>
10		10	DIĜIR- <i>šú</i> ^d iš ₈ - <i>tár-šú</i> KI- <i>šú ze-nu-ú</i> DIŠ NA BI ŠU.NAM.RIM.MA ŠU.DIĜIR.'RA'
11		11	ŠU(.)NAM.LÚ.U ₁₉ .LU GIG <i>ḫi-im-ma-te</i> GIG <i>ár-ni</i> AD <i>u</i> AMA ŠEŠ <i>u</i> NIN ₍₉₎
12		12	IM.RI.A IM.RI.A IM.RI.A DAB- <i>šú-ma a-na</i> DU ₈ - <i>ṭa-ri-ma a-di-ra-te-šú a-na la ka-šá-^rdī¹-[šú]</i> (Strich)
<hr/>			
13		13	KÌD.KÌD.BI 2 NU(.)NAM.RIM <i>šá</i> NITA <i>u</i> MUNUS <i>šá</i> IM KI.ĜAR DÙ- <i>uš</i> MU- <i>šú-nu ina</i> MÁŠ.ŠÌLA 2,30-[<i>šú-nu tašatṭar</i>]
14		14	^{túg} GÚ.È ^{túg} <i>ma-ak-lu-lu</i> ^{túg} BAR.SIG SÍK.ZA.GÌN.ĜI ₆ {NA} MU ₄ .MU ₄ - <i>si</i> NA ₄ .ḪI.A <i>ina</i> G[^Ú - <i>šá tallal</i>]
15		15	^{túg} GÚ.È ^{túg} <i>ma-ak-lu-lu</i> ^{túg} BAR.SIG ^{túg} ÍB.LÁ <i>ša</i> ^{sík} ĀKA BABBAR <i>ša</i> UD.[1.KÁM MU ₄ .MU ₄ - <i>su</i>]
16		16	14 ^{kuš} DÙG.GAN.MEŠ NINDA.MEŠ ḪÁD.A UZU ḪÁD.A ^{kuš} E.SIR ^{kuš} DA.E.SIR ^{ĝeš} G[A.ZUM]
17		17	^{ĝeš} BAL <i>šid-de-tú ki-ri-is-su</i> ^{ĝeš} <i>ši-qa-tú</i> Ì DÙG.GA SUM- <i>ši</i> <i>šu-de-e t[u-ša-ad-da-ši]</i>
18		18	<i>ba-aḫ-ra tu-tab-bak-ši ina</i> IGI ^d UTU KEŠDA KEŠDA- <i>ma</i> ^{dug} A.DA.GUR ₅ G[IN- <i>an</i>]
19		19	ZÚ.LUM.MA ^{zi} EŠA DUB- <i>aq</i> NINDA.Ì.DÉ.A LÁL Ì.NUN.NA ĜAR- <i>an</i> NÍĜ.NA ^{ši} [^m LI ĜAR- <i>an</i>]
20		20	^{udu} SISKUR KÙ DADDAG DÙ- <i>uš</i> ^{uzu} ZAG ^{uzu} ME.ḪÉ ^{uzu} KA.NE TE- <i>ḫa</i> KAŠ.SA[Ĝ BAL- <i>qí</i>]
21		21	<i>i-na</i> IGI ^d UTU NU(.)NAM.RIM <i>šú-nu-ti</i> ÍL- <i>ma</i> MU.NE- <i>šú-nu ta-z[ak-kar]</i> (Strich)

22	Vs.	22	ÉN ^d Šá-maš šar ₄ AN-e KI-tim EN kit-te u me-šá-ri a-na KAR-ir Z[I-ti-ia]
23		23	KI.ĜAR ú-qa-diš ši-me ^r KÙ [?] . [BABBAR a]d-din ina nàr-bi šá ^d É-a ina up-šá-še-e šá [^d Asal-lú-ḫi]
24		24	^r i ¹ -na KI.ĜAR IM.MEŠ-šú-nu ^r ak ¹ -[r]i-iš ina IGI DIĜIR-ut-ti-ka GAL-tú ab-ni-šú-nu-ti
25		25	TÚG.[MEŠ MU ₄]. ^r MU ₄ ¹ - ^r su ¹ -nu-ti 14 ^{kuš} DÙG.GAN.MEŠ NINDA.MEŠ ḪÁD.A UZU ḪÁD.A ZÌ MUNU ₅ ḪÁD.A
26		26	mit-ḫa-riš ú-mal-li-ma na-a-da A.MEŠ SED.MEŠ a-qí-su-nu- ^r te ¹
27		27	ú-kab-bi-su-nu- ^r ti ¹ ú-šar-ri-iḫ-šú-nu-ti lu-u NÍTA šu-u an-nu-u NU-šu
28		28	lu-u MUNUS ši-i an-nu- ^r ú ¹ NU-šá DAM šu-ḫu-zu an-ni-tu lu DAM-su
29		29	mu-tu šu-ḫu-zu ^r an ¹ -nu-ú lu DAM-sa an-nu-u lu ḫa-me-ru-um-ma
30		30	an-ni-tu lu ḫi-ir-[t]u ^d UTU EN LAL-ú mu-du-ú DÙ.A.BI
31		31	ana-ku NENNI A NENNI ÌR [p]a-liḫ-ka ina u ₄ -me an-né-e IGI-ka az-ziz
32		32	ú-sa-pa DIĜIR-ut-ka G[AL-t]ú MU ma-mīti(ÚŠ) šá DAB-ni-ma UŠ.UŠ-ni u ₄ -mu u mu-šá
33		33	ú-šá-ḫa-ḫu UZU.MEŠ-MU ana ^r na ¹ -kás ZI-ia GUB-zu ina qí-bit DIĜIR-ti-ka GAL-tú
34		34	a-na pu-uḫ UZU.MEŠ-MU u la-ni- ^r ia ¹ SUM-šú-nu-ti pu-ḫu-ú-a di-na-nu-ú-a šu-nu
35		35	a-na(-)[] x x [] x x x UD pu-uḫ ^r ra ¹ -ma-ni-ia ina KI-tim a-qeb-b[ir]-šú-nu-ti
36		36	[] ^r at ¹ -tu-nu muḫ-ra-ni-ma at-tu-nu pi-dan-ni
37		37	[] at-tu-nu muḫ-ra-ni-ma at-tu-nu pi-dan-ni
38		38	[māmīt abīja u ummīja māmīt aḫīja u aḫātīja (?) ma-mit IM.RI.A IM]. ^r RI ¹ .A ^r IM ¹ . [R]I.A KI.MIN KI.[MIN]
39		39	[] x-ku-nu ma-mit x [] KI.MIN KI.MIN
40		40	[] m]a-mit x [] KI.MIN KI.MIN
41		41	[] m]a-mit [] KI.MIN KI.MIN
42		42	[] m]a-mit [] KI.MIN KI.MIN
43		43	[] ma]- ^r mit ¹ [] KI.MIN KI.MIN
			(Rand)
44	Rs.	1	[]
45		2	[]
46		3	[]
47		4	[]
48		5	[]
			(Strich)
49		6	[É]N [?] ina IGI ^d [Šá]- ^r maš ¹ (?) x x [] (Spuren) []
			(Strich)
50		7	ÉN e-tel-lat ^r a ¹ -[š]i-rat bi-nu-ut ^d Nu-na[m-nir x x (x)] x tak-né-e x NÍĜ ŠID x x
51		8	[] (Spuren) [] ^r a ¹ -n[a e/i]- ^r piš ¹ KA-ki-na eš-re-tu i-qu-la
52		9	ta-ḫa-ṭi-ma ḫi-it-bu-[š]u ÛĜ.MEŠ-šú ^r i ¹ -na áš-ri el-li ku-un-na-a
53		10	^r Ì.ĜEŠ ¹ ^r DÙG ¹ . [G]A Ì.ĜEŠ ḫa-šur-ri ḫu-taš-ši-šá qe-ra-ti-na šur-ru-ḫa-ti-na
54f.		11	^r ku ¹ -bu-da-ti-na i-na mim-ma KÙ MU-ki (lies: -ki-na?) az-kur z ana-ku NENNI A NENNI ÌR pa-liḫ-ki-na

- 56 Rs. 12 *mu-šaq-qu-u* SAĜ.MEŠ-ki-na ana pa-ṭar ma-mīti(ÚŠ) ma-ḥar-ki-na az-ziz ana pa-ṭar ni-ši ṛgíl¹-ṛla¹-ṛte¹
- 57 13 IGI-ki-na ak-mis ni-šú ṛgíl¹-la-tú lis-si šár(KISIM₅) DANNA lit-ta-kiš ina a-ḥa-te li-iz-ziz ár-ni pu-uṭ-ra pu-uš-
[r]a
- 58 14 *pu-ṛsu¹-us šu-ti-iq gíl-la-tu-ma ḥi-ṭi-tu ru-um-me un-ni-ni-ia le-qé-ma*
- 59 15 x (x) KU ŠUK KI ni-šú ma-mītu(ÚŠ) tur-tú maš-al-tú gu-úḥ-ḥa su-a-la ru-u⁷-tu
- 60 16 ṛum¹-ṛma¹ zu-u⁷-tú ḥu-uš-ša GAZ lib-bi šá ina SU-MU ĜÁL-ú
- 61 17 ina ṛu⁴-ṛmi¹ an-né-e ina SU-MU ZI-ma a-mi-ru-ú-a a-na da-ra-a-ti
- 62 18 KA.TAR-ku-nu lid-lu-lu us-ḥa mur-ša šá SU-MU za-[mar (?) x] x-ṛma¹ TIL.A qí-šá-ni
(Strich)
-
- 63 19 KÌD.KÌD.BI nap-pa-ṭa ŠUB-di GI.IZI.LÁ ta-ṛqad¹-ṛma¹ [ÉN ašši dipāra (?) DU]G₄.GA
- 64 20 ZÌ.DA DÍDA ṽLUM.ḤA ta-šár-rap ÉN an⁷-n[i-ta maršu (?) 7]-šú ŠID-nu
- 65 21 ÉN nu-uh ṽGIBIL₆ qu-ra-du ŠID-nu IZI ṛtu¹-ṛrab¹-ṛba¹-ma tu-še-eš-ša
(Strich)
-
- 66 22 ÉN ṽUTU šar₄ AN-e u KI-tim [] x x x [(x)]
- 67 23 *muš-te-šir te-né-še-e-te šá x x x [] x i-ram-m[u]*
- 68 24 KAR-ir ka-si-ṛi¹ mu-na-m[i]-ṛir¹ [an-nu-ú NU(.)NAM.RIM šá NE]NNI A NENNI šab-tu-šú-m[a]
- 69 25 UŠ.MEŠ-šú ana na-kás ZI-šú ú-kal-lu-š[ú] x pi-i-šú-nu
- 70 26 a-na ma-ka-le-e ĜEŠTUG^{II}-šu-nu a-na na-áš-[me-e-šu-n]u mìm-ma a-nam-din šú-n[u]
- 71 27 lim-ḥur-u-ni mìm-ma a-qa-ba šu-nu liš-mu-ú-ni TU₆.ÉN
(Strich)
-
- 72 28 ÉN ṽUTU šar₄ AN-e KI-tim EN NÍĜ.ZI u NÍĜ.SI.SÁ muš-ṛte¹-šir DIĜIR u LÚ at-ta-[ma]
- 73 29 an-nu-ú NU(.)NAM.RIM šá NENNI A NENNI šab-tu-šu-ma UŠ.MEŠ-[šú]
- 74 30 a-na na-kás ZI-šú ú-kal-lu-šú ina IGI-ka šu-de-e ú-ša-di-ši ki-is-pa ak-[sip-ši]
- 75 31 ĜARZA.MEŠ-šá ú-šék-lil TÚG.SÍK NENNI A NENNI KI TÚG.SÍK NU(.)NAM.RI lib-ba-ti-i[q]
- 76 32 ṛd¹ṛŠá¹-maš ina IGI-ka ma-mit ḥi-ra-tu šu-zu-bu ḥa-me-ru aḥ-zu-ti
(Strich)
-
- 77 33 [7-šú] DUG₄.GA-ma ana EDIN È-ma PÚ BAD-ma te-qeb-bir NA₄.MEŠ te-te-em-ṛmer¹ ina IGI-šú
- 78 34 [ZÌ.SUR].RA-a NÍGIN-mi zi-an-na ḥé-pàd DÙ-šú ŠID-nu ana EGIR-ka NU IGI.BAR ḤUL-šú DU₈-ir
(Strich)
-
- Klph. 35 LIBIR.RA.BI.GIN₇ AB.SAR.ÀM BA.AN.È IM ṽIR-Aš-šur lúx[x (x)]
- 36 (leer) DUMU ṽIm-bi-i lúMAS.MAŠ DUMU⁷ l_x x x []

Übersetzung:

- 1 Wenn einem Mann ein *miḥru* (d. h.: ein mit pathogenen Kräften aufgeladener ‘Unheilsträger’) entgeggestellt ist, er aber nicht [weiß], daß er es entgegennahm,
- 2 (wenn dieser Mann) beständig und immer wieder Schaden und Verlust erleidet; (wenn er) einen Verlust an (den Zahlungsmitteln) Gerste und Silber [erleidet];
- 3 (wenn er) einen Verlust an (den Arbeitskräften) Knecht und Magd (erfährt); (wenn) Rinder, Pferde und Kleinvieh, Hunde, Schwei[ne]

- 4 und Menschen gleichermaßen immer wieder zu Tode kommen (und) er immer wieder das Selbstvertrauen verliert (nämlich):
- 5 Anweisung geben, ohne daß dem willfahren wird; Rufen, ohne daß geantwortet wird; das Begehren, das die Leute (formulieren), noch kräftig unterstützen;
- 6 (wenn) er auf seinem Schlaflager immer wieder in Schrecken gerät (und) ein Taubheitsgefühl spürt; (wenn) sein Wandel ihn nicht nahebringt dem Gott und dem Kö[nig];
- 7 (wenn) während er unter Völlegefühl leidet (?), seine Gliedmaßen immer wieder "hingeschüttet" sind, (und) er dann und wann erschrickt;
- 8 (wenn) er bei Tage und bei Nacht nicht schlafen kann; (wenn) er immer wieder schreckliche Träume sieht (und) ein Taubheitsgefühl spürt;
- 9 (wenn) er, während er kaum zu essen und zu trinken vermag, das, was er sagt, (gleich) wieder vergißt: Was diesen Mann anbetrifft: Der Zorn von Gott und Göttin ist ihm auferlegt.
- 10 Sein (persönlicher) Gott (und) seine (persönliche) Göttin sind zornig mit ihm. Für jenen Mann (gilt): An der "Hand des Banns", an der "Hand des Gottes",
- 11 an der "Hand der Menschheit", an der "Krankheit des Zusammengekehrten" ist er erkrankt. Die Schuldenlasten des Vaters und der Mutter, des Bruders und der Schwester,
- 12 der Familie, des Geschlechtes (und) der Sippe packten ihn. Um davon zu entbinden, so daß die ihm (anhaftenden) "Verfinsterungen" nicht Hand [an ihn] anlegen können:
-
- 13 Die zugehörigen Ausführungen: Zwei Abbilder des Banns, das eines Mannes und das einer Frau, fertigt du aus Ton, der einer Tongrube (entnommen ist). Ihren Namen [schreibst du ihnen] auf die linke Schulterpartie.
- 14 Sie bekleidest du mit einem Mantel, einer Kapuze[?], einer Kopfbinde (jeweils) aus dunkelblauer Wolle. (Eine Kette aus) Steine(n) [hängst du ihr] um den Hals.
- 15 [Ihn bekleidest du] mit einem Mantel, einer Kapuze[?], einer Kopfbinde, einer Leibbinde (jeweils) aus weißem Vlies, der für einen einzigen Tag (bestimmt ist).
- 16 Vierzehn Ledersäckchen mit Trockenbrot (und) Dörrfleisch, Schuhe, Schuhsohlen[?], einen [Kamm],
- 17 eine Spindel, eine Decke, eine Gewandnadel, ein Salbfläschchen mit bestem Öl gibst du ihr. Mit Reiseproviant [stattest du sie aus].
- 18 Eine heißgekochte (Suppe) gießt du ihr aus. Vor Šamaš stellst du eine Opferzurüstung zusammen. Dann stellst du ein Libationsgefäß [auf].
- 19 Datteln (und) Feinmehl schüttest du hin. *mirsu* (mit) Honig (und) Butterschmalz stellst du hin. Ein Räuchergefäß [mit Wacholder stellst du hin].
- 20 Du nimmst die Opferschlachtung eines reinen, makellosen (Schafes) vor. Du bringst Schulterfleisch, Fettgewebe (und) gebratenes Fleisch dar. [Du libierst] Bier.
- 21 Vor Šamaš hebst du die besagten Bann-Abbilder hoch und [nennst] dann ihre Namen.
-
- 22 Beschwörung: Šamaš, König des Himmels (und) der Erde, Herr des Rechts und der Gerechtigkeit, um [mein] Leben zu retten,
- 23 heiligte ich die Tongrube. Als Kaufpreis gab ich [Silber]. Mit der Autorität des Ea, mit den Künsten des [Asalluḫi]
- 24 kniff ich in der Tongrube die Tonbatzen für sie (d. h.: für die Abbilder des Banns) ab. Angesichts deiner großen Göttlichkeit schuf ich sie.
- 25 Ich bekleidete sie mit Gewändern. Ich füllte vierzehn Ledersäckchen jeweils in gleicher Weise mit Trockenbrot, Dörrfleisch (und) Mehl aus getrocknetem Malz.
- 26 Einen Schlauch mit kühlem Wasser schenkte ich ihnen dann.
- 27 Ich habe ihnen die gebührende Ehre erwiesen, ich habe sie prächtig ausgestattet. Ist er (d. h.: der Patient) ein Mann, so ist dieses sein Abbild.
- 28 Ist sie eine Frau, so ist dieses ihr Abbild. Um (ihn) an eine Ehefrau zu verheiraten, sei diese seine Ehefrau.
- 29 Um einen Ehemann zu verheiraten, sei dieser ihr Ehemann. Dieser sei fürwahr der Gatte und dann
- 30 sei diese fürwahr die Gattin. Šamaš, hoher Herr, der alles weiß,
- 31 ich, N.N., der Sohn des N.N., der Diener, der dich fürchtet, stehe am heutigen Tage vor dir.
- 32 Ich rufe an deine große Göttlichkeit wegen des Banns, der mich packte und mich dann immer wieder verfolgt bei Tag und bei Nacht,
- 33 der mein Fleisch dem Verfall anheimstellt, der bereitsteht, um meinen Odem abzuschneiden, auf Weisung deiner großen Göttlichkeit
- 34 gab ich sie (d. h.: die beiden Abbilder des Banns) als Ersatz für mein Fleisch und meine Gestalt. Ersatz(bilder) für mich, Stellvertreter für mich sind sie.
- 35 ...[]... als Ersatz für meine Person. In der Erde werde ich sie begraben.
- 36 [Meine] nehmt doch ihr, ja ihr, von mir entgegen und verschont mich dann!
- 37 [] nehmt doch [ihr, ja ihr], von mir entgegen und verschont mich dann!
- 38 [Den Bann meines Vaters und meiner Mutter, den Bann meines Bruders und meiner Schwester, den Bann der Familie, des Ge]schlechtes (und) der Sippe *ditto ditto* (d. h.: nehmt doch ihr, ja ihr, von mir entgegen und verschont mich dann)!

- 39 [] euer [], den Bann ...[*ditto ditto* (d. h.: nehmt doch ihr, ja ihr, von mir entgegen und verschont mich dann)]!
- 40 [], den Bann ...[*ditto ditto* (d. h.: nehmt doch ihr, ja ihr, von mir entgegen und verschont mich dann)]!
- 41 [], den Bann [*ditto ditto* (d. h.: nehmt doch ihr, ja ihr, von mir entgegen und verschont mich dann)]!
- 42 [], den Bann [*ditto ditto* (d. h.: nehmt doch ihr, ja ihr, von mir entgegen und verschont mich dann)]!
- 43 [, den] Bann [*ditto ditto* (d. h.: nehmt doch ihr, ja ihr, von mir entgegen und verschont mich dann)]!
- 44–48 [].
-
- 49 [Die Beschwörung] [rezitierst du] vor Šamaš (?) []...[].
-
- 50 Beschwörung: Sie ist die Fürstin, sie ist die Versorgerin, das Geschöpf des Nunamnir, [] in liebevoller Betreuung[].
- 51 []. Auf euren Ausspruch hin verstummen die Heiligtümer.
- 52 Ihr bringt zum Schweigen, (und) man ist voller Freude. Seine Leute sind an heiligem Orte wohl betreut.
- 53 Mit bestem Öl, mit Öl des *ḥašūru*-Baums werdet doch erfreut! Ihr seid geladen, ihr seid prächtig ausgestattet,
- 54 ihr seid gebührend geehrt mit jeglichem, das heilig ist. Euren!¹⁷ (Text: Deinen [femininum]) Namen habe ich genannt.
- 55 Ich aber, der N.N., der Sohn des N.N., der Diener, der euch fürchtet,
- 56 der eure Häupter erhöht (d. h.: der, der euch ehrend umsorgt), stehe jetzt, damit der Bann gelöst werde, vor euch. Damit der Eid, das Vergehen gelöst werde,
- 57 knie ich jetzt vor euch. Der Eid, das Vergehen möge sich entfernen. 3600 Meilen weit möge er (d. h.: der Bann) vertrieben werden. Er möge zur Seite treten. Entbindet, löst meine Schuldenlast!
- 58 Tilge, laß doch vorüberziehen das Vergehen! Die Verfehlung lasse dann kraftlos werden! Mein Flehen nimm an und dann
- 59 erhöhe²! Eid, Bann, Vergeltung(sfluch), “Verhör”, Husten(reiz), Hustenanfall, (Husten)schleim,
- 60 Fieber, Schweißausbruch, Leibschmerzen (verbunden mit) verlorenem Selbstvertrauen, die mir im Leibe stecken, reißt am heutigen Tage aus meinem Leib heraus! Dann mögen die, die mich sehen, auf ewig
- 61 euch lobpreisen. Reißt die Krankheit meines Leibes heraus, [reißt² sie als] bald heraus und schenkt mir dann das Leben!
-
- 63 Die zugehörigen Ausführungen: Du setzt eine Kohlenpfanne hin. Du entzündest eine Fackel und dann spricht er [die Beschwörung “Jetzt erhebe ich die Fackel” (?)].
- 64 Du verbrennst Mehl, Bierwürze (*billatu*) (und) Sagapenum². Diese Beschwörung rezitiert [der Kranke (?) sieben] mal.
- 65 Du rezitierst die Beschwörung “Komme zur Ruhe, Göttliches Feuer, (du) Held”. Du löschst das Feuer. Dann bringst du (die Rückstände) heraus.
-
- 66 Beschwörung: Šamaš, König des Himmels und der Erde []....
- 67 der, der die Menschen auf rechten Bahnen hält, der [] liebt,
- 68 der den Gebundenen rettet, der [die Finsternis (?)] erleuchtet: [Dies ist das Abbild des Banns, der] N.N., den Sohn des N.N., gepackt hält und
- 69 ihn dann ständig verfolgt; der ihn, um seinen Odem abzuschneiden, festhält []. Ihr (mask. Pl.) Mund (sei gerichtet)
- 70 auf das Mahl, ihre Ohren auf das, was [sie] hören sollen! Alles, was ich geben werde,
- 71 mögen sie von mir entgegennehmen! Auf alles, was ich sprechen werde, mögen sie hören! Beschwörungsformel.
-
- 72 Beschwörung: Šamaš, König des Himmels (und) der Erde, Herr des Rechts und der Gerechtigkeit, der Gott und Mensch auf rechten Bahnen hält, [ja] du:
- 73 Dies ist das Abbild des Banns, der N.N., den Sohn des N.N., gepackt hält und [ihn] dann ständig verfolgt;
- 74 der ihn, um seinen Odem abzuschneiden, festhält. Vor dir stattete ich sie (d. h.: das weiblich gedachte Abbild des Banns) mit Reiseproviant aus. Mit einem Totenopfer [versorgte] ich [sie].
- 75 Die ihr (zukommenden) Riten führte ich vollständig aus. Der Gewandsaum des N.N., des Sohnes des N.N., werde von dem Gewandsaum des Abbildes des Banns abgeschnitten!
- 76 Šamaš, dir anheim(gestellt ist nun) der Bann, (der entstehen kann), wenn man veranlaßt, daß Gattinnen Gatten verlassen, die im Begriff sind zu heiraten!
-
- 77 (Dies) sprichst du [siebenmal]. Dann bringst du (das Abbild des Banns) in die Steppe hinaus. Dann öffnest du ein Loch. Dann begräbst du (es). Die Steine vergräbst du vor ihm (d. h.: dem Abbild des Banns).

- 78 Du umgibst (das Grab) mit einem [Mehlkreis]. Du rezitierst (die Beschwörung) “Beim Leben des Himmels sei er beschworen” in Gänze. Du darfst nicht hinter dich blicken. Das ihm (d. h.: dem Patienten) anhaftende Unheil wird (dann) gelöst sein.

Kolophon Wie die zugehörige Vorlage geschrieben und dann kollationiert. Tafel des Urad-Aššur, des [.....], Sohn des Imbû, des Beschwörers, Sohn des [].

Kommentar:

- 1 Dem Format zahlreicher heilkundlicher Keilschrifttexte entsprechend beginnt dieses Skript mit einer ausführlichen insgesamt neunzeiligen Symptombeschreibung (Z. 2–9a), die in eine zusammenfassende Beurteilung der Befunde mündet (Z. 9b–12a), in der auch die wesentliche Krankheitsursache genannt ist. Sie wird in einer Schuld gesehen, die Familienmitglieder des Erkrankten auf sich geladen haben. Eine recht ähnliche Einleitung findet sich auch in Text Nr. **11**, 1–6, in STT 254, Vs.¹ 1–2, in K 2535 + K 2598, 1–8 (S. M. Maul, Fs. Freydank, 186; siehe ferner E. Ebeling, ZA 51, 167–179) sowie in den von T. Abusch in: T. Abusch, K. van der Toorn (Hrsg.), *Mesopotamian magic*, 94ff. zusammengestellten Texten (siehe dazu auch M. Stol, ebd., 61–63). Vgl. außerdem Text Nr. **4–10**, 1; Text Nr. **12**, 1; Text Nr. **13**, 1 und Text Nr. **14–15**, 1–2, wo der Therapiebeschreibung jeweils eine kurze Einleitung vorangestellt ist, in der mit wenigen Worten jene Symptome oder Krankheitsbilder aufgeführt sind, die auf einen von den Göttern verhängten Bann zurückgeführt wurden.
- Auch wenn der vorliegende Text keinen Zweifel daran läßt, daß die Ursache der hier beschriebenen Erkrankung in dem Gotteszorn liegt, den der betroffene Mensch auf sich gezogen hatte (siehe Z. 9–10), macht die erste Zeile deutlich, daß aus der Sicht der Heiler der unmittelbare Auslöser der Beschwerden physischer Natur war. Der zugrunde liegenden Vorstellung zufolge konnte nämlich die Bann-Krankheit nur dann in den Leib eines Menschen gelangen, wenn dieser zuvor in Berührung mit einem *mihru* gekommen war (zu *mihru* siehe auch Text Nr. **16–26**, 63; Text Nr. **55–62**, c+10 sowie E. Reiner, Šurpu, 22, Tafel 3, 125 und ebd., 24, Tafel 4, 8). Als *mihru* (wörtlich: “Entgegennehmung”) bezeichnete man einen ‘Unheilsträger’ stofflicher Natur, über den durch unmittelbaren Kontakt beabsichtigt oder unbeabsichtigt jene pathogenen Kräfte in den menschlichen Körper gelangten, welche das Leiden letztlich bewirkten.
- Die Vorstellung davon, auf welchem Wege man sich die Bann-Krankheit zuziehen konnte, unterscheidet sich im Grunde genommen nur wenig von modernen Konzeptionen der Infektion durch Bakterien, Pilze, Parasiten oder Viren und andere pathogene Moleküle (vgl. hierzu auch S. M. Maul, ZA 108, 177–180 sowie W. Farber, in: H. F. J. Horstmanshoff, M. Stol (Hrsg.), *Magic and rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman medicine*, Leiden/Boston 2004, 117–132; E. Couto, *Historiae* 4, 1–24 und P. Attinger, JMC 11–12, 45 und 63–64). Die altorientalischen Heiler hielten neben dem unmittelbaren Körperkontakt mit bereits Erkrankten (Text Nr. **16–26**, 59 und 63; Text Nr. **38–39**, 11) namentlich auch indirekte Wege der Infektion mit dem Bann-Leiden für möglich (Wie alt diese Vorstellung ist, zeigt eine frühaltbabylonische Beschwörung in sumerischer Sprache, die A. R. George in CUSAS 32, 69–70 als Text Nr. 6r veröffentlichte). In dem hier vorgestellten Schrifttum gilt dabei der Kontakt mit Tabuisiertem (Text Nr. **27–33**, 83; Text Nr. **38–39**, 10⁷–13⁷), mit schmutzigem, von Dritten zum Waschen verwendeten Wasser (Text Nr. **16–26**, 60) und weiteren Reinigungsmitteln (Text Nr. **38–39**, 32) sowie mit ausgekämmten Haaren und abgeschnittenen Fingernägeln (Text Nr. **16–26**, 61) als ebenso gefährlich wie die unbedachte Aufnahme von Getränken und Essen(sresten) (Text Nr. **27–33**, 83; Text Nr. **38–39**, 9–10 sowie 10⁷), das Berühren von benutztem Geschirr (Text Nr. **4–10**, 69; Text Nr. **38–39**, 15; vgl. Text Nr. **64**, 30), der Kontakt mit dem Mobiliar (Text Nr. **4–10**, 69; Text Nr. **38–39**, 12–14; vgl. Text Nr. **64**, 30) und selbst mit den Fußspuren (Text Nr. **38–39**, 16) von bereits Erkrankten. Auch die Selbstinfektion wurde für möglich gehalten (siehe dazu den Kommentar zu Text Nr. **1–2**, 22⁷–23⁷). Eine nachlässige Kleidung wie löchrige Schuhe und nicht sachgerecht schließende Gürtel ist in dem Schrifttum der Heiler explizit als Grund für eine zustande gekommene Infektion mit den ‘Erregern’ der Bann-Krankheit genannt (Text Nr. **16–26**, 62), die man besonders an jenen öffentlichen Orten fürchtete, an denen viele Menschen zusammenkamen. Daher fand “der Bann”, den man sich auf “der Straße, der Gasse, an den (an den Außenwänden befindlichen) Kulnischen und den zugehörigen Podesten” (Text Nr. **4–10**, 13) zugezogen haben mochte, besondere Erwähnung.
- In dem hier kommentierten, nam-érim-búr-ru-da genannten Heilverfahren versuchte man sich das Konzept der ‘Infektion’ insofern zu Nutze zu machen, als man sich bemühte, die pathogenen Kräfte aus dem Patienten zu ziehen und sie durch Kontakt auf ihren Urgrund, den personifizierten Bann, zurückzuführen, um in diesem Sinne eine rückläufige Entwicklung von Infektion und Ausbruch der Erkrankung zu erzielen (hierzu vgl. auch Text Nr. **4–10**, 87, 93, 100; Text Nr. **27–33**, 65 und Text Nr. **38–39**, 29 mit dem Begriff *mihirtu*, der weitgehend synonym zu dem Begriff *mihru* ist; vgl. ferner den Gebrauch von *mahāru passim* in den hier vorgelegten Texten). Für den Verlauf der Bann-Krankheit galt es als unerheblich, ob der Kontakt mit den pathogenen, die Krankheit auslösenden Kräften absichtlich von Dritten herbeigeführt worden war oder aber sich (zumindest aus unserer Perspektive) gewissermaßen zufällig ergab. Denn in beiden Fällen erfüllte sich ein auf göttlichem Urteil fußender, über dem Menschen stehender Wille. Aus diesem Grund ist in den Skripten, die das Bannlösungsverfahren zum

Gegenstand haben, die Grenze zu Therapien, die sich gegen Schadenzauber richten, nicht immer scharf gezogen (siehe z. B. Z. 11, Text Nr. 16–26, 63 sowie Text Nr. 4–10, 94 und 101; Text Nr. 38–39, 29' und 10'').

Da die 'Infektion' mit der Bann-Erkrankung, wie in Z. 1 des hier kommentierten Textes explizit gesagt, unbemerkt geschehen war, kann sie erst aufgrund einer Anamnese konstatiert worden sein.

Zahlreiche Rezepte zur Herstellung von Medikamenten, die vor Krankheiten bewahren sollten, welche auf die Einwirkung von verschmutztem Waschwasser oder von magisch manipulierten Kontaktstoffen zurückgeführt wurden, sind beispielsweise in der aus Assur stammenden und in Istanbul aufbewahrten Tafel A 522, Kol. II, 38–Kol. III, 9 zusammengestellt (siehe D. Schwemer, JCS 65, 187–188).

- 2–9 In den Zeilen 2–9 sind in der Folge ihres Auftretens die Symptome aufgeführt, die man für die frühe Phase der Bann-Erkrankung als wesentlich erachtete. Das hier gezeichnete Krankheitsbild unterscheidet sich von zeitgenössischen Vorstellungen insofern grundlegend, als es nicht nur physische, psychosomatische und psychische Krankheitszeichen einbezog, sondern auch ökonomische und soziale. Die altorientalischen Heiler sahen in anhaltendem ökonomischen Mißgeschick eines Menschen die ersten Kennzeichen des Bann-Leidens (siehe Z. 2–4), welches darin gipfelte, daß in dem Haushalt des Betroffenen Tiere und dann auch Menschen immer wieder zu Tode kamen. Die zweite Phase der Erkrankung äußerte sich im einem beeinträchtigten Selbstvertrauen des Betroffenen und dem sich steigernden Verlust seiner Autorität, wobei sich erste somatische Störungen wie Schlaflosigkeit, Angstzustände und Taubheitsgefühl der Glieder einstellten (Z. 5–6; zu einem therapeutischen Verfahren, welches das Fortschreiten eines ähnlichen Leidens bereits an dieser Stelle unterbinden sollte, siehe S. M. Maul, Fs. Freydank, 181–205). In der dritten Phase des Leidens, das, wenn es unbehandelt blieb, tödlich enden konnte, gewannen sowohl die physischen (Völlegefühl; Schlappeheit; Schlaflosigkeit; Taubheitsgefühle, Appetitlosigkeit) als auch die psychischen (Angstzustände; Alpträume; Bewußtseinsstörungen) Krankheitszeichen erheblich an Gewicht (Z. 7–9a).

Die hier beschriebene Behandlung sollte in dieser dritten Phase der Erkrankung durchgeführt werden, bevor die zu befürchtende massive Verschlechterung des Gesundheitszustandes einsetzte und "die Verfinsterungen" an den Patienten "Hand anlegen" (Z. 12) konnten.

- 2–5 Vgl. die vergleichbaren Beschreibungen von Krankheitszeichen in Text Nr. 11, 1–5, STT 254, Vs.¹ 1–2 und K 2535+, 1–8 (siehe S. M. Maul, Fs. Freydank, 186).

2 Vgl. die Parallelstellen Text Nr. 11, 2 (*mūtu u ḫulqu ittīšu raksūma*) sowie ferner Text Nr. 48–51, 9.

- 3–4 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 11, 2–4, wo als eines der wichtigsten Kennzeichen der sich entfaltenden Erkrankung der Umstand genannt wird, daß im Haus des unter einem Bann Stehenden das Sterben um sich greift. Siehe dazu auch STT 254, Vs.¹ 1–2: [DIŠ ina É NA ÛĜ.MEŠ-šú (?) Ú]Š.ÚŠ-tú GIG.MEŠ-šú¹ [m]a-a³-du ZI.GA ÌR u GÉME ĜAR-šú lu x [] ma-a³-da / [ŠU NAM.É]RIM DAB-su); K 2535+ [S. M. Maul, Fs. Freydank, 181–205], 1–3: DIŠ NA [ÍL¹ lib-bi-šú KAR-ir l[u(-u)] / lu DUMU.MEŠ lu-u DUMU.MUNUS.MEŠ lu-'u¹ [rabātu lū šehrūtu (?) (...)] / mit-ḫa-riš ÚŠ.MEŠ lu-u ZI.G[A ḫuluqqū u šahluqtu ittīšu raksūma mūtu (?)] / ka-[a-a-n]a ina É-šú sa-dír und Text Nr. 48–51, 9: *ši-i-ta ḫul-qu-u NU DÜG.GA UZU iš-šak-na*. Zu Z. 4 vgl. ferner den Kommentar zu Z. 9–11.

- 5 Vgl. die Parallelstelle W. R. Mayer, OrNS 73, 201f., 3–6 ("Marduk 4"): *qabū u lā šemū iddalpanni / šasū u lā apālu iddāšanni / ammātija ina libbija uštēšima / kīma šibi uqtaddidanni* ("Anweisung geben, ohne daß dem willfahren wird, hat mich aufgestört. Rufen, ohne daß geantwortet wird, hat mich niedergedrückt, ließ mir die Kräfte so aus meinem Inneren weichen, daß es mich beugte wie einen Greis"). Siehe auch S. M. Maul, Fs. Freydank, 197 zu K 2535+, Z. 10).

E. K. Ritter und J. V. Kinnier Wilson hatten in ihrer Edition unseres Textes in AnSt 30, 24 das Zeilenende emendiert und *i-zi-im-tú ka<-šá-du> nišē ḫi-a-ṭ[u]* gelesen. Da dies mit den vorhandenen Spuren nicht vereinbar ist, schlug M. Stol vor, stattdessen "*i-zi-ir(!)-tú KA UN.MEŠ ḫI.A.M[EŠ]* (= *pi nišī ma' dāti*)", "the course of numerous people" (M. Stol, Epilepsy, 29 mit Anm. 55; siehe auch M. Stol in: T. Abusch, K. van der Toorn [Hrsg.], Mesopotamian magic, 65) zu lesen (siehe dazu auch W. Farber, BID 64f., Z. 11: *izzir pī nišī ma' dāti šikinšu*, "er steht unter dem Fluch aus dem Mund vieler Leute"). Da aber im Text tatsächlich *i-zi-im-tú* ("Begehren") steht und darüber hinaus am Zeilenende, ebenso wie in der voranstehenden Passage, ein Infinitiv zu erwarten ist, kann auch dies nicht sein. Daher dürfte hier die gut bezeugte Wendung *pī nišī ḫiāru* (siehe AHW 343a) vorliegen, die bestens mit den erhaltenen Spuren zu vereinbaren ist. Zwar könnte ḫI.A auch für *mādu(m)* I, *ma' ādu* ("viel, zahlreich sein bzw. werden") stehen, aber selbst wenn man in der mit den Spuren halbwegs zu vereinbarenden Lesung ḫI.A-d[u] einen Infinitiv des Š-Stamms sehen wollte (vgl. S. M. Maul, R. Strauß, KAL 4, Text Nr. 22, 16': [šá in]a KA ÛĜ.MEŠ ma-a³-da), ergäbe dies keinen rechten Sinn.

- 6 In R. Borger, ABZ, 177 und MZL, 413 ist als Lesung des Logogramms (^ēes)KI.NÁ lediglich "*maj(j)ālu*, Bett" angegeben. Die Umschriftensynopse der Zeile *Šurpu*, Tafel 8, 61 (R. Borger, Fs. Lambert, 86–87) zeigt aber deutlich, daß (^ēes)KI.NÁ auch für *majjāltu*, "Bett" stehen kann. Welche der beiden Lesungen in Z. 6 anzusetzen ist, bleibt unklar.

Die *rimūtu* genannten Beschwerden sollten gemeinsam mit der "Hand des Banns" und weiteren Leiden mit dem in Text Nr. 73–74 beschriebenen Einlauf bekämpft werden.

- 7 Wie die Formulierungen in den medizinischen Texten BAM 231, Z. 2 (*mi-na-tu-šu it-ta-n[a-á]š-pa-ka*) und BAM 319, Z. 1 (*šum-ma LÚ mi-na-tu-šú GIN₇ mar-ši D[U]B.MEŠ-ka*) zeigen, dürfte hier DUB.DUB-ak wohl versehentlich für *ittanašpakā*(DUB.DUB-ka) stehen.

- 9–11 In der Symptombeschreibung in W. Farber, BID 64 sind mehrere Krankheitszeichen namentlich genannt, die auch in dem hier kommentierten Text aufgeführt sind: die “Hand des Banns”, die “Hand des Gottes”, die “Hand der Menschheit” (BID 64, Z. 2–3 und hier Z. 10f.) sowie *hīp libbi*, ‘verlorenes Selbstvertrauen’ (BID 64, Z. 6 und hier Z. 4). Auch die Gedächtnisschwäche (*amāt iqabbû imašši*: BID 64, Z. 6 und hier Z. 9) zählt dazu.
- 11 In den Zeilen 10–11 ist das Werden der Krankheit kurz umrissen, das aus dem Blickwinkel der altorientalischen Heiler in insgesamt fünf Phasen beschrieben ist. Am Anfang stand der Zorn der persönlichen Götter des Betroffenen, der zu dem göttlichen Beschluß führte, daß ein “Bann” über den Menschen verhängt wurde. Die “Hand des Banns” genannte Kraft sorgte mit Unterstützung der Götter (“Hand des Gottes”) dafür, daß das Leiden mittels eines von Menschen kommenden ‘Unheilsträgers’ stofflicher Natur (*mehru*, siehe dazu Z. 1 und den zugehörigen Kommentar) an den betroffenen Menschen herangetragen wurde (“Hand der Menschheit”) und ihn durch Schmutz, Abfall oder Kehricht (*himmatu*) mit der “Krankheit des Zusammengekehrten” ‘infizierte’ (siehe dazu auch S. M. Maul, in: H. F. J. Horstmanshoff, M. Stol (Hrsg.), *Magic and rationality*, 85–86), welche in der Vorstellung der altorientalischen Heiler das eigentliche Bann-Leiden zum Ausbruch brachte. Zu *himmatu* siehe auch CAD H 191 sowie Abusch, *Maqlû*, 72, Tafel 3, 38a und 154, ritual tablet, 44’.
- 11–12 Aus allen altorientalischen Quellen, die uns Informationen über das Leiden liefern, welches auf einen göttlichen Bann (*māmītu*) zurückgeführt wurde, geht hervor, daß als deren Urgrund eine Schuld betrachtet wurde, die ungesühnt geblieben war. Ein wichtiges Kennzeichen des Leidens lag darin, daß diese Schuld keineswegs ausschließlich bei dem Erkrankten selbst gesucht werden mußte. Sein Leiden konnte, so wie hier beschrieben, auch auf Vergehen von engen und ferneren Familienmitgliedern der eigenen Generation oder auf eine Schuld zurückgeführt werden, die auf den Eltern oder Großeltern (hierzu siehe auch Z. 38 sowie z. B. Text Nr. 4–10, 12 und 6’; Text Nr. 45, 3’–5’; Text Nr. 46–47, 22–24; Text Nr. 54, 6’–7’ und Text Nr. 63, 11’–12’; siehe ferner z. B. auch W. R. Mayer, *OrNS* 73, 203, Z. 22–24) oder gar auf Freunden und Gefährten (siehe Text Nr. 4–10, 12) lastete.
- 12 Im Tontafeloriginal steht deutlich *DU₈-ta-ri-ma* und nicht, so wie in F. Köchers Zeichnung in BAM 234, *DU₈ RI RI MA*. Die “Verfinsterungen” (*adīrātu*) bezeichnen hier wohl eher einen von starker Angst geprägten Geisteszustand (siehe M. Stol in: T. Abusch, K. van der Toorn [Hrsg.], *Mesopotamian magic*, 64–65) als die allgemeine Verschlechterung des bestehenden Zustandes des Patienten.
- 13 Zu der Schreibung *KĪD.KĪD.BI* und den möglichen Lesungen dieses Rubrums siehe S. M. Maul, *OrNS* 78, 69–80.
- Auch wenn in *NU(.)NAM.RIM* (statt dem bislang nicht bezeugten *NU NAM.ÉRIM*) ohne jede Frage die Bezeichnung für ein “Abbild des Banns” zu sehen ist, bleibt die korrekte Lesung dieses Terminus unklar. Es ist auffällig, daß, wenn von mehreren “Abbildern des Banns” die Rede ist, weder hier noch an anderer Stelle die zunächst zu erwartende Schreibung *NU.MEŠ NAM.RIM* (= **šalmū māmīti*) belegt ist. Sie wurde selbst dann nicht verwendet, wenn – wie in Z. 21 des hier besprochenen Textes mit *NU(.)NAM.RIM šū-nu-ti* – auch der grammatische Befund keinen Zweifel daran läßt, daß *NU(.)NAM.RIM* für eine pluralische Entität steht. Da statt *NU(.)NAM.RIM* auch die Schreibung *NU(.)NAM.RI* bezeugt ist (siehe unten Z. 75 sowie Text Nr. 4–10, 11’’) und beide Formen aus sumerischem *nu nam-érim* durch Verschleifung entstanden sein müssen, ist die Wahrscheinlichkeit nicht gering, daß die Schreibung *NU.NAM.RI(M)* für ein aus dem Sumerischen entlehntes Wort *nunamrimakku* o. ä. stehen konnte. Freilich wurde auch eine mit dem Pluralindikator *MEŠ* versehene Schreibung *NU.NAM.RIM.MEŠ* – so wie in der hier kommentierten Zeile – selbst dann nicht verwendet, wenn es um mehrere “Abbilder des Banns” ging. Unabhängig von diesen Überlegungen zeigt der Beleg Text Nr. 54, 24’ ([É]N *at-tu-nu NU ma-mit mi[m-ma šumšu*), daß die Wortverbindung *šalam māmīti* gebräuchlich war. Da das selbständige Personalpronomen *attunu* pluralisch ist, muß *NU ma-mīti*(ÚŠ) dort (anstelle von *NU.MEŠ māmīti*) für einen Plural stehen. Nimmt man hingegen die singularische Form *NU ma-mīti*(ÚŠ) ernst, kann diese allenfalls damit erklärt werden, daß in Text Nr. 54, 24’ von einem einzigen, aus zwei Teilen bestehenden Bild die Rede ist. Mit “Ihr, das Abbild des Banns” wären dann das männliche und das weibliche Bann-Figürchen angesprochen, die zu einem einzigen “Abbild des Banns” zusammengefügt worden waren. Zu diesem Problem vgl. auch den Kommentar zu den Zeilen 36–37.
- Zu den an der Tongrube vollzogenen Riten, den “Abbildern des Banns” und der Bedeutung des für die Figürchen verwendeten Tons siehe die Kommentare zu Text Nr. 1–2, 1’–5’.
- Beschreibungen von Verfahren zur Schadenzauberabwehr mit analogen Handlungsanweisungen (siehe z. B. T. Abusch, D. Schwemer, *CMAwR* 1, 156, Z. 1–8) zeigen, daß die hier auf die “Abbilder des Banns” zu schreibenden und später auch zu nennenden “Namen” (siehe unten Z. 21) nicht etwa Personennamen waren, sondern Phrasen, in denen Art und Wirken des Banns beschrieben wurden.
- 13–17 Parallelstellen, in denen ebenfalls die Ausstattung von Bann-Figürchen mit Gewändern, Schmuck, Reiseproviant und weiteren Gaben beschrieben ist, sind im Kommentar zu Text Nr. 1–2, 4’–7’ aufgeführt.
- 14 Da die Textilbezeichnung *maklulu* wohl zu *kullulu* II, “verhüllen”, zu stellen ist, dürfte *maklulu* ein Bekleidungsstück bezeichnen, mit dem man wie mit einem Schleier, einem Überwurf oder aber einer Kapuze den Kopf verhüllte (siehe W. Röllig, *WdO* 11, 114 und M. Stol, *Fs. Biggs* 2007, 237–238). Ein Beleg aus einem mittelassyrischen Brief, in dem die Rede von “zwei wollenen ‘Kleidern der Steppe’ nebst ihren *maklulus*” ist (KAV 99 [siehe W. Röllig, *WdO* 11, 112–114], Z. 15–16 : 2 TÚG.Ī.A *ša SÍK ša š[e]-e-ri / a-di ma-ak-li-[l]i-šū-nu*), zeigt, daß

- maklulu* Teil der Reisebekleidung war. Dies paßt gut in den hier beschriebenen Kontext, der die Ausstattung des Bann-Figürchens mit Proviant verlangt (Z. 17), um eine Reise in die Unterwelt zu ermöglichen, die in altorientalischen Keilschrifttexten oft mit der Steppe gleichgesetzt wurde.
- In A 35, Vs. 14 steht tatsächlich sehr deutlich ^ugBAR.SIG SÍK.ZA.GÌN.ĜI₆ {NA} *tulabbassi*. Die in CAD P 205a s. v. *paršīgu* A vorgeschlagene Lesung: TÚG.BAR.SIG SÍG.ZA.GÌN MI u BABBAR *tulabbassi* ist daher unzutreffend und – wie der Kommentar zu Text Nr. 1–2, 4’–5’ zeigt – auch inhaltlich unpassend. Das überflüssige NA ist allenfalls als Variantenangabe zu erklären. Der Schreiber wollte vielleicht notieren, daß die Bekleidung des weiblichen Bann-Figürchen statt aus dunkelblauer (SÍK.ZA.GÌN.ĜI₆ = *takiltu*), so wie in Text Nr. 1–2, 5’ und Text Nr. 4–10, 4 beschrieben, auch aus grünblauer Wolle (SÍK.ZA.GÌN.NA = *uqnātu*) bestehen konnte.
- 16 Die Wiedergabe von ^{kuš}DA.E.SIR mit “Schuhsohle” folgt dem Vorschlag von J. N. Postgate in BSOAS 33, 445. Zur akkadischen Lesung als *mešēnu* siehe R. Borger, MZL, 366 zu 561.
- 17 Der Kontext (vgl. den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 6’–7’) zeigt, daß *šiddetu* eine Nebenform zu *šiddu*, “Decke” sein muß und nicht etwa ein Werkzeug bezeichnet, wie in AHw 1230a angenommen.
- 18 Zu der hier beschriebenen Speisung siehe den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 14’–15’ sowie die Parallelstelle Text Nr. 67, 3’.
- 18–20 Zu der Ausrichtung des Opfers für den Sonnengott siehe Text Nr. 1–2, 7’–8’ und 10’–11’ mit den zugehörigen Kommentaren.
- 22–48 Gemäß dem ‘Leitfaden’ zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens (Text Nr. 1–2, 12’), war das hier ausformulierte Gebet an den Sonnengott dreimal zu sprechen.
- 23 Zu dieser Zeile vgl. die Kommentare zu Text Nr. 1–2, 1’ und 3’.
Im Tontafeloriginal steht deutlich *ši-me* und nicht wie in F. Köcher, BAM 234, 23: IGI.MEŠ. Zur zweiten Zeilenhälfte vgl. Text Nr. 48–51, 56 ([*ina nar-bé*]-^re¹ *šá* ^dÉ-a ...) sowie die Parallelstelle Text Nr. 54, 13’: [*ina*] *tê*([T]U₆-e) *šá* ^dEa(DIŠ) *ina upšašê*(NÍĜ.AG.A.MEŠ) *šá* [*Asalluḫi/Marduk*].
- 27–30 In diesen Zeilen ist eine Verlobungszeremonie beschrieben. Siehe dazu den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 12’. Vgl. ferner VAT 14133 (KAL 7, Text Nr. 38), 4 mit einer sehr ähnlichen Passage ([DAM-sa *ši*-^ri’]), die vielleicht nach dieser Stelle zu ergänzen ist.
- 27 Eine enge inhaltliche Parallele zur ersten Zeilenhälfte findet sich in Text Nr. 48–51, 48.
- 32–33 Obgleich die logographische Schreibung MU für *nīšu*, “Eid” gut bezeugt ist, verlangt die Syntax die Lesung *aššu*(MU) *māmīti*. Die in CAD Š/I 76b s. v. *šahāḫu* vorgeschlagene Lesung *nīšu u māmīt* ist unzutreffend. Die Verbindung von *māmītu* mit der Wurzel ^šhḫ ist außer in BMS 12, Z. 52 und Duplikaten (siehe W. R. Mayer, UFBG 396, “Marduk 5”; ders., OrNS 59, 477 und 487, K 20155 sowie O. Loretz, W. R. Mayer, Šu-ila-Gebete, Text Nr. 42, 19’: *muršu lā tābu nīšu (u) māmītu ušahḫū šīrīja*) auch durch die Verknüpfung von “Bann” (*māmītu*) mit dem als *šahḫīhu* bezeichneten Leiden gegeben (siehe z. B. Text Nr. 76–77, 1 sowie KAR 73 [= M. J. Geller, BAM 7, Pl. 9–10 (dort Vs. und Rs. vertauscht!)], 1: dort ist gegen M. J. Geller, BAM 7, 104 wohl folgendermaßen zu lesen: [DIŠ NA m]a-me-tú lu-ú pàr-dan-nu lu-u š[a]ḫ-hi-[hu]). Siehe außerdem auch Text Nr. 48–51, 12: [*lā t*]ūb libbi *šihḫat šīri iššakna*.
- 34 Aus den sog. Löseritualen (Namburbi) sind Gebete bekannt, die an diese und die folgenden Zeilen erinnern: siehe S. M. Maul, BaF 18, 317, Z. 36–40 (*ana pūḫija addinka ana dinānīja addinka* etc.) und ebd., 487, Z. 38–43 (*ana pūḫija addinka ana pīdīja addinka ana andunānīja addinka*).
- 35 Im Zeilenanfang liegt nicht zwangsläufig die Präposition *ana* vor. Auch die Lesung *a-na*-[ku ist denkbar.
- 36–37 Im nicht erhaltenen ersten Teil dieser Zeilen dürfte eine Liste von Sünden und Vergehen o. ä. gestanden haben. Statt *pi-dan-ni* erwartet man an dieser Stelle den pluralischen Imperativ *pidāninni*. Es läßt sich derzeit noch nicht klären, ob hier der singularische Imperativ mit Absicht und aus eben den Gründen verwendet wurde, welche zu der Problematik führten, die im Kommentar zu Z. 13 beschrieben ist.
- 38 Vgl. die Parallelstellen Text Nr. 46–47, 22–24 sowie Text Nr. 45, 3’–5’, nach denen hier fragend ergänzt wurde. Siehe auch Text Nr. 54, 6’–7’, Text Nr. 64, 18–19 und ferner Text Nr. 4–10, 12.
- 50–62 Das Incipit dieses Gebetes ist in dem ‘Leitfaden’ Text Nr. 1–2, 18’ sowie in der Stichzeile von Text Nr. 27–33 (Z. 123) genannt. Zu dem ‘Sitz im Leben’ des Gebetes und zu den zugehörigen in den Zeilen 63–64 beschriebenen Handlungen siehe den Kommentar zu Text Nr. 1–2, Z. 17’–18’.
- 50 Die Fürstin, Versorgerin und Tochter des Nunamir (= Enlil) ist Nissaba, die Göttin des Getreides, die im Getreide selbst präsent ist (vgl. dazu Text Nr. 27–33, 75, 105, 115 und 119).
- 51–52 Die hier angesprochenen, zum Verbrennen bestimmten Getreidekörner (vgl. den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 17’–18’) sollen mit dem zum Himmel steigenden Rauch bei den Göttern Fürsprache für den Opferspender halten. Sie bringen die Heiligtümer zum Schweigen und lassen die Götter froh verstummen, weil diese sich freudig den für sie bestimmten Opferspeisen zuwenden, um diese zu verzehren. Die zweite Hälfte der Z. 52 bleibt schwer verständlich. Es ist unklar, wer mit ÜĜ.MEŠ-šú, “seine Leute” gemeint ist.
- 53 Auch der Sinn dieser Passage erschließt sich nicht unmittelbar. Vielleicht ist hier darauf angespielt, daß man die zum Opfer verwendeten Getreidekörner, bevor sie in das Feuer auf der Kohlenpfanne (siehe Z. 63–64) gestreut wurden, mit Öl übergießt. Freilich fehlt eine entsprechende Handlungsanweisung in den Skripten des Bannlösungsverfahrens und auch anderenorts.

- 53–54 In Z. 27 bezog sich das als *kubbutu* und *šurruḫu* beschriebene ‘Ehren’ eindeutig auf die “Abbilder des Banns”. Sollte sich die Annahme als richtig erweisen, daß das Gebet ÉN *etellat āširat* an die zu verbrennenden Getreidekörner gerichtet war, wäre es hier auf das Opfermehl und damit auf die in jedem Getreidekorn verehrte Göttin Nissaba zu beziehen. Es bleibt unklar, welche konkreten Handlungen sich in diesem Zusammenhang hinter den Begriffen *kubbutu* und *šurruḫu* verbergen. Möglicherweise wurde in dem in Z. 53 erwähnten Ausgießen von Öl ein solcher Ehrerweis gesehen.
- 58 Vgl. die Parallelstelle BMS 2, 39–40 und Duplikate: *annī puṭur šērtī puṭur / šūtiq gillatīma ḫiṭṭī rumme* (siehe zu diesen und ähnlichen Formulierungen auch W. R. Mayer, UFBG 115–117). Die singularischen, maskulinen Imperative in den Zeilen 58f. zeigen, daß der Sprecher hier den Adressat wechseln und sich mit einigen Bitten erneut an den bereits zuvor angesprochenen Sonnengott wenden sollte.
- 59 Es gelingt mir nicht, eine überzeugende Ergänzung des Zeilenanfangs vorzulegen. Hinter ŠUK KI muß sich ein Imperativ m. Sg. verbergen, vermutlich der D-Stamm Imperativ *šuqqi*. *tūrtu* bezeichnet laut D. Schwemer, KAL 2, 119 (Kommentar zu Text Nr. 56, Z. 7’) “die illegitime, magisch rituelle Aufhebung der mit einem Eidesbruch eingegangenen Selbstverfluchung (SAA 2, 6: 377). Diese Aufhebung selbst bedeutet wiederum ein Tabubruch.” D. Schwemer übersetzt ebd. *tūrtu* mit “Widerruf des Eides”. Diese Übersetzung greift hier allerdings zu kurz. *tūrtu*, die “Umwendung”, scheint nämlich die Weigerung zu bezeichnen, sich (aus Angst vor den Folgen) einem Eid zu unterziehen (siehe CAD T 257–258 mit Belegstellen, die eine entsprechende Verwendung des Verbs *tāru* in Verbindungen wie *ištu māmīti tāru* und *ina Id tāru* zeigen [freundlicher Hinweis von M. Stol]). *tūrtu* steht hier auch für die damit verbundenen üblen Folgen, die auf den den Eid Verweigernden zurückfallen und nach der Überzeugung der altorientalischen Heiler ähnlich wie der “Bann” zu Beschwerden und Krankheit führten. Ein Übel gleicher Art dürfte die in den Ritualen zur Abwehr von Schadenzauber ÍD.GUR.RA genannte Quelle von Unheil sein (siehe T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 1, 289 mit 274, Z. 23 und 284, Z. 23; freundlicher Hinweis von M. Stol). Um der Etymologie des Wortes gerecht zu werden, wird der ohne Frage mit Eidesleistung in Verbindung stehende Begriff hier als “Vergeltung(sfluch)” übersetzt.
- 59–60 Die in den Zeilen 59–60 genannten, von einer Eidleistung ausgelösten Krankheitszeichen stehen wohl in einer chronologisch geordneten Folge, die dem postulierten Verlauf des Bann-Leidens entspricht. Vergleichbare Reihungen finden sich auch in Text Nr. 38–39, 7’–11’, Text Nr. 54, 17’ und Text Nr. 63, 5’–6’ (vgl. auch z. B. *Šurpu*, Tafel 1 (?) [E. Reiner, *Šurpu*, 53], 36–38; *Šurpu*, Tafel 5–6 [ebd., 30–35], 67–69, 77–79, 87–89, 97–99, 107–109, 117–119, 125–127, 138–140 sowie LKA 20, Z. 6). Siehe ferner auch Text Nr. 4–10, 33.
- 60 *ḫūš/ḫuṣṣa ḫīp libbi* bezeichnet ein einziges Leiden, das von Leibschmerzen einerseits und psychischen Beeinträchtigungen andererseits geprägt ist (siehe dazu auch K 2535+ [S. M. Maul, Fs. Freydank, 181–205], Z. 5 und 11).
- 62 Statt *-kunu* erwartet man *-kina*, da hier gewiß erneut die Getreidekörner angesprochen wurden. Die wenigen am Zeilenende erhaltenen Spuren passen zu der Lesung *za-[mar us]-[ḫa¹-ma¹]*.
- 63–65 Siehe den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 17’–18’ sowie die Parallelstelle Text Nr. 4–10, 9–11 (vgl. außerdem auch Text Nr. 27–33, 104–121 und Text Nr. 38–39, 19’–27’).
- 63 Die nicht vollständig sichere Ergänzung des Zeilenendes richtet sich nach dem ‘Leitfaden’ zur Durchführung der *Šurpu* genannten Therapie LKA 91, Vs. 8 und Rs. Kol. I, 8’ (E. Reiner, *Šurpu*, 11–12). Der Anfang des wohl an dieser Stelle zu rezitierenden Gebetes ÉN *ašši dipāra* ist in der Tafel K 4077, 12’–21’ (= IVR²14 Nr. 2, Z. 31–29 = E. Reiner, *Šurpu*, 53, Z. 31–39) erhalten. Mit diesem Gebet vgl. ferner *Maqlū*, Tafel 1, 135–143 (siehe T. Abusch, *Maqlū*, 52) und T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 1, 303, Text 8.4, Z. 63–67; 354, Text 8.8, Z. 6’; 391, Text 9.2, Z. 41 und 396, Text 9.3, Z. 16’ sowie T. Abusch, *Mesopotamian witchcraft*, 158, Anm. 95.
- 64 Die hier vorgeschlagenen Ergänzungen richten sich nach Text Nr. 1–2, 18’.
- 65 Zu dem Gebet ÉN *nūḫ(u) Girru qurād(u)* siehe Text Nr. 1–2, 18’ und den Kommentar dazu.
- 66–71 Zu dem an den Sonnengott gerichteten Gebet und seinem Stellenwert innerhalb des Bannlösungsverfahrens siehe den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 8’.
- 67 Die Zeile ist in Anlehnung an S. M. Maul, R. Strauß, KAL 4, Text Nr. 59, Vs. 10; W. R. Mayer, UFBG 461, Z. 12 und 535, DT 119+, Z. 1 vielleicht folgendermaßen zu ergänzen: *muštēšir tenēšēte ša [ina il(ān)ī bulluṭ]u irammu*, “der, der die Menschen recht leitet, derjenige [unter allen Göttern, der] es liebt, [mit Leben zu erfüllen]”.
- 68 Das zweite Zeichen der Zeile, das ohne jeden Zweifel *-ir* zu lesen ist, weist eine eigentümliche Form auf.
- 69–70 Vgl. die Parallelstellen Text Nr. 14–15, 2’–4’ sowie S. M. Maul, BaF 18, 302, Z. 28 ([*pi*]-*i*¹-*šu a-n[a m]a-ka-l[e-e-š]u* : ĜEŠTUG^{II}-*šú a-na na-āš-m[é]-e¹-[š]u*). Eine vergleichbare Passage findet sich auch ebd., 424f., Z. 39–42.
- Zu dem in Z. 70 genannten “Mahl” siehe den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 8’. Am Ende der Z. 70 erwartet man statt *a-nam-din* eine Subjunktivform.
- 72–76 Das an Šamaš gerichtete Gebet ist in Text Nr. 1–2, 20’ mit seinem Incipit genannt und in seinem vollen Wortlaut auch aus Text Nr. 4–10, 6’–12’ bekannt. Zu seinem Stellenwert innerhalb des Bannlösungsverfahrens siehe den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 20’–21’.
- 75 Die Schreibung NAM.RI (statt NAM.RIM) ist auch in Text Nr. 4–10, 11’ belegt. Zu dieser aus nam-érim entstandenen Verkürzung siehe A. Falkenstein, *Die neusumerische Gerichtsurkunden* 1, 64 Anm. 2 sowie J. Krecher, OrNS 54, 137 Anm. 12.

- 76 Mit dem letzten Satz des an den Sonnengott gerichteten Gebetes sollte sichergestellt werden, daß die mit den Mitteln der Beschwörungskunst bewirkte Trennung von gewissermaßen rechtmäßig verheirateten Eheleuten nicht neues Ungemach über den Erkrankten brachte. Denn ganz offenbar wurde es als unsittlich und dementsprechend als strafwürdig empfunden, durch magische Manipulation die Scheidung von Eheleuten zu verursachen. Die an Šamaš gerichtete Bitte sollte bewirken, daß der Sonnengott in dem vorliegenden Fall davon absah, aus diesem Grund einen neuen Bann über den Kranken zu verhängen.
- 77–78 Zu dem hier beschriebenen Geschehen siehe Text Nr. 1–2, 24”–27” mit den zugehörigen Kommentaren sowie Text Nr. 4–10, 13”–14”. Die hier vorgeschlagene Ergänzung 7-šú richtet sich nach der Parallelstelle Text Nr. 4–10, 13”. Der ‘Leitfaden’ zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens sah indes die dreimalige Rezitation vor (siehe Text Nr. 1–2, 21”).
- Kolophon Urad–Aššur, der Schreiber dieser Tafel, ist wohl nur aus dem vorliegenden Kolophon bekannt. Er kann vorerst mit keinem anderen Träger dieses Namens (siehe dazu R. Jas in: PNA 3/II, 1399–1401 s. v. Urdu–Aššūr) gleichgesetzt werden. Der Inhalt der Tafel A 35 zeigt, daß Urad–Aššur sich wie sein Vater, der *mamaššu* Imbû, mit der Heilkunst befaßte. Vermutlich hielt er sich, so wie viele andere junge angehende Gelehrte, für eine gewisse Zeit im Haushalt des Kišir–Aššur auf, um dort zu lernen (hierzu siehe S. M. Maul, Die Tontafelbibliothek aus dem sogenannten ‘Haus des Beschwörungspriesters’, in: S. M. Maul, N. P. Heeßel [Hrsg.], Assur-Forschungen, 216–217). Gleichwohl erlauben die wenigen Spuren am Ende der Zeile A 35, Rs. 35 nicht zu entscheiden, ob diese ^{lu}M[AŠ.MAŠ (...)] oder aber ^{lu}Š[AB.TUR] zu lesen sind. Damit bleibt unklar, ob Urad–Aššur, als er die Tafel wohl im Haus des Kišir–Aššur um die Mitte des 7. vorchristlichen Jahrhunderts schrieb, noch den Status eines Lernenden (*šamallû*) besaß, oder ob er bereits als vollwertiger Heiler (*mašmaššu*) galt. Sein in A 35, Rs. 36 namentlich genannter Vater Imbû ist uns weder aus Assur stammenden Kolophonen noch aus anderen Kontexten bekannt. Sein Name dürfte ein Hypokoristikum für einen vorerst nicht weiter rekonstruierbaren Namen darstellen, der den Typ GÖTTERNAMEN-*imbi* aufwies (vgl. hierzu F. S. Reynolds in: PNA 2/I, 539 s. v. Imbâ). Das erste Zeichen des Kolophons, LIBIR, weist eine ungewöhnliche altertümliche Form auf, wie sie etwa aus mittellassyrischen Inschriften bekannt ist (siehe S. M. Maul, Die Inschriften von Tall Ṭābān, 90). Auch die Gestalt des zweiten DUMU in A 35, Rs. 36 weicht erheblich von den zeitgenössischen Schriftkonventionen ab. Damit bezeugt auch die Tafel A 35 jenen aus Assur wohlbekannten Hang der Schreiber, in Kolophonen ihre Kenntnis außergewöhnlicher Zeichenformen zu demonstrieren, den ich in dem Aufsatz “Paläographische Übungen am Neujahrstag” in ZA 102, 202–208 ausführlich beschrieben habe (hierzu siehe auch den Kommentar zum Kolophon von Text Nr. 4).

4–10)

Therapiebeschreibung 2

- 4) VAT 13618 ± VAT 13627 ± VAT 13858 ± VAT 13886 ± VAT 14056 a ± VAT 14056 b ±
VAT 14056 c ± VAT 14057 ± VAT 14058 (±) VAT 14056 d (Kopie und Photos: S. 406–413) Therapiebeschreibung 2,
Textvertreter A

Fundstelle in Assur: hD8I, Suchgraben; Fundnummern: Ass 17722 ap* (VAT 13618), Ass 17722 e* (VAT 13627), Ass 17722 c (VAT 13886); Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters; VAT 13627 = N 4: 551; VAT 13618 = N 4: 556)

Beschreibung: Graubraune, beidseitig erhaltene einkolumnige Tontafel, die aus insgesamt zehn Tafelfragmenten zusammengesetzt wurde. Obgleich die linke obere und die rechte untere Ecke sowie namentlich Partien aus der Tafelmitte fehlen, kann die maximale Länge (^m228 mm), Breite (^m95 mm) und Dicke (^m33 mm) der langgestreckten Tafel genau bestimmt werden. Die Vs. war mit 59, die Rs. mit 51 Zeilen in spätneuassyrischem Duktus beschriftet.

Datierung: neuassyrisch, Mitte des 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopien: E. Ebeling, F. Köcher, LKA 151 (VAT 13627); dies., LKA 153 (VAT 13618); S. M. Maul, in: B. Salje, J. Marzahn (Hrsg.), Wiedererstehendes Assur, 179 und ders., in: S. M. Maul, N. P. Heeßel, Assur-Forschungen, 225 (jeweils Rückseite der Tafel ohne VAT 14058); Bearbeitung: –

- 5) VAT 13646 (Kopie: S. 414–415)

Therapiebeschreibung 2, Textvertreter B

Fundstelle in Assur: hD8I, Suchgraben; Fundnummer: Ass 17722 pk*; Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters; VAT 13646 = N 4: 587)

Beschreibung: Grau-rötliches, beidseitig erhaltenes Bruchstück einer einkolumnigen Tontafel, von der ein 86 mm langes Stück samt linkem und oberem Seitenrand erhalten blieb (Maße: 86 mm × 71 mm × 23 mm). Die unbeschädigte Tafel dürfte etwa die gleichen Maße besessen haben wie das besser erhaltene Duplikat Text Nr. 4. Auf der stark beschädigten Vs. sind Reste von 14 Zeilen in spätneuassyrischen Schriftduktus zu erkennen, auf der Rs. finden sich Reste von 16 Zeilen.

Datierung: neuassyrisch, Mitte des 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: E. Ebeling, F. Köcher, LKA 152 (dort nur die Tafelvorderseite); Bearbeitung: –

- 6) **VAT 13668 ± VAT 13942 ± VAT 14105 ± VAT 14106 ± VAT 14107 ± VAT 14375 (Kopie: S. 416–421)** **Therapiebeschreibung 2, Textvertreter C**
- Fundstelle in Assur: hD8I, Suchgraben; Fundnummern: Ass 17722 m (VAT 14105); Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters)
- Beschreibung: Nahezu vollständig erhaltene, hellbraune einkolumnige Tontafel, die aus sechs Bruchstücken zusammengesetzt wurde (Maße: ^m154 mm × ^m96 mm × ^m27 mm). Auf der Vs. weist die Tafel 37 und auf der Rs. 32 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus auf. Das unruhige Schriftbild deutet darauf hin, daß die Tafel von einem noch nicht allzu weit fortgeschrittenen Schüler angefertigt wurde. Hierzu paßt auch, daß der Schreiber, der darauf verzichtete, seine Tafel mit einem Kolophon zu versehen, die Z. 56 versehentlich ausgelassen und auf dem linken Tafelrand nachgetragen hat.
- Datierung: neuassyrisch, 7. Jh. v. Chr.
Ältere Kopien: – ; Bearbeitung: –
- 7) **VAT 10297 ± VAT 11120 (±) VAT 10484 ± VAT 10878 ± VAT 11129 (Kopie und Photos: S. 422–427)** **Therapiebeschreibung 2, Textvertreter D**
- Fundstelle in Assur: – ; Fundnummern: – ; Archivzugehörigkeit: –
- Beschreibung: Braunes Bruchstück einer beidseitig erhaltenen, einkolumnigen spätmittelassyrischen oder frühneuassyrischen Tontafel, das aus zwei physisch nicht aneinanderzufügenden Teilen besteht, welche ihrerseits aus insgesamt fünf Tafelfragmenten zusammengesetzt wurden (Maße: 184 mm × 168 mm × ^m34 mm). Abgesehen von einem kleinen Stück des rechten Seitenrandes sind alle Tafelkanten abgestoßen. Auf der Vs. der Tafel blieben Reste von 40 Zeilen, auf der Rs. lediglich Reste von 14 Zeilen in mittelassyrischem Schriftduktus erhalten.
- Datierung: spätmittelassyrisch oder frühneuassyrisch
Ältere Kopien: – ; Bearbeitung: –
- 8) **K 8293 ± K 13327 (Kopie: S. 428)** **Therapiebeschreibung 2, Textvertreter E**
- Fundort: Ninive, Tell Kouyunjik
- Beschreibung: Braunes, aus zwei Fragmenten zusammengesetztes Bruchstück von der unteren Hälfte einer einkolumnigen neuassyrischen Tontafel mit einem kleinen Stück des linken Seitenrandes (Maße: 87 mm × 69 mm × 18 mm). Auf der Vs. blieben Reste von 24 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten. Die Rs. der Tafel ist gänzlich zerstört.
- Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.
Ältere Kopie: L. W. King, BMS Pl. 73 (K 8293); Photo: CDLI P397572; Bearbeitung: L. W. King, ebd., 126–127, Text Nr. 61 (K 8293).
- 9) **K 3342 (Kopie: S. 429)** **Therapiebeschreibung 2, Textvertreter F**
- Fundort: Ninive, Tell Kouyunjik
- Beschreibung: Braunes Bruchstück vom oberen Teil der Rückseite einer wohl einkolumnigen neuassyrischen Tontafel (Maße: 54 mm × 50 mm × 13 mm). Der linke Seitenrand und Reste von 18 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus blieben erhalten.
- Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.
Ältere Kopie: siehe L. W. King, BMS Pl. 73, Variantenapparat; Bearbeitung: L. W. King, ebd., 126–127, Text Nr. 61.
- 10) **BM (Museumsnummer unbekannt), Rs. (Kopie: S. 430–431)** **Therapiebeschreibung 2, Textvertreter G**
- Fundort: Kalḫu, Nabû-Tempel, H2 pit; Fundnummer: ND 4405/67
- Beschreibung: Braunes beidseitig erhaltenes Bruchstück vom links unten gelegenen Bereich einer ursprünglich wohl zweikolumnigen Tontafel (Maße: 70 mm × 68 mm × 22 mm). Ein Teil des linken Seitenrandes blieb erhalten. Die Vs. weist Reste von 20, die Rs. Reste von 13 Zeilen auf, die in frühneuassyrischem Schriftduktus gehalten sind. Die recht ungelente Schrift und mehrere Rasuren lassen erkennen, daß die Tafel wohl von einem noch wenig geübten Schüler geschrieben wurde (Auf der Vs. Tafel stand die aus Text Nr. 38–39 bekannte, recht lange nam-érim-búr-ru-da-Litanei, die als *ÉN lū paṭra ša qadišti* zitiert wurde).
- Datierung: neuassyrisch, spätes 9. oder frühes 8. Jh. v. Chr.
Ältere Kopie: D. J. Wiseman, CTN 4, Pl. 70, Text Nr. 111; Bearbeitung: –

Die Textvertreter:

A	=	VAT 13618 ± VAT 13627 ± VAT 13858 ± VAT 13886 ± VAT 14056 a ± VAT 14056 b ± VAT 14056 c ± VAT 14057 ± VAT 14058 (±) VAT 14056 d (ass.)	1–106, Kolophon
B	=	VAT 13646 (ass.)	1–14; 94–106, Kolophon
C	=	VAT 13668 ± VAT 13942 ± VAT 14105 ± VAT 14106 ± VAT 14107 ± VAT 14375 (ass.)	1–64 und 1''–15''
D	=	VAT 10297 ± VAT 11120 (±) VAT 10484 ± VAT 10878 ± VAT 11129 (ass.)	11–35 und 50–63; 1'–14'
E	=	K 8293 ± K 13327, 5'–22' (ass.)	65–80
F	=	K 3342, 3'–18' (ass.)	65–76
G	=	ND 4405/67, Rs. (ass.)	73–79
H	=	A 35 (= Text Nr. 3), Rs. 28–34 (ass.)	6''–14''

Transliteration:

1	A	Vs.	1	[]	ʿSU ¹ NA DÙ- <i>ma</i> SAĜ.MEŠ- <i>šu</i> S[A ₅ .MEŠ SIG] ₇ .MEŠ ŠUB.[ŠUB]
	B	Vs.	1	[<i>i-n</i>]a S[U] NA DÙ-ʿ <i>ma</i> SAĜ.MEŠ-ʿ <i>šu</i> SA ₅ .M[EŠ
	C	Vs.	1	[DIŠ <i>ma</i>]- <i>me-tum i-na</i> ʿSU ¹ NA DÙ- <i>ma</i> S[AGĜ.MEŠ- <i>šu</i>]	
2	A	Vs.	2	[<i>t</i>]u- <i>qa</i> -ʿ <i>dáš</i> ¹ IM KÍD- <i>iš</i> NU(.)NAM.[RIM <i>šá</i>] IM DÙ-[<i>uš</i>]
	B	Vs.	2	[<i>t</i>]u- <i>qad-dáš</i> IM [- <i>i</i>]š NU(.)ʿNAM ¹ .[RIM
	C	Vs.	2	[KI].ĜAR <i>tu-qad-dáš</i> IM ʿKÍD ¹ - <i>iš</i> NU(.) ʿNAM ¹ .R[IM <i>š</i>]a [<i>tīdi teppuš</i>]]	
3	A	Vs.	3	[ʿA ¹ .GA.[N]U.TIL.LA ŠÀ- <i>šú</i> DAB- <i>bat</i> x [<i>i</i>]-ʿ <i>na</i> ¹ A PÚ ʿ <i>lim</i> ^{1?} - <i>tes</i> (DIŠ)- <i>s</i> [<i>a</i>]
	B	Vs.	3	[<i>šum-m</i>]a A.GA.ʿNU ¹ .TIL.ʿLA ¹ Š[À- <i>šú</i> DA]B-[]	
	C	Vs.	3	ʿ <i>šum</i> ¹ -ʿ <i>ma</i> ¹ ʿA ¹ .GA.NU.TIL.ʿLA ¹ ŠÀ- <i>šú</i> DAB- <i>bat</i> x x [] <i>ina</i> A P[Ú]	
4	A	Vs.	4	[^{túg} GÚ].È UD.1.KÁM ^{túg} ÍB.LÁ UD.1.KÁM [^{túg} BAR.SIG SÍK].ʿZA ¹ .GÌN.NA SAĜ.DU- <i>sà</i> KEŠDA(“SAR”)		
	B	Vs.	4	[^{túg} GÚ].È UD.1.KÁM ^{túg} Í[B].LÁ UD.1.KÁM [^{túg} BAR.SIG]	
	C	Vs.	4f.	^{túg} G[Ú].È UD.1.KÁM ^{túg} ÍB ¹ .LÁ UD.1.KÁM ^{túg} BAR.SIG SÍ[K.ZA.GÌN(.NA)] / [S]AGĜ.D[U]- <i>šá</i> KEŠDA		
5	A	Vs.	5	[NA ₄ .ME]Š NUNUZ.MEŠ <i>i</i> [<i>na</i>] GÚ- <i>šá</i> <i>tál-lal</i> ^é GA.ZUM [^é BA]L <i>šid-di</i>		
	B	Vs.	5	[NA ₄ .MEŠ ^{na}] ₄ NUNUZ.MEŠ <i>ina</i> GÚ- <i>šá</i> LAL ^é GA.ZUM B[AL <i>šid-di</i>]		
	C	Vs.	5f.	NA ₄ .MEŠ ^{na} ₄ NUNUZ.MEŠ <i>ina</i> GÚ- <i>šá</i> <i>tál-lal</i> ʿGA ¹ .Z[UM] / [^é BAL [<i>š</i>]d-di		
6	A	Vs.	6	[<i>ki-r</i>]- <i>i-is-su</i> ^d [^{ug} ŠAGĜAN Ì DÙG.GA SUM- <i>š</i> [<i>i šu-de</i>]-ʿ <i>e</i> ¹ ʿ <i>tu</i> ¹ - <i>ša-ad-da-š</i> [<i>i</i>]		
	B	Vs.	6	[<i>ki</i>]-ʿ <i>ri</i> ¹ - <i>i-is-su</i> ŠAGĜAN Ì DÙG.GA SUM- <i>š</i> _i <i>š</i> [<i>u-de-e</i>]	
	C	Vs.	6f.	<i>ki-ri-s</i> [<i>u</i> ^{du}]ŠAGĜAN Ì DÙG.GA SUM- <i>š</i> _i <i>š</i> _{u-de} -[<i>e</i>] / [<i>t</i>]u- <i>ša-ad</i> -[<i>d</i>]a- <i>š</i> _i		
7	A	Vs.	7	[<i>ina</i>] É KUD- <i>si</i> UD.3.K[ÁM] <i>ina še-rim</i> AN.BAR ₇ U[SAN KI.SÌ.G]A ʿ <i>ta</i> ¹ - <i>kás-si</i> [<i>p-š</i> _i]		
	B	Vs.	7	[<i>ina</i> É KU]D- <i>si</i> UD.3.KÁM <i>ina še-rim</i> AN.ʿBAR ₇ [USAN]	
	C	Vs.	7f.	<i>ina</i> É NA[M.R]IM UD.3.KÁM KI KUD <i>ina še-rim</i> AN.BAR ₇ Ú[SAN] / [K]I.SÌ.GA ʿ <i>ta</i> ¹ - <i>kas-sip-š</i> _i		
8	A	Vs.	8	[^{du} gTU ₇ <i>šer-pe-e-te</i> <i>t</i> [<i>a-ta</i>]b-ʿ <i>bak</i> ¹ -[<i>ma</i>]	
	B	Vs.	8	^d [^{ug} TU ₇ <i>še</i>]r-ʿ <i>pe</i> ¹ - <i>te ta-tab-bak</i> -[<i>ma</i>]	
	C	Vs.	8f.	[^{du} gTU ₇ <i>šer-pe-te ta-tab-ba</i> [<i>k-ma</i>] / KAŠ ŠE.SA.A BAL- <i>qí-š</i> _i		
9	A	Vs.	9	[KLN]E <i>šá</i> 1 KÙŠ.TA.À[M]	
	B	Vs.	9	K[INE <i>šá</i> 1 KÙ]Š.ʿTA ¹ .ÀM ʿ <i>im</i> ¹ - <i>d</i> [<i>a-</i>]	
	C	Vs.	9	KI.NE <i>ša</i> 1 KÙŠ.ÀM <i>im-ta-a</i> [<i>h-ḥa-ru</i>]		
10	A	Vs.	10	[^é HAŠḤUR <i>te</i> -ʿ <i>še</i> ¹ -[<i>en</i>
	B	Vs.	10f.	<i>ḥ</i> [<i>u-pe-e</i>	Z]Ì.ʿDA ¹ [^{šim} LI ^é LUM.ḤA] / D[ÍDA SIG ₅]	
	C	Vs.	10f.	<i>ḥu-pe-e</i> ^é HAŠḤUR <i>te-še-en</i> ZÌ.DA ^{šim} LI ^é LUM.[ḤA] / DÍDA SIG ₅		
11	A	Vs.	11	[TÉŠ.BI Ḥ]E.ḤE <i>ana</i> IGI NU(.)[]	
				(Strich)		
	B	Vs.	11	[]
				(Strich)		
	C	Vs.	11f.	TÉŠ.BI ḤE.ḤE- <i>ma ana</i> IGI NU(.)NAM.RIM <i>ta-šár-r</i> [<i>ap</i>] / ʿ <i>u</i> ¹ <i>k</i> [<i>i-a</i>]- <i>am</i> DUG ₄ .G[A]		
				(Strich)		
	D	Vs.	1'	[] x [
				(Strich)		

- 12 A Vs. 12 [*ma-mit* A]D u AMA ŠEŠ NIN₍₉₎ i[b-ri]
 B Vs. 12 m[a-mit]
 C Vs. 13 [*ma-mit* AD] ^ru¹ A[MA ŠE]Š NIN₍₉₎ *ib-ri tap-pe-e* RU.U₈.A *it-ba-ri* DU₈-i[r IGI-ki]
 D Vs. 2' [i]t-b[a-ri] ^rDU₈¹-i^r IGI-ki
- 13 A Vs. 13 [*ma-mit* SIL]A *su-le-e* i[b-ri-a-te]
 (Strich)
 B Vs. 13 m[a-mit]
 (Strich)
 C Vs. 14 [*ma-mit* *su-ú-q*]í *su-le-e ib-ri-a-te* u *ne-me-di-šá* DU₈-ir IGI-ki
 (Strich)
 D Vs. 3' [DU₈-i]r IGI-ki
 (Strich)
-
- 14 A Vs. 14 [^dA¹-num []
 B Vs. 14 *ma*-[]
 (abgebrochen)
 C Vs. 15 [*ma-mit* ^dA-num u *An-tum* BÚR-^rra¹ ^dKù-sù *i-na<-saḥ>* lum-na
 D Vs. 4' [*ma-mit* ^dA-num] u ^rAn¹-t[um B]ÚR-r[a^dKù]-sù i-[n]a-saḥ lum-n[a]
- 15 A Vs. 15 [*ma-mit* ^d+En-líl []
 C Vs. 16 [^d+En]-líl u ^dNIN.L[Í]L ^rBÚR¹-ra MIN 𐎠
 D Vs. 5' [] u ^rd¹[NIN.LÍL] ^rBÚR¹-[ra] ^rd¹Kù-sù *i-na-saḥ* lum-n[a]
- 16 A Vs. 16 [^rd¹É-a ^ru¹ []
 C Vs. 16 *ma-mit* ^dÉ-a u ^dDam-ki-na KI.MIN
 D Vs. 6' [] u [^dDam-ki-na] BÚR-[ra MIN] MIN
- 17 A Vs. 17 [*ma-mit*] ^rd¹XXX []
 C Vs. 17 [^dXXX u ^rd¹Nin-gal KI.MIN
 D Vs. 7' [] u [^dNin-gal] BÚR-r[a MI]N MIN
- 18 A Vs. 18 [^dJUTU []
 C Vs. 17 *ma-mit* ^dUTU u ^dA-a KI.MIN
 D Vs. 8' [] u ^rd¹[A-a] BÚR-r[a] ^rMIN¹ MIN
- 19 A Vs. 19 [^dIŠK]UR u ^rd¹[]
 C Vs. 18 [*m*]a-mit ^rd¹IŠKUR u ^dŠa-la ^rKI¹.MIN
 D Vs. 9' [] u [^dŠa-la] BÚR-ra MIN MIN
- 20 A Vs. 20 [*ma-mit* ^dAMAR.UT]U u ^rd¹[]
 C Vs. 18 *ma-mit* ^dAMAR.UTU <u> ^dZar-pa-ni-tum KI.MIN
 D Vs. 10' [u] ^dZar-pa-ni-te BÚR-ra MIN MIN
- 21 A Vs. 21 [] u ^rd¹[]
 C Vs. 19 [*m*]a-m[it] ^rd¹MUATI u ^dTaš-me-tum KI.MIN
 D Vs. 11' [u] ^dTaš]-me-te BÚR-ra MIN MIN
- 22 A Vs. 22 [] u ^dN[IN-]
 C Vs. 19 *ma-mit* ^dNin-urta u ^dNIN-NIBRU^{ki} KI.MIN
 D Vs. 12' [u] ^dNIN-NIB]RU^{rki} BÚR-ra MIN MIN
- 23 A Vs. 23 [-ba]₄ u ^dG[u-]
 C Vs. 20 [*ma-mit* ^dZa-b]-ba₄ u ^dGu-la KI.MIN
 D Vs. 13' [] ^ru¹ [^dGu-la] BÚR-ra MIN MIN
- 24 A Vs. 24 [^dNusk]a u ^dS[a-]
 C Vs. 20 *ma-mit* ^dNuska u ^dSa-dàr-nun-na KI.MIN
 D Vs. 14' [] u ^rd¹[Sa-dàr-nun-na] BÚR-ra MIN MIN
- 25 A Vs. 25 [] u ^dL[a-]
 C Vs. 21 [*ma-mit* ^dÈr-r]a u ^dLa-aš KI.MIN
 D Vs. 15' [] u ^rd^rLa¹-a[š] BÚR-ra MIN MIN

- 26 A Vs. 26 [] <<u>> EN ĞE[ŠĜIDRU]
 C Vs. 21 *ma-mit* ^dPap-sukkal EN ĞEŠĜIDRU K[I.MIN]
 D Vs. 16' [] ^rd¹rPap¹-s[ukkal] EN ĞEŠĜIDRU 'BÚR¹-ra MIN MIN
- 27 A Vs. 27 [^dTišpa]k <<u>> EN ÉR[IN-ni]
 C Vs. 22 [*ma-mit* ^dTišpak] 'EN'ÉRIN-ni KI.MIN
 D Vs. 17' [] ^rd¹Tišpak EN ÉRIN-ni [BÚR-r]a MIN MIN
- 28 A Vs. 28 [] <<u>> NIN K[UR.KUR]
 C Vs. 22 *ma-mit* ^d+INNIN NIN KUR.KUR [KI.MIN]
 D Vs. 18' [] ^rd¹INNIN NIN KUR.KUR [BÚR-ra] MIN 'MIN'
- 29 A Vs. 29 [] ^ru¹ ^rqa¹-^rdiš¹-[ti]
 C Vs. 23 [*ma-mit* q]a-aš-di ^ru¹ qa-diš-tú KI.MIN
 D Vs. 19' ^rma¹-[mit n]a-de-e u qa-diš-ti [BÚR-ra] 'MIN' [MIN]
- 30 A Vs. 30 []
 C Vs. 23 *ma-mit* [n]a-di u na-di-[ti KI.MIN]
 D Vs. 20' [m]a-mit ^rna¹-de-e u na-di-ti [BÚR-ra MIN MIN]
- 31 A Vs. 31 ^rma¹-[]
 C Vs. 24 [*ma-mit*] ^rd¹Kù-bu [u N]IN.'DIĜIR'. 'RA' 'KI'. 'MIN'
 D Vs. 21' *ma-mit* ^dKù-be u NIN.DIĜIR [BÚR-ra MIN MIN]
- 32 A Vs. 32 *ma-m*[it]
 C Vs. 24 *ma-mit* ^dIMIN.BI DIĜIR.[MEŠ GAL.MEŠ KI.MIN]
 D Vs. 22' *ma-mit* ^dIMIN.BI DIĜIR.MEŠ GAL.MEŠ [BÚR-ra MIN MIN]
- 33 A Vs. 33 *tur-t*[a]
 (Strich)
 C Vs. 25 [*tūrtu* m]a-mītu(ÚŠ) ħi-b[i]l-tú gil-la-tú u x []
 (Strich)
 D Vs. 23' *tur-ta* ma-mīta(ÚŠ) ħi-bil-^rta⁵ ša(-)x-tu u x []
 (Strich)
-
- 34 A Vs. 34 ĞEŠ.ÉRIN š[a]
 C Vs. 26 [ĞEŠ.ÉRIN ša GI Í]L-šⁱ 7 ŠE KÙ.BABBAR 7 ŠE KÙ.SI₂₂ URUDU AN.NA A.BÁR ^{na}₄[AN.BAR]
 D Vs. 24' [ĞEŠ.ÉRIN] ^rš^a GI ÍL-šⁱ 7 ŠE KÙ.BABBAR 7 Š[E] KÙ.SI₂₂ URUDU A[N.NA A.BÁR AN.BAR]
- 35 A Vs. 35 ^{na}₄GU[G ^{na}₄ZA.GÌN ^{na}₄NÍR ^{na}₄MUŠ.ĜÍ]R ^{na}₄BABBAR.DI[LI]
 (Strich)
 C Vs. 27 [^{na}₄GU]G ^{na}₄ZA.[GÌN] ^{na}₄NÍR ^{na}₄MUŠ.'ĜÍR' ^rna⁴₁BABBAR.DILI *ina šer-[pa-ni LAL-šⁱ(?)]*
 (Strich)
 D Vs. 25' [^{na}₄]^rZA¹. [G]ÌN ^{na}₄GUG ^{na}₄NÍR ^{na}₄MUŠ.ĜÍ]R ^{na}₄BABBAR.DILI]
 26' LAL-šⁱ kám DUG₄.^rGA¹(-)[]
 (Strich; Fortsetzung unten Z. 50)
-
- 36 A Vs. 36 ÉN a[t-ti ma-mītu(ÚŠ) ša i-na ir-t]i KUR-e []
 C Vs. 28 [ÉN a]t-ti ma-mītu(ÚŠ) ša ^ri¹-[n]a GABA ^rKUR¹-i ^rš^u¹?-^rbat¹-[sa/ki]
- 37 A Vs. 37 *i-na* B[UR.SAĜ.ĜÁ-e] ^rš^a¹ Eri-du₁₀ liq-q[a-bi]
 C Vs. 29 [*i-na* B]UR.SAĜ.ĜÁ-e ^rš^a¹ Eri-du₁₀ liq-qa-bi na-saḥ-ki
- 38 A Vs. 38 ^rat¹-t[i]
 -t]a-^rat¹ ^rGABA¹ ^rù¹ []
 C Vs. 30 [at-t]i tur-tum mu-na-ri-ṭa-át GABA u SA.MEŠ
- 39 A Vs. 39 ^rat¹-t[i] GABA] ^rù¹ ^rSA¹.M[EŠ (...)]
 C Vs. 31 [attⁱ? Z]i² kim-t[i² ša] NENNI A NENNI
- 40 A Vs. 40 *i*[m-ta ta-as-lu-ḥi] ^rmi¹-n[a-ti-šú]
 C Vs. 31 *im-ta ta-as-lu-ḥi mi-na-ti-šú*
- 41 A Vs. 41 MU [] ^rtaq¹-ri-b[i ana zumrišu]
 C Vs. 32 [] taq-ri-ib a-na SU-šu

- 42 A Vs. 42 ^rd¹A[*sal-lú-ḫi* MAŠ.MAŠ DIĜIR.M]EŠ []
 C Vs. 33 [] DIĜIR[?].M[EŠ][?] ^rGAL¹-u 𐎠
- 43 A Vs. 43 *ma-mī*[*tu*(ÚŠ)] [^rú¹-[]]
 C Vs. 33 *ma-mītu*(ÚŠ) *ip-pa-lis-ma ma-me-tú ú-šap-pe-el*
- 44 A Vs. 44 *ú*-[] *ina* []
 C Vs. 34 [] (Spuren) [] *ina* SU *ma-mīti*(ÚŠ)
- 45 A Vs. 45 [] *i*]na [SU *ma-mīti*(ÚŠ)]
 C Vs. 35 [] x x x x [] x x KI KI.MIN
- 46 A Vs. 46 [] *na*]-šá-^rku¹ []
 C Vs. 36 [AN].NA ZABAR [*ša*] *na-šá-ku* ŠÁM.MEŠ-MU (über Rasur)
- 47 A Vs. 47 ^rú¹-[] *a-l*]a-^rla¹ [^dBe]-^rli¹-[*li*]
 C Vs. 37 ^rú¹-*tam-me-ki* ^dBAD ^rKUR¹-[*a* GA]L-*a la-la* ^dBe-*li-l*[*i*]
 (Rand)
- 48 A Vs. 48 [] .ME]Š ^rú¹-*tam*-[*me-ki*]
 C Rs. 1 ^rd¹*Asal-lú-ḫi* MAŠ.MAŠ DIĜIR.ME]Š ^rú¹-[*tam*]-*me-ki*
- 49 A Vs. 49 [*ina* SU]-^ria¹ *lu ta-re-qí lu tap-pa-ṭa-r*]i *lu ta-re-qí* TU₆.ÉN
 (Strich)
 C Rs. 2 [*in*]a SU-*ia* *lu ta-r[e-qí] lu tap-pa-ṭ[a-ri]lu ta-re-qí* TU₆.ÉN
 (Strich)
-
- 50 A Vs. 50 [Š]ÁM-*ia* KÙ.BABBAR KÙ.S[I₂₂ URUDU AN.NA A.BÁ]R ^rAN¹.BAR [^{na}₄GUG ^{na}₄ZA.GÌN]
 C Rs. 3 [ŠÁM-M]U KÙ.BABBAR KÙ.SI₂₂ URUDU ^rAN¹.N[A] ^rA¹.BÁR ^{na}₄GUG ^{na}₄ZA.GÌN
 D Vs. 27' ŠÁM-*ia* KÙ.BABBAR KÙ.SI₂₂ [U]RUDUAN.NA A.BÁR [A]N.BAR [^{na}₄ZA.GÌN ^{na}₄GUG]
- 51 A Vs. 51 ^{na}₄NÍR ^{na}₄MUŠ.Ĝ[ÍR NA₄.MEŠ D]Ú.^rA¹.BI *šer*[*pa* DÙ.A.BI]
 C Rs. 4 [^{na}₄NÍR] [^{na}₄]M]UŠ.ĜÍR NA₄ ^rDÚ¹.^rA¹.[B]I *šer*-*pa* DÙ.A.BI
 D Vs. 27'f. [^{na}₄NÍR] / ^{na}₄“SUD”.ĜÍR ⁿ[^a]₄BABBAR.DILI NA₄.MEŠ ^rDÚ¹.A.B[I *šer*-*pa* DÙ.A.BI]
- 52 A Vs. 52 ŠE.NUMUN.MEŠ DÙ.A.[B]I ^rmuḫ¹-*r*[*i-i*]n-*ni-ma* [*a-a-ši* BAR-*ni*]
 C Rs. 5 [] -*r*]i-*in-ni-m*[*a*] *a-a-ši* BAR-*ni*
 D Vs. 28'f. [ŠE.NUMUN.MEŠ DÙ.A.BI] / *mu*[*ḫ*]-*ri-in-n*[*i*]-*ma* *a-ia-ši* [*mu-ši-ri-in-ni*]
- 53 A Vs. 53 *ú-tam-me-ki* ^dBAD KUR-*a* GA[L]-^ra¹ *a-^rla¹-[la* ^dBe-*li-l*]
 C Rs. 6 [] ^rGAL¹-^ra¹ ^ra¹-^rla¹-^rla¹ ^dBe-*li-^rli¹*
 D Vs. 30' *ú-tam-me-ki* ^rd¹*En-líl* KUR-*a* G[AL-*a*]
- 54 A Vs. 54 ^d*Asal-lú-ḫi* MAŠ.MAŠ DIĜIR.[M]EŠ ^rú¹-[*tam-me-ki*]
 C Rs. 7 [^d*Asal*]-^rlú¹-[*ḫi*] *ú-^rtam^r-me-[ki*
 D Vs. 31' ^d*r*Asal^r-*lú-ḫi* MAŠ.[MA]Š DIĜIR.MEŠ ^rú¹-[*am-me-ki*]
- 55 A Vs. 55 *ina* SU-MU *lu ta-re-qí lu tap-pa-ṭ[a-ri* TU₆.ÉN
 (Strich)
 C Rs. 8 [*ina* SU]-MU *lu ta¹-[re-qí] lu tap-pa-ṭa-r*[*i*]
 (Strich)
 D Vs. 31'f. [*ina* SU-MU *lu ta-re-qí*] / [*u* *ṭ*]ap-*pa-ṭa-ri* [*i*][?]] x []
 (Strich)
-
- 56 A Vs. 56 SAĜ.DU ^{lú}GIG ^{túg}BAR.SIG KEŠDA(“SAR”) ŠU.GUR ZABA[R]
 (Strich)
 C auf li. Rd. [] ZABAR ŠU^{II}-^ršú¹ [^ĜIR^{II}-šú *inaddīma kīam*] DUG₄.G[A]
 (Strich)
 D Vs. 33' SAĜ.DU ^{lú}GIG ^{túg}BA[R.SIG]
-
- 57 A Vs. 57 [*lu-u*]š-*ḫu-uṭ-ki* ^{túg}BAR.SIG *ša* SAĜ.DU-*ia* *t*[*i*-]
 C Rs. 9 [*lu-u*]š-*ḫu-uṭ-ki* ^{túg}BAR.SIG ^ršá¹ ^rSAĜ¹.[DU-*i*]a ^rtí¹-^ri¹ *pi-di-i*[*a*]
 D Vs. 34' *lu-uš-ḫu-uṭ-ki* []

- 58 A Vs. 58 [ina KAS]KAL rab-ša-ti-ma ta-kàs-s[a]
 C Rs. 10 [] rab-ša-ti-[m]a ta-kàs-sa SA[Ĝ.MEŠ-ia (?) u] †SA¹⁷.MEŠ-i[a]
 D Vs. 35' i+na KASKALra[b-]
- 59 A Vs. 59 [lu-ud]-din-ka ŠU.GUR ZABAR ša ŠU^{II}-MU ĜIR^{II}-M[U]
 (Rand)
 C Rs. 11 [lu-ud-din-k]a [Š]U.GUR ZABAR ŠU^{II}-MU ĜIR^{II}-[MU] x
 D Vs. 36' lu-ud-†din¹-[ki²]
- 60 A Rs. 1 lu-uš-†hu-u†-ki †GIG¹ ša S[U-ia]
 C Rs. 12 [lu-u]š-†[u-u†-ki] GI]G []
 D Vs. 37' †lu¹-[]
- 61 A Rs. 2 mi-na-a ia-a-ši ta-aš-ba-tin-ni-ma []
 C Rs. 13 [mi-na]-a ia-a-š[i t]a-†aš¹-ba-†tin¹-ni-†ma¹ †ta¹-†ka¹-†[i-in-ni]
 D Vs. 38' []
- 62 A Rs. 3 a-ku-li GU₄ i-na tar-ba-ši a-ku-[li]
 C Rs. 14 [a-ku-l]i GU₄ ina TÜR a-ku-li UDU.NÍTA ina A[MAŠ]
 D Vs. 39' †a¹-ku-l[i]
- 63 A Rs. 4 a-ku-li ĜEŠ.GI ĝešTIR ù GI pu-u†-ri-m[a]
 C Rs. 15f. [a-ku-l]i ĜEŠ.GI ĝešTIR ù [GI] / [pu-u†-ri-m]a at-la-ki ti-i pi-di-[i]a
 D Vs. 40' [a]-k[u-li]
 (abgebrochen)
- 64 A Rs. 5 pu-u†-ri at-la-ki nu-ki-ri SU-k[i]
 (Strich)
 C Rs. 17 [pu-u†-r]i at-la-ki nu-uk-ki-ri SU-ki it-ti SU-ia
 (Strich; Fortsetzung unten Z. 1")
-
- 65 A Rs. 6 ÉN DUMU.MUNUS ^dA-nim ša AN-e [KÙ.MEŠ]
 E 5' [ÉN D]UMU.MUNUS ^dA-nim ša AN-e [x (x)]
 F 3' ÉN DUMU.MUNUS ^dA-nim []
- 66 A Rs. 7 bi-nu-ut A.AB.BA ta-ma-ti [DAĜAL-ti]
 E 6' [bi]-nu-ut A.AB.BA ta-ma-ti DAĜAL-t[i]
 F 4' bi-nu-ut A.AB.BA []
- 67 A Rs. 8 ^dA-nu ab-ni ib-na-an-na-ši-ma AN-[ú u eršetu(m) ibbanû ittīni]
 E 7'f. [^dA-num a-bu-ni ib-na-na-ši-m[a] / [AN]-ú u KI.TIM ib-ba-nu-ú it-ti-n[i]
 F 5'f. ^dA-num a-bu-ni [] / AN-ú u KI-tum ib-b[a-]
- 68 A Rs. 9 ù ma-mītu(ÚŠ) ib-ba-ni [it-ti-ni-ma]
 E 9' †ú¹ ma-mi-tu ib-ba-ni it-ti-ni-m[a]
 F 7' ù ma-mi-tu ib-b[a-]
- 69 A Rs. 10 at-ti ma-mītu(ÚŠ) šá la-qé-e dugG[Ú.ZI]
 E 10' [a]t-ti ma-mītu(ÚŠ) šá ŠIKA dugGÚ.ZI u ĝešBAN[ŠUR]
 F 8' at-ti ma-mītu(ÚŠ) šá ŠIKA š it-ti[KI dugGÚ.ZI u ĝešBANŠUR]
- 70 A Rs. 11 i-na ITI UD.7.KÁM UD.15.KÁM UD nu-bat-t[i UD.ÈŠ.ÈŠ UD.19.KÁM]
 E 11' [ina U]D.2.KAM* UD.7.KAM* UD.15.KAM* UD nu-bat-ti UD.ÈŠ.ÈŠ UD.19.K[AM*]
 F 9'f. ina UD.2.KAM* UD.7.KAM* UD.15.KAM* [] / UD.ÈŠ.ÈŠ UD.19.KAM*
- 71 A Rs. 12 UD NÁ.ÀM UD TU₅ UD(.)Ĥ[UL.ĜÁL UD.30.KÁM]
 E 12' [UD.20].KAM* UD NÁ.ÀM UD rim-ki UD(.)ĤUL.ĜÁL UD.30.KA[M*]
 F 10'f. UD.20.KAM* [] / UD rim-ki UD ĤÉ.ĜÁL []
- 72 A Rs. 13 †a¹-†na¹†nap¹-šat DÍĜIR u LUGAL qa-a-ti []
 E 13' [a-n]a nap-šat DÍĜIR u LUGAL qa-ti at-ta-ra-a[s]
 F 12' a-na nap-šat DÍĜIR u LUGAL qa-ti []

- 73 A Rs. 14 ʿú¹ MU DIGIR.MEŠ GAL.MEŠ []
 E 14' [ni-i]š DIGIR.MEŠ GAL.MEŠ az-za-k[ar]
 F 13' ni-iš DIGIR.MEŠ GAL.MEŠ []
 G Rs. 1' [ù] ʿMU¹ DIGIR.M[EŠ] G[AL.MEŠ] []
- 74 A Rs. 15 a-na an-ni ZU-ú NU ZU-ú []
 E 15' [a-n]a ZU-ú NU ZU-ú at-ta-[ziz]
 F 14' a-na ZU-ú NU ZU-ú []
 G Rs. 2' [a]-ʿna¹ an-ni ZU-ʿú¹ N[U] []
- 74a A Rs. (caret)
 E 16' ʿHUL¹ AN.MI ʰXXX šá ina ITI NENNI UD NENNI ĜAR-[na]
 F 15' ʿHUL¹ ʿÁ¹.MEŠ ĜIŠKIM.MEŠ HUL.MEŠ [NU DÛG.GA.MEŠ]
 16' [šá ina É.GA]L-MU u KUR-MU [ĜÁL-a]
 G Rs. (caret)
- 75 A Rs. 16 at-ta muḥ-ra-an-ni-ma ʰ^{u4}AMAR it-ti a-ʿkul¹-ʿle¹-ʿe¹ [a-kul-ma]
 E 17' at-ta muḥ-ra-an-ni ʰ^{u4}AMAR KI ú-kul-li G[U₇-ma]
 F 17' [at-ta muḥ-ra]-an-ni ʰ^{u4}[AMAR] []
 G Rs. 3'ff. at-ta mu-uh-ra-[an-ni] / bu-ʿú¹-ru it-ti a-kul-l[e-e] / ʿa¹-kul-ma []
- 76 A Rs. 17 a-kul ina pi-i-ka pu-šur i-na l[a-ḥi-ka]
 E 18' a-kul ina pi-ka pu-šur ina la-ḥi-ka
 F 18' [] ʿpi¹-k[a] []
 (abgebrochen)
 G Rs. 6' [a]-kul i-na pi-ka pu-šur i-na l[a-ḥi-ka]
- 77 A Rs. 18 šu-ša-a ina šu-bur-ri-ka liš-ʿšú¹-u ka-bu-ut-ka-ma liq-ma-a ʳ^{d1}[]
 E 18'f. šu-ša-a ina š[u-bur-ri-ka] / lik-šú-ú ka-bu-ut-ta-ka-ma liq-ma-a ʳ^{d1}[EŠ.BAR ez-zu]
 G Rs. 7'ff. ʿšú¹-ʿša¹-a i-na šu-bur-ri-[ka] / [] ka-bu-ut-ta-ka-m[a] / [li]q-ʿma¹-a ʳ^{d1}[EŠ.BAR ez-zu]
- 78 A Rs. 19 ÉN u[l i]a-ú-tu-un ÉN ʳ^{d1}É-a u ʳ^{d1}[Asal-lú-ḥi]
 E 20' ÉN ul ia-tu-un ÉN ʳ^{d1}É-a ʳ^{u1}[ʳ^{d1}Asal-lú-ḥi]
 G Rs. 10'f. [ÉN u]l ia-tu-nu / [ÉN] ʳ^{d1}É-a u ʳ^{d1}Asal-ʿlú¹-ḥi
- 79 A Rs. 20 ÉN ʳ^{d1}[Da]-mu u ʳ^{d1}Gu-la ÉN ʳ^{d1}Nin-giri[ma TU₆.ÉN]
 (Strich)
 E 21' ÉN ʳ^{d1}Da-mu ʳ^{u1} ʳ^{d1}Gu-la ÉN ʳ^{d1}Nin-g[irima TU₆.ÉN]
 (Strich)
 G Rs. 12'f. [ÉN ʳ^{d1}Da-m]u u ʳ^{d1}Gu-la / [ÉN ʳ^{d1}Nin-giri]ma[?] ʳ^{u1}TU₆^{1?}.enÉN¹
 (abgebrochen)
-
- 80 A Rs. 21 ŠE.NUMUN.MEŠ D[Í]DA HE.HE-ʿma¹ ʰ^{u4}AMAR ina SI ʳ^{u1}GIG GU₇ É[N] []
 (Strich)
 E 22' an-nam DU[G₄.G]A-ma ʰ^{u4}b[u-ru/ra] []
 (Strich; es folgen zwei weitere Zeilen mit Resten eines an den Sonnengott gerichteten Gebetes)
-
- 81 A Rs. 22 ÉN a[t-ta] dan-nu bi-nu-ut KI-tim D[AĜAL-tim]
- 82 A Rs. 23 a-na-ku [a-me]-lu-tum la pa-du-ú-[tum(-ma)]
- 83 A Rs. 24 [t]a-a[p-pal (?) ru-g]u-ma-né-e ni-iš [(Göttername?)]
- 84 A Rs. 25 [aššu lā (?) t]e-pu-šú ia-a-ši e-ʿpu¹-ʿšú¹ [šāši(mma) (?)]
- 85 A Rs. 26 [aššu lā (?) tas]-ḥu-ru ia-a-ši t[a]s-ḥu-ru [šāši(mma) (?)]
- 86 A Rs. 27 [ina] ʳ^{q1}-b[it ʳ^{d1}É-a u ʳ^{d1}Asal-l]ú-ḥi i[?]-ʳ^{il}-ti al-ta-ḥaṭ ana [UGU-ka]
- 87 A Rs. 28 [m]uh-ra-a[n-ni mi-ḥir-t]i muḥ-ra-an-ni-ma GIG H[UL]
- 88 A Rs. 29 ul-tu [] x-ma a-na A.MEŠ-ka ta-at-[allak (?)]

- 89 A Rs. 30 *ina* [ūmi annî mu]r-ši li-dap-pir TU₆.[ÉN]
(Strich)
-
- 90 A Rs. 31 KA.INIM.[MA ana UGU ^{tu}gBAR.SIG] ʿ3¹-šú ŠID-nu-ma ana ÍD tu-maš-ša[r-šú]
(Strich)
-
- 91 A Rs. 32 ÉN at-[ta (...) KU]₆ ap-si-i bi-nu-ut [^dÉ-a (?)]
- 92 A Rs. 33 šá a-na [] nu-uh-ḫi šak-nu-ka a-bi DIĠIR.MEŠ ^d+E[n-líl]
- 93 A Rs. 34 ár-ni [māmītī mi-ḫi]r-ti DIĠIR.MEŠ ta-zi-i[m-ti]
- 94 A Rs. 35 kiš-pi l[e-mut-ti šá] ʿa¹-na šá-ga-áš a-me-lu-ti iš-ku-nu-n[im[?]]
B Rs. 1ʹ [] šá a-na []
- 95 A Rs. 36 at-ta m[uh-ra-an-ni] at-ta pi-dan-n[i]
B Rs. 2ʹ []-n[i] [a]t-[]
- 96 A Rs. 37 GIG š[ak-na muḫ-ra-a]n-ni-ma šu-du-ud ap-su[k-ka]
(Strich)
B Rs. 3ʹ []-ni-ma šu-d[u-]
(Strich)
-
- 97 A Rs. 38 [KA.INIM.MA ana UGU KU₆ 3-š]ú ŠID-nu-ma ana ÍD tu-maš-ša[r-šú]
(Strich)
B Rs. 4ʹ [] 3-šú ŠID-nu-[ma]
(Strich)
-
- 98 A Rs. 39 [ÉN at-ta MUŠEN AN-e] bi-nu-ut ^dA-ni[m]
B Rs. 5ʹ É[N] bi-n[u-ut]
- 99 A Rs. 40 [] bi-nu-ut ^dNin-men-an-n[a]
B Rs. 6ʹ a-[n]a-ku a-m[i-lu-t]um bi-n[u-ut]
- 100 A Rs. 41 [ár-ni ma]-mītī(ʿÚŠ¹) [mi-ḫir-ti] DIĠIR.MEŠ ta-zi-in-t[i]
B Rs. 7ʹ ʿár¹-na ma-mīta(ÚŠ) [mi]-ḫir-t[i] DIĠIR.MEŠ []
- 101 A Rs. 42 ʿUŠ₁₁¹ U[Š₁₁ UŠ₁₁ NÍĠ.AG].ʿA¹.MEŠ ḪUL.MEŠ šá a-me-lu-ti
B Rs. 8ʹ ʿUŠ₁₁¹ UŠ₁₁ UŠ₁₁ NÍĠ.AG.A.MEŠ []
- 102 A Rs. 43 at-ta m[uh-ra-an-n]i at-ta pi-d[an]-ʿni¹
B Rs. 9ʹ ʿat¹-ta muḫ-ra-an-ni a[t-ta]
- 103 A Rs. 44 [G]IG šak-na [muḫ-ra-an]-ʿni¹-ʿma¹ ʿana¹-ku lu-úb-luṭ
(Strich)
B Rs. 10ʹ ʿGIG¹ šak-na muḫ-ra-an-ni-m[a]
(Strich)
-
- 104 A Rs. 45 [KA].INIM.MA ana U[GU MUŠEN 3-šú ŠID-nu]-ma tu-maš-šar-šú
(Strich)
B Rs. 11ʹ [K]A.INIM.MA ana UGU MUŠEN 3-šú []
(Strich)
-
- 105 A Rs. 46 [KA.INI]M.MA ʿNAM¹.É[RIM.BÚR].ʿRU¹.DA.KÁM
(Strich)
B Rs. 12ʹ [K]A.INIM.MA ʿNAM¹.ÉR[IM.]
(Strich)
-
- 106 A Rs. 47 [ÉN lù-1]ù la-lál-la u[₁₈-1u] ʿEGIR¹-ʿšú¹ iš-šaṭ-tar
B Rs. 13ʹ [É]N lù-lù la-lá[1-la]

- Klph. A Rs. 48 [GIN₇ SUM]UN-šú SAR IGI.KÁR *tup-pi*¹K[i-š]ir-Aššur¹šam-lu-^rú¹
 49 [mār¹]dMUATI-bé-su-nu¹MAŠ.MAŠ É AN.ŠÁR
 50 [mār¹]dBa-ba₆-MU-DÙ¹ZABAR.DAB.BA É-šár-ra
 51 [ša *tuppa šu*]-^ra¹-tú TÙM DIGĪR¹ša¹-^rme¹-^re¹ *qaq-qa-ri* IGI^{II}-šú lit-[ba-lu]
 (Rand)
- B Rs. 14' [k]i-ma SUMUN-šú šà-tir-m[a bari]
 15' *tup-pi*¹Ki-šir-Aš-šur DUMU^{r1}[^dNabû-bēssun(u)]¹MAŠ.MAŠ bīt Aššur]
 16' DUMU^dBa-ba₆-M[U-DÙ¹ZABAR.DAB.BA É-šár-ra]
 (Rand)
- 1' D Rs. 1' [] x x x [
 2' D Rs. 2' [] x ta^rAD^{1?}(x) ma ú du ur x [
 3' D Rs. 3' [EN AN.TA.MEŠ u] KI.TA.MEŠ *at-t[a-m]a ina ša[p]-^rlu¹(-)*x [
 4' D Rs. 4' []-ka a-za-kar-ma x [(x)]-ka l[u?
 5' D Rs. 5' [ma]-mit ZU-ú NU ZU-ú [(x)] x [
 6' D Rs. 6' [māmīt (...) ŠEŠ.G]AL-ia^rNIN₍₉₎¹.GAL-ia ša NEN[NI?
 7' D Rs. 7' [ar²]-^rni¹ ina SU[?]-MU *li-is-si šar*₅ [(1-)DANNA
 (Strich)
-
- 8' D Rs. 8' [^dŠá-maš pi-ta-a u(-)^rkul^{1?}-li mi i[?] []-^rú^{1?}
 9' D Rs. 9' [] x [] šá^rSU¹-MU e-^rt¹-ra-ni EN x [
 10' D Rs. 10' []^rša¹ DÙ NAM.LÚ.U₁₈.LU lu-^rú¹ [
 11' D Rs. 11' [] x (x) É-MU TI.LA x [
 12' D Rs. 12' [] x MUR^rtu^{1?} šá ŠÀ(-)ki a x [
 13' D Rs. 13' [mu]-u^h-ra(-)[(x)] an-na-a(-)[
 14' D Rs. 14' [] x [] x É-šú [
 (Strich)
-
- (Leerraum; dann abgebrochen)
- 1'' C Rs. 18 [ina IGI^d]UTU KI SAR(“EZEN”) A KÙ SUD GI.DU₈ GIN-an ZÚ.LUM.MA
 2'' C Rs. 19 [^{zi}EŠA DJUB-^raq¹ NINDA.Ì.DÉ.ÀM LÁL Ì.NUN.NA ĜAR-an
 3'' C Rs. 20 [NU(.)NA]M.RIM GIN-an KAŠ.SAĜ BAL-^{qí}šid-du GÍD-ma
 4'' C Rs. 21 [^{7?}ZÌ.DUB.DU]B.BU ŠUB.ŠUB NU(.)NAM.RIM ana IGI^dUTU GUB-as-si
 5'' C Rs. 22 [TÚG.SIK¹]úGIG *it-ti* TÚG.SIK-ti NU(.)NAM.RIM KEŠDA-ma kám [DUG₄.GA]
 (Strich)
-
- 6'' C Rs. 23 [ÉN^dUTU šar]₄ AN-e KI-tim EN NÍĜ.GI.NA u NÍĜ.SI.[SÁ]
 H Rs. 28 ÉN^dUTU šar₄ AN-e KI-tim EN NÍĜ.ZI u NÍĜ.SI.SÁ
 7'' C Rs. 24 [muš-te-šir]r DIGĪR u LÚ at-ta an-nu-ú NU(.)NAM.[RIM]
 H Rs. 28f. muš-^rte¹-šir DIGĪR u LÚ at-ta-[ma] / an-nu-ú NU(.)NAM.RIM
 8'' C Rs. 25 [šá NENNI A NENNI]I šab-tu-šú-ma UŠ.MEŠ-šú ana na-kás ZI-[šú ú-kal-lu-šú]
 H Rs. 29f. šá NENNI A NENNI šab-tu-šú-ma UŠ.MEŠ-[šú] / a-na na-kás ZI-šú ú-kal-lu-šú
 9'' C Rs. 26 [ina IGI]-^rka¹ šu-de-e ú-ša-di-ši KI.SÌ.GA ak-[sip-šir]
 H Rs. 30 ina IGI-ka šu-de-e ú-ša-di-ši ki-is-pa ak-[sip-šir]

10''	C Rs.	27	ʿĜARZA ¹ .MEŠ-šá ú-šak-lil TÚG.SÍK NENNI A [NENNI]
	H Rs.	31	ĜARZA.MEŠ-šá ú-šék-lil TÚG.SÍK NENNI A NENNI
11''	C Rs.	28	KI TÚG.SÍK NU(.)NA[M].ʿRIM ¹ lib-ba-ti-i[q]
	H Rs.	32	KI TÚG.SÍK NU(.)NAM.RI lib-ba-ti-i[q]
12''	C Rs.	29	ʰUTU ina IGI-ka ĜEŠ.BA hi-ra-ʿtu ¹ šu-zu-bu ha-me-ru a[h-]
			(Strich)
	H Rs.	32	ʿd ¹ r Šá ¹ -maš ina IGI-ka ma-mit hi-ra-tu šu-zu-bu ha-me-ru aḫ-zu-ti
			(Strich)
13''	C Rs.	30	7-šú DUG ₄ .GA-ma PÚ BAD-ma te-qeb-bir ME (lies: -šī?) ZÌ.SUR.R[A-a te-šer]
	H Rs.	33	[] DUG ₄ .GA-ma ana EDIN È-ma PÚ BAD-ma te-qeb-bir NA ₄ .MEŠ te-te-em-ʿmer ¹ ina IGI-šú
		34	[ZÌ.SUR].RA-a NĠIN-mi
14''	C Rs.	31	zi an-na ḫé-pàd DÙ-šú-nu ŠID-nu ana EGIR-ka N[U IGI.BAR]
			(Strich)
	H Rs.	34	zi an-na ḫé-pàd DÙ-šú ŠID-nu ana EGIR-ka NU IGI.BAR ḫUL-šú DU ₈ -ir
			(Strich)
15''	C Rs.	32	UD.DA lúGIG qa-tu-ti-[šú]
			(Leerraum; dann Rand)

Übersetzung:

- 1 [Wenn] ein “Bann” im Leib eines Menschen Wirkkraft entfaltet, und dann dessen Kopf [immer wieder] rote und gelbe Flecken hervorbringt,
 - 2 heiligst du die Ton[grube]. Du kneifst Ton ab. Du fertigest ein Abbild des Banns aus Ton.
 - 3 Sollte Wassersucht von seinem Leib Besitz ergriffen haben ...[], möge er sich mit Brunnenwasser waschen.
 - 4 Mit einem für einen einzigen Tag bestimmten Mantel, mit einer für einen einzigen Tag bestimmten Leibbinde, mit einer Kopfbinde aus (grün)[blauer] Wolle bindest du ihren Kopf (d. h.: den des weiblich gedachten Abbild des Banns).
 - 5 (Eine Kette aus) Steine(n) (und) eiförmige(n) Perlen hängst du ihr um den Hals. Einen Kamm, eine Spindel, eine Decke,
 - 6 eine Gewandnadel, ein Salbfläschchen mit bestem Öl gibst du ihr. Mit Reiseproviant stattest du sie aus.
 - 7 A und B: In einem abgelegenen Raum versorgst du sie drei Tage lang in der Morgendämmerung, mittags (und) abends mit einem Totenopfer.
C: In dem Haus des Banns (d. h.: in dem Haus, in dem das Wirken eines Banns festgestellt wurde) versorgst du sie drei Tage lang an einem abgelegenen Ort in der Morgendämmerung, mittags (und) abends mit einem Totenopfer.
 - 8 Eine heiße Gerstensuppe gießt du aus und libierst ihr dann Bier aus Röstkorn.
 - 9 Ein Kohlebecken, das einen Durchmesser von einer Elle aufweist,
 - 10 belädst du mit Spänen von Apfelbaumholz. Mehl, Wacholder, Sagapenum[?] (und) feine Bierwürze (*billatu*)
 - 11 vermengst du miteinander und verbrennst (dies) dann vor dem Abbild des Banns, und du sprichst folgendermaßen:
-
- 12 Der Bann des Vaters und der der Mutter, der des Bruders, der der Schwester, der des Genossen, der des Gefährten, der des Kameraden, der des Freundes ist vor dir gelöst!
 - 13 [Der Bann] der Straße, der der Gasse, der der (an den Außenwänden befindlichen) Kultnischen und der zugehörigen Podeste ist vor dir gelöst!
-
- 14 Vom Bann des Anum und der Antum bin ich entbunden! Kusu wird das Böse ausreißen!
 - 15 [Vom Bann] des Enlil und der Ninlil/Mullissu bin ich entbunden! Kusu wird das Böse ausreißen!
 - 16 Vom Bann des Ea und der Damkina bin ich entbunden! [*ditto*] *ditto* (d. h.: Kusu wird das Böse ausreißen!)
 - 17 [Vom Bann] des Šin und der Ningal bin ich entbunden! *ditto ditto* (d. h.: Kusu wird das Böse ausreißen!)
 - 18 Vom Bann des Šamaš und der Aja bin ich entbunden! *ditto ditto* (d. h.: Kusu wird das Böse ausreißen!)
 - 19 Vom Bann des Adad und der Šala bin ich entbunden! *ditto ditto* (d. h.: Kusu wird das Böse ausreißen!)
 - 20 Vom Bann des Marduk und der Zarpānītu(m) bin ich entbunden! *ditto ditto* (d. h.: Kusu wird das Böse ausreißen!)
 - 21 Vom Bann des Nabû und der Tašmētu(m) bin ich entbunden! *ditto ditto* (d. h.: Kusu wird das Böse ausreißen!)
 - 22 Vom Bann des Ninurta und der Herrin-von-Nippur bin ich entbunden! *ditto ditto* (d. h.: Kusu wird das Böse ausreißen!)
 - 23 [Vom Bann des] Zababa und der Gula bin ich entbunden! *ditto ditto* (d. h.: Kusu wird das Böse ausreißen!)
 - 24 Vom Bann des Nuska und der Sadarnunna bin ich entbunden! *ditto ditto* (d. h.: Kusu wird das Böse ausreißen!)

- 25 [Vom Bann des Erra] und der Laš bin ich entbunden! *ditto ditto* (d. h.: Kusu wird das Böse ausreißen!)
- 26 Vom Bann des Papsukkal, des Herrn des Szepters, bin ich entbunden! *ditto ditto* (d. h.: Kusu wird das Böse ausreißen!)
- 27 [Vom Bann] des Tišpak, des Herrn der Truppe, bin ich [entbunden]! *ditto ditto* (d. h.: Kusu wird das Böse ausreißen!)
- 28 Vom Bann der Ištar, der Herrin der Länder, [bin ich entbunden]! *ditto ditto* (d. h.: Kusu wird das Böse ausreißen!)
- 29 Vom Bann des “Geheiligten” und der “Geheiligten” [bin ich entbunden]! *ditto [ditto]* (d. h.: Kusu wird das Böse ausreißen!)
- 30 Vom Bann des *nadû* und der *nadîtu* [bin ich entbunden! *ditto ditto* (d. h.: Kusu wird das Böse ausreißen!)]
- 31 Vom Bann des Kubu und der *entu*-Priesterin [bin ich entbunden! *ditto ditto* (d. h.: Kusu wird das Böse ausreißen!)]
- 32 Vom Bann der Göttlichen–Sieben, der großen Götter, [bin ich entbunden! *ditto ditto* (d. h.: Kusu wird das Böse ausreißen!)]
- 33 Den Vergeltung(sfluch), den Bann, den Schaden, das Vergehen und ...[] (D leicht abweichend).
-
- 34 Du hebst eine Waage aus Rohr hoch. Sieben Gran Silber, sieben Gran Gold, Kupfer, Zinn, Blei, [Eisen](stein),
- 35 Karneol, Lapislazuli, Achat (*hulālu*), *muššaru*-Stein (und) “Ein–Weiß–Stein” wiegst du ihr auf rote Wollfäden (gereiht) dar. (in D ist hinzugefügt: Folgendermaßen *läßt du [ihn]* sprechen: (es folgen dort die Zeilen 50ff.)).
-
- 36 Beschwörung: Du, Bann, [dessen] Wohnsitz (sich) an der Brust des Berges (befindet),
- 37 vom “Großen (Opfer)mahl” von Eridu möge dein Ausschluß befohlen werden!
- 38 Du, Vergeltung(sfluch), der Brust und (des Körpers) Stränge zum Beben bringt,
- 39 A: du, [], die/der Brust] und (des Körpers) Stränge [],
- C: [du, der du] die Familie [des] N.N., des Sohnes des N.N., aus[rottest²],
- 40 mit Gift benetzttest du seine Glieder.
- 41 Wegen² [] machtest du dich an seinen Leib heran.
- 42 A[salluḫi, der] große [Beschwörer] der Götter,
- 43 betrachtete den Bann. Dann wendete er den Bann zurück (zum Guten).
- 44 Er² [] in den Leib des Banns.
- 45 []....[].... in [den Leib des Banns].
- 46 (Die Reifen aus) [Zinn] (und) Bronze, [welche] ich hochhalte, seien mein Kaufpreis!
- 47 Er beschwor dich bei Enlil, dem großen Berg, beim Freudenruf der Belili;
- 48 Asalluḫi, der Beschwörer der Götter, beschwor dich!
- 49 [Aus] meinem Leibe mögest du weichen, seist du gelöst, mögest du weichen! Beschwörungsformel.
-
- 50 Meinen Kaufpreis, das Silber, das Gold, das Kupfer, das Zinn, das Blei, das Eisen (fehlt in C), den Karneol, den Lapislazuli,
- 51 den Achat (*hulālu*), den *muššaru*-Stein, den “Ein–Weiß–Stein” (nur in D), jegliche Steine, jegliche rote Wollfäden,
- 52 jegliche Samenkörner nimm von mir entgegen und mich laß dann frei!
- 53 Er beschwor dich bei Enlil, dem großen Berg, beim Freudenruf der Belili;
- 54 Asalluḫi, der Beschwörer der Götter, beschwor [dich]!
- 55 Aus meinem Leibe mögest du weichen, seist du gelöst (in D ist hinzugefügt: es möge [])! [Beschwörungsformel (fehlt in C)].
-
- 56 Den Kopf des Kranken bindest du mit einer Kopfbinde. Die Bronzeringe von seinen Händen [und Füßen wirft er (auf den Boden) und] spricht [dann folgendermaßen]:
-
- 57 Ich will für dich (d. h.: für den personifizierten, weiblich gedachten “Bann”) die Binde meines Kopfes abstreifen, das Gewand, das mir Verschonung (bringt).
- 58 Du lagerst da auf der Straße und bindest mir [meinen Kopf und] meine(s Körpers) Stränge.
- 59 Ich will dir geben die Bronzeringe meiner Hände (und) meiner Füße, [die Zinnreifen meiner Arme und Beine (?)].
- 60 Ich will für dich die Krankheit [meines Leibes] abstreifen.
- 61 Warum nur hast du mich gepackt und hältst [mich] (nun) fest?
- 62 Friß das Rind in der Hürde, friß das Schaf im Pferch!
- 63 Friß den Röhricht, den Auwald und das Rohr! Löse dich und mach dich davon, Gewand, das mir Verschonung (bringt)!
- 64 Löse dich, mach dich davon, entfremde deinen Leib von meinem Leib!
-
- 65 Beschwörung: Tochter des Anum, des [reinen] Himmels,
- 66 Geschöpf des Ozeans, des weiten Meeres,
- 67 Anum, unser Vater, hat uns doch erschaffen. Himmel und Erde wurden gemeinsam mit uns erschaffen,
- 68 und auch der Bann wurde gemeinsam mit uns erschaffen.

- 69 A: Du, Bann, (der zustande kam) durch das Nehmen von einem Becher [],
 E: Du, Bann, (der ausging) von tönerner Schale (*hašbu*), Becher und Tisch,
 F: Du, Bann, (der ausging) von einer tönernen Schale (*hašbu*), gemeinsam mit [einem Becher und einem Tisch],
- 70 A: im Monat am 7. Tag, am 15. Tag, am Tag des Abendfestes, [am Tag des *eššēšū*-Festes, am 19. Tag],
 E und F: am 2. Tag, am 7. Tag, am 15. Tag, am Tag des Abendfestes, am Tag des *eššēšū*-Festes, am 19. Tag,
- 71 A: am Schwarzmondtag, am Tag der Wascheremonie, am “bösen Tag”, [am 30. Tag]
 E und F: am 20. Tag, am Schwarzmondtag, am Tag der Wascheremonie, am bösen Tag (F statt dessen: am Tag des Überflusses), am 30. Tag
- 72 habe ich für das Leben von Gott und König meine Hand (zum Schwur) ausgestreckt,
 73 auch (“auch” nur in A) habe ich beim Leben der großen Götter geschworen.
 74 Wegen der Schuldenlast, die ich kenne, die ich nicht kenne, habe ich mich [(hier) hingestellt]. (E und F: Wegen dessen, das ich kenne, das ich nicht kenne, etc.).
- 74a E: [Das Unheil], das von der Mondfinsternis (ausgeht), die im Monat N.N. am Tag N.N. stattfand,
 F: Das Unheil, das (ausgeht) von unheilvollen, [unguten] “Kräften” und Omenanzeigern, [die in] meinem [Palast] und meinem Land [in Erscheinung traten],
- 75 du, nimm doch (dies) von mir entgegen! Kalb, friß (es) doch gemeinsam mit dem Futter!
 76 Friß mit deinem Maul, entbinde mit deinen Backenknochen,
 77 lasse es heraus aus deinem After! Man möge deinen Kot aufsammeln (E statt dessen: bedecken), und der wütende Feuergott möge ihn dann um meinetwillen verbrennen!
 78 Die Beschwörung ist nicht die meine, die Beschwörung ist die es Ea und des Asalluḫi.
 79 Die Beschwörung ist die des Damu und der Gula. Die Beschwörung ist die der Ningirima. Beschwörungsformel.
-
- 80 A: Die Samenkörner vermengst du mit Bierwürze (*billatu*), und dann läßt der Kranke (dies) ein Kalb aus einem Horn fressen. [Diese] Beschwörung [sprichst du dreimal?].
 E: Dies sprichst du. Dann [] ein Kalb [].
-
- 81 Beschwörung: Du, Starker, Geschöpf der [weiten] Erde,
 82 ich bin die Menschheit, (zähle zu den) Schonungslosen!
 83 [Du wirst] die Klageansprüche [befriedigen], beim Leben des []!
 84 [Weil] du mich [nicht] bezaubertest, (weil) ich [aber sie (d. h.: das weiblich gedachte Abbild des Banns)] bezauberte,
 85 [weil du] mich [nicht] behextest, (weil) du [aber sie] behextest,
 86 [habe ich [auf] Weisung [von Ea und] Asalluḫi meine Schuldverpflichtung abgestreift [über dich]!
 87 Nimm [von mir] entgegen, [was] mir [entgegengestellt wurde]! Nimm von mir doch die [böse] Krankheit entgegen!
 88 Von [..... wirst du]... und dich dann zu dem für dich (bestimmten) Wasser [davonmachen]!
 89 Am [heutigen Tage] möge meine Krankheit sich entfernen! Beschwörungs[formel].
-
- 90 Den Wortlaut der Beschwörung rezitierst du dreimal [über die Kopfbinde], dann läßt du [sie] frei in den Fluß.
-
- 91 Beschwörung: Du, [(...) Fisch] des *apsū*, Geschöpf [des Ea],
 92 den dich der Vater der Götter, [Enlil], bereithält, um [den Gotteszorn (o. ä)] zu beruhigen,
 93 meine Schuldenlast, [meinen Bann], das was (mir) von den Göttern entgegengestellt wurde, [meine] Klage,
 94 [böse] Zaubereien, die man [mir] hinstellte, um die Menschheit zu morden,
 95 du, nimm (all dies) von mir entgegen! Du, verschone mich!
 96 Die [(mir) bereitete] Krankheit [nimm] doch von mir [entgegen], und ziehe sie dann hinab in [deinen] *apsū*!
-
- 97 [Den Wortlaut der Beschwörung] rezitierst du dreimal [über den Fisch], dann läßt du [ihn] frei in den Fluß.
-
- 98 Beschwörung: [Du, Vogel des Himmels], Geschöpf des Anum,
 99 ich bin die Menschheit, Geschöpf der Ninmenanna!
 100 Meine Schuldenlast, meinen Bann (“meine(n)” nur in A), das was (mir) von den Göttern entgegengestellt wurde, meine Klage,
 101 Zaubereien, Hexereien, Bezauberungen (und) bösen Machenschaften der Menschheit,
 102 du, nimm (all dies) von mir entgegen! Du, verschone mich!
 103 Die (mir) bereitete Krankheit nimm doch von mir entgegen, daß ich dann leben möge!
-
- 104 Den Wortlaut der Beschwörung [rezitierst du] dreimal über den Vogel, dann läßt du ihn frei.
-
- 105 Das ist der Wortlaut einer Beschwörung, die dazu (dient), einen Bann zu lösen.

106 Die Beschwörung: “Trübung, Gebundenheit, der [ulu-Dämon], (der den Menschen bedeckt)” wird im darauf Folgenden niedergeschrieben.

Kolophon: A [Wie] die zugehörige Vorlage geschrieben (und) kollationiert. Tafel des Kišir-Aššur, des Gehilfen,
[Sohn des] Nabû-bēssunu, des Beschwörers des Assur-Tempels,
[Sohn des] Bāba-šuma-ibni, des *zabardabbu*-Priesters des Ešarra.
[Wer] diese [Tafel] wegnimmt, dem möge[n] die Götter von Himmel und Erde sein Augenlicht weg[nehmen]!

B Wie die zugehörige Vorlage geschrieben und dann [kollationiert].
Tafel des Kišir-Aššur, Sohn des [Nabû-bēssun(u), des Beschwörers des Assur-Tempels],
Sohn des Bāba-šuma-[ibni, des *zabardabbu*-Priesters des Ešarra].

1’–14’ Aufgrund des fragmentarischen Zustandes des Textes wird hier von der Vorlage einer Übersetzung abgesehen.

1’’ [Vor] Šamaš fegst du den Boden. Du versprengst reines Wasser. Du stellst ein Tragaltärchen auf. Datteln (und)
2’’ [Feinmehl] schüttetest du hin. *mirsu* (mit) Honig (und) Butterschmalz stellst du hin.
3’’ [Das Abbild] des Banns stellst du (aufrecht) hin. Du libierst Bier. Du ziehst eine Linie. Dann
4’’ schüttetest du [7[?] Mehl]häufchen auf. Das Abbild des Banns läßt du vor Šamaš stehen.
5’’ Du verknotest [den Gewandsaum] des Kranken mit dem Gewandsaum des Abbildes des Banns und dann [sprichst du] folgendermaßen:

6’’ Beschwörung: Šamaš, König des Himmels (und) der Erde, Herr des Rechts und der Gerechtigkeit,
7’’ der Gott und Mensch auf rechten Bahnen hält, ja du: Dies ist das Abbild des Banns,
8’’ der N.N., den Sohn des N.N., gepackt hält und ihn dann ständig verfolgt;
der ihn, um seinen Odem abzuschneiden, festhält.
9’’ Vor dir stattete ich sie (d. h.: das weiblich gedachte Abbild des Banns) mit Reiseproviant aus. Mit einem Totenopfer
[versorgte] ich [sie].
10’’ Die ihr (zukommenden) Riten führte ich vollständig aus. Der Gewandsaum des N.N., des Sohnes des N.N.,
11’’ werde von dem Gewandsaum des Abbildes des Banns abgeschnitten!
12’’ Šamaš, dir anheim(gestellt ist nun) der Bann, (der entstehen kann), wenn man veranlaßt, daß Gattinnen Gatten
verlassen, die im Begriff sind zu heiraten!

13’’ C: (Dies) sprichst du siebenmal. Dann öffnest du ein Loch. Dann begräbst du sie. Du [zeichnest] einen Mehlkreis.
H: (Dies) sprichst du [siebenmal]. Dann bringst du (das Abbild des Banns) in die Steppe hinaus. Dann öffnest
du ein Loch. Dann begräbst du (sie). Die Steine vergräbst du vor ihm (d. h.: dem Abbild des Banns). Du umgibst
(das Grab) mit einem [Mehlkreis].

14’’ Du rezitierst (die Beschwörung) “Beim Leben des Himmels sei er beschworen” in Gänze. Du darfst nicht hinter
dich blicken (in H folgt: Das ihm (d. h.: dem Patienten) anhaftende Unheil wird (dann) gelöst sein).

15’’ (Die Tafelfolge) “*šētu*-Leiden eines[?] Kranken” (ist damit) an [ihrem] Ende.

Kommentar:

1 In der stark zerstörten zweiten Hälfte der Zeile ist ein sich am Leib des Patienten zeigendes Krankheitszeichen genannt, welches auf das Leiden weist, das auf das Wirken eines Banns zurückgeführt wurde. Die wenigen erhaltenen Spuren können in Anlehnung an R. Labat, TDP 154, Z. 20 (*širūšu urqa it-ta-du-ni*; vgl. auch ebd., Z. 19) ergänzt werden. Zu der hier vorliegenden Bedeutung von *nadû(m)*, “Farbflecken ansetzen”, siehe AHW 707b s. v. *nadû(m)* III G 25f und 708a s. v. *nadû(m)* III Gtn 12. Die nicht allzu häufig anzutreffende Schreibung SAĜ.MEŠ steht hier für den Dual von *rēšu(m)*, “Kopf” in singularischer Bedeutung (siehe dazu R. Borger, ³BAL 269 s. v. *rēšu*; siehe auch unten Z. 58). Sie findet sich z. B. auch in KAR 236 (siehe R. D. Biggs, ŠÀ.ZI.GA, 28), Rs. 3: GIN₇ ^{na}ĜIŠ.NU₁₁.GAL lu ZÁLAG.MEŠ SAĜ.MEŠ-[ia]. Auch in Z. 4 des hier besprochenen Textes wird *qaqqadu(m)* als Bezeichnung für “Kopf” im Dual verwendet (andernfalls hätte dort in Textvertreter C SAĜ.DU-*sa/sà* KEŠDA anstelle von SAĜ.DU-*šá* KEŠDA stehen müssen).

Eine exakte Parallele zu der ersten Zeile der hier besprochenen Therapiebeschreibung findet sich in der Einleitung des stark beschädigten Textes Nr. 13 (Z. 1). Auch dort war vielleicht das Krankheitszeichen der sich am Kopf des Patienten zeigenden roten und gelben Flecken genannt. Während jedoch in dem hier besprochenen Text die therapeutische Behandlung des Patienten im Mittelpunkt steht, kommt in Text Nr. 13 – soweit das angesichts des sehr schlechten Erhaltungszustands dieses Stückes beurteilt werden kann – namentlich der Herstellung und Verabreichung des zugehörigen Medikaments ein besonderer Stellenwert zu.

Rote Bläschen (U.BU.BU.UL SA₅) galten auch nach BAM 584, Kol. II, 25’f. als ein Zeichen für den Befall durch einen “Bann”. Siehe hierzu auch BAM 201, Rs. 1.

In der Behandlung, die in der *Therapiebeschreibung 2* geschildert ist, wandte man – offenbar den beobachteten Krankheitszeichen entsprechend – dem Kopf des Patienten eine ganz besondere Aufmerksamkeit zu. Mit

- Hilfe einer Kopfbinde (*paršīgu*) sollte nämlich die schädigende Kraft des Leidens aus dem Kopf des Patienten herausgezogen, in dem textilen Kleidungsstück gebannt und dem personifizierten Bann übereignet werden, bevor man die Binde, welche als “Gewand, das mir Verschonung (bringt)” (Z. 57 und Z. 63), bezeichnet wird, in den Fluß warf, um auf diese Weise die darin eingefangenen pathogenen Stoffe zu entsorgen (siehe dazu Z. 56–64 und 81–90). Entsprechendes wurde auch im Rahmen von sog. Löseritualen (siehe S. M. Maul, BaF 18, 79) und Verfahren praktiziert, die die Austreibung des bösen *udug*-Dämons zum Gegenstand hatten (siehe M. J. Geller, SAACT 5, 162, *udug-ḥul* Tafel 12, 98). Auch in dem ‘Leitfaden’ zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens kommt dem Binden und Lösen des Kopfes des Patienten große Bedeutung zu (siehe Text Nr. 1–2, 14” und den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 10”–11”). Dabei wurde freilich statt einer Kopfbinde ein Faden verwendet. Auch mit Brot versuchte man, die schädigende Kraft des Leidens aus dem Kopf eines Kranken zu ziehen (siehe dazu den Kommentar zu Z. 106 und zu Text Nr. 1–2, Lücke). Hierzu paßt, daß eine Kopfbinde (*paršīgu*) in anderen Heilanweisungen tatsächlich als eine Art Verband Verwendung fand, der mit Medikamenten belegt wurde, welche wohl die Wirkung einer Zugsalbe entfalten sollten (siehe R. C. Thompson, AMT 4, Text Nr. 6, 2’–3’ = J. Scurlock, *Magicalmedical means*, 282, Text Nr. 69). Ebenfalls über den Kopf konnte einem Patienten gewissermaßen im Gegenzug auch heilende Energie wiederzugeführt werden (siehe den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 13”).
- 2 Das “Heiligen” (*quddušu*) der Tongrube war vielleicht mit einem Opfer verbunden (vgl. den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 1’).
- 3 Als “Wassersucht” (*aganutillū*) wird eine Flüssigkeitsansammlung in der freien Bauchhöhle bezeichnet, die als Folge verschiedener Primärerkrankungen wie z. B. Pfortaderhochdruck, Herzinsuffizienz oder Rupturen von Lymphgefäßen im Bauchraum auftreten kann. Nicht nur der hier kommentierte Text, sondern auch ein heilkundlicher Text aus Assur, in dem Verfahren zur Heilung von Krankheiten beschrieben sind, als deren Ursache der “Bann” (*māmītu*) angesehen wurde, zeigt, daß die altorientalischen Heiler einen Zusammenhang zwischen “Wassersucht” (*aganutillū*) und dem Wirken des “Banns” (*qāt māmīti*) sahen (siehe Text Nr. 79, 77’–78’). Diese Annahme findet auch Bestätigung in Beschreibungen von Verfahren zur Abwehr von Schadenzauber (siehe T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 1, 284, Z. 10). Aus einem spätbabylonischen Text, in dem der Wortlaut eines geleisteten Eides notiert ist, in dessen Mittelpunkt eine Selbstverfluchung für den Fall des Meineides steht (siehe M. Streck, ZA 83, 62, Z. 15–17), wissen wir, daß sich aus der Sicht der alten Mesopotamier gerade in dem Krankheitsbild der “Wassersucht” (*aganutillū*) die göttliche Strafe für die Nichtachtung eines Eides manifestierte.
- 4–6 Vgl. Text Nr. 1–2, 4’–7’ und die in dem Kommentar dazu genannten Parallelstellen.
- 7 Zum Zeilenanfang vgl. die Parallelstelle Text Nr. 67, 1’.
- 7–8 Vgl. Text Nr. 1–2, 14’–15’ und den zugehörigen Kommentar. Bier aus Röstkorn ist eine für das Totenopfer (*kispum*) typische Gabe. Siehe dazu den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 16’ sowie die Parallelstelle Text Nr. 67, 5’.
- 9–11 Zu dem hier beschriebenen Geschehen siehe Text Nr. 1–2, 16’–18’ und die zugehörigen Kommentare mit Verweisen auf Parallelstellen. Da in den Parallelstellen der Texte Nr. 1–2 und Nr. 3 die zu verwendende Feuerstelle stets *nappātu* (“Kohlenpfanne”) genannt ist und dieses Wort immer syllabisch geschrieben wurde, ist nicht auszuschließen, daß die Graphie KI.NE nicht nur *kinūnu(m)*, sondern auch *nappātu* gelesen werden konnte.
- 11 In den Handlungsanweisungen, die wir aus dem ‘Leitfaden’ zum Bannlösungsverfahren kennen (Text Nr. 1–2, 18’), kam – abweichend von Text Nr. 4–10, 11 und Text Nr. 3, 64 – dem Kranken selbst die Aufgabe zu, den mit Aromata vermischten Teig zu verbrennen.
- 12–13 In der kurzen, an den personifizierten Bann gerichteten Beschwörung wird die Lösung eines Banns gefordert, der nicht auf ein Vergehen des Erkrankten selbst zurückgeführt wurde, sondern auf eine ungesühnte Schuld Dritter, für die sich der Erkrankte – aus welchen Gründen auch immer – zu verantworten hatte (siehe hierzu auch Text Nr. 45, 3’–4’ und die im Kommentar dazu genannten Parallelstellen). Dem liegt die Vorstellung zugrunde, daß der Erkrankte sich durch direkten oder indirekten Kontakt mit einer vom “Bann” getroffenen Person ‘infiziert’ (siehe hierzu den Kommentar zu Text Nr. 3, 1) und sich so das Leiden zugezogen haben könnte. In der zweizeiligen Beschwörung ist zunächst die Möglichkeit aufgeführt, daß die ‘Ansteckung’ im eigenen Haus durch Kontakt mit Familienmitgliedern oder Freunden und Besuchern zustande gekommen war (Z. 12), bevor im folgenden erwogen wird, daß sich der Betroffene das Übel an einem jener öffentlichen Orte in der Stadt eingehandelt haben könnte, an denen viele Menschen zusammenkommen (Z. 13).
- 12 Vgl. die Parallelstellen Text Nr. 64, 18 und 22.
- 13 Die Form *ibriatu* (statt dem sonst bezeugten *ib-ra-t...*) ist nur hier belegt und legt nahe, daß das Wort, das eine (an Außenwänden befindliche) Kultnische bezeichnet, nicht *ibratu(m)*, sondern *ibrātu(m)*, *ibriatu* bzw. *ibrētu* lautet. Zu Z. 13 vgl. die Parallelstelle *Šurpu*, Tafel 8, 48 (E. Reiner, *Šurpu*, 42 und R. Borger, Fs. Lambert, 85) sowie ferner ebd., Tafel 3, 83 (ebd., 21) und *Maqlū*, Tafel 5, 37–38 (T. Abusch, *Maqlū*, 102). Vgl. auch die Parallelstellen Text Nr. 38–39, 22 und Text Nr. 64, 45.
- 14–33 Das nur in diesem Text bezeugte Gebet weist nicht allein in Wortlaut und Struktur enge Parallelen zu *Šurpu*, Tafel 3 auf, sondern beide Gebete wurden auch von genau derselben Opferzeremonie begleitet (siehe dazu den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 17’–18’).
- 14–19 Zu den Zeilen 14–19 vgl. die Parallelstelle Text Nr. 45, 8’–13’.
- 29 *nadū*, der “Brachliegende”, ist in Textvertreter D hier und in der folgenden Zeile als männliches Pendant zu *qadištu* und *nadītu* genannt. In der jüngeren Fassung (Textvertreter C) ist der *qadištu* als männliche Entsprechung

- indes ein *qašdu* an die Seite gestellt. Gleichwohl ist es fraglich, ob es einen der *qadištu* vergleichbaren männlichen Gottesdiener je gegeben hat. Die Wörterbücher liefern hierauf jedenfalls keinerlei Hinweise.
- 30 Vgl. die Parallelstelle KAL 7, Text Nr. 11, Kol. III, 5.
- 31 Vgl. die Parallelstelle *Šurpu*, Tafel 3, 117 (E. Reiner, *Šurpu*, 22 und R. Borger, Fs. Lambert, 48). Siehe ferner *Šurpu*, Tafel 8, 69: *itti māmīt mārāt ilī kūbi ša enti nadīti qadišti u kulmašīti* MIN MIN MIN (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 43 und R. Borger, Fs. Lambert, 88).
- 33 Vgl. Text Nr. 64, 31. Zu *tūrtu* siehe den Kommentar zu Text Nr. 3, 59.
- 34–35 Vgl. die Zeilen 50–52. Die Waage wurde hier – so wie es auch noch im Alltagsleben in neuassyrischer Zeit üblich war (siehe K. Radner in: J. G. Dercksen [Hrsg.], *Trade and Finance*, 134–137) – vor allem zum Abwiegen einer Edelmetallzahlung benötigt. Wie in anderen Heilverfahren, wo man ebenfalls eine Waage einsetzte, wurde die Übergabe eines Lösegeldes öffentlich inszeniert (dazu siehe S. M. Maul in: H. F. J. Horstmanshoff, M. Stol, *Magic and Rationality*, 88 sowie z. B. D. Schwemer, *Abwehrzauber und Behexung*, 220 mit Anm. 117 [zu KAR 227, Kol. I, 29–32 und // K 9860+, 7’–10’]; W. R. Mayer, *UFBG* 511, Z. 11; CTN 4, Text Nr. 163, Vs. und S. M. Maul, in Fs. Freydank, 204f. zu K 2535+, Z. 75–76). Der tiefere Sinn dieser rituell gerahmten Geldübergabe liegt wohl darin, die Selbstheilungskräfte des Patienten dadurch zu aktivieren, daß man ihm das Gefühl zu vermitteln beabsichtigte, durch die Zahlung einer hohen Summe in gewisser Weise das Anrecht auf Heilung erworben zu haben (siehe dazu auch den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 8’ und 22’–24’; vgl. ferner den Kommentar zu Text Nr. 38–39, 21’–36’). Diese Erkenntnis ist auch Gegenstand eines Sprichwortes, das bereits im zweiten vorchristlichen Jahrtausend überliefert wurde und aus einer in Ugarit gefundenen Tafel bekannt ist. Es lautet: “Lege nur hin das Silber für den Bann, von den Göttern wirst du es zurückerhalten” (*šukun KÜ.BABBAR.MEŠ ša māmīti itti ilī teleqqe*; siehe D. Arnaud, *Corpus de textes de bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit*, 139 Nr. 46, 1). Zu der Zahlung scheinen, nach bereits damals uraltem Brauch (vgl. die logographische Schreibung ^{tu}NIĜ.NA₄ für das akkadische Wort *kīsu(m)*, das einen Geldbeutel bezeichnet), nicht allein Silber, Gold und andere Metalle, sondern auch die hier genannten edlen Steine gehört zu haben. In der in Text Nr. 14–15 beschriebenen Heilbehandlung (Z. 14–15) sollte neben dem zum Lösegeld bestimmten Silber auch die dazugehörige Börse (*kīsu*) bereitgestellt werden. Eine Beschwörung, die über ein aus Silber bestehendes Lösegeld zu sprechen war, hat sich in dem frühneuassyrischen Tafelbruchstück VAT 10984 (siehe W. Meinhold, KAL 7, Text Nr. 37) erhalten. Dort wird der zugehörige Lederbeutel, der in der Steppe entsorgt werden sollte, *tu(k)kannu* genannt.
- 36–49 Mit der Beschwörung *attī māmītu* wandte sich der Heiler nun unmittelbar an den personifizierte Bann, um ihn im Namen des Heilandes Asalluḫi (Z. 42ff.) direkt aufzufordern, von dem Patienten zu lassen.
- 36 *irat šadē*, wörtlich “die Brust des Berges”, dürfte (ähnlich wie *irat erṣeti(m)*) die Unterwelt meinen, die hier als regulärer, legitimer Aufenthaltsort des Banns bezeichnet wird, an den der zuvor wie ein Totengeist behandelte Bann (vgl. Z. 7–8) wieder zurückgeführt werden sollte.
- 37 Wohl weil in der zugrunde liegenden Vorstellung der “Bann” aufgrund eines göttlichen Urteils rechtmäßig in die Welt der Menschen gekommen war, zählte auch er zu den Wesen, die am “Großen (Opfer)mahl” von Eridu teilhatten, und wie Götter mit Opferspeisen bedacht wurden. Auf der rituellen Ebene war das Bann-Figürchen tatsächlich dementsprechend mit Speisegaben versorgt (siehe Z. 7–8 und den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 17’–18’) und geradezu wie ein Gott “geehrt” (siehe Text Nr. 3, 27) worden. Nun aber sollte der Bann auf Befehl des Asalluḫi aus der Gemeinschaft der Opferempfänger ausgeschlossen und damit der göttlichen Kraft und seiner Wirkmacht beraubt werden.
- 39 Die Lesung der stark zerstörten Zeile in Textvertreter C bleibt unsicher. Sie setzt voraus, daß [Z]I² hier für *nāsiḫat* steht.
- 44–45 In diesen stark zerstörten Zeilen war die Rede von der Rückführung des Bann-Leidens auf “den Leib der *māmītu*”. Sinngemäß könnte in Z. 44 gestanden haben: “Er² [führte das Gift zurück (o. ä.)] in den Leib des Banns”. In der folgenden Zeile könnte das Abstreifen der Kopfbinde erwähnt worden sein, mit der die Krankheit des Patienten an den personifizierte Bann zurückgegeben werden sollte (vgl. unten Z. 57–64).
- 45 Das dem KI vorangehende Zeichen ist entweder das Zeichen AG oder aber das Zeichen BĀRA. Hier scheint jedoch nicht A].¹BĀR¹ (siehe Z. 34 und Z. 50) gestanden zu haben.
- 46 Zinn und Bronze sind hier als “Kaufpreis” bezeichnet, da diese Metallgaben als Lösegeld betrachtet wurden, welches der Erkrankte dem personifizierte Bann zu übergeben hatte (siehe Z. 34 und Z. 50). Zinn und Bronze wurden dabei wohl nicht in Form von Barren bereitgestellt. Vielmehr legte man dem Erkrankten – wie an dieser Stelle ausführlicher formulierte Beschreibungen von sog. Löseritualen (Namburbi) zeigen (siehe S. M. Maul, *BaF*, 18, 79) – Ringe aus Bronze und Zinn an, um diese dann gemeinsam mit einer zuvor umgebundenen Kopfbinde abzustreifen: “Mit einer Kopfbinde bindest du ihm seine (beiden) Kiefer fest. Mit Bronzering(en) / füllst du seine Finger und Zehen an. Reif(en) aus Zinn legst du ihm an seine Hände und Füße. Einen bleiernen Gürtel bindest du ihm um seine Hüften” (S. M. Maul, *BaF* 18, 436, Z. 14–16 [Opferschau-Namburbi]). Auch in einem Vogel-Namburbi findet sich eine entsprechende Anweisung, deren Kontext im Licht der hier vorgestellten Belege deutlich wird: “Eine Kopfbinde (und) einen Ring aus Bronze wirft er (d. h.: der betroffene Mensch) hin. Dann / soll er die Straße, die er entlangging, nicht (wieder zurück)gehen (und) geradewegs zu seinem Hause gehen” (ebd., 254, Z. 54–55). Da die Kopfbinde ohne jeden Zweifel entsorgt wurde, indem man sie in den Fluß warf

- (siehe unten Z. 88 und 90 sowie S. M. Maul, BaF 18, 79), ist es im Licht der Z. 83 (siehe den Kommentar dazu) nicht unwahrscheinlich, daß die Zinn- und Bronzeringe – eingewickelt in die Binde – im Fluß versenkt wurden und nicht mit den ebenfalls als Lösegeld betrachteten Steinen zusammen mit dem Bann-Figürchen in der Steppe beerdigt wurden (dazu siehe Z. 13” und Text Nr. 3, 77 sowie den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 24”).
- 47–49 Vgl. die Parallelstelle Z. 53–55.
- 47 In der Mythologie des Alten Orients zählen Alala und Belili zu den nur noch im Hintergrund stehenden, zurückgedrängten Urgöttern, die als Ahnen des Himmelsgottes An(u) angesehen wurden (siehe dazu R. L. Litke, An: Anum, 22f., Z. 18–19; W. G. Lambert, OrNS 54, 190; ders., Mesopotamian creation stories, 31–32 sowie ders., BCM 417–420 und 424–425). Die alte Tradition von den uranfänglichen Göttern lebte in den Beschwörungsformeln der mesopotamischen Heiler fort. Dort wurde das Götterpaar, bisweilen auch gemeinsam mit weiteren Ahnen des Himmelsgottes, gerade wegen seiner Uranfänglichkeit angerufen, um mit seiner Macht das zu beschwörende Ungemach zu binden und so das Übel samt seiner bis in den Anbeginn der Zeiten reichenden Wurzeln auszureißen (vgl. entsprechende Belege z. B. in: C. Ambos, Mesopotamische Baurituale, 106, Z. 114”; J. Scurlock, Magico-medical means, 377, Text Nr. 131, Z. 25; B. Böck, Das Handbuch Muššu’u, 165, Z. 80). In diesen Anrufungen wird der Name des Alala manchmal mit und – so wie hier – manchmal ohne Gottesdeterminativ geschrieben. Mit der Schreibung ohne das Gottesdeterminativ wird der Name des Alala mit dem akkadischen Wort *alālu(m)* I verknüpft, das einen Freudenruf oder das Lied bei der Arbeit bezeichnet. Auch dies folgt, wie W. G. Lambert in BCM 425 aufgezeigt hat, alten mythischen Traditionen, denen zufolge man in Alala die Verkörperung des freudigen Arbeitsliedes im angehenden Schöpfungsakt sah.
- 50–55 Mit dieser kurzen, an den personifizierten Bann gerichteten Beschwörung ist die Lösegeldübergabe verbunden, die in dem ‘Leitfaden’ zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens (Text Nr. 1–2) wohl in Z. 22’–23’ beschrieben war.
- 50 Vgl. die Parallelstelle Z. 34 und den Kommentar dazu.
- 51 Vgl. Text Nr. 1–2, 22’:] *ser-pi* DÙ.A.BI ŠE.NUMUN.MEŠ ‘DÙ’.[A.BI].
- 53–55 Vgl. die Parallelstelle Z. 47–49.
- 56 In Textvertreter C wurde diese Zeile versehentlich ausgelassen und auf dem linken Tafelrand nachgetragen. Die Zinnreifen, von denen wohl in Z. 46 und vielleicht in Z. 59 die Rede war, waren hier offenbar nicht eigens erwähnt. Die Ergänzung *inaddīma* am Zeilenende richtet sich nach S. M. Maul, BaF 18, 252, Z. 54: ^{tūg}*pár-ši-gu* ŠU.GUR ZABAR ŠUB-di-ma.
- 57–64 Die an den personifizierten Bann gerichtete Beschwörung *lušhuṭki paršīga ša qaqqadija* erinnert an die namentlich in den sog. Löseritualen häufig zu rezitierende Beschwörung *ašhuṭ ašhuṭ* (siehe S. M. Maul, BaF 18, 72–73 mit Anm. 13). Gemeinsam mit der abgestreiften Kopfbinde sollte die Krankheit des Patienten an das Bann-Figürchen zurückgegeben werden.
- 57 In diesem Text finden sich in Z. 57 und Z. 63 die ersten Kontextbelege für *tū* III, “Gewand”. Das aus dem Sumerischen (*tūg*, *tu*₉ = *subātu(m)*, “Gewand”) ins Akkadische entlehnte Wort war bislang nur aus lexikalischen Texten bekannt (siehe AHW 1363a und CAD T 442b). Das seltene Wort, das gewiß nur Gelehrten vertraut war, dürfte hier gewählt worden sein, weil sich ein Wortspiel anbot. *tū* kann nämlich zum einen ein Gewand (*tū* III) bezeichnen, zum anderen aber gibt es ein gleichlautendes, erheblich besser bezeugtes Wort *tū* (*tū(m)* I), das aus dem sumerischen *tu*₆ (= *šiptu(m)*) entlehnt wurde, und jene ‘beschwörenden Worte’ bezeichnet, welche ein Heiler (*āšīpu* bzw. *mašmaššu*) in therapeutischen Verfahren wie dem vorliegenden zu sprechen hatte.
- 58 Die hier vorgeschlagene, aber keineswegs sichere Ergänzung SA[Ĝ.MEŠ-ia (?)] richtet sich nach Z. 1.
- 59 Die in der Übersetzung vorgeschlagene Ergänzung fußt zwar nicht auf einer belastbaren Textgrundlage, sie mag aber Rechtfertigung in den Überlegungen finden, die im Kommentar zu Z. 46 dargelegt wurden.
- 62 Vgl. die Parallelstelle aus den sog. Feuerbeschwörungen, die im Rahmen von Heilverfahren gesprochen wurden, mit denen man Fiebererkrankungen bekämpfte (W. G. Lambert, AfO 23, 42, Z. 15–16; I. Márquez Rowe in: G. del Olmo Lete, Incantations and anti-witchcraft texts from Ugarit, 51, Z. 21’; 59, Z. 2).
- 65–104 Abgesehen von den Zeilen 81–90, die eine an die Kopfbinde gerichtete Beschwörung und zugehörige Handlungsanweisungen enthalten, ist der gesamte verbleibende Text der in den Textvertretern A und B überlieferten *Therapiebeschreibung 2* der Entsorgung kontaminierter Getreideprodukte gewidmet, die man zu einem Teig verarbeitet hatte. Der Teig sollte einem Kalb (Z. 65–80), einem Fisch (Z. 91–97) und einem Vogel (Z. 98–104) verfüttert und auf diese Weise samt der darin gebannten pathogenen Stoffe beseitigt werden. Dieses Verfüttern des Teigs ist auch Gegenstand der sumerischen Beschwörung *nam-tar a-maḥ* (Text Nr. 40–44, 34–74), die – wie wir allein aus dem ‘Leitfaden’ wissen – im Rahmen des Bannlösungsverfahrens über “zwei Klumpen aus Mehl von Weizen (Variante: *arsuppu*-Gerste) (und) *šeguššu*-Korn, [aus Mehl von] *kiššānu*-Hülsenfrüchten (und) Mehl von *inninnu*-Getreide” gesprochen werden sollte (siehe Text Nr. 1–2, 5”). In den vorangehenden Abschnitten der *Therapiebeschreibung 2* fanden weder diese Teigklumpen und deren Herstellung Erwähnung, noch war von der Art und Weise die Rede, wie die dem Erkrankten anhängende Pathogene auf sie übergehen sollten. Dieser Umstand führt sehr deutlich vor Augen, daß die Skripte der altorientalischen Heiler für uns nicht zwangsläufig aus sich selbst heraus verständlich sind, sondern sich oft erst nach und nach durch das Studium vieler jeweils vergleichbarer Texte erschließen. Dem ‘Leitfaden’ zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens (und auch Beschreibungen ähnlicher Therapien [z. B. *Šurpu*]; siehe Text Nr. 1–2, 21’ff. und die zugehörigen

Kommentare), können wir entnehmen, daß wohl auch im Kontext der hier kommentierten Therapiebeschreibung der erkrankte Patient mit den Teigbatzen sorgfältig abgerieben worden war, bevor diese an die Tiere verfüttert wurden.

- 65–80 In den Textvertretern E und F blieben die Reste einer voranstehenden Beschwörung erhalten, die sich noch nicht rekonstruieren läßt und deren Adressat unbekannt ist. Darin ist auch der “Berg Ebiḫ, der Riegel des Landes”, angerufen (siehe dazu auch Text Nr. 27–33, 37 und 70 sowie KAR 22, Rs. 11 [= J. Scurlock, *Magico-medical means*, 378]):

E 1' [] x []
 E 2' [] x x KUR KI x []
 E 3' [KUR E]N.TI *sik-kur* KUR.KUR NU x []
 F 1' KUR EN.TI ¹*sik*[-]
 E 4' [3-š]ú DUG₄.GA-*ma* ḪUL B[I DU₈]
 (Strich)
 F 2' 3-šú DUG₄.GA-*m*[*a*]
 (Strich)

Textvertreter F wurde zur Vorbereitung des Heilverfahrens niedergeschrieben, das man anlässlich des als unheilvoll betrachteten Zeichens einer Mondfinsternis für den König durchführte (siehe Z. 74a).

Der Adressat der Beschwörung Z. 65–79 ist einerseits “Tochter des Anum, des [reinen] Himmels” genannt, und andererseits als “Geschöpf des Ozeans, des weiten Meeres” angesprochen, das gemeinsam mit Himmel und Erde erschaffen wurde (Z. 67). Wer oder was kann damit gemeint sein? – Die Zeilen 68ff., in denen der Bann selbst angesprochen und auch als im Uranfang erschaffen gekennzeichnet wird, lassen es nahezu sicher erscheinen, daß die “Tochter des Anum” niemand anders ist als der personifizierte Bann. Mit diesem Epitheton wird der personifizierte Bann – so wie auch in anderen Kontexten der Bannlösungsverfahren (siehe die Kommentar zu Text Nr. 1–2, 6’–7’, 14’–15’ und 25’–26’’) – in die Nähe der Lamaštu gerückt, der Schrecken einflößenden Tochter des Himmelsgottes. Die Annahme, daß hier der Bann als “Tochter des Anum” angesprochen wird, gewinnt darüber hinaus durch das Incipit einer Beschwörung an Wahrscheinlichkeit, in der der Bann (*māmītu*) explizit als die vom Himmel herabgestiegene “Tochter des Anum” bezeichnet wird (Text Nr. 55–62, c+6). Gleichwohl gilt es, eine andere Möglichkeit zumindest in Betracht zu ziehen. Falls in den Zeilen 65ff. nicht der Bann (*māmītu*), sondern der Teig, der an das Kalb verfüttert werden sollte, angesprochen wäre, fände sich zumindest eine schlüssige Erklärung für die Anrede “Tochter des Anum”. Denn das personifizierte Getreide, die Göttin Nissaba, galt tatsächlich als Kind des Himmelsgottes und ist z. B. auch in Text Nr. 27–33, 75 *mārat Anim* genannt. Ungelöst bliebe dann freilich immer noch, warum der Teig, der laut Z. 80 aus “Samenkörnern” und “Bierwürze” (*billatu*) gemischt worden war, als “Geschöpf des Ozeans” betrachtet und aufgrund welcher Überlegung er oder seine Bestandteile als gemeinsam mit Himmel und Erde geschaffen angesehen werden konnten.

Darüber hinaus bleibt rätselhaft, in wessen Namen der *āšipu* in der 1. Person Pl. spricht, wenn er sagt: “Anum, unser Vater, hat uns doch erschaffen. Himmel und Erde wurden gemeinsam mit uns erschaffen, / und auch der Bann wurde gemeinsam mit uns erschaffen” (Z. 67–68). Spricht er hier als Vertreter der Menschheit insgesamt (so wie in Z. 82 und Z. 99), oder als Stellvertreter oder gar Inkarnation (vgl. dazu S. M. Maul, BaF 18, 41) des Heilandes Asalluḫi?

- 69 Becher und Tisch werden im Zusammenhang mit einem Krankheiten verursachenden “Bann” immer wieder genannt: siehe z. B. *Šurpu*, Tafel 3, 19 (E. Reiner, *Šurpu*, 19 und R. Borger, Fs. Lambert, 38): *māmīt kāsi u paššūri upaššar mašmaš il(ān)ī Asalluḫi*; Text Nr. 38–39, 69’ : *itti paššūri u kāsi lū paṭra u lū passa*; Text Nr. 52, 20–21 (unklarer Kontext); Text Nr. 64, 30: *lū ina (...) nadān kāsi u paššūri raksi arrāku*. Da sie dort in geradezu paradigmatischer Weise für die Gefahr stehen, sich selbst oder andere durch die unbedachte Aufnahme von Getränken und Essen (sresten) sowie das Berühren von benutztem Geschirr und den Kontakt mit Mobilien (siehe den Kommentar zu Text Nr. 3, 1) mit dem Bann-Leiden zu ‘infizieren’, ist dies wohl auch der Grundgedanke der hier kommentierten Zeile. Weniger wahrscheinlich ist es, daß hier auf eine rituelle Handlung angespielt wurde, die man beim Leisten eines Eides vollzog.

Die uneinheitliche Überlieferung der Zeile 69 zeigt, daß bereits die neuassyrischen Schreiber um das korrekte Verständnis dieser Zeile rangen. Offenbar wurde *māmītu ša la-qé-e kāsi* in Text A als so problematisch empfunden, daß in Text F ein anderer, durch eine klein geschriebene, hochgestellte Glosse kommentierter Lesevorschlag gemacht wurde: *māmītu ša ḥašbi* (LA = ŠIKA) ^{it-ti}[KI *kāsi*(?) ...]. In Text E hingegen wurde das KI offenbar gelöscht, um so einen in sich schlüssigen und sachlich überzeugenden Wortlaut zu erhalten: *māmītu ša ḥašbi kāsi* etc., denn *ḥašbu*-Gefäße wurden wohl auch bei Tisch (?) zum Händewaschen (siehe CAD Ḫ 132b) verwendet.

- 70–71 Zu der Sequenz von Monatstagen vgl. die Parallelstelle *Šurpu*, Tafel 8, 42–43 (E. Reiner, *Šurpu*, 41 und R. Borger, Fs. Lambert, 83–84) sowie Text Nr. 34–37, 89 mit dem zugehörigen Kommentar und Text Nr. 38–39, 7.
 73 Die Vorderseite des hier einsetzenden Textvertreter G (CTN 4, Text Nr. 111) enthält Reste der Beschwörung *ĒN lū paṭra ša qadišti*, die unten als Text Nr. 38–39 zu finden ist.

- 75–77 Der kontaminierte Teig sollte von dem Kalb gefressen, verdaut und mit dem ausgeschiedenen Dung verbrannt und so beseitigt werden. Eine sehr enge inhaltliche Parallele zu dieser Passage findet sich in Text Nr. **55–62**, a+19–a+25. In Z. 76 wird wohl ganz bewußt (ebenso wie in Text Nr. **16–26**, 71, Textvertreter K) mit einem doppelten Sinn des Verbs *pašāru* gespielt: Zum einen bedeutet es hier “auflösen” im Sinn von “in kleine Stücke zerkaugen”, zum anderen ist dieses Zerkaugen gleichermaßen ein “Auflösen” des Übels, das dem dem Kalb verfütterten Teig anhaftet.
- 80 Die zur Herstellung des Tierfutters verwendeten “Samenkörner” sind die in Z. 52 erwähnten, die zuvor gemeinsam mit den Edelmetallen und kostbaren Steinen der *māmītu*, dem personifizierten Bann, als Gabe überreicht worden waren. Wie das Rind selbst hat auch das Horn eines Rindes Bezug zur Unterwelt und fand daher namentlich in Verfahren zur Vertreibung eines in die Menschenwelt eingedrungenen Totengeistes als Libationsgefäß Verwendung (siehe J. Scurlock, *Magico-medical means*, 130 Anm. 726 mit entsprechenden Belegen).
In Textvertreter E folgte ein an den Sonnengott gerichtetes Gebet, das mit keinem anderen bekannten Šamaš-Gebet identifiziert werden kann. (Es ist freilich nicht auszuschließen, daß es mit dem in den Zeilen 1’–7’ nur sehr fragmentarisch erhaltenen Gebet identisch ist):
- E 23’ ‘ÉN’ dUTU [
E 24’ [be]-‘lum’ (?) x x [
- 81–90 Die Beschwörung *attā dannu binūt eršetim rapaštim* sollte über ein Objekt oder ein Lebewesen rezitiert werden, das – so wie im folgenden der Fisch und der Vogel (Z. 91–104) – im Fluß “freigelassen” (*muššuru*) werden sollte, um die aufgenommenen pathogenen Stoffe fortzutragen. Das grammatische Geschlecht des gesuchten Wortes ist, wie das selbständige Personalpronomen *attā* und die in der Anrede gebrauchten Verbalformen zeigen, maskulin. Aus diesem Grund und wegen der inneren Logik des hier beschriebenen Verfahrens kommt dafür nur die Kopfbinde (*paršīgu*) in Frage, die zuvor als “Gewand, das mir Verschonung (bringt)” (Z. 57 und Z. 63; siehe auch den Kommentar zu Z. 1) bezeichnet wurde. Auch aus Text Nr. **27–33**, 65 geht hervor, daß im Rahmen des Bannlösungsverfahrens das von dem Erkrankten genommene ‘Unheil’ gebannt in einem Leinentuch (*miḫirtum ša libbi kitē*) vom Wasser davongespült und vom “Oberen Meer (und) dem Unteren Meer entgegengenommen” werden sollte. Als aus Flachs gefertigter Stoff war die Kopfbinde (*paršīgu*) in der Tat, so wie in Z. 81 gesagt, ein “Geschöpf der weiten Erde”. Hierzu paßt, daß *dannu*, “stark” im akkadischen Sprachgebrauch auch von Stoffen und Textilien gesagt werden kann (siehe AHW 161 s. v. *dannu(m)* I 3e).
Es scheint, daß in dem Tafelfragment VAT 14113 (Text Nr. **68**), das vielleicht zu dem ‘Leitfaden’ zur Durchführung der *nam-érim-búr-ru-da* genannten Heilbehandlung gehört, in den Zeilen 2’–4’ eine genaue inhaltliche Parallele zu dem Abschnitt des Bannlösungsverfahrens vorliegt, der in Text Nr. **4–10**, 81–90 beschrieben ist.
- 83 Das Tuch konnte in der Logik der zugrunde liegenden Vorstellung insofern die “Klageansprüche befriedigen”, als das Lösegeld in Form der metallenen Ringe und Reifen wohl darin eingewickelt (siehe den Kommentar zu Z. 46) dem personifizierten Bann übergeben worden war (siehe Z. 57–60).
- 84–85 Recht ähnliche Formulierungen finden sich in *Maqlû*, Tafel 2 (T. Abusch, *Maqlû*, 66), 198–199 (*aššu lā ēpušaššimma īpuša / aššu lā ašhuraššimma isḫura*) und in *bīt rimki*, Zweites Haus, 136–137 (*Šamaš aššu(m) lā īlīpušaššim-ma (šī) īpuša / aššu(m) lā ašhuraššim-ma (šī) is-ḫu-ra*).
- 86 *altaḫaṭ* bezieht sich auf die Handlungen, die die Beschwörung *lušḫuṭki paršīga ša qaqqadīja tī pīdīja* (Z. 57–64) begleiteten.
- 87 Zu dem Begriff *miḫirtu(m)* siehe den Kommentar zu Text Nr. **3**, 1 (siehe ferner unten Z. 93 und Z. 100 sowie Text Nr. **27–33**, 65 und Text Nr. **38–39**, 29).
- 91–97 Zu Verfahren, in denen man sich – so wie hier – eines Fisches bediente, um pathogene Stoffe zu beseitigen, siehe S. M. Maul, *BaF* 18, 90–91 sowie Text Nr. **40–44**, 66 und 68, Text Nr. **16–26**, 36 und 55 und Text Nr. **68**, 5’–8’”. In einem aus neuassyrischer Zeit bekannten Skript, das Reinigungsriten beschreibt, die am Neujahrstag durchgeführt werden und für das ganze Jahr Gesundheit garantieren sollten, war vorgesehen, daß der Ritualherr einen Fisch fing, ihm in das Maul spuckte und mit dem Spruch wieder freiließ: “Fisch, löse meinen Bann! Fisch trage meine Schuldenlast davon! Ziehe sie herab in den *apsû!*” (zuletzt zu diesem Text: A. Cavigneaux, V. Donbaz, *OrNS* 76, 321–331 und D. Schwemer, *JCS* 65, 181–200 [siehe vor allem ebd., 189, Kol. IV, 8–24]).
- 91 In der Lücke zwischen *attā* und *nūnu* könnte ein dem Fisch zugewiesenes Epitheton gestanden haben. Vergleicht man Z. 91 jedoch mit der parallel konstruierten Z. 98 (*ÉN attā iššūr šamē binūt Anim*) erscheint dies nicht sehr wahrscheinlich.
- 98–104 Zu Verfahren, in denen man sich – so wie hier – eines Vogels bediente, um pathogene Stoffe zu beseitigen, siehe S. M. Maul, *BaF* 18, 90–91 sowie Text Nr. **40–44**, 65 und 67 und Text Nr. **16–26**, 35 und 54. Die Freilassung von einem Taubenpärchen und das Aussetzen eines Fisches zählte auch zu den Neujahrsbräuchen des Alten Orients, von denen man sich einen guten Ausgang des Jahres erhoffte (siehe A. Livingstone, *CUSAS* 25, 11 und 267–269 sowie ders., in A. R. George, I. L. Finkel (Hrsg.), *Fs. Lambert*, 375–387; A. Cavigneaux, V. Donbaz, *OrNS* 76, 321–331 und D. Schwemer, *JCS* 65, 189, Kol. IV, 8–24). Auf den Zusammenhang von dem weit verbreiteten Brauch der Vogelfreilassung mit dem Bannlösungsverfahren nimmt eine altbabylonische Sammlung terrestrischer Omina Bezug, die A. R. George in *CUSAS* 18 veröffentlicht hat. Dort heißt es: “Wenn ein Mann einen Vogel

- fängt und wieder freiläßt: Der Eid, den er leistet, wird ihm nicht nahekommen" (CUSAS 18, Text Nr. 16, § 17'). Die Vogelfreilassung wurde an dieser Stelle gewissermaßen als prophylaktisches Bannlösungsverfahren verstanden.
- 98–99 Zu den Zeilen 98–99 siehe die Parallelstelle aus einer Beschwörung, die im Rahmen einer Vogelfreilassung gesprochen werden sollte: K 9276 + K 9729 + K 13285 + Rm 113, Rs. 25–26: ÉN *at-ta* MUŠEN AN-*e bi-nu-ut* [.....] / *a-na-ku a-me-lu-tu bi-nu-ut* ^dx [.....] (= G. Meier, AfO 12, 43 unten, Z. 17–18 und Taf. II = A. Berlejung, UF 28, 10). Siehe dazu auch C. Ambos, Der König im Gefängnis, 170–171, y+35'–41' sowie ebd., 159, A₂ 17'.
- 106 Die bereits in Textvertretern aus altbabylonischer Zeit dokumentierte sumerische Beschwörung ÉN lù-lù la-lál-la u₁₈-lu lú an-dul (Beschwörung: "Trübung, Gebundenheit, der ulu-Dämon, der den Menschen bedeckt") ist in ihrem gesamten Wortlaut bekannt (W. Schramm, Compendium, 54–57, 131–140 und 223–226, Beschwörung 8; siehe auch M. J. Geller, Fs. Wilcke, 122–123). Bei der Rezitation des Textes sollte der Erkrankte mit Brot (*ninda* = *akalu*) abgerieben werden, welches man ihm auch aufs Haupt legte, um dadurch zu erreichen, daß die dem Kranken anhaftenden pathogenen Stoffe von dessen Kopf auf das Brot übergangen.
- Kolophon Text A *ilū*(DIGIR) *šamē qaqqari* steht hier für die viel gebräuchlichere Wendung *ilū* (*ša*) *šamē* (*u*) *eršeti(m)*. Die Graphie *ša-me-e* folgt altbabylonischen Schreibkonventionen. Hierzu paßt, daß das *ša* hier eine altertümliche babylonische und nicht etwa die neuassyrische Zeichenform aufweist. Damit folgt auch Kišir-Aššur der aus Assur wohlbekannten Schreibertradition, in Kolophonen die Kenntnis außergewöhnlicher Zeichenformen zu demonstrieren (vgl. dazu den Kommentar zum Kolophon von Text Nr. 3 sowie meinen in ZA 102, 202–208 veröffentlichten Aufsatz "Paläographische Übungen am Neujahrstag").
- 1'–7' In diesen Zeilen blieben die Reste eines an den Sonnengott gerichteten Gebetes erhalten. Es ist nicht auszuschließen, daß es mit dem Šamaš-Gebet identisch ist, dessen Anfang aus Textvertreter E bekannt ist (siehe den Kommentar zu Z. 80).
- 6' Vgl. Text Nr. 64, 18: *lu-u ár-rat* AD AMA ŠEŠ [GA]L NIN₍₉₎ GAL-*ti* MIN; Šurpu, Tafel 4, 58 (E. Reiner, Šurpu, 26 und R. Borger, Fs. Lambert, 65): *ar-rat* AD u AMA ŠEŠ GAL-*ú* NIN₍₉₎ GAL-*tu*; S. M. Maul, R. Strauß, KAL 4, Text Nr. 60, Z. 17': [*an-ni* ŠEŠ-MU GAL]-^r*i*' NIN₍₉₎-MU GAL-*ti* sowie W. G. Lambert, JNES 33, 280, Z. 116: *ár-ni aḫi-i*[*a*₅] *rabī' aḫāti-ia*₅ *rabītu*^m. Während ŠEŠ GAL und NIN₍₉₎ GAL in diesen Belegen *aḫū rabū* und *aḫātu rabītu* zu lesen ist, zeigt die Position der Possessivsuffixe in Z. 6' des hier kommentierten Textes, daß dort die sumerischen Lehnwörter *šešgallu* und *ningallu* (letzteres noch nicht in den Wörterbüchern gebucht) vorliegen müssen. Die oben angeführten Parallelstellen machen deutlich, daß hier – anders als in R. Borger, JCS 21, 11, Z. 16+a – NIN.GAL nicht für *šarratu*, "Königin", stehen kann.
- 7' Text Nr. 64 weist mit Z. 53 ein Gebetsende auf, das mit dieser Zeile genau übereinstimmt.
- 8'–13' Das in diesen Zeilen nur sehr fragmentarisch erhaltene Gebet war vielleicht wie das voranstehende an den Sonnengott gerichtet (vgl. auch den Imperativ Sg. maskulinum *eṭiranni* in Z. 9').
- 8' Es ist recht unwahrscheinlich, daß hier – in Anlehnung an Z. 75 (Text E: *ú-kul-li*) – *ukulli* zu lesen ist.
- 9' Statt *bēl* x [könnte am Ende der Zeile auch *adi*(EN) *b[al-ṭa-ku* gestanden haben.
- 12' Am Zeilenende ist vielleicht *ki-a-a*[*m* zu lesen.
- 4'' Die den Opferschauplatz umgebenden Mehlhäufchen (*zidubdubbū*) sollten die Stelle, an der man Götter bewirtete, vor Verunreinigung und dem Zugriff von Übeln schützen (siehe dazu S. M. Maul, BaF 18, 56 mit Belegstellen). Es ist unklar, ob sieben oder aber drei Mehlhäufchen aufgeschüttet werden sollten.
- 5'' Zu den Handlungsanweisungen siehe den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 20''–21''.
- 6''–12'' Das an den Sonnengott gerichtete Gebet ist in dem 'Leitfaden' zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens (Text Nr. 1–2) in Z. 20'' zur Rezitation vorgeschrieben (vgl. den Kommentar dazu und zu der Parallelstelle Text Nr. 3, 72–78). Anders als in unserem Text, der die siebenmalige Rezitation des Gebetes vorsieht, sollte es gemäß dem 'Leitfaden' zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens nur dreimal gesprochen werden (siehe Text Nr. 1–2, 21'').
- 8'' In dem radierten Feld in Textvertreter C, Rs. 25 stand *šab-tu*. Wegen der nicht mehr überschriebenen Rasur war der Raum so begrenzt, daß die letzten 2–3 Zeichen der Zeile, die heute nicht mehr erhalten sind, auf dem rechten Tafelrand gestanden haben müssen.
- 11'' Die Schreibung NAM.RI (statt NAM.RIM) ist auch in Text Nr. 3, 75 belegt (siehe auch den Kommentar dazu).
- 12'' Mit dem letzten Satz des an den Sonnengott gerichteten Gebetes sollte sichergestellt werden, daß die mit den Mitteln der Beschwörungskunst bewirkte Trennung von gewissermaßen rechtmäßig verheirateten Eheleuten nicht neues Ungemach über den Erkrankten brachte. Denn ganz offenbar wurde es als unsittlich und dementsprechend als strafwürdig empfunden, durch magische Manipulation die Scheidung von Eheleuten zu verursachen. Die an Šamaš gerichtete Bitte sollte bewirken, daß der Sonnengott in dem vorliegenden Fall davon absah, aus diesem Grund einen neuen Bann über den Kranken zu verhängen.
- 13''–14'' Zu dem hier beschriebenen Geschehen siehe Text Nr. 1–2, 24''–27'' mit den zugehörigen Kommentaren sowie Text Nr. 3, 72–78.
- 15'' Zeile 15'' ist wohl nicht als Stichzeile zu interpretieren, die auf eine Folgetafel verweist, sondern eher als ein Schreibervermerk, in dem das Ende einer Tafelfolge angezeigt wird (hierzu siehe H. Hunger, BAK S. 2a). Freilich ist uns weder das Incipit der Tafelfolge bekannt, noch die darauf folgende Formulierung des Schreibervermerks. Die Zeichenfolge UD.DA steht hier für die Erkrankung, die *šētu* genannt wurde (siehe dazu die ausführliche

Untersuchung von M. Stol in: I. L. Finkel, M. J. Geller [Hrsg.], *Disease in Babylonia*, 22–39). Das *šētu* genannte Leiden steht in enger Verbindung mit dem Krankheitsbild, das in der Vorstellung der altorientalischen Heiler von einem “Bann” (*māmītu*) hervorgerufen wurde (siehe dazu auch Text Nr. 78, 2 und Text Nr. 79, 21’, 23’, 26’, 28’). Aus dem medizinischen Text BAM 174 (= Text Nr. 79) wissen wir, daß *šētu* in die Bann-Krankheit umschlagen und damit eine üblere, aus unserer Perspektive wohl chronisch zu nennende Form annehmen konnte (Text Nr. 79, 69’: DIŠ NA UD.DA TAB-*su-ma ana* NAM.RIM GUR-*šú*). Beide Leiden waren mit Symptomen verbunden, die sich im Bereich des Magen-Darmtraktes zeigten, und beide Leiden konnten zu vergleichbaren Hautveränderungen führen (vgl. BAM 52, 63–64 mit Text Nr. 4–10, 1 und den im Kommentar dazu genannten Parallelstellen). Die Verbindung beider Leiden zeigt sich auch in dem Rezept zur Herstellung eines als “Trunk gegen “Bann”” bezeichneten Brechmittels, das verabreicht werden sollte, wenn man *šētu* diagnostiziert hatte (BAM 52, 39–44 und Parallelstellen; dazu siehe den Kommentar zu Text Nr. 76–77, 21–24). Die Nähe beider Leiden ist wohl auch der Grund dafür, daß in der 23. Tafel des ‘Medizinischen Diagnosehandbuchs’ *šētu* und die “Hand eines “Banns”” in aufeinander folgenden Zeilen genannt werden (siehe N. P. Heeßel, *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, 272, 1–2).

Die Deutung der Form *qa-tu-ti(-)* [] bleibt schwierig. Da am Ende der Zeile nur noch für ein einziges Zeichen Platz ist, kann dort wohl nur ein Suffix gefolgt sein (*qa-tu-ti-[-šú]*). M. Stol, dem ich für diesen Hinweis danke, verweist auf GAG § 147b sowie die Textstelle aus einem mittelbabylonischen Opferschauprotokoll (F. R. Kraus, JCS 37, 137 und 159, Text Nr. 5, Z. 3), wo *qá-tu-tum* als Abstraktum zu *qatû* die Bedeutung “Endergebnis” zu besitzen scheint. In der Form *qatûtîšu* könnte es analog zu den Schreibervermerken AL.TIL und ZAG.TIL.LA.BI.ŠË verwendet worden sein. Man könnte in *qatûtîšu* sogar – möglicherweise neben *ana pāt gimrîšu* (siehe R. Borger, MZL, 359 zu Nr. 540) – eine akkadische Entsprechung zu ZAG.TIL.LA.BI.ŠË sehen. Erweist sich dies als richtig, muß man daraus wohl folgern, daß die hier vorgestellte Therapiebeschreibung in der Edition, zu der Textvertreter C (VAT 13668+) gehört, den Abschluß einer Tafelfolge bildete, in der Rezepte und heilkundliche Anweisungen zur Heilung des *šetu* genannten Leidens zusammengestellt waren.

11) VAT 10067 (Kopie: S. 432–433)

Therapiebeschreibung 3

Fundstelle in Assur: – ; Fundnummer: – ; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Braun-gelbes, beidseitig erhaltenes Bruchstück einer einkolumnigen Tontafel, von der ein wenig mehr als die obere Hälfte vorliegt (Maße: 104 mm × 71 mm × 24 mm). Auf der Vs. blieben – zum Teil nur in Resten – 19, auf der Rs. 25 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten.

Datierung: neuassyrisch, wohl erste Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: E. Ebeling, KAR 74; Bearbeitungen: E. Ebeling, ZDMG 74 (1920), 183–185 (siehe dazu B. Landsberger, ebd., 442–443); zu Z. 16–19: J. Scurlock, *Magico-medical means*, 530–535 (Text No. 226 C) und C. Ambos, *Der König im Gefängnis*, 148f., 19–21; siehe außerdem W. R. Mayer, UFBG 419 (“Šamaš 73”); zu Z. 2’–24’: siehe W. R. Mayer, UFBG 409 (“Šin 11”); Übersetzung der Zeilen 1–8: F. A. M. Wiggermann, *Mesopotamian protective spirits*, 93; Übersetzung der Zeilen 16ff. (“Šamaš 73”): W. von Soden in: A. Falkenstein, W. von Soden, SAHG 323–324, Text Nr. 57; M.-J. Seux, *Hymnes et prières*, 426–427; B. R. Foster, *Before the muses*, 731–732 (Abschnitt III.51e); Übersetzung der Zeilen 2’–24’ (“Šin 11”): M.-J. Seux, *Hymnes et prières*, 413–414.

Parallelstellen: Vs. 16–19 // VAT 8242 (BAM 323 = KAR 184), Vs. 19–21
// K 2132 (C. D. Gray, ŠRT Pl. XII; Photo: CDLI P238146), Vs. 4’–5’

Transliteration:

1	Vs.	1	DIŠ NA ¹ ḡi ¹ -na-⟨a⟩ a-dir ur-ra u mu-šá i-na-z[iq]
2		2	ḡmu ¹ -ḡtu ¹ u ḡul-qu it-ti-šu rak-su-ma
3		3	ḡDUMU [?] .MEŠ-šú lu GAL.MEŠ lu TUR.MEŠ in-da-nu-tu
4		4	ḡš ¹ -ḡit ¹ ÌR u GÉME TUKU.TUKU-ši šum ₄ -ma ÚŠ a-na É-šu sa-ḡdir ¹
5		5	ina É-ḡšu ¹ ḡÁ ¹ .MEŠ ḡIŠKIM.MEŠ ḡUL.MEŠ ḡÁL.MEŠ-a
6		6	[DIGIR-šú] u ḡXV-šú KI-šu ze-nu-u
7		7	[ana] ar-rat(i) u ma-mīti(ÚŠ) BÚR-ma
8		8] x u ḡÌR ḡUL-tim ana É-šú KUD-ḡsi ¹
9		9	[(Zeitangabe?; Ortsangabe?) (ḡi)URIN.GA]L tu-za-qáp
10		10	[] x NU(.)NAM.RIM ša IM

11	Vs.	11	[DÛ-uš-ma ^{kuš} Á.GÁN.LÁ DAB-su u šu-d]e-e tu-ša-da-šu
12		12	[É]N an-ni-tú 3-šú ŠID-nu- ^r ma ¹
13		13] x x ta-bat- ^r taq ¹ -ma
14		14	Í]D [?] ú x x x
15		15	[sūq] e-ti-qu N[U ittiq] NAM.BÚR.BI (Strich)
<hr/>			
16		16	[ÉN ^d UTU mu-tál ^d A-nun-na-ki e]-tel ^d I-[gi]-gi
17		17	[mas-su-ú ši-ru mut-tar-ru-u te]- ^r né ¹ -še- ^r e ¹ - ^r tí ¹
18		18	[da-a-a-an AN-e u KI-tim šá la e-na-at(?) qí-bit]- ^r su ¹
19		19	[^d UTU muš-te-šir ek-le-ti šá-kin nu-ri ana ÛĜ]. ^r MEŠ ¹ (abgebrochen)
1'	Rs.	1'	[] x [] (Strich)
<hr/>			
2'		2'	[ÉN ^d XX]X ^r DIĜIR ¹ ^r KÛ ¹ ^r šá ¹ ^r šá ¹ -[me-e] ^r KÛ ¹ .ME[Š]
3'		3'	[^d XXX] (Spuren) DIĜIR.M[EŠ]
4'		4'	[^d XXX] (Spuren) ^r be ^{1?} -[I]um [?] x [(x)]
5'		5'	[^d XXX] ^r na ¹ - ^r din ¹ [^{êe}] ^r ĜIDRU ¹ a-na DÛ-šú-nu LUGAL.ME[Š]
6'		6'	^r d[XXX] na-din ^r IBILA ¹ u NUMUN
7'		7'	^d rXXX ¹ i- ^r de ¹ - ^r šu ¹ -u ša bu-ul-lu-tu i-ra-mu
8'		8'	^d XXX DIĜIR réme-nu- ^r u ¹ ^r šá ¹ na- ^r ás ¹ - ^r hur ¹ -šú DÛG.GA
9'		9'	^d XXX na-din ĤÉ. ^r ĜÁL ¹ -[li ù] maš-re-e
10'		10'	^d XXX na-din ĤÉ.NUN ^r a ¹ - ^r na ¹ ^r ÛĜ ¹ .MEŠ DAĜAL.MEŠ
11'		11'	^d XXX na-si- ^{hi} GIG NÍĜ.BA TIL.LA
12'		12'	^d XXX ZI ĤUL.GIG ĜAR-nu šùl-me
13'		13'	^d XXX ^r DA ^{1?} AŠ pu-u ^h -ri BAR [?] .MEŠ NÍĜ BAD {x} ^r KA ^{1?} ^r IG ^{1?}
14'		14'	^d XXX ša ina ba-lu-uš-šú EŠ.BAR-e la KUD-su
15'		15'	^d XXX mu- ^{hal} -liq Á.MEŠ ĜIŠKIM.MEŠ ĤUL.MEŠ NU DÛG.GA.MEŠ
16'		16'	^d XXX mu-na-mir AN-e u KI-tim <<MEŠ>>
17'		17'	^d XXX ZI GIG šá ina SU-MU DÛ-u
18'		18'	^d XXX ZI GIG TIL.LA NÍĜ.BA
19'		19'	DIĜIR-ut-ka GAL-tú qur-di-ka lu-IGI
20'		20'	ina GIG an-né-e šu-zi-ba-ni-ma la ÚŠ
21'		21'	la- ^{ha} -bil a-na UZU a-sak- ^r ki ¹ ^r lu ¹ la ŠID-nu
22'		22'	(leer) ZI GIG ša SU(“ZU”)-MU TIL.LA qi- ^r šá ¹
23'		23'	(leer) qur-di DIĜIR-ti(über Rasur)-ka EN u ₄ -me TIL.LA-ku
24'		24'	(leer) a-na ÛĜ. {MEŠ} DAĜAL.MEŠ lud-lul (Strich)

Klph. 25' (leer) *a-na e-pe-še na-^ras¹-ḫa*
(Rand)

Übersetzung:

1 Wenn ein Mann sich ständig im Zustand der “Verfinsterung” befindet; er bei Tag und Nacht äch[zt];
2 (wenn) Tod und Schaden ihm anhaften und dann
3 seine Kinder (?) – seien sie (schon) groß oder (noch) klein – nacheinander zu Tode kommen;
4 (wenn) er immer wieder einen Verlust an (den Arbeitskräften) Knecht und Magd (erfährt); falls der Tod dauerhaft
an sein Haus geknüpft bleibt,
5 in seinem Hause immer wieder böse “Kräfte” und Omenanzeiger in Erscheinung treten,
6 [so ist ihm der Zorn von Gott und Göttin auferlegt (?)]. [Sein (persönlicher) Gott] und seine (persönliche) Göttin
sind zornig mit ihm.
7 [Um _____, um] Fluch und Bann zu lösen und dann
8 [_____]..., und den “Fuß des Bösen” von seinem Hause fernzuhalten,
9 [_____ (Zeitangabe?; Ortsangabe?) _____] richtest du [eine Rohr]hütte auf.
10 [_____]. Ein² Abbild des Banns [fertigst du] aus Ton.
11 [Dann versiehst du es mit einem Ledersack und] stattest es mit Reiseproviant aus.
12 [_____] Diese [Beschwör]ung rezitierst du dreimal, dann
13 [_____], du zerschneidest [_____] und dann
14 [_____].....
15 [_____]. Die Straße], über die er ging, [soll er] nicht (wieder) [entlanggehen].
Das ist das zugehörige Verfahren der Lösung.

16 [Beschwörung: Šamaš, Fürst der Anunna-Götter, Ge]bieter der Igi-Götter,
17 [erhabener Anführer, der die] Menschen [immer wieder lenkt],
18 [Richter des Himmels und der Erde], dessen [Weisung unabänderlich ist],
19 [Šamaš, der auf rechten Bahnen hält (in) der Finsternis, der den Leu]ten [Licht gibt],
(abgebrochen)

1' [_____]...[_____].

2' [Beschwörung: Sî]n, reiner Gott des reinen [Himmels],
3' [Sî]n, _____] der Götter,
4' [Sî]n, _____] Herr (?),
5' [Sî]n], der das Szepter übergibt an jeden einzelnen der Könige,
6' [Sî]n], der Erbsohn und Nachkommenschaft (wörtlich: Same) gibt,
7' Sî]n, der es – sich stets erneuernd – liebt, mit Leben zu erfüllen,
8' Sî]n, barmherziger Gott, dessen Zuneigung wohltut,
9' Sî]n, der Überfluß und Reichtum gibt,
10' Sî]n, der Überfülle gibt den Leuten allenthalben,
11' Sî]n, der Krankheit ausreißt (und) Leben schenkt,
12' Sî]n, der Haß ausreißt (und) Frieden bereitet,
13' Sî]n, der der Versammlung.....,
14' Sî]n, ohne den Entscheidungen nicht zu treffen sind,
15' Sî]n, der die bösen “Kräfte” und Omenanzeiger zernichtet,
16' Sî]n, der Himmel und Erde erleuchtet,
17' Sî]n, reiße aus die Krankheit, die in meinem Leib entstand!
18' Sî]n, reiße die Krankheit aus (und) schenke mir das Leben!
19' Deine große Göttlichkeit, deine Heldenkräfte möge ich erblicken!
20' Vor dieser Krankheit nimm mich in Schutz, daß ich nicht sterbe,
21' daß ich keinen Schaden nehme und dem Fleisch des *asakku*-Dämons nicht zugerechnet werde!
22' Reiße heraus die Krankheit meines Leibes, schenke mir das Leben!
23' Ich will die Heldenkräfte deiner Göttlichkeit bis ans Ende jener Tage, die ich lebe,
24' lobpreisen vor den Leuten allenthalben!

Kolophon Um es durchzuführen, abgeschrieben.

Kommentar:

1–6 Zu der hier vorliegenden Symptombeschreibung, der eine kurze Diagnose folgt, siehe die sehr verwandte Passage aus Text Nr. 3 (Z. 1–12) und die in den zugehörigen Kommentaren genannten Parallelstellen. Allerdings sollte die

in Text Nr. **11** beschriebene Heilbehandlung – anders als in Text Nr. **3** gesagt – einsetzen, noch bevor der Patient ernsthafte physische Krankheitszeichen entwickelt hatte.

- 1 Die Lesung der recht zerstörten ersten Zeile findet Bestätigung in der Parallelstelle BAM 316, Kol. V, 4: DIŠ NA *gi-na-a a-dir ur-ra u GI₆ ina-ziq*. Es ist unklar, ob in Text Nr. **11**, 1, so wie es die hier gegebene Umschrift 'gi¹-na-⟨a⟩ a-dir nahelegt, tatsächlich eine Haplographie vorliegt. Es ist nämlich nicht auszuschließen, daß der Schreiber der Tafel die gängige logographische Schreibung GI.NA (= *ginû*, "regelmäßiges Opfer") verwendete, um damit in spielerischer Weise das Adverb *ginâ*, "ständig", wiederzugeben.
- 3 Angesichts der stark zerstörten Tafeloberfläche ist nicht auszuschließen, daß statt 'DUMU'[?].MEŠ-šú im Zeilenanfang 'LÚ'.MEŠ-šú zu lesen ist.
- 4 Auch in Text Nr. **4–10**, 3 werden – so wie hier – innerhalb einer Symptombeschreibung durch ein *šumma* weitere sich möglicherweise ergebenden Bedingungen eingeführt.
- 6 Diese Zeile ist wohl zumindest sinngemäß nach der Parallelstelle Text Nr. **3**, 9–10 zu ergänzen: *amēlu šū šibsati ili u ištari elīšu ibašši / ilšu ištaršu ittīšu zenû* ("Was diesen Mann anbetrifft: Der Zorn von Gott und Göttin ist ihm auferlegt. / Sein (persönlicher) Gott (und) seine (persönliche) Göttin sind zornig mit ihm").
- 7 Die Lösung eines Fluches (*arratu*) ist auch Gegenstand der in Text Nr. **64** beschriebenen Heilbehandlung.
- 8 Zu dem *šēp lemutti(m) ina bīt amēli parāsu* ("Um den "Fuß des Bösen" von dem Haus eines Menschen fernzuhalten") genannten Verfahren, das Haus vor dem Zugriff von Unheilmächten zu schützen, siehe F. A. M. Wiggermann, Mesopotamian protective spirits.
- 9 Angeregt durch die Parallelstelle KAR 90 ('Leitfaden' zu *ilī ul īde*), Vs. 18–19 wurde *urigallu* hier nicht mit "Standarte", sondern mit "Rohrhütte" übersetzt.
- 11 Die hier vorgeschlagene Ergänzung richtet sich nach Z. 5–6 des inhaltlich sehr eng verwandten Textes BAM 323 (siehe J. Scurlock, *Magico-medical means*, 530, Text Nr. 226, Z. 5–6), in dem ein Verfahren zur Abwehr eines Totengeistes beschrieben ist. Eine sehr enge inhaltliche Parallele liefert außerdem auch die 'Beschwörung 6' in W. Schramm, *Compendium*, 46–49, 122–127 und 213–218. Dort sollte – anders als in Text Nr. **1–2**, Text Nr. **3** und Text Nr. **4–10**, aber so wie in den Texten Nr. **12** und Nr. **14–15** – kein weibliches, den Bann darstellendes Tonfigürchen hergestellt werden, sondern eines, das den Erkrankten selbst verkörpern und ihm als Substitut dienen sollte. Damit die Identität des Kranken auf das Figürchen überging, sollte es über Nacht in den Schoß des Patienten gelegt werden und am anderen Morgen mit einem zweifellos mit Proviant gefüllten "zugebundenen Ledersack" (^{kuš}a-ĝá-lá kéš-da = *naruqu nakistu*) in die Steppe gebracht, mit Öl gesalbt und mit dem Gesicht gen Sonnenuntergang gerichtet an den Fuß eines Dornbusches gestellt werden.
Eine enge inhaltliche Parallele findet sich auch in dem in Istanbul aufbewahrten Assur-Text A 430 (unpubliziert).
- 12 Die zu rezitierende "Beschwörung" dürfte das unten in den Zeilen 16ff. niedergeschriebene, an den Sonnengott gerichtete Gebet sein (vgl. den Kommentar zu Z. 16–19). Hierfür spricht auch die inhaltliche Parallele zu BAM 323 (siehe J. Scurlock, *Magico-medical means*, 530–535, Text Nr. 226).
- 13 Da es nicht gelingen will, die ersten beiden in der Zeile erhaltenen, stark beschädigten Zeichen zu entziffern, muß vorerst ungeklärt bleiben, was der Heiler zu "zerschneiden" hatte. Parallelstellen legen freilich nahe, daß hier Gewandsäume, die zuvor miteinander verknotet worden waren, wie in dem Scheidungsritus auseinandergeschnitten werden sollten (siehe dazu Text Nr. **1–2**, 20"–21" und den zugehörigen Kommentar). Hierbei kann es sich nur um den Gewandsaum des Erkrankten und den des Bann-Figürchens handeln. In dem hier kommentierten Therapiegeschehen muß das Figürchen aber keineswegs, so wie das in anderen Bannlösungsverfahren vorgesehen war (siehe Text Nr. **1–2**, Nr. **3** und Nr. **4–10**), als Frau gestaltet worden sein. Die inhaltliche Nähe zu dem Ritualgeschehen, das wir aus der 'Beschwörung 6' des Schrammschen Compendiums kennen (siehe oben zu Z. 11), läßt es als möglich erscheinen, daß das Bann-Figürchen hier (so wie übrigens auch in den Texten Nr. **12**, Nr. **14–15** und Nr. **48–51**) einen Mann darstellte und als Substitut für den Kranken gedacht war. Durch den 'Scheidungsritus' sollte bildhaft vor Augen geführt werden, daß der in dem Figürchen verkörperte kranke Teil des Patienten von diesem abgespalten werden sollte (siehe dazu die Parallele aus Text Nr. **14–15**, 11 und den zugehörigen Kommentar).
- 14 Die Lesung ÍD bleibt unsicher. Statt ÍJD[?] kann ebenso gut AG gelesen werden.
- 16 Da im Verlauf der Heilbehandlung sowohl ein Gebet an den Sonnengott, als auch eines an den Mondgott zu richten war, ist es denkbar, daß das hier beschriebene Ritual an dem Abend eines Vollmondtags stattfand, wenn Sonne und Mond gleichzeitig am Himmel standen (vgl. z. B. J. Scurlock, *Magico-medical means*, 305, Text Nr. 91, 5. Zeile mit einer entsprechenden Anweisung). Freilich ist ebenso möglich, daß das erste Gebet bei Tag und das zweite bei Nacht zu sprechen war. Denn das an den Sonnengott gerichtete Gebet "Šamaš 73" ist auch aus der Beschreibung einer Heilbehandlung bekannt, die gegen das Wirken eines Totengeistes oder einer Krankheit verursachenden Dämons gerichtet war (BAM 323). Dort sollte ein das Unheil verkörperndes Figürchen drei Tage und Nächte lang unter einem Gärbottich dem Licht von Sonne und Sternen ausgesetzt werden, bevor man es in dem nunmehr verschlossenen Gefäß bestattete. Sonne und Sterne wurden dabei immer wieder mit der Bitte angerufen, "die Krankheit" des betroffenen Menschen "auszureißen" (siehe J. Scurlock, *Magico-medical means*, 530–535, Text Nr. 226).

In dem an den Sonnengott gerichteten Gebet wird darum gebeten, daß Šamaš, der Richtergott, dem Kranken Recht widerfahren lassen und eine Rechtsentscheidung treffen möge, die zur Heilung des Betroffenen führt. Das

zentrale Anliegen des an den Mond gerichteten Gebetes liegt hingegen darin, daß der Gott die “Krankheit” aus dem Leib des Betroffenen “herausreißen” möge.

- 18 In der Parallelstelle BAM 323, Vs. 20 steht: *da-a-a-an AN-e u KI-tim la e-nu-u qí-bi-tuš-šú*.
 2’–24’ Das nur aus der hier besprochenen Tafel bekannte Gebet “Sîn 11” sollte, wie BM 33331, Rs. 10 zu entnehmen ist (siehe A. Schuster-Brandis, Steine als Schutz- und Heilmittel, 321), wohl auch über eine aus verschiedenen Steinen zusammengesetzte Amulettkette gesprochen werden, welche Schutz vor allerlei Übeln versprach.
 5’ Auf die korrekte Lesung der Zeile hatte B. Landsberger bereits 1920 in ZDMG 74, 442 hingewiesen.
 6’ Gegen B. Landsberger, ZDMG 74, 442 ist hier nicht MU, sondern NUMUN zu lesen (vgl. auch die Parallelstellen L. W. King, BMS Nr. 9, Z. 11 [= E. Ebeling, AGH 68, Z. 11] und S. M. Maul, R. Strauß, KAL 4, Text Nr. 40, Z. 18’).
 7’ Die Lesung der Zeile richtet sich nach dem Vorschlag von B. Landsberger in ZDMG 74, 442.
 13’ Die Lesung *ša ina pu-uh-ri DINGIR(!).MEŠ* (siehe CAD P 487a) paßt nicht zu den erhaltenen Spuren. Eine sinnvolle Deutung der Zeile will nicht gelingen.
 19’ Nach B. Landsberger (ZDMG 74, 443 Anm. 1) ist “*lu-ši* zweifellos Textfehler (für *lušāpi*)?”. In UFBG 324 hat sich auch W. R. Mayer dieser Ansicht angeschlossen. Da sich aber kein auch nur annähernd einleuchtender Grund dafür finden läßt, daß der Schreiber *lu-ši* anstelle von *lušāpi* geschrieben haben sollte, muß nach einer anderen Lösung gesucht werden. Die mag darin zu finden sein, daß IGI hier als logographische Schreibung für *amāru*, “sehen”, verwendet wurde und die Zeichenfolge LU IGI hier *lūmur(lu-IGI)* zu lesen ist (zu einer ähnlichen Wendung aus einem altbabylonischen Gottesbrief [“die Größe von Nanna und Šamaš will ich sehen”] siehe W. R. Mayer, UFBG 318).
 20’f. Zu den in dieser Folge häufig in babylonischen Gebeten vorkommenden Bitten siehe W. R. Mayer, UFBG 269–270.

12) 82-3-23, 48 (Kopie: S. 434)

Therapiebeschreibung 4

Fundort: Ninive, Tell Kouyunjik

Beschreibung: Linke obere Ecke einer braunen, beidseitig erhaltenen, wohl einkolumnigen Tontafel (Maße: 41 mm × 38 mm × 21 mm). Auf der Vs. blieben Reste von 9 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten. Die Rs. ist – soweit erhalten – unbeschriftet.

Datierung: neuassyrisch, erste Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: R. C. Thompson, AMT 94, Text Nr. 1; Photo: CDLI P452541; Bearbeitung: J. Scurlock, *Magico-medical means*, 542, Text Nr. 231.

Transliteration:

1	Vs.	1	DIŠ NA ŠU.GIDIM.MA ŠU.NA[M.ÉRIM.MA DAB-su(-ma) (...)] (Strich)
<hr/>			
2		2	DÙ.DÙ.BI NU pu- <i>hi</i> ^{lú} G[IG <i>teppuš</i>
3		3	^{úg} ÍB.LÁ UD.1.KÁM DAḤ ZIB x [
4		4	KAŠ.SAG ĜEŠTIN BAL-q[<i>i</i>
5		5	3-šú ki-a-[<i>am taqabbi</i>] (Strich)
<hr/>			
6		6	ÉN.É.NU.RU ^d [UTU
7		7	[<i>m</i>]uš-te-šir [
8		8	[] x KI-t[<i>im</i> ?
9		9	[] x x [(abgebrochen; die Rs. ist – soweit erhalten – unbeschrieben)

Übersetzung:

- 1 Wenn einen Menschen die “Hand des Totengeistes”, die “Hand des [Banns] packte (und)]:
 2 Die zugehörigen Handlungen: [Du fertigst] ein als Ersatz dienendes Abbild des Kran[ken].

- 3 Eine Leibbinde, die für einen einzigen Tag (bestimmt ist),[
 4 Du libierst Bier (und) Wein. [
 5 Dreimal [sprichst du] folgendermaßen:
-
- 6 enuru-Beschwörung: [Šamaš,
 7 der [] auf rechten Bahnen hält, [
 8 []... des Himmels, [
 9 [] [
 (abgebrochen)

Kommentar:

- 1 Zu der immer wieder bezeugten engen Verbindung von “Totengeist” und “Bann” siehe oben S. 12, 14 und 20. Vgl. auch den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 6’–7’ sowie die Belege aus den Rezeptsammlungen Text Nr. 73–74, 2, Text Nr. 75, 10’ und Text Nr. 78, 19.
- 2 Während in den Bannlösungsverfahren, die in Text Nr. 1–2, Text Nr. 3 und Text Nr. 4–10 beschrieben sind, ein weibliches, den Bann darstellendes Tonfigürchen im Mittelpunkt des Ritualgeschehens steht, ist in dem hier besprochenen Verfahren – so wie auch in den Texten Nr. 11, Nr. 14–15 und Nr. 48–51 – von der Herstellung eines solchen Figürchens nicht die Rede. Es sollte lediglich ein Substitut des Kranken gefertigt werden, auf das durch Kontakt (siehe dazu den Kommentar zu Text Nr. 11, 11) die Identität des Patienten übergehen sollte. Das Figürchen verkörperte den kranken Teil des Patienten, der wohl auch hier von diesem in einem in Szene gesetzten ‘Scheidungsritus’ abgespalten werden sollte (siehe dazu den Kommentar zu Text Nr. 11, 13 und zu Text Nr. 14–15, 11).
- 3 Lesung und Bedeutung von DAḤ-šib(-)x bleiben unklar. Der Vorschlag von J. Scurlock (Magico-medical means, 542) in “DAḤ-šib-šú ... a form of ašābu; “to add”” zu sehen, und die Zeile als “You add to it a makeshift girdle” zu übersetzen, ist nicht akzeptabel. Eine entsprechende Form hätte zum einen *tuššabšu* lauten müssen, zum anderen wird das Verb (*w*)*ašābu(m)* nie in einem Kontext verwendet, der dem der Z. 3 entspricht. W. von Soden nahm in AHW 1302b mit Verweis auf die hier kommentierte Textstelle ein Nomen *taḥšību*, “das Abbrechen”, an, freilich ohne unserer Stelle einen Sinn abgewinnen zu können. Sie ist dort zu Recht als unklar bezeichnet (ähnlich auch in CAD T 54b). Zwar besteht die Möglichkeit, in DAḤ ZIB eine etwas eigenwillige Schreibung der Verbalform *taḥassip* (“du reißt herunter”) zu sehen (dazu siehe W. Farber, BID 138, Z. 203f. und 154, Z. 203f: *šārāt pūtīšu u sissiktašu ta-ḥas-sip*). Aber auch dies ist wenig überzeugend, da man in dem vorliegenden Zusammenhang eher die Anweisung erwartet, ein Figürchen mit Textilien auszustatten, als diese von dem Figürchen herunterzureißen. Die Zeichenfolge DAḤ ZIB findet sich in ebenfalls unklarem Zusammenhang in dem in Assur gefundenen neuassyrischen Tafelbruchstück VAT 12159 (unpubliziert), 6’.
- 8 Gegen J. Scurlock, Magico-medical means, 542 passen die erhaltenen Spuren wohl nicht zu der Lesung [AN]-r^e1 KI-r[im].

13) VAT 14283 (Photos: S. 435)

Therapiebeschreibung 5

Fundstelle in Assur: hD8I, Suchgraben; Fundnummer: Ass 17722 im; Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters)

Beschreibung: Rötlich-graues, beidseitig erhaltenes Bruchstück einer querformatigen einkolumnigen Tontafel, deren linker Tafelrand in seiner ursprünglichen Länge nahezu vollständig erhalten blieb (Maße: 62 mm × 81 mm × 22 mm). Das letzte Drittel des oberen Randes, der rechte und der untere Rand der einstmalig etwa 12,5 cm breiten, im Kolophon (Rs. 7’) als *u’iltu* bezeichneten Tafel sind hingegen verloren. Auf der stark beschädigten Vs. blieben Reste von 12 Zeilen, auf der Rs. Reste von insgesamt 7 Zeilen erhalten, die einen für die spätneuassyrische Zeit typischen Schriftduktus aufweisen. Die letzten beiden Zeilen der Tafel enthalten einen Kolophon.

Datierung: neuassyrisch, Mitte des 7. Jh. v. Chr.

Kopie: –; Bearbeitung: –

Transliteration:

- | | | | | |
|---|-----|---|---|---|
| 1 | Vs. | 1 | [DIŠ] NA NAM.[É]RIM ina SU-šu D[Û-ma |] |
| 2 | | 2 | r ⁱ r [?] -r ^{na} r [?] -š ⁱ ÉN l ^u MAŠ.MAŠ x [|] |
| 3 | | 3 | NU r ^{DUḤ} .r ^{LÁL} (Spuren) [|] |
| 4 | | 4 | únu-ša-[b]u (Spuren) [|] |

5	Vs.	5	úNU.ʽLUḪʽ.ʽḪAʽ ú (Spuren) []
6		6	úša-šum-tú (Spuren) []
7		7	x x x x []
8		8	šimLI ʽšimʽx []
9		9	x (x) UŠʽ x []
10		10	x x []
11		11	x x []
12		12	x [] (abgebrochen) kleine Lücke
1ʽ	Rs.	1ʽ	[] x x x x [] (Strich)
2ʽ		2ʽ	(Spuren) []
3ʽ		3ʽ	x x x ḠEŠ GI [] (Strich)
4ʽ		4ʽ	(Spuren) []
5ʽ		5ʽ	i[na A].GÚB.BA-ʽeʽ ʽAʽ.MEŠ [] (Strich)
Klph.		6ʽ	ki-ma SUMUN-ʽšúʽ ʽanaʽ ʽšaʽ-[b]at DÚ-š[i zamar/ḫantiš našḫa]
		7ʽ	ʽúʽ-il-ʽtiʽ ʽKiʽ-[ši]r-AN.ŠÁR [mašmaš bīt Aššur (?)] (Rand)
Übersetzung:		1	Wenn ein “Bann” im Leib eines Menschen Wirkkraft entfaltet, dann []
		2–4ʽ	Aufgrund des fragmentarischen Zustandes des Textes ist die Vorlage einer Übersetzung nicht möglich.
		5ʽ	Aus/Mit dem Weihwassergefäß [versprengst du (?)] Wasser. []

Kolophon Wie die zugehörige Vorlage; zur Vorbereitung der Durchführung (der Heilbehandlung) [eilig exzerpiert].
uʽiltu-Tafel des Kišir–Aššur, [des Beschwörers des Assur-Tempels].

Kommentar:

Aufgrund des sehr schlechten Erhaltungszustands der Tafel können wir über den Verlauf des in der Tafel beschriebenen Heilverfahrens kaum verlässliche Aussagen treffen. Das Heilverfahren kam – so wie die *Therapiebeschreibung 2* (siehe Text Nr. 4–10, 1) – zur Anwendung, wenn ein Bann “im Leib eines Menschen Wirkkraft entfaltet”. Die Erwähnung zahlreicher Heilpflanzen läßt zunächst den Eindruck entstehen, VAT 14283 enthalte wie die Texte Nr. 70–80 Anweisungen zur Herstellung von Medikamenten, die Leiden lindern sollten, welche man auf die Einwirkung eines Banns zurückführte. Dagegen spricht aber die in Text Nr. 13, 3 nur teilweise erhaltene Anweisung, ein Figürchen aus Wachs zu fertigen. Diese Anweisung ist im Rahmen der Bannlösungsverfahren höchst ungewöhnlich, denn in der altorientalischen Heilkunst waren Manipulationen mit Wachsfigürchen in der Regel auf Verfahren der Abwehr von Schadenzauber beschränkt. Es bleibt vorerst unklar, ob das Wachsfigürchen hier den Bann darstellen sollte und ob man es – wie es zu erwarten steht – im Verlauf der in VAT 14283 beschriebenen Heilbehandlung über Feuer vernichtete. Reste der Beschreibung eines Heilverfahrens mit der Anweisung, das wächserne Figürchen eines personifizierten Banns zu verbrennen, blieben wohl auf der Rückseite einer Tontafel aus neubabylonischer Zeit erhalten, die heute im Otago Museum

in Dunedin (Neuseeland) aufbewahrt wird und in einer groben Zeichnung den ziegenköpfig dargestellten Bann zeigt (siehe P. Zilberg, W. Horowitz, ZA 106, 175–184).

Die Fundnummer “17722 im” wurde auf dem oberen Rand der Tafel VAT 14283 mit Tinte notiert.

1 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 4–10, 1.

2 Die erhaltenen Spuren passen sehr gut zu der Ergänzung eines Incipits, das aus der *muššu’u* (“Einreibung”) genannten Therapiebeschreibung bekannt ist (*muššu’u* IVc): siehe B. Böck, Das Handbuch *Muššu’u*, 67, *muššu’u*-Katalog 12N-T 657, Vs. 9 sowie 159, Z. 55: ÉN *maš-maš* (d)Í-gi-gi ABGAL DIĜIR.MEŠ dAMAR.UTU. Es gibt keine gewichtigen Gründe gegen die Annahmen, daß die neunzeilige Dämonenbeschwörung auch in dem vorliegenden Kontext rezitiert wurde.

Kolophon Die hier vorgeschlagene Ergänzung des Kolophons fußt auf folgenden Tafelunterschriften des Kišir-Aššur: KAR 374, Rs. 19 (*ana ša-bat DÛ-ši* (über Rasur) *za-mar ZI-ḫa*); LKA 157, Kol. IV, 12’ (*a-na ša-bat e-pe-ši ḫa-an-ṯiš’ ZI’-[ḫa]*). Vgl. auch BAM 121, 24 (*a-na ša-bat e-pe-še ZI-ḫa*) und BAM 300, Rs. 6 (*[a-n]a ša-bat e-pe-ši ḫa-an-tiš ZI-ḫa*).

Zu *u’iltu*-Tafeln aus dem sog. Haus des Beschwörungspriesters in Assur siehe den Kommentar zu dem Kolophon von Text Nr. 80.

14–15)

Therapiebeschreibung 6

14) VAT 8255 (Photos: S. 436–437)

Therapiebeschreibung 6,
Textvertreter A

Fundstelle in Assur: hD8I, Pflasterniveau, assyrisches Privathaus, West; Fundnummer: Ass 13955 eg; Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters; VAT 8255 = N 4: 122)

Beschreibung: Grau- bis rotbraune einkolumnige Tontafel, die in ihren Ausmaßen unversehrt ist (Maße: ^m123 mm × ^m71 mm × ^m19 mm). Die 26 in spätneuassyrischem Duktus geschriebenen Zeilen der Vs. blieben nahezu vollständig erhalten. Die 21 Zeilen der Rs. sind hingegen so zerstört, daß sie nicht mehr entziffert werden können. Die letzte Zeile der Rs. enthält einen Schreibervermerk.

Datierung: neuassyrisch, 7. Jh. v. Chr.

Kopie: E. Ebeling, KAR 66; Bearbeitungen: E. Ebeling, MVAG 23/I (1918), 45–47; D. Schwemer, Akkadische Rituale aus Ḫattuša (1998), 60–62; S. M. Maul, Fs. Wartke, 175–190; siehe außerdem M. Malul, AOAT 221 (1988), 170–173 und M. Stol, Epilepsy (1993), 99–102.

15) VAT 13911 (Kopie: S. 438)

Therapiebeschreibung 6,
Textvertreter B

Fundstelle in Assur: hD8I, Pflasterniveau, assyrisches Privathaus, West; Fundnummer: Ass 13956; Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters; VAT 13911 = N 4: 450)

Beschreibung: Kleines, hellbraunes beidseitig erhaltenes Bruchstück aus der Mitte einer Tontafel (Maße: 31 mm × 43 mm × 18 mm). Auf der Vs. blieben Reste von 7, auf der Rs. Reste von 6 Zeilen in spätneuassyrischem Duktus erhalten.

Datierung: neuassyrisch, 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: –; Bearbeitung: –

Die Textvertreter:

A = VAT 8255 (ass.)

1–26; Kolophon

B = VAT 13911 (ass.)

3–10; 1’–6’

Transliteration:

1 A Vs. 1 [DIŠ NA *ma-mītu*(Ú)Š] *tur-ṯú’ ṯni’-ṯšú’?* AN.TA.ŠUB SAĜ.ḪUL.ḪA.ZA ŠU GIDIM

2 A Vs. 2 [Š]U dINNIN UGU-šu ĜÁL

3 A Vs. 3 [*ana*] *mur-ši ka-li-šú-nu ḫa-ri-im-ma*B Vs. 1’ [*ana mur*]-ṯš’ []4 A Vs. 4 ṯú’ uruduGAG.U₄.TAG.GA 1 GÍN BAR.BAR *ina* KUŠ SA₅ *tara-kás*B Vs. 2’ [u]ruduGAG.U₄.ṯTAG’.GA’ 1 ṯGÍN’ B[AR’.BAR]

- 5 A Vs. 5 [1 UD]U.NÍTA Ì.UDU DÙ-*uš* 2^{dug}GÚ.ZI
B Vs. 3' [1 UD]U.NÍTA Ì.UDU DÙ-*uš* 2^{dug}[GÚ.ZI]
- 6 A Vs. 6 [x x]-^r*ta¹-ti* DIDA SA₅-*ma*
B Vs. 3'f. [] / D]IDA SA₅-*ma*
- 7 A Vs. 7 [KÁ]-^r*ši¹-^rna¹* ina NÍĜ.SILA₁₁.ĜÁ ZÌ ŠE.MUŠ₅ *tu-pa-ħa*
B Vs. 4'f. KÁ-*ši-n*[*a ina līši*] / [ZÌ ŠE.MU]Š₅ *tu-pa-ħa*
- 8 A Vs. 8 NU *mur-ši šá* IM DÙ-*uš* ^{túg}GÚ.È ^{túg}ÍB.LÁ
B Vs. 5'f. NU *m*[*ur-ši ša řīdi teppuš*] / [^{túg}GÚ].^rÈ¹ ^rtúg¹ÍB.LÁ
- 9 A Vs. 9 ^{túg}BAR.SIG UD.1.KAM* MU₄.MU₄-*su*
B Vs. 6'f. [^{túg}BAR.SIG UD.1.KAM*] / [*tulabbassu*]
- 10 A Vs. 10 Ì.GU.LA-*a a-na* SAĜ.DU-*šú* DUB-*ak*
B Vs. 7' [*igulá ana*] ^rSAĜ¹.[DU-*šú tatabbak*]
(abgebrochen)
- 11 A Vs. 11 ŠAĤ.TUR *ki-ma* DAM *ta-ħar-šú*
- 12 A Vs. 12 UDU.NÍTA *šul-ma-ni šá* Ì.UDU *ana* IGI ^dUTU LAL-*aš*
- 13 A Vs. 13 ^{urudu}GAG.U₄.TAG.GA *ana* IGI *ta-pár-ri-ik*
- 14 A Vs. 14 KÙ.BABBAR *ana* IGI ^dUTU ĜAR-*an mim-ma ka-la-šú ana* IGI ^dUTU ĜAR-*an*
- 15 A Vs. 15 ^rĜEŠ¹.NÁ ^{ĝeš}GU.ZA ^{ĝeš}BANŠUR ^{túg}NÍĜ.NA₄ UD.1.KAM* SUM-*in*
- 16 A Vs. 16 [*g*]*u-uh-še-e* DÙ-*uš* NINDA ĤÁD.DA UZU ZÌ ŠE.SA.A
- 17 A Vs. 17 [Z]Ì.DA *gu-uh-še-e* SA₅-*ma ta-qa-su*
- 18 A Vs. 18 [G]IG GIN₇ *šá ħa-ri-im tu-šad-bab-šú*
- 19 A Vs. 19 [TÚG].SÍK-*šu* KI NU *mur-ši 3-šú ta-bat-t*[*aq*]
(Strich)
-
- 20 A Vs. 20 [ÉN] ^dUTU DI.KUD AN-*e u* KI *muš-te-šir* ÚŠ *u* [TI]
- 21 A Vs. 21 [KUD]-*is* EŠ.BAR *mu-šim-mu* NAM.ME[Š]
- 22 A Vs. 22 [*ana* ^lúÚŠ *u* ^{lú}TI SUM-*in ur-t*[*a*]
- 23 A Vs. 23 ^r*i¹-ziz-za-am-ma ši-mi qa-ba-a-a mu-gur ši-*[*bu-ti*]
- 24 A Vs. 24 *mim-ma lem-nu šá ħi-ra-kaš-šu ina maħ-ri-ka* ^ráš¹-[*kun*]
- 25 A Vs. 25 *di-ni ù di-in-šu ħi-iṭ-^rma¹* ina SU-MU Z[I(-*uh*)]
- 26 A Vs. 26 ^dUTU *ina* IGI-*ka* ŠAĤ.TUR ^ru¹-*ta-ħi-is-s*[*u*]
(Rand)
Lücke
- 1' B Rs. 1' [] (leer) []
- 2' B Rs. 2' [] x *ana* x []
- 3' B Rs. 3' [*m*] *im-ma a-[qa-ba šū lišme]*
- 4' B Rs. 4' [*mim-ma a-n*] *am-din š*[*u-ú limħur*]
- 5' B Rs. 5' [*lumunšu* (?)] *li-maš-šir-an-ni* (...]
(Strich)
-
- 6' B Rs. 6' [*an-na*] *m* ^r7¹-^ršú¹ [*taqabbīma*]
(abgebrochen)

Klph. A Rs. 21 [a]-na ša-bat DÙ-ši ħa-an-tiš na-às-ħa
(leer; dann Rand)

Übersetzung:

- 1 [Wenn Bann], Vergeltung(sfluch), Eid (?), "Fallsucht", der "Gefährte des Bösen", die "Hand des Totengeistes",
- 2 [die "Hand] der Ištar" auf einem [Menschen] sind:
- 3 Um all 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 Rohrlärtchen. Mit Trockenbrot, Fleisch, Mehl aus Röstkorn
- 17 [(und) (Getreide)]mehl (?) bedeckst du die Rohrlärtchen reichlich (wörtlich: füllst du die Rohrlärtchen). Dann schenkst du ihm (d. h.: dem Figürchen) das.
- 18 Den Kranken läßt du so sprechen, wie es sich beim Freien gehört.
- 19 Seinen (zuvor mit dem Gewand des Abbildes der Krankheiten verknöteten) 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.

Lücke

- 1'–2' [].....[].
 3' [Alles, was ich [sprechen werde, möge er hören]!
 4' [Alles, was ich] geben werde, [möge] er [von mir entgegennehmen]!
 5' [Das davon (ausgehende) Unheil (?)] möge [mich] los[lassen! (...)].

-
- 6' [Die]s [sprichst du] siebenmal, [dann]].
(abgebrochen)

Kolophon: A [Z]ur Vorbereitung der Durchführung (der Heilbehandlung) eilig exzerpiert.

Kommentar:

- 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-¹nu¹) AN.TA.ŠUB ... *elišu ibašši* ("[Wenn bei einem Menschen] beständig "Fallsucht" ... auftritt"). Diese Ergänzung, der auch D. Schwemer in: Akkadische Rituale aus Hattuša, 61 folgte, paßt 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, mit den Spuren in Einklang stehende Ergänzung kann sich hingegen auf die Belege Text Nr. 3, 56 und 59, Text Nr. 4–10, 33 und ferner Text Nr. 27–33, 71 stützen (vgl. ferner Text Nr. 46–47, 20–21, wo die "Hand des Banns" gemeinsam mit dem "Gefährten des Bösen" genannt ist).
- 4 Die Zeichenfolge "1 GÍN BAR.BAR" bleibt schwer verständlich. Das Zeichen GÍN kann sowohl *šiqḷu*, "Schekel", als auch *pāšu*, "Axt", "Beil", gelesen werden, und die Graphie BAR.BAR ist in diesem Zusammenhang nur mit Mühe zu deuten. Das Duplikat VAT 13911 bricht leider an der entscheidenden Stelle ab, so daß es vorerst ungewiß bleibt, ob in KAR 66 an dieser Stelle BAR.BAR in AN.BAR (= *parzillu*, "Eisen") emendiert werden sollte.

Gleichwohl erscheint es unwahrscheinlich, daß hier von einer “eisernen Axt” die Rede war. 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. 12ff.), 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 und 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* (siehe CAD N/I 229a).

- 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 die “Miasmen weggeschossen” werden sollten (hierzu siehe P. Taracha, RIA 10, 460 s. v. Pfeil und Bogen. A. II sowie S. M. Maul, BaF 18, 79–80 und 484ff., 8–11; V. Haas, *Materia Magica et Medica Hethitica*, 718–722 und ferner J. Scurlock, *Magico-medical means*, 180–182, Text Nr. 2, 3). Eine ganz andere Verwendung eines Pfeils ist in E. von Weiher, SpTU 2, Nr. 25, 22 vorgesehen. Dort soll ein aus sieben Drogen hergestelltes Medikament, das Hilfe gegen Schadenzauber und die von einem Bann verursachten Leiden verspricht, mit einem bronzenen Pfeil siebenmal “geschlagen” (*ina šil-ta-ḫu siparri*(ZABAR) *7-šú tamaḫḫaṣ*(SĪG-aṣ)-*ma*) und dann in Bier, Wasser oder Wein verabreicht werden.
- 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.
- 7 J. Bottéro nahm an, daß die Gefäße verschlossen wurden, um die darin enthaltene Flüssigkeit zu kochen (siehe J. Bottéro, *Textes culinaires*, 51 zu 54). Sehr viel wahrscheinlicher ist freilich, daß die mit Wasser vermengte Bierwürze in den verschlossenen Gefäßen zu einem alkoholischen Getränk vergoren wurde. Aus Beschreibungen sog. Löserituale (*nam-búr-bi*) kennen wir nämlich entsprechende, ausführlicher formulierte Anweisungen (siehe S. M. Maul, BaF 18, 54 und 121). Die beiden Becher mit dem Getränk waren als Gabe für den Sonnengott bestimmt.
- 8f. Zu Herstellung und Ausstattung des Figürchens, das die in Z. 1f. genannten Beschwerden verkörperte, siehe die Bemerkungen zu Text Nr. 1–2, 3’–6’.
- 10 Nach M. Malul (siehe AOAT 221, 172) gehörte die Salbung des “Abbildes der Krankheiten” (gegen K. R. Veenhof, BiOr 23 [1966], 310) nicht zu dem hier geschilderten Hochzeitsritus, sondern war “just part of the toilet of the figurine, coming after cleaning and clothing it”. Die unten angeführten 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 (hierzu siehe H. Neumann, ZAR 10 [2004], 88 mit weiterführender Literatur sowie U. Steinert, *Aspekte des Menschseins*, 161–163). Das Figürchen, das nicht allein die eingangs genannten Beschwerden, sondern auch den von den Krankheiten Befallenen verkörpern sollte, ist als Substitut für den zu heilenden Patienten dazu bestimmt, an dessen Statt das Schicksal des Todgeweihten auf sich zu nehmen. Es wird mit den in Z. 1’–5’ nur spärlich erhaltenen *dicenda* darauf verpflichtet, diese Rolle anzunehmen (hierzu siehe Text Nr. 3, 66–71 und den zugehörigen Kommentar). Mit der Salbung wird diese Verpflichtung als verbindlich besiegelt.
- Weitere mit der hier kommentierten Stelle sehr verwandte Belege für das Salben von Figürchen in Heilverfahren des *āšipu* finden sich z. B. in J. Scurlock, *Magico-medical means*, 543–545, Text Nr. 232 (= H. Zimmern, BBR 2, Text Nr. 52), 6 und W. Schramm, *Compendium*, 46–49, 122–127 und 213–218, Beschwörung 6. Siehe dazu auch V. Haas, *Materia Magica et Medica Hethitica*, 259–261. In dem ‘Leitfaden’ zur Durchführung der *nam-érim-búr-ru-da* genannten Heilbehandlung nimmt das Berühren des Mundes der Figur “mit Honig, Butterschmalz, Zedernholz (und) Süßrohr” die Stelle der Salbung ein (Text Nr. 1–2, 9’).
- 11 Zu dieser Stelle siehe M. Malul, AOAT 221, 170–173 und M. Stol, *Epilepsy*, 100. Beide gehen zu Recht davon aus, daß das Ferkel hier als Gattin des männlich gedachten “Abbildes der Krankheiten” galt. Freilich ist – wie die in diesem Buch präsentierten Therapiebeschreibungen unter Beweis stellen – M. Maluls Grundannahme schlichtweg unzutreffend, daß “demons and sicknesses possessing a person always play the male role, while the sick person is perceived as the female partner, even if he is a male”. Auch M. Stol führt mit Verweis auf Z. 11 aus, daß “the ‘puppet’ of diseases is the male partner and the piglet is the ‘wife’ – as the text itself says”. Er stellt dabei ebenso wenig wie M. Malul in Frage, daß das Logogramm DAM hier *aššatu*, “Ehefrau” gelesen werden müsse. Das Logogramm DAM ist aber geschlechtsneutral und bezeichnet neben der Ehefrau auch den Ehemann (akk. *mutu*; so z. B. in Text Nr. 3, 29). Auch das maskuline Suffix *-šu* in *tulabbassu* (Z. 9), *qaqqadīšu* (Z. 10), *tahâršu* (Z. 11) und *taqâssu* (Z. 17) muß nicht zwangsläufig auf das männliche Geschlecht der *šalam muršī* geheißenen Puppe deuten. Denn das akkadische Wort *šalmu* ist maskulin und wird im laufenden Text dementsprechend als grammatisches Maskulinum behandelt. In dem folgenden Gebet hingegen bezieht sich das

Suffix *-šu* in *dīnšu* (Z. 25) und *ultāhissu* (Z. 26) nicht auf das *šalam muršī*, sondern auf den Partner des Ferkels, der nach Z. 24 den Namen *mimma lemnu*, „Jegliches Böse“, trägt. Wäre hier eine weibliche Gestalt gemeint, hätte um der Eindeutigkeit willen an diesen Stellen wohl *dīnša* und *ultāhissi* stehen müssen. Ferner wird *šūhuzu* in vergleichbarem Kontext ausschließlich in der Bedeutung „(einen Mann mit einer Frau) verheiraten“ verwendet (siehe CAD A/I 181a und M. Malul, AOAT 221, 172), so daß es hinzunehmen gilt, daß sich im folgenden Ritualgeschehen (Z. 19) zwei männliche Partner – der zu heilende Patient und das „Abbild der Krankheiten“ – durch das Durchtrennen verknoteter Gewänder einer symbolischen ‚Ehescheidung‘ zu unterziehen hatten. Auf den ersten Blick scheint dies kaum vorstellbar. Der hier vorliegende Gedanke ist aber offenbar der, daß das *šalam muršī* nicht ausschließlich als ein „Abbild der Krankheiten“ verstanden wurde, sondern auch als ein Ebenbild des zu Heilenden, das zu dessen Substitut werden sollte. Um der Identität des Erkrankten mit seinem Ebenbild aus Ton einen sichtbaren Ausdruck zu geben bzw. diese in gewisser Weise durch Kontakt herzustellen, wurden die Säume ihrer Gewänder wie im Ritual der Eheschließung miteinander verknotet, um den Knoten dann in einem zweiten Schritt zu zerschneiden und so zu verdeutlichen, daß nunmehr der von dem Übel befallene Teil des Patienten von dessen Person ‚geschieden‘ sei. Der Akt der Scheidung fand also nicht wirklich zwischen zwei Männern statt, sondern stellte das Aufspalten einer Person in einen kranken, zu beseitigenden und in einen gesunden Teil dar. Den ersten verkörperte das „Abbild der Krankheiten“. Eine solche, als Ersatz für den Patienten dienenden Figur kam auch in all jenen Therapiebeschreibungen zur Anwendung, die mit zwei Figürchen operieren, welche als Paar von Mann (= Patient) und Frau (= *māmītu*, „Bann“) gedacht waren (siehe Text Nr. 1B und Text Nr. 3). Darüber hinaus ist in Text Nr. 12, 2 explizit von einem „als Ersatz dienenden Abbild des Kranken“ die Rede, welches wie das Figürchen in dem hier besprochenen Bannlösungsverfahren als männliche Gestalt gedacht war und wie dieses mit Kleidung ausgestattet wurde. Die engste Parallele zu dem hier kommentierten Ritualgeschehen findet sich wohl in Text Nr. 11, denn auch dort dürfte von einem männlich gedachten „Abbild des Banns“ die Rede sein, welches offenbar ebenfalls durch Durchtrennen eines Knotens, der das Figürchen mit dem Patienten verband, von diesem ‚geschieden‘ werden sollte (siehe Text Nr. 11, 13). Nimmt man die Handlungsanweisungen in KAR 22, Vs. 4 und 18 ernst (vgl. die vom Original abweichende Übersetzung von J. Scurlock in: *Magico-medical means*, 379), ist in diesem Verfahren zur Vertreibung eines Totengeistes vorgeschrieben, ein Abbild des Patienten aus Ton zu fertigen (NU ^{l4}GIG šá IM KI.ĜAR DÛ-uš), es zu bekleiden, auszustatten und zu verköstigen, bevor dann (der mit dem Gewand des Patienten verknotete?) Gewandsaum des Figürchens durchschnitten wurde (TÚG.SÍK-šú ta-bat-taq).

Dem Ferkel kam in der hier besprochenen Heilbehandlung freilich nicht allein die Rolle der „Gattin“ des Figürchens zu, sondern es diente gleichzeitig auch als Ersatz für den erkrankten Patienten. „Jegliches Böse“, das in dem „Abbild der Krankheiten“ Gestalt gewann, sollte sich an dem Tier, an seinem Leib und an seinem Blut und nicht an dem zu therapierenden Kranken gütlich tun. Daß genau dies zu befürchten stand, wird im Ritualverlauf in all seiner Bedrohlichkeit in dem Moment eindrucksvoll vor Augen geführt, als der Kranke, sein Substitut und das Ferkel durch Gewandknoten in einer Reihe miteinander verbunden sind (ebendies ist geradezu zwingend aus den knappen Anweisungen der Zeilen 11 und 19 zu folgern). Erst das Durchtrennen des Knotens, der den Patienten an das „Abbild der Krankheiten“ und indirekt auch an dessen „Gattin“, das Ferkel, kettete, verdeutlicht, daß die aussehende Kraft der Krankheit von nun an nur noch in die Richtung des zum Substitut erkorenen Schweinchens gehen durfte. Zu dieser Rolle von Ferkeln in den in diesem Buch zur Kenntnis gebrachten Ritualanweisungen siehe den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 25“.

- 14–15 Die hier genannten Möbel – „Bett, Stuhl und Tisch, der Leute Stolz“ (Gilgamesch-Epos, Tafel 7, 114) – stehen für den funktionstüchtigen Haushalt, der dem frisch vermählten Paar mitgegeben werden sollte (hierzu siehe D. Schwemer, *Akkadische Rituale aus Ĥattuša*, 66 und 103, 78–82“; ders., *Abwehrzauber und Behexung*, 218–219). Das „Abbild der Krankheiten“ und seine Gattin, das Ferkel, sollten freilich nicht lange Freude an dieser ihnen überreichten Aussteuer haben. Denn am Ende des Ritualgeschehens wurden sie rituell zu Tode gebracht, bestattet und so in die Unterwelt befördert (Auch wenn die entsprechenden Anweisungen in dem hier kommentierten Text nicht erhalten blieben, ist dies allein schon den Anspielungen in dem an den Sonnengott gerichteten Gebet [Z. 20 und Z. 22] zu entnehmen. Vgl. auch die entsprechenden Anweisungen in Text Nr. 1–2, 24–27“; Nr. 3, 77–78; Nr. 4–10, 13–14“; Nr. 46, 47–53). Allein die Berücksichtigung dieser Erkenntnis liefert den Schlüssel zum Verständnis der zweiten Hälfte der Z. 14. Die Anweisung, „alles weitere vor Šamaš“ hinzulegen, bezieht sich nämlich auf die im folgenden genauer benannte Mitgift für das todgeweihte Paar. Im Ritualgeschehen wurde so – ganz den Bräuchen im wirklichen Leben verpflichtet – die Mitgift für die Brautleute zu den Grabbeigaben, die vor der Bestattung „vor Šamaš“ ausgestellt und den Leuten gezeigt wurden. Die Zeilen 14–15 sind dementsprechend als eine knappe Beschreibung der *taklimtu* genannten Zurschaustellung der Grabbeigaben bei Tageslicht (dazu siehe J. Scurlock, NABU 1991, Nr. 3) zu deuten. Das Hochzeitsbett und das Totenbett gingen so ineinander auf.

Bei Ausgrabungen in den urbanen Zentren des Zweistromlandes stieß man immer wieder auf kleine tönernen Nachbildungen von Betten, Stühlen und Tischen, die in der sehr großen Zeitspanne vom ausgehenden dritten vorchristlichen Jahrtausend bis in die Partherzeit angefertigt wurden und in den Erdboden gelangt waren (siehe N. Cholidis, *Möbel aus Ton* [1992]; außerdem z. B. E. Klengel-Brandt, *Die Terrakotten aus Assur* [1978], 111–112 mit Taf. 23; J. Assante, *CRAI* 47 [2003], 27–52 und N. Wrede, *Terrakotten I*, AUWE 25 [2003], 65–76). Die

Zweckbestimmung dieser tönernen Objekte gilt nach wie vor als unklar (siehe E. Klengel-Brandt, N. Cholidis, Die Terrakotten von Babylon, Textband [2006], 22). Im Licht des vorliegenden Textes darf es freilich als sehr wahrscheinlich gelten, daß diese Fundstücke – zumindest zu einem Teil – Relikte des hier beschriebenen Ritus oder vergleichbarer Ritualabläufe sind.

W. Farber will in den Anweisungen der Z. 15 die Ausstattung für eine Art Quarantäne-Station sehen (W. Farber, „How to marry a disease“ [2004], 130), 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 Grundausstattung 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 (zu entsprechenden Anweisungen siehe Text Nr. 1–2, 26’–27’; Nr. 3, 77–78; Nr. 4–10, 13’–14’).

Der in Z. 15 eigens erwähnte Geldbeutel (*kīsu*) war mit Gold, Silber oder edlen Steinen zu füllen (siehe T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 1, 258 und 263–264, Z. 26–27). Diese Gabe zählte einerseits zur Mitgift, die man dem „Abbild der Krankheiten“ übereignete. Zum anderen aber läßt Text Nr. 4, 34–35 und 50–51 keinen Zweifel daran, daß man Edelmetall und Steine auch als ein Lösegeld betrachtete, mit dem der Erkrankte sich von seinem Leiden freikaufen sollte (hierzu siehe auch Text Nr. 1–2, 8’ mit dem zugehörigen Kommentar).

16 Die Anzahl der *guḥšū* genannten, aus Rohr gefertigten Ständer, auf denen die für die lange Reise in die Unterwelt bestimmten Lebensmittel (siehe Text Nr. 1–2, 6’–7’ und den zugehörigen Kommentar) abgelegt wurden, ist hier nicht genannt. Sie dürfte der Anzahl der Proviandrationen entsprechen, die für die Jenseitsreise des Figürchens und seiner Gattin vorgesehen waren. In Text Nr. 1–2, 6’ und Text Nr. 3, 16 und 25 ist von 14 solchen Portionen die Rede. Da sie dort wohl für ein Paar bestimmt sind, dürfte dies insgesamt sieben Tagesrationen entsprechen.

17 Meine Idee, den Zeilenanfang in Anlehnung an W. Mayer, UFBG 511, 12 (*ina te-eh* ^{si}GUḤŠU ĠAR-*an*) als [*in*]a DA *gu-uh-še-e* SA₅-*ma* zu ergänzen (siehe D. Schwemer, Akkadische Rituale aus Ḫattuša, 61 mit Anm. 176), 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 Soden (AHw 892b) ist die Form *ta-qa-su* nicht zu *qādu*, „anzünden“, zu stellen, sondern zu dem Verb *qāšu(m)*, *qāšu*, „schenken“. Der Vergleich mit ähnlichen Ritualbeschreibungen läßt nämlich keinen Zweifel daran, daß der einem Figürchen mitgegebene Reiseproviand am Ende des Ritualgeschehens gemeinsam mit dem Figürchen bestattet und nicht verbrannt wurde (siehe z. B. Text Nr. 1–2, 24’’).

20–26 Das an den Sonnengott gerichtete Gebet hat W. Mayer in UFBG 417 als Gebet „Šamaš 51“ gebucht.

23 Die in CAD M/I 38 s. v. *magāru* vorgeschlagene Ergänzung des Zeilenendes (*mu-gur ta[s]lūtija*) geht auf die Edition von E. Ebeling, MVAG 23/I, 46 zurück. Das letzte erhaltene Zeichen ist aber – anders als von Ebeling angenommen – mit Sicherheit nicht das Zeichen *ta-*. Vielmehr ist das Zeichen *ṣi-* recht deutlich zu erkennen. Die inhaltlich unproblematische Verbindung *ṣibūtu* + *magāru*, „einem Wunsch stattgeben“, ist in den Wörterbüchern noch nicht gebucht.

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 S. M. Maul, BaF 18, 60–71). Zu dem *setting* gehörte es, das Figürchen „vor Šamaš“ aufzustellen.

3’–4’ Die Ergänzung der Zeilen 3’–5’ richtet sich nach der Parallelstelle Text Nr. 3, 69–71. Das gewiß auch hier an den Sonnengott gerichtete Gebet thematisiert die ‚vertragliche Bindung‘, die das Figürchen und die dahinter stehenden Krankheiten verpflichteten, gegen Entgelt die ihnen im Ritualgeschehen zugewiesene Rolle einzunehmen.

5’ Die geringfügigen, in Textvertreter A, Rs. 20 erhaltenen Spuren könnten zu dieser Zeile passen. In Textvertreter B, Rs. 6’ ist am Zeilenende vielleicht in Anlehnung an Text Nr. 3, 71 TU₆.ÉN zu ergänzen.

6’ In dieser und den folgenden Zeilen war wohl der Abschluß des Ritualgeschehens beschrieben (vgl. die entsprechenden Passagen in den Texten Nr. 1–2, 24’’–27’’; Nr. 3, 77–78; Nr. 4–10, 13’’–14’’).

Kolophon Die Rs. der Tafel VAT 8255 ist so stark beschädigt, daß kaum ein einziges 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.

Tontafeleditionen mit Zusammenstellungen der *dicenda* der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung, vorgelegt in der durch den ‘Leitfaden’ oder durch Stichzeilensysteme gebotenen Reihenfolge (Texte Nr. 16–47)

16–26)

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1

16) VAT 10777 (Kopie: S. 438)

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter A

Fundstelle in Assur: – ; Fundnummer: – ; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Braunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück mit dem oberen Teil einer einkolumnigen Tontafel. Während ein größeres Stück des linken Seitenrandes unbeschädigt ist, blieb nur ein sehr kleiner Abschnitt des oberen Tafelrandes erhalten. Bis zum rechten Seitenrand fehlen wohl nur etwa 8 mm (Maße: 76 mm × 88 mm × 17 mm). Die ursprüngliche Länge der Tafel läßt sich nicht mehr genau bestimmen. Vor der Beschriftung wurde die Position des Zeilenbeginns (und wohl auch die des Zeilenendes) mit einer vertikalen Linie markiert. Auf der Vs. blieben Reste von 17 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten. Die Rs. ist – soweit erhalten – unbeschrieben.

Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: – ; Bearbeitung: –

17) (Museumsnummer unbekannt) (Photo: S. 439)

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter B

Fundstelle in Assur: hD8I, Pflasterniveau, assyrisches Privathaus, West; Fundnummer: Ass 13956 hb; Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters; Ass 13956 hb = N 4: 435)

Beschreibung: Linke obere Ecke einer wohl einkolumnigen Tontafel (Maße: 46 mm × 47 mm × ? mm). Das Bruchstück ist nur durch das Assur-Grabungsphoto 4681 bekannt, wo lediglich die Vs. dokumentiert wurde. Der Verbleib des Stückes ist unbekannt. Auf der Vs. blieben Reste von 10 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten. Die vermutlich unbeschädigte Tafelrückseite, könnte Reste eines Kolophons enthalten, oder sie ist – soweit sie erhalten ist – unbeschrieben.

Datierung: neuassyrisch, 7. Jh. v. Chr.

Kopie: – ; Bearbeitung: –

18) VAT 13647 + VAT 13687 (Kopie: S. 440–441), Vs.

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter C

Fundstelle in Assur: hD8I, Suchgraben; Fundnummern: Ass 17721 de (VAT 13647), Ass 17722 i* (VAT 13687); Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters; VAT 13647 + VAT 13687 = N 4: 532)

Beschreibung: Rötlich-braunes, in der gesamten Tafelbreite erhaltenes Bruchstück mit dem oberen Teil einer zweikolumnigen Tontafel (Maße: 97 mm × ^m164 mm × 30 mm). Die noch unversehrte Tafel dürfte eine Länge von etwa 20 cm besessen haben. Während die Oberfläche der Tafelvorderseite sehr stark beschädigt ist und dort nur wenige Zeilenreste erhalten blieben, ist die Tafelrückseite weitgehend unversehrt (dazu siehe unten Text Nr. 27–33, Textvertreter F). Die Kolumnen, die ursprünglich für knapp 60 Zeilen Raum boten, sind durch einen senkrechten Strich voneinander getrennt. Mit vertikalen Linien, die wie der Kolumnentrenner vor der Beschriftung mit gezwirntem Garn in den noch plastischen Ton der Tafel gedrückt wurden, sind jeweils auch Zeilenbeginn und Zeilenende markiert. So entstand zwischen den Kolumnen ein etwa 6 mm breiter Freiraum. In Kol. III blieben 32 und in Kol. IV 6 Zeilen sowie ein zweizeiliger Kolophon in einem neuassyrischen Schriftduktus erhalten, der wohl in die zweite Hälfte des 8. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Obgleich VAT 13647+ aus dem Tafelbestand des sog. Hauses des Beschwörungspriesters stammt, ist diese Tafel damit deutlich älter als die meisten der dort gefundenen Schriftstücke.

Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 8. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: E. Ebeling, F. Köcher, LKA 147 (dort nur die Tafelrückseite); Photo: CDLI P414056; Bearbeitung: –

19) VAT 13850 (Kopie: S. 442–443)

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter D

Fundstelle in Assur: – ; Fundnummer: – ; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Hellbraunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück mit dem linken Seitenrand vom oberen Drittel einer wohl einkolumnigen Tontafel (Maße: 62 mm × 40 mm × 27 mm). Auf der Vs. blieben 12, auf der Rs. 7 Zeilenanfänge erhalten.

Der neuassyrische Schriftduktus legt eine Datierung des Stückes in das 8. Jh. v. Chr. nahe. Text Nr. **22** (VAT 13853) gehörte – wie vermutlich auch Text Nr. **25** (VAT 13963) und Text Nr. **26** (VAT 14036+) – zu derselben Tafel. Sollten alle vier Bruchstücke tatsächlich Fragmente einer einzigen Tafel sein, muß diese ursprünglich (ähnlich wie die Texte Nr. **16** und Nr. **17**) eine Länge von nahezu 30 cm besessen haben.

Datierung: neuassyrisch, 8. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: E. Ebeling, F. Köcher, LKA 148; Bearbeitung: E. Reiner, JNES 15, 140–144 (Type II 1, Textvertreter b) und 130 Anm. 3.

20) STT 75 **nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter E**

Fundort: Huzirīna (Sultantepe); Fundnummer: SU 1951/82

Beschreibung: Untere, beidseitig erhaltene Hälfte einer einkolumnigen Tontafel (Maße: 93 mm × ^m89 mm × ? mm). Auf der Vs. blieben 24, auf der Rs. 19 Zeilen in neuassyrischem Schriftduktus erhalten.

Datierung: neuassyrisch, 8. Jh. v. Chr.

Kopie: J. J. Finkelstein in: O. R. Gurney, J. J. Finkelstein, STT I, Pl. XCIV Text Nr. 75 (vgl. die Korrekturen in STT II, S. 24); Bearbeitung: –

21) K 3059 + K 9757 + 81-2-4, 241 (Kopie: S. 444–445) **nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter F**

Fundort: Ninive, Tell Kouyunjik

Beschreibung: Weißlich-braunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück mit der unteren Hälfte einer einkolumnigen Tontafel (Maße: 84 mm × ^m87 mm × 24 mm). Auf der Vs. blieben 27, auf der Rs. 24 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten.

Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: –; Photo: CDLI P394780; Bearbeitung: E. Reiner, JNES 15, 140–144 (Type II 1, Textvertreter A).

22) VAT 13853 (Kopie: S. 446) **nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter G**

Fundstelle in Assur: –; Fundnummer: –; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Hellbraunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück mit dem linken Seitenrand einer wohl einkolumnigen Tontafel (Maße: 39 mm × 52 mm × 29 mm). Auf der Vs. blieben Reste von 5, auf der Rs. Reste von 8 Zeilen erhalten. Der neuassyrische Schriftduktus legt eine Datierung des Stückes in das 8. Jh. v. Chr. nahe. Text Nr. **19** (VAT 13850) gehörte – wie vermutlich auch Text Nr. **25** (VAT 13963) und Text Nr. **26** (VAT 14036+) – zu derselben Tafel. Sollten alle vier Bruchstücke tatsächlich Fragmente einer einzigen Tafel sein, muß diese ursprünglich (ähnlich wie die Texte Nr. **16** und Nr. **17**) eine Länge von nahezu 30 cm besessen haben.

Datierung: neuassyrisch, 8. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: E. Ebeling, F. Köcher, LKA 149; Bearbeitung (nur VAT 13853, Vorderseite): E. Reiner, JNES 15, 140–144 (Type II 1, Textvertreter c).

23) VAT 10758 + VAT 10953 ± VAT 11560 + VAT 11697 ± VAT 12207 (Kopie: S. 447–449) **nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter H**

Fundstelle in Assur: –; Fundnummern: –; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Hellbraunes, beidseitig erhaltenes, aus fünf Fragmenten zusammengesetztes Bruchstück mit dem unteren Drittel einer einkolumnigen Tontafel (Maße: 97 mm × ^m100 mm × 23 mm). Während der rechte Seitenrand erhalten blieb, ist der linke stark beschädigt. Bis zum unteren Tafelrand fehlen nur wenige Zeilen. Auf der Vs. blieben 16, auf der Rs. 14 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten.

Datierung: neuassyrisch, 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopien: E. Ebeling, KAR 295 (VAT 10758); ders., KAR 408 (VAT 10953); ders., KAR 409 (VAT 11697); W. Meinhold, KAL 7, 186, Text Nr. 63 (VAT 12207); Bearbeitung (ohne VAT 12207 und VAT 11560): E. Reiner, JNES 15, 140–144 (Type II 1, Textvertreter d); Bearbeitung (VAT 12207): W. Meinhold, KAL 7, 110, Text Nr. 63.

24) VAT 9872 (Kopie: S. 450) nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter I

Fundstelle in Assur: – ; Fundnummer: – ; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Braunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück vom rechten Seitenrand einer wohl einkolumnigen Tontafel (Maße: 75 mm × 55 mm × 25 mm). Auf der Vs. blieben Reste von 9, auf der Rs. Reste von 11 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten.

Datierung: neuassyrisch, 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: E. Ebeling, F. Köcher, LKA 29i (dort Vs. und Rs. vertauscht); Bearbeitung: E. Reiner, JNES 15, 140–144 (Type II 1, Textvertreter e).

25) VAT 13963 (Kopie: S. 451) nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter J

Fundstelle in Assur: – ; Fundnummer: – ; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Hellbraunes, einseitig erhaltenes Bruchstück aus der Mitte einer einkolumnigen Tontafel (Maße: 49 mm × 54 mm × 21 mm). Es blieben Reste von 11 Zeilen in neuassyrischem Schriftduktus erhalten, der wohl in das 8. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Text Nr. **26** (VAT 14036+) gehörte – wie vermutlich auch Text Nr. **19** (VAT 13850) und Text Nr. **22** (VAT 13853) – zu derselben Tafel. Sollten alle vier Bruchstücke tatsächlich Fragmente einer einzigen Tafel sein, muß diese ursprünglich (ähnlich wie die Texte Nr. **16** und Nr. **17**) eine Länge von nahezu 30 cm besessen haben.

Datierung: neuassyrisch, 8. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: – ; Bearbeitung: –

26) VAT 14036 ± VAT 14291 ± VAT 20814 (Photos: S. 452–453) nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 1, Textvertreter K

Fundstelle in Assur: – ; Fundnummern: – (Laut Museumsinventar ist VAT 20814 die Fundnummer Ass 14446 a zugewiesen. Die Angabe ist mit Sicherheit falsch); Archivzugehörigkeit: – (Die Tafel gehört gegen H. Reculeau, WVDOG 130, 9 sicher nicht zu dem “Archiv Assur 14446” [M 9]).

Beschreibung: Hellbraunes, beidseitig erhaltenes, aus drei Fragmenten zusammengesetztes Bruchstück einer einkolumnigen Tontafel. Der gesamte untere Tafelrand sowie die Tafelcken mit Stücken der beiden Seitenränder blieben erhalten (Maße: 54 mm × ^m131 mm × 24 mm). Auf der Vs. finden sich Reste von 6, auf der Rs. Reste von 9 Zeilen in einem neuassyrischen Schriftduktus, der wohl in das 8. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Text Nr. **25** (VAT 13963) gehörte – wie vermutlich auch Text Nr. **19** (VAT 13850) und Text Nr. **22** (VAT 13853) – zu derselben Tafel. Sollte die Tafel, zu der das Bruchstück VAT 14036+ gehört, ursprünglich den gesamten, als ÉN Šamaš pāšir lumni zitierten Text enthalten haben, muß die unversehrte Tafel (ähnlich wie die Texte Nr. **16** und Nr. **17**) nahezu 30 cm lang gewesen sein.

Datierung: neuassyrisch, 8. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie (VAT 20814): R. Reculeau, WVDOG 130, 49, Text Nr. 36 (dort irrtümlicherweise als eine mittelassyrische Rechtsurkunde angesehen); Bearbeitung: S. M. Maul, ZAR 22, 36–38 (nur VAT 20814).

Die Textvertreter:

A	=	VAT 10777 (ass.)	1–21
B	=	Ass 13956 hb (ass.), Vs.	1–10
C	=	VAT 13647 + VAT 13687 (ass.), Vs.	1–5; 58–65
D	=	VAT 13850 (ass.)	12–23; 1’–7’’
E	=	SU 1951/82 (ass.)	26–76
F	=	K 3059 + K 9757 + 81-2-4, 241 (ass.)	27–85
G	=	VAT 13853 (ass.)	32–37; 1’–8’
H	=	VAT 10758 + VAT 10953 ± VAT 11560 + VAT 11697 ± VAT 12207 (ass.)	37–53; 60–75
I	=	VAT 9872 (ass.)	38–46; 79–90
J	=	VAT 13963 (ass.)	59–68
K	=	VAT 14036 ± VAT 14291 ± VAT 20814 (ass.)	70–82

Übersetzungen: Z. 18–36: B. R. Foster, ³Before the muses, 1004 (Abschnitt IV.51b). Z. 58–74: M.-J. Seux, Hymnes et prières, 409–410; B. R. Foster, ³Before the muses, 746 (Abschnitt III.51m).

Transliteration:

1	A	Vs.	1	[ÉN] ^d UTU p[a-šir lumni]
	B	Vs.	1	^r ÉN ^d UTU pa-šir ¹ l[um-ni]
	C	I,	1	[]

(Spuren)

- 2 A Vs. 2 ^rd¹UTU ina IGI-[ka]
 B Vs. 2 ^dŠá-maš ina IGI-^rka¹ []
 C I, 2 [] x ma-[a]²-du-te e-šu-te
- 3 A Vs. 3 DIGIR.MEŠ GAL.[MEŠ]
 B Vs. 3 ^rDIGIR¹.MEŠ GAL.MEŠ []
 C I, 3 [] ^rGAL¹.MEŠ-^rtú¹
- 4 A Vs. 4 ^dA-nun-na-k[i]
 B Vs. 4 ^rd¹A-nun-na-ki []
 C I, 4 [] (Spuren) []
- 5 A Vs. 5 ^dI-gi₄-g[i₄]
 B Vs. 5 ^rd¹I-gi₄-gi₄ []
 C I, 5 [] (Spuren) []
 (abgebrochen)
- 6 A Vs. 6 DIGIR.MEŠ ša AN-[e u KI-ti]m ^rma¹-^rmīta¹(ÚŠ) ^rli¹-[]
 B Vs. 6 ^rDIGIR¹.MEŠ ša AN-e []
- 7 A Vs. 7 ^dUTU at-ta-[ma] DI.KUD DIGIR u LÚ [KI.MIN]
 B Vs. 7 ^dŠá-maš at-ta-ma D[I.KUD]
- 8 A Vs. 8 EDIN ù [ba-m]a-a-tú KI.MIN
 B Vs. 8 EDIN ù ba-m[a-a-tú]
- 9 A Vs. 8 A.GÀR ù qe[r-be-e-tú KI.MIN]
 B Vs. 9 A.GÀR.MEŠ ù q[er-be-e-tú KI.MIN]
- 10 A Vs. 9 A.ŠÀ ^rù¹ [^{ġeš}KIRI]₆ KI.MIN
 B Vs. 10 ^rA¹.[ŠÀ]
 (abgebrochen)
- 11 A Vs. 9 ÍD ù [nābalu (?) KI.MIN]
- 12 A Vs. 10 ur-qit E[DIN] ^rù¹ ŠE.AM GAL.MEŠ ^rKI¹.^rMIN¹
 D Vs. 1¹ ^rur¹-q[it šēri]
- 13 A Vs. 10 [huršānī u namē (?) KI.MIN]
 D Vs. 2² hur-šá-^rnī¹ [ù]
- 14 A Vs. 11 ta-^rma¹-t[um] DAĠAL-tum ù [KI.MIN]
 D Vs. 3² ta-ma-tum D[AĠAL-tum]
- 15 A Vs. 11 [nārātu ellētu u KI.MIN]
 D Vs. 4² ÍD.MEŠ KÙ.MEŠ []
- 16 A Vs. 12 ^{ġeš}bi-nu ^rli¹-lil-an-ni ^rú¹[IN.NU.UŠ lipšuranni]
 D Vs. 5² ^{ġeš}ŠINIG l[i-lil-an-ni maštakal lipšuranni]
- 17 A Vs. 13 ^rKI¹.TIM lim-^hur-[a]n-ni lid-di-na [melammašāma]
 (Strich)
 D Vs. 6² KI-tum lim-^hu[r-an-ni liddina melammašāma]
 (Strich)
-
- 18 A Vs. 14 [a]r-ni GIN₇ qut-ri li-t[el-li šamē]
 D Vs. 7² ar-ni GIN₇ [qutri lītelli šamē]
- 19 A Vs. 15 [ar-n]i GIN₇ A.MEŠ ina SU LÚ [mār ilīšu lišrur]
 D Vs. 8² ar-ni GI[N₇ mé ina zumur amēli mār ilīšu lišrur]
- 20 A Vs. 16 [ar-ni] ^rGIN₇¹ [D]UNGU DIRI-^rte¹ [ina ugāri šanīmma lišaznin]
 D Vs. 9² ar-ni G[IN₇ erpeti muqqalpīti ina ugāri šanīmma lišaznin]
- 21 A Vs. 17 [arnī kīma l]a-^ra¹-[me libli]
 (abgebrochen)
 D Vs. 10² ar-ni [GIN₇ la²me libli]

- 22 D Vs. 11' *ar-n*[i *kīma nabli muttapriši littapraš*]
- 23 D Vs. 12' ^r*ar*¹-*n*[i *kīma karpati hepīti ana ašrīšu ai itūr*]
(abgebrochen)
- 24 [arnī *kīma išhilši liptarrir*]
- 25 [arnī *kīma šūmi liqqalip*]
- 26 E Vs. 1' [*ar*]-*ni* GIN₇ Z[Ú.LUM.MA *liššaḫit*]
- 27 E Vs. 2' [*a*]*r-ni* GIN₇ ŠU.[SA]R [*lippašir*]
F Vs. 1' *a*[*r-ni kīma pitilti lippašir*]
- 28 E Vs. 3' *ar-ni* GIN₇ KÙ.BABBAR KÙ.SI₂₂ *šá iš-tu* [*šadišu ibbaba ana ašrīšu ai itūr*]
F Vs. 2' *ar*-^r*ni*¹ ^rGIN₇¹ ^rKÙ¹.^rBABBAR¹ KÙ.SI₂₂ ^r*šá*¹ *iš*-^r*tu*¹ [*šadišu ibbaba ana ašrīšu ai itūr*]
- 29 E Vs. 4' *ar-ni* GIN₇ BAR-*ti* AN.BAR *ana* KI-š[ú *a-a* GUR]
F Vs. 3' *ar-ni* GIN₇ BAR-*ti* AN.BAR [*ana ašrīšu ai itūr*]
- 30 [arnī *kīma lapti kasimti ana ašrīšu ai itūr*]
E, F (caret)
- 31 E Vs. 5' *ar-ni* GIN₇ A.MEŠ ÍD [*h*]*e-bu-te* *ana* KI-šú *a-a* G[UR]
F Vs. 4' *ar-ni* GIN₇ A.MEŠ ÍD *he-bu-ti* ^r*ana*¹ [*ašrīšu ai itūr*]
- 32 E Vs. 6' *ar-ni* GIN₇ ^{es}ŠINIG ZI-*hi* *ana* KI-šú *a-a* GUR
F Vs. 5' *ar-ni* GIN₇ ŠINIG ZI-*hi* *ana* [*ašrīšu ai itūr*]
G Vs. 1' [*ar-n*]*i* ^rGIN₇¹ [*bīni nashi ana ašrīšu ai itūr*]
- 33 E Vs. 7' *ar-ni* GIN₇ DUG ^r*pa*¹-*ha-a-ri pur-ru-ur-te* *ana* KI-šú *a-a* GUR
F, G (caret)
- 34 E Vs. 8' *ar-ni* GIN₇ AN-*e za-ni-nu-te* *ana* KI-šú *a-a* GUR
F Vs. 6' *ar-ni* GIN₇ AN-*e za-nin(u)-ti* *ana* [*ašrīšu ai itūr*]
G Vs. 2' [*ar*]-*ni* GIN₇ AN-^r*e*¹ [*zāninūti ana ašrīšu ai itūr*]
- 35 E Vs. 9' *ar-ni* MUŠEN *ana* AN-*e* [*l*]*u*-^r*še*¹-*li*
F Vs. 7' *ar-ni* MUŠEN *ana* AN-*e* *li-še-li*
G Vs. 3' [*ar*]-*ni* MUŠEN *a-na* A[N-*e* *lišēli*]
- 36 E Vs. 9' *ar-ni* KU₆ *a-na* AB[Z]U *lu-še-rid*
(Strich)
F Vs. 7' *ar-ni* KU₆ *ina* AB[ZU *lišērid*]
(Strich)
G Vs. 4' [*a*]*r-ni* KU₆ *a-na* [*apsi* *lišērid*]
(Strich)
-
- 37 E Vs. 10' [*m*]*a-mi-ti* GIN₇ *qut-ri li-tel-li* AN-*e*
F Vs. 8' *ma-mītī*(ÚŠ) GIN₇ *qut-ri li-tel-li* [*šamē*]
G Vs. 5' [*m*]*a-mītī*(ÚŠ) GIN₇ *q[ut-ri lītelli šamē*]
(abgebrochen)
H Vs. 1' [*māmītī* *kīma qutri li-tel-l*]*i* A[N-*e*]
- 38 E Vs. 11' [M]IN GIN₇ A.MEŠ *ina* SU N[ENNI DUMU] DĠIR-šú *li-iš-ru-ur*
F Vs. 9' *ma-mītī*(ÚŠ) GIN₇ A.MEŠ *ina* SU NENNI 'DUMU' DĠIR-šú [*lišrur*]
H Vs. 2' [*māmītī* *kīma mé* *ina zumur annanna* D]UMU DĠIR-šú *li-iš*-^r*ru*¹-^r*ur*¹
I Vs. 1' [*māmītī* *kīma mé* *ina zumur annanna mār ilīšu* *l*]*i-i*[š]-^r*ru*¹-^r*ur*¹
- 39 E Vs. 12' MIN GIN₇ DUNGU *muq-qal-pi*-[*t*]*e* *ina* A.GÀR *šá-nim-ma li-šá-az-nin*
F Vs. 10' *ma-mītī*(ÚŠ) GIN₇ DUNGU *muq-qal-pi*-^r*te*¹ *ina* A.GÀR *šá-ni-m*[*a* *lišaznin*]
H Vs. 3' [*māmītī* *kīma erpeti muqqalpīti* *ina ugāri ša-ni*]*m-ma li-šá-az-nin*
I Vs. 2' [*māmītī* *kīma erpeti muqqalpīti* *ina ugāri šanīmma*] *li-šá-az-nin*

- 40 E Vs. 13' MIN ¹GIN₇[l]a-a³-mi lib-li
 F Vs. 11' ma-mītī(ÚŠ) GIN₇ la³-i lib-¹li¹
 H Vs. 4' [māmītī kīma] ¹la¹-¹a³-me lib-li
 I Vs.¹ 3' [māmītī kīma la³me] lib-li
- 41 E Vs. 13' ma-mītī(ÚŠ) GIN₇ [na]b-li mut-tap-ri-ši lit-¹tap¹-¹raš¹
 F Vs. 11' ¹ma¹-mītī(¹ÚŠ¹) GIN₇ nab-lim m[ut-tap-ri-ši lit-tap]-¹raš¹
 H Vs. 5' [ma-mī]tī(ÚŠ) ¹GIN₇¹nab-li mut-tap-r[i-š]i [l]it-tap-raš
 I Vs.¹ 4' [māmītī kīma nabli muttapriši] lit-tap-raš
- 42 E Vs. 14' MIN GIN₇ DUG ħe-pi-tum ana KI-šú a-a GUR
 F (caret)
 H Vs. 6' [ma]-mītī(ÚŠ) GIN₇ DUG ħe-pi-ti a-n[a K]I-šú a-a i-tur
 I Vs.¹ 5' [māmītī kīma karpati ħepīti ana ašrīšu] a-a i-tur
- 43 E Vs. 15' MIN [G]IN₇ iš-ħi-<il>-ši lip-tar-ri-ir
 F Vs. 15' ma-mītī(ÚŠ) GIN₇ iš-ħi-il-¹šī¹ lip-tar-ri-ir
 H Vs. 7' [ma]-mītī(ÚŠ) GIN₇ iš-ħi-[i]l-š[i] lip-tar-ri-ir
 I Vs.¹ 6' [māmītī kīma išħilši li]p-¹tar¹-¹ri¹-ir
- 44 E Vs. 16' MIN GIN₇ SUM^{sar?} liq-qal-lip
 F Vs. 12' ma-mītī(ÚŠ) GIN₇ SUM^{sar} [li(q)-qa(l)]-lip
 H Vs. 8' [ma]-mītī(ÚŠ) GIN₇ SUM^{sar} li-qa-lip
 I Vs.¹ 7' [māmītī kīma SUM^{sa}] ¹[li-qa]-lip
- 45 E Vs. 16' ma-mītī(ÚŠ) ¹GIN₇¹ ¹ZÚ¹.LUM.MA liš-šá-ħi-i¹t
 F Vs. 13' ¹ma¹-mītī(¹ÚŠ¹) GIN₇ ¹ZÚ¹.¹LUM¹.MA liš-šá-ħi-i¹t
 H Vs. 9' [ma]-mītī(ÚŠ) GIN₇ ZÚ.LUM.MA liš-šá-ħi-i[¹t]
 I Vs.¹ 8' [māmītī kīma ZÚ.LUM].¹MA¹ [liš-šá-ħi-i]¹t
- 46 E Vs. 17' MIN GIN₇ ŠU.SAR lip-pa-š[ir]
 F Vs. 13' [m]a-mītī(ÚŠ) GIN₇ ŠU.S[AR lip-p]a-šir
 H Vs. 10' [m]a-mītī(ÚŠ) GIN₇ ŠU.SAR lip-pa-š[i]r
 I Vs.¹ 9' [māmītī kīma ŠU.SA]R[lip-pa]-šir
 (abgebrochen)
- 47 E Vs. 18' MIN GIN₇ KÙ.BABBAR KÙ.SI₂₂ šá iš-tu KUR-šú ib-bab-[l]a ana KI-šú a-a G[UR]
 F Vs. 16' ma-mītī(ÚŠ) GIN₇ KÙ.BABBAR KÙ.¹SI₂₂¹šá [ištu šadí-š]ú ¹ib¹-bab-la ana KI-šú a-a GUR
 H Vs. 11' [m]a-mītī(ÚŠ) GIN₇ KÙ.BABBAR KÙ.SI₂₂ šá iš-tú KUR-šú ib-bab-la ana KI-šú a-¹a¹ GUR
- 48 E Vs. 19' MIN GIN₇ BAR-ti AN.BAR ana KI-šú a-a G[UR]
 F Vs. 17' ma-mītī(ÚŠ) GIN₇ BAR-ti AN.BAR ana ¹KI¹-šú [a-a] GUR
 H Vs. 12' [m]a-mītī(ÚŠ) GIN₇ BAR-ti AN.BAR ¹a¹-na KI-šú a-¹a¹ GUR
- 49 E, F (caret)
 H Vs. 13' [m]a-mītī(ÚŠ) GIN₇ LU.ÚB^{sar} ka-sim-ti [MIN?] MIN (= ana ašrīšu ai itūr)]
- 50 E Vs. 20' MIN [G]IN₇A.MEŠ ÍD ħe-bu-ti ana KI-šú a-a GUR
 F Vs. 17' ma-mītī(ÚŠ) GIN₇ A.MEŠ ÍD ħe-bu-te ana KI-šú a-a GUR
 H (caret)
- 51 E Vs. 21' MIN GIN₇ ^{ġes}ŠINIG ZI-ħi ana KI-šú a-a GUR
 F Vs. 18' ma-mītī(ÚŠ) GIN₇ ^{ġes}ŠINIG ZI-ħi ana KI-šú a-a GUR
 H Vs. 14' [ma-m]ītī(ÚŠ) GIN₇ ^{ġes}bi-ni ZI-ħi [MIN?] MIN
- 52 E Vs. 22' MIN [G]IN₇ DUG pa-ħa-a-ri pur-ru-ur-te ana KI-šú a-a GUR
 F Vs. 14' [m]a-mītī(ÚŠ) GIN₇ DUG ^{rú}BÁĤAR pur-ru-ur-tú ana KI-šú a-a GUR
 H Vs. 15' [māmītī] ¹GIN₇¹ DUG pa-ħa-ri pur-ru-ur-tú [MIN? MIN]
- 53 E Vs. 23' MIN [G]IN₇ AN-e za-ni-nu-te ana KI-šú a-a GUR
 F Vs. 19' ma-mītī(ÚŠ) GIN₇ AN-e ¹za¹-n[in(u)-ti] ana KI-šú a-a GUR
 H Vs. 16' [māmītī kīma š]a-me-¹e¹ ¹za¹-n[in(u)-ti] MIN? MIN
 (abgebrochen)

- 54 E Vs. 24' MIN MUŠEN *ana AN-e lu-še-li*
 F Vs. 20' ^rma¹-^rmī^rī^r(ÚŠ) [MUŠ]JEN *ana [šamē lišēli]*
- 55 E Vs. 24' *ma-mī^rī^r(ÚŠ) KU₆ ana ABZU ^rlu¹-še-^rrid¹*
 (Strich; dann Rand)
 F Vs. 20' [māmī^rī^r] ^rKU₆¹ *ina ABZU li-še-rid*
 (Strich)
-
- 56 E Rs. 1 [A]N-ú KÙ-an-ni KI-t[u] *li-bi-[ban-ni]*
 F Vs. 21' AN-^rú¹ *l[i-lil-an-ni KI.T]IM DADDAG-an-ni*
- 57 E Rs. 1 ^rA¹.MEŠ ÍD KÙ.MEŠ *li-is-su-^hu ár-^rni¹-i[a]*
 F Vs. 22' A.MEŠ ÍD KÙ.MEŠ *li-is-s[u-^hu] ar-ni-MU*
- 58 C II, 1 [^d]UTU^rDI^r.KUD[šīru ša il(ān)ī *u amēlūti attāma]*
 E Rs. 2 ^dUTU DI.KUD MAḤ šá DĠIR.MEŠ *u LÚ.MEŠ [at-t]a-ma*
 F Vs. 23' ^dUTU DI.KUD MAḤ šá DĠIR *[u LÚ.U₁]₈.LU at-ta-ma*
- 59 C II, 2 SILA *ina ba-²i-ia [] ^ri¹?-[]*
 E Rs. 2 [SILA *ina] ba-[²]i-ia¹ ta-mu-u lu TAG-ni*
 F Vs. 24' SILA *ina ba-²i-ia ta-mu-^rú¹ lu TAG-an-ni*
 J 1' [SILA *ina ba-²u]-^rú¹-ia [tamū lū ilputanni]*
- 60 C II, 3 [SIL]A.DAĠAL *ina e-ti-qi-ia [ru-mi-kà]t ta-me-e ^rla¹ mu-^rše¹-š[i]-^rru¹-tú lu a[k-bu-us]*
 E Rs. 3 SILA.DAĠAL.LA *ina e-te-q[i]-^ria¹ ru-mi-[kà]t A la mu-še-BU(lies wohl: še-ru)-tú lu ak-bu-us*
 F Vs. 25'f. SILA.DAĠAL.LA *ina e-te-qi-ia / ru-mi-kàt mé-e la mu-še-ši-ru-tú lu ak-bu-uš*
 H Rs. 1' [SILA.DAĠAL].^rLA¹ *ina¹ []*
 J 2' [rebīta *ina e-t]i-qi-ia ru-mi-[kà]t mé lā mušēširūti lu akbus]*
- 61 C II, 4 ^rli¹-qi-it [š^u-up-ri gu]-^rli¹-pat *ša-^ha-^ra¹-[ti]*
 E Rs. 4 *li-qi-it š^u-up-ri ^rgu¹-l[i-bat] ^ršá¹-^ha-te*
 F Vs. 27' *li-qit š^u-up-ri gu-li-bat šá-^ha-ti*
 (Rand)
 H Rs. 2' [li]-^rqit¹ *š^u-pur*
 J 3' [li-qi-i]t *š^u-up-ri [gu-li-bat šá-^ha-ti]*
- 62 C II, 5 [šēnu *pate^htu me]-se-^rru¹ ^rpár¹-[²]u*
 E Rs. 5 ^{kuš}E.SIR *pa-te-e^h-^rtu¹ me-[se-ru] par-²u*
 F Rs. 1 ^{kuš}E.SIR *pa-te-e^h-tu me-se-ru pá^r-²u*
 H Rs. 2' ^rkuš¹^rE¹.^rSIR¹ *pa¹-t[e-e^h-tu me-se-ru par-²u]*
 J 4' [^{kuš}E].^rSIR¹ *pa-te-e^h-ta [meserra par²a]*
- 63 C II, 6 [narūqu (...)] GAB[A.R]I NÍĠ.AG.A.MEŠ [lemnūti]
 E Rs. 6 ^{kuš}Á.^rGÁN¹.^rĠAR¹ *up-šá-še-e ep-q[u me-e^h-ru šá] LÚ.MEŠ*
 F Rs. 2 ^{kuš}na-ruq NÍĠ.AG.A.MEŠ *ep-qu me-e^h-ru šá NAM.LÚ.U₁₈.LU-ti*
 H Rs. 3' [^{kuš}Á.GÁN.LÁ GABA.RI NÍĠ.AG.A.MEŠ ^rḤUL¹ ^ršá¹ ^rLÚ¹.^rMEŠ¹
 J 5'f. [^{kuš}Á¹.GÁN<.LÁ> up<-šá>-še-e ep-qi-x [] / [ša NAM].^rLÚ¹.U₁₉.LU
- 64 C II, 7 [] *lu-^rú¹? []*
 E Rs. 7 UGU-šú-nu *lu-u e-šir lu-u [] lu-u BÚ]R.MEŠ-n[i]*
 F Rs. 3 UGU-šú-nu *lu i-šir lu DU₈.MEŠ-ni lu BÚR.MEŠ*
 H Rs. 3' [UGU-šú-nu lu] *^ri¹-^ršir¹*
 J 6' UGU-^ršú¹-[nu] []
- 65 C II, 8 [] x []
 (abgebrochen)
 E Rs. 8 ^dUTU *ina I[GI-ka] lu-u i-gi lu-u i^h-t[i lu-u]*
 F Rs. 4 ^dUTU *ina IGI-ka lu e-gi lu a^h-ti lu a-še^t lu ú-gal-lil*
 5 *lu-u DU₈.MEŠ-ni lu BÚR.MEŠ-ni*
 H Rs. 4' [^dUT]U *ina u₄-me an-ni-i ina IGI-ka lu i[^h-t]i lu DU₈-ir lu ^ri¹-[še]t lu BÚR*
 5' *[lu i]-gi lu i^h-ti [lu] i-še^t [lu] ú-gal-lil*
 J 7' [^dŠamaš *ina u₄-m]i an-^rné¹-^re¹ ina IGI-k[a lu-u a^h-ti]*
 8' [(leer) *l]u-^ru¹ D[U₈-ni] lu-u BÚR-ni [0]*

- 66 E Rs. 9 DÙ *an-nu-ú¹-a¹* DÙ *hi-ṭa-tu-u-a* DÙ *[gil-la-tu]-u-¹a¹*
 F Rs. 6 DÙ *an-nu-ú-a* DÙ *hi-ṭa-tu-ú-a* DÙ *gil-la-tu-ú-a*
 H Rs. 5^f. DÙ *ár-nu-u-a* / [DÙ *hi-ṭa-t*]u-u-a DÙ *gi[l-la-t]u-u-a*
 J 9[?] [*h*]i-ṭa-tú-ú¹-[a]
- 67 E Rs. 10 *la pa-¹li¹-[hu š]á* DIĜIR-šú¹ ^dXV-šú¹ ^ri²-[na qāṭija li]-mur
 F Rs. 7 *la pa-li-ḫu šá* DIĜIR-šú¹ u ^dXV-šú¹ ina ŠU-MU li-^rmur¹
 H Rs. 6[?] [*la*]pa-liḫ DIĜIR-šú¹ u ^dXV-šú¹ ina ŠU¹¹-^ria¹ li-mur
 J 10[?] [*la pa-li-ḫu ša* DIĜ]IR u ^diš₈-t[ár]
- 68 E Rs. 11 *man-nu ^ršá¹ana¹* DIĜIR-^ršú¹ [^dXV-šú¹] *e-gu-u iḫ-ṭu-u [i-še-ṭu ú-gal-l]i-lu*
 F Rs. 8 *man-nu šá ana* DIĜIR-šú¹ ^drXV¹-^ršú¹ ^re¹-^rgu¹-^ru¹ ^riḫ¹-[*tu*]-u *i-še-ṭu ú-gal-l[i-l]u*
 H Rs. 7[?] [*šá ana* DIĜIR-šú¹] u ^dXV-šú¹ *i-[gu-u i-ḫa-ṭu]-u i-še-ṭu ú-gal-la-^rlu₄¹*
 (Strich)
 J 11[?] [*i*]-š^ri-ṭ[*u*]
 (abgebrochen)
-
- 69 E Rs. 12 *aq-bi-^rma¹ e-ni ^rú¹-tak-kil-ma la a-din ^rla¹ n[a-ṭu-ta DÙ]-^ruš¹*
 F Rs. 9^f. *aq-bi-ma ^re¹-ni ú-[tak-kil-ma] ul SUM-i[n] / [la] na-ṭu-tú DÙ-uš*
 H Rs. 8[?] [DUG₄.G]A-ma e-ni ú-ta[k-kil-ma ul SU]M-in la na-ṭu-ta DÙ-uš
- 70 E Rs. 13 [*l*]a šá-li[m]-ta ina KA ĜAR-in la qá-bi-ta ú-[šá-an]-^rni¹
 F Rs. 10 la [ĜAR-i]n la qa-bi-ta ú-šá-a[n]-^rni¹
 H Rs. 9[?] [*la šá-l*]im-tu ina KA-ia šá-k[ín]la qá-bi-ta ú-šá-an-ni
 K Vs. 1[?] [*-^ria¹ šá-^rkin¹* []
- 71 E Rs. 14 GU₄ *ana-ku-ma im-ra-[a u] l i-de A.MEŠ ÍD ^rana¹-ku-ma KI DU-^rku¹?¹ ^rul¹ ZU (Kopie: SU)*
 F Rs. 11 GU₄ *ana-ku-ma im-ra-a [l]u ākul mē nāri ana-ku-ma KI DU-ku ul [Z]U*
 H Rs. 10[?] [*alpu ana-k*]u-ma im-ra lu G[U₇ A Í]D ana-ku-ma KI DU-ku NU ZU
 K Vs. 2[?] [*alpu anākūma šammu a-ku-l*]u ul ZU U[DU.NÍTA anākū]-^rma¹ p[*i-šēr-ti apšuru ul īde*]
 3[?] [*mē nāri anākūma*] (leer) [ašar] DU-k[u ul īde]
- 72 E Rs. 15 *a-mi-lu-ta UGU SÍK SAĜ.DU-šá an-nu-u-šá ^rhi¹-ṭa-tu-u-šá gil-la-tú-u-šá ma-a²-da*
 F Rs. 12 *a-me-lu-tú UGU SÍK SAĜ.^rDU¹-[šá ár-nu-šá hi-ṭa-tu-u-šá g]il-la-tu-šá ma-a²-du*
 H Rs. 11^f. [LÚ.ME]Š *ana-ku-ma ^rit¹-^rtu¹ SÍ[K SA]Ĝ.DU-šá ár-nu-šá hi-ṭa-tu-šá / [gil-l]a-tú-šá ma-a²-d[u]*
 K Vs. 4[?] [*a-mi-lu-tú UG]U “SÍK” S[Ĝ.DU-šá ár]-nu-šá hi-ṭa-[tu-šá] ^rgil¹-^rla¹-tú-^ršú¹ ma-[a]²-d[u]*
- 73 E Rs. 16 *an-nu-u-a hi-ṭa-tu-u-[a] gil-la-tu-u-a GIN₇ ḫa-a-mi tab-ku-ma*
 F Rs. 13 *an-nu-ú-a hi-ṭa-tu-ú-a [gil-la-tu-ú-a GIN₇ ḫ]a-mi tab-ku-ma*
 H Rs. 12[?] *a[n-nu-u]-^ra¹ h]i-ṭa-tú-u-a gil-lat-u-a šá GIN₇ ḫa-me tab-ku-ma*
 K Vs. 5[?] [*ár-nu-ú-a hi-ṭa-tu]-^rú¹-a gil-^rla¹-[tu-ú]-a GIN₇ ḫa-^rmi¹ tab-ku-ma*
- 74 E Rs. 17 UGU-šú-nu ú-k[ab-bi-i]š lu-u DU₈-ni lu-u BÚR-ni
 F Rs. 13^f. UGU-šú-nu ú-kab-bé-eš / lu DU₈.MEŠ-ni [lu BÚ]R.MEŠ-ni
 (Strich)
 H Rs. 13[?] [UG]U-šú-nu lu-^rú¹-[kab-bi-i]š lu-^ru¹ DU₈-ir lu-u B[ÚR]-^rir¹
 (Strich)
 K Vs. 6[?] [UGU-šú-nu ú-kab-bi-iš] ^rlu¹-ú DU₈-ni lu-u BÚR-a-ni
 (leer; dann Rand)
-
- 74a K Rs. 1 *i-qab-bi-šú-^rma¹ [ki[?]]-^ra¹-^ram¹? [] (leer)*
- 75 E Rs. 18 ^rDIŠ¹ [(Spuren)] ^dXX[X u] ^rd¹UTU bir-[*qu ištu* (?)] ^rMUL¹ ^rAN¹-^re¹ [*it-ta-na*]b-riq
 F Rs. 15 ^rDIŠ¹ ZU-ú u NU ZU-ú ana IGI ^dXXX [*it-t*]a-^rnab¹-riq
 H Rs. 14[?] [DIŠ ZU]-^rú¹ u NU ZU-[] x x []
 (abgebrochen)
 K Rs. 2^f. DIŠ ZU-ú ù la Z[U-ú ana IGI ^dX]XX u ^dšá-^rmaš¹ NIM.ĜÍR / [*i*]š-^rtú¹ MUL AN-^re¹ ^rit¹-t[*a-nab-riq*]
- 76 E Rs. 19 [] x x []
 (abgebrochen)
 F Rs. 16 lu DU₈.MEŠ-ni lu BÚR.MEŠ-ni ḫUL Á.^rMEŠ¹ [ĜIŠKIM.MEŠ ḫUL.MEŠ]
 K Rs. 3^f. [*lu-ú*]DU₈-a-ni lu BÚR-a-ni / ^rḫUL¹.MEŠ Á.MEŠ Ĝ[*IŠKIM.MEŠ ḫUL.MEŠ*]Š (?) N[A]M.^rTAG¹.GA

- 77 F Rs. 17 *šá* TAG ŠU^{II} DÙ-ti lúĤAL.MEŠ *ana* IGI-MU GIB-ú [*lu* DU₈.MEŠ-ni *lu* BÚR.MEŠ-ni]
 K Rs. 5 ¹šá¹ *ana* IGI-ia GIB.MEŠ [*lu-ú* DU₈-a-ni] ¹lu¹ [BÚR]-¹a¹-¹ni¹
- 78 F Rs. 18 *mim-ma ep-šet* LÚ.MEŠ *ši-kín* ĜEŠ.ĤUR.MEŠ *šá ana* IGI-M[U GIB.MEŠ *lu* DU₈.MEŠ-ni *lu* BÚR.MEŠ-ni]
 K Rs. (caret)
- 79 F Rs. 19 ^dUTU *ina* IGI-ka *ana di-ni da-ni* DÜG.GAM-ku *ár-ni*-[MU *pussis*]
 I Rs. 1' []-¹sak¹ ¹ar¹-ni-ia¹ *pu-u*[s-si-is]
 K Rs. 6f. ^dUTU *ina* IGI-ka [] k[am-sāk(u)] / ¹ar¹-ni-ia¹ *pu-s*[i-is]
- 80 F Rs. 20 [*hi-t*]a-te-MU *kuš-šid e-ka-ti*-MU *šu-te-šir* [gillātija *šussá*]
 I Rs. 2' [] gíl-la-ti-ia¹ *šu-¹us¹*-[sa-a]
 K Rs. 7 [] x gíl-l[a-ti-ia *šussá*]
- 81 I Rs. 3' [] x gíl-la-tú-u-a *šá* GIN₇ ŠU.SAR pa[t]-lu-m[a]
 K Rs. 8 *dul-ĥa-te-ia* ¹kuš¹-[šid]
- 82 F Rs. 21 [x x x-M]U *ub-bi-ib ina qí-bītī(É)-ka* ^dUTU BÚR.M[EŠ-ru-nin-ni-ma]
 I Rs. 4' [] *ina qibītīka* ^dŠamaš l]ip-taš-ši-ru-nin-ni-ma
 K Rs. 8f. [] / *ina* DUG₄.GA-k[a]
 (abgebrochen)
- 83 F Rs. 22 [*kišir libbi* DI]ĜIR-MU ^diš₈-tár-MU *lip-paṭ-ra* k[ib-sa išara *ina šēpīja šukun*]
 I Rs. 4'f. *ki-šir lib-bi* DIĜIR-[ia] / [ištārīja DU₈-i]r *kib-sa i-šá-ra ina ĜĪR^{II}-ia šu-k[un]*
- 84 F Rs. 23 [x x x x x x x].¹MEŠ¹ *li-na-di ri-k[is lumnīja* (?)]
 I (caret)
- 85 F Rs. 24 [] x x []
 (abgebrochen)
- I Rs. 6' [^dSiraš pa-š]ir DIĜIR *u* LÚ DAB *re-e-ma un-ni-na liq-b[a]*-¹a¹
- 86 I Rs. 7' []I²-ma *šá pa-la-ĥi-ka lu-pu-uš*
 (Strich)
-
- 87 I Rs. 8' [(ÉN) (...) ^dUTU (...) DI].¹KUD¹ MAĤ *muš-te-šir* KUR *at-ta-ma*
- 88 I Rs. 9' [] x ^dXV-MU [x x]-iS
- 89 I Rs. 10' [] liq-bi
- 90 I Rs. 11' [] x
 (abgebrochen)
- Lücke von mindestens 10 Zeilen
- 1' G Rs. 1' [*di-n*]i di-¹in¹ x []
- 2' G Rs. 2' [DIĜIR²-M]U *li-iz-ziz-m[a*
- 3' G Rs. 3' [ištār²-M]U x x []
- 4'ff. G Rs. 4'-8' (unverwertbare Spuren; dann abgebrochen)
- Lücke von ca. 8 Zeilen
- 1'' D Rs. 1' NINDA.Ì.D[É.A LÁL Ì.NUN.NA ĜAR-an]
- 2'' D Rs. 2' NÍĜ.NA ^{si}[m]LI ĜAR-an ^{udu}SÍSKUR BAL-qi]
- 3'' D Rs. 3' ^{uzu}ZAG [^{uzu}ME.ĤÉ ^{uzu}KA.NE *tu-ṭaḥ-ĥa*]
- 4'' D Rs. 4' ĝešŠINI[G *maštakal*]
- 5'' D Rs. 5' ¹AD¹? MU l[i²]
- 6'' D Rs. 6' ÉN *an-ni-t[ú*]

7'' D Rs. 7' NAM.ÉR[IM.BÚR.RU.DA.KÁM]
(Leerraum; dann abgebrochen)

Übersetzung:

- 1 Beschwörung: Šamaš, der das Un[heil löst, _____],
 - 2 Šamaš, vor dir [_____], seien sie viele (oder nur) wenige.
 - 3 Die großen Götter [(...)], die großen [Göttinnen?],
 - 4 die Anunna-Götter [_____],
 - 5 die Igi-Götter [_____],
 - 6 die Götter des Himmels [und der Er]de mögen den Bann [lösen]!
 - 7 Šamaš, du bist doch der Richter von Gott und Mensch, [ditto (d. h.: sie mögen den Bann lösen)]!
 - 8 Die Steppe und die [An]höhen ditto (d. h.: mögen den Bann lösen)!
 - 9 Das Ackerland (B: Die Äcker) und die Flu[ren ditto (d. h.: mögen den Bann lösen)]!
 - 10 Das Feld und [der Garten] ditto (d. h.: mögen den Bann lösen)!
 - 11 Der Fluß und [das trockene Land ditto (d. h.: mögen den Bann lösen)]!
 - 12 Das Grün der Ste[ppe] und die groß(körnig)e Gerste ditto (d. h.: mögen den Bann lösen)!
 - 13 Die Gebirge [und die Weidegebiete (?) ditto (d. h.: mögen den Bann lösen)]!
 - 14 Das weite Meer und [_____ ditto (d. h.: mögen den Bann lösen)]!
 - 15 Die reinen Flüsse [und die _____ ditto (d. h.: mögen den Bann lösen)]!
 - 16 Die Tamariske möge mich reinigen. [(Das Seifenkraut) mašakal möge mich lösen]!
 - 17 Die Erde möge (das feinstoffliche Unheil) von mir entgegennehmen (und) mir (statt dessen) doch [ihren "Schreckensglanz" geben]!
-
- 18 Meine Schuldenlast möge wie Rauch sich [gen Himmel wegheben]!
 - 19 Meine Schuldenlast möge wie Wasser von dem Leib des Menschen, [des Sohnes seines Gottes, heruntertropfen]!
 - 20 Meine Schuldenlast möge wie eine dahintreibende Wolke [auf einem anderen Acker Regen bringen]!
 - 21 Meine Schuldenlast [möge wie] Aschen[glut verlöschen]!
 - 22 Meine Schuldenlast [möge wie ein fliegender Funke davonfliegen]!
 - 23 [Meine] Schuldenlast [möge wie ein zerbrochener Topf nicht mehr in ihren (ursprünglichen) Zustand zurückkehren können]!
 - 24 [Meine Schuldenlast möge wie eine Scherbe (in immer kleinere Stücke) zersplittern]!
 - 25 [Meine Schuldenlast möge wie eine Zwiebel (Haut um Haut) heruntergeschält werden]!
 - 26 Meine [Schulden]last möge wie D[attel(n von der Rispe) abgestreift werden]!
 - 27 Meine Schuldenlast möge wie eine Kordel [aufgedreht werden]!
 - 28 Meine Schuldenlast möge wie Silber, (wie) Gold, das aus [seinem Felsgestein herausgeholt wurde, nicht mehr an ihren (Ursprungs)ort zurückkehren können]!
 - 29 Meine Schuldenlast möge wie ein aus Eisen [nicht mehr] in ihren (ursprünglichen) Zustand [zurückkehren können]!
 - 30 [Meine Schuldenlast möge wie eine zerhackte Rübe nicht mehr in ihren (ursprünglichen) Zustand zurückkehren können]!
 - 31 Meine Schuldenlast möge wie geschöpftes Flußwasser nicht mehr an ihren (Ursprungs)ort zurück[kehren können]!
 - 32 Meine Schuldenlast möge wie eine (einmal) ausgerissene Tamariske nicht mehr an ihren (Ursprungs)ort zurückkehren können!
 - 33 Meine Schuldenlast möge wie ein zerborstener Topf des Töpfers nicht mehr in ihren (ursprünglichen) Zustand zurückkehren können!
 - 34 Meine Schuldenlast möge wie der sich abregnende Himmel nicht mehr in ihren (ursprünglichen) Zustand zurückkehren können!
 - 35 Meine Schuldenlast möge der Vogel in den Himmel hinaufbringen!
 - 36 Meine Schuldenlast möge der Fisch in den *apsû* hinabbringen!
-
- 37 Mein Bann möge wie Rauch sich gen Himmel wegheben!
 - 38 Mein Bann möge wie Wasser von dem Leib des N.N., des Sohnes seines Gottes, heruntertropfen!
 - 39 Mein Bann möge wie eine dahintreibende Wolke auf einem anderen Acker Regen bringen!
 - 40 Mein Bann möge wie Aschenglut verlöschen!
 - 41 Mein Bann möge wie ein fliegender Funke davonfliegen!
 - 42 Mein Bann möge wie ein zerbrochener Topf nicht mehr in seinen (ursprünglichen) Zustand zurückkehren können!
 - 43 Mein Bann möge wie eine Scherbe (in immer kleinere Stücke) zersplittern!
 - 44 Mein Bann möge wie eine Zwiebel (Haut um Haut) heruntergeschält werden!
 - 45 Mein Bann möge wie Dattel(n von der Rispe) abgestreift werden!

- 46 Mein Bann möge wie eine Kordel aufgedreht werden!
- 47 Mein Bann möge wie Silber, (wie) Gold, das aus seinem Felsgestein herausgeholt wurde, nicht mehr an seinen (Ursprungs)ort zurückkehren können!
- 48 Mein Bann möge wie ein aus Eisen nicht mehr in seinen (ursprünglichen) Zustand zurückkehren können!
- 49 Mein Bann möge wie eine zerhackte Rübe [*ditto*] *ditto* (d. h.: nicht mehr in seinen (ursprünglichen) Zustand zurückkehren können!).
- 50 Mein Bann möge wie geschöpftes Flußwasser nicht mehr an seinen (Ursprungs)ort zurückkehren können!
- 51 Mein Bann möge wie eine (einmal) ausgerissene Tamariske nicht mehr an seinen (Ursprungs)ort zurückkehren können!
- 52 Mein Bann möge wie ein zerborstener Topf des Töpfers nicht mehr in seinen (ursprünglichen) Zustand zurückkehren können!
- 53 Mein Bann möge wie der sich abregnende Himmel nicht mehr in seinen (ursprünglichen) Zustand zurückkehren können!
- 54 Meinen Bann möge der Vogel in den Himmel hinaufbringen!
- 55 Meinen Bann möge der Fisch in den *apsû* hinbringen!
-
- 56 Der Himmel möge mich reinigen, die Erde möge mich läutern.
- 57 Das reine Flußwasser möge ausreißen meine Schuldenlasten!
- 58 Šamaš, du bist doch der erhabene Richter der Götter und der Menschen (F statt dessen: von Gott und Mensch).
- 59 Als ich eine Straße entlangging, mag mich jemand, der unter einem Bann steht, berührt haben.
- 60 C: Als ich einen [Pla]tz überquerte, mag ich in das (benutzte) Waschwasser einer Person, die unter einem Bann steht, in nicht Aufgewischtes [getreten sein].
E, F, H, J: Als ich einen Platz überquerte, mag ich in das zum Waschen benutzte Wasser, in nicht Aufgewischtes getreten sein.
- 61 Abgeschnittene Fingernägel, aus den Achselhöhlen ausrasierte Haare,
62 ein löchriger Schuh, ein durchtrennter Gürtel,
63 C: [ein (Zauber)sack (...)], ein *mehru*, böse Machenschaften –
E, F, J: ein “Zaubersack”, Aussatz, ein *mehru* der Menschheit (d. h.: ein mit pathogenen Kräften aufgeladener ‘Unheilsträger’, der in der Absicht, Krankheit zu verbreiten, ausgelegt wurde) –
H: ein (Zauber)sack, ein *mehru*, böse Machenschaften der Menschheit –
- 64 auf all diese Dinge mag ich (F und H: er) zugegangen sein. Seien sie doch gelöst von mir, sei ich doch davon entbunden!
- 65 E, F: Šamaš, deiner angesichtig war ich (E: er; H und J fügen hinzu: heute) nachlässig fürwahr. Fürwahr, ich habe (E: er hat) gefehlt, fürwahr, ich habe (E: [er hat]) gefrevelt, fürwahr, ich habe mich (E: [er hat sich]) vergangen. Seien sie doch gelöst von mir, sei ich doch davon entbunden!
H: [Šam]aš, am heutigen Tag hat er deiner angesichtig fürwahr gefehlt, es sei doch gelöst! Fürwahr, er hat gefrevelt, er sei doch davon entbunden! [Fürwahr, er] war nachlässig. Fürwahr, er hat gefehlt, [fürwahr], er hat gefrevelt, [fürwahr], er hat sich vergangen.
J: [Šamaš, am] heutigen [Tag habe ich] deiner angesichtig [fürwahr gefehlt]. Sei es doch ge[löst von mir], sei ich doch davon entbunden!
- 66 Alle meine Schuldenlasten, alle meine Verfehlungen, alle meine Vergehen
67 möge derjenige, der seinen Gott und seine Göttin nicht fürchtet, in meinen Händen (liegen) sehen,
68 wer auch immer es sei, der seinem Gott und seiner Göttin gegenüber nachlässig war, fehlte, frevelte (und) sich verging!
-
- 69 Ich machte Versprechungen, doch dann änderte ich (meinen Sinn). Ich machte auf Treu und Glauben feste Zusagen, doch dann gab ich nichts her. Ich tat Dinge, die sich nicht gehören.
- 70 Unheilvolles lag mir im Mund. Das, was man nicht sagt, gab ich wieder.
- 71 Ich bin doch ein Ochse! Denn (mein) Futter kenne ich nicht (F und H statt dessen: Denn (Vieh)futter fr[ab] ich fürwahr). Flußwasser bin ich. Denn den Boden, auf dem ich wandle, kenne ich nicht.
K statt dessen: [Ich bin doch ein Ochse! Das Kraut, das ich fraß], kenne ich nicht. [Ich bin doch ein] Sch[af]!
Denn vom Lö[sen, das ich betreibe, weiß ich nichts. Flußwasser bin ich. Denn den Boden, auf dem ich wandle, kenne ich nicht].
- 72 Der Menschheit Schuldenlasten, Verfehlungen (und) Vergehen sind zahlreicher noch als die Haare ihres Hauptes (H statt dessen: Ich bin doch (Teil der) Menschheit! Denn zahlreicher noch als die Haare ihres Hauptes sind ihre Schuldenlasten, Verfehlungen (und) Vergehen).
- 73–74 Meine Schuldenlasten, meine Verfehlungen (und) meine Vergehen liegen hingeschüttet da wie Abfall auf einem Haufen. Doch (jetzt) zertrat ich sie (H statt dessen: Meine Schuldenlasten, meine Verfehlungen (und) meine Vergehen, die wie Abfall auf einem Haufen hingeschüttet daliegen, will ich (jetzt) zertreten). Seien sie doch gelöst von mir, sei ich doch davon entbunden!
-

- 74a Er sagt ihm das und [spricht dann folgender]maßen:
 75 Wenn bemerkt oder unbemerkt vor Šin und/oder Šamaš immer wieder ein Blitz aus einem Stern des Himmels aufleuchtet, –
 76 (die Folgen solcher Vorzeichen) seien doch gelöst von mir, sei ich doch davon entbunden! Das Unheil, (das ausgeht) von [unheilvollen], “Kräften” (und) [Omenanzeigern], die Schuldenlast,
 77 die beim Handanlegen (an die Tiere beim Opfer), bei der Ritualhandlung der Opferschau vor mir in der Quere liegt (K statt dessen: die vor mir in der Quere liegt), [sei doch gelöst von mir], sei ich [doch davon entbunden]!
 78 Jegliche von Menschen durchgeführte (magische) Manipulationen, das Anbringen von (magisch wirksamen) Zeichnungen, die vor mir [in der Quere liegen, seien doch gelöst von mir, sei ich doch davon entbunden]!
 79 Vor dir, Šamaš, liege ich auf Knien, damit mein Rechtsfall entschieden werde. Meine Schuldenlasten tilge!
 80 Lege Hand an meine Verfehlungen! Bringe meine Dürftigkeit (wieder) in Ordnung! Scheuche meine Vergehen fort von mir (K: leicht abweichend)!
 81 Lege Hand an den Zustand meiner Verwirrung (so Textvertreter K), meine Vergehen, die verwickelt und [] sind wie (die Fasern einer) Kordel,
 82 läutere! Auf deine Weisung, Šamaš, seien sie von mir entbunden, so daß sich dann
 83 [das verhärtete Herz] meines Gottes, das meiner Göttin für mich löse! Eine [gerade Spur lege aus für meine Füße]!
 84 [] mögen verworfen werden! Das Bündel [der mir schädlichen Dinge möge]!
 85 [Širaš, Lö]ser von Gott und Mensch, fasse Erbarmen! Ein Bittgebet zu meinen Gunsten möge er sprechen!
 86 [] reiße aus meinem Leib] heraus! Dann will ich das tun, was die Ehrfurcht vor dir gebietet!
-
- 87 [Beschwörung: (...) Šamaš (...)], erhabener Richter, der das Land auf rechten Bahnen hält, ja du,
 88 [] meine Göttin
 89 [] möge er sagen!
 90 [].....
 (abgebrochen)
- 1' Fälle mein [Urteil]![].
 2' Mein [Gott] möge hertreten und [].
 3' Meine [Göttin][].
 (unverwertbare Spuren; dann abgebrochen)
- 1'' *mirsu* (mit) [Honig (und) Butterschmalz stellst du hin].
 2'' Ein Räuchergefäß mit [Wacholder stellst du hin. Du opferst ein Opferschaf].
 3'' [Du bringst] Schulterfleisch, [Fettgewebe (und) gebratenes Fleisch dar].
 4'' Tamariske, [(das Seifenkraut) *maštakal*].
 5''[].
 6'' Diese Beschwörung [rezitierst du dreimal (?)].
 7'' [Das ist] (das Verfahren, das dazu dient), einen Bann [zu lösen].

Kommentar:

- 1 Die als ÉN *Šamaš pāšir lumni* zitierte Tafel umfaßte ursprünglich etwa 120 Zeilen und enthielt neben einigen kurzen Handlungsanweisungen am Textende (Z. 1''ff.) die erste Folge von Gebeten, die an den Sonnengott zu richten war, wenn diesem zu Beginn des Bannlösungsverfahrens – wohl zum Ersatz für das Leben des Erkrankten – ein blutiges Opfer dargebracht wurde. In dem ‘Leitfaden’ zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens ist dies in groben Zügen geschildert (Text Nr. 1–2, 10'–12'). Dort ist auch das Incipit der hier besprochenen Tafel genannt. Bevor der Kranke die an den Sonnengott gerichteten Gebete zu sprechen begann, waren dort, wo das Opfer für Šamaš ausgerichtet wurde, Tamariskenzweige und das Seifenkraut *maštakal* zu einer Art Teppich auf den Boden gestreut worden. Dies ist nicht allein den Bitten zu entnehmen, die den ersten Gebetsabschnitt abschließen (Z. 16–17), sondern auch den zugehörigen, leider nur fragmentarisch erhaltenen Handlungsanweisungen am Tafelende (Z. 4''). Namentlich aus den sog. Löseritualen (*nam-búr-bi*) kennen wir entsprechende, ausführlich formulierte Instruktionen (siehe S. M. Maul, BaF 18, 62–67). Diese sehen vor, daß man Tamariske, *maštakal* und bisweilen andere Blätter und Zweige, die allesamt “Gartenkräuter” (*šammī kirī*) genannt wurden, hinter der Opferzurüstung dort auf dem Erdboden ausbreitete, wo die Person, die sich der Behandlung unterzog, dem Sonnen- und Richtergott gegenübertrat. Tamariske und *maštakal* schrieb man jeweils eigene Kräfte zu. Ein vom Baum abgerissener Tamariskenzweig stand im Ruf, “weiteren Zugriff des “Bösen” verhindern” und somit das Anwachsen unguter ‘Energien’ unterbinden zu können, vielleicht weil es ausgeschlossen war, daß dieser wieder Wurzeln schlug (siehe S. M. Maul, BaF 18, 65). Das *maštakal*-Kraut, dem man die Fähigkeit zu reinigen beimaß, sollte anschließend die pathogene Kraft des “Bösen” in sich aufnehmen und beseitigen (siehe ebd., 65). Einem Vegetationskegel der Dattelpalme (*libbi gišimmari*), der regelmäßig und wohl auch hier gemeinsam mit diesen beiden Pflanzen eingesetzt wurde (dies findet Bestätigung in Text Nr. 27–33, 75!), kam im folgenden die Aufgabe

- zu, die positiv wirkende Kraft des Wachsens und Florierens auf den zu behandelnden Menschen zu übertragen. Die auch in dem hier besprochenen Gebet an den Richtergott anzutreffenden Bitten, daß “die Tamariske reinigen” und “(das Seifenkraut) *maštakal* lösen” möge (Z. 16), finden sich sehr oft in dem *āšipūtu* genannten Schrifttum der Heiler und werden zumeist mit dem Wunsch verbunden, daß “die Erde das Unheil entgegennehmen” und dabei “ihren “Schreckensglanz” geben” und “das Unheil davontragen” möge (so auch hier Z. 17; siehe dazu S. M. Maul, BaF 18, 63; W. R. Mayer, UFBG 270f. mit vielen Belegen sowie ferner Text Nr. 27–33, 74–75 und Text Nr. 46–47, 39–45). Der Grund dafür ist in der sich dahinter verbergenden Vorstellung zu suchen, daß zwischen dem Erkrankten und der Erde, vermittelt durch die Gartenkräuter, negative und positive Energieströme fließen. Die altorientalischen Heiler waren nämlich der Überzeugung, daß – wenn der Patient auf die auf der Erde ausgebreiteten Gartenkräuter trat – das ihm anhaftende, feinstofflich gedachte Unheil auf die am Boden liegenden Pflanzen überging und in die Erde abgeleitet wurde, während die Pflanzen und auch die Erde selbst gleichzeitig positive Kräfte an den Patienten abgaben.
- 2 In dieser Zeile dürfte sinngemäß gestanden haben: Šamaš, vor dir [seien meine Sünden/Vergehen (o. ä.) gelöst], seien sie viele (oder nur) wenige.
- 3–15 In diesen Zeilen werden vor dem Richtergott – ähnlich wie in den folgenden sog. *lipšur*-Litaneien – all jene Kräfte benannt, die Einfluß auf die gewünschte Bannlösung haben könnten. Dies sind neben allen Göttern von Himmel und Erde (Z. 3–6) vor allem die Landschaften in nah und fern (siehe dazu auch Text Nr. 27–33 mit entsprechenden Litaneien). Der Grund, sie hier allesamt aufzuführen, entspricht einem zweifachen Anliegen. Zum einen sollten hier alle geographischen Räume benannt und dem Sonnengott verpflichtet werden, in denen sich das ereignet haben mochte, das letztlich zu dem zu therapierenden Bann geführt hatte. Zum anderen aber waren Gewässer, Berge und Landstriche gewissermaßen aktiv an der Bannlösung beteiligt. Denn in dem Rauch des im weiteren Ritualgeschehen zu verbrennenden Mehls würde das darin absorbierte, feinstoffliche Unheil zum Himmel aufsteigen, andernorts herabregnen (siehe Z. 18–20, Z. 34, Z. 37–39 und Z. 53) von Flüssen und Gewässern aufgenommen und schließlich in die Meere fortgetragen (siehe Z. 11, Z. 14–15 und Text Nr. 27–33, 48–66 und 100–102; siehe auch den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 20’). In Z. 12 sind die “großen Gerstenkörner” wohl deshalb genannt, weil Getreide(körner) in dem hier besprochenen Abschnitt des Bannlösungsverfahrens eine besonders wichtige Rolle spielten (siehe dazu den Kommentar zu Z. 56–74). Ackerland, Feld und Garten (siehe Z. 9–10) schließlich sind es, die das benötigte Getreide und andere im weiteren Verlauf eingesetzte Materialien wie Hülsenfrüchte, Hölzer und Kräuter hervorbrachten und aus der Sicht der Heiler dadurch ebenfalls an der Lösung des Banns beteiligt waren.
- 8 Vgl. neben Text Nr. 38–39, x+74 auch E. Reiner, Šurpu, 38, Tafel 7, 68 und T. Abusch, Maqlû, 86, Tafel 4, 22.
- 11 Für die Verbindung von *nāru* und *nābalu* siehe neben den Wörterbüchern E. Reiner, Šurpu, 39, Tafel 8, 6.
- 12 Siehe den Kommentar zu Z. 1. Die lösende Kraft des “Grün der Steppe” ist auch in Text Nr. 55–62 beschrieben (siehe dort insbesondere Z. a+27 und den einleitenden Kommentar). GAL.MEŠ ist an dieser Stelle wohl *rabbû* zu lesen (siehe dazu KAL 4, Text Nr. 53, Vs. 2 und Rs. 2 [dort ist ebenfalls GA[L.MEŠ zu lesen]).
- 13 Die keineswegs sichere Ergänzung richtet sich nach einem Epitheton des Königs Tukultī-Ninurta I., der sich in seinen Inschriften *šar ħuršānī u namê rapšūti* nannte (siehe A. K. Grayson, RIMA 1, 244, A.0.78.5, 6–7 und ebd., 275, A.0.78.24, 17).
- 17 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 46–47, 42. Vgl. ferner Text Nr. 54, 15’.
- 18–36 Vgl. mit der in den Zeilen 18–36 niedergelegten Folge von Bitten die genau parallel konstruierten Zeilen 37–55. In diesem zweiten Gebetsabschnitt wurde lediglich – der zugrunde liegenden logischen und zeitlichen Folge entsprechend – *arnu*, “Schuldenlast”, jeweils durch *māmītu*, den aus der Schuld resultierenden “Bann”, ersetzt. Die letzten beiden Zeilen der Reihe von Bitten um das Tilgen der Schuld, die der Erkrankte auf sich gezogen haben mochte (bzw. um das Lösen des Banns), lassen die zuvor dominante Ebene des Vergleichs hinter sich und stellen die Verbindung zu dem nachfolgenden Ritualgeschehen her. Sie verweisen darauf, daß der Heiler – wie wir auch aus den Texten Nr. 4–10, 91–104 und Nr. 40–44, 65–68 wissen (vgl. auch den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 21’ und 5’’–6’’) – den Teig, mit dem man den Erkrankten abrieb, an Fisch und Vogel verfüttern würde, um damit die in dem Teig absorbierten pathogenen Stoffe zu beseitigen (hierzu siehe auch S. M. Maul, BaF 18, 90–91). Dennoch beziehen sich die meisten mit einem Vergleich verbundenen Bitten der hier besprochenen Gebetsabschnitte (Z. 18–36 und Z. 37–55) auf Riten, die im Rahmen des Bannlösungsverfahrens eine Rolle spielten und zur Lösung des Banns beitragen sollten (siehe dazu auch S. M. Maul, BaF 18, 93). So ist in Z. 18, Z. 20–22 und Z. 34 (bzw. Z. 37, Z. 39–41 und Z. 53) auf das Verbrennen von Getreidekörnern oder Teigklumpen angespielt, die mit pathogenen Stoffen kontaminiert waren (siehe dazu auch den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 17’–18’) und deren Rauch zum Himmel steigen würde, von dem die gewissermaßen homöopathisch verdünnten Pathogene fern des eigenen Aufenthaltsortes herabregnen sollten. Die Zeilen 19 und 31 (bzw. 38 und 50; siehe auch Z. 57) nehmen auf die Waschungen Bezug, denen sich der Erkrankte zu unterziehen hatte (siehe dazu den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 10’’–11’’). Die Zeilen 23, 24 und 33 (bzw. Z. 42, 43 und 52) greifen ein Ritualgeschehen auf, das wohl ebenfalls Teil des Bannlösungsverfahrens war (siehe dazu den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 10’’–11’’ und ferner S. M. Maul, BaF 18, 82–83): Dabei ließ man in einem *kapparot*-ähnlichen Ritus ein Tongefäß um den Kopf des Patienten kreisen, um es dann, gewissermaßen gemeinsam mit dem eingefangenen Bann, zu zerschmettern. Auch das in den Zeilen 25–28 (bzw. 44–46) erwähnte Schälen einer Zwiebel, das Abstreifen der Datteln von

- ihrer Rispe sowie das Aufdrehen einer Kordel waren – wie wir aus dem ‘Leitfaden’ und weiteren Texten wissen – Gegenstand des Bannlösungsverfahrens (siehe den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 10”–11”). Die in den Zeilen 28–29 (bzw. 47–48) genannten Metalle dürften auf das Lösegeld anspielen, das der Patient im Verlauf des Therapiegeschehens an den personifizierten Bann zu zahlen hatte (siehe hierzu den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 8’ und 22’–24’ und außerdem Text Nr. 4–10, 34–35 und 50–51 sowie Text Nr. 14–15, 4 und 14). Die Rolle, die der in Z. 32 (bzw. Z. 51) erwähnten Tamariske im Bannlösungsverfahren zukam, wurde bereits oben im Kommentar zu Z. 1 dargelegt. Lediglich das Zerhacken einer Rübe (siehe Z. 30 und Z. 49) läßt sich in den uns erhaltenen Skripten, die ein Verfahren zur Bannlösung zum Gegenstand haben, noch nicht nachweisen.
- 18 und 37 Eine sumerische Fassung dieser Bitte findet sich in Text Nr. 40–44, 83 (Weitere Parallelstellen in sumerischer Sprache sind im Kommentar dazu zusammengestellt). Siehe außerdem die Parallelstellen Text Nr. 27–33, 98 und Text Nr. 46–47, 37.
- 20 und 39 Eine sumerische Fassung dieser Bitte findet sich in Text Nr. 40–44, 82 (Weitere Parallelstellen in sumerischer Sprache sind im Kommentar dazu genannt). Siehe außerdem die Parallelstelle Text Nr. 46–47, 38.
- 24–25 Obgleich für diese Zeilen keine Textvertreter vorhanden sind, können sie dank der Parallelstellen (Z. 43–44) hier vollständig rekonstruiert werden.
- 25 und 44 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 27–33, 79.
- 26 und 45 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 27–33, 80. Eine sumerische Fassung dieser Bitte findet sich in W. Schramm, *Compendium*, 76 Z. 15 (Beschwörung 16).
- 27 und 46 Siehe unten Z. 81 sowie die Parallelstelle Text Nr. 27–33, 80. Eine sumerische Fassung dieser Bitte findet sich in W. Schramm, *Compendium*, 76 Z. 16 (Beschwörung 16).
- 29 und 48 In JNES 15, 141 hat E. Reiner *BAR-ti parzilli* als “meteoric (?) iron” übersetzt, ohne eine Lösung dafür anzubieten, wie *BAR-ti* zu lesen sei. Die Lesung von *BAR-ti* ist nach wie vor unklar, auch die Wörterbücher liefern keine Antwort (in AHW ist unsere Textstelle nicht zitiert; in CAD P 215 bleibt *BAR-ti* unübersetzt). Die einzige Möglichkeit scheint zu sein, *BAR-ti parzilli* als *pallurti parzilli* zu lesen. Es wäre dann von einem eisernen Kreuz die Rede. Wenn dies die für Eisen gängige Barrenform gewesen wäre, sollten sich allerdings weitere Belege für die Wortverbindung *pallurti parzilli* finden lassen. Dies ist aber nicht der Fall.
- 30 Obgleich für diese Zeile keine Textvertreter vorhanden sind, kann sie dank der Parallelstelle (Z. 49) hier vollständig rekonstruiert werden.
- 31 und 50 An dieser Stelle und in Z. 50 ist gegen die Edition von E. Reiner (JNES 15, 140 und 142) wohl nicht *mê nāri ṭà-bu-ti/te* zu lesen, sondern *mê nāri ḥe-bu-ti/te* (so bereits W. von Soden in AHW 339b s. v. *ḥebû*).
- 32 und 51 Eine sumerische Fassung dieser Bitte findet sich in Text Nr. 40–44, 84 (Weitere Parallelstellen in sumerischer Sprache sind im Kommentar dazu genannt). Siehe außerdem die Parallelstellen Text Nr. 27–33, 99 und Text Nr. 46–47, 39.
- 37–55 Vgl. die parallel konstruierten Zeilen 18–36 und die zugehörigen Kommentare.
- 56–74 Auch in diesem Abschnitt wird ein Bezug zu dem folgenden Ritualgeschehen hergestellt. Die Zeilen 66–68 zeigen nämlich, daß der Erkrankte, während er das Gebet an den Sonnengott richtete (oder während es in seinem Namen gesprochen wurde), Getreidekörner in der Hand hielt, die seine zahlreichen Vergehen verkörperten. Nach einem Schuldbekennnis (Z. 69ff.) hatte er sie, um seine Bereitschaft zur Umkehr zu dokumentieren, von sich zu werfen und zu zertreten (siehe Z. 72–74; vgl. damit auch *Šurpu*, Tafel 5–6, 123–143 [E. Reiner, *Šurpu*, 33–34]). Es bleibt unklar, was im folgenden mit diesen Getreidekörnern geschah. Derzeit läßt sich noch nicht sagen, ob sie einfach entsorgt wurden (was recht unwahrscheinlich ist), oder aber im weiteren Geschehen erneut zum Einsatz kamen. Die Körner, die nicht nur für Schuld und Vergehen des Erkrankten standen, sondern dadurch, daß sie in den Händen des vom Bann Getroffenen gelegen hatten, in gewisser Weise auch mit dem von dem Bann ausgehenden Unheil kontaminiert worden waren, könnten – wie es die sachliche Parallele *Šurpu*, Tafel 5–6, 123–143 nahelegt – verbrannt, oder aber dem Bannfigürchen als Speiseopfer angeboten worden sein, um so das von dem Bann ausgehende Übel auf diesen zurückzuführen (siehe dazu den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 8’).
- 56–57 Das noch unveröffentlichte, kleine Tontafelfragment aus Assur VAT 13971 (Fundnummer unbekannt) liefert eine Parallelstelle zu den Zeilen 56–57:
- | | | |
|------------------|----|--|
| Vs. [?] | 3’ | [(...) <i>kīma qut-r</i>]i li-tel-li [<i>šamê</i>] |
| | 4’ | [<i>šamû KÛ-an-n</i>]i KI-tum [<i>libbibanni</i>] |
| | 5’ | [<i>mê nāri ellūti</i>] ¹ li ¹ - ¹ su ¹ - ¹ hu ¹ [<i>arnīja</i>] |
| | | (abgebrochen) |
- 57 Die Bedeutung, die dem Flußwasser in dem Bannlösungsverfahren zukam, ist im Kommentar zu Z. 3–15 kurz dargelegt.
- 58 Die Raumverhältnisse in Text F schließen die Lesung DIGIR.[MEŠ u NAM.LÚ.U₁]₈.LU aus.
- 59–63 Im Kommentar zu Text Nr. 3, 1 sind die Belege aus dem sich mit dem Bannlösungsverfahren befassenden altorientalischen Schrifttum zusammengestellt, die wie die Zeilen 59–63 des hier kommentierten Textes Auskunft über die Vorstellungen babylonisch-assyrischer Heiler erteilen, wie man sich die von einem Bann verursachten Leiden zuziehen könne. Zu Weiterem siehe dort.

- 61–63 Eine enge Parallele zu den Zeilen 61–63 findet sich in § 11 der ersten Teiltafel der *zi-pà*-Beschwörungen (ASKT 11), siehe R. Borger, Fs. von Soden 1969, 6 zu ASKT Nr. 11, Kol. I–II, 64–71.
- 63 Die Schreibung ^{kuš}Á.GÁN.LÁ bzw. ^{kuš}Á.GÁN für *narūqu* ist in den Zeichenlisten und Wörterbüchern noch nicht gebucht. In neuassyrischen literarischen Texten aus Assur ist sie jedoch mehrfach bezeugt. Die Verbindung von *epqu* und *miḫru* findet sich auch in E. Reiner, Šurpu, 25, Tafel 4, 8. Statt *epqu* – wie in den Textvertretern E und F – stand in Textvertreter J wohl *ep-qi-t[um]*. Dieses Wort mit der Bedeutung “Aussatz” bzw. “Hautschuppen” (*psoriasis?*; siehe M. Stol, JEOL 30, 30) fehlt in den Wörterbüchern.
narūq upšašē nannte man ein aus Tierhaut oder Leder gefertigtes Säckchen, das, um Schadenszauber zu bewirken, mit magisch kontaminierten ‘Unheilstoffen’ gefüllt und mit einem Menschen in Kontakt gebracht wurde (siehe dazu auch BaF 18, 79 mit Anm. 77; ebd., 81 und T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 1, 430–433, Text 11.2). Als *miḫru* (wörtlich: “Entgegennehmung”) bezeichnete man einen ‘Unheilsträger’ stofflicher Natur, über den durch unmittelbaren Kontakt, beabsichtigt oder unbeabsichtigt, jene pathogenen Kräfte in oder an den menschlichen Körper gelangten, welche das Leiden letztlich bewirkten (zu Weiterem siehe den Kommentar zu Text Nr. 3, 1).
- 64 Die dritte Person Sg. *īšir* statt der erwarteten 1. Person Sg. *ēšer* in den Textvertretern F und H kann wohl nur mit der Annahme erklärt werden, daß der Beter hier, sich von sich selbst distanzierend, von sich in der dritten Person sprechen sollte (so auch in Z. 65, Textvertreter E).
- 65–74 Das Schuldbekenntnis, das in den Zeilen 65–74 vorliegt, folgt einem festgefügt Wortlaut, der sich auch in den “dingir.šà.dib.ba incantations” findet. Zu den Zeilen 65–66 siehe die Parallelstelle W. G. Lambert, JNES 33, 280, Z. 121–123. Zu Z. 67 siehe die Parallelstelle, ebd., 274, Z. 34; zu den Zeilen 69–70 siehe die Parallelstelle, ebd., 280, Z. 124–126 und 284, Section II, Z. 1. Zu den Zeilen 71–74 siehe die Parallelstelle, ebd., 284, Section II, Z. 2–8 und ferner ebd., Z. 12ff. Zur zweiten Hälfte der Zeile 71 siehe außerdem auch ebd., 278, Z. 90 und den zugehörigen Kommentar ebd., 301 (mit einer sumerischen Fassung).
- 67 Die Aussage *kal annū’ a ... lā pāliḫu ša ilīšu u ištarišu ina qātija līmur* ist ganz wörtlich zu nehmen. Die in der Hand des Beters liegenden Getreidekörner, die er alsbald wegwerfen und zertreten würde (siehe Z. 73–74), sollen denjenigen, die der Behandlung des Kranken beiwohnen, zum Zeichen der Reue des Betroffenen und zum Zeugnis seiner Frömmigkeit und seines Gottvertrauens werden und so letztlich dem Gotteslob dienen. Daher sind die Übersetzungen der zweiten Zeilenhälfte, die W. G. Lambert (“Let him who reverences his god and goddess learn from my example” [JNES 33, 275, Z. 34] und E. Reiner (“may the unbeliever learn from my example” [JNES 15, 143, Z. 51’]) vorlegten viel zu abstrakt, denn sie ignorieren die feste Einbindung des zu sprechenden Gebetes in das Ritualgeschehen.
- 68 Der Trennstrich nach Z. 68 findet sich nur in Textvertreter H. In Textvertreter H ist überdies die Ergänzung von *mannu* sehr fraglich, da der vorhandene Raum dafür wohl nicht ausreicht.
- 69–70 In UFBG 114–115 hat W. R. Mayer weitere Belege für die in den sog. Gebetsbeschwörungen nur selten vorkommenden Sündenbekenntnisse zusammengestellt. In der nur sehr fragmentarisch erhaltenen Zeile Text Nr. 54, 4’ findet sich vielleicht eine Parallele zu Z. 70.
- 71 Gegen AHW 214a ist in Z. 71 gewiß nicht *emrāku* (“ich bin aufgetrieben”) zu lesen. Die im übertragenen Sinn gemeinte, auf die Lebensführung des Erkrankten bezogene Aussage “(mein) Futter (*imrā*) kenne ich nicht” spielt auch mit der Vorstellung, daß sich der vom Bann Getroffene das Unheil durch die unbedachte Aufnahme von Speisen oder Speiseresten zugezogen haben könnte (siehe dazu Text Nr. 38–39, 9; E. Reiner, Šurpu 15–16, Tafel 2, 95 und 102 sowie den Kommentar zu Text Nr. 3, 1).
Die Ergänzung des von den anderen Textzeugen abweichenden Textvertreter K richtet sich nach W. G. Lambert, JNES 33, 284, Section II, 2–4: *alpu anākūma šammu ākulu ul īde / immeru anākūma pišerta a[pšuru u]l īde / mē nāri anākūma ašar allaku [ul īde]*. Der Vergleich mit dem Schaf, das frißt, ohne darüber zu reflektieren, eröffnet (so wie wir dies bereits aus Text Nr. 4–10, 76 kennen) einen doppelten Sinn des Verbs *pašāru*. Zum einen bedeutet *pašāru* hier “auflösen” im Sinn von “in kleine Stücke zerkauen” oder “(das Korn von seiner Schale) lösen” (siehe dazu auch J. Black u. a., Concise Dictionary 276a s. v. *pišertu(m)* 1.: ““loosening” of soil; lex., of grain husks ?”). Zum anderen aber will der Text wohl auch die theologische Aussage machen, daß der Beter in Wahrheit nicht wirklich das sakramentale Geheimnis der “Lösung” von Übel erfassen kann. Denn als *pišertu* (“(Mittel der) Lösung”) wurden auch die Getreidekörner bzw. das Opfermehl bezeichnet, die der Erkrankte im Rahmen des Bannlösungsverfahrens zu verbrennen hatte (siehe Text Nr. 27–33, 110).
- 72 Vgl. die Parallelstelle aus den sog. “dingir.šà.dib.ba incantations” (W. G. Lambert, JNES 33, 284, Section II, Z. 6). Der dieser Zeile zugrundeliegende Gedanke findet sich auch in Ps 40, 13.
In Textvertreter K steht die Präposition *ittu* für das gebräuchlichere *eli* (siehe dazu AHW 405a s. v. *itti, ittu* IV 8c). In dem in assyrischer Schrift geschriebenen Textvertreter K steht das Zeichen TUKU anstelle von SÍK = *šārtu*. Der Fehler dürfte durch die unsachgerechte Übertragung eines neubabylonischen Textvertreter in die neuassyrische Schrift zustande gekommen sein. Denn anders als in der assyrischen Schrift sehen sich im Neubabylonischen die Zeichen SÍG und TUKU zum Verwechseln ähnlich.
- 75–86 Dieser Abschnitt weist große Ähnlichkeiten mit den sog. Universalnamburbis auf (siehe S. M. Maul, BaF 18, 465–506).
- 76–77 Zu der Aufzählung übler Zeichen vgl. KAR 26, Z. 40–41 (siehe W. R. Mayer, OrNS 68, 151) und S. M. Maul, BaF 18, 185f., Z. 1–4 (namburbi-Amulette).

- 78 Vgl. die Parallelstelle aus dem “Dritten Haus der Serie *bīt rimki*”: R. Borger, JCS 21, 9f., Z. 95–96.
- 80 Sehr ähnliche Formulierungen finden sich in Text Nr. **38–39**, y+2.
- 81 Statt *patlūma* erwartet man am Zeilenende *patlāma*.
- 83 Eine Parallelstelle zur zweiten Zeilenhälfte findet sich in L. W. King, BMS, Text Nr. 22, Z. 60: *kib-sa i-ša-ra šu-kun ina GİR^{II}-MU* (siehe auch W. R. Mayer, UFBG 284f.).
- 84 Die Ergänzung *rik[is lumnija* richtet sich nach Text Nr. **55–62**, a+26.
- 85 Der von W. von Soden in AHw 1421b s. v. *unnī/ēnu(m)* I gemachte Vorschlag, am Zeilenende *unnīna taš[kunā?]* zu lesen, hat sich nicht bewährt.
Der Biergott Siraš ist wohl deshalb an dieser Stelle angerufen, weil auch er an der Bannlösung unmittelbar teilhatte, denn das Feuer, das man entzündete, um Opfermehl zu verbrennen, wurde – wie aus Text Nr. **27–33**, 116 und 120 hervorgeht – mithilfe des Bier(gott)es, dem “Löser von Gott und Mensch,” gelöscht, wenn das Mehl vollständig verbrannt war.
- 86 Diese letzte Bitte dürfte wieder an Šamaš, den Adressaten des Gebetes, gerichtet sein. Die Lesung *Z]I²-ma* bleibt unsicher. In UFBG 326 hat W. R. Mayer statt dessen folgende Lesung vorgeschlagen: [..... *a]r²-še-ma ša palālyī-ka lūpuš*.
- 87 Zu diesem an den Sonnen- und Richtergott gerichteten Gebet siehe den Kommentar zu Text Nr. **1–2**, 12’. Vgl. auch den im Kommentar zu Text Nr. **4–10**, 80 zitierten, in Text Nr. **4–10**, Textvertreter E (K 8293 ± K 13327), 23’–24’ erhaltenen Anfang eines an Šamaš gerichteten Gebetes.
- 1”–6” Die Ritualhandlungen, die die Rezitation der ÉN *Šamaš pāšir lumni* genannten Gebetsfolge begleiteten, sind auch im ‘Leitfaden’ für das Bannlösungsverfahren beschrieben (siehe Text Nr. **1–2**, 10’–12’).
- 4” Siehe den Kommentar zu Z. 1.
- 5” Möglicherweise war in dieser Zeile das Incipit eines Gebetes (*abī li[]*) zitiert.

27–33)

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 227) **K 4415 + Zusatzstück ohne Nummer**
(Kopie des Zusatzstücks: S. 454–455)**nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 2, Textvertreter A**

Fundort: Ninive, Tell Kouyunjik

Beschreibung: Weißlich-braune, beidseitig erhaltene einkolumnige Tontafel, die in ihren gesamten Ausmaßen erhalten geblieben ist, obgleich die rechte untere Ecke fehlt (Maße: ^m157 mm × ^m83 mm × ^m22 mm). Die Tafel ist namentlich auf der Rs. mit wenigen sog. Brennlöchern versehen. Auf dem linken und dem rechten Seitenrand finden sich außerdem mehrere, mit einem dünnen nadelartigen Instrument erzeugte Einstiche. In den von Refrains geprägten Passagen wurde die Tafel vor der Beschriftung mit feinen vertikalen Hilfslinien versehen, um so eine klare Gliederung des Schriftbildes sicherzustellen. Die Vs. enthält 55, die Rs. 49 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus.

Datierung: neuassyrisch, 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: H. C. Rawlinson, E. Norris, II R 51 Nr. 1 (nur K 4415); Photo: CDLI P395537; Bearbeitung: E. Reiner, JNES 15, 132–139 (Type I 1, Textvertreter A).

28) **K 4557 + K 9826 (Kopie: S. 456)****nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 2, Textvertreter B**

Fundort: Ninive, Tell Kouyunjik

Beschreibung: Aus zwei Fragmenten zusammengesetztes hellbraun bis braun gefärbtes Bruchstück aus der Mitte der Vs. einer zweikolumnigen Tontafel. Es blieb nur die Tafeloberfläche erhalten (Maße: 85 mm × 106 mm × 6 mm). Ursprünglich dürfte die Tafel etwa 20 cm lang und 11 cm breit gewesen sein. Die unversehrten Kolumnen waren ungefähr 52 mm breit. Die Kolumnen, die ursprünglich für ca. 75 Zeilen Raum boten, sind durch einen senkrechten Strich voneinander getrennt. Mit vertikalen Linien, die wie der Kolumnentrenner vor der Beschriftung in den noch plastischen Ton der Tafel gedrückt wurden, sind jeweils auch Zeilenbeginn und Zeilenende markiert. So entstand zwischen den Kolumnen ein etwa 6 mm breiter Freiraum. In Kol. I blieben Reste von 17, in Kol. II Reste von 14 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten.

Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: –; Photo: CDLI P395635; Bearbeitung: E. Reiner, JNES 15, 132–139 (Type I 1, Textvertreter B [K 4557] und E [K 9826]).

- 29) K 4006 + K 4179 + K 9926 (Kopie: S. 457) nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 2, Textvertreter C**
- Fundort: Ninive, Tell Kouyunjik
 Beschreibung: Weißlich-braunes, aus insgesamt drei Fragmenten zusammengesetztes Bruchstück mit der rechten oberen Ecke einer zweikolumnigen Tontafel (Maße: 71 mm × 96 mm × 22 mm). Die oberen zwei Fünftel der Tafel blieben erhalten. Die Kolumnenbreite beträgt 52 mm. Ursprünglich dürfte die Tafel etwa 17 cm lang und 12 cm breit gewesen sein. Die Kolumnen, die für ca. 50 Zeilen Raum boten, sind durch einen senkrechten Strich voneinander getrennt. Mit vertikalen Linien, die wie der Kolumnentrenner vor der Beschriftung in den noch plastischen Ton der Tafel gedrückt wurden, sind jeweils auch Zeilenbeginn und Zeilenende markiert. So entstand zwischen den Kolumnen ein etwa 6 mm breiter Freiraum. In Kol. I blieben Reste von 22, in Kol. II Reste von 14 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten. Auf der Tafelrückseite finden sich nur wenige Schriftzeichen am Ende der Kol. III. K 9975 (Text Nr. 30) gehört wohl zu derselben Tafel wie K 4006+.
 Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.
 Ältere Kopie: – ; Photo: CDLI P395353; Bearbeitung: E. Reiner, JNES 15, 132–139 (Type I 1, Textvertreter C).
- 30) K 9975 (Kopie: S. 458) nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 2, Textvertreter D**
- Fundort: Ninive, Tell Kouyunjik
 Beschreibung: Braunes, nur einseitig erhaltenes Bruchstück aus der Mitte einer vermutlich zweikolumnigen Tontafel (Maße: 50 mm × 33 mm × 11 mm). Es blieben Reste von 12 Zeilen der Tafelvorderseite in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten. Zu derselben Tafel dürfte Text Nr. 29 (K 4006+) gehören.
 Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.
 Ältere Kopie: – ; Photo: CDLI P398422; Bearbeitung: E. Reiner, JNES 15, 132–139 (Type I 1, Textvertreter D).
- 31) K 18108 (Kopie: S. 458) nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 2, Textvertreter E**
- Fundort: Ninive, Tell Kouyunjik
 Beschreibung: Rotbraunes, nur einseitig erhaltenes Bruchstück aus der Mitte einer Tontafel (Maße: 61 mm × 31 mm × 12 mm). Es blieben wenige Reste von 13 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten.
 Datierung: neuassyrisch, 7. Jh. v. Chr.
 Ältere Kopie: – ; Photo: CDLI P403368; Bearbeitung: – (vgl. die Erwähnung in: W. G. Lambert, Catalogue, 18).
- (18) VAT 13647 + VAT 13687 (Kopie: S. 440–441), Rs. nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 2, Textvertreter F**
- Fundstelle in Assur: hD8I, Suchgraben; Fundnummern: Ass 17721 de (VAT 13647); Ass 17722 i* (VAT 13687);
 Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters; VAT 13647 + VAT 13687 = N 4: 532)
 Beschreibung: Rötlich-braunes, in der gesamten Tafelbreite erhaltenes Bruchstück mit dem oberen Teil einer zweikolumnigen Tontafel (Maße: 97 mm × 164 mm × 30 mm). Die noch unversehrte Tafel dürfte eine Länge von etwa 20 cm besessen haben. Während die Oberfläche der Tafelvorderseite sehr stark beschädigt ist und dort nur wenige Zeilenreste erhalten blieben, ist die Tafelrückseite weitgehend unversehrt. Die Kolumnen, die ursprünglich für knapp 60 Zeilen Raum boten, sind durch einen senkrechten Strich voneinander getrennt. Mit vertikalen Strichen, die wie der Kolumnentrenner vor der Beschriftung mit gezwirntem Garn in den noch plastischen Ton der Tafel gedrückt wurden, sind jeweils auch Zeilenbeginn und Zeilenende markiert. So entstand zwischen den Kolumnen ein etwa 6 mm breiter Freiraum. In Kol. III blieben 32 und in Kol. IV 6 Zeilen sowie ein zweizeiliger Kolophon in einem neuassyrischen Schriftduktus erhalten, der wohl in die zweite Hälfte des 8. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Obgleich VAT 13647+ aus dem Tafelbestand des sog. Hauses des Beschwörungspriesters stammt, ist diese Tafel damit deutlich älter als die meisten der dort gefundenen Schriftstücke.
 Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 8. Jh. v. Chr.
 Ältere Kopie: E. Ebeling, F. Köcher, LKA 147 (dort nur die Tafelrückseite); Photo: CDLI P414056; Bearbeitung (nur die Tafelrückseite): E. Reiner, JNES 15, 132–139 (Type I 1, Textvertreter f).
- 32) VAT 13829 + VAT 13951 (Kopie: S. 459–463) nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 2, Textvertreter G**
- Fundstelle in Assur: hD8I, Suchgraben; Fundnummer: Ass 17722 p* (VAT 13829 + VAT 13951); Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters; VAT 13829 + VAT 13951 = N 4: 557)
 Beschreibung: Hellbraunes, aus zwei beidseitig erhaltenen Fragmenten zusammengesetztes Bruchstück einer einkolumnigen Tontafel, deren oberes Drittel verloren ist. Weite Teile des linken und des unteren Seitenrandes blieben erhalten, der

rechte Seitenrand ist stark beschädigt (Maße: 139 mm × ^m105 mm × ^m30 mm). Die noch unversehrte Tafel dürfte eine Länge von etwa 22 cm besessen haben. Auf der Vs. blieben 42, auf der Rs. 35 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten.

Datierung: neuassyrisch, Mitte des 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: E. Ebeling, F. Köcher, LKA 147a; Bearbeitung: E. Reiner, JNES 15, 132–139 (Type I 1, Textvertreter g).

33) 79-7-8, 103 (Kopie: S. 464)

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 2, Textvertreter H

Fundort: Ninive, Tell Kouyunjik

Beschreibung: Hellbraunes, nur einseitig erhaltenes Bruchstück vom oberen Rand einer zweikolumnigen Tontafel (Maße: 38 mm × 57 mm × 11 mm). Die unversehrte Tafel dürfte etwa 17 cm lang gewesen sein. Die 52 mm breiten Kolumnen gaben jeweils Raum für etwa 45 Zeilen. Der Schreiber markierte Zeilenbeginn und Zeilenende mit einem vertikalen Strich. Dadurch entstand ein kleiner, bis zu 3 mm breiter Leerraum zwischen den beiden Spalten. In Kol. I finden sich nur geringfügige Reste von 5 Zeilen. In Kol. II blieben 9 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten.

Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie (Auszüge: Kol. II', 3–8): C. Bezold, Catalogue Vol. 4, 1708; Photo: CDLI P451836; Bearbeitung: – (vgl. E. Reiner, Šurpu, 56a).

Die Textvertreter:

A	=	K 4415 + unnumeriertes Zusatzstück (ass.)	1–123, Kolophon
B	=	K 4557 + K 9826 (ass.)	1–17; 74–80, 104–106
C	=	K 4006 + K 4179 + K 9926 (ass.)	1–21; 52–67; 111
D	=	K 9975 (ass.)	23–34
E	=	K 18108 (ass.)	26–38
F	=	VAT 13647 + VAT 13687, Rs. (ass.)	53–74; 118–123, Kolophon
G	=	VAT 13829 + VAT 13951 (ass.)	23–100
H	=	79-7-8, 103 (ass.)	48–52; 93–96

Übersetzungen: S. M. Maul, TUAT NF 5, 141–145 (Z. 1–123); ders., in: E. Hornung, A. Schweizer (Hrsg.), Heilige Landschaft, 140–141 (Z. 1–47).

Transliteration:

1	A Vs.	1	K[UR Sa]-a-bu	lip-šur	KUR ^d En-lil
	B I,	3'	[KUR] Sa-a-bu	lip-šur	KUR []
	C I,	1	[lip-š]ur	KUR ^{rd1} [Enlil]
2	A Vs.	1	KUR Hur-sag	lip-š[ur]
	B I,	4'	[KUR] Hur-sag	MIN šu-bat ^{rd1} []
	C I,	2	[lip-š]ur šu-bat ^d Be-l[et-DIĜIR.MEŠ]	
3	A Vs.	2	KUR Lil-mun	MIN	KUR ^d IŠKUR
	B I,	5'	[KUR L]il-mun	MIN	KUR ^d [Adad]
	C I,	3	[lip-š]ur	KUR ^d IŠ[KUR]
4	A Vs.	2	KUR ^r Bu ¹ - ^r dug ¹ - ^h u-dug	M[IN	nēreb ^d Šamši ana ^d Aja]
	B I,	6'	[KUR Bu-d]ug- ^h u-dug	MIN	nē-reb ^d UTU ana [^d A-a]
	C I,	4	[lip-š]ur	nē-reb ^d UTU ana ^d A-a
5	A Vs.	3	KUR Ha-ma-nu	MIN	KUR e-re-ni
	B I,	7'	KUR Ha-m]a-ni	MIN	KUR ^{geš} E[REN]
	C I,	5	[lip-š]ur	KUR eri-ni
6	A Vs.	3	KUR ^r Ha ¹ -bur	M[IN	KUR e-re-ni]
	B I,	9'	[KUR Ha]-bur	MIN	KUR [MIN]
	C I,	6	[lip-š]ur	KUR eri-ni
7	A Vs.	4	KUR Ha-šur	MIN	KUR e-re-ni
	B I,	8'	[KUR Ha]-šur	MIN	KUR [MIN]
	C I,	7	[lip-š]ur	KUR eri-ni
8	A Vs.	4	KUR Si-ra-ra	M[IN	KUR e-re-ni]
	B I,	10'	[KUR Si-r]a-a	MIN	KUR MIN
	C I,	8	[lip-š]ur	KUR eri-ni

9	A	Vs.	5	KUR <i>Lab-na-nu</i>	MIN	KUR ^{ĝeš} ŠUR.MÌN
	B	I,	11'	[KUR <i>Lab-n</i>]a-nu	MIN	KUR ^{ĝeš} ŠUR.MÌN
	C	I,	9	[<i>lip</i>]-šur	KUR ^{ĝeš} ŠUR.MÌN
10	A	Vs.	5	KUR <i>A-dil-úr</i>	MIN	[KUR ^{ĝeš} ŠUR.MÌN]
	B	I,	12'	[KUR <i>A-dil</i>]-ur	MIN	KUR [MIN]
	C	I,	10	[<i>lip</i>]-šur	KUR ^{ĝeš} ŠUR.MÌN
11	A	Vs.	6	KUR A- ^r ra ¹ -an-du	MIN	KUR ^{ĝeš} ŠUR.MÌN
	B			(caret)		
	C	I,	11	[<i>li</i>]p-šur	KUR ^{ĝeš} ŠUR.MÌN
12	A	Vs.	6	KUR <i>Di-il-ur</i>	MIN	K[UR ^{ĝeš} TAŠKARIN]
	B			(caret)		
	C	I,	12	[<i>li</i>]p-šur	KUR ^{ĝeš} TAŠKARIN
13	A	Vs.	7	KUR ^r Di ¹ -bar	MIN	KUR ^{ĝeš} LAM.GAL
	B	I,	14'	[M]IN	KUR [MIN]
	C	I,	13	[<i>lip</i>]-šur	KUR ^{ĝeš} LAM.GAL
14	A	Vs.	7	KUR <i>Da-bar</i>	MIN	KUR [^{ĝeš} LAM.G]AL
	B	I,	13'	[KUR <i>Ga-sa</i>]r ²	MIN	KUR ^{ĝeš} LAM.[GAL]
	C	I,	14	[<i>lip</i>]-šur	KUR ^{ĝeš} LAM.GAL
14a	A			(caret)		
	B	I,	15'	[KUR <i>En-gi-sa</i> ₆	M]IN	KUR [MIN]
	C	I,	15	[<i>li</i>]p-šur	KUR ^{ĝeš} LAM.GAL
15	A	Vs.	8	KUR <i>Ni-in-gi-na</i>	MIN	KUR <i>lu-pa-ni</i>
	B			(caret)		
	C	I,	18	[<i>li</i>]p-š[ur KU]R ^{ĝeš} lu-pa-ni	
16	A	Vs.	8	KUR <i>Še-še-eg</i>	MIN	KUR ^r a ¹ -la-nu
	B	I,	16'	[M]IN	KUR ^{ĝeš} a ¹ -la-[nu/ni]
	C	I,	16	[<i>li</i>]p-šur	KUR ^{ĝeš} a ¹ -la-ni
17	A	Vs.	9	KUR <i>Bi-ib-bu</i>	MIN	KUR <i>al-la-nu</i>
	B	I,	17'	[M]IN	^r KUR ¹ [MIN]
				(abgebrochen)		
	C	I,	17	[<i>li</i>]p-šur	[KU]R ^{ĝeš} a ¹ -la-ni
18	A	Vs.	9	KUR <i>A-u</i> ₅	MIN	KUR ^{šim} LI
	C	I,	19	[<i>lip</i>]-šur	KU]R ^{šim} LI
19	A	Vs.	10	KUR <i>Ĥa-na</i>	MIN	KUR ^{šim} LI
	C	I,	20	[<i>lip</i>]-šur	KUR] ^{ršim} LI
20	A	Vs.	10	KUR <i>Zar-šu</i>	MIN	KUR KÙ.BABBAR
	C	I,	21	[<i>lip</i>]-šur	KUR] KÙ.BABBAR
21	A	Vs.	11	KUR <i>A-ra-lu</i>	MIN	KUR KÙ.SI ₂₂
	C	I,	22	[<i>lip</i>]-šur	KUR KÙ.SI]22
				(abgebrochen)		
22	A	Vs.	11	KUR <i>Ĥúb-u</i> ₅	MIN	KUR KÙ.SI ₂₂
23	A	Vs.	12	KUR [Z]a-ar-Ĥa-a	MIN	KUR AN.NA
	D		1'	[] ^r AN ¹ .[NA]
	G	Vs.	1'	[KUR <i>Za-a</i>]r-Ĥa- ^r a ¹	^r lip ¹]-[šur	KUR AN.NA]
24	A	Vs.	12	KUR BAR-gùn-gùn-nu	MIN	KUR AN.NA
	D		2'	[] KUR AN.N[A]
	G	Vs.	2'	[KUR BA]R-gùn-gùn-nu	<i>lip</i>]-šur	^r KUR ¹ [AN.NA]
25	A	Vs.	13	KUR ^r Zar ¹ -du ₈ -a	MIN	KUR ^{na} ₄ DU ₈ .ŠI.A
	D		3'	[<i>lip</i>]-šur	KUR ^{na} ₄ X x []
	G	Vs.	3'	[KU]R <i>Zal-du</i> ₈ -a	<i>lip</i>]-šur	KUR [^{na} ₄ DU ₈ .ŠI.A]

26	A	Vs.	13	KUR ^d GU ₄ <i>da-pa-ra</i>	MIN	KUR ^{na} ₄ Z[A.G]ĪN
	D		4 ²	[]	<i>lip-šur</i>	KUR ^{na} ₄ u[q-ni-i]
	E		1 ²	[]	MI]N	KUR []
	G	Vs.	4 ²	[KUR] ^d .da-barGU ₄	<i>lip-šur</i>	KUR [^{na} ₄ ZA.GĪN]
27	A	Vs.	14	KUR <i>Ir-kab</i>	MIN	KUR ^{na} ₄ NÍR
	D		5 ²	[] x	<i>lip-šur</i>	KUR ^{na} ₄ []
	E		2 ²	[]	M]IN	KUR ^{na} ₄ []
	G	Vs.	5 ²	[KUR] <i>Ir-kab</i>	<i>lip-šur</i>	KUR ^{na} ₄ []N[ÍR]
28	A	Vs.	14	KUR <i>Ak-ka-la</i>	MIN	KUR ^{na} ₄ MU[Š.ĜÍR]
	D		6 ²	[] x	<i>lip-šur</i>	KUR ^{na} ₄ []
	E		3 ²	[]	MI]N	KUR ^{na} ₄ ʾMUŠ ¹ .[ĜÍR]
	G	Vs.	6 ²	[KUR] <i>Ak-ka-la</i>	<i>lip-šur</i>	KUR ^{na} ₄ [ʾ]ʾMUŠ ¹ .[ĜÍR]
29	A	Vs.	15	KUR <i>Ma-li-ka-nu</i>	MIN	KUR ^{na} ₄ MUŠ.ĜÍR
	D		7 ²	[]	<i>li]p-šur</i>	KUR ^{na} ₄ []
	E		4 ²	[]	MI]N	KUR [MIN]
	G	Vs.	7 ²	[KUR] <i>Má-li-ak-nu</i>	<i>lip-šur</i>	KUR ^{na} ₄ MUŠ.[ĜÍR]
30	A	Vs.	15	KUR <i>Du-lu-pe-eš</i>	MIN	KUR ^{na} ₄ BABBAR.DILI
	D		8 ²	[]	<i>li]p-šur</i>	KUR ^{na} ₄ []
	E		5 ²	[]	MI]N	KUR BABBAR.[DILI]
	G	Vs.	8 ²	[KUR D]u-lu-ib-ba	<i>lip-šur</i>	KUR ^{na} ₄ BABBAR.[DILI]
31	A	Vs.	16	KUR <i>Du-ud-pe-eš</i>	MIN	KUR ^{na} ₄ BABBAR.DILI
	D		9 ²	[]	<i>lip-šur</i>	KUR ⁿ [^a ₄]
	E		6 ²	[]	MI]N	KUR [MIN]
	G	Vs.	9 ²	[KUR D]ù-bé-eš	<i>lip-šur</i>	KUR ^{na} ₄ BABBAR.[DILI]
32	A	Vs.	16	KUR <i>Di-ig-ma-nu</i>	MIN	KUR ^{na} ₄ BABBAR.DILI
	D		10 ²	[]	<i>lip-šur</i>	KUR ⁿ [^a ₄]
	E		7 ²	[]	MI]N	KUR [MIN]
	G	Vs.	10 ²	[KU]R [] x [] x	<i>lip-šur</i>	KUR ^{na} ₄ BAB[BAR.DILI]
33	A	Vs.	17	KUR <i>Me-luḫ-ḫa</i>	MIN	KUR ^{na} ₄ GUG
	D		11 ²	[]	[]	KUR ⁿ [^a ₄]
	E		8 ²	[]	MI]N	KUR [(^{na} ₄)GUG]
	G	Vs.	11 ²	[KUR Me-]luḫ-ḫ[a]	<i>lip-šur</i>	KUR ^{na} ₄ [GUG]
34	A	Vs.	17	KUR <i>Má-gan-na</i>	MIN	KUR URUDU
	D		12 ²	[]	[]	ʾKUR ¹ []
				(abgebrochen)		
	E		9 ²	[]	MI]N	KUR [URUDU]
	G	Vs.	12 ²	[KUR] <i>Má-gan-na</i>	<i>lip-šur</i>	KUR ^{na} ₄ e-[r]e-[e]
35	A	Vs.	18	KUR <i>Ti-la</i>	MIN	KUR <i>e-na-te</i>
	E		10 ²	[]	MI]N	KUR IGI ^{II} .[MEŠ]
	G	Vs.	13 ²	KUR <i>Ti-la</i> (über Ras.)	<i>lip-šur</i>	KUR <i>e-na</i> -[(a)-te]
36	A	Vs.	18	KUR <i>Sa-ag-giš</i>	MIN	KUR <i>e-na-te</i>
	E		11 ²	[]	MI]N	KUR [MIN]
	G	Vs.	14 ²	KUR <i>Sa-ag-ma-nu</i>	<i>lip-šur</i>	KUR <i>e-na</i> -[(a)-te]
37	A	Vs.	19	KUR EN.TI	MIN	KUR <i>si-kur</i> KUR
	E		12 ²	[]	MI]N	<i>sik-kur</i> [māti]
	G	Vs.	15 ²	KUR EN.TI	<i>li]p-šur</i>	KUR <i>si-kur</i> [māti]
38	A	Vs.	19	KUR <i>Šár-šár</i>	MIN	KUR <i>a-mur-ri-i</i>
	E		13 ²	[]	MIN]	ʾKUR ¹ ʾMAR ¹ .[TU ^{ki}]
				(abgebrochen)		
	G	Vs.	16 ²	KUR <i>Šár-šár</i>	<i>lip-šur</i>	KUR ʾMAR ¹ .ʾTU ¹ [^{ki}]
39	A	Vs.	20	KUR <i>Ba-šár</i>	MIN	KUR <i>a-mur-ri-i</i>
	G	Vs.	17 ²	KUR <i>Ba-šár</i>	<i>lip-šur</i>	KUR MAR.TU[^{ki}]

40	A	Vs.	20	KUR <i>Te-me-en-na</i>	MIN	KUR ELAM ^{ki}	
	G	Vs.	18'	KUR <i>Te-me-en-na</i>	<i>lip-šur</i>	KUR ELAM ^[ki]	
41	A	Vs.	21	KUR <i>Ni-muš</i>	MIN	KUR <i>gu-ti-i</i>	
	G	Vs.	19'	KUR <i>Ni-muš</i>	<i>lip-šur</i>	KUR <i>gu-ti-[i]</i>	
42	A	Vs.	21	KUR <i>Ma-ma-nu</i>	MIN	KUR SU.BIR ₄ ^{ki}	
	G	Vs.	20'	KUR <i>Ma-ma-ni</i>	<i>lip-šur</i>	KUR []	
43	A	Vs.	22	KUR <i>Ḫar-sa-am-na</i>	MIN	KUR ANŠE.KUR.RA.MEŠ	
	G	Vs.	21'	KUR <i>Ḫar-sa-am-na</i>	<i>lip-šur</i>	KUR A[NŠE.KUR.RA.MEŠ]	
44	A	Vs.	22	KUR <i>Si-kur-ra-bi</i>	MIN	KUR <i>lu-lu-bi-i</i>	
	G	Vs.	22'	KUR <i>Si-gan-ra-bi</i>	<i>lip-šur</i>	KUR ^l lu ^l - ^l lu ^l -[<i>bi-i</i>]	
45	A	Vs.	23	KUR <i>Ki-uš^l-BU-ra</i>	MIN	KUR <i>lu-lu-bi-i</i>	
	G	Vs.	23'	KUR <i>Ki-uš-BU-ra</i>	<i>lip-šur</i>	[KUR] <i>lu-l[^lu-bi-i]</i>	
46	A	Vs.	23	KUR <i>Sag-gar</i>	MIN	KUR ^{na4} UR ₅ .MEŠ	
	G	Vs.	24'	KUR <i>Sag-gar</i>	<i>lip-šur</i>	[KUR] ^{na4} U[R ₅ .MEŠ]	
47	A	Vs.	24	KUR <i>Ku-pi-in</i> (Strich)	MIN	KUR <i>ku-pa-ni</i>	
	G	Vs.	25'	KUR <i>Gú-pi-in</i> (Strich)	<i>lip-šur^l</i>	^l KUR ^l <i>ku-p[a-ni]</i>	
<hr/>							
48	A	Vs.	25	ÍD IDIGNA	<i>lip-šur</i>	<i>ba-bi-lat nu-uḫ-ši</i>	
	G	Vs.	26'	ÍD IDIGNA	<i>lip-šur</i>	^l ba ^l -bi-lat [<i>nuḫši</i>]	
	H	I,	1	[]		ḪÉ.NU]N	
49	A	Vs.	26	ÍD BURANUN	MIN	<i>na-piš-ti ma-a-ti</i>	
	G	Vs.	27'	ÍD BURANUN	<i>lip-šur</i>	^l ZI ^l -tú [<i>māti</i>]	
	H	I,	2	[]] KUR	
50	A	Vs.	27	ÍD ^l A ^l - ^l ra ^l -aḫ-tu	MIN	<i>ša a-na KÁ.DIĜIR.RA^{ki} ub-ba-lu</i>	TI
	G	Vs.	28'	ÍD <i>A-ra-aḫ-tú</i>	<i>lip-šur^l</i>	<i>ša ana KÁ.DIĜIR.[RA^{ki} ubbalu</i>	<i>balāṭa]</i>
	H	I,	3	[]			TI.L]A
51	A	Vs.	28	ÍD ^l Me ^l - ^d En-lil-lá	MIN	<i>ša^l gú-gal-la-ša^d AMAR.UTU</i>	
	G	Vs.	29'	ÍD ^l LÁ- ^d En-lil-lá	<i>lip-šur</i>	<i>ša gú-gal^l-[la-ša^d Marduk]</i>	
	H	I,	4	[]		^d AMAR.UT]U	
52	A	Vs.	29	ÍD [<i>Tú</i>]r-an	MIN	<i>um-me</i> ÍD.MEŠ	
	C	II,	1	[]	<i>li]p-šur</i>	<i>um-mi</i> ÍD.MEŠ	
	G	Vs.	30'	ÍD <i>Túr-na-a[t</i>	<i>]ip-šur</i>	<i>um-me</i> [<i>nārāti</i>]	
	H	I,	5	[]] x	
				(abgebrochen)			
53	A	Vs.	30	ÍD [<i>T</i>]a-ban	MIN	<i>ša^l gú-gal-la-ša^d Tišpak</i>	
	C	II,	2	[]	<i>li]p-šur</i>	<i>ša gú-gal(a)-ša^d Tišpak</i>	
	F	III,	1'	[]	<i>lip]-šur^l</i>	^l ša ^l g[ú-gal-la-ša ^d Tišpak]	
	G	Vs.	31'	ÍD <i>Ṭa-ban</i>	<i>[li]p-šur</i>	<i>ša gú-gal-[la-ša^d Tišpak]</i>	
54	A	Vs.	31	ÍD <i>Me-kal-kal</i>	MIN	<i>mu-TI.LA-at šik-nat na-piš-ti</i>	
	C	II,	3	[]	<i>li]p-šur</i>	<i>mu-bal-li-ṭa-at šik-nat ZI-tim</i>	
	F	III,	2'	[ÍD <i>Me-kal-ka]l</i>	<i>lip-šur</i>	<i>mu-bal-^lli^l-ṭa-at Z[I.ŠĀ.ĜĀL]</i>	
	G	Vs.	32'	[ÍD] <i>Me-kal-k[al</i>	<i>li]p-šur</i>	<i>mu-bal-l[^li-ṭa-at šiknāt napišti]</i>	
55	A	Vs.	32	ÍD <i>Ú-la-a</i>	MIN	<i>ša a-na A.AB.BA ub-ba-lu ḫi-šib-ša</i>	
	C	II,	4	Í[D	<i>li]p-šur</i>	<i>ša ana AB.“ZU” ub-ba-lu ḫi-šib-ša</i>	
	F	III,	3'	[ÍD <i>Ú^l-la]-^la^l</i>	<i>lip-šur</i>	<i>ša a-na A.AB.BA ub-b[^la-lu ḫišibša]</i>	
	G	Vs.	33'	[ÍD] ^l Ú ^l -l[<i>a-a</i>	<i>lip]-šur</i>	<i>ša ana A.AB.BA [ubbalu ḫišibša]</i>	
56	A	Vs.	33	íd-ku ₆	MIN	ÍD KU ₆ .MEŠ	
	C	II,	5	í[d-ku ₆	<i>li]p-šur</i>	ÍD KU ₆ .MEŠ	
	F	III,	4'	[íd-ku ₆	<i>lip-šur</i>	ÍD K[U ₆ .MEŠ]	
	G	Vs.	34'	[íd-ku ₆	<i>lip]-šur</i>	ÍD [<i>nūnī</i>]	

57	A Vs.	33	íd–mušen	MIN	ÍD MUŠEN.MEŠ
	C II,	6	íd–[mušen]	<i>lip-šur</i>	ÍD MUŠEN.MEŠ
	F III,	5'	í[d]–mušen	<i>lip-šur</i>	ÍD MUŠEN.ME[Š]
	G Vs.	35'	[íd–mušen	<i>lip]-šur</i>	ÍD MUŠEN.[MEŠ]
58	A Vs.	34	ᵀíd¹–muš	MIN	ÍD MUŠ.MEŠ
	C II,	7	íd–[muš]	<i>lip-šur</i>	ÍD MUŠ.MEŠ
	F III,	6'	í[d]–muš	<i>lip-šur</i>	ÍD MUŠ.MEŠ
	G Vs.	36'	[íd–muš	<i>lip]-šur</i>	ÍD MUŠ.[MEŠ]
59	A Vs.	34	íd– ^d Nin–Ì–si–in–na	MIN	ÍD ^d <i>Gu-la</i>
	C II,	8	í[d– ^d Nin]–Ì–si–in–na	<i>lip-šur</i>	ÍD ^d <i>Gu-la</i>
	F III,	7'	í[d– ^d N]in–isin _x (IN) ^{si-na}	<i>lip-šur</i>	[Í]D ^d <i>Gu-la</i>
	G Vs.	37'	[íd– ^d Nin–isin _x (IN) ^{si-na}	<i>li]p-šur</i>	ÍD ^d <i>G[u-la]</i>
60	A Vs.	35	íd– ^d Tu–tu	MIN	ÍD ^d AMAR.UTU
	C II,	9	íd–[^d T]u–tu	<i>lip-šur</i>	ÍD ^d AMAR.UTU
	F III,	8'	í[d]– ^r d ¹ Tu–tu	<i>lip-šur</i>	ᵀÍD ¹ ^r d ¹ AMAR.UTU
	G Vs.	38'	[íd– ^d Tu–tu	<i>lip]-šur</i>	ÍD ^d AM[AR.UTU]
61	A Vs.	35	íd–ḥé–ĝál	MIN	ÍD ḤÉ.ĜÁL
	C II,	10	í[d–ḥé]–ĝál	<i>lip-šur</i>	ÍD ḤÉ.ĜÁL
	F III,	9'	í[d–ḥ]é–ĝál	<i>lip-[š]ur</i>	[D ḤÉ].ĜÁL
	G Vs.	39'	[íd–ḥé–ĝál	<i>lip]-^ršur¹</i>	ÍD ḤÉ.[ĜÁL]
62	A Vs.	36	íd– ^d Utu	MIN	ÍD ^{dr} Šá ¹ –maš
			(Strich)		
	C II,	11	ᵀíd ¹ –[^d U]tu	<i>lip-šur</i>	ÍD ^d UTU
			(Strich)		
	F III,	10'	ᵀíd ¹ – ^r d ¹ Utu	<i>lip-šur</i>	ÍD ^d Šá–maš
			(Strich)		
	G Vs.	40'	[íd– ^d Utu	<i>lip-šur]</i>	ÍD ^d [Šamaš]
			(Strich)		
63	A Vs.	37	ÍD.MEŠ TUR.MEŠ	<i>a-pu qí-šu</i>	E PA ₅ <i>kup-pu [kap-pu]</i>
	C II,	12f.	ÍD.MEŠ T[UR.MEŠ ĜE]Š.GI ^{ĝeš} TIR	<i>i-ku pal-gu /</i>	<i>kup-pu kap-p[u]</i>
	F III,	11'	ÍD.MEŠ [TUR.MEŠ]	<i>a-pu qí-šu</i>	E PA ₅ .MEŠ <i>ku-pu kap-pu</i>
	G Vs.	41'	[<i>ku]p-pu kap-pu</i>
64	A Vs.	38	<i>nam-ka-ru ši-kin-nu</i>	DIĜIR.MEŠ KÙ.MEŠ	<i>lip-š[u-ru ittīšunu]</i>
	C II,	13f.	[<i>nam-g]a-ru ši-kin /</i>	DIĜIR.MEŠ KÙ.MEŠ	<i>l[ip-š]u-ru it-ti-šu-[n]u</i>
	F III,	11'f.	<i>nam-ga-ru ši-kin-nu /</i>	DIĜIR.M[EŠ K]Ù.MEŠ	<i>lip-šu-ru KI-šu-nu</i>
	G Vs.	41'f.	<i>nam-^rga¹-^rru¹[ši-kin-nu] /</i>	<i>[il(ān)ū ellūtu lipšurū ittīšunu]</i>	
65	A Vs.	39f.	A.AB.BA AN.TA	A.A[B.BA KI.TA] /	<i>lim-ḥur mi-ḥir-tum šá [</i>
	C II,	15f.	A.AB.BA AN.TA	A.A[B.BA] KI.TA-[ú] /	<i>lim-ḥur mi-^rḥir¹-^rú¹ [šá Š]À G[ADA?]</i>
	F III,	13'	A.AB.BA A[N.TA]	ᵀA ¹ .AB.BA KI.TA	<i>lim-ḥur mi-ḥir-tum ša ŠÀ ki-^rte¹-[e]</i>
	G Vs.	42'	[A.AB.BA AN.T]A	MIN KI. ^r TA ¹	<i>^rlim¹-[</i>
			(Rand)		<i>]</i>
66	A Vs.	41f.	<i>ana</i> DIĜIR <i>ze-ni-i</i>	^r d ¹ [<i>ištar zenīti</i>] /	<i>ár-ni-šú kuš-ši-da Ḥ[UL-</i>
			(Strich)		<i>]</i>
	C II,	17f.	<i>a-na</i> DIĜIR <i>ze-[ni-i</i>	^d <i>ištar z[e-ni-ti /</i>	<i>ár-nu-^ršú¹ [kuš-ši-da ḤUL-šú D]U₈-ra</i>
	F III,	14'	<i>a-na</i> DIĜIR <i>z[e-ni-i]</i>	^r d ¹ <i>iš₈-tár ze-ni-^rtí¹</i>	<i>ár-ni-šú kuš-ši-da ḤUL-šú D[U₈-ra]</i>
			(Strich)		
	G Rs.	1	[<i>ana ili zenī</i>	^d <i>iš₈-tár ze-[ni-ti arnīšu ku]š-ši-da</i>	<i>ḤUL-šú DU₈-^rra¹</i>
67	A Vs.	43	^d <i>I-gi₄-gi₄</i>	<i>i-lu-tum</i>	^r a ¹ -[<i>ši-bu šamē ša Anim</i>]
	C II,	19f.	^{dr} <i>I-^r[gi₄-gi₄</i>	AN.TA].MEŠ /	<i>a-[ši-</i>
			(abgebrochen)		<i>]</i> x
	F III,	15'	^d <i>I-g[i₄-gi₄]</i>	^r e ¹ - <i>lu-tum</i>	<i>a-ši-bu AN-e</i>
	G Rs.	2	[^d <i>I-gi₄-gi₄</i>	<i>elūtum]</i>	<i>a-ši-bu [šamē] šá</i>

- 68 A Vs. 44 ^dA-nun-na-ki GAL.MEŠ [mukinnū māḥāzi]
 F III, 16' ^dA-nun-n[a-ki GA]L.MEŠ mu-kin-nu ma-ḥa-zi
 G Rs. 3 [^dA-nun-na-ki GA]L.MEŠ m[u-kin-nu] ma-ḥa-zi
- 69 A Vs. 45f. suk-ki šub-ti eš-ret DIĠIR.MEŠ [] / Í[D].MEŠ u ḥar-ra-na-a-te
 F III, 17' suk-ki šub-tu [eš-ret DIĠI]R.MEŠ 'BÁRA'.MEŠ PA₅.MEŠ ÍD.MEŠ u ḥar-ra-na-t[i]
 G Rs. 4 [suk-ki šub-ti eš-ret] DIĠIR.MEŠ BÁRA.MEŠ [PA₅.M]EŠ ÍD.MEŠ ḥar-ra-na-MEŠ
- 70 A Vs. 46f. [KUR.MEŠ AN.TA.MEŠ KUR.MEŠ KI.TA.MEŠ] / ^{ku}[^rE]N.TI si-kur KUR.KUR
 47 šá ^dIš₈-tár [ḥissatkunu ēpušu]
 F III, 18' KUR.MEŠ AN.TA.MEŠ K[UR.MEŠ] KI.TA.MEŠ EN.TI si-kur KUR.MEŠ
 19' ša ^dXV ḥi-sa-at-[ku-n]u e-pu-šu
 G Rs. 5 [KUR.MEŠ AN.TA MIN KI.T]A EN.TI [s]i-kur KUR.MEŠ
 6 [šá ^dIštar ḥi]-^rsa¹-[at-ku]-nu ^re¹-pu-šu
- 71 A Vs. 48f. p[u-u]s-si-sa ḥi-ṭa-te-šu [] / [u]k-^rki¹-^ršá¹ ma-mit-su {Rasur}
 F III, 20' pu-si-sa ḥi-ṭa-ti-š[u šu-ri-q]a ni-šu uk-ki-ša ma-mit-^rsu¹
 G Rs. 7 [pussisā ḥi-ṭa-[ti-šú šu]-ri-qa ni-[šú uk]-ki-šá ma-mit-su
- 72 A Vs. 49 ta-né-ḥa []
 F III, 21' ta-né-ḥu šá ina SU NE[NNI A NENNI] ib-ba-šu-ú
 G Rs. 8 [ta-né-ḥ]u šá ina SU NENNI [A NENNI i]b-ba-^rsu¹-ú
- 73 A Vs. 50 ^ršú¹-ri-qa šu-us-sa-a []
 F III, 22' šu-ri-qa šu-u[s-sa-a] uk-ki-ša ina S[U-šú]
 G Rs. 8f. šu-ri-qa šú-us-sa-^ra¹ / [uk]-ki-šá ina SU-šú
- 74 A Vs. 51 ḡešŠINIG li-lil-šú []
 B II, 1' [ḡešŠ]INIG '^rli¹-l[il-šú maštakal lipšuršu]
 F III, 23' ḡešŠINIG '^rli¹-l[il-šú ^uIN.N]U.^rUŠ¹ li[p-šur-šú]
 (Rand)
 G Rs. 9 ḡešŠ[INI]G li-lil-šu ^uIN.NU.UŠ lip-šur-š[ú]
- 75 A Vs. 52 ḡešŠÀ.ĠEŠNIMBAR a-ra-an-šú [liṭtur]
 53 ^dNissaba UN.GAL []
 B II, 2' [ḡešŠ]ŠÀ.ĠEŠNIMBAR a-ra-an-šú '^rlip¹-[tur]
 3' [^dNis]saba šar-ra-tum DUMU.MUNUS ^dA-nim še-ret-su lit-b[u-uk]
 G Rs. 10 ^rḡešŠÀ.ĠEŠNIMBAR a-ra-an-šu lip-ṭur ^dNissaba UN.GAL še-ret-su lit-b[u-uk]
- 76 A Vs. 54 T[U]₆ šá ^dÉ-a u ^dAsal-lú-ḥi []
 B II, 4' [TU]₆ šá ^dDIŠ u ^dAsal-lú-ḥi en-né-ta-šú li-na-a[s-si]
 G Rs. 11 TU₆ šá ^dÉ-a ^dAsal-lú-ḥi en-nen-ta-šú li-na-as-s[i]
- 77 A Vs. 55 '^rár¹-nu-šú lip-taš-ši-ru [ḥiṭātūšu liptassisā]
 (Rand)
 B II, 5' [ḥi]i-ṭa-tu-šú gíl-la-tu-šú ma-ma-t[u-šú]
 6' u tu-ma-ma-tu-šú li-is-sa-a ina SU-[šú]
 G Rs. 12 ár-nu-šu lip-ta-ši-ru ḥi-ṭa-tu-šá lip-ta-si-sa
- 78 A Rs. 1 gíl-la-tu-šú lim-ma-[sa-a]
 B (caret; vgl. Z. 77)
 G Rs. 13 gíl-la-tu-šú li-ma-sa-a ma-ma-tu-šu lip-taš-ši-r[a]
- 79 A Rs. 2 GIG.MEŠ-šú lit-tak-k[i-šú]
 B II, 7' GIN₇ SUM^{sar} liq-qal-p[u]
 G Rs. 14 GIG.MEŠ-šú li-tak-ki-šú GIN₇-ma SUM^{sar} liq-qal-pu
- 80 A Rs. 3 GIN₇ ZÚ.LUM.MA liš-šá-aḥ-ṭ[u]
 (Strich)
 B II, 8'f. GIN₇ ZÚ.LUM.MA liš-šá-aḥ-ṭ[u] / GIN₇ ŠU.SAR lip-pa-áš-r[u]
 (Fortsetzung unten Z. 104)
 G Rs. 15 GIN₇-ma ZÚ.LUM.MA liš-šá-aḥ-ṭu GIN₇-ma ŠU.SAR lip-pa-áš-r[u]
 (Strich)

- 81 A Rs. 4 *lu iḫ-ṭi* ¹NENNI¹ ¹DUMU¹ DIĜIR-š[ú]
 G Rs. 16 *lu iḫ-ṭi* NENNI A NENNI *lu* DU₈.MEŠ-šú *lu pa-sa-s*[i]
- 82 A Rs. 5 *lu i-šeṭ lu ú-^rgal¹-li*[l]
 6 *ri-is-sa lu DÙ-uš* []
 G Rs. 17 *lu i-šeṭ lu ú-^rgal-lil* KI.MIN ¹ri¹-i-sa l[u DÙ-u]š KI.M[IN]
- 83 A Rs. 7 *ri-si-ib-tú lu DÙ-uš* l[u]
 8 NÍĜ.¹GIG¹ DIĜIR-šú *ina* NU ZU l[u]
 G Rs. 18 *ri-si-ib-ta lu DÙ-uš* KI.MIN NÍĜ.GIG DI[ĜIR-šú *ina lā idē lū ṭkul*] ¹KI¹.[MIN]
- 84 A (caret)
 G Rs. 19 *a-na* NIN.DIĜIR DIĜIR-šu *lu i-lik* KI.MIN DAM *ib-r*[i-šu lū iṭhe KI.MIN]
- 85 A Rs. 9 *it-ti ta-mì-i lu-u id-bu*-[ub]
 G Rs. 20 *ana* DIĜIR-šu NU DÙG.GA *lu DÙ-uš* KI.MIN KI *ta-me-^re¹* [lū idbub KI.MIN]
- 86 A Rs. 9f. [] / A.MEŠ *ta-mì-i lu-u* NAĜ
 G Rs. 21 NINDA *ta-me-e lu* GU₇ A.MEŠ *ta-me-e* l[u NAĜ KI.MIN]
- 87 A Rs. 10f. *re-*[] / KI EN *ár-ni lu-u id-bu-u*[b]
 G Rs. 22 *re-ḫe-et ta-me-e lu* NAĜ KI EN *ár-ni* l[u idbub KI.MIN]
- 88 A Rs. 11f. [] / A.MEŠ EN *ár-ni lu-u* NAĜ *a-b*[u-ut bēl arni lū iṣbat]
 G Rs. 23 NINDA EN *ár-ni lu* GU₇ A.MEŠ EN *ár-ni lu* NAĜ *a-bu-u*[t bēl arni lū iṣbat KI.MIN]
- 89 A Rs. 13 *ár-na gíl-la-ta lu-u* DÙ-uš []
 G Rs. 24 *ar-na gíl-la-ta lu* DÙ-uš ¹ana¹ ¹AD¹-šú *lu i*[ḫ-ṭi KI.MIN]
- 90 A Rs. 14 *ana* AMA-šú *lu-u iḫ-ṭi* *ana* DIĜIR-šú *lu i*[ḫ-ṭi]
 G Rs. 25 *ana* AMA *lu iḫ-ṭi* *ana* DIĜIR-šú *lu i*[ḫ-ṭi *ana* ^dXV-šú l[u iḫ-ṭi KI.MIN]
- 91 A Rs. 15 *ta-mì-tú lu-u it-ma* *ina ta-mì-te lu* iS-x-[x]
 G Rs. 26 *ta-mì-tú lu* *it-ma* *ina* t[a-mì-te *lu* iS-x-x KI.MIN]
- 92 A Rs. 15f. [] / *nu-la-tú ana* DIĜIR-šú *lu-u ub-la*
 G Rs. 27 *ina* MU DIĜIR [lu *it-ma*(?)] ¹ma¹-mīta(¹ÚŠ¹) ¹nu¹-¹la¹-¹ta¹ ¹ana¹ ¹DIĜIR¹-¹šú¹ *lu* [u]b-l[a KI.MIN]
- 93 A Rs. 16 *an-zil-l*[a]
 G Rs. 28 *an-zil-l-la* l[u *ik-bu-uš ru-mì-ka-ti-šú* *ana* IGI DIĜIR-šú [l]u *ú-šér-d*[i KI.MIN]
 H II, 1 *ru-mì-ka-ti-šú ana* IGI DIĜIR-šú ¹lu¹ []
 2 (leer) *lu* BÚR.MEŠ-šú *lu* D[U₈.MEŠ-šú]
- 94 A Rs. 17 *ana ib-ri tap-pe-e lu-u it-ma* *ana kit-t*[i u *sar-ti lu it-ma*]
 G Rs. 29 *ana ib-ri u tap-pe-e lu-u it-ma* *ana kit-ti u sar-ti lu it-m*[a KI.MIN]
 H II, 3f. *ana ib-ri u tap-pe-e lu-u it-ma* [MIN] / *ana kit-ti u sar-ti lu it-ma* MI[N]
- 95 A Rs. 18f. *ana ka-bit-ti u qal-la-^rti¹* [lu *it-ma*] / *ana* ZU-u u NU Z[U-u *lu it-ma*]
 (Strich)
 G Rs. 30 *ana ka-bit-ti u qal-la-ti lu it-ma* *ana* ZU-ú NU ZU-u *lu i*[t-ma KI.MIN]
 (Strich)
 H II, 5 *ana ka-bit-ti u qal-la-ti lu it-ma* MIN
 6 *ana* AD u AMA *lu it-ma* M[IN]
 7 *ana* ŠEŠ u NIN₍₉₎ *lu it-*[ma MIN]
 8 *ana* ZU-u NU ZU-u l[u *it-ma* MIN]
-
- 96 A Rs. 20 ¹GIN₇¹ IRI *ana* IRI KUR *ana* KUR *la* []
 21 NAM.TAR Á.[ZÁG]
 G Rs. 31 GIN₇ IRI *ana* IRI KUR *ana* KUR *la i-^rqer¹<-ri>-^rbu¹* *ana* NENNI A NENNI
 NAM.TAR Á.ZÁG GIG NU DÙG.[GA]
 H II, 9 [GIN₇ I]RI *ana* I[RI]
 (abgebrochen)
- 97 A Rs. 21f. []-^ršú¹ / *a-a iq-ri-b*[u-šu *ai isniqūšu*(?)] ÛĜ.MEŠ-šú
 G Rs. 32 *ma-mītu*(ÚŠ) ¹a¹-a TE-šú ¹a¹ ¹i[q-ri-bu-šu *a-a is*]-^rsaḫ¹²-^rru¹² ÛĜ.MEŠ-šú

- 98 A Rs. 23f. *ana* NENNI DUMU DIĜIR-šú [(leer?)] *a-a iṭ-ḫu-ú* / GIN₇ *qut-ri li-tel-^rli¹* [šamē]
 G Rs. 33 *ana* NENNI A NENNI D[UMU DIĜIR-šú *a-a iṭ-ḫu-ú* GIN₇ *qut-ri li-tel-l*]i AN-^re¹
- 99 A Rs. 24 [GIN₇ ^{éš}ŠINIG] ZI-ḫi *ana* KI-šú *a-a i-tur*
 G Rs. 34 GIN₇ ^{éš}Š[INIG]
- 100 A Rs. 25 *mim-ma lem-nu m[im-m]a ^rNU¹ DÜG.GA ^ršá¹ ina S[U NENNI] A NENNI ĜÁL-ú*
 G Rs. 35 *m[im-ma]*
 (abgebrochen)
- 101 A Rs. 26 KI A.MEŠ *šá zu-um-ri-šú u mu-sa-a-ti šá ŠU^{II}-šú*
- 102 A Rs. 27 *liš-šá-ḫi-i[ṭ-ma Í]D a-na šap-lu-šá lit-bal*
- 103 A Rs. 28 nam-^rérim¹ zi an-na ḫé-pàd zi ki-a ḫé-pàd
 (Strich)
-
- 104 A Rs. 29 KI.NE *aḫ-su-su* DIĜIR.MEŠ GAL.MEŠ *ina di-pa-ri ap-pu-ḫu*
 B II, 10' *ina* KI.NE *aḫ-su-su* DIĜIR.MEŠ GAL.[MEŠ]
 11' *ina* ĜEŠ.BAR(über Ras.) *ap-pu-ḫu*
- 105 A Rs. 30 *ú-naq-qu-ú* ^dNissaba *pa-q[i-da]t* DIĜIR.MEŠ *šá AN-e u KI-tim*
 B II, 11'f. *áš-ru-pu KÙ-tú* ^dN[issaba] / ^rpa¹-^rq¹-dat DIĜIR.MEŠ GAL.MEŠ *šá AN-e u KI-[tim]*
- 106 A Rs. 31 *mu-kin-nu ma-ḫa-zi* DIĜIR.MEŠ GAL.MEŠ *li-zi-zu-ma*
 B II, 13' ^rmu¹-^rkin¹-nu ^rma¹-ḫa-zi *ina u₄-mi an-n[i-i]*
 14' D[IGIR.MEŠ] ^rGAL¹.[MEŠ] *l[i-zi-zu-ma]*
 (abgebrochen)
- 107 A Rs. 32 *šá* NENNI A NENNI DUMU DIĜIR-šú *liq-bu-ú TIL.A-su*
- 108 A Rs. 33 DIĜIR-šú ^dXV-šú GUB-zu-ma *ina u₄-me an-ni-i lis-li-mu it-ti-šú*
 (Strich)
-
- 109 A Rs. 34 ĒN ^rSAĜA₅¹.MAḪ-ku-ma *at-ta-paḫ* IZI
- 110 A Rs. 35 KI.NE *al-ta-kan al-ta-rap pi-šèr-ta*
- 111 A Rs. 36 *ram-ku KÙ eb-bu šá* ^dÉ-a DUMU *šip-ri šá* ^dAsal-lú-ḫi *ana-ku*
 C III, 1'f. [*ramku ellu ebbu ša*] ^rd¹É-a / [*mār šipri ša*] ^rd¹rAsal¹-^rlú¹-ḫi *a-na-ku*
 (Rand)
- 112 A Rs. 37 [DIĜIR.M]JEŠ *ma-la al-su-u liš-ku-nu pi-^ršèr¹-ta*
- 113 A Rs. 38 *ina* ^rq¹-bit ^dÉ-a *u* ^dAsal-lú-ḫi *a-a ir-šu-u* DIĜIR *u* ^dXV *ze-nu-ti*
 (Strich)
-
- 114 A Rs. 39 K[I.N]E *ap-^rpu¹-ḫu ú-^rni¹-iḫ* IZI ^ráš¹-ru-pu *ú-^rrab¹-bi*
- 115 A Rs. 40 ^dNissaba *ú-naq-qu-ú ú-kab-ba-tu₄*
- 116 A Rs. 41 ^rd¹[Šir]aš *pa-^ršir¹* DIĜIR *u* LÚ *lu-paṭ-ṭir ri-ki-is-su*
- 117 A Rs. 42 [GIN₇ K]I.NE *ap-pu-ḫu ú-ni-iḫ-ḫu*
- 118 A Rs. 43 GIN₇ IZI *áš-ru-pu ú-rab-bu-ú*
 F IV, 1' [GIN₇ IZI *áš-ru-pu*] *ú-^rrab¹-bu-u*
- 119 A Rs. 44 GIN₇ ^dNissaba *ú-naq-qu-ú ú-kab-bi-tu₄*
 F IV, 2' [GIN₇ ^rd¹rNissaba¹ ^rú¹-naq-ú] *ú-kab-ba-du*
- 120 A Rs. 45 ^d[Šir]aš *pa-šir* DIĜIR *u* LÚ *ri-ki-is-su* DU₈.MEŠ
 F IV, 3' ^dSiraš *pa-šir* DIĜIR *u* LÚ *ri-kis ar-ku-su ú-paṭ-ṭar*

- 121 A Rs. 46 ʿGIG¹ NENNI A NENNI DUMU DIĠIR-šú DU₈-ma BÚR-tum liš-šá-kin
(Strich)
F IV, 4ʿ [G]IG ma-me-tum šá NENNI A NENNI lip-pa-ṭir-ma BÚR-tu liš-šá-kin
(Strich)

- 122 A (caret)
F IV, 5ʿ KA.INIM.MA NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA.KÁM
(Strich)

- 123 A Rs. 47 ÉN e-tel-let a-ši-rat bi-nu-ut É-nam-nir
F IV, 6ʿ ^dA-num An-tum lip-šu-ru DIĠIR.MEŠ GAL.MEŠ

- Klph. A Rs. 48 [G]IN₇ SUMUN-šú SAR-ma bà-ri
49 ṭup-pi^{1.d}MAŠ-mu-tir-ŠU^{lu*}ŠAĠAN.LÁ^{lu}MAŠ.MAŠ ME.NI
(Leerraum; dann Rand)

- Klph. F IV, 7ʿ IM¹Mu-SIG₅-^dIŠKUR^{lu}ŠAĠAN(“DUGUD”).LÁ TUR
8ʿ ʿú¹^{1.d}AG-NUMUN-DU^{lu}ŠAĠAN(“DUGUD”).LÁ-šú TUR
(leer bis zum Rand)

Übersetzung:

- 1 Es löse der Berg Sābu, der Berg des Enlil.
- 2 Es löse der Berg Ḥursag, der Sitz der Bēlet-[ilī].
- 3 Es löse der Berg Lilmun, der Berg des Adad.
- 4 Es löse der Berg Buduḡḡudug, der Eingang, (durch den) Šamaš (eintritt) zu Aja.
- 5 Es löse der Berg Ḥamānu (= Amanus), der Zedernberg.
- 6 Es löse der Berg Ḥabur, der Zedernberg.
- 7 Es löse der Berg Ḥašur, der Zedernberg.
- 8 Es löse der Berg Sirara (B statt dessen: Sirā [= Siryon, der Anti-Libanon]), der Zedernberg.
- 9 Es löse der Berg Labnānu (= Libanon), der Zypressenberg.
- 10 Es löse der Berg Adil’ur, der Zypressenberg.
- 11 Es löse der Berg Arandu, der Zypressenberg.
- 12 Es löse der Berg Dil’ur, der Buchsbaumberg.
- 13 Es löse der Berg Dibar, der Pistazienberg.
- 14 Es löse der Berg Dabar (B statt dessen wohl: [Gasa]r), der Pistazienberg.
- 14a Es löse [der Berg Engisa], der Pistazienberg.
- 15 Es löse der Berg Ningina, der Mandelberg.
- 16 Es löse der Berg Šešeg, der Eichenberg.
- 17 Es löse der Berg Bibbu, der Eichenberg.
- 18 Es löse der Berg A’u, der Wacholderberg.
- 19 Es löse der Berg Ḥana, der Wacholderberg.
- 20 Es löse der Berg Zaršu, der Silberberg.
- 21 Es löse der Berg Arallu, der Goldberg.
- 22 Es löse der Berg Ḥub’u, der Goldberg.
- 23 Es löse der Berg Zarḥâ, der Zinnberg.
- 24 Es löse der Berg BARGungunnu, der Zinnberg.
- 25 Es löse der Berg Zardu’a (G statt dessen: Zaldu’a), der Kristallberg.
- 26 Es löse der (göttliche) Berg Dapara (G statt dessen: Dabar), der Blausteinberg (d. h.: Lapislazuli-Berg).
- 27 Es löse der Berg Irkab, der ḥulālu(-Stein)-Berg.
- 28 Es löse der Berg Akkala, der muššaru(-Stein)-Berg.
- 29 Es löse der Berg Malikānu (G statt dessen: Maliaknu), der muššaru(-Stein)-Berg.
- 30 Es löse der Berg Dulupeš (G statt dessen: Dulu’ibba), der “Ein-Weiß-Stein”-Berg.
- 31 Es löse der Berg Dudpeš (G statt dessen: Dubbeš), der “Ein-Weiß-Stein”-Berg.
- 32 Es löse der Berg Digmānu, der “Ein-Weiß-Stein”-Berg.
- 33 Es löse der Berg Meluḡḡa, der Karneol-Berg.
- 34 Es löse der Berg Maganna, der Kupfer(stein)-Berg.
- 35 Es löse der Berg Tila, der Augenstein-Berg.
- 36 Es löse der Berg Saggiš (G statt dessen: Sagmānu), der Augenstein-Berg.
- 37 Es löse der Berg Ebiḡ, der zum “Riegel des Landes” (bestimmte) Berg (E statt dessen: der Riegel des Landes).

- 38 Es löse der Berg Šaršar, der Amoriter-Berg.
 39 Es löse der Berg Bašar, der Amoriter-Berg.
 40 Es löse der Berg Temenna, der Elamer-Berg.
 41 Es löse der Berg Nimuš, der Gutäer-Berg.
 42 Es löse der Berg Mamānu (G statt dessen: Mamāni), der Subaräer-Berg.
 43 Es löse der Berg Ḥarsamna, der Pferde-Berg.
 44 Es löse der Berg Sikurrabi (G statt dessen: Sigarabi), der Lullubäer-Berg.
 45 Es löse der Berg Ki'uschbura, der Lullubäer-Berg.
 46 Es löse der Berg Saggar, der Berg der Mühlsteine.
 47 Es löse der Berg Kupin (G statt dessen: Gupin), der Berg der Quellteiche.
-
- 48 Es löse der Fluß Tigris, die Bringerin der Überfülle.
 49 Es löse der Fluß Euphrat, der Odem des Landes.
 50 Es löse der Fluß Araḥtu, der nach Babylon das Leben trägt.
 51 Es löse der Fluß Me-Enlilla, dessen Kanalinspektor Marduk ist.
 52 Es löse der Fluß Tur'an (G statt dessen: Turnat), die Mutter der Flüsse.
 53 Es löse der Fluß Ṭaban, dessen Kanalinspektor Tišpak ist.
 54 Es löse der Fluß Mekalkal, der alles, das Odem hat, mit Leben erfüllt.
 55 Es löse der Fluß Ulai, der zur See trägt seinen reichen Ertrag.
 56 Es löse der ku-Fluß, der Fluß der Fische.
 57 Es löse der mušen-Fluß, der Fluß der Vögel.
 58 Es löse der muš-Fluß, der Fluß der Schlangen.
 59 Es löse der Nin-Isinna-Fluß (F und G statt dessen: Nin-Insina-Fluß), der Fluß der (Göttin) Gula.
 60 Es löse der Tutu-Fluß, der Fluß des (Gottes) Marduk.
 61 Es löse der ḫegal-Fluß, der Fluß des Überflusses.
 62 Es löse der Utu-Fluß, der Fluß des (Gottes) Šamaš.
-
- 63 Die kleinen Flüsse, der Röhricht, der Auwald, der Deich, der Kanal (F: die Kanäle), der Quellteich, die (wassergefüllte) Kluft,
 64 der Bewässerungskanal, die Schalen der reinen Götter, mögen gemeinsam mit ihnen (d. h.: mit den oben genannten Flüssen) lösen.
 65 Das Obere Meer, das Untere Meer möge das entgegennehmen, was (mir von den Göttern) entgegengestellt wurde und (nun eingewickelt) in dem Lei[nentuch (liegt)].
 66 Um des zornigen Gottes und der zornigen Göttin willen, legt Hand an an seine Schuldenlasten! Sein Unheil löst!
-
- 67 Igi-Götter, (ihr) Obere, die (ihr) bewohnt den Himmel des Anum,
 68 Anunna-Götter, (ihr) Große, die (ihr) Festigkeit verleiht dem Kultort,
 69 dem Heiligtum, dem Wohnsitz, den inneren Gemächern der Götter (und) den Stufenpostamenten (auf denen sie stehen); den Kanälen, den Flüssen und den Landstraßen;
 70 den oberen Ländern, den unteren Ländern, dem Ebiḫ, dem Riegel der Länder, ihr, derer Ishtar Erwähnung tat,
 71 tilgt seine Verfehlungen, entfernt den Eid, vertreibt den ihm (anhaftenden) Bann!
 72 Die Erschöpfung, die im Leibe des N.N., des Sohnes des N.N., in Erscheinung trat,
 73 entfernt, scheucht fort, vertreibt aus seinem Leibe!
 74 Tamariske möge ihn reinigen. (Das Seifenkraut) *maštakal* möge ihn lösen.
 75 Der Vegetationskegel der Dattelpalme möge seine Schuldenlast entfesseln. Nissaba, die Königin, (in B ist hinzugefügt: die Tochter des Anum), möge seine Schuld vergießen.
 76 Die Beschwörungsformel des Ea und des Asalluḫi möge seine Missetat verscheuchen.
 77f. Seine Schuldenlasten mögen gelöst werden. Seine Verfehlungen mögen getilgt werden.
 Seine Vergehen mögen heruntergewaschen werden. Die ihm (anhaftenden) Banne mögen gelöst werden (B statt dessen: Seine Verfehlungen, seine Vergehen, die [ihm (anhaftenden)] Banne und die ihm (anhaftenden) Eidverpflichtungen mögen sich aus [seinem] Leibe entfernen).
 79 Seine Krankheiten mögen vertrieben werden. Wie eine Zwiebel mögen sie (Haut um Haut) heruntergeschält,
 80 wie Dattel(n) mögen sie (von der Rispe) abgestreift, wie eine Kordel aufgedreht werden.
-
- 81 Mag N.N., der Sohn seines Gottes (G statt dessen: N.N., der Sohn des N.N.), gefehlt haben, er sei davon entbunden, es sei ihm^{7f} getilgt!
 82 Mag er gefrevelt, mag er sich vergangen haben, *ditto* (d. h.: er sei davon entbunden, es sei ihm getilgt!)
 Mag er Gewalttätigkeiten begangen haben, *ditto* (d. h.: er sei davon entbunden, es sei ihm getilgt!)
 83 Mag er eine Schlägerei angezettelt haben, *ditto* (d. h.: er sei davon entbunden, es sei ihm getilgt!)
 Mag er in Unwissenheit das [gegessen haben], was seinem Gott zuwider ist, *ditto* (d. h.: er sei davon entbunden, es sei ihm getilgt!)

- 84 Mag er sich an die *entu*-Priesterin seines Gottes herangemacht haben, *ditto* (d. h.: er sei davon entbunden, es sei ihm getilgt!)
Mag er die Ehefrau [seines] Genossen [belästigt haben, *ditto* (d. h.: er sei davon entbunden, es sei ihm getilgt!)]
- 85 Mag er seinem Gott Ungutes angetan haben, *ditto* (d. h.: er sei davon entbunden, es sei ihm getilgt!)
Mag er mit jemandem gesprochen haben, der unter einem Bann steht, [*ditto* (d. h.: er sei davon entbunden, es sei ihm getilgt!)]
- 86 Mag er das Brot einer Person gegessen haben, die unter einem Bann steht; mag er das Wasser einer Person getrunken haben, die unter einem Bann steht, [*ditto* (d. h.: er sei davon entbunden, es sei ihm getilgt!)]
- 87 Mag er das getrunken haben, was eine Person, die unter einem Bann steht, übrig gelassen hatte; mag er mit demjenigen, der eine Schuldenlast auf sich geladen hat, gesprochen haben, [*ditto* (d. h.: er sei davon entbunden, es sei ihm getilgt!)]
- 88 Mag er das Brot einer Person gegessen haben, die eine Schuldenlast auf sich geladen hat; mag er das Wasser einer Person getrunken haben, die eine Schuldenlast auf sich geladen hat; mag er Fürsprache [eingelegt haben für eine Person, die eine Schuldenlast auf sich geladen hat, *ditto* (d. h.: er sei davon entbunden, es sei ihm getilgt!)]
- 89 Mag er ein Unrecht, ein Vergehen begangen haben; mag er gegen seinen Vater gefehlt [haben, *ditto* (d. h.: er sei davon entbunden, es sei ihm getilgt!)]
- 90 Mag er gegen seine Mutter gefehlt haben; mag er gegen seinen Gott gefehlt haben; mag er [gegen] seine Göttin [gefehlt haben, *ditto* (d. h.: er sei davon entbunden, es sei ihm getilgt!)]
- 91 Mag er einen Eid geschworen haben; mag er bei dem Eid [..... haben, *ditto* (d. h.: er sei davon entbunden, es sei ihm getilgt!)]
- 92 [Mag er] beim Leben eines Gottes einen Schwur [geleistet haben], mag er Niederträchtigkeiten vor seinen Gott gebracht haben, [*ditto* (d. h.: er sei davon entbunden, es sei ihm getilgt!)]
- 93 Mag er auf Abscheuliches getreten haben; mag er sein Waschwasser vor seinem Gott haben fließen lassen, [*ditto* (d. h.: er sei davon entbunden, es sei ihm getilgt!)] (H statt *ditto*: es sei von ihm gelöst, [er] sei davon ent[bunden]!)
- 94 Mag er dem Genossen oder dem Gefährten geschworen haben, (in H ist hinzugefügt: [*ditto* (d. h.: es sei von ihm gelöst, er sei davon entbunden!)]), mag er auf der Grundlage von Wahrem oder auf der Grundlage von Erlogenem geschworen haben, *ditto* (d. h.: er sei davon entbunden, es sei ihm getilgt! bzw. nach H: [*ditto* (d. h.: es sei von ihm gelöst, er sei davon entbunden!)]
- 95 Mag er wegen Wichtigem oder wegen Geringfügigem geschworen haben,
(in H ist hinzugefügt: *ditto* (d. h.: es sei von ihm gelöst, er sei davon entbunden!). Mag er dem Vater oder der Mutter geschworen haben, *ditto* (d. h.: es sei von ihm gelöst, er sei davon entbunden!). Mag er dem Bruder oder der Schwester geschworen haben, [*ditto* (d. h.: es sei von ihm gelöst, er sei davon entbunden!)]
mag er geschworen haben wegen eines Sachverhaltes, den er (genau) kannte, oder ohne ihn zu kennen, [*ditto* (d. h.: er sei davon entbunden, es sei ihm getilgt! bzw. nach H: es sei von ihm gelöst, er sei davon entbunden!)]
-
- 96 Wie eine Stadt an eine Stadt, ein Land an ein Land niemals herankommen kann, so mögen sich dem N.N., dem Sohn des N.N., der Todesbote, der *asakku*-Dämon, die unguete Krankheit,
97 der Bann nicht nähern können, sie mögen nicht [an ihn] herankommen [und nicht an ihn herantreten (?)]. Seinen Leuten [mögen sie sich nicht wieder zuwenden (?)].
- 98 Dem N.N. (in G ist hinzugefügt: dem Sohn des N.N.), dem Sohn seines Gottes, mögen sie sich nicht nähern. Wie Rauch möge es (d. h.: das Unheil) sich gen [Himmel] wegheben.
- 99 Wie eine (einmal) ausgerissene Tamariske möge es nicht mehr an seinen (Ursprungs)ort zurückkehren können.
- 100 Jegliches Böse, jegliches Ungute, das sich im Leib des N.N., des Sohnes des N.N., befindet,
101 möge mit dem Wasser (zur Reinigung) seines Leibes und dem (verschmutzten) Waschwasser seiner Hände
102 heruntergespült werden, [und dann] möge der Fluß es an sich nehmen hinab in seine Tiefen.
- 103 Der Bann sei beim Leben des Himmels beschworen, beim Leben der Erde sei er beschworen!
-
- 104 An das Kohlebecken, an dem ich der großen Götter gedachte, (und) welches ich mit einer Fackel (B statt dessen: mit Feuer) entfachte
- 105 A: und mit Nissaba (d. h.: Getreide), die die Götter des Himmels und der Erde versorgt, beschüttete,
B: (und) auf dem ich die makellose Nissaba (d. h.: Getreide), die die großen Götter des Himmels und der Erde versorgt, verbrannte,
- 106 mögen doch die, die dem Kultort Festigkeit verleihen, die großen Götter, hertreten und
B: mögen doch die, die dem Kultort Festigkeit verleihen, am heutigen Tage mögen die großen Götter her[treten und]
- 107 sie mögen dann dem N.N., dem Sohnes des N.N., dem Sohnes seines Gottes, zusagen, daß er leben wird.
- 108 Sein (persönlicher) Gott, seine (persönliche) Göttin mögen doch hertreten und sich noch am heutigen Tage mit ihm versöhnen.
-
- 109 Beschwörung: Ich bin der 'Hohe Priester' und habe entfacht das Feuer,
110 das Kohlebecken habe ich aufgestellt und verbrannt (das Mittel zur Lösung (d. h.: das Getreide).

- 111 Der reine, der makellose *ramku*-Priester des Ea, der Bote des Asalluḫi, das bin ich.
 112 [Die Göt]ter, soviel ich auch rief, mögen Lösung bereiten.
 113 Auf Weisung des Ea und des Asalluḫi möge man keinen zornigen Gott und keine zornige Göttin mehr haben.

- 114 Das Kohlebecken, das ich entfachte, brachte ich zur Ruhe. Das Feuer, das ich in Brand setzte, löschte ich.
 115 Mit Nissaba, die ich ausschüttete (und nun) ablöschen werde,
 116 mit Siraš, dem Löser von Gott und Mensch, will ich seine Bindung (d. h.: die des Patienten) entfesseln.
 117 [So wie] ich das Kohlebecken entfachte (und) zur Ruhe brachte,
 118 so wie ich das Feuer in Brand setzte (und) löschte,
 119 so wie ich Nissaba ausschüttete (und) ablöschte (F statt dessen: (und nun) ablöschen werde),
 120 so werde ich mit Siraš, dem Löser von Gott und Mensch, seine Bindung entfesseln (F statt dessen: die Opferzurüstung, die ich zusammenstellte, auflösen).
 121 Die Krankheit des N.N., des Sohnes des N.N., (A fügt hinzu: des Sohnes seines Gottes,) sei entfesselt. Lösung möge ihm zuteil werden.

- 122 Das ist der Wortlaut einer Beschwörung, die dazu (dient), einen Bann zu lösen.

- 123 A: Beschwörung: Sie ist die Fürstin, sie ist die Versorgerin, das Geschöpf des Enamir.
 F: Es mögen lösen Anum (und) Antum, die großen Götter.

Kolophon: A Wie die zugehörige Vorlage geschrieben und dann kollationiert.
 Tafel des Ninurta-mutūr-gimilli, des jungen (??) Beschwörergehilfen.

- F Tafel des Mudammiq-Adad, des jungen Gehilfen,
 und des Nabû-zēra-ibni, dessen jungen Gehilfen.

Kommentar:

Die als *šad(û) Sābu lipšur šad Enlil* zitierte Folge von Rezitationen wurde gesprochen, wenn der Erkrankte Opfermehl auf einem Kohlebecken verbrannte (dazu siehe Z. 75, Z. 104–120 sowie den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 17'–18') und sich anschließend einer Waschung unterzog (siehe Z. 100–102), durch die er sich von dem ihm anhaftenden, feinstofflich gedachten 'Unheil' zu entledigen suchte. Auch bei diesen Ritualhandlungen stand der vom Bann Getroffene – so wie bereits zuvor (siehe den Kommentar zu Text Nr. 16–26, 1) – auf ausgestreuten "Gartenkräutern" hinter der Opferzurüstung für den Sonnengott (siehe Z. 74). In dem 'Leitfaden' zur Durchführung der *nam-érim-búr-ru-da* genannten Heilbehandlung (Text Nr. 1–2) finden sich die zugehörigen, sehr knapp formulierten Handlungsanweisungen in Z. 20'.

- 1–47 In dieser ersten *lipšur*-Litanei werden alle Berge und Gebirge angerufen, die aus der Sicht der altorientalischen Heiler wie ein Ringwall die fruchtbare Tiefebene des Zweistromlandes umgeben (vgl. die Anspielung darauf in Text Nr. 34–37, 90 und Text Nr. 38–39, 72'). Mit dem Rauch des Opfermehls sollte das feinstofflich gedachte Unheil, das bereits durch einfache Berührung von dem Erkrankten auf das Getreide übergegangen war (siehe dazu die Kommentare zu Text Nr. 1–2, 17'–18' und zu Text Nr. 16–26, 56–74), zum Himmel aufsteigen und erst in weiter Ferne jenseits der Berge herabregnen (siehe dazu z. B. Text Nr. 16–26, 18–20 und 34, 37–39 und 53 sowie ferner z. B. A. Cavigneaux, F. N. H. al-Rawi, ZA 85, 171, Z. 35–38). Die hier genannten Berge und Gebirge sind gemeinsam mit den ihnen beigegebenen Epitheta im wesentlichen jener Liste mit Bergnamen entnommen, die man als 22. Tafel der lexikalischen Serie *ur₅-ra = ḫubullu* zählte (zu der sog. Standard-Version siehe E. Reiner, M. Civil, MSL 11, 21–33 und Y. Bloch, W. Horowitz, JCS 67, 71–125). Eine ähnliche Liste findet sich auch in dem noch unveröffentlichten, in Assur gefundenen mittellassyrischen lexikalischen Text VAT 9594, den E. Reiner in ihrer knappen Bearbeitung der für den hier diskutierten Text wichtigen Passagen aus *ur₅-ra = ḫubullu* in JNES 15, 146–147 als Textvertreter C verwendet hat, obgleich VAT 9594 sicher keine Fassung der 22. Tafel von *ur₅-ra = ḫubullu* enthält. Der Einfachheit halber sei hier der Wortlaut aus der zweiten erhaltenen Kolumne des Textes mitgeteilt (eine Edition in der Reihe *Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts* ist vorgesehen):

1'	DIŠ <i>S[á-bar</i>	<i>šad erī]</i>	vgl. Text Nr. 27–33, 46	<i>ur₅-ra = ḫubullu</i> 22, 25
2'	DIŠ <i>'Má'-g[an-na</i>	KUR MIN]	Text Nr. 27–33, 34	<i>ur₅-ra = ḫubullu</i> 22, 26
3'	DIŠ <i>Sig-sig</i>	'KUR ¹ [allāni]	Text Nr. 27–33, 16	<i>ur₅-ra = ḫubullu</i> 22, 16
4'	DIŠ <i>Bi-ib-bi</i>	KUR [lupāni]	Text Nr. 27–33, 17	<i>ur₅-ra = ḫubullu</i> 22, 17
5'	DIŠ <i>lam-gal</i>	KUR [buṭutti]		
6'	DIŠ <i>Di-bar</i>	KUR [MIN]	Text Nr. 27–33, 13	<i>ur₅-ra = ḫubullu</i> 22, 14
7'	DIŠ <i>G[a]-sar</i>	'KUR ¹ [MIN]	Text Nr. 27–33, 14 (B)	<i>ur₅-ra = ḫubullu</i> 22, 13

8'	DIŠ <i>Ḫa-ma-nu</i>	[šad erēni]	Text Nr. 27–33, 5	ur ₅ -ra = <i>ḫubullu</i> 22, 6
9'	DIŠ <i>Ḫa-bur</i>	[KUR MIN]	Text Nr. 27–33, 6	ur ₅ -ra = <i>ḫubullu</i> 22, 7
10'	DIŠ <i>Ḫa-šu-ur</i>	[KUR MIN]	Text Nr. 27–33, 7	ur ₅ -ra = <i>ḫubullu</i> 22, 8
11'	DIŠ <i>Si-ri¹-a₄</i>	[KUR MIN]	Text Nr. 27–33, 8	ur ₅ -ra = <i>ḫubullu</i> 22, 9
12'	DIŠ <i>La-ab-na-nu</i>	[šad šurmēni]	Text Nr. 27–33, 9	ur ₅ -ra = <i>ḫubullu</i> 22, 10
13'	DIŠ <i>A-dal-lu</i>	[KUR MIN]	Text Nr. 27–33, 10	ur ₅ -ra = <i>ḫubullu</i> 22, 11
14'	DIŠ x-[x]-ka	[KUR MIN]		
15'	DIŠ <i>Ka-ši-ia-ri</i>	[šad]		
16'	DIŠ <i>A-</i> (Rasur?) -x	[šad]	vgl. Text Nr. 27–33, 18	vgl. ur ₅ -ra = <i>ḫubullu</i> 22, 18
17'	DIŠ <i>Ni-ik-¹kib¹</i>	[šad muššari]	Text Nr. 27–33, 27	ur ₅ -ra = <i>ḫubullu</i> 22, 30
18'	DIŠ <i>Ak-ka-la</i>	[KUR MIN]	Text Nr. 27–33, 28	ur ₅ -ra = <i>ḫubullu</i> 22, 31
19'	DIŠ <i>Tu-lu-bé-e[š]</i>	[šad pappardili]	Text Nr. 27–33, 30	ur ₅ -ra = <i>ḫubullu</i> 22, 32
20'	DIŠ <i>Ku-ud-bé-e[š]</i>	[KUR MIN]	Text Nr. 27–33, 31	ur ₅ -ra = <i>ḫubullu</i> 22, 34
21'	DIŠ <i>Ku-ga-am-x</i>	[KUR MIN]	Text Nr. 27–33, 32	ur ₅ -ra = <i>ḫubullu</i> 22, 35
22'	DIŠ <i>Me-luḫ-[ḫa</i>	šad sāmti]	Text Nr. 27–33, 33	ur ₅ -ra = <i>ḫubullu</i> 22, 36
23'	DIŠ <i>Ti-[la</i>	šad ināti]	Text Nr. 27–33, 35	ur ₅ -ra = <i>ḫubullu</i> 22, 38
24'	DIŠ <i>Ti-[</i>	KUR MIN]		
25'	DIŠ x [KUR MIN]		

(abgebrochen)

Die in der *lipšur*-Litanei vorgefundene Anordnung der Bergnamen folgt weitgehend derjenigen, die durch ur₅-ra = *ḫubullu* Tafel 22 geboten ist (siehe dazu E. Reiner, JNES 15, 146–147). Auch wenn eine Studie, die sich mit der Lokalisierung der Berge, den Bergnamen und den Gründen für die Anordnung bzw. Hierarchisierung der Berge und Gebirge beschäftigt, sehr lohnenswert wäre, kann an dieser Stelle keine entsprechende Untersuchung vorgelegt werden. Dies würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Es sei nur darauf hingewiesen, daß die den Bergnamen zugewiesenen Epitheta in eine thematische Ordnung gebracht sind (Bezug zu Göttern: Z. 1–4; zu Pflanzen/Bäumen: Z. 5–19; zu Metallen: Z. 21–24; zu Steinen: Z. 25–33 und Z. 35–36; zu Völkern: Z. 38–45), die im wesentlichen der Anordnung dieser Themen in der lexikalischen Serie ur₅-ra = *ḫubullu* entspricht.

- 1 In der Stichzeile von CTN 4, Text Nr. 110 (hier Text Nr. 34–37, 94) ist ebenso wie in Text Nr. 1–2, 20' auf die hier als Text Nr. 27–33 edierte Tafel verwiesen. Zu Z. 1 siehe die zweite Zeile der 22. Tafel ur₅-ra = *ḫubullu*, die aus E. von Weiher, SpTU 3, 114A, Kol. I, 2 bekannt ist: [KUR] ¹Sa¹-a-bu šá-ad^d+En-líl.
- 2 Die Ergänzung richtet sich nach ur₅-ra = *ḫubullu* 22, 3 (SpTU 3, 114A, Kol. I, 3): KUR *Ḫur-sag šu-bat* ^dBe-let-DIĜIR.MEŠ.
- 3 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *ḫubullu* 22, 4.
- 4 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *ḫubullu* 22, 5 (mit der Variante: KUR *Bu-du-ug-ḫ[u-du-ug]*). Der Berg Buduḫudug gilt hier als weit im Osten gelegener Berg des Sonnenuntergangs (siehe A. R. George, BGE 863–864 sowie W. Horowitz, Mesopotamian cosmic geography, 331–332 mit weiterführender Literatur zu den Bergen von Sonnenauf- und -untergang).
- 5 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *ḫubullu* 22, 6. Vgl. auch VAT 9594, Kol. II', 8' (s. o.).
- 6 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *ḫubullu* 22, 7. Vgl. auch VAT 9594, Kol. II', 9' (s. o.).
- 7 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *ḫubullu* 22, 8. In VAT 9594, Kol. II', 10' ist der Name des Berges *Ḫa-šu-ur* geschrieben (s. o.). Zu dem mythischen Berg Hašur, dessen Name ausschließlich in literarischen Texten belegt ist, siehe A. R. George, BGE 259 und 864.
- 8 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *ḫubullu* 22, 9 (dort ebenfalls mit der Variante: KUR *Si-ra-a*). Im Gilgamesch-Epos ist eine Aitiologie auf die Entstehung des Sirara-Gebirges überliefert (siehe A. R. George, BGE 467 zu Tafel 5, 133–134, siehe auch ebd. 266 zu 31').
- 9 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *ḫubullu* 22, 10. Vgl. auch VAT 9594, Kol. II', 12' (s. o.).
- 10 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *ḫubullu* 22, 11: KUR *A-da-lu-ur* (mit der Variante: *A-da-lu-úr*) šad šurmēni/šur²ni. In VAT 9594, Kol. II', 13' lautet der Name des Berges: *A-dal-lu* (s. o.). In Textvertreter B ist statt der hier vorgeschlagenen Ergänzung [KUR *A-dil*]-ur in Anlehnung an ur₅-ra = *ḫubullu* 22, 11 auch die Ergänzung [*A-da-lu*]-ur möglich.
- 11 Diese Zeile besitzt keine Entsprechung ur₅-ra = *ḫubullu* 22.
- 12 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *ḫubullu* 22, 12: KUR *Zi^{zi}-il-ḫu^š* (mit den Varianten: *Zi^{zi}-il-ḫu^š-šú^š* und *Zi-il-ḫu^š-a*) šad taskarinni.

- 13 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 14. Siehe auch VAT 9594, Kol. II', 6' (s. o.).
- 14 In der Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 13 ist an dieser Stelle der "Pistazienberg Gasar" genannt (vgl. auch VAT 9594, Kol. II' 7' [s. o.]). Die geringfügigen, in Text B erhaltenen Spuren passen weder zu der Lesung [KUR *Di-ba*]r noch zu der Lesung [KUR *Da-ba*]r. Die hier gegebene Umschrift folgt daher der Annahme, daß Text B sich enger als die übrigen Textzeugen der *lipšur*-Litanei an die Vorlage ur₅-ra = *hubullu* 22 anlehnte und an dieser Stelle nicht Berg Dibar oder Berg Dabar genannt waren, sondern – so wie in ur₅-ra = *hubullu* 22, 13–14 – die "Pistazienberge" Gasar und Dibar.
- 14a Nur in den Textzeugen B und C sind – so wie in ur₅-ra = *hubullu* 22 – drei "Pistazienberge" aufgeführt. Die hier vorgeschlagene Ergänzung richtet sich deshalb nach ur₅-ra = *hubullu* 22, 15: KUR *En-gi-sa₆ šad* MIN *buṭuttum/buṭutti*.
- 15 Diese Zeile besitzt in ur₅-ra = *hubullu* 22 keine Entsprechung. Die Lesung NI-*in-gi-na* in Text A ist durch Kollation des Originals bestätigt.
- 16 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 16: KUR *Sig-si-ig-MIN₅sig* (mit der Variante: *Sig-sig*) *šad allānu/i*. Siehe auch VAT 9594, Kol. II', 3' (s. o.).
- 17 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 17: KUR *Be-bé-ba-ad₁bad* (mit der Variante: *Be-bad*) *šad lupānu/i*. In VAT 9594, Kol. II', 4' lautet der Bergname: *Bi-ib-bi* (s. o.).
- 18 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 18: KUR *A-u₅-ra šad burāšu/i*. Vgl. ferner auch VAT 9594, Kol. II', 16' (hierher??).
- 19 Diese Zeile besitzt in ur₅-ra = *hubullu* 22 keine Entsprechung.
- 20 In der Überlieferung, die wir aus ur₅-ra = *hubullu* kennen, galt der Berg Zaršu(m) nicht als "Silber-" sonder als "Goldberg", siehe ur₅-ra = *hubullu* 22, 24: KUR *Za-ar-šum* (mit der Variante: *Za-ar-šášum*) *šad hurāšu/i*. In ur₅-ra = *hubullu* 22 ist in Z. 19 als einziger "Silberberg" aufgeführt: KUR *Ḫáš-ḫa-ás-ba-ár₁bar* (mit der Variante: *Ḫáš-bar*) *šad kaspi*.
- 21 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 22: KUR *A-ra-li* (mit der Variante: *A-ra-al-li*) *šad hurāšu/i*. Das mythische Gebirge Arallu wird auch in Inschriften des Königs Esarhaddon als Ursprungsort des Goldes genannt (siehe E. Leichty, RINAP 4, 108, Esarhaddon 48, 88; 112, Esarhaddon 51, Kol. IV, 2; 137, Esarhaddon 61, 39').
- 22 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 23: KUR *Ḫúb^{bu-ub}-LUL* (mit der Variante: *Ḫub-LUL*) *šad hurāšu/i*.
- 23 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 28: KUR *Zar-ḫa*("KÜ") *šad annaki*.
- 24 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 29: KUR *BAR-gūn-gūn-nu šad annaki*.
- 25 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 27: KUR *Zar-du₈-ši-a* (mit der Variante: *Zar-du₈-a*) *šad du(h)šī*.
- 26 Diese Zeile besitzt in ur₅-ra = *hubullu* 22 keine Entsprechung.
- 27 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 30: KUR NI(lies Ni oder ḫ?)^{qa-áb}*kab* (mit den Varianten: *Ia-kab* und *Ia-kib*) *šad* ^{na₄}*NÍR.MUŠ.ĜÍR* (in SpTU 3, 114A, Kol. I, 30 ist gegen Y. Bloch und W. Horowitz, JCS 67, 79 die klein geschriebene Glosse gewiß nicht ^{ḡiš-kak} zu lesen). In den hier präsentierten Textzeugen A und G steht deutlich *Ir-kab* und nicht, wie Y. Bloch und W. Horowitz in JCS 67, 79 angeben: *Ī-kab*. Die Zuordnung der wenigen in Text D, 5' erhaltenen Spuren zu der Zeile Text Nr. 27–33, 27 bleibt ungewiß. In VAT 9594, Kol. II', 17' lautet der Bergname: *Ni-ik-kib* (s. o.).
- 28 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 31: KUR *Ak-ka-la* (mit der Variante: *Ak-kal-la*) *šad* ^{na₄}*NÍR.MUŠ.ĜÍR*. Siehe auch VAT 9594, Kol. II', 18' (s. o.).
- 29 Diese Zeile besitzt in ur₅-ra = *hubullu* 22 keine Entsprechung.
- 30 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 32: KUR *Tu-lu-ub-bé-^reš¹* (mit den Varianten: *Tu-lu-ub-bé* und *T/Du-lu-ub-ub-bé-[eš]*) *šad* ^{na₄}*NÍR.BABBAR.DILI* (JCS 67, 80 zu Z. 32 ist entsprechend zu korrigieren). In VAT 9594, Kol. II', 19' ist der Name des Berges *Tu-lu-bé-eš* geschrieben (s. o.).
- 31 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 34: [KUR *Dur*]-^{du-ur-pe-eš}*peš₅ šad* ^{na₄}*NÍR.BABBAR.DILI*. In VAT 9594, Kol. II', 20' lautet der Bergname: *Ku-ud-bé-eš* (s. o.).
- 32 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 35: KUR *Di*(Kopie: KI)-*ig-mu-nu šad* LAGAB[?]/^{na₄}*NÍR.BABBAR.DILI*. In VAT 9594, Kol. II', 21' lautet der Bergname: *Ku-ga-am-x* (s. o.).
- 33 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 36: KUR(Kopie: NA₄) *Me-luḫ-ḫa šad sāmti*. Siehe auch VAT 9594, Kol. II', 22' (s. o.).
- 34 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 26: KUR *Má-gan-na šad šīt hurri*. Siehe auch VAT 9594, Kol. II', 2' (s. o.).
- 35 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 38: KUR *Til-la šad ināti* (JCS 67, 80 ist entsprechend zu korrigieren). Siehe auch VAT 9594, Kol. II', 23' (s. o.).
- 36 In ur₅-ra = *hubullu* 22, 39 steht statt dessen: KUR *KAL*(lies: *Lab?*)-*ban šad ināti* (wohl nicht: *lab-bi* [so JCS 67, 80]).
- 37 Diese Zeile besitzt in ur₅-ra = *hubullu* 22 keine Entsprechung. Der Berg Ebiḫ ist auch in Z. 70 genannt. Dort ist ihm (so wie in Text 8 [= Text 4–10, E], 3' und // Text 9 [= Text 4–10, F], 1' [siehe den Kommentar zu Text Nr. 4–10, 65–80]) das Epitheton *sikkur mātāti*, "Riegel der Länder", an die Seite gestellt.
- 38 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 40: KUR *Šár-šá-ar-šá-ár₁šár šad amurrī*. Zu den beiden syrischen Bergen *Šaššār* und *Bašār* und zu den mit ihnen verbundenen Göttermythen siehe A. R. George, CUSAS 10, 12 und ferner ders., BGE 884.
- 39 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 41: KUR *Bi-šar šad amurrī*.
- 40 Vgl. die Parallele in ur₅-ra = *hubullu* 22, 42: KUR *Te-me-en šad elamī*.

- 41 Vgl. die Parallele in *ur₅-ra = ħubullu 22, 44*: [KUR N]*i-muš šad qutí*. Der Berg Nimuš, dessen Name lange Zeit Nišir gelesen wurde, ist der Name jenes Berges, auf dem der Überlieferung des Gilgamesch-Epos zufolge die Arche des Sintfluthelden gestrandet sein soll (siehe A. R. George, BGE 516 mit Anm. 252 und 712, Z. 142–146 sowie ferner M. Streck, RIA 9, 589–590).
- 42 Vgl. die Parallele in *ur₅-ra = ħubullu 22, 43* (= SpTU 3, 114A, Kol. I, 40): [KUR¹ x KUR *šad suburú*].
- 43 Vgl. die Parallele in *ur₅-ra = ħubullu 22, 46* (= SpTU 3, 114A, Kol. I, 43): [KUR *Ĥar²-sa²*]-[*a¹-ni šad sisí*].
- 44 Diese Zeile besitzt in *ur₅-ra = ħubullu 22* keine Entsprechung.
- 45 Vgl. *ur₅-ra = ħubullu 22, 45* (= SpTU 3, 114A, Kol. I, 42): [KUR *Ki-uš-B*]U-*ra-na šad lullubí*. In *ur₅-ra = ħubullu 22* ist, anders als hier, nur ein Lullubäer-Berg aufgeführt. In Text A weist das Zeichen -uš- eine eigentümliche Form auf, die eher wie NI+UD aussieht.
- 46 Vgl. die Parallele in *ur₅-ra = ħubullu 22, 47* (= SpTU 3, 114A, Kol. I, 44): [KUR *Sag²-ga*]*r² šad erí*. Vgl. damit auch SpTU 3, 114A, Kol. I, 25: KUR *Sá-¹gar¹ MIN* (= *šá-ad*) *e-ri-i*. Diese Zeile weicht von den anderen Textzeugen für *ur₅-ra = ħubullu 22, 25* (KUR *Sá-bar šad erítum*) ab. Zu dem Berg S/Šag(g)ar siehe D. Prechel, „S/Šag(g)ar – Gott oder Gebirge?“, in: B. Böck, E. Cancik-Kirschbaum, T. Richter (Hrsg.), *Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger*, 375–379.
- 47 Siehe SpTU 3, 114A, Kol. I, 45 (= *ur₅-ra = ħubullu 22, 48*): [KUR] MIN (= *šá-ad*) *ku-pa-nu. ku-pa-nu/ni* ist wohl zu *kuppu*, „starke Quelle“, zu stellen. Der Plural *kup-pa-ni* ist bezeugt (siehe AHW 509a). Mit der Erwähnung der „starken Quellen“ wird hier der Übergang hergestellt zum nächsten Abschnitt Z. 48–62 mit der an Flüsse und Gewässer gerichteten *lipšur*-Litanei.
- 48–66 Durch die Erwähnung des Leinentuchs in Z. 65 wird der Bezug der an die Flüsse und Gewässer gerichteten *lipšur*-Litanei zum Therapiegeschehen offenbar. Das Leinentuch, das gewiß mit der uns aus Text Nr. 4–10, 56–64 und 81–90 vertrauten Kopfbinde identisch ist, sollte die dem Erkrankten anhaftenden ‘Unheilstoffe’ in sich aufnehmen und mit diesen in den Fluß geworfen und von den Wassern fortgetragen und entsorgt werden (hierzu siehe auch Text Nr. 68, 2’–4’ und den zugehörigen Kommentar).
Der rituelle Kontext der vorliegenden *lipšur*-Litaneien erklärt, warum auch in anderen auf uns gekommenen Beschwörungen, so z. B. in den von R. Borger in der Fs. von Soden 1969 veröffentlichten *zi-pà*-Beschwörungen, Berge und Gewässer gemeinsam zur Lösung von Unheil aufgerufen wurden (siehe R. Borger, Fs. von Soden 1969, 13, § 25, 250ff.).
Auch die in diesem Abschnitt hier anzutreffende Reihe von Gewässern ist im wesentlichen von der Gewässerliste der 22. Tafel *ur₅-ra = ħubullu* inspiriert. Dort fehlen allerdings die Epitheta, die den Flußnamen hier beigegeben sind.
- 48 Siehe *ur₅-ra = ħubullu 22, 54*.
- 49 Siehe *ur₅-ra = ħubullu 22, 55*.
- 50 Siehe *ur₅-ra = ħubullu 22, 60*.
- 51 Zu dem Me–Enlilla genannten Flußlauf, der bei Kiš vom Euphrat abzweigte und nach Marad führte, siehe T. Jacobsen, Iraq 22, 177.
- 53 In K 6308, 5’ (siehe E. Reiner, JNES 15, 147 oben) ist der Flußname folgendermaßen geschrieben: ^dDÜG-*ba-an*.
- 54 Siehe *ur₅-ra = ħubullu 22, 60, 61*. In Text C weist das -*tim* eine ungewöhnliche Zeichenform auf.
- 55 Die Zeichenfolge AB.“ZU” in Text C dürfte wohl kaum für die Schreibung ZU.AB = ABZU = *apsû* stehen. “ZU” ist vielleicht als BA zu verstehen, das über ein nicht vollständig gelöscht Zeichen geschrieben wurde. Dann wäre, so wie bereits von E. Reiner in JNES 15, 134, 55 mit Anm. 38 vorgeschlagen, an dieser Stelle <A>.AB.BA¹ zu lesen.
- 56 Siehe *ur₅-ra = ħubullu 22, 74* (= SpTU 3, 114A, Kol. II, 15): *íd-ku₆ MIN* (= ÍD) *nu-¹ú¹-nu*.
- 57 Siehe *ur₅-ra = ħubullu 22, 75* (= SpTU 3, 114A, Kol. II, 16): *íd-muš-en MIN* (= ÍD) *iš-¹šur¹*.
- 58 Siehe *ur₅-ra = ħubullu 22, 76* (= SpTU 3, 114A, Kol. II, 17): *íd-muš MIN* (= ÍD) *še-¹ri¹*.
- 59 Siehe *ur₅-ra = ħubullu 22, 160* (= SpTU I, 124, 5’ = SpTU 3, 114A, Kol. III, 36): *íd-^dNin-Ì-si-in-ni ÍD^dGu-la*.
- 60 Siehe *ur₅-ra = ħubullu 22, 116* (= SpTU 3, 114A, Kol. II, 56): *íd-^dTu-tu ŠU* (= ÍD ^dTU.TU).
- 62 Siehe *ur₅-ra = ħubullu 22, 110* (= SpTU 3, 114A, Kol. II, 50): *íd-^dUtu¹ ÍD¹ [^dUTU]*. Die Schreibung *Šá-maš* (statt ^dUTU) findet sich zumeist in Keilschrifttexten, die aus Assur stammen. Daher ist die Überlegung nicht abwegig, daß die Vorlage für den Textzeugen A in Assur geschrieben wurde.
- 64 In AHW 1233b s. v. *šikinnu(m)* I ist der Zeilenbeginn (*namkaru šikinnu*) als unklar bezeichnet. In CAD Š/II 429b s. v. *šikinnu* A findet sich hingegen die Vermutung, daß an dieser Stelle “*šikinnu* is possibly a by-form of *šiqītu* or *šiqittu*”. Eine solche, nur schwer zu erklärende Annahme ist überflüssig, wenn man akzeptiert, daß die zuvor aufgezählten Wasservorkommen hier als “Vorratsgefäße” der großen Götter bezeichnet sind, denn *šikinnu* wurden Gefäße genannt, in denen man Wein und Öl aufbewahrte (Neben dem femininen Plural *šikinnātu* war – wie UET 5, 805:3 (siehe CAD Š/II 429b s. v. *šikinnu* A a)) zeigt – auch ein maskuliner Plural möglich). Der ungewöhnliche Zeilenumbruch in den Textzeugen F und G muß aber wohl so interpretiert werden, daß die Schreiber dieser Tafeln in *šikinnū* DĠIR.MEŠ – im Gegensatz zum ursprünglichen Sinn der Textstelle (!) – keine *status constructus*-Verbindung sahen, sondern DĠIR.MEŠ KÙ.MEŠ (= *il(ān)ū ellūtu*) als Subjekt zu *lipšurū* betrachteten. Diese Auffassung fände in der ähnlich konstruierten Zeile Text Nr. 34–37, 90 eine gewisse Bestätigung.

- 65 Zu dem hier vorliegenden Bezug zum Therapiegesehen siehe den Kommentar zu den Zeilen 48–66, den Kommentar zu Text Nr. 4–10, 81–90 und Text Nr. 68, 2’–4’ mit dem zugehörigen Kommentar. Zu dem Begriff *mihirtu(m)* siehe den Kommentar zu Text Nr. 3, 1 sowie ferner Text Nr. 4–10, 87, 93, 100 und Text Nr. 38–39, 29.
- 66 Die von E. Reiner in JNES 15, 134 für das Zeilenende vorgeschlagene Lesung *š]u-še-ra* läßt sich mit den erhalten gebliebenen Spuren nicht vereinbaren. In Textvertreter C erwartet man *arnišu* statt *arnūšu*.
- 67–80 Nachdem Berge, Flüsse und Gewässer um Bannlösung gebeten wurden, werden auch die Kräfte um Unterstützung ersucht, die den die Landschaften umgebenden Raum verkörpern: die Götter von Himmel und Erde. Das aus den Zeilen 67–80 bekannte Gebet hat W. R. Mayer in UFBG 388 als das Gebet “Igigi und Anunnaki 1” gebucht.
- 69 Vgl. Text Nr. 38–39, 73’. In Z. 69, Textvertreter G wird *har-ra-na* als eine Art Pseudologogramm verwendet.
- 70 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 38–39, 72’.
Es ist nicht ganz auszuschließen, daß in Z. 70 am Zeilenende *ša Ištar hi-sa-at-[su]-nu ēpušu* stand.
Der Berg Ebiḫ ist auch in Z. 35 genannt, wo er nicht wie hier (und wie in Text 8 [= Text 4–10, E], 3’ und // Text 9 [= Text 4–10, F], 1’ [siehe den Kommentar zu Text Nr. 4–10, 65–80]) *sikkur mātāti*, “Riegel der Länder”, genannt wird, sondern lediglich *sikkur māti*, “Riegel des Landes”. Bei verschiedenen Göttern und bei “Ebiḫ, dem Riegel der Länder”, wurde auch ein krankheitsbringender Totengeist beschworen (siehe KAR 22, Rs. 11 = J. Scurlock, *Magico-medical means*, 378).
- 71 In Textvertreter A wurde *ma-mit* SU-*šu* gelöscht und durch *ma-mit-su* ersetzt.
In Z. 71 ist die Genese des Problems, unter dem der Erkrankte litt, reflektiert: Am Anfang stand ein Vergehen (*hiṭitu*) des Betroffenen, der durch das Leisten eines Eides (*nīšu*) einen Bann (*māmītu*) auf sich gezogen hatte, der seinerseits körperliche Beschwerden (siehe Z. 72: *tānēḫu*) verursacht hatte.
- 74–75 Die beiden Zeilen nehmen Bezug auf das Ritualgeschehen. Der Erkrankte, für den das Heilverfahren durchgeführt wurde, stand bei der Rezitation der hier zusammengestellten Gebete und Beschwörungen auf einem Teppich aus ausgestreuten Pflanzen, die “Gartenkräuter” (*šammī kirī*) genannt wurden. Zu diesen “Gartenkräutern” zählte neben Tamariskenzweigen und dem Seifenkraut *maštakal* auch der Vegetationskegel der Dattelpalme (zu weiteren Einzelheiten siehe die Einleitung zu diesem Kommentar sowie den Kommentar zu Text Nr. 16–26, 1).
- 75 Gegen E. Reiner, JNES 15, 136 (siehe auch W. R. Mayer, UFBG 118 oben) ist am Zeilenende nicht *lit-[bal]* zu lesen. Hierzu passen die erhaltenen Spuren nicht. Die Ergänzung *lit-b[u-uk]* läßt sich hingegen mit den Spuren in Einklang bringen und findet außerdem Bestätigung in der Parallelstelle Text Nr. 46–47, 41 (vgl. ferner Text Nr. 16–26, 81: [*m*]a-na-*ha-te-ia* ¹tu¹-[*bu-uk* (?)]). Die an Nissaba gerichtete Bitte, die Sünde zu “vergießen”, nimmt auf das Ritualgeschehen Bezug. Nissaba, das göttliche Getreide, sollte die dem Erkrankten anhaftenden pathogenen Stoffe durch Berührung in sich aufnehmen (siehe dazu die Kommentare zu Text Nr. 1–2, 17’–18’ und zu Text Nr. 16–26, 56–74), bevor die Getreidekörner dem Feuer übergeben und verbrannt wurden (dazu siehe unten Z. 104ff.).
- 77–78 Parallele Formulierungen finden sich in Text Nr. 38–39, 2’–6’ und in Text Nr. 55–62, a+33.
- 77 Statt *hi-ta-tu-ša* erwartet man in Textvertreter G *hiṭātūšu*.
- 79b–80 Vgl. Text Nr. 16–26, 25–27 und 44–46 sowie ferner die Parallelstelle zu Z. 79–80: W. R. Mayer, UFBG 466f., Z. 9–11 (“Marduk 28”). Zur Rolle von Zwiebel, Dattel und Kordel in den Verfahren zur Bannlösung siehe den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 10’–11’.
- 81–95 In dieser Litanei wird die gesamte Bandbreite von Fehlverhalten umrissen, die nach der Vorstellung der altorientalischen Heiler zu dem göttlichen Urteil führen konnten, einen Menschen unter einen Bann zu stellen. Ähnlich wie in entsprechenden Listen, die aus den *Šurpu*-Gebeten bereits seit langem bekannt sind (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 13–24, Tafel 2–3), sind auch hier moralisch verwerfliche Dinge gemeinsam mit Unachtsamkeiten genannt, die Verunreinigung zur Folge hatten und damit die ‘Ansteckung’ mit dem Bann-Leiden ermöglichten (dazu siehe auch den Kommentar zu Text Nr. 3, 1 mit weiteren Parallelen).
- 81 Der nur in Textvertreter G erhaltene Refrain des Gebetes erinnert stark an den recht ähnlichen, aus Text Nr. 38–39, 2ff. bekannten Kehrsvers *lū paṭra lū passa*. Es gelingt freilich nicht, die hier in Z. 81 anzutreffende Form *pa-sa-si* zu erklären. In CAD P 219b s. v. *pasāsu* 1.b) ist die vorliegende Passage ganz zu Recht als “difficult” bezeichnet. Auch ist unklar, wofür das MEŠ in der Form *lu* DU_g.MEŠ-*šú* steht (gegen CAD P 219b kann *lu* DU_g.MEŠ-*šú* wohl nicht für *lū paṭraššu* stehen). Liegt hier eine pluralischer Stativ des G-Stamms (*lū paṭrūniššu*) oder aber ein Stativ maskulin Singular des D-Stamms mit Ventivendung und Dativsuffix der 3. Person Singular maskulinum vor (*lū puṭturaššu*)? In jedem Fall sollten in Z. 81ff. die Stative der Verben *paṭāru* und *pasāsu* die gleiche Form aufweisen. Demzufolge sollte am Zeilenende statt *lu pa-sa-si* entweder die Form *lū passūniššu* oder die Form *lū pussusaššu* stehen. Die entsprechende assyrische Form lautet zwar *passusaššu* und ohne Ventiv *passussu*, aber auch dies kommt der hier vorgefundenen Form *pa-sa-si* nicht wirklich nahe.
Abweichend von Textvertreter G dürfte, wie man Z. 93 entnehmen kann, in Text H der Refrain des Gebetes *lū paṣrūniššu lū paṭrūniššu* gelautet haben.
- 83 Vgl. die Parallelstellen E. Reiner, *Šurpu*, 25, Tafel 4, 1 und 4 (siehe auch R. Borger, Fs. Lambert, 56 und 57).
- 84 Vgl. die Parallelstelle E. Reiner, *Šurpu*, 25, Tafel 4, 6–7 (siehe auch R. Borger, Fs. Lambert, 57).
- 86 Es läßt sich nicht mehr entscheiden, ob in Textvertreter A hier und in den folgenden Zeilen das KI.MIN fehlte, oder ob es, abweichend von Textvertreter G, jeweils am nicht mehr erhaltenen Zeilenende stand. Der Refrain wäre dann nach jeweils zwei Aussagen wiederholt worden.

- 93 Die von E. Reiner in JNES 15, 136 vorgeschlagene Ergänzung des Zeilenendes als *lu ú-še-r[ib (!)]* (so auch CAD R 411 s. v. *rumīkātu*; vgl. AHw 994a) paßt nicht zu den in Textvertreter G erhaltenen Spuren. Statt dessen ist *lu ú-šér-d[i]* zu lesen.
- 94 Zur ersten Zeilenhälfte vgl. die Parallelstelle Text Nr. 48–51, 33 und ferner Text Nr. 4–10, 12, zur zweiten die Parallelstelle Text Nr. 45, 25–26.
- 95 In *Šurpu*, Tafel 3, Z. 13 (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 19 und R. Borger, Fs. Lambert, 37) findet sich eine Parallelstelle zur ersten Zeilenhälfte (Textvertreter A und G). Eine Parallelstelle zur zweiten Zeilenhälfte liegt wohl in Text Nr. 54, 5' vor.
- 96 *lā igerr[u]* (so E. Reiner, JNES 15, 136–137 mit der Übersetzung: “Just as a city does not fight another city”) ergibt keinen wirklich überzeugenden Sinn, hat es doch in der Geschichte des Alten Orients über Jahrtausende hinweg zahllose einander bekämpfende Städte gegeben! Daher und da auch die erhaltenen Zeichenspuren nicht zu dieser Lesung passen, muß *lā iqer<ri>bū* gelesen werden. Der einzige Textzeuge für diese Stelle weist einen Schreibfehler auf. Der unachtsame Schreiber hat das Zeichen *-ri-* versehentlich ausgelassen. Die Lesung *lā iqer<ri>bū* findet aber Bestätigung durch den Aufgriff der Formulierung in der folgenden Zeile (Z. 97: *ai iqribūšu*). In der in den Zeilen 96–97 anzutreffenden Folge “Todesbote–*asakku*–Krankheit–Bann” spiegelt sich – in umgekehrter Reihung – der Zugriff des Bann-Leidens. Der hier formulierte Wunsch besteht also darin, nicht nur die Todesbedrohung des Erkrankten zu beseitigen, sondern bis hin zu den Anfängen alle Einwirkungen des Leidens nachhaltig zurückzudrängen. “Todesbote” und *asakku*-Dämon werden auch in Text Nr. 40–44, 67–68 nebeneinander genannt.
- 97 Zu der Reihe der hier vorliegenden verneinten Wunschformen siehe W. R. Mayer, UFBBG 261–262.
- 98b–99 Vgl. Text Nr. 16–26, 18 und 37 und die im Kommentar dazu aufgeführten weiteren Parallelstellen.
- 101–102 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 55–62, c+7–c+8 und den zugehörigen Kommentar.
- 101 Es bleibt unklar, wann “der Leib” des Erkrankten mit Wasser gereinigt wurde. Es wäre in jedem Fall sinnvoll, wenn dies (auch) nach den Abreibungen mit Klumpen aus Teig und anderen Materialien geschehen wäre (siehe dazu Text Nr. 1–2, 21'–24' und 2''–8'' mit den zugehörigen Kommentaren sowie Text Nr. 40–44, *passim*). Eine sog. Kultmittelbeschwörung in sumerischer Sprache, die in den Zusammenhang von *nam-érim-búr-ru-da*-Rezitationen gehört und dreimal über ein Weihwassergefäß (^{du}*agubbū*) gesprochen werden sollte, ist aus der in Ninive gefundenen Tafel bekannt, die E. Reiner in *Šurpu*, 52–53 ediert hat (K 44 = IVR²14 Nr. 2). Auch wenn der ‘Leitfaden’ zur Durchführung der *Šurpu* genannten Therapie nahelegt (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 11, LKA Nr. 91, Vs. 4), daß das Gebet bei der Bereitung von Wasser gesprochen wurde, mit dem man bei der Vorbereitung des Ritualschauplatzes den Boden besprengte, könnte das Gebet mit dem Incipit ÉN a kù-ga [a nam-šub-ba ...] auch im Rahmen des Bannlösungsverfahrens gesprochen worden sein, wenn das für die Waschungen benötigte Wasser bereitet wurde.
- 103 Vgl. die im Kommentar zu Text Nr. 1–2, 26'' aufgeführten Parallelstellen.
- 104 In Textvertreter B steht ĜEŠ.BAR über einer Rasur. Das Zeichen ĜEŠ wurde vermutlich über ein nicht vollständig gelöschten *di-* geschrieben. An dieser Stelle scheint dennoch nicht die Lesung *ina di-pár ap-pu-ḫu* intendiert zu sein.
- 105 Gegen E. Reiner, JNES 15, 138 ist hier natürlich nicht (gegen die Regeln der Grammatik) *Nissaba pāšir il(ān)ī* etc. zu lesen.
- 109–121 Diese bzw. eine sehr ähnliche Beschwörung wurde auch in der *Šurpu* genannten Heilbehandlung (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 35, Tafel 5–6, 173–186) und in der als *ilī ul īde* bezeichneten Therapie (siehe KAR 90, Rs. 9) beim Löschen des Feuers rezitiert.
- 110 *pišertu* wurden einerseits die zu verbrennenden Getreidekörner als Mittel der “(Bann-)Lösung” genannt. Wie die Belege in den Zeilen 112 und 121 zeigen, bezeichnete *pišertu* aber andererseits auch die erhoffte Lösung selbst.
- 111 Siehe neben der bereits erwähnten Parallelstelle aus *Šurpu*, Tafel 5–6 (E. Reiner, *Šurpu*, 35, 175) auch die Parallelstelle STT 73, 52 (= E. Reiner, JNES 19, 33).
- 114 Anweisungen zum Löschen des Feuers finden sich in Text Nr. 1–2, 18'' (vgl. auch den zugehörigen Kommentar).
- 116 Der “Löser von Gott und Mensch”, der Biergott Siraš, ist hier genannt, weil das Feuer, auf dem die Getreidekörner verbrannt wurden, nun mit Bier abgelöscht werden sollte (siehe dazu auch Text Nr. 16–26, 85 und den zugehörigen Kommentar).
- 123 Die Beschwörung *etellet āširat* ist im ‘Leitfaden’ zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens (Text Nr. 1–2) in Z. 18' zur Rezitation vorgeschrieben und in ihrem gesamten Wortlaut in Text Nr. 3, 50–62 erhalten (vgl. die zugehörigen Kommentare). Eine Edition der Tafel, die mit der *lipšur*-Litanei *Anum Antum lipšurū* beginnt und – der Textvertreter F zugrunde liegenden Überlieferung – nun folgen sollte, wird unten als Text Nr. 34–37 vorgelegt.
- Kolophon Zum Kolophon des Textzeugen A siehe H. Hunger, BAK, 140, Nr. 520. Ebd., S. 10 hat H. Hunger die wenigen, allesamt aus Ninive stammenden Belege zusammengestellt, in denen in Kolophonen der Titel eines Schreibers (*šamallū* bzw. MAŠ.MAŠ) mit dem Zusatz ME.NI versehen ist. Es ist nach wie vor unklar, wie die Zeichenfolge ME.NI hier zu lesen ist. In den modernen Zeichenlisten blieben die entsprechenden Textstellen unberücksichtigt. Der folgenden Bemerkung von H. Hunger (BAK S. 10) ist somit auch fast 50 Jahre nach dem Erscheinen seines Buches nichts hinzuzufügen: “Unklar ist mir *šamallū* ME.NI (Nr. 523, dafür *mašmaššu* ME.NI in Nr. 436(!)

und 520). Aufgrund der eben genannten Parallelen könnte man es für ein Synonym von *šebru* halten; ich habe aber nichts gefunden, was diese Annahme stützen könnte”. ^{lú*}ŠĀĜAN.LÁ ^{lú}MAŠ.MAŠ ME.NI wäre demnach vielleicht *šamallû mašmaššu šebru* zu lesen. Diesen Titel führte auch Kišir–Aššur, der wohl prominenteste *mašmaššu* aus dem sog. Haus des Beschwörungspriesters, als er noch am Beginn seiner Ausbildung als Heiler stand (siehe die Kolophone von LKA 89 und LKA 141 und S. M. Maul, in: S. M. Maul, N. P. Heeßel [Hrsg.], *Assur-Forschungen*, 208). Es ist eher unwahrscheinlich, daß ME.NI hier für sumerisches -mèn (Emesal: -me-en), “... bin ich”, steht, da sich in den von H. Hunger gesammelten Kolophonen sonst Belege finden lassen müßten, in denen an der entsprechenden Stelle akkadisches *anāku* steht.

Der Name des Schreibers, (N)inurta–mutīr–gimilli, fehlt in H. Baker, PNA 2/I.

- Kolophon F Zum Kolophon des Textzeugen F siehe H. Hunger, BAK, 76, Nr. 223. In Text F, Kol. IV, 8’ ist jedoch nicht [ŠU] ^{l.d}AG–NUMUN–DŪ, sondern ^{rú} ^{l.d}AG–NUMUN–DŪ zu lesen. Dies bedeutet, daß die vorliegende Tafel nicht einem Schreiber, sondern zweien gehörte und dementsprechend vielleicht auch von beiden geschrieben wurde. Möglicherweise ist es dem äußerst schlechten Erhaltungszustand der Vorderseite geschuldet, daß sich im Schriftbild der Tafel dennoch keine Hinweise darauf finden lassen, daß das Dokument von zwei verschiedenen Schreibern erstellt wurde. Zwar gibt es neuassyrische literarische Keilschrifttexte, deren Schreiber nicht deren Besitzer war (so z. B. KAR 151 [VAT 10100 = N. P. Heeßel, KAL 5, 230–242, Text Nr. 70]), aber aus Assur stammende Texte, die von zwei verschiedenen Schreibern angefertigt wurden, sind ansonsten unbekannt. Wir wissen lediglich von einigen mittelassyrischen Keilschrifttexten aus dem Assur-Tempel, die von zwei namentlich im Kolophon genannten Brüdern stammen, von denen jeweils der eine die von dem anderen geschriebenen Schriftstücke überprüfte (siehe dazu H. Hunger, BAK S. 11 und ebd., Nr. 43 und 44). Entsprechend ist wohl auch die hier vorliegende Tafelunterschrift zu erklären. Hierfür spricht, daß in dem Kolophon von VAT 13647+ Nabû–zēra–ibni als “junger Gehilfe” des Mudammiq–Adad bezeichnet ist (*šamallašu*), obgleich Mudammiq–Adad selbst den Titel “junger Gehilfe” trägt. In der von H. Hunger gegebenen Umschrift (BAK Nr. 223) fehlt das Suffix -šú, da F. Köcher es in seiner Autographie in LKA S. 205 nicht wiedergegeben hat, obschon es deutlich auf der Tafel zu sehen ist und definitiv nicht gelöscht wurde. Der junge Gehilfe Mudammiq–Adad ist in H. Baker, PNA 2/II, 757b unter 2.) und Nabû–zēra–ibni ebd., 907b, unter 17.) genannt.

34–37)

nam-érim-búr-ru-da–Rezitation 3

34) IM 67638 (Photos: S. 465–469) (+) Zusatzstück

nam-érim-búr-ru-da–Rezitation 3, Textvertreter A

Fundort: Kalḫu, Nabû-Tempel, H2 pit; Fundnummern: ND 4389 (IM 67638) und ND 4405/77 (Zusatzstück)

Beschreibung: Nahezu vollständige, beidseitig erhaltene einkolumnige Tontafel, welche aus zwei Bruchstücken besteht, die sich nicht zusammenschließen lassen, da das etwa 1,5 cm lange verbindende Tafelfragment fehlt. Die unbeschädigte Tafel, die eine maximale Breite von 7,2 cm besitzt, dürfte etwa 19 cm lang gewesen sein. Die Maße des größeren Stücks (IM 67638) betragen 125 mm × ^m72 mm × 28 mm, die des kleineren, das Reste der ersten elf Textzeilen der Vs. und auf der Rs. Spuren einer Stichzeile enthält, betragen 48 mm × 70 mm × ? mm. Das große Bruchstück weist auf der Vs. 36 und auf der Rs. 32 Zeilen in neuassyrischem Schriftduktus auf.

Datierung: neuassyrisch, frühes 7. Jh. v. Chr.

Kopien: D. J. Wiseman, Iraq 31, Pl. XXXVIII–XL; J. A. Black, CTN 4, Pl. 71, Text Nr. 110 (dort ohne die Rs. des kleineren Zusatzstücks; IM 67638 [ohne das Zusatzstück] konnte anhand ausgezeichneter Photographien kollationiert werden); Bearbeitungen: D. J. Wiseman, Iraq 31, 175–183 (Textvertreter A); zu Rs. 3–32 (= Z. 59–88) siehe ferner A. Livingstone, CUSAS 25, 250–254 und L. Marti, RA 108, 197–198.

35) VAT 13648 (Kopie: S. 470–471)

nam-érim-búr-ru-da–Rezitation 3, Textvertreter B

Fundstelle in Assur: hD8I, Suchgraben; Fundnummer: Ass 17721 du; Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters)

Beschreibung: Rötlich-graubraunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück mit den in weiten Teilen erhaltenen oberen beiden Dritteln einer einkolumnigen Tontafel (Maße: 136 mm × ^m94 mm × ^m27 mm). Die bis zu 9,4 cm breite Tafel dürfte ursprünglich etwa 21 cm lang gewesen sein. Der obere Tafelrand und große Teile des rechten Seitenrandes sind abgebrochen. Um eine klare Gliederung des Schriftbildes sicherzustellen, wurde die Tafel vor der Beschriftung auf Vorder- und Rückseite mit mehreren sehr feinen vertikalen Linien versehen. Auf der Vs. markieren diese Linien jeweils den Zeilenanfang, die Position der Zeichen *lip-* und *-šur*, den Beginn des darauf folgenden Eintrags und wohl auch das Zeilenende. Auf der Rs. zeigen sie jeweils den Zeilenanfang, die Position der Zeichen GIG, *-ia*, *u₄-*, *lip-*, *-šur-* und *-an-* an. Das Schriftbild erweckt den Eindruck, als habe der Schreiber diese sich immer wieder wiederholenden Zeichen jeweils in vertikalen

Kolumnen geschrieben und die übrigen Zeichen dann eingefüllt. Dieses ungewöhnliche Vorgehen ist vielleicht als das Gebaren eines lustlosen Schülers zu deuten. Auf der Vs. der Tafel blieben 38, auf der Rs. 37 Zeilen in einem neuassyrischen Schriftduktus erhalten. Die Tafel war mit einer Stichzeile und einem Kolophon versehen, der so stark beschädigt ist, daß er nicht mehr entziffert werden kann.

Datierung: neuassyrisch, frühes 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: – ; Photo: CDLI P470075 (CDLI P282302 = VAT 15448); Bearbeitung: –

36) **AO 6775**

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 3, Textvertreter C

Fundort: Assyrien

Beschreibung: Beige-rötliches, beidseitig erhaltenes Bruchstück mit dem oberen Teil einer gebrannten einkolumnigen Tontafel, die mit zahlreichen runden Brennlöchern versehen ist, welche einen Durchmesser von kaum mehr als 1,5 mm besitzen (Maße: 95 mm × 78 mm × 21 mm). Der obere und der untere Rand der Tafel, die ursprünglich insgesamt etwas länger als 20 cm gewesen sein dürften, sind zerstört. Teile des linken und des rechten Seitenrandes blieben hingegen erhalten. Die Seitenränder sind ebenfalls mit runden, tief in den Tafelkörper eingestochenen Brennlöchern versehen. Sie wurden in recht regelmäßigen Abständen, die zwischen 16 und 21 mm liegen, angebracht. Um eine klare Gliederung des Schriftbildes sicherzustellen, wurde die Tafel vor der Beschriftung auf Vorder- und Rückseite mit mehreren sehr feinen vertikalen Linien versehen. Sie markieren jeweils den Beginn der drei Teilkolumnen, die das stark gegliederte Schriftbild der Tafel prägen. Darüber hinaus wurden die Maße des Schriftspiegels festgelegt, indem der Schreiber die Position des Zeilenbeginns und die des Zeilenendes mit einem vertikalen Strich markierte. Auf der Vs. haben sich 21, auf der Rs. 20 Zeilen und geringfügige Reste eines Kolophons in einem frühneuassyrischen Schriftduktus erhalten.

Datierung: frühneuassyrisch

Kopie: J. Nougayrol, JCS 1, 330–331 (am Original kollationiert); Bearbeitungen: J. Nougayrol, JCS 1, 329–336; D. J. Wiseman, Iraq 31, 175–183 (Textvertreter B); zu Rs. 1'–13' (= Z. 76–88) siehe ferner A. Livingstone, CUSAS 25, 250–254 und L. Marti, RA 108, 197–198.

37) **K 7164 + K 20530 (Kopie: S. 472)**

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 3, Textvertreter D

Fundort: Ninive, Tell Kouyunjik

Beschreibung: Weißlich-braunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück einer einkolumnigen Tontafel mit einem Stück des linken Seitenrandes (Maße: 69 mm × 39 mm × 22 mm). Auf der Vorder- und der Rückseite blieben jeweils Reste von 12 Zeilen in einem spätneuassyrischen Schriftduktus erhalten.

Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: – ; Photo: CDLI P397076; Bearbeitung: E. Reiner, JNES 15, 138–139 (nur K 7164); D. J. Wiseman, Iraq 31, 175–183 (nur K 7164 = Textvertreter C).

(28) **K 4557 + K 9826 (Kopie: S. 456), Kol. I', 1'–2'**

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 3, Textvertreter E

Fundort: Ninive, Tell Kouyunjik

Beschreibung: Aus zwei Fragmenten zusammengesetztes hellbraun bis braun gefärbtes Bruchstück aus der Mitte der Vs. einer zweikolumnigen Tontafel. Es blieb nur die Tafeloberfläche erhalten (Maße: 85 mm × 106 mm × 6 mm). Ursprünglich dürfte die Tafel etwa 20 cm lang und 11 cm breit gewesen sein. Die unversehrten Kolumnen waren ungefähr 52 mm breit. Die Kolumnen, die ursprünglich für ca. 75 Zeilen Raum boten, sind durch einen senkrechten Strich voneinander getrennt. Mit vertikalen Strichen, die wie der Kolumnentrenner vor der Beschriftung in den noch plastischen Ton der Tafel gedrückt wurden, sind jeweils auch Zeilenbeginn und Zeilenende markiert. So entstand zwischen den Kolumnen ein etwa 6 mm breiter Freiraum. In Kol. I blieben Reste von 17, in Kol. II Reste von 14 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten.

Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: – ; Photo: CDLI P395635; Bearbeitung: –

Die Textvertreter:

A	=	IM 67638 (+) Zusatzstück (ass.)	1–11, 22–88, 94
B	=	VAT 13648 (ass.)	5–41; 1'–36', Kolophon
C	=	AO 6775 (ass.)	12–33; 76–93, Kolophon
D	=	K 7164 + K 20530 (ass.)	22–33; 58–69
E	=	K 4557 + K 9826, Kol. I', 1'–2' (ass.)	46

Transliteration:

1	A	Vs.	1	^d A-nu-um u An-t[u]m	lip-šu-r[u il(ān)ū rabūtu]
2	A	Vs.	2	^r d ¹ +En-líl	lip-šur [EN] šá-[q]u-ú [šá] ^r É ¹ - ^r kur ¹
3	A	Vs.	3	^d NIN.LÍL	lip-šur ša[r-ra]t [É-k]i- ^r ur ¹ - ^r ra ¹
4	A	Vs.	4	^d +En-nu- ^r gi ¹	lip-šur GU.[ZA].LÁ ^r d ¹ +En-líl
5	A	Vs.	5	^r d ¹ Pa[p]-sukkal	lip-šur SUKKAL DI[ĜIR].MEŠ GAL.MEŠ
	B	Vs.	1'	[] x	[]
6	A	Vs.	6	[]	lip-šur ^r UDUG ¹ ^r É ¹ -[kur]
	B	Vs.	2'	[^d Ĥa]-da-niš	[lip-šur]
7	A	Vs.	7	[^d É-a]	^r lip ¹ - ^r šur ¹ ina A[BZU]
	B	Vs.	3'	^d É-a	[]
8	A	Vs.	8	[^d Da]m-ki-na	^r lip ¹ -šur a-ši-[bat] x x
	B	Vs.	4'	^d Dam-ki-na	[]
9	A	Vs.	9	[^d A]RA	lip- ^r šur ¹ [sukkallu šīru ša Ea (?)]
	B	Vs.	5'	^d rARA ¹	[]
9a	A			(caret)	
	B	Vs.	6'	^d []	[]
10	A	Vs.	10	[^d XX]X	^r lip ¹ - ^r šur ¹ [ina É-kiš-nu-gál]
	B	Vs.	7'	^d EN. ^r ZU ¹	[]
11	A	Vs.	11	[^d Ni]n-[ga]l (abgebrochen)	^r lip ¹ -[šur āšibat É-gi ₆ -pàr]
	B	Vs.	8'	^d []	[]
12	B	Vs.	9'	^d [Šamaš	lip-šur ina É-babbar]
	C	Vs.	1'	[]	[^r ina ¹ []]
13	B	Vs.	10'	^d A-[a	lip-šur kallātum rabūtum]
	C	Vs.	2'	[^d A-a	lip]-šur É.GI ₄ .A GAL- ^r tum ¹
14	B	Vs.	11'	^d Bu-ne-[ne	lip-šur āšib É-tukur-re]
	C	Vs.	3'	[^d Bu]-n[e-n]e	lip-šur a-šib É-tukur-re
15	B	Vs.	12'	^d IŠKUR	lip- ^r šur ¹ i[na É-u ₄ -gal-gal-la]
	C	Vs.	4'	[^d] ^r IŠKUR ¹ {x}	lip-šur ina É- u ₄ -gal-gal-la
16	B	Vs.	13'	^d Ša-la	lip-šur i[na É-dúr-kù]
	C	Vs.	5'	[^d Š]a-la	lip-šur ina É-dúr-kù
17	B	Vs.	14'	^d Ú-šur-a-ma-su	lip-šur SUKKAL [^d Adad]
	C	Vs.	6'	[^d] ^r Ú ¹ - ^r šur ¹ -INIM-su(Kopie: "zu")	lip-šur SUKKAL ^d IŠKUR
18	B	Vs.	15'	^d AMAR.UTU	lip-šur ina K[Á.DIĜIR.RA ^{ki}]
	C	Vs.	7'	^d AMAR.UTU	lip-šur ina KÁ.DIĜIR.RA ^{k[i]}
19	B	Vs.	16'	^d Zar-pa-ni-tum	lip-šur a-š[i-bat É-sag-il]
	C	Vs.	8'	^d Zar-pa-ni- ^r tum ¹	lip-šur a-ši-bat É-sag- ^r il ¹
20	B	Vs.	17'	^d Iq-bi-SIG ₅	lip-šur E[N É-gal-maḥ]
	C	Vs.	9'	^d Iq-bi-SIG ₅	lip-šur EN É-gal-maḥ
21	B	Vs.	18'	^d DI.KUD	lip-šur G[U.ZA.LÁ É-sag-il]
	C	Vs.	10'	^d DI.KUD	lip-šur GU.ZA.LÁ É-sag-il
22	A	Vs.	1'	[^d Nabû	lip]-šur ina É- ^r zi ¹ -d[a]
	B	Vs.	19'	^d AG	lip-šur [ina É-zi-da]
	C	Vs.	11'	^d AG	lip-šur ina ^r É ¹ -zi-da
	D	Vs.	1'	^r d ¹ [AG]]

23	A	Vs.	2'	[^d Tašmētum	li]p-šur	^r kal ^r - ^r lat ^r ^r É ^r - ^r sag ^r - ^r gíl ^r
	B	Vs.	20'	^d Taš-me-tum	lip-šur	[kallāt É-sag-il]
	C	Vs.	12'	^d Taš-me-tum	lip-šur	[É.GI ₄ .A É-sa]g-il
	D	Vs.	2'	^d Taš-[]
24	A	Vs.	3'	[^d Ninurta]ip-šur	[ina] É-šu-me-ša ₄
	B	Vs.	21'	^d MAŠ	lip-šur	[ina É-šu-me-ša ₄]
	C	Vs.	13'	^d Nin-urta	lip-šur	i[na É-šu-me-ša ₄]
	D	Vs.	3'	^d Nin-[urta]
25	A	Vs.	4'	[^d Bēlet–Nippuri] ^{ki}	lip-šur	[áš]- ^r ša ^r -tu ^r GAL ^r -[t]u
	B	Vs.	22'	^d NIN–NIBRU ^{ki}	lip- ^r šur ^r	[]
	C	Vs.	14'	^d NIN–NIBRU ^{ki}	lip-šur	[-tu]m
	D	Vs.	4'	^d NIN–NIBRU ^{rki1}	[]
26	A	Vs.	5'	[^d Nin-gi]r-su	lip-šur	ina ^r É ^r - ^r ninnu ^r
	B	Vs.	23'	^d Nin-gír-su	lip-[šur]
	C	Vs.	15'	^d Nin-gír-su	lip-šur	i[na É-ninnu]
	D	Vs.	5'	^d Nin-gír-su	[]
27	A	Vs.	6'	[^d Ba-ba] ₆	lip-šur	ina ^r É ^r -[]
	B	Vs.	24'	^d Ba-ba ₆	lip-[šur	ina É-tàr]-sir-s[ir]
	C	Vs.	16'	^d Ba-ba ₆	lip-šur	ina É-tàr-sir-sir
	D	Vs.	6'	^d Ba-ba ₆	[]
28	A	Vs.	7'	[^d Za]-ba ₄ -ba ₄	lip-šur	ina ^r É ^r -[me-t]e-ur-s[ag]
	B	Vs.	25'	^r d ^r Za ^r - ^r ba ^r -ba ₄	lip-[šur	ina] É-me-te-ur-sa[ag]
	C	Vs.	16'	^r d ^r [Za-ba ₄ -ba ₄	lip-šur	ina É-m]e-te-ur-sag
	D	Vs.	7'	^d Za-ba ₄ -ba ₄	[]
29	A	Vs.	8'	^r d ^r Gu ^r -[l]a	lip-šur	a- ^r zu ^r -g[al]-la-[t]u GAL-tú
	B	Vs.	26'	[^d] ^r Gu ^r - ^r la ^r	l[ip-šur]	a- ^r zu ^r -gal-la-tum GAL-tum
	C	Vs.	17'	^d Gu-la	lip-šur	a-[zu-gal-ga-tum rabitum]
	D	Vs.	8'	^r d ^r Gu ^r -la	^r lip ^r -[šur]
30	A	Vs.	9'	^r d ^r Uraš	lip-šur	ina ^é I-bí-an-na (–an-na über radiertem: ^d A-nu-um)
	B	Vs.	27'	^r d ^r Uraš	[lip]- ^r šur ^r	ina I-bí- ^d A-nu
	C	Vs.	18'	^d Uraš	lip-šur	ina ^r é ^r [I-bí- ^d A-nu(m)]
	D	Vs.	9'	[^d] ^r Uraš ^r	lip- ^r šur ^r	i[na]
31	A	Vs.	10'	^d NIN– ^r É ^r .GAL	lip-šur	ina É-sa-pàr
	B	Vs.	28'	^r d ^r NIN–É.GAL	[li]p-šur	ina É-sa-pàr
	C	Vs.	19'	^d NIN–É.GAL	lip-šur	ina ^r É ^r -[sa-pàr]
	D	Vs.	10'	[^d NIN–É]. ^r GAL ^r	lip-šur	ina []
32	A	Vs.	11'	^d T[išpa]k	l[ip-š]ur	ina É-sikil-la
	B	Vs.	29'	^d Tišpak	[li]p-šur	ina É-sikil-la
	C	Vs.	20'	^d Tišpak	[li]p-šur	ina ^r É ^r -[sikil-la]
	D	Vs.	11'	[]	lip-šur	i[na]
33	A	Vs.	12'	^d Ú-kul-ab	lip-šur	^r šar ^r -rat Èš-nun-na ^{ki}
	B	Vs.	30'	^d Ú-kul-la	[li]p-šur	šar(ra)-tum Èš-nun-na ^{ki}
	C	Vs.	21'	[^d] ^r Ú ^r -kul-ba (abgebrochen)	lip-šur	šar-[]
	D	Vs.	12'	[(abgebrochen)]ip-šur	š[ar-]
34	A	Vs.	13'	AN– ^r GAL ^r	l[ip]-šur	ina É-dim-gal-kalam-ma
	B	Vs.	31'	AN–GAL	[l]ip-šur	ina É-dim-kalam-ma
35	A	Vs.	14'	^d Pap-sukkal	l[ip]-šur	SUKKAL ^d A-nim u ^d Iš-tar
	B	Vs.	32'	^d Pap-sukkal	[l]ip-šur	SUKKAL ^d A-nim u ^d XV
36	A	Vs.	15'	^d U.GUR	^r lip ^r -šur	ina É-miš-lam
	B	Vs.	33'	^d U.GUR	lip-šur	ina É-miš-lam

37	A	Vs.	16'	^d <i>Ma-am-me-tum</i>	<i>lip-šur šar-rat</i> GÚ.DU ₈ .A ^{ki}
	B	Vs.	34'	^d <i>Ma-mi-tum</i>	<i>lip-šur šar-rat</i> GÚ.EDIN ^{ki}
38	A	Vs.	17'	^d <i>Ma-mú</i>	<i>lip-šur</i> EN MÁŠ.ĜI ₆ .MEŠ
	B	Vs.	35'	^d <i>Ma-mú</i>	<i>lip-šur</i> EN MÁŠ.ĜI ₆ .ME[Š]
39	A	Vs.	18'	^d <i>I-šum</i>	<i>lip-šur</i> SUKKAL ^d U.GUR
	B	Vs.	36'	^d <i>I-šum</i>	<i>lip-šur</i> SUKKAL ^d [<i>Ner(i)gal</i>]
40	A	Vs.	19'	^d <i>In-nin-na</i>	<i>lip-šur be-let</i> KUR.KUR
	B	Vs.	37'	^d [<i>In-nin-na</i>	<i>lip-šur be</i>]-let KUR.[KUR]
41	A	Vs.	20'	^d INNIN	<i>lip-šur ina</i> É-an-na
	B	Vs.	38'	^r d ¹ []
				(abgebrochen)	
42	A	Vs.	21'	^d NIN.LÍL	<i>lip-šur ina</i> É- <i>hur-sag-kalam-ma</i>
43	A	Vs.	22'	^d INNIN <i>A-ga-dè</i> ^{rki1}	<i>lip-šur ina</i> É-ul-maš
44	A	Vs.	23'	^d <i>Nin-maḥ</i>	<i>lip-šur ina</i> É-nam-zu
45	A	Vs.	24'	^d <i>Nin</i> ¹ - <i>ḫ</i> - <i>si-in-na</i>	[<i>li</i>] <i>p-šur ina</i> É-gal-ma[<i>ḥ</i>]
46	A	Vs.	25'	DIĜIR.[MEŠ GAL.MEŠ B]ÁRA.MEŠ	<i>eš-re-e-tu né-me-du u ma-ḥa-zu</i>
			26'	^r šá ¹ ? [(...) NENNI A] NENNI	<i>lip-šu-ru a-ra-an-šú</i>
				(Strich)	
	E	I',	1'f.	[x ^r NENNI ¹ ?? A N[ENNI ² (...)] / [(leer) <i>l</i>] <i>ip-šu-r</i> [<i>u aranšu</i> (?)]
				(Strich)	
<hr/>					
47	A	Vs.	27'	^{iti} BÁRA.ZAG.ĜAR	<i>lip-šur šá</i> ^d rA ¹ - ^r nim ¹ [<i>u</i> ^d En]- ^r li ¹
48	A	Vs.	28'	^{iti} GU ₄ .SISÁ	<i>lip-šur šá</i> ^d É-a EN <i>te-ne</i> - ^r še ¹ - ^r e ¹ - <i>ti</i>
49	A	Vs.	29'	^{iti} SIG ₄ .GA	<i>lip-šur šá</i> ^d XXX DUMU <i>reš-ti-e</i> šá ^d BAD
50	A	Vs.	30'	^{iti} ŠU.NUMUN.NA	<i>lip-šur šá</i> SAĜ.KAL ^d <i>Nin-urta</i>
51	A	Vs.	31'	^{iti} NE.NE.ĜAR	<i>lip-šur šá</i> ^d <i>Nin-giz-zi-da</i> EN KI- <i>ti</i>
52	A	Vs.	32'	^{iti} KIN. ^d INNIN	<i>lip-šur šá</i> ^d <i>Iš-tar</i> GAŠAN KUR.KUR
53	A	Vs.	33'	^{iti} DU ₆ .KÙ	<i>lip-šur šá</i> ^d UTU <i>qu-ra-di</i>
54	A	Vs.	34'	^{iti} APIN.DU ₈ .A	<i>lip-šur šá</i> EN IDIM ABGAL DIĜIR.MEŠ ^d AMAR.UTU
55	A	Vs.	35'	^{iti} GAN.GAN.È	<i>lip-šur šá</i> UR.SAĜ GAL- ^e ? (über Rasur?!) ^d U.GUR
56	A	Vs.	36'	^{iti} AB.BA. ^r È ¹	<i>lip-šur šá</i> ^d P[<i>ap-suk</i>] <i>kal</i> ^r SUKKAL ¹ ^d A- ^r nim ¹ [<i>u</i> ^d <i>Iš</i> ₈ - <i>tá</i>] <i>r</i>
				(Rand)	
57	A	Rs.	1	[^{iti} ZÍ]Z.ÀM	<i>lip-šur šá</i> ^d IŠKUR <i>gú-gal</i> AN- <i>e</i> u KI- <i>tim</i>
58	A	Rs.	2	[^{iti} Š]E.KIN.TAR	<i>lip-š[ur]</i> šá ^d IMIN.BI DIĜIR.MEŠ GAL.MEŠ
				(Strich)	
	D	Rs.	1'	[^{it}] ^r ŠE ¹ . ^r KIN ¹ .[TAR]	^r <i>lip</i> ¹ - ^r <i>šur</i> ¹ šá ^d [
				(Strich)]
<hr/>					
59	A	Rs.	3	[UD].1.[KÁ]M	[<i>li</i>] <i>p-š[ur]</i> šá ^r d ¹ + <i>En-lil</i>
	D	Rs.	2'	UD.1.KAM	<i>lip-šur</i> šá [
]
60	A	Rs.	4	[UD.2.KÁ]M	<i>li</i> [<i>p</i>]- <i>šur</i> šá ^d iš ₈ - <i>tár</i> .MEŠ
	D	Rs.	3'	UD.2.KAM	<i>lip-šur</i> šá [
]
61	A	Rs.	5	[UD].3.[K]ÁM	[<i>lip-š</i>] <i>ur nu-bat-tu</i> šá ^d AMAR.UTU
	D	Rs.	4'	UD.3.KAM	<i>lip-šur nu-bat-tum</i> [šá
]

62	A Rs.	6	[UD].4.[K]ÁM	<i>l[ip]-šur</i> UD.ÈŠ.ÈŠ <i>ša</i> ^d AG
	D Rs.	5'	UD.4.KAM	<i>lip-šur</i> [U]D.ÈŠ.ÈŠ <i>š[á]</i> []
63	A Rs.	7	[UD].5.KÁM	<i>[lip-š]ur ša</i> EN <i>É-kur</i>
	D Rs.	6'	UD.5.KAM	<i>lip-šur ša</i> EN []
64	A Rs.	8	[UD.6.KÁM	<i>lip-š]ur ša</i> ^d IŠKUR
	D Rs.	7'	UD.6.KAM	<i>lip-šur ša</i> ^d [IŠKUR]
65	A Rs.	9	[UD.7.KÁ]M	<i>[lip]-šur¹ [nu-ba]t-tu ša</i> ^d É-a <i>ana</i> ^d AMAR.UTU ^r BA ¹² -šá
	D Rs.	8'	UD.7.KAM	<i>lip-šur nu-bat-tum ša</i> ^d É-a []
66	A Rs.	10	[]	^r UD ¹ . ^r ÈŠ ¹ .ÈŠ <i>ša</i> ^d AG
	D Rs.	9'	UD.8.KAM	<i>lip-šur</i> UD.ÈŠ.ÈŠ <i>ša</i> ^r d ¹ [AG]
67	A Rs.	11	[UD.9].KÁM	<i>l[ip]-šur¹ šá¹ ^rd¹rGu¹-^rla¹</i>
	D Rs.	10'	[UD]. ^r 9 ¹ . ^r KAM ¹	<i>lip-šur ša</i> ^d Gu-[<i>la</i>]
68	A Rs.	12	^r UD ¹ .[10].KÁM	<i>[li]p-šur ša</i> ^d Pap-sukkal
	D Rs.	11'	[]	<i>lip-šur ša</i> ^d Pap-[<i>sukkal</i>]
69	A Rs.	13	UD.11.KÁM	<i>[li]p-šur¹ šá-^rlam¹ ^rman¹-^rza¹-^rti¹ ša</i> ^d Zar-pa-ni-tum
	D Rs.	12'	[]	<i>lip-šur¹ [š]á-^rlam¹ [] ^rd¹[]</i> (abgebrochen)
70	A Rs.	14	UD.12.KÁM	<i>[li]p-šur ^rSUM¹ NINDA ^rša¹ ^dGu-la</i>
71	A Rs.	15	UD.13.KÁM	<i>[li]p-šur ša</i> {x} ^d XXX
72	A Rs.	16	UD.14.KÁM	<i>[li]p-šur ša</i> ^d NIN.LÍL
73	A Rs.	17	[U]D.15.KÁM	<i>[lip]-šur¹ šá¹ ^dNIN-É-an-[n]a</i>
74	A Rs.	18	[UD.16.K]ÁM	<i>[lip-šur nu]-bat-^rtu¹ ^rša¹ ^dAMAR.UTU</i>
75	A Rs.	19	[UD.17.KÁ]M	<i>[li]p-šu[r] ^rUD¹.ÈŠ.ÈŠ <i>ša</i> ^dAG</i>
76	A Rs.	20	[UD.18.KÁ]M	<i>l[ip-š]ur ^rEZEN¹ hu-un-ti ša</i> ^d UTU
	C Rs.	1'	[UD.18.KÁM]	<i>^rlip¹-šur¹ EZEN hu-^run¹-^rti¹ ^rša¹ [Šamaš]</i>
77	A Rs.	21	[UD.19.KÁM	<i>lip-šur i]b-^rbu¹-u ša</i> ^d Gu-la
	C Rs.	2'	[UD.19.KÁ]M	<i>lip-šur ib-bu-ú ša</i> []
78	A Rs.	22	[UD].20.[KÁM	<i>lip]-šur¹ ša</i> ^d rUTU ¹
	C Rs.	3'	[U]D.20.KÁM	<i>lip-šur ša</i> []
79	A Rs.	23	U[D].21.[KÁM	<i>lip-šu]r ^re¹-peš NÍĜ.KA₉ ša</i> ^d XXX [<i>u</i> ^d UTU]
	C Rs.	4'	UD.21.KÁM	<i>lip-šur e-peš NÍĜ.[KA₉ š]á ^rd¹[]</i>
80	A Rs.	24	U[D].22. ^r KÁM ¹	<i>[lip-šur a-ki-tu ša</i> ^d NIN]- ^r É ¹ .[GA]L
	C Rs.	5'	UD.22.KÁM	<i>lip-šur ^ra¹-ki-i[t] ša</i> ^r d ¹ []
81	A Rs.	25	UD.23.KÁM	<i>[lip]-šur G[UG.GA-qu] ša</i> ^d [X]XX
	C Rs.	6'	UD.23.KÁM	<i>lip-šur GUG.GA-qu ša</i> ^d rXXX ¹
82	A Rs.	26	UD.24.KÁM	<i>[lip]-šur []-mi u DI[ĜIR.MA]Ḫ</i>
	C Rs.	7'	[U]D.24.KÁM	<i>lip-šur šu-du-tú ša</i> ^d ĜIŠ MI (lies: ^d Ma-mi?) ^d Nin-maḫ
83	A Rs.	27	UD. ^r 25 ¹ .KÁM	<i>[lip-šur ša-da-ḫu ša</i> ^d Ištar] TIN.T[IR ^{ki}]
	C Rs.	8'	^r UD ¹ .25.KÁM	<i>lip-šur ša-da-ḫu ša</i> ^d rINNIN ¹ TIN.TIR ^{ki}
84	A Rs.	28	UD. ^r 26 ¹ .KÁM	<i>[lip-šur na-de]-^re¹ ^rSIG₄¹ DIĜIR.M[AḪ]</i>
	C Rs.	9'	UD.26.KÁM	<i>lip-šur na-de-e SIG₄ ša</i> ^d Nin-maḫ
85	A Rs.	29	UD.27.KÁM	<i>[lip-šur me-lu]l-tú ša</i> ^d U.G[UR]
	C Rs.	10'	^r UD ¹ .27.KÁM	<i>lip-šur mé-lul-tum ša</i> ^d U.GUR
86	A Rs.	30	[UD.28.KÁM	<i>lip-šur bu-bu]-lu ša</i> ^d XXX
	C Rs.	11'	[UD.2]8.KÁM	<i>lip-šur bu-bu-lum ša</i> ^d XXX

- 87 A Rs. 31 [UD.29].KÁM [lip-š]ur šá^dÉ¹-a
C Rs. 12' [U]D.^r29¹.KÁM lip-šur šá^dÉ¹-a
- 88 A Rs. 32 [UD.30.K]ÁM [lip-šur] šá^rd^rA¹-^rnim¹
(Strich?!; dann abgebrochen)
C Rs. 13' ^rUD¹.30.KÁM lip-šur šá^dA-nu
(Strich)
-
- 89 C Rs. 14' [U]D nu-bat-tum UD.ÈŠ.ÈŠ UD.15.KÁM UD.19.KÁM UD.20.KÁM UD NÁ.ÀM
15' [U]D.30.KÁM u₄-mu ITI u MU.AN.NA šá NENNI lip-šu-ru a-ra-an-šú
- 90 C Rs. 16' ^dILLAT ^dILLAT ^dILLAT a-šib KUR.MEŠ KÙ.MEŠ re-ši el-la-tú
17' DIĜIR.MEŠ el-lu-ú-ti lip-šu-ru it-ti-ku-un
(Strich)
-
- 91 C Rs. 18' KA.INIM.MA NAM.ÉRIM(⟨NE⟩RU).BÚR.DA
- 92 C Rs. 18'f. DÙ.DÙ.BI nap(Original: ap)-pa-ṭa / (leer) LAL-aṣ GI.MEŠ te-še-en IZI tu-um-mad
- 93 C Rs. 20' (leer) ZÌ.MAD.ĜÁ ta-sár-raq ÉN 3-šú ŠID-nu
(nach Leerraum geringfügige Spuren einer weiteren, zu einem Kolophon gehörigen Zeile; dann abgebrochen)
- 94 A Rs. 1'' [KUR Sa-a-bu lip-šur] KUR En-líl
(leer; dann Rand)
- 1' B Rs. 1' [māmītu] ^rGIG¹ lem-nu ina x [.....-ia] u₄-mu lip-šur-an-ni]
- 2' B Rs. 2' [māmītu] GIG lem-nu ina SIG₇-IGI^{II}-ia u₄-mu lip-šur-an-ni]
- 3' B Rs. 3' ^rma¹-mītu(ÚŠ) GIG lem-nu ina IGI^{II}-ia [u₄-mu lip-šur-an-ni]
- 4' B Rs. 4' ma-mītu(ÚŠ) GIG lem-nu ina KIR₄-ia u₄-[mu li]p-[šur-an-ni]
- 5' B Rs. 5' ma-mītu(ÚŠ) GIG lem-nu ina NUNDUM-ia u₄-[mu li]p-[šur-an-ni]
- 6' B Rs. 6' ma-mītu(ÚŠ) GIG lem-nu ina EME-ia [u₄-mu li]p-^ršur¹-[an-ni]
- 7' B Rs. 7' ma-mītu(ÚŠ) GIG lem-nu ina ĜEŠTUG^{II}-ia u₄-[mu] ^rlip¹-šur-a[n-ni]
- 8' B Rs. 8' ma-mītu(ÚŠ) GIG lem-nu ina ÚNU-ia u₄-[mu] lip-šur-an-[ni]
- 9' B Rs. 9' ma-mītu(ÚŠ) GIG lem-nu ina TE-ia u₄-[mu li]p-šur-an-[ni]
- 10' B Rs. 10' ma-mītu(ÚŠ) GIG lem-nu ina suq-ti-ia u₄-[mu li]p-šur-an-[ni]
- 11' B Rs. 11' ma-mītu([Ú]Š) GIG lem-^rnu¹ i[na] ^rZAG¹-^ria¹ [u₄-mu lip]-šur-an-[ni]
- 12' B Rs. 12' [māmītu] ^rGIG¹ lem-nu ina GÛB-i[a] u₄-mu lip-š]ur-an-ni
- 13' B Rs. 13' [ma-mī]tu(ÚŠ) GIG lem-nu ina ker-ri-ia u₄-m[u lip-šur]-an-ni
- 14' B Rs. 14' ma-mītu(ÚŠ) GIG lem-nu ina Á^{II}-ia u₄-mu [lip-šur]-an-ni
- 15' B Rs. 15' ma-mītu(ÚŠ) GIG lem-nu ina am-ma-ti-ia u₄-mu [lip-šur]-an-ni
- 16' B Rs. 16' ma-mītu(ÚŠ) GIG lem-nu ina ri-ti-ia u₄-mu l[ip-šur]-an-ni
- 17' B Rs. 17' ma-mītu(ÚŠ) GIG lem-nu ina ŠU.SI.MEŠ-ia u₄-mu li[p-šur]-an-n[i]
- 18' B Rs. 18' ma-mītu(ÚŠ) GIG lem-nu ina ŠU^{II}-ia u₄-mu lip-š[ur-a]n-[ni]
- 19' B Rs. 19' [ma]-mītu(ÚŠ) GIG lem-nu ina bir-ti a-ḫi-ia u₄-mu lip-š[ur-an-ni]
- 20' B Rs. 20' [māmītu G]IG lem-nu ina GÚ.MUR₈-ia [u₄-mu lip-š[ur-an-ni]
- 21' B Rs. 21' [māmītu G]IG lem-nu ina ka-as-li-^ria¹ u₄-mu lip-[šur-an-ni]

22'	B	Rs.	22'	[<i>ma</i>]- <i>mītu</i> (ÚŠ) GIG <i>lem-nu ina ŠĀ-¹ia¹</i>	<i>u₄-mu lip-[šur-an-ni]</i>
23'	B	Rs.	23'	<i>ma-mītu</i> (ÚŠ) GIG <i>lem-nu ina pan-ti-¹ia¹</i>	<i>u₄-mu lip-[šur-an-ni]</i>
24'	B	Rs.	24'	<i>ma-mītu</i> (ÚŠ) GIG <i>lem-nu ina LI.DUR-ia</i>	<i>u₄-mu ¹lip¹-[šur-an-ni]</i>
25'	B	Rs.	25'	<i>ma-mītu</i> (ÚŠ) GIG <i>lem-nu ina ÚR("IŠ").KUN-ia</i>	<i>¹u₄¹-¹mu¹ lip-[šur-an-ni]</i>
26'	B	Rs.	26'	<i>ma-mītu</i> (ÚŠ) [G]IG <i>lem-nu ina ú-ri-¹ia¹</i>	<i>[u₄-mu lip-šur-an-ni]</i>
27'	B	Rs.	27'	[<i>m</i>] <i>a-mītu</i> (ÚŠ) G[I]G <i>lem-nu ina šu-b[ur-ri-ia</i>	<i>u₄-mu lip-šur-an-ni]</i>
28'	B	Rs.	28'	[<i>ma</i>]- <i>mītu</i> ([Ú]Š) GIG <i>lem-nu ina [.....-ia</i>	<i>u₄-mu lip-šur-an-ni]</i>
29'	B	Rs.	29'	[<i>ma</i>]- <i>mītu</i> ([Ú]Š) GIG <i>lem-nu ina [.....-ia</i>	<i>u₄-mu lip-šur-an-ni]</i>
30'	B	Rs.	30'	[<i>ma</i>]- <i>mītu</i> (ÚŠ) GIG <i>lem-nu ina [.....-ia</i>	<i>u₄-mu lip-šur-an-ni]</i>
31'	B	Rs.	31'	[<i>ma</i>]- <i>mītu</i> (ÚŠ) GIG <i>lem-nu ina x [.....-ia</i>	<i>u₄-mu lip-šur-an-ni]</i>
32'	B	Rs.	32'	[<i>m</i>] <i>a-mītu</i> (ÚŠ) G[IG <i>le</i>] <i>m-nu ina Ĝ[ĪR XV-ia</i>	<i>u₄-mu lip-šur-an-ni]</i>
33'	B	Rs.	33'	[<i>m</i>] <i>a-mītu</i> (ÚŠ) GIG <i>lem-nu ina ¹Ĝ[ĪR¹ 2,[30-ia</i>	<i>u₄-mu lip-šur-an-ni]</i>
34'	B	Rs.	34'	[<i>m</i>] <i>a-mītu</i> (ÚŠ) GIG <i>lem-nu ina ŠU.SI.[MEŠ Ĝ[ĪR¹-ia</i>	<i>u₄-mu lip-šur-an-ni]</i>
35'	B	Rs.	35'	[<i>ma</i>]- <i>mītu</i> (ÚŠ) GIG <i>lem-nu ina MÚ[Š-ia</i>	<i>u₄-mu lip-šur-an-ni]</i>

(Doppelstrich)

36'	B	Rs.	36'	[ÉN] ¹ lu ¹ -u paṭ-ra šá qa-[diš-ti]
Klph. B	Rs.	37'	[] x []	

(abgebrochen)

Übersetzung:

- 1 Es mögen lösen Anum und Antum, [die großen Götter].
- 2 Es löse Enlil, der hohe [Herr] des (Tempels) Ekur.
- 3 Es löse Ninlil (Mullissu), die Königin des (Tempels) Eki³urra.
- 4 Es löse Ennugi, der Thronträger des Enlil.
- 5 Es löse Papsukkal, der Wesir der großen Götter.
- 6 Es löse [Ḫa]daniš, der *utukku*-Schutzgeist (des Tempels) E[kur].
- 7 Es löse Ea im *a[psú]*.
- 8 Es löse Damkina, die [den *apsú* (?)] bewohnt.
- 9 Es löse Usmû, [der erhabene Wesir des Ea (?)].
- 9a Es löse [].
- 10 Es löse Šin [im (Tempel) Egišnugal].
- 11 Es löse Nin[gal, die das Egipar bewohnt].
- 12 [Es löse Šamaš im (Tempel) Ebabbar].
- 13 Es löse Aja, die große Braut.
- 14 Es löse Bunene, der (den Tempel) Etukurre bewohnt.
- 15 Es löse Adad im (Tempel) E³udgalgalla.
- 16 Es löse Šala im (Tempel) Edurku.
- 17 Es löse Ušur-amassu, der Wesir des Adad.
- 18 Es löse Marduk in Babylon.
- 19 Es löse Zarpānītum, die (den Tempel) Esagil bewohnt.
- 20 Es löse Iqbi-damiq, der Herr des (Tempels) Egalmah.
- 21 Es löse Ma(n)dānu, der Thronträger des (Tempels) Esagil.
- 22 Es löse Nabû im (Tempel) Ezida.
- 23 Es löse Tašmētum, die Braut des (Tempels) Esagil.
- 24 Es löse Ninurta [im (Tempel) Ešumeša].
- 25 Es löse die Herrin-von-Nippur, die große [Gattin].
- 26 Es löse Ningirsu im (Tempel) E[ninnu].
- 27 Es löse Baba im (Tempel) Etarsirsir.

- 28 Es löse Zababa im (Tempel) Emete'ursag.
 29 Es löse Gula, die große Erzärztin.
 30 Es löse Uraš im (Tempel) Ibbi-Anu(m).
 31 Es löse die Herrin-des-Palastes im (Tempel) Esapar.
 32 Es löse Tišpak im (Tempel) Esikilla.
 33 Es löse Ukulla (A: Ukul'ab; C: Ukulba), die Königin von Ešnunna.
 34 Es löse der Große-An(um) im (Tempel) Edimgalkamma (B statt dessen: Edimkamma).
 35 Es löse Papsukkal, der Wesir von Anum und Ištar.
 36 Es löse Ner(i)gal im (Tempel) Emišlam.
 37 Es löse Mammētum/Mamītum, die Königin von Kutha.
 38 Es löse Mamu, der Herr der Träume.
 39 Es löse Išum, der Wesir des Ner(i)gal.
 40 Es löse Inninna, die Herrin der Länder.
 41 Es löse Ištar im (Tempel) Eanna.
 42 Es löse Ninlil (Mullissu) im (Tempel) Eḫursagkamma.
 43 Es löse die Ištar von Agade im (Tempel) E'ulmaš.
 44 Es löse Ninmaḫ im (Tempel) Enamzu.
 45 Es löse die Herrin-von-Isin im (Tempel) Egalmaḫ.
 46 Die [großen] Götter, die Stufenpostamente, die inneren Gemächer, die Podeste und Kultorte mögen die Schuldenlast des (...) N.N., des Sohnes des N.N., lösen.
-
- 47 Es löse (der Monat) Nisannu, der (Monat) des Anum [und des En]lil.
 48 Es löse (der Monat) Ajjaru, der (Monat) des Ea, des Herrn der Menschheit.
 49 Es löse (der Monat) Simānu, der (Monat) des Sin, des ersten Sohnes des Enlil.
 50 Es löse (der Monat) Du'ūzu, der (Monat) des Vordersten, des Ninurta.
 51 Es löse (der Monat) Abu, der (Monat) des Ningizzida, des Herrn der Erde (d. h.: der Unterwelt).
 52 Es löse (der Monat) Elūlu, der (Monat) der Ištar, der Herrin der Länder.
 53 Es löse (der Monat) Tašrītu, der (Monat) des Šamaš, des Helden.
 54 Es löse (der Monat) Araḫsamna, der (Monat) des Herrn der Wassertiefe, des Weisesten unter den Göttern, des Marduk.
 55 Es löse (der Monat) Kislīmu, der (Monat) des großen Vorkämpfers, des Ner(i)gal.
 56 Es löse (der Monat) Ṭebētu, der (Monat) des Papsukkal, des Wesirs von Anum und Ištar.
 57 Es löse (der Monat) Šabaṭu, der (Monat) des Adad, des Kanalinspektors von Himmel und Erde.
 58 Es löse (der Monat) Addaru, der (Monat) der Göttlichen-Sieben, der großen Götter.
-
- 59 Es löse der 1. Tag, der (Tag) des Enlil.
 60 Es löse der 2. Tag, der (Tag) der Ischtaren.
 61 Es löse der 3. Tag, der Abendfest(tag) des Marduk.
 62 Es löse der 4. Tag, der Tag des *eššēšu*-Festes des Nabû.
 63 Es löse der 5. Tag, der (Tag) des Herrn des (Tempels) Ekur.
 64 Es löse der 6. Tag, der (Tag) des Adad.
 65 Es löse der 7. Tag, der Abendfest(tag), den Ea dem Marduk schenkte (?).
 66 Es löse der 8. Tag, der Tag des *eššēšu*-Festes des Nabû.
 67 Es löse der 9. Tag, (der Tag) der Gula.
 68 Es löse der [10]. Tag, (der Tag) des Papsukkal.
 69 Es löse der 11. Tag, (der Tag der) Wohlfahrt der Stellung der Zarpanitum.
 70 Es löse der 12. Tag, der (Tag) des (Festes der) Brotausgabe der Gula.
 71 Es löse der 13. Tag, der (Tag) des Sîn.
 72 Es löse der 14. Tag, der (Tag) der Ninlil (Mullissu).
 73 Es löse der 15. Tag, der (Tag) der Herrin-des-Eanna.
 74 [Es löse der 16. Tag], der Abendfest(tag) des Marduk.
 75 Es löse [der 17. Tag], der (Tag) des *eššēšu*-Festes des Nabû.
 76 Es löse [der 18. Tag], das Fest der Glut[?] des Šamaš (d. h.: das Fest der Sonnenglut[?]).
 77 Es löse der [19. Tag], der Zornestag der Gula.
 78 Es löse der 20. Tag, der (Tag) des [Šamaš].
 79 Es löse der 21. Tag, der (Tag), an dem die Abrechnung des Sîn [und des Šamaš] aufgesetzt wird.
 80 Es löse der 22. Tag, das *akītu*-Fest der [Herrin-des]-Palastes.
 81 Es löse der 23. Tag, (der Tag) des *guqqû*-Opfer(festes) für Sîn.
 82 Es löse der 24. Tag, (der Tag des) der Mami (A fügt hinzu: und), der Bēlet-ilī (C statt dessen: Ninmaḫ).
 83 Es löse der 25. Tag, der (Tag des) Festzug(es) der Ištar von Babylon.

- 84 Es löse der 26. Tag, der (Tag, an dem) man den Ziegel für Bēlet-ilī (C statt dessen: Ninmah) niederlegt.
 85 Es löse der 27. Tag, (der Tag des) (Fest)spiels des/für Ner(i)gal.
 86 Es löse der 28. [Tag], der Schwarzmondtag des Sîn.
 87 Es löse der 29. Tag, der (Tag) des Ea.
 88 Es löse der 30. Tag, der (Tag) des Anu(m).
-
- 89 Der Tag des Abendfestes, der Tag des *eššešū*-Festes, der 15. Tag, der 19. Tag, der 20. Tag, der Schwarzmondtag, der 30. Tag – der Tag, der Monat und das Jahr mögen die Schuldenlast des N.N. lösen.
 90 Illat, Alba, Alḫa, Bewohner der reinen Berge, die hohen Gipfel, die reinen Götter mögen gemeinsam mit euch lösen.
-
- 91 Wortlaut einer Beschwörung, die dazu (dient), einen Bann zu lösen.
 92 Die zugehörigen Handlungen: Eine Kohlenpfanne (*nappatu*) stellst du auf. Du lädst Rohr darauf und legst Feuer daran.
 93 Du streust *mašḫatu*-Mehl (und) rezitierst dreimal die Beschwörung.
 94 [Es löse der Berg Sābu], der Berg des Enlil.
 (Diese in Textvertreter A erhaltene Stichzeile verweist auf den oben vorgelegten Text Nr. 27–33)
- Lücke
- 1⁷ [Den Bann], die böse Krankheit, [möge der Tag für mich] von [meinem lösen].
 2⁷ [Den Bann], die böse Krankheit, [möge der Tag für mich] von [meinen] Augenbrauen [lösen].
 3⁷ Den Bann, die böse Krankheit, [möge der Tag für mich] von meinen Augen [lösen].
 4⁷ Den Bann, die böse Krankheit, möge der Tag [für mich] von meiner Nase (wohl nicht: von meinem Mund) [lösen].
 5⁷ Den Bann, die böse Krankheit, [möge] der Tag [für mich] von meinen Lippen [lösen].
 6⁷ Den Bann, die böse Krankheit, [möge der Tag für mich] von meiner Zunge [lösen].
 7⁷ Den Bann, die böse Krankheit, [möge] der Tag für [mich] von meinen Ohren lösen.
 8⁷ Den Bann, die böse Krankheit, möge der Tag für [mich] von meiner Schläfe lösen.
 9⁷ Den Bann, die böse Krankheit, [möge] der Tag für [mich] von meiner Wange lösen.
 10⁷ Den Bann, die böse Krankheit, [möge] der Tag für [mich] von meinem Kinn lösen.
 11⁷ Den Bann, die böse Krankheit, [möge der Tag] für mich von meiner rechten Seite lösen.
 12⁷ [Den Bann], die böse Krankheit, [möge] der Tag für mich von meiner linken Seite [lösen].
 13⁷ Den Bann, die böse Krankheit, [möge] der Tag für mich von meiner Schlüsselbeinpartie [lösen].
 14⁷ Den Bann, die böse Krankheit, [möge] der Tag für mich von meinen Oberarmen [lösen].
 15⁷ Den Bann, die böse Krankheit, [möge] der Tag für mich von meinen Unterarmen [lösen].
 16⁷ Den Bann, die böse Krankheit, möge der Tag für mich von meiner Hand [lösen].
 17⁷ Den Bann, die böse Krankheit, möge der Tag für mich von meinen Fingern [lösen].
 18⁷ Den Bann, die böse Krankheit, möge der Tag für [mich] von meinen Handflächen lösen.
 19⁷ Den Bann, die böse Krankheit, möge der Tag für [mich] von meinem Brustkorb lösen.
 20⁷ [Den Bann], die böse Krankheit, möge der Tag [für mich] von meinem Rückgrat lösen.
 21⁷ [Den Bann], die böse Krankheit, möge der Tag für mich von meinen Rückenpartien⁷ lösen.
 22⁷ [Den Bann], die böse Krankheit, möge der Tag [für mich] von meinem Bauch lösen.
 23⁷ Den Bann, die böse Krankheit, möge der Tag [für mich] von meinen (vorderen unteren) Rippenpartien lösen.
 24⁷ Den Bann, die böse Krankheit, möge der Tag [für mich] von meinem Bauchnabel [lösen].
 25⁷ Den Bann, die böse Krankheit, möge der Tag [für mich] von meinem Becken lösen.
 26⁷ Den Bann, die böse Krankheit, [möge der Tag für mich] von meiner Scham [lösen].
 27⁷ Den Bann, die böse Krankheit, [möge der Tag für mich] von meinem After [lösen].
 28⁷ Den Bann, die böse Krankheit, [möge der Tag für mich] von [meinem/meiner lösen].
 29⁷ Den Bann, die böse Krankheit, [möge der Tag für mich] von [meinem/meiner lösen].
 30⁷ Den Bann, die böse Krankheit, [möge der Tag für mich] von [meinem/meiner lösen].
 31⁷ Den Bann, die böse Krankheit, [möge der Tag für mich] von [meinem/meiner lösen].
 32⁷ Den Bann, die böse Krankheit, [möge der Tag für mich] von [meinem rechten] F[uß lösen].
 33⁷ Den Bann, die böse Krankheit, [möge der Tag für mich] von [meinem lin]ken Fuß [lösen].
 34⁷ Den Bann, die böse Krankheit, [möge der Tag für mich] von [meinen] Zehen [lösen].
 35⁷ Den Bann, die böse Krankheit, [möge der Tag für mich] von [meiner] (ganzen) Erschei[nung lösen].
-
- 36⁷ [Beschwörung]: Es sei entbunden (der Bann, der ausgeht von) einer “Geheil[igten]”].

Kommentar:

Die hier vorgelegte Folge von *lipšur*-Litaneien wurde – so wie auch die Rezitationen aus Text Nr. 27–33 – gesprochen, wenn der Erkrankte, bzw. der Heiler an dessen Statt, Opfermehl auf einem Kohlebecken verbrannte (siehe die Handlungsanweisungen aus Z. 92–93 und die Einleitung des Kommentars zu Text Nr. 27–33). In der ersten Litanei (Z. 1–46) wurden – ihrer Rangfolge entsprechend – nacheinander die großen Götter angerufen und jeweils um Lösung des Banns gebeten. In den beiden folgenden Litaneien richtete man die gleiche Bitte zunächst an die zwölf Monate des Jahres (Z. 47–58) und dann an jeden einzelnen der dreißig Tage, aus denen ein Monat bestand (Z. 59–88 mit einem Zusatz in Z. 89–90), nicht ohne dabei die göttlichen Patrone zu nennen, denen die Monate und die Tage jeweils unterstellt waren. Auch die vierte und letzte *lipšur*-Litanei (Z. 1’–36’) hat, wie die beiden vorangehenden, einen Bezug zur Zeit. Der Adressat der Bitte um Bannlösung ist dort nämlich der Tag des *hic et nunc*, der “den Bann, die böse Krankheit”, von dem Patienten lösen sollte. In der Litanei wird diese Bitte für jeden einzelnen Körperteil ausgesprochen.

- 1–46 Auch wenn kein Zweifel daran besteht, daß die in dieser Litanei gegebene Reihenfolge von Gottheiten von Götterlisten inspiriert ist, läßt sich keine bestimmte Götterliste hierfür namhaft machen.
- 1 In der Stichzeile von VAT 13647 + VAT 13687 (= Text Nr. 18; Text Nr. 27–33, Textvertreter F) ist auf die hier als Text Nr. 34–37 edierte Folge von Rezitationen verwiesen (siehe Text Nr. 27–33, 123: ^d*A-num An-tum lip-šu-ru DIĜIR.MEŠ GAL.MEŠ*). In dem ‘Leitfaden’ zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens ist das Incipit wohl in Z. 19’ zu ergänzen. Die hier gegebene Umschrift *lip-šu-r[u]* folgt der von D. J. Wiseman stammenden Autographie (Iraq 31, Pl. XXXVIII). In der keilschriftlichen Facsimilezeichnung, die J. A. Black in CTN 4, Pl. 71 vorlegte, steht abweichend von D. J. Wiseman’s Zeichnung hingegen *lip-šur*. Da mir die Kollation des wohl in Bagdad aufbewahrten Zusatzstückes mit den ersten Zeilen des aus Kalḫu/Nimrud stammenden Textes nicht möglich war, kann ich die korrekte Lesung derzeit nicht ermitteln.
- 2 Da das Tontafeloriginal nicht eingesehen werden konnte, bleibt die vorgeschlagene Ergänzung ungewiß. Der Titel *bēlu šaqû* ist für Enlil gut bezeugt (siehe K, Tallqvist, AGE 300 und CAD Š/II 17b; siehe ferner S. M. Maul, R. Strauß, KAL 4, Text Nr. 54, Vs. 1 (*bēlu šurbû šaqû*)).
- 3 Vgl. die Parallelstelle E. Reiner, Šurpu, 17, Tafel 2, 144: ^d*NIN.LÍL lip-tur šar-rat É-ki-ùr. É-ki-ùr* wurde sowohl in Nippur, als auch in Assur das Heiligtums der Gattin des Götterkönigs genannt (siehe A. R. George, House most high, 112, Nr. 636 und 638). In Z. 42 wird die Göttin Ninlil/Mullissu erneut angerufen. Hinter ihrem Namen verbirgt sich dort allerdings die im Tempel É-hur-saĝ-kalam-ma verehrte Ištar von Kiš (siehe A. R. George, House most high, 101, Nr. 482).
- 4 Zu En-nu-gi, dem “Thronträger des Enlil”, siehe R. L. Litke, An: Anum, 58, Tafel 1, 318 und W. G. Lambert, A. R. Millard, M. Civil, Atra-ḫasis, 147–148. Er ist auch in Text Nr. 38–39, 46’ genannt. Im Gilgameš-Epos ist En-nu-gi der Titel *gugallu* zugewiesen (siehe A. R. George, BGE 2, 879 zu Tafel 11, 18; dazu paßt E. Reiner, Šurpu 29, Tafel 4, 103, wo En-nu-gi *bēl iki u palgi* genannt ist).
- 6 In der großen Götterliste An = *Anum* sind zwei *utukku*-Schutzgeister des Ekur aufgeführt: ^d*LUM-ma* und ^d*Ḫa-da-ni-iš* (siehe R. L. Litke, An: Anum, 42, Tafel 1, 188–190). Bereits in der altbabylonischen Götterliste H. de Genouillac, TCL 15, Nr. 10 (AO 5376) sind in Kol. I, 54 die beiden Gottheiten gemeinsam genannt (siehe dazu auch D. O. Edzard, Ḫadaniš, RIA 4, 38b).
- 8 Im Zeilenende blieben nur wenige Spuren erhalten. In Iraq 31, 176 schlug D. J. Wiseman in Anlehnung an L. W. King, BMS Text Nr. 4, Z. 15 die Ergänzung *āšiba[t aps]i* vor. Die Zeilen 11, 14 und 19 legen freilich nahe, daß auch hier statt ABZU ein Tempelname folgte. In diesem Fall könnte dort É-abzu, eš-abzu oder É-engur-ra (siehe A. R. George, House most high, Nr. 39, Nr. 264 und Nr. 248) gestanden haben.
- 9 Der doppelgesichtige Usmû galt als Wesir des Weisheitsgottes Ea. Die Ergänzung *sukkallu šīru ša Ea* richtet sich nach dem Eintrag in der Götterliste An = *Anum* Tafel 2, 298: ^d*Ara^{a-ra} sukkal-maḫ* ^d*En-ki-ga-ke₄* (R. L. Litke, An: Anum, 102).
- 9a Es bleibt unklar, welche Gottheit in dieser lediglich in den Textvertreter aus Assur aufgenommenen Zeile angerufen wurde. Der Kontext jedoch zeigt, daß hier eine (niedere) Gottheit genannt war, die dem Hofstaat des Ea angehört.
- 10–11 Die Ergänzungen der jeweils zweiten Zeilenhälfte bleiben unsicher.
- 14 Zu É-tukur-re, dem innerhalb des Sonnenheiligtums von Sippar gelegenen Wohnsitz des Bunene, des Sohns, Beraters, Wesirs und Wagenlenkers des Sonnengottes, siehe A. R. George, House most high, 151, Nr. 1111 und ferner 118, Nr. 691.
- 15 Zu dem Adad-Tempel É-u₄-gal-gal-la siehe A. R. George, House most high, 152–153, Nr. 1130–1131. In dem vorliegenden Text dürfte wohl eher die Kapelle des Adad im Esagil in Babylon gemeint sein als der gleichnamige Tempel des Wettergottes in Karkara. Die in der Umschrift von Textvertreter C als {x} wiedergegebenen Spuren, in denen J. Nougayrol wohl die Reste eines Keilschriftzeichens sah (siehe JCS 1, 330), sind wohl nichts weiter als eine Verletzung der Tafeloberfläche (kollationiert!).
- 16 Das Heiligtum der Šala mit dem Namen É-dúr-kù, ist nur an dieser Stelle belegt. Anders als A. R. George, House most high, 81, Nr. 232 annahm, ist es wohl doch eher in Babylon zu lokalisieren als in Karkara.
- 17 In der Götterliste An = *Anum* gilt der Blitz (^d*Nim-ĝír*) als Wesir des Wettergottes (siehe R. L. Litke, An: Anum, 143, Tafel 3, 253). Ušur-amassu wird ebd., Tafel 3, 248 als dessen Sohn geführt. Er ist auch in E. Reiner, Šurpu, 40, Tafel 8, 24 als eine dem Kreis des Adad zugehörige Gottheit genannt. Im Uruk des ersten vorchristlichen

- Jahrtausends hingegen galt Ušur-amassu als Tochter des Adad (zu dieser Göttin siehe P.-A. Beaulieu, *The pantheon of Uruk*, 226–255).
- 20 In der Götterliste An = *Anum* gilt Iqbi-damiq als Wesir der “Gerechtigkeit” (sukkal ^dNíĝ-gi-na-ke₄), der Tochter des Sonnengottes (siehe R. L. Litke, *An: Anum*, 133, Tafel 3, 148; vgl. auch R. Frankena, *Täkultu*, 109 zu 185). Zusammen mit der in Babylon beheimateten Richtergottheit Ma(n)dānu, die dort – so wie in Z. 21 – *guzalē Esagil* genannt ist, wird Iqbi-damiq auch in *Šurpu* um “Lösung” gebeten (E. Reiner, *Šurpu*, 17, Tafel 2, 157–158). Daher dürfte mit É-gal-maḫ hier wohl nicht der der Gula geweihte Tempel in Isin gemeint sein, sondern das gleichnamige Heiligtum innerhalb des Esagil in Babylon (siehe dazu A. R. George, *House most high*, 88, Nr. 318 und Nr. 319). Hierfür spricht auch ein sumerisches é-r-šà-huĝ-ĝá-Gebet, in dem die Richtergottheit von Babylon als “Herr des É-gal-maḫ” angerufen wird (siehe S. M. Maul, *Herzberuhigungsklagen*, 207, Z. 4).
- 21 Vgl. die Parallelstelle E. Reiner, *Šurpu*, 17, Tafel 2, 157 und ferner ebd., 39, Tafel 8, 15. Zu der Richtergottheit Ma(n)dānu siehe M. Krebernik, *RIA* 11, 356–357, § 6 sowie R. L. Litke, *An: Anum*, 97, Tafel 2, 253–254.
- 26 In Textvertreter A ist entgegen der ansonsten sehr verlässlichen Autographie von J. A. Black in CTN 4, Pl. 71 das Zeichen -su in [^dNin-g]r-su vollständig erhalten bzw. korrekt geschrieben.
- 27 É-tàr-sir-sir lautet der Name des Tempels der Baba in Uruku in Ĝirsu (siehe A. R. George, *House most high*, 148–149, Nr. 1085).
- 28 É-me-te-ur-saĝ lautet der Name der Cella des É-dub-ba, des dem Zababa geweihten Tempels von Kiš (siehe A. R. George, *House most high*, 125, Nr. 785).
- 29 Gula gilt hier als Gattin des Zababa.
- 30 Textvertreter B zeigt, daß das dem akkadischen Tempelnamen Ibbi-Anum oft vorangestellte é als Determinativ aufgefaßt werden muß. Ibbi-Anum ist der Name des Uraš-Tempels in Dilbat (siehe A. R. George, *House most high*, 102, Nr. 493).
- 31 É-sa-pàr lautet der Name des gewiß in Dilbat zu lokalisierenden Tempels der Bēlet-ekalli, der Gattin des Uraš (siehe A. R. George, *House most high*, 138, Nr. 949).
- 32 É-sikil-la ist der Name des Hauptheiligtums von Ešnunna, das dem Tišpak geweiht war (siehe A. R. George, *House most high*, 141, Nr. 987).
- 33 Jeder einzelne der drei für diese Stelle erhaltenen Textvertreter bietet eine andere Form des Namens der “Königin von Ešnunna” geheißenen Gattin des Tišpak. In der Götterliste An = *Anum*, Tafel 5, 274–276 (siehe R. L. Litke, *An: Anum*, 193–194) sind “zwei Gattinnen des Tišpak” aufgeführt: ^dÚ-kul-lá und ^dÚ-KA-lá. In der altbabylonischen Götterliste H. de Genouillac, *TCL* 15, Nr. 25 (AO 5376), Z. 406 findet sich die Variante ^dKul-áb, die wohl die in Textvertreter A überlieferte Namensform ^dÚ-kul-ab inspiriert hat. Laut CT 25, Pl. 8, Z. 17 hieß die mit Gula geglichene Gattin des Tišpak ^dKul-lá. Statt *šarratum Ešnunna* erwartet man auch in Textvertreter B *šarrat Ešnunna*. Zu der Göttin siehe auch M. Krebernik, *RIA* 14, 301.
- 34 Obgleich sowohl D. J. Wiseman (*Iraq* 31, Pl. XXXVIII) als auch J. A. Black (CTN 4, Pl. 71) im Zeilenbeginn eine Zeichenfolge kopierte, die wie AN.MAŠ aussieht, dürfte auf dem Tontafeloriginal AN-GAL = *Anu rabû* stehen, denn das in Z. 34 genannte Gotteshaus É-dim-gal-kalam-ma ist der Tempel des Anu-rabû in Dēr (siehe A. R. George, *House most high*, 76, Nr. 166).
- 35 Der Wesir Pap-sukkal ist hier Anu-rabû, dem Hauptgott von Dēr, zugeordnet.
- 36–39 Es scheint, als seien in den Zeilen 36–39 die prominentesten, im Haupttempel von Kutha, dem É-miš-lam (siehe dazu A. R. George, *House most high*, 126–127, Nr. 802), beheimateten Gottheiten angerufen: der Unterweltsgott Ner(i)gal mit seiner hier Mammē/ītum genannten Gattin (siehe dazu auch R. L. Litke, *An: Anum*, 200, Tafel 6, 3 und ferner 196, Tafel 5, 299), nebst dem Traumgott Mamu und Išum, dem Wesir des Ner(i)gal. Während Išum auch in An = *Anum* als Wesir des Unterweltsgottes bezeichnet ist (siehe R. L. Litke, *An: Anum*, 201, Tafel 6, 16), zählte die Traumgottheit ^dMa-mú dieser Tradition zufolge zu dem Gefolge des Sonnengottes (siehe R. L. Litke, *An: Anum*, 133, Tafel 3, 149). Hier jedoch ist der Traumgott dem Reich der Unterwelt zugeordnet (siehe dazu auch S. A. L. Butler, *Dreams*, 70–71 und ferner 73–77).
- Der Schreiber des Textzeugen B nutzte die Gelegenheit, den Namen der Göttin Mammītu(m) hier ^dMa-mi-tum zu schreiben und so in einer Litanei, die anlässlich der Durchführung eines Verfahrens zur Bannlösung gesprochen wurde, in dem Namen der Herrin der Unterwelt *māmītu*, das akkadische Wort für “Bann”, anklingen zu lassen. Die dadurch hergestellte Verbindung von dem als lebensbedrohlich angesehenen Bann mit dem Namen der Unterweltsgöttin ist aus dem Blickwinkel der altorientalischen Heiler als sachgerecht anzusehen (Die gleiche Graphie findet sich auch in Text Nr. 38–39, 54’).
- 42 Siehe den Kommentar zu Z. 3.
- 44 É-nam-zu hieß der der Schöpfergöttin Bēlet-ilī geweihte Tempel von Adab (siehe A. R. George, *House most high*, 131, Nr. 855).
- 45 É-gal-maḫ, “Erhabener Palast”, hieß das Heiligtum der Heilgöttin in Isin, aber auch die der Göttin geweihten Tempel und Kapellen in Babylon, Ur, Uruk, Assur und Nippur trugen diesen Namen (siehe A. R. George, *House most high*, 88–89, Nr. 318–323).
- 46 Zur zweiten Zeilenhälfte vgl. die Parallele in Z. 89. Es ist keineswegs sicher, daß Textzeuge E der hier kommentierten Zeile zuzuordnen ist. In Textvertreter E folgt auf Z. 46 das in der Stichzeile Z. 94 genannte Gebet *šad(û) Šābu lipšur šad Enlil* (= Text Nr. 27–33).

- 47–58 In dieser zwölfzeiligen *lipšur*-Litanei werden die Monate des Jahres einzeln angerufen und im Namen des Erkrankten um Lösung des Banns gebeten, nicht ohne dabei die göttlichen Patrone zu nennen, denen einer weit verbreiteten Tradition zufolge die einzelnen Monate des Jahres unterstanden. Hierdurch entsteht ein fließender Übergang zu der vorangestellten Litanei, in der die Bitte um Bannlösung an die jeweils namentlich genannten großen Götter gerichtet war.
- Hinweise darauf, daß man die Monate des Jahres jeweils einer Gottheit unterstellte, finden sich außer in hemerologischen Traktaten (siehe vor allem *inbu bēl arḫi*) in literarischen Texten, nicht zuletzt in neuassyrischen Königsinschriften (siehe z. B. R. Borger, *BIWA passim*). Ein Abschnitt des menologischen Nachschlagewerkes *iqqur īpuš* (siehe dazu S. M. Maul, *RIA* 10, 57–58 mit weiterführender Literatur), der in einigen Editionen als Anhang mitgegeben wurde (R. Labat, *CBII* 196–197, § 105), liefert hierfür nicht allein die übersichtlichste Zusammenstellung. Die Passage, in der die Monate des Jahres (einschließlich des 13. Schaltmonats) einzelnen Gottheiten zugeordnet sind, lieferte darüber hinaus ganz offensichtlich auch die Vorlage für die hier kommentierte Litanei, die sich von § 105 des *iqqur īpuš* genannten Werkes lediglich dadurch unterscheidet, daß nach der Nennung des Monatsnamens der Prekativ *lipšur* eingefügt wurde. Im folgenden wird deshalb auf die Parallelstellen aus *iqqur īpuš* § 105 nicht mehr eigens verwiesen. Zu Monatsnamen, Kalender und Menologie siehe auch S. Langdon, *Babylonian menologies*.
- 49 Die erste Zeile des dem Monat Simānu gewidmeten Abschnittes des hemerologischen Traktats *inbu bēl arḫi* ist nach dieser Zeile zu ergänzen (siehe L. Marti, *RA* 108, 184 mit Anm. 96 zu: A. Livingstone, *CUSAS* 25, 211, Z. 44).
- 50 Diese Zeile ist die einzige aus der an die Monate gerichteten *lipšur*-Litanei, die von dem Wortlaut abweicht, der durch § 105 des *iqqur īpuš* genannten Werkes vorgegeben ist. In den bekannten Textvertretern steht dort nämlich entweder *Du'ūzu ša qurādu Ninurta* oder *Du'ūzu ša qarrādi*(UR.SAĜ) *rabī*(GAL-*i/e*) *Ninurta* (siehe dazu auch A. Livingstone, *CUSAS* 25, 212 Kol. II, 26 [= *inbu bēl arḫi*] mit der von L. Marti in *RA* 108, 185 mit Anm. 97 vorgeschlagenen Ergänzung: [DIŠ *ina* ⁱⁱⁱŠU *šá qu-ra-du* GAL-*e*] ^d*Nin-urta*).
- 53 Die erste Zeile des dem Monat Tašrītu gewidmeten Abschnittes des hemerologischen Traktats *inbu bēl arḫi* nennt, so wie die *lipšur*-Litanei, als Patron des Monats “Šamaš, den Helden” (siehe A. Livingstone, 25, 217, Kol. II, 11).
- 54 In § 105, 8 des *iqqur īpuš* genannten hemerologischen Werkes fehlt das erste dem Marduk zugewiesene Epitheton *bēl naqbi*. Die erste Zeile des dem Monat Arašamna gewidmeten Abschnittes des hemerologischen Traktats *inbu bēl arḫi* nennt hingegen, so wie die *lipšur*-Litanei, als Patron des Monats den “Herrn der Wassertiefe, den Weisesten unter den Göttern, den Marduk” (siehe A. Livingstone, *CUSAS* 25, 217, K 3269, Kol. I, 1). In *RA* 108, 187 hat L. Marti darauf hingewiesen, dass auch die Zeile A. Livingstone, *CUSAS* 25, 222, 47' entsprechend zu ergänzen ist.
- 55 In der von D. J. Wiseman vorgelegten Transliteration dieser Zeile (*Iraq* 31, 178, Z. 56') sind die auf UR.SAĜ GAL folgenden, teilweise beschädigten Zeichen als *dum u^e du. gur* umschrieben. Die in J. A. Black's Autographie (CTN 4, Pl. 71) wiedergegebenen Zeichenspuren sehen hingegen aus wie: ¹DUMU¹ *šá* ⁴U.GUR. § 105, 9 des *iqqur īpuš* genannten hemerologischen Werkes (*Kislīmu ša qarrādi*(UR.SAĜ) *rabē*) zeigt aber, daß an dieser Stelle die als DUMU^e bzw. DUMU *šá* interpretierten Spuren wohl lediglich *-e* gelesen werden müssen. Das sehr breit geschriebene *-e*²¹ dürfte – falls sich die Lesung als richtig erweist – über einem nicht vollständig gelöschten Zeichen stehen.
- 56 Die erste Zeile des dem Monat Tebētu gewidmeten Abschnittes des hemerologischen Traktats *inbu bēl arḫi* nennt, so wie die *lipšur*-Litanei, als Patron des Monats “Papsukkal, den Wesirs von Anum und Ištar” (siehe A. Livingstone, *CUSAS* 25, 226, 14').
- 57 Die erste Zeile des dem Monat Šabaṭu gewidmeten Abschnittes des hemerologischen Traktats *inbu bēl arḫi* nennt, so wie die *lipšur*-Litanei, als Patron des Monats “Adad, den Kanalinspektor von Himmel und Erde” (siehe L. Marti, *RA* 108, 189, K 7081 + K 7082, 1). In der Stichzeile von K 2809 (siehe CDLI P394689), einem Textvertreter von *inbu bēl arḫi*, ist auf eben diese Zeile verwiesen (siehe L. Marti, *RA* 108, 189 [im Original steht allerdings kein *u* zwischen AN-*e* und ¹KI¹-*tim*]). In einer Inschrift des Asarhaddon ist dieser Monat als *araḫ bibil libbi ša Enlil* bezeichnet (siehe R. Borger, *Asarhaddon*, 83, § 53, 28: “Lieblingsmonat des Enlil”).
- 58 In § 105 des *iqqur īpuš* genannten Werkes folgt auf den dieser Zeile entsprechenden Eintrag eine weitere Zeile, aus der hervorgeht, daß “Assur, der Vater der Götter”, als Patron jenes Monats galt, den man ggf. nach dem zwölften Monat des Jahres als Schalt-Addaru einfügte. Auch aus *inbu bēl arḫi* ist ein entsprechender Eintrag bekannt: DIŠ ⁱⁱⁱDIRI.ŠE *šá Aš-šur a-bi* DIGIR.MEŠ (siehe A. Livingstone, *CUSAS* 25, 233, 28').
- 59–88 Mit der Absicht, genau jenen Tag im Jahr, an dem sich der Erkrankte den Bann zugezogen hatte, angerufen und ihn gemeinsam mit dessen göttlichen Herrn zur Bannlösung aufgefordert zu haben, wurden in den in dieser Tafel zusammengestellten Rezitationen zunächst die großen Götter und dann die einzelnen Monate sowie die dreißig Tage, aus denen ein idealer mesopotamischer Monat bestand, um Hilfe ersucht. Die Anrufung der einzelnen Tage ist auch hier – ähnlich wie in der vorangehenden Litanei – mit der Nennung des dem jeweiligen Tag zugeordneten göttlichen Patrons verbunden. Zahlreiche hemerologische Werke zeigen, daß die vorliegende *lipšur*-Litanei einer alten, festgefügten Tradition folgt (siehe A. Livingstone, *CUSAS* 25, 249–257 sowie die zahlreichen, sich auf diesen Abschnitt beziehenden Korrekturen, die L. Marti in *RA* 108, 196–198 zusammengestellt hat). Auch

hier wurde der Prekativ *lipšur* einfach in eine bereits bestehende ältere, in hemerologischen Zusammenhängen überlieferte kalendarische Zusammenstellung eingefügt. In CUSAS 25, 255–256 veröffentlichte A. Livingstone Photographien eines kleinen Kalenders aus mittellassyrischer Zeit, in dem, so wie in der hier kommentierten *lipšur*-Litanei, die dreißig Tage eines Monats, das ggf. mit einem Tag verbundene Fest sowie der göttliche Patron des jeweiligen Tages aufgelistet sind. Die mit zahlreichen sog. Brennlöchern versehene Tafel ist signiert und besitzt die Gestalt eines Amulettes, dessen Kopf vermutlich durchbohrt war, so daß man die Tafel aufhängen konnte. Die von A. Livingstone zu Unrecht “Cultic Calendar of Tukulti-Ninurta I” genannte Tafel aus Privatbesitz, die ohne jeden Zweifel in Assur gefunden wurde, ist mit einem Datum versehen, das zeigt, daß die Tafel keineswegs aus der Epoche Tukulti-Ninurtas I. (1244–1208 v. Chr.) stammt, sondern etwa 100 Jahre jünger ist und wohl in der Regierungszeit Aššur-dān’s I. (1179–1134 v. Chr.) geschrieben wurde (siehe H. Freydank, Beiträge, 173–174 und L. Marti, RA 108, 196 mit Anm. 126). Die dreißig Tage des Monats sind in drei Abschnitte von zehn Tagen eingeteilt, die durch Trennstriche voneinander abgesetzt sind. Nabû-šuma-iddina, der Sohn des Schreibers Badû und Schreiber dieses Tontafelkalenders, ist uns auch aus dem Kolophon der Tafel VAT 9487 (B. Meissner, BAW II, 83–98, diri Tafel 3, Textvertreter D) bekannt, die O. Pedersén der mittellassyrischen Tontafelbibliothek des Assur-Tempels zuordnete (ALA 1, M2: 31). Der Namenszug des Schreibers, wie er sich in dem mittellassyrischen Kalender findet, ist hier dem Namenszug aus dem Kolophon von VAT 9487 vorangestellt:

mittellassyrischer Kalender:



VAT 9487, Rs. 4’:



Das Schriftbild ist so ähnlich, daß die Annahme nicht unberechtigt erscheint, daß der kleine, in CUSAS 25 veröffentlichte Kalender von eben dem gleichen Fundort stammt wie VAT 9487. Die von A. Livingstone gebotene Transliteration des Textes (CUSAS 25, 249–250) ist ungenau und fehlerhaft, so daß eine Wiederholung der Umschrift an dieser Stelle vonnöten erscheint. Leider weisen die in CUSAS 25 gelieferten Photographien eine so mäßige Qualität auf, daß die Kollation des Originals nach wie vor wünschenswert bleibt:

(Vs.) 1’	[]	x	(dies ist wohl die zweite Zeile der Tafel)
	(Doppelstrich)			
2’	UD.1.KÁM		<i>ša</i> ^d <i>En-lil</i>	
3’	UD.2.KÁM		<i>ša</i> ^d <i>iš₈-tár</i> .MEŠ	
4’	UD.3.KÁM	<i>nu-bat-tu</i>	<i>ša</i> ^d AMAR.UTU	
5’	UD.4.KÁM	<i>e-še-šu</i>	<i>ša</i> ^d <i>Na-bi-um</i>	
6’	UD.5.KÁM		<i>ša</i> EN <i>É-kur</i>	
7’	UD.6.KÁM		<i>ša</i> ^d ISKUR	
8’	UD.7.KÁM	<i>nu-bat-tu</i>	<i>ša</i> ^d AMAR.UTU	
9’	UD.8.KÁM	<i>e-še-šu</i>	<i>ša</i> ^d <i>Na-bi-um</i>	
10’	UD.9.KÁM		<i>ša</i> ^d <i>Gu-la</i>	
11’	UD.10.KÁM		<i>ša</i> ^d <i>Pap-sukkal</i>	
	(Strich)			
12’	UD.11.KÁM	<i>ša-lam ma-zal-te</i>	<i>ša</i> ^d <i>Zar-pa-ni-te</i>	
13’	UD.12.KÁM	<i>na-da-an NINDA</i>	<i>ša</i> ^d <i>Gu-la</i>	
14’	UD.13.KÁM		<i>ša</i> ^d XXX	
15’	UD.14.KÁM		<i>ša</i> ^d <i>En-lil</i>	
16’	UD.15.KÁM		<i>ša</i> ^d <i>NIN-a-a-ki</i> (?)	
17’	UD.16.KÁM	<i>nu-bat-tu</i>	<i>ša</i> ^d AMAR.UTU	
	(Rand)			
18’	[UD.17.KÁ]M	<i>ša-ḫa-tu</i>	<i>ša</i> ^d <i>Šá-^rmaš¹</i>	(auf dem unteren Rand)
19’	[UD.18.KÁ]M	^r <i>e¹-^rše¹-^ršu¹</i>	<i>ša</i> ^d <i>Na-bi-^rum¹</i>	(auf dem unteren Rand)
20’	[UD.19.KÁM]	^r <i>ib¹-bu-u</i>	<i>ša</i> ^d [<i>G</i> u- ^r <i>la¹</i>	(auf dem unteren Rand)
(Rs.) 21’	[U]D.20.KÁM		<i>ša</i> ^d <i>Šá-maš</i>	
	(Strich)			
(Rs.) 22’	UD.21.KÁM	<i>e-peš NÍĜ.KA₉</i>	<i>ša</i> ^d XXX u <i>šá-maš</i>	

(Rs.) 23'	UD.22.KÁM	EZEN	šá ^d NIN-É.GAL [?] -lim
24'	UD.23.KÁM	qu-qa-nu	šá ^d +En-lil
25'	UD.24.KÁM	šu-UD-ma-mu	šá ^d Ereš-ki-gal
26'	UD.25.KÁM	šá-da-ḫu	šá ^d NIN-‘KÁ [!] .‘DIĠIR [!] .[RA ^{ki}](?)
27'	UD.26.KÁM	na-du-u SIG ₄	šá ^d É-a u ^d NIN-DIĠIR.MEŠ
28'	UD.27.KÁM	me-lu-ul-tu	šá ^d U.GUR
29'	UD.28.KÁM		šá ^d É-a
30'	UD.29.KÁM	ba-bu-lu	šá ^d XXX
31'	UD.30.KÁM		šá ^d A-nim

(Doppelstrich)

32' I^dAG-MU-SUM-na IN.SAR

(Leerraum)

33' ⁱⁱⁱHi-bur UD.28'.KÁM

34' li-mu

35' [T]a-ḫu-lu

(Rand?!)

Die Parallelen zu den Zeilen 59–88, die sich aus *inbu bēl arḫi* und anderen hemerologischen Traktaten anführen lassen, hat A. Livingstone in CUSAS 25, 249–257 zusammengestellt (vgl. die Korrekturen und Nachträge von L. Marti in RA 108, 196–198). Im folgenden werden die Verweise darauf nicht im einzelnen wiederholt.

In Inschriften assyrischer Könige, und zwar ausschließlich in denen des Asarhaddon und des Assurbanipal, finden sich bisweilen Datumsangaben, die mit Zusätzen versehen sind, welche auf die hier vorgestellte Tradition zurückgreifen (die Verweise darauf finden sich in den untenstehenden Kommentaren zu den Zeilen 61 ff.). In den babylonischen Königsinschriften fehlen entsprechende Zitate ganz.

Zu jedem einzelnen der folgenden Einträge ist die auch noch nach 100 Jahren nicht ersetzte Studie zu Rate zu ziehen, die B. Landsberger in seiner Monographie “Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer” über den “kultischen Monat nach der Bibliothek Assurbanipals” auf den Seiten 100–145 vorlegte.

- 61 Der 3. Tag des Monats ist auch in einer Inschrift des Asarhaddon als “Abendfest [des Marduk]”, bezeichnet und darüber hinaus “Festtag der Eru’a, (das ist) Zarpanitum” genannt (siehe E. Leichty, RINAP 4, 53, Esarhaddon 8, Kol. II, 2’; dort entsprechend zu ergänzen; = R. Borger, Asarhaddon, 65). Ein ähnliches Zitat findet sich auch in einer Inschrift des Assurbanipal (siehe R. Borger, BIWA 65, Prisma A, Kol. IX, 11: UD.3.KAM(*) *nubattu ša šar il(ān)ī Marduk*). Zu *nubattu*, “Abendfest” siehe M. J. H. Linssen, *The cults of Uruk and Babylon*, 58–59.
- 62 Zum *eššēšu*-Fest und seiner Geschichte siehe M. J. H. Linssen, *The cults of Uruk and Babylon*, 45–51. Aus dem Tafelbestand, der in dem sog. Haus des Beschwörungspriesters gefunden wurde, stammt ein nur 9 mm hoher Tonzylinder (Durchmesser 19 mm), der im Vorderasiatischen Museum zu Berlin unter der Signatur VA 5507 aufbewahrt wird. O. Pedersén hat ihn, noch ohne die Museumssignatur zu kennen, in ALA 2, 65 als N4: 257 gebucht (zu dem Stück siehe auch O. Pedersén, *Katalog der beschrifteten Objekte aus Assur*, 130 oben zu Ass. 13955 [dort ist die vorgeschlagene Lesung zu korrigieren]). Die Mantelfläche ist mit dem umlaufenden Eintrag versehen: UD.4.KAM UD.ÈŠ.ÈŠ šá^dAG. Die Zweckbestimmung des Stückes ist unklar. In dem sog. Haus des Beschwörungspriesters fanden sich drei weitere vergleichbare Tonobjekte, deren Verbleib unklar ist (siehe O. Pedersén, ALA 2, 74 unter N4: 592–594). Zwei davon (Ass 17763 a und Ass 17763 c) sind für den 20. Tag des Monats ausgestellt: das etwa 20 mm lange olivenförmige, offenbar entlang der Längsachse durchbohrte Objekt Ass 17763 a (Assur-Grabungsphoto Nr. 5327) ist mit der Inschrift UD.20.KAM / šá^dUTU versehen; der ca. 13 mm hohe Tonzylinder (Durchmesser etwa 15 mm) Ass 17763 c (Assur-Grabungsphoto Nr. 5327) ist wohl mit dem gleichen Vermerk versehen und ebenfalls durchbohrt (entlang der Zylinderachse). Ein weiteres Objekt, das in seinen Maßen dem Stück VA 5507 weitestgehend entspricht (Ass 17763 b; Höhe ca. 9 mm; Durchmesser etwa 20 mm), scheint nicht durchbohrt zu sein. Da es nicht gereinigt wurde, bevor man es photographierte (Assur-Grabungsphoto Nr. 5327), kann der genaue Wortlaut der Inschrift nicht sicher ermittelt werden. Die erkennbaren Spuren legen nahe, daß das Stück für den 17. Tag des Monats ausgestellt worden sein könnte, der wie der 4. als “Tag des *eššēšu*-Festes des Nabû” galt.
- 65 In RA 108, 197 hat L. Marti vorgeschlagen, an dieser Stelle “ša*^dé-a ana^damar.utu^dmùš[?]” zu lesen. Dies erscheint aber ausgeschlossen, da sich damit keine syntaktisch sinnvolle Phrase ergäbe. In einer Inschrift des Asarhaddon ist der siebte Monatstag als “Abendfest des [...]” bezeichnet (siehe E. Leichty, RINAP 4, 300, Esarhaddon 1015, Kol. V, 10 (= R. Borger, Asarhaddon, 7, Ass. C. Rs. III, 9)). Aus dem Text D. Schwemer, KAL 2, Text Nr. 36, Kol. V, 11’ erfahren wir, daß der siebte Tag eines Monats besonders geeignet erschien, um einen Bann zu lösen. Dies findet Bestätigung in Anweisungen, die aus der Tafel BM 42272 bekannt sind und Lösung von Schadenzauber und Bann in Aussicht stellen (siehe J. Scurlock, *Sourcebook*, 631–633 und A. Bácskay, JMC 26, 1–32). Eine dort beschriebene Medizin soll nämlich am siebten Monatstag und allen weiteren “Abendfest(tagen)” verabreicht werden, um die gewünschte Wirkung zu entfalten (siehe hierzu auch den Kommentar zu Z. 89).

- 66 Siehe E. Leichty, RINAP 4, 14, Esarhaddon 1, 87 (= R. Borger, Asarhaddon, 45), wo sich eine dieser Zeile entsprechende Angabe findet: UD.8.KÁM UD.ÈŠ.ÈŠ šá ^dNabû. Siehe ferner ebd., 300, Esarhaddon 1015, Kol. V, 14 (= Borger, Asarhaddon, 7, Ass. C. Rs. III, 13): UD.8.KÁM u₄-mu x x [.
- 69 Die Festbezeichnung *šalām ma(n)zalti ša Zarpānītum/Zarpānīte* ist nur an dieser Stelle und in dem oben zitierten mittelassyrischen Kalender bezeugt. Was sie bedeutet, bleibt ebenso unklar wie die Frage, aus welchen Zeremonien eine zugehörige Feier bestanden haben mag. Die Bezeichnung *šalām ma(n)zalti* erinnert an ein *šalām bīti* genanntes Fest, das vor allem aus Quellen bekannt ist, die aus der neu- und spätbabylonischen Zeit stammen (siehe M. J. H. Linssen, *The cults of Uruk and Babylon*, 59–61).
- 70 Die korrekte Lesung der Festbezeichnung SUM NINDA als *nadān akli* ergibt sich mit letzter Sicherheit erst aus dem oben transliterierten mittelassyrischen Kalender. B. Landsberger hatte freilich schon 1915 bemerkt, daß der Name des Festes “zweifellos ‘zu essen geben’” bedeutet (*Der kultische Kalender*, 129). Das Fest des 12. Monatstages ist in Assurbanipals Prisma A, Kol. I, 12 als “*ūmu(UD) mitgāru(ŠE.GA) nadān(SUM) akli(NINDA) ša ^dGula*” bezeichnet (siehe R. Borger, BIWA 15).
- 71 Die Rasur in Textvertreter A kam wohl dadurch zustande, daß der Schreiber zunächst ^d+EN.ZU geschrieben hatte, um dies dann (unvollständig) zu löschen und es durch die Graphie ^dXXX zu ersetzen.
- 75–76 In dem oben transliterierten mittelassyrischen Kalender sind gegenüber der *lipšur*-Litanei die Charakterisierungen des 17. und 18. Monatstags vertauscht. Die jüngeren Textzeugen scheinen aber dennoch die Tradition besser zu überliefern, da – soweit wir wissen – der Tag des *eššēšu*-Festes stets auf das *nubattu* genannte Abend(fest) folgt (siehe B. Landsberger, *Der kultische Kalender*, 109).
- 75 Siehe den Kommentar zu Z. 62.
- 76 Das Wenige, das über das *huntu*-Fest gesagt werden kann, hat M. E. Cohen in seinem Buch *The cultic calendars*, 396–397 zusammengestellt (siehe auch J. Nougayrol, JCS 1, 333 Anm. 21). In einer Inschrift des Assurbanipal ist der 18. Monatstag als “das *huntu*-Fest des Šamaš, des Helden” bezeichnet (R. Borger, BIWA, 15, Prisma F, Kol. I, 11: *i-sin-ni hu-un-ti ša Šamaš qurādi*). R. Borger umschrieb dort “*hu-un-ti*(kaum *ti!*)”, da in den neuassyrischen Königsinschriften der Lautwert *ti* für TI sonst nicht verwendet wird. In der Tat ist die Festbezeichnung auch in der *lipšur*-Litanei ohne emphatisches *t* (*hu-un-ti*) geschrieben, so daß die von W. von Soden postulierte Etymologie (AHw 355b und OrNS 22, 255) nicht gesichert erscheint. M. Cohen hatte hieran bereits vorsichtige Zweifel angemeldet: “Von Soden suggests that *humtum* is related to *hamātu*, ‘to heat.’ Although the month [*humtum*; Anm. des Vf.] occurs at the end of the winter, and thus is not a hot month, this does not negate von Soden’s suggestion” (M. E. Cohen, *The cultic calendars*, 397). Auch in Mari scheint es ein *humtum*-Fest gegeben zu haben. Vor dem Hintergrund der hier gemachten Bemerkungen ist es wohl nicht mehr notwendig, daraus zu schließen, daß “the orthography *humtim* and *humtam*, instead of *humtim* and *humtam*, may indicate that this ritual is unrelated to the *humtu* festival” (M. E. Cohen, ebd., 397).
- In dem oben transliterierten mittelassyrischen Kalender entspricht dem *isinni hunti ša Šamaš* der *lipšur*-Litanei *ša-ḫa-tu šá ^dŠá-ḫmaš¹*, das außerdem nicht dem 18., sondern dem 17. Tag des Monats zugeordnet ist. Für die Bezeichnung *ša-ḫa-tu* kann hier ebenso wenig wie für *huntu* eine überzeugende Etymologie präsentiert werden.
- 78 Siehe den Kommentar zu Z. 62.
- 80 Im Licht des von A. Livingstone veröffentlichten, oben erneut umschriebenen mittelassyrischen Kalenders bewährt sich die von D. J. Wiseman in Iraq 31, 178 vorgeschlagene Ergänzung (UD.22.KÁM *lip-šur* [*a*]-*ki-t[u]* šá ^d[UTU *u* ^dIŠKUR]) nicht. Die korrekte Lesung des Zeilenendes (*šá ^dNIN*]-^É.¹.¹[GA]L) hatte L. Marti bereits in RA 108, 197 vorgeschlagen.
- 81 Der zugehörige Beleg aus dem oben umschriebenen mittelassyrischen Kalender (*qu-qa-nu šá ^d+En-líl*) zeigt, daß die Bezeichnung für das monatliche Opfer neben *guqqû*, Pl. *guqqānû* (so AHw 298b) auch *quqqû*, Pl. *quqqānû* lauten konnte. Zu dem *guqqû*-Opfer siehe S. Gaspa, *Alimenti et pratiche alimentari*, 13 und 16 sowie ferner B. Landsberger, *Der kultische Kalender*, 38 mit Anm. 3.
- 82 In der nur in Textvertreter C vollständig erhaltenen Zeile ist der Name eines lediglich an dieser Stelle belegten Festes genannt, dessen Bezeichnung auch unter lexikalischen Gesichtspunkten schwer verständlich bleibt. Was soll – folgt man der von J. Nougayrol in JCS 1, 331 vorgelegten Autographie – *šu-du-UD 7 ^dGISSU* bedeuten, und welche Bewandnis sollte es damit haben, daß das Logogramm für “Schatten; Schirm, Schutz” (*GISSU* = *GIŠ.MI* = *šillu*) hier mit einem Gottesdeterminativ, aber nicht – wie man erwarten würde – mit dem Pluralindikator *MEŠ* versehen wurde? J. Nougayrol übersetzte die Textstelle als “(le jour de) vêtire(?) de Ninmah des 7 manteaux(?)” und hielt dies für die Erwähnung eines Festes, an dem man der Rückkehr der nackten Ištar aus der Unterwelt gedachte und die Göttin, so wie im Mythos geschildert, neu einkleidete (J. Nougayrol, JCS 1, 335 mit Anm. 30). Ebd. bot er auch eine alternative Übersetzung mit einem vollkommen anderen Verständnis der Zeile an: “(le jour où on) tend les 7 dais de Ninmah”. Diese Auffassung hat sich A. Livingstone ohne weitere Begründung oder Diskussion mit der Übersetzung “pulling out the seven awnings” zu eigen gemacht (CUSAS 25, 254; dort sollte allerdings statt “*šudud 7 giš.ge₆*” *šuddud 7 ^dgiš.ge₆* gelesen werden; eine entsprechende Bedeutung von *šadādu* D-Stamm läßt sich freilich sonst nicht nachweisen). In den akkadischen Wörterbüchern wurden diese Lösungen nicht akzeptiert. W. von Soden stellte in AHw 1259b, ohne das Gottesdeterminativ weiter zu beachten, “*šu-du-ut 7 šilli* (Schutz)” zu *šūdūtu*, “Ankündigung, Kundmachung” und bezeichnete des weiteren die Stelle als “unkl(ar).” Damit war er im wesentlichen einem Vorschlag von D. J. Wiseman gefolgt, der in Iraq 31, 181 die

Textstelle als “the announcement of the seven(fold) protection of Ninmaḫ” übersetzte und in seiner Umschrift das Gottesdeterminativ versehentlich ausgelassen hatte. Die Autoren des CAD hingegen vermuteten einen Überlieferungsfehler und emendierten ^dGISSU = ^dGIŠ.MI in ^dMa-mi (CAD Š/III 195b s. v. *šūdūtu*, “edict”: UD.24.KAM *lipšur šu-du-tú šá(!) ^dMa-mi* ^dNIN.MAḪ may the 24th day, the proclamation of DN, (that is) DN₂, absolve). In der Tat steht in der Autographie von J. Nougayrol (JCS 1, 331) das Zeichen 7 (IMIN) genau an der Stelle, die in den vorangehenden und in den folgenden Zeilen das *šá* einnimmt. Wider Erwarten ermöglicht auch der nun bekannt werdende dritte Textzeuge – Z. 25’ des oben transliterierten mittellassyrischen Kalenders – keine eindeutige Lösung des Problems. Der 24. Tag des Monats ist dort *šu-UD-ma-mu šá ^dEreš-ki-gal* genannt (A. Livingstone umschrieb diese Stelle in CUSAS 25, 250 und 253 fehlerhaft als *šu-ta-ma-mu*. Gemeint war wohl, wie L. Marti bereits in RA 108, 197 anmerkte, *šu-tam-ma-mu*). Ein Lemma *šutammamu* sucht man in den Wörterbüchern allerdings ebenso vergeblich, wie ein Wort, das *šudmāmu* oder ähnlich gelautet haben könnte. Die Zeichenfolge *-ma-mu* scheint jedoch die in CAD Š/III 195b geäußerte Idee zu bestätigen, daß die in Textvertreter C, Rs. 7’ zu findende Zeichenfolge *GIŠ MI* (in ^dGIŠ.MI = ^dGISSU) auf einer Fehllösung beruht und für (ursprüngliches) *-ma-mi* steht. Für diese Lösung spricht auch das für AO 6775, Rs. 7’ erzielte Kollationsergebnis. Statt *šu-du-UD 7 ^dGISSU* ist dort ohne Zweifel – so wie es in der Tat die Formelhaftigkeit der Litanei auch erwarten läßt – *šu-du-DU šá AN GIŠ MI* zu lesen. Letzteres ergäbe freilich nur dann einen Sinn, wenn *GIŠ* fehlerhaft für *MA* stünde und man dem Vorschlag des CAD entsprechend *šá ^dMa¹-mi* liest. Das in Textvertreter A nach *-mi* eingefügte *u* (= und) spricht ebenfalls für diese Lösung, denn das *u* dürfte die beiden in dieser Zeile genannten Götternamen verbinden. Gleichwohl kann hier letztlich kein sicherer Übersetzungsvorschlag gemacht werden.

- 83 In einer Inschrift des Assurbanipal ist der 25. Monatstag ebenfalls als “der (Tag des) Festzug(es) der Ištar von Babylon” bezeichnet (siehe R. Borger, BIWA 64, Prisma A, Kol. VIII, 98: *šá/ša-da-ḫu šá ^dBe-let-KÁ.DIĜIR.RA^{ki}*).
- 84 Diese Textstelle ist gewiß zu verbinden mit der in der Sintflutgeschichte zu findenden Anweisung, daß im Haus der im Kindbett liegenden Frau für sieben Tage ein Ziegel niedergelegt werden möge, um “Bēlet-ilī, die weise Mami” so zu ehren (siehe W. G. Lambert, A. R. Millard, M. Civil, *Atra-ḫasīs*, 62, Z. 15–19; zu dem sog. Geburtsziegel siehe M. Stol, *Birth in Babylonia*, 118–122). Ein für die Muttergöttin niedergelegter Ziegel spielt auch in mehreren, aus Assur stammenden Ritualbeschreibungen eine wichtige Rolle (siehe E. Ebeling, *Tod und Leben*, zu den Texten Nr. 26–28 und Nr. 37).
- 85 Das Festspiel des/für Ner(i)gal am 27. Tag des Monats ist zwar immer wieder in hemerologischen Texten erwähnt (siehe A. Livingstone, CUSAS 25, 253), doch leider haben wir darüber hinaus keine weiteren Nachrichten über diese ‘Spiele’.
- 88 Die in CTN 4, Pl. 71 am Zeilenende kopierten Spuren könnten auch ^rd¹[AM]AR.UTU gelesen werden. Die Parallelstellen (siehe A. Livingstone, CUSAS 25, 253) lassen jedoch keinen Zweifel daran, daß auch hier der Himmelsgott Anum als Patron des 30. Monatstages genannt war.
- 89 In dieser Aufzählung sind, wenn man alle Tage des Abend- und die des *eššēšu*-Festes mitzählt, 11 Tage des Monats erneut genannt. Sollte es sich dabei um die Tage handeln, die – zumindest im Zusammenhang mit dem Bann-Leiden – als diejenigen angesehen wurden, von denen am ehesten eine “Bannlösung” zu erwarten war (vgl. hierzu den Kommentar zu Z. 65)? Sehr ähnliche Aufzählung von Tagen finden sich auch in E. Reiner, *Šurpu*, 41, Tafel 8, 42–43 sowie in den Texten Nr. 4–10, 70–72 und Nr. 38–39, 7. Die Passage aus Text Nr. 4–10 zeigt, daß zumindest dort die genannten Tage als jene galten, an denen “für das Leben von Gott und König” die “Hand (zum Schwur) ausgestreckt” und “beim Leben der großen Götter geschworen” wurde. Zum Zeilenende vgl. die Parallelstelle aus Z. 46.
- 90 Mit der Erwähnung der Berge an dieser Stelle wird eine Verbindung hergestellt zu der vorangegangenen (bzw. laut Textvertreter A zu der folgenden) Sequenz von *lipšur*-Litaneien (hier Text Nr. 27–33). Zu den mit dem Logogramm ^dILLAT geschriebenen Götternamen siehe W. G. Lambert, RIA 5, 59 s. v. *Illat* mit weiterführender Literatur. Vgl. die Parallelstelle E. Reiner, *Šurpu*, 41, Tafel 8, 39 (siehe auch R. Borger, Fs. Lambert, 83): ^dILLAT ^dILLAT ^dILLAT ^dILLAT *a-ši-bu KUR.MEŠ e-lu-ti re-šá-an e-la-a-ti*.
- 92–93 Die Handlungsanweisungen sind in dem Kommentar zu Text Nr. 1–2, 17’–18’ näher erläutert.
- 92 In der von J. Nougayrol in JCS 1, 331 vorgelegten Facsimilezeichnung steht zu Recht *AP-pa-ṭa*. Der Grund, warum hier das Verb *tarāšu*, “(etwas) aufspannen, ausstrecken, ausspreizen”, verwendet wurde, mag darin zu suchen sein, daß die *nappaṭu*-Kohlenpfanne eine Art Schale war, die auf einen aufklappbaren Ständer gesetzt wurde.
- 94 Die Umschrift dieser Zeile richtet sich nach der Kopie, die D. J. Wiseman in Iraq 31, Pl. XL vorlegte. Abweichend davon wird in CTN 4, 20 zu Text Nr. 110 der erhaltene Teil der Tafelrückseite als “uninscribed” bezeichnet. Dementsprechend fehlt in CTN 4, Pl. 71 eine zugehörige Zeichnung. Die von D. J. Wiseman offenbar noch gesehene Stichzeile verweist auf die Folge von *lipšur*-Litaneien, die hier als Text Nr. 27–33 vorgelegt wurde.
- 1’–35’ Nur in dem aus Assur stammenden Textvertreter B folgte auf die drei aus den übrigen Textzeugen bekannten *lipšur*-Litaneien eine vierte. Auch sie hat, so wie die beiden vorangehenden, einen Bezug zur Zeit. Der Adressat der Bitte um Bannlösung ist diesmal der Tag, an dem die Therapie der “Bannlösung” durchgeführt wurde. Er sollte “den Bann, die böse Krankheit,” von dem Patienten lösen. Die Reihenfolge dieser für jeden einzelnen Körperteil ausgesprochenen Bitten entspricht dem auch im Alten Orient üblichen Vorgehen eines Arztes, der bei

der Untersuchung seines Patienten den Kranken systematisch von der Scheitelspitze bis zur Fußsohle (*a capite ad calcem*) betrachtete (siehe dazu N. P. Heeßel, Babylonisch-assyrische Diagnostik, 24 und E. Couto, From head to toe, in: J. Wee, The comparable body, 43–71). Medizinische und lexikalische Traktate sind in der Regel entsprechend angelegt. Hinter der hier kommentierten *lipšur*-Litanei steht gewiß eine lexikalische Liste, in der die Körperteile des Menschen *a capite ad calcem* angeordnet waren. Auch wenn wir entsprechende Listen kennen (siehe B. Landsberger, M. Civil, MSL 9, 51–73; E. Couto, PhD 2009 und ferner M. Civil, CUSAS 12, 148–162; Y. Cohen, JNES 71, 1–12), kann keine davon als direkte Vorlage für die *lipšur*-Litanei namhaft gemacht werden. Die Anordnung der in der *lipšur*-Litanei genannten Körperteile lehnt sich jedoch sehr eng an die Reihenfolge der Teile des menschlichen Körpers an, die durch den entsprechend organisierten Abschnitt des ‘Diagnosehandbuchs’ SA.GIG in den Tafeln 3–14 (siehe S. M. Maul, RIA 10, 64–66 mit weiterführenden Literaturangaben sowie J. Scurlock, Sourcebook, 13–271) geboten ist. Eine ähnliche Anordnung weisen auch die sog. physiognomischen Omina auf (siehe S. M. Maul, RIA 10, 66–68 mit weiterführenden Literaturangaben).

In den ersten nicht erhaltenen Zeilen der *lipšur*-Litanei dürfte für die oberhalb der Augenbrauen gelegenen Bereiche, namentlich Schädel(kalotte), Kopfhaar und Stirn, eine “Bannlösung” erbeten worden sein. Für eine Ergänzung kann die aus BAM 212, 9–39 und den Duplikaten BAM 313 und LKU 37 bekannte Beschwörung *muṣ nakkaptīja* herangezogen werden, die eine ähnliche Reihung von Körperteilen aufweist. Vor den Augen (= BAM 212, 12) sind dort die Schläfe (*nakkaptu*), der Schädel (*muḥḥu*) und das Gesicht (*pānū*) genannt.

Die sorgfältige, professionelle Betrachtung eines Menschen, begann – so zeigt es die *lipšur*-Litanei, die ja von Heilern rezitiert und wohl auch verfaßt worden war – bei dem Oberkopf, um sich im folgenden dem Gesicht mit Augen, Nase, Lippen und Zunge zuzuwenden. Die Aufmerksamkeit galt dann den Seiten des Kopfes, stets von oben nach unten gerichtet, angefangen mit den Ohren über Schläfen und Wangen bis hin zum Kinn (Z. 1’–10’). Im folgenden war das Augenmerk auf die von den Armen verdeckten Körperseiten gerichtet, gefolgt von einer Betrachtung der Schlüsselbeinpartien, der Ober- und Unterarme, der Hände, Finger und inneren Handflächen (Z. 11’–18’). Das Interesse galt daraufhin der Brust- und, von der Wirbelsäule ausgehend, der Rückenpartie (Z. 19’–21’). Der Blick richtete sich dann auf den Bauch und dessen an die unteren Rippen angrenzenden Bereiche sowie den Bauchnabel (Z. 22’–24’), um dann hinabzugleiten zu Becken, Schambereich und After (Z. 25’–27’). In den nicht erhaltenen Zeilen waren im Anschluß ohne Zweifel die Beinpartien mit Oberschenkeln, Knien und Unterschenkeln genannt. Den Abschluß in der Aufzählung der Körperteile bilden – bevor mit Z. 35’ die Gesamterscheinung des betrachteten Menschen in den Blick geriet – Füße und Zehen.

35’ Die korrekte Lesung *zīmī(MÚŠ)-ia* verdanke ich Dr. Erica Couto.

36’ Die Stichzeile von Textvertreter B verweist auf das Gebet das hier im folgenden als Text Nr. 38–39 vorgelegt wird.

38–39)

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 4

38) **BM 50658 (1882-3-23, 1649) (Photos: S. 473–477)**

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 4, Textvertreter A

Fundort: Sippar (?)

Beschreibung: Nahezu vollständige, beidseitig erhaltene zweikolumnige Tontafel, deren Seitenränder allesamt abgestoßen sind (Maße 133 mm × 114 mm × 25 mm). Während die Oberfläche der Tafelvorderseite starke Beschädigungen aufweist, ist die Tafelrückseite in weiten Teilen unversehrt. Die Kolumnen boten ursprünglich jeweils für knapp 40 Zeilen Raum. Mit vertikalen Linien, die vor der Beschriftung in den noch plastischen Ton der Tafel gedrückt wurden, sind jeweils Zeilenbeginn und Zeilenende markiert. Auf Vorder- und Rückseite befindet sich zwischen den Kolumnen ein etwa 10 mm breiter Freiraum. In Kol. I blieben 36, in Kol. II 37, in Kol. III 37 und in Kol. IV 27 Zeilen in einem neubabylonischen Schriftduktus erhalten. In Kol. IV folgt ein einzeliliger Kolophon. Der Schriftspiegel der Kolumnen wurde vor der Beschriftung mit sehr feinen horizontalen Strichen liniert.

Datierung: neubabylonisch

Kopie: M. J. Geller, Fs. Borger, 138–139 (kollationiert); Bearbeitung: M. J. Geller, Fs. Borger, 127–140.

39) **IM 67566 bis (Photos S. 478–479)**

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 4, Textvertreter B

Fundort: Kalḫu, Nabû-Tempel, NT H2 in pit through broken burnt brick pavement of period II; Fundnummer: ND 4383 B

Beschreibung: Linkes oberes, beidseitig erhaltenes Teilstück einer ursprünglich zweikolumnigen ungebrannten Tontafel (Maße: 122 mm × 75 mm × 28 mm). Die rechte Hälfte der Tafel mit der zweiten Kolumne und nahezu die gesamte untere Hälfte des Stückes fehlen. Auf der Vs. blieben 35 Zeilen in einem frühneuassyrischen Duktus erhalten, der von einigen archaisierenden Zeichenformen geprägt ist. Mit vertikalen Linien, die vor der Beschriftung in den noch plastischen Ton der Tafel gedrückt wurden, sind jeweils Zeilenbeginn und Zeilenende markiert. Die gut erhaltene

Rs. des Tafelbruchstücks ist in ihrer gesamten Ausdehnung unbeschrieben. Es blieben lediglich Reste des den Text abschließenden horizontalen Doppelstrichs sowie die bis zum unteren Tafelrand gezogenen vertikalen Linien erhalten, die im Schriftfeld Zeilenbeginn und Zeilenende markieren sollten.

Datierung: frühneuassyrisch

Kopie: J. A. Black, CTN 4, Pl. 70, Text Nr. 109 (anhand von ausgezeichneten Photographien kollationiert); Bearbeitung: –

(10) BM (Museumsnummer unbekannt), Vs. (Kopie: S. 430)

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 4
Textvertreter C

Fundort: Kalḫu, Nabû-Tempel, H2 pit; Fundnummer: ND 4405/67

Beschreibung: Braunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück vom links unten gelegenen Bereich einer ursprünglich wohl zweikolumnigen Tontafel (Maße: 70 mm × 68 mm × 22 mm). Ein Teil des linken Seitenrandes blieb erhalten. Die Vs. weist Reste von 20, die Rs. Reste von 13 Zeilen auf, die in frühneuassyrischem Schriftduktus gehalten sind. Die recht ungelente Schrift und mehrere Rasuren lassen erkennen, daß die Tafel wohl von einem noch wenig geübten Schüler geschrieben wurde (Auf der Rs. finden sich in dem erhaltenen Ende der Tafel Reste der aus Text Nr. 4–10, 65ff. bekannten Beschwörung ÉN *mārat Anim ša šamê* [], die gesprochen werden sollte, wenn man Getreidekörner, auf die die pathogenen, von einem “Bann” ausgehenden Kräfte übertragen worden waren, an ein Kalb verfütterte, um so das von dem Bann ausgehende Unheil zu eliminieren).

Datierung: neuassyrisch, spätes 9. oder frühes 8. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: D. J. Wiseman, CTN 4, Pl. 70, Text Nr. 111; Bearbeitung: –

Die Textvertreter:

A	=	BM 50658 (bab.)	1–40, 1’–37’; 42’–78’, 1’’–27’’	Kolophon
B	=	IM 67566 <i>bis</i> (ass.)		1–36
C	=	ND 4405/67 (ass.), Vs.		25–45

Transliteration:

1	A I,	1	[ÉN <i>lu-u paṭ-ra šá qa-diš-ti</i> (...)]
	B Vs.	1	ÉN ^r lu ¹ paṭ-r[a ša qadišti (...)]
2	A I,	1	[]- ^r sa ¹
	B Vs.	2	lu-ú paṭ-ra u [lu-ú pa-as-sa]
3	A I,	2	[itti šamê u eršetim MIN]
	B Vs.	3	KI AN-e ù er-š[e]- ^r tim ¹
4	A I,	2	[itti šūt Anim šūt Enlil š]u-ut ^d É-a <MIN>
	B Vs.	4	KI šu-ut ^d A-nim ^r šu ¹ - ^r ut ¹ ^d BAD šu-ut ^r d ¹ [É-a]
5	A I,	3	[] šá ^d AMAR.UTU MIN
	B Vs.	5	KI il-ki ša ^d Gu-la ^r u ¹ ^r i ¹ - ^r ki ¹ ^r šá ¹ [^d Marduk]
6	A I,	4	[^d Iš-ta]r (?) ^d NIN-NIBRU ^{ki} MIN
	B Vs.	6	KI ^r u ⁴ ¹ - ^r mi ¹ e-tù-ti ša ^d Iš-tar šar-ra[t Nippuri]
7	A I,	5	[KI UD nu-bat-ti UD.ÉŠ.ÉŠ UD.19.KÁM UD N]Á.A UD(.)ḪUL.ĜÁL
	5a		[(leer) UD].30.KÁM MIN
	B Vs.	7	[KI UD nu-bat-t]u UD.ÉŠ.ÉŠ UD.[19.KÁM]
		8	[(leer) UD NÁ]. ^r ÁM ¹ ^r UD ¹ (.) ^r ḪUL ¹ . ^r ĜÁL ¹ UD.3[0.KÁM]
8	A I,	6	[itti arḫi ūmi u šatti] MIN
	B Vs.	9	^r KI ¹ ITI u ⁴ -mi ù ^r MU ¹ . ^r AN ¹ .[NA]
9	A I,	7	[akal tamê i-t]a-kal MIN
	B Vs.	10	[NI]NDA ta-me-e i-ta-k[al]
10	A I,	8	[mê tamê il]-ta-ti MIN
	B Vs.	11	A.MEŠ ta-mé-e il-ta-t[i]
11	A I,	9	[šap(a)ta tamê] it-ta-šiq MIN
	B Vs.	12	[š]á-pa-ta ta-mé-e it(Original: Iš)-ta-ši-iq

- 12 A I, 10 [ina erši tamê i]t-ta-til MIN
B Vs. 13 i-na ĠEŠ.N[Á] ta-mé-e it-ta-til
- 13 A I, 11 [ina kussê tamê it]-^rta^r-^ršab^r ^rMIN^r
B Vs. 14 i-na ĠEŠ[GU].ZA ta-mé-e it-ta-šab
- 14 A (caret)
B Vs. 15 i-na ĠEŠ[BANŠUR] ta-mé-e ^ri^r-ta-^rka^r
- 15 A (caret)
B Vs. 16 i-na ^{du}g[G]Ú.ZI ta-mé-e iš-[t]a-ti
- 16 A I, 12 [ħarrān tamê i]š-^rša^r(über Rasur?!)-bat MIN
B Vs. 17 KASKAL ta-mé-e i-ša-bat
- 17 A I, 13 [ina nipħi il(ān)ī GAL].MEŠ it-ta-ma MIN
B Vs. 18 i-na ni-ip-ħi [DI]ĠIR.MEŠ GAL.MEŠ-^rte^r it-^rta^r-ma
- 18 A I, 14 [ina ebēr nāri] it-ta-ma MIN
B Vs. 19 i-na e-ber ÍD it-ta-ma
- 19 A I, 15 [ina ĠEŠMÁ ĠEŠMÁ.U]₅ ĠEŠMÁ.GUR₈ it-ta-ma MIN
B Vs. 20 i-na ĠEŠMÁ ĠEŠMÁ.U₅ ù ĠEŠMÁ.GUR₈ MIN
- 20 A I, 16 [ina ši-it] ^ršam^r-^rši^r u e-reb šam-ši it-ta-ma MIN
B Vs. 21 i-na ši-it ^dšam-ši ù e-reb ^d[šamši MIN]
- 21 A I, 17 [ina ši-i]t ABUL u e-reb ABUL it-ta-ma MIN
B (caret)
- 22 A I, 18 [ina SILA SILA.T]UR.TUR u SILA.DAĠAL.LA it-ta-ma MIN
B Vs. 22 i-na SILA su-le-e ù re-bi-te [MIN]
- 23 A I, 19 [ina a]-lak KASKAL it-ta-ma MIN
B Vs. 23 i-na a-lak ħar-ra-ni ^rit^r-[ta-ma]
- 24 A I, 20 [ina pu-ħu]r ma-a³-du-tú it-ta-ma MIN
B Vs. 24 i-na pu-uħ-ri ma-^ra^r-du-ti it-^rta^r-[ma]
- 25 A I, 21 [ina me-te]q-tu ib-re-e it-ta-ma MIN
B Vs. 25 i-na me-te[q]-ti ^rib^r-re-e it-ta-ma
C Vs. 1' [] x []
- 26 A I, 22 [ina] x ĠEŠ² x [(x)] it-ta-ma MIN
B, C (caret)
- 27 A I, 23 [ina ĠEŠGIGI]R² ĠEŠGAG.SÎL[A ĠEŠ]MAR.GÍD.DA it-ta-ma MIN
B, C (caret)
- 28 A I, 24 [ina KI.N]E GI.I[ZI.LÁ u di-p]a-ri it-ta-ma MIN
B Vs. 26 i-na KI.NE [G]I.IZI.LÁ u GI.IZI.LÁ MIN
C Vs. 2' [i-na KI.N]E GI.IZI.[LÁ]
- 29 A I, 25 [ina mi-ħi]r-ti MUNUS(+)[^{mí}N]U.^rGIG^r la mu-š[e]-^ršèr^r-^rti^r??
25a [(leer)] im-ta-ħar [MI]N
B Vs. 27 i-na mi-ħi-^rir^r-ti x x (x) -ti
28 ^rmí^rNU.GIG [a m]u-še-šèr-ti im-ta-ħar
C Vs. 3' [i-na mi-ħ]i-ir-ti x []
4' [qa-di-i]š-ti la mu-^rše^r-š[èr]-t[i(?)]
- 30 A I, 26 [nap-šat LU]GAL IDIM NUN [u muškēni i]l-ta-pa[t] MIN
B Vs. 29 nap-šat LUGAL IDIM [NUN] ù MAŠ.GAG.EN il-ta-pat
C Vs. 5' x LUGAL IDIM NUN ù MAŠ.GAG.[EN] il-[ta-pat]
- 31 A I, 27 [I]GI-šu iš-[-a]r² MIN
B Vs. 30 ^rĠEŠ^rPAN^ra^r-[n]a p[a-n]i-šu iš-ta-bir
C Vs. 6' ĠEŠPAN a-na pa-ni-šu iš-[ta-bir]

- 32 A I, 28 [ku-p]a-a-ri ʿik¹-ʿta¹-ba-a[s MIN]
 B Vs. 31 [ku-pi-ra ik-t]a-ba-as
 C Vs. 7' ku-pi-ra ik-ta-ba-[as]
- 33 A I, 29 [ḡešpaššūra ḡeš]kan-na ana IGI[II]-ʿšu¹ iš-x [MIN]
 B Vs. 32 [ḡešBANŠUR ḡeš]kan-na a-n)a pa-ni-šu iš-x []
 C Vs. 8' ḡešBANŠUR ḡeš]kan-na a-na pa-ni-šú i[š-
- 34 A I, 30 []u nap-ʿpa¹-h[a-t]i it-[ta-ma MIN]
 B Vs. 33 [] x it-ʿta¹-m[a]
 C Vs. 9' ḡešPAN ù nap-pa-ha-ti i[ta-ma]
- 35 A I, 31 []m]i-di[r]-ti it-ta-ma MIN
 B Vs. 34 []mi-di]r-ti it-[ta-ma]
 C Vs. 10' i-na mu-sa-ri ù me-der-t[i it-ta-ma]
- 36 A I, 32 []i]š-te-eb-ru MIN
 B Vs. 35 [] x x []
 (abgebrochen)
 C Vs. 11' GI.DUB.BA-a a-na pa-ni-šú iš-t[e-eb-ru MIN]
- 37 A I, 33 [] ʿiš¹-te-eb-ru MIN
 C Vs. 12' GI.DUB.BA-a ina šal-ti i[š-te-eb-ru MIN]
- 38 A I, 34 []it-t]a-ši MIN
 C Vs. 13' [G]I.DUB.BA-a la kit-ti i[ta-ši MIN]
- 39 A I, 35 []iš-t]a-ṭar MIN
 C Vs. 14' [š]á-ṭa-ar la kit-ti iš-t[a-
- 40 A I, 36 [] MIN
 (abgebrochen)
 C Vs. 15' [x (x) l]a kit-ti i-te-pu-[uš MIN]
- 41 C Vs. 16' [i-na ši-i]t-ra-ti it-ta-[ma MIN]
- 42 C Vs. 17' [ú-sa m]i-iš-ra ù ku-dúr-r[a uš-te-li MIN]
- 43 C Vs. 18' [x x x nu-u]l-la-a-ti id-d[a-bu-ub MIN]
- 44 C Vs. 19' [x x x nu-ul-l]a-a-ti x [MIN]
- 45 C Vs. 20' [] x x [MIN]
 (abgebrochen)
- 1' A II, 1 [] x x [MIN]
- 2' A II, 2 x [x x] ʿa¹-dan-ni [MIN]
- 3' A II, 3 ʿa¹²-[n]a² EN ar-ni [MIN]
- 4' A II, 4 u[š-t]a-hi-iz u ul-te-[ši MIN]
- 5' A II, 5 x [x x] x BI x x x [MIN]
- 6' A II, 6 z[i-b]a-nit la kit-t[i iṣ-ša-bat MIN]
- 7' A II, 7 K[Û.BABBAR l]a kit-ʿti¹ ʿil¹-te-qé [MIN]
- 8' A II, 8 x [x x (x)] x x x x x [MIN]
- 9' A II, 9 [] ʿuš¹² x [x (x) MIN]
- 10' A II, 10 [a-sak (?) DIĜ]IR-šu i-ʿta¹-ʿka¹ [MIN]
- 11' A II, 11 [ik-kib (?) DIĜ]IR]-šu im-t[a-ši MIN]
- 12' A II, 12 an-[zil D]IĜIR-šu uk-t[a-b]i-ʿis¹ [MIN]

- 13^o A II, 13 [ana D]IĜIR-šu ug-dal-li[l MIN]
- 14^o A II, 14 [amāt(?) D]IĜIR-šu im-téš [MIN]
- 15^o A II, 15 [ana x (x)] x DIĜIR-šu it-te-ḫe [MIN]
- 16^o A II, 16 [x x (x) D]IĜIR-šu iq-ta-bi [MIN]
- 17^o A II, 17 x [x x D]IĜIR-šu iš-te-er [MIN]
- 18^o A II, 18 ^ri¹-[te-e D]IĜIR-šu i-te-ti-i[q MIN]
- 19^o A II, 19 x [x x] DIĜIR-šu i-ta-saḫ [MIN]
- 20^o A II, 20 x [x (x) šá[?]] DIĜIR²-šu x x x x [MIN]
- 21^o A II, 21 x [-u]m[?] u Ba-ri-ri-[tum]
- 22^o A II, 22 š[a ina kaspi ḫurāši URU]DU ZABAR ^rAN¹.N[A A.BÁR]
(leer) [sa]r²-ru tur-tú ut-^rtir¹-[šú]
- 23^o A II, 23 ša [ina lulī (?) ⁿ]a⁴AN.ZAḪ ^{na}AN.Z[AḪ.BABBAR MIN MIN]
- 24^o A II, 24 i[na semeri (?) an-ša-a]b-tú du-di-it-ti [MIN MIN]
- 25^o A II, 25 i[na un-qi] ZABAR MIN [MIN]
- 26^o A II, 26 i[na sur-qi] DÙ.A.BI MIN [MIN]
- 27^o A II, 27 á[r-ni māmītī ḫi-ti-ti]i gíl-lat (?) ma x []
- 28^o A II, 28 x [x x x x] x x x []
- 29^o A II, 29 [kiš-pi ru-ḫe-e r]u-se-e up-š[á-še-e]
- 30^o A II, 30 [x x x x] x šá ŠU^{II}-šú []
- 31^o A II, 31 [ina] IGI DIĜIR.M[EŠ GAL.MEŠ]
- 32^o A II, 32 ^rlu¹-u p[a-aṭ-ra u l]u-u pa-as-[sa]
- 33^o A II, 33 KI AN [u An-tu]m lu-u p[a-aṭ-ra u lu-u pa-as-sa]
- 34^o A II, 34 KI ^d+E[n-líl u ^dNIN.LÍL MIN]
- 35^o A II, 35 KI ^rd¹[É-a u ^dDam-ki-na MIN]
- 36^o A II, 36 KI ^rd¹[XXX u ^dNin-gal MIN]
- 37^o A II, 37 KI ^rd¹[UTU u ^dA-a MIN]
(abgebrochen)
- 38^o [KI ^dIŠKUR u ^dŠa-la MIN]
- 39^o [KI ^dAMAR.UTU u ^dZar-pa-ni-tum MIN]
- 40^o [KI ^dMUATI u ^dTaš-me-tum MIN]
- 41^o [KI ^dNinurta u ^dNIN-NIBRU^{ki} MIN]
(Rand)
- 42^o A III, 1a [KI ^dZa-ba₄-ba₄ u ^dGu-la]
1b (leer) [lu-u pa-aṭ-r]a u lu-u pa-as-s[a]
- 43^o A III, 2 KI ^dNuska u ^dSa-dàr-nun-n[a MIN]
- 44^o A III, 3 KI ^dNin-ìmma u ^dKù-si₂₂-bàn-da [MIN]
- 45^o A III, 4 KI ^dŠu-zi-an-na u ^dEn-zi-kalam-m[a MIN]
- 46^o A III, 5 KI ^d+En-^rnu¹-^rgi¹ u ^dNánibgal^{gal} [MIN]

- 47' A III, 6 KI ^dKù-sù u ^dIndagra(NÍNDA × GU₄) [MIN]
- 48' A III, 7 KI ^dNin-SAR u ^dÈ[r]-ra-gal [MIN]
- 49' A III, 8 K[I] ^{rd1}Nin-ka-si u ^dSiraš [MIN]
- 50' A III, 9 K[I] ^{rd1}Asal-lú-ḫi EN ÉN [MIN]
- 51' A III, 10 K[I] ^{rd1}Šu-qa-mu-ni u ^dŠi-i-ma-l[i-a] MIN
- 52' A III, 11 K[I] ^dLú-làl u ^dLa-ta-rak [MIN]
- 53' A III, 12 [KI ^dIM]IN.BI DIĜIR.MEŠ GAL.MEŠ [MIN]
- 54' A III, 13 [KI ^dU].^rGUR¹ u ^dMa-mi-tum [MIN]
- 55' A III, 14 [K]I ^dPap-sukkal u ^dAm-sàg-nu-di [MIN]
- 56' A III, 15 [K]I ^dGIBIL₆ u ^dLi₉-si₄ [MIN]
- 57' A III, 16 [K]I ^dÉnsi-maḫ u ^dMAR.TU [MIN]
- 58' A III, 17 KI ^dḪa-ia u ^dNissaba [MIN]
- 59' A III, 18 KI ^dUraš u ^dNIN-É.GAL [MIN]
- 60' A III, 19 KI ^dŠul-pa-è-a u DIĜIR.MAḪ [MIN]
- 61' A III, 20 KI ^dTiš[pak] EN um-ma-ni [MIN]
- 62' A III, 21 KI ^{rd1}[Si]raš u ^dNin-giz-zi-da [MIN]
- 63' A III, 22 ^rKI¹ ^{rd1}[Iš-t]ar u ^dDumu-zi [MIN]
- 64' A III, 23 [K]I ^d[Da]-mu u ^dKurun-n[am] MIN
- 65' A III, 24 [K]I ^{dr}Za¹-ba₄-ba₄ u ^dBa-b[a₆] MIN
- 66' A III, 25 [K]I DIĜIR-šu u ^dXV-šu [MIN]
- 67' A III, 26 [K]I IM.U₁₈.LU IM.SI.SÁ IM.KUR.RA IM.M[AR.TU] MIN
- 68' A III, 27 KI Á.GÚ.ZI.GA AN.BAR₇ u AN.US[AN] MIN
- 69' A III, 28 KI ^{ges}BANŠUR u ^{du}gGÚ.ZI [MIN]
- 70' A III, 29 KI ^{id}IDIGNA u ^{id}BURANUN^{ki} [MIN]
- 71' A III, 30 KI ^{id}Túr-an u ^{id}Zab-ban [MIN]
- 72' A III, 31 KI KUR.MEŠ AN.TA.MEŠ u KUR.MEŠ KI.TA.MEŠ [MIN]
- 73' A III, 32 KI suk-ku BÁRA.MEŠ né-me-du u ma-ḫa-[zu] MIN
- 74' A III, 33 KI IRI EDIN ki-di u ba-ma-a-ti [MIN]
- 75' A III, 34 KI ^{ges}DÌḪ ^{ges}KIŠI₁₆ u ^úKI.KAL [MIN]
- 76' A III, 35 KI ĜEŠ.GI ^{ges}TIR GI ḫa-ša-bi [MIN]
- 77' A III, 36 K[I] ^{d+}En-gal u ^dN[in]-gal [MIN]
- 78' A III, 37 [KI DIĜIR.ME]Š (?) G[AL?].M[EŠ x x x] x É? [MIN]
(abgebrochen)
- 1'' A IV, 1' [] x x x (-)ni-^ršu¹?
- 2'' A IV, 2' [] kuš-š[id ar-ni-šu ḫi-ṭa-ti-šú
- 3'' A IV, 3' [] šèr-ti-šu
- 4'' A IV, 4' [gil-la-ti-š]u ma-ma-ti-šu tu-ma-ma-ti-šu

5''	A IV,	5'	[<i>ina u₄-mi an-n</i>]- <i>i-i</i> DIĜIR.MEŠ GAL.MEŠ
6''	A IV,	6'	[<i>hul-l</i>]- <i>i-qa</i> 𐎶 <i>pu-us-si-sa mu-uh-ḫa</i>
7''	A IV,	7'	[x x (x)] <i>mur-ṣu di-³u-um di-lip-tum</i>
8''	A IV,	8'	[<i>si-l</i>]- <i>i-i²-tum zu-u²-tum</i>
9''	A IV,	9'	[<i>um</i>]- <i>mu ku-uṣ-ṣu ḫi-ip lib-bi</i>
10''	A IV,	10'	[<i>kiš</i>]- <i>pi ru-ḫe-e ru-se up-šá-še-e</i> NU DÙG.GA.ME
11''	A IV,	11'	[<i>i</i>]- <i>m-ḫul-le-e lib-bi-šu</i> NIĜIN- <i>du-šú</i> ZI(über Ras.)- <i>šú</i>
12''	A IV,	12'	[<i>ina šá</i>]- <i>šal-li-šu ṣe-la-a-ni-šu kim-ṣi-šú</i>
13''	A IV,	13'	[MURGU] ^{II} - <i>šú</i> MURUB ₄ .MEŠ- <i>šú</i> ŠU ^{II} - <i>šú</i> ĜÌR ^{II} - <i>šú</i>
14''	A IV,	14'	[<i>ina a</i>]- <i>n-ni-ku-nu ki-nim šá</i> NU BAL- <i>ú</i>
15''	A IV,	15'	[<i>u É</i>]- <i>N-ku-nu ṣir-ti šá</i> TI.LA <i>šá</i> [NU KÚR- <i>ru</i>]
16''	A IV,	16'	[<i>ina z</i>]- <i>u-mur bal-ṭu-ti-šú uš-ḫa-[nim-ma]</i>
17''	A IV,	17'	[<i>dà-lí</i>]- <i>lí-ku-nu ana</i> ÛĜ.MEŠ DAĜAL.MEŠ <i>li[d]-lul</i> (Strich)
<hr/>			
18''	A IV,	18'	[KA.IN]IM.MA NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA.KAM* (Strich)
<hr/>			
19''	A IV,	19'	[DÙ.DÙ].BI KI SAR A KÙ SUD GI.DU ₈ GIN- <i>an</i>
20''	A IV,	20'	[ZÚ.LUM.M]A ²¹ EŠA DUB- <i>aq</i>
21''	A IV,	21'	[x ^{du8} LA.Ḫ]A.AN.MEŠ KAŠ SA ₅ - <i>ma</i> ĜAR- <i>an</i>
22''	A IV,	22'	[x (x) DUB]- <i>aq</i> NÍĜ.NA ^{sim} LI ĜAR- <i>an</i>
23''	A IV,	23'	[x x] x <i>nap-pa-ṭa ina</i> EGIR KEŠDA ĜAR- <i>an</i>
24''	A IV,	24'	[GI.IZI.LÁ] <i>ina</i> IZI <i>kib-rit ta-qad-ma</i>
25''	A IV,	25'	[x (x)] <i>ta-šar-rap</i>
26''	A IV,	26'	[<i>u² É</i>]- <i>N lu-u paṭ-ra šá qa-diš-ti</i> ŠID- <i>ma</i>
27''	A IV,	27'	[NAM.É]RIM.BÚR.RU.DA.KAM* (Strich)
<hr/>			
Klph. A	IV,	28'	[GIN ₇] SUMUN- <i>šú</i> IGI.KÁR (leer; der untere Rand ist abgebrochen)

Übersetzung:

- 1 Beschwörung: Es sei entbunden [der (Bann, der ausgeht von) einer "Geheiligten" (...)],
- 2 es sei entbunden, und es sei getilgt!
- 3 Mit (der Kraft von) Himmel und Erde [(...) *ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 4 Mit den (Gestirnen des Himmelsbereichs) des Anum, (mit) denen des Enlil, (mit) denen des Ea <*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)>
- 5 Mit der Dienstverpflichtung gegenüber der Gula und der Dienst[verpflichtung] gegenüber dem Marduk *ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)
- 6 Mit den verfinsterten Tagen der Ištar, der Herrin-von-Nippur (B statt dessen: der Königin [von Nippur]), *ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)
- 7 [Mit dem Tag des Abendfestes], dem Tag des *eššēšu*-Festes, dem 19. Tag, dem Schwarzmondtag, dem "bösen Tag", dem 30. Tag *ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)

- 8 Mit Monat, Tag und Jahr *ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)
- 9 Das Brot einer Person, die unter einem Bann steht, hat er gegessen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 10 Das Wasser einer Person, die unter einem Bann steht, hat er getrunken; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 11 Die Lippe einer Person, die unter einem Bann steht, hat er geküßt; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 12 Im Bett einer Person, die unter einem Bann steht, hat er gelegen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 13 Auf dem Stuhl einer Person, die unter einem Bann steht, hat er gesessen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 14 Vom [Tisch] einer Person, die unter einem Bann steht, hat er gegessen.
- 15 Aus dem Becher einer Person, die unter einem Bann steht, hat er getrunken.
- 16 Den Weg einer Person, die unter einem Bann steht, hat er eingeschlagen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 17 Beim Strahlenglanz der großen Götter hat er geschworen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 18 Beim Überqueren des Flusses hat er geschworen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 19 In Schiff, Barke und Boot hat er geschworen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 20 Bei Sonnenaufgang und Sonnenuntergang hat er geschworen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 21 [Beim Auszug] aus dem Stadttor und beim Eintritt in das Stadttor hat er geschworen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 22 Auf der Straße, der Gasse und dem Platz hat er geschworen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 23 Beim auf Fahrt Gehen hat er geschworen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 24 In der Versammlung der Vielen hat er geschworen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 25 Beim Vorbeimarsch an den (oder: der) Genossen hat er geschworen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 26 [Bei] hat er geschworen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 27 [Bei einem Streit]wagen, einem Lastkarren, einem Lastwagen hat er geschworen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 28 Bei einem Kohlebecken, einer Fackel, einer (Fackel-)Leuchte hat er geschworen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 29 Von dem, was (mir) entgegengestellt wurde und von einer[(stammt)], von einer "Geheiligten", die nicht den rechten Weg einschlägt, hat er entgegengenommen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 30 Die Kehle des Königs, die des Bedeutenden, die des Fürsten oder die des einfachen Mannes hat er berührt; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 31 Einen Bogen hat er vor ihm zerbrochen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 32 Auf das (Material, das) zum (reinigenden) Abreiben (verwendet wurde), hat er getreten; [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 33 Einen Tisch, einen Gefäßständer hat [] vor ihm ge[.....]; [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 34 Bei Bogen und Blasebälgen hat er geschworen; [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 35 Bei Beet und Anpflanzung hat er geschworen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 36 Einen Schreibgriffel hat man vor ihm zerbrochen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 37 Einen Schreibgriffel hat man im Streit zerbrochen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 38 Einen Schreibgriffel (zum Niederschreiben) des Unwahren hat er erhoben; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 39 Ein Schriftstück des Unwahren hat er geschrieben; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 40 [Einen (Rechtsakt/Kauf o. ä.)] des Unwahren hat er gemacht; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)
- 41 [Auf Geschrie]benes sich beziehend hat er geschwo[ren; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 42 [Grenzlinie], Gemarkungszeichen und Grenzstein [hat er beseitigt; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 43 [(und) Nieder]trächtigkeiten hat er von sich [gegeben; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 44 [Niederträchtig]keiten [hat er; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 45 [.....; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- Lücke
- 1' [.....; [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 2' [] Termin? [; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 3' ...[]... der Schuldenlast auf sich geladen hat [(...); *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 4' Eine Eheschließung hat er veranlaßt, aber (die Braut) verstoßen; [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 5'[].....; [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 6' Eine Waage, die Unwahren (anzeigt), [hat er in die Hand genommen]; [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]

- 7^o Silber der Unwahrheit (d. h. wohl: Silber, das aufgrund betrügerischen Handelns erwirtschaftet wurde) hat er angenommen; [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 8^o ...[].....[]; [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 9^o [].....[]; [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 10^o [Das, was] seinem Gott [ein Greuel ist], hat er gegessen; [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 11^o [Das, was] seinem [Gott zuwider ist], hat er [vergessen; *ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 12^o Auf das, was seinem Gott [abscheulich] ist, hat er getreten; [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 13^o An dem [] seines Gottes hat er sich vergangen; [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 14^o [Das Wort (?)] seines Gottes hat er mißachtet; [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 15^o [Dem/Der]... seines Gottes hat er sich genaht; [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 16^o [Ungebührliches (o. ä.)] hat er seinem (oder: [über] seinen) Gott gesagt; [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 17^o [] seines Gottes hat er übertreten; [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 18^o Die G[renze](, die) sein Gott (ihm setzte), hat er überschritten; [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 19^o [] seines Gottes hat er ausgerissen; [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 20^o [] seines Got[tes (?)] hat er[]; [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und es sei getilgt!)]
- 21^o []... und Barīr[tum (...)],
- 22^o w[er sich, was Silber, Gold, Kup]fer, Bronze, Zinn (und) [Blei betrifft, als Lügner] erwies, der wird (damit) einen Vergeltung(sfluch) gegen sich gewendet haben.
- 23^o Wer [sich, was Antimon (?)], Glasfritte (und) [weiße] Glaspaste betrifft, [*ditto ditto* (d. h.: als Lügner erwies, der wird (damit) einen Vergeltung(sfluch) gegen sich gewendet haben.)]
- 24^o (Wer sich), [was Reif (?)], Ohrring (*anšabtu*) (und) Nadelspange betrifft, [*ditto ditto* (d. h.: als Lügner erwies, der wird (damit) einen Vergeltung(sfluch) gegen sich gewendet haben.)]
- 25^o (Wer sich), was die Bronze[ringe] betrifft, *ditto* [*ditto* (d. h.: als Lügner erwies, [der wird (damit) einen Vergeltung(sfluch) gegen sich gewendet haben.])]
- 26^o (Wer sich), was jegliches [Schüttopfer] betrifft, *ditto* [*ditto* (d. h.: als Lügner erwies, [der wird (damit) einen Vergeltung(sfluch) gegen sich gewendet haben.])]
- 27^o [Meine] Schul[denlast, der mir (auferlegte) Bann], meine [Verfehlung], das Vergehen ...[],
- 28^o ...[].....[],
- 29^o [Zaubereien, Hexereien], Bezauberungen (und) (bösen) Machenschaften,
- 30^o []... seiner Hände [],
- 31^o [] vo[r] den [großen] Göttern
- 32^o es sei ent[bunden, und] es sei getilgt!
- 33^o Mit Anum [und Antu]m sei es ent[bunden, und es sei getilgt]!
- 34^o Mit E[nlil und Ninlil/Mullissu *ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 35^o Mit [Ea und Damkina *ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 36^o Mit [Sîn und Ningal *ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 37^o Mit [Šamaš und Aja *ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 38^o [Mit Adad und Šala *ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 39^o [Mit Marduk und Zarpānītum *ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 40^o [Mit Nabû und Tašmētum *ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 41^o [Mit Ninurta und der Herrin–von–Nippur *ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 42^o [Mit Zababa und Gula sei es entbunden], und es sei getilgt!
- 43^o Mit Nuska und Sadarnunna [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 44^o Mit Ninimma und Kusibanda [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 45^o Mit Šuzianna und Enzikamma [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 46^o Mit Ennugi und Nanibgal *ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 47^o Mit Kusu und Indagra [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 48^o Mit Nin-SAR und Erragal [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 49^o Mit Ninkasi und Siraš [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 50^o Mit Asalluḫi, dem Herrn der Beschwörung, [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 51^o Mit Šuqamuna und Šimal[ia *ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 52^o Mit Lulal und Latarak [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 53^o [Mit der Göttlichen]–Sieben, den großen Göttern, [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 54^o [Mit Ner(i)gal und Mammītum *ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 55^o Mit Papsukkal und Amsagnudi [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 56^o Mit Girru und Lisi [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 57^o Mit Ensimah und Amurru [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 58^o Mit Ḫaja und Nissaba [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 59^o Mit Uraš und der Herrin–des–Palastes [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
- 60^o Mit Šulpa^ʾea und Bēlet–ilī [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]

- 61' Mit Tišpak, dem Herrn der Truppe, [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
 62' Mit Siraš und Ningizzida [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
 63' Mit Ištar und Dumuzi [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
 64' Mit Damu und der Kurunnam [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
 65' Mit Zababa und Baba [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
 66' Mit seinem (persönlichen) Gott und seiner (persönlichen) Göttin [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
 67' Mit dem Südwind, dem Nordwind, dem Ostwind (und) dem Westwind [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
 68' Mit der Morgendämmerung, dem Mittag und dem Abend [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
 69' Mit Tisch und Becher [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
 70' Mit Euphrat und Tigris [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
 71' Mit Tur'an und Zabban [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
 72' Mit den oberen Bergen und den unteren Bergen [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
 73' Mit Heiligtum, Stufenpostamenten, Podesten und Kultorten [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
 74' Mit Stadt, Steppe, offenem Land und den Anhöhen [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
 75' Mit *baltu*-Dorn, Kameldorn² und *sassatu*-Gras [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
 76' Mit dem Abbrechen von Rohr in Röhricht und Auwald [*ditto* (d. h.: es sei entbunden, und sei es getilgt!)]
 77' Mit Engal und Ningal [*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]
 78' Mit den großen Göttern [].....[*ditto* (d. h.: sei es entbunden, und es sei getilgt!)]

Kleine Lücke

- 1'' [].....
 2'' [Lege] Hand an [an seine]! Seine Schuldenlasten, seine Verfehlungen,
 3'' [], seine Schuld,
 4'' sei[ne Vergehen], die ihm (anhaftenden) Banne, seine Eidverpflichtungen
 5'' [zernich]tet doch [noch am heuti]gen Tage, (ihr) großen Götter!
 6'' Tilgt (sie), laßt sie sich zersetzen!
 7'' [] Krankheit, Kopfschmerz, Schlaflosigkeit,
 8'' [Lei]den, Schweißausbruch,
 9'' [Fie]ber, Kälteschauer, verlorenes Selbstvertrauen,
 10'' [Zaube]reien, Hexereien, Bezauberungen (und) ungute Machenschaften,
 11'' böse Winde, die ihm im Bauche brausen, reißt ihm heraus
 12'' [aus] seinem Rücken, seinen Seiten, seinen Beinen,
 13'' seinen [Schultern], seinem Rumpf, seinen Händen, seinen Füßen!
 14'' [Auf] euer festes Jawort hin, das unumstößlich ist,
 15'' [und (auf)] eure erhabene Beschwörung des Lebens hin, die [nicht abgeändert werden kann],
 16'' reißt (all dies) aus seinem (noch) lebendigen Leibe heraus! [Dann]
 17'' möge er euch lobpreisen vor den Leuten allenthalben!
-
- 18'' Das ist der Wort[laut] einer Beschwörung, die dazu (dient), einen Bann zu lösen.
-
- 19'' Die zugehörigen [Handlungen]: Du fegst den Boden. Du versprengst reines Wasser. Du stellst ein Tragaltärchen auf.
 20'' [Datteln] und Feinmehl schüttetest du hin.
 21'' [x Fla]schen füllst du mit Bier und stellst sie hin.
 22'' Du streust [Mehl (?)]. Ein Räuchergefäß mit Wacholder stellst du hin.
 23'' []... Hinter der Opferzurüstung stellst du eine Kohlenpfanne (*nappatu*) hin.
 24'' Du entzündest [eine Fackel] mit mit Schwefel (erzeugtem) Feuer an und
 25'' verbrennst dann [das Mehl (?)],
 26'' [und] du rezitierst die Beschwörung "Es sei entbunden [der (Bann, der ausgeht von) einer "Geheiligten""]". Das ist dann
 27'' (das Verfahren), einen Bann zu lösen.

Kolophon: A [Wie] die zugehörige Vorlage, kollationiert.
 (leer; dann abgebrochen)

Kommentar:

- 1 Die als ÉN *lū paṭra ša qadišti* zitierte Tafel umfaßte ursprünglich etwa 140 Zeilen und enthielt neben Handlungsanweisungen am Textende (Z. 19''–27'') eine Litanei mit der immer wieder wiederholten Bitte um

Bannlösung. Der Heiler sollte sie an der Stelle des Patienten sprechen, der sich das Bann-Leiden zugezogen hatte. Bei der Rezitation der zahlreichen Bitten um Bannlösung wurde, so wie schon zuvor beim Sprechen der sog. *lipšur*-Litaneien (siehe Text Nr. 27–33 und Text Nr. 34–37), Opfermehl auf einem Kohlebecken verbrannt. Dies verbindet den vorliegenden Text mit den *lipšur*-Litaneien und der hier als Text Nr. 45 präsentierten Rezitation mit dem Incipit ÉN di ġir kalam-ma si-sá-e-dè.

Das Incipit der hier kommentierten Litanei ÉN *lū paṭra ša qadišti* ist in der Stichzeile der Tafel VAT 13648 genannt (Text Nr. 34–37, 36'), die in Assur im sog. Haus des Beschwörungspriesters gefunden wurde und eine Folge von *lipšur*-Litaneien enthielt. Möglicherweise war die Rezitation des Textes auch in den nicht erhaltenen Passagen des 'Leitfadens' zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens (Text Nr. 1–2) vorgeschrieben.

Die Litanei ÉN *lū paṭra ša qadišti* unterscheidet sich von den vorangehenden Rezitationen (Texte Nr. 16–37) vor allem dadurch, daß der "Bann", von dem die Rede ist, nach Ansicht der Heiler ganz besonderen Umständen geschuldet war. Denn die erste Zeile des hier vorgestellten Textes kann wohl nur so gedeutet werden, daß der gefürchtete Bann, dessen Lösung im folgenden immer wieder erbeten wird, sich vor allem dadurch auszeichnete, daß er durch die wie immer geartete Beteiligung einer Gottesdienerin zustande gekommen war, welche "Geheiligte" (*qadištu*) genannt wurde. Im täglichen Leben konnte eine "Geheiligte", deren soziale Stellung zumindest im ersten vorchristlichen Jahrtausend nicht allzu hoch war, Aufgaben von Amme und Hebamme übernehmen (siehe M. Stol, *Birth in Babylonia*, 186–188; J. Renger *ZA* 58, 179–184). Bisweilen wurde sie darüber hinaus aber wohl auch mit Liebesdiensten in Verbindung gebracht (siehe dazu J. Renger, ebd., 184). Ihre direkte Beteiligung an Ritualgeschehen ist nur sehr selten bezeugt (siehe S. Parola, *SAA* 10, 195, Text Nr. 246, Z. 13'; W. Meinhold, *KAL* 7, Text Nr. 1–2, g+13). Hingegen zeigen Ritualbeschreibungen und die zugehörigen *dicenda* deutlich, daß man, namentlich im ersten vorchristlichen Jahrtausend, der "Geheiligten" und weiteren Frauen, die anderen Klassen von sog. Priesterinnen angehörten, zutraute, Schadenzauber mit schlimmen Folgen auszuüben (siehe D. Schwemer, *Abwehrzauber und Behexung*, 76–77). Dieser üble Ruf der *qadištu* ist wohl der Grund dafür, daß man sie – wie auch in dem vorliegenden Text bezeugt (siehe dazu auch unten Z. 29 sowie ferner *Šurpu*, Tafel 8, 69 [E. Reiner, *Šurpu*, 43 und R. Borger, *Fs. Lambert*, 88]) – für bestimmte Leiden verantwortlich machte. Da sich in der hier vorgestellten Litanei neben der an Götter, Berge, Flüsse, Heiligtümer und Zeiten gerichteten Bitte, den Bann zu lösen, auch eine ausführliche Aufzählung jener Umstände findet, bei denen der Patient sich das Bann-Leiden durch mittelbaren oder unmittelbaren Kontakt mit einem unter einem Bann Stehenden (*tamû(m)*) zugezogen haben könnte (Z. 9–16; vgl. ferner Z. 32), liegt die Vermutung nahe, daß es sich – zumindest nach Ansicht der Heiler und ihrer Patienten – bei dieser Person um eine "Geheiligte" (*qadištu*) gehandelt hatte. Es ist durchaus denkbar, daß diese Vorstellung als Projektion von Schuldgefühlen eines Erkrankten zu verstehen ist, der einer "Geheiligten" (*qadištu*) näher gekommen war, als es sich gehörte (hierzu vgl. auch Text Nr. 27–33, 84).

- 2 Die Ergänzung des hier ausgeschriebenen und im folgenden als MIN abgekürzten Refrains der Litanei richtet sich nach Z. 42', wo der Schreiber – den Gepflogenheiten seiner Berufsgruppe entsprechend – in der ersten Zeile der Tafelrückseite den Refrain erneut in seinem gesamten Wortlaut notierte. Zu dem Wortlaut des Refrains siehe außerdem auch die Zeilen 32'–33'. Ein sehr ähnlicher Refrain findet sich ferner auch in Text Nr. 27–33, 81ff. (*lū puṭturšu lū passassu*).
- 4 Der Schreiber hat das hier zu erwartende MIN am Zeilenende möglicherweise so eng an das Zeichen -a gesetzt, daß es sich nicht mehr erkennen läßt. Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 64, 9.
- 5 In den Zeilen 3–4 und 6–8 richtet sich die Bitte um Bannlösung an Mächte kosmischer Natur: Himmel, Erde, Gestirne und Zeiteinheiten. Die in Z. 5 genannte "Dienstverpflichtung" (*ilku*) gegenüber Gula und Marduk scheint in diesen Kontext nicht zu passen, es sei denn Gula und Marduk stünden hier für die ihnen zugeordneten Sterne bzw. Sternbilder, und *ilku* bezeichnete einen wie immer gearteten Dienst oder eine Zahlung an diese Gestirne. Freilich ist, obgleich die Lesung *ilku* sicher zu sein scheint, eine entsprechende Bedeutung dieses Terminus nicht belegt. Eine genaue Parallele findet sich in Text Nr. 64, 12.
- 6 Die hier vorgeschlagene Lesung der Zeile CTN 4, Text Nr. 109, Vs. 6 verdanke ich Saskia Baderschneider. Die akkadische Wendung *ūmī eṭūti ša Ištar*, die ohne Zweifel die Phase der Nicht-Sichtbarkeit der Venus bezeichnet, ist hier wohl erstmals belegt. Zu der Herrin-von-Nippur und ihrer Gleichsetzung mit Ištar siehe W. G. Lambert, *The hymn to the queen of Nippur*, *Fs. Kraus*, 173–218.
- 7 Die *lipšur*-Litanei Text Nr. 34–37, 59ff. zeigt, daß als Tag des Abendfestes (*nubattu*), der jeweils dem Tag des *eššēšu*-Festes voranging, der 3., der 7. und der 16. Tag eines Monats galt. Der Schwarzmundtag war (in der Regel) der 28. und der "böse Tag" der 29. Tag eines Monats. Zu der in der hier kommentierten Zeile belegten Aufzählung von Monatstagen finden sich enge Parallelen in Text Nr. 4–10, 70–72, Text Nr. 34–37, 89 (vgl. den Kommentar dazu) sowie in *Šurpu*, Tafel 8, 42–43 (E. Reiner, *Šurpu*, 41 und R. Borger, *Fs. Lambert*, 83–84). Die Passage aus Text Nr. 4–10 zeigt, daß zumindest dort die genannten Tage als jene galten, an denen "für das Leben von Gott und König" die "Hand (zum Gebet) ausgestreckt" und "beim Leben der großen Götter geschworen" wurde.
- 8 Es bleibt unklar, warum an dieser Stelle nicht die gebräuchlichere (und in sich logischere) Reihenfolge "Tag, Monat, Jahr" gewählt wurde.
- 9–16 In den Zeilen 9–16 sind jene Umstände benannt, bei denen der Patient sich das Bann-Leiden durch mittelbaren oder unmittelbaren Kontakt mit einem unter einem Bann Stehenden (*tamû(m)*) zugezogen haben könnte (vgl.

- ferner auch Z. 32). Im Kontext der vorliegenden Beschwörung galt vielleicht eine “Geheiligte” (*qadištu*) als diese unter einem Bann stehende Person (siehe oben Z. 1 und ferner Z. 29).
- 9 Vgl. die inhaltlichen Parallelen aus *Šurpu*, Tafel 3, 131 (*māmīt akal tamī akālu*) und 135 (*māmīt akal bēl arni akālu*; siehe E. Reiner, *Šurpu*, 23 und R. Borger, Fs. Lambert, 49).
- 10 Vgl. die inhaltlichen Parallelen aus *Šurpu*, Tafel 3, 132 (*māmīt mē tamī šatū*) und 136 (*māmīt mē bēl arni šatū*; siehe E. Reiner, *Šurpu*, 23 und R. Borger, Fs. Lambert, 49).
- 12 Vgl. die Parallelstelle *Šurpu*, Tafel 2, 100: *ina erši tamī ittatil* (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 16 und R. Borger, Fs. Lambert, 26). Siehe ferner *Šurpu*, Tafel 3, 20: *māmīt erši u majjāli* (E. Reiner, *Šurpu*, 19 und R. Borger, Fs. Lambert, 38).
- 13 Vgl. die Parallelstelle *Šurpu*, Tafel 2, 101: *ina kussē tamī ittašab* (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 16 und R. Borger, Fs. Lambert, 26).
- 14 Vgl. die Parallelstelle *Šurpu*, Tafel 2, 102: *ina paššūr tamī itakal* (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 16 und R. Borger, Fs. Lambert, 27).
- 15 Vgl. die Parallelstelle *Šurpu*, Tafel 2, 103: *ina kāsi tamī iltati/ištati* (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 16 und R. Borger, Fs. Lambert, 27).
- 17–20 In diesem langen Abschnitt der Litanei sind Orte und vor allem Situationen genannt, an bzw. bei denen der Bann, der auf dem zu therapierenden Patienten lastete, zustande gekommen sein mochte (vgl. dazu auch *Šurpu*, Tafel 2, Tafel 3 und Tafel 8). Auch Gegenstände, die dabei eine Rolle gespielt haben könnten, sind hier explizit aufgeführt. Die Passage ist als Versuch zu werten, in der Litanei mit der Präzision eines Juristen die Vielfalt der Möglichkeiten benannt und dadurch auch jene spezifische Situation erfaßt zu haben, in der man retrospektiv die Ursache des zu heilenden Leidens vermutete.
- Dieser und viele weitere Abschnitte aus den litaneiartigen nam-érim-búr-ru-da-Rezitationen zeugen von der Macht, die man dem gesprochenen Wort beimaß. Denn offenbar glaubte man, erst dann eine Linderung des zu kurierenden Leidens erreichen zu können, wenn man den Mächten, die eine Bannlösung bewirken konnten, eine Bitte vorgetragen hatte, die die genauen Umstände erfaßte, welche zu deren Urteil, einen Bann zu verhängen, geführt hatten.
- 19 Vgl. *Šurpu*, Tafel 2, 119: *ina aḫi eleppi rukūbi makurri ša’ il* (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 16 und R. Borger, Fs. Lambert, 28). Siehe ferner auch Text Nr. 64, 34.
- 20 Vgl. *Šurpu*, Tafel 2, 120: *ina šīt šamši u erēb šamši ša’ il* (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 16 und R. Borger, Fs. Lambert, 28).
- 21 Vgl. *Šurpu*, Tafel 2, 124: *ina ašē abulli u erēb abulli ša’ il* (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 16 und R. Borger, Fs. Lambert, 28).
- 22 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 64, 45. Siehe auch Text Nr. 4–10, 13 sowie *Šurpu*, Tafel 2, 126: *ina sūqi ša’ il* (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 16 und R. Borger, Fs. Lambert, 28).
- 23 Vgl. *Šurpu*, Tafel 2, 128: *ina ḫarrāni ša’ il* (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 16 und R. Borger, Fs. Lambert, 28).
- 25 Es bleibt ungewiß, ob Textvertreter C, Vs. 1’ wirklich dieser Zeile zuzuordnen ist.
- 27 Die hier vorgeschlagene Ergänzung fußt auf folgendem Eintrag in der lexikalischen Serie An-ta-ḡál Tafel B, 9–11 (siehe A. Cavigneaux, MSL 17, 191–192): $\dot{\text{é}}\text{éš} \text{gigir} = \text{nar-kab-tum} / \dot{\text{é}}\text{éš} \text{mar-gíd-da} = \text{e-req-qu} / \dot{\text{é}}\text{éš} \text{GAG.LIŠ} = \text{sa-par-ru}$.
- 28 Vgl. Text Nr. 52, 19.
- 29 Zu der Wendung *mīḫirta* bzw. *mīḫra maḫāru* siehe den Kommentar zu Text Nr. 3, 1 sowie Text Nr. 4–10, 87, 93, 100 und Text Nr. 27–33, 65. Die erhaltenen Spuren in Textvertreter A könnten zu der Lesung [*ina mi-ḫi*]r-ti N[IN.DIĜIR] passen, die von *Šurpu*, Tafel 8, 69 inspiriert ist (*itti māmīt mārat ilī kūbi ša enti nadīti qadišti u kulmašīti* MIN MIN MIN; siehe E. Reiner, *Šurpu*, 43 und R. Borger, Fs. Lambert, 88). Da sowohl in Textvertreter B als auch in Textvertreter C die entsprechenden Stellen sehr stark beschädigt sind, muß diese Lesung jedoch vorerst unsicher bleiben.
- 30 Die geringfügigen Spuren am Anfang der Zeile Textvertreter C, Vs. 5’ passen sehr gut zu der Lesung ‘nap^1 . Daher ist dort wohl $\text{‘nap}^1 \text{‘-šat} \text{‘}$ LUGAL etc. zu lesen. Zu Z. 30 vgl. *Šurpu*, Tafel 8, 70: *itti māmīt ili šarri kabti u rubē šakni šāpiri u dajjāni* MIN MIN MIN (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 43 und R. Borger, Fs. Lambert, 88).
- 31 Es bleibt unklar, wie die Verbalform am Ende der Zeile Textvertreter A, Kol. I, 27 zu ergänzen ist. Die erhaltenen Spuren könnten auch] x-šú (etwa: IG]I^{II}-šú) gelesen werden.
- 32 Die wohl weitgehend synonym zu *kupirātu* verwendeten Wörter *kupārū* und *kupīru* bezeichnen Material, das zum reinigenden Abreiben (eines Kranken) benutzt worden war. In den Wörterbüchern sind sie nicht gebucht und scheinen an dieser Stelle erstmals belegt zu sein.
- 33 In Textvertreter C weist das Zeichen BANŠUR eine eigentümliche Form auf, die dem Zeichen ASARI recht ähnlich sieht.
- Es bleibt unklar, wie die Verbalform am Zeilenende zu ergänzen ist. Zu einer Form von *šebēru* passen die erhaltenen Spuren nicht (vgl. *Šurpu*, Tafel 8, 60 [*šebēru + paššūru*]; siehe E. Reiner, *Šurpu*, 42 und R. Borger, Fs. Lambert, 86). In Textvertreter A, Kol. I, 29 erlauben die erhaltenen Spuren die Lesung *iš-ta[k-nu]*, doch scheint dies hier keinen rechten Sinn zu ergeben.
- 34 Die gemeinsame Nennung von Bogen und Blasebalg läßt wohl nur den Schluß zu, daß hier von der altertümlichen Weise des Feuermachens mittels eines Drillbohrers, der von einem sog. Fidelbogen bewegt wird, die Rede ist.

- Es überrascht, daß *tamû* hier nicht wie in der folgenden Zeile und in den Zeilen 17–28 mit *ina* konstruiert wurde, sondern ein direktes Objekt regiert.
- 36–37 Es scheint, als habe das (absichtliche oder versehentliche) Zerbrechen eines Schreibgriffels als Unheilszeichen gegolten.
- 42 Vgl. die Parallelstelle *Šurpu*, Tafel 2, 46: *ūsa mišra u kudurra uštēli* (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 14 und R. Borger, Fs. Lambert, 21).
- 45 Falls hier eine Textlücke vorliegt, kann sie nur sehr klein gewesen sein. Vielleicht folgt Z. 1' sogar unmittelbar auf Z. 45, denn in Textvertreter A ist am Beginn von Kol. III nur eine einzige Zeile abgebrochen.
- 3' Zu der Nennung des *bēl arni* in vergleichbarem Kontext siehe *Šurpu*, Tafel 3, 134–138 (E. Reiner, *Šurpu*, 23 und R. Borger, Fs. Lambert, 49–50).
- 5' In Anlehnung an *Šurpu*, Tafel 2, 41 (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 14 und R. Borger, Fs. Lambert, 21) könnten die geringfügigen, am Zeilenbeginn erhaltenen Spuren folgendermaßen ergänzt werden: *t[uš-šá iq-t]a-bi*. Diese Ergänzung bleibt freilich sehr unsicher.
- 6' Die Zeile wurde nach *Šurpu*, Tafel 2, 42 ergänzt (*zibānūt lā kitti išša[bat zibānūt kitti ul išba]t*; siehe E. Reiner, *Šurpu*, 14 und R. Borger, Fs. Lambert, 21). Vgl. ferner *Šurpu*, Tafel 8, 67 (E. Reiner, *Šurpu*, 43 und R. Borger, Fs. Lambert, 87) und Text Nr. 64, 47.
- 7' Die Zeile wurde nach *Šurpu*, Tafel 2, 43 ergänzt (*kasap lā kitti ilteqe ka[sap kitti ul ilq]e*; siehe E. Reiner, *Šurpu*, 14 und R. Borger, Fs. Lambert, 21). Vgl. ferner *Šurpu*, Tafel 8, 67 (E. Reiner, *Šurpu*, 43 und R. Borger, Fs. Lambert, 87).
- 10' Die hier vorgeschlagene Ergänzung richtet sich nach *Šurpu*, Tafel 2, 5: (*ša*) *asak ilīšu ikulu asak ištārīšu ikulu* (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 13 und R. Borger, Fs. Lambert, 17).
- 17' Hier dürfte wohl eine Form des Verbs *še'ēru* II vorliegen, dessen Grundbedeutung D. Schwemer in NABU 2003, 108, Nr. 97 als "passieren, überschreiten" bestimmt hat. Wie in einigen der dort aufgelisteten Belegen findet sich auch hier in unmittelbarer Nähe (siehe Z. 18') eine parallele, vom Verb *etēqu* gebildete Verbalform.
- 18' Die Ergänzung am Zeilenanfang steht im Einklang mit den erhaltenen Spuren und richtet sich nach Text Nr. 48–51, 19: *itā ša ilija lū ētiq*.
- 21'–36' Dieser stark zerstörte Abschnitt der Litanei kann nur deshalb weitgehend entziffert werden, weil es gelang, eine sehr enge Parallelstelle ausfindig zu machen. Sie findet sich in einem aus Ninive (Kouyunjik) stammenden, einseitig erhaltenen Bruchstück einer ursprünglich zweikolumnigen spätneuassyrischen Tafel. Eine Photographie des in London befindlichen, als BM 99094 (Ki 1904-10-9, 123) inventarisierten Fragments ist in dem digitalen Archiv CDLI unter der Nummer P422132 zugänglich. Von der linken Kolumne blieben nur sehr wenige Zeichenspuren erhalten. Eine Transliteration der rechten findet sich hier:

1'	[] x x []	
	(Strich)	
<hr/>		
2'	[<i>b</i>]ir ² -qí u ba- ^r ri ¹ - ^r ri ¹ ?- ^r ti ¹ [] x x	vgl. Z. 21'
3'f.	[] ^{na4} AN.ZAḤ ^{na4} AN.ZAḤ.BABBAR u KÙ.GAN	vgl. Z. 23'
	[<i>sar-ta i</i>]t-ma-ma tur-ta ú-tir-šu	
5'f.	[<i>ša ina</i> KÙ].BABBAR KÙ.SI ₂₂ ZABAR URUDU AN.NA A.BÁR	vgl. Z. 22'
	[<i>sar</i>]-tú it-ma-ma tur-ta ú-tir-šu	
7'f.	[<i>ša ina</i>] an-ša-ab-ti du-di-it-ti u se-mé-ri	vgl. Z. 24'
	[<i>sa</i>]r-tú it-ma-ma tur-ta ú-tir-šu	
9'	[<i>š</i>]a ina un-qí sip-par-ri sar-tú it-ma-ma tur-ta ú-tir-šu	vgl. Z. 25'
10'f.	[<i>š</i>]a ina ŠE.BAR Í.ĜEŠ SÍK.ḪI.A u SÍK.ÙZ	
	<i>sar-ta it-ma-ma tur-ta ú-tir-šu</i>	
12'	<i>ša ina šer-pa ka-la-ma sar-ta it-ma-ma tur-ta ú-tir-š[u]</i>	
13'	<i>ša ina sur-qí DÙ.A.BI sar-ta it-ma-ma tur-ta ú-tir-šu</i>	vgl. Z. 26'
	(Strich)	
<hr/>		
14'	<i>ár-na ma-mi-tum ḫi-ti-tum gil-la-ti</i>	vgl. Z. 27'
15'	<i>ni-šu tur-tum maš-al-tú</i>	
16'	<i>mur-šu ta-né-ḫu ḫu-uš-ša lu-ba-ṭa KÚM-ma</i>	
17'	<i>ša ina</i> SU ^{lu} TUR DUMU.DIĜIR-šú ĜÁL-u ina IGI DIĜIR.MEŠ GAL.MEŠ DU ₈ -ir	vgl. Z. 31'f.
	(Strich)	
<hr/>		
18'	KI ^d A-nim ù ^d IN[NIN]	vgl. Z. 33'
19'	KI ^d +En-líl ù ^d rNIN ¹ .[LÍL]	vgl. Z. 34'
20'	[K]I ^d É-a ù ^d D[am-ki-na]	vgl. Z. 35'
21'	[KI ^d]XXX ¹ ^r ù ¹ [^d Nin-gal]	vgl. Z. 36'
	(abgebrochen)	

BM 99094 (Ki 1904-10-9, 123) weicht in Einzelheiten so stark von Text Nr. 38–39 ab, daß dieses Tafelbruchstück nicht in die oben präsentierte synoptische Umschrift aufgenommen wurde. Ob es dem Zyklus der nam-érim-búr-ru-da-Rezitationen angehört, läßt sich derzeit noch nicht entscheiden. Hingegen ist sicher, daß Text Nr. 38–39, 21' ff. und der in BM 99094 (Ki 1904-10-9, 123) erhaltene Passus von der gleichen Sache handeln, die in engem Zusammenhang mit dem Bannlösungsverfahren steht.

Die in den beiden Texten genannten Steine, Metalle und Schmuckstücke, das Getreide, das Öl, die Wolle und das Fell (BM 99094, 10'), die Wollfäden (BM 99094, 12') und schließlich die als *surqu* bezeichneten "Schüttopfer" sind nämlich – wohl ohne Ausnahme – Materialien, die im Verlauf des Bannlösungsverfahrens verwendet wurden. Sie sollten allesamt dem personifizierten Bann überreicht werden und ihm zugute kommen. Der Patient hatte sie (oder ihren Gegenwert) aus seinem eigenen Vermögen bereitzustellen, um sich dadurch von seinem Leiden freizukaufen:

- Metalle (Z. 22' und BM 99094, 5') und
- Steine wurden im Therapiegeschehen – in einer publikumsgerechten Inszenierung – als Lösegeld für den "Bann" präsentiert und dabei mit einer Waage abgewogen (siehe Text Nr. 4–10, 34–35 mit dem zugehörigen Kommentar; die in Text Nr. 4–10, 34–35 nicht genannten Glaspasten und Mineralien *anzahhu*, *huluhhu* und *lulu* [siehe Z. 23' und BM 99094, 3'] dürften ebenfalls den als Zahlung geltenden Schmucksteinen zuzurechnen sein);
- mit den Schmuckstücken (Z. 24'–25'; BM 99094, 7' und 9') wurde einerseits das Figürchen des personifizierten Banns ausgestattet (siehe Text Nr. 1–2, 5'f.), und andererseits hatte sich der Patient Reifen und Ringe von Fingern und Füßen zu streifen, um sie dann dem "Bann" vorzuwerfen (siehe Text Nr. 4–10, 56 und 46, wo diese Schmuckstücke explizit als Kaufpreis bezeichnet sind [vgl. die zugehörigen Kommentare]);
- Gerste (BM 99094, 10') – sei es in Form von Teigbatzen (Text Nr. 1–2, 14'), sei es als Suppe (Text Nr. 1–2, 15') oder als Röstkorn (Text Nr. 1–2, 16') – diente der Speisung der *māmītu*;
- Öl (BM 99094, 10') wurde ihr im Flakon als Geschenk übergeben (Text Nr. 1–2, 6'; Text Nr. 3, 17; Text Nr. 4–10, 6) und zählte wohl auch zu dem ihr übereigneten Speiseopfer (siehe Text Nr. 3, 53)
- und aus Wolle (BM 99094, 10') waren die Gewänder gefertigt, die man dem Bann-Figürchen anlegte (Text Nr. 1–2, 4');
- allein die Verwendung von Fell bzw. (Ziegen)haar (SÍK.ÛZ: BM 99094, 10') läßt sich in diesem Kontext noch nicht nachweisen;
- schließlich lassen der 'Leitfaden' zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens (Text Nr. 1–2, 22'–23') und weitere Beschreibungen der Therapie (Text Nr. 4–10, 50–52) keinen Zweifel daran, daß auch "jegliche rote Wollfäden" (BM 99094, 12') und "jegliches Schüttopfer" (Z. 26' und BM 99094, 13') als Gaben für den "Bann" gedacht waren.

Es ist also offensichtlich, daß wir es in dem hier besprochenen Abschnitt der Litanei mit einer Art eidlicher Selbstverpflichtung des Patienten zu tun haben, alle für die Durchführung der Therapie notwendigen Abgaben ordnungsgemäß bereitgestellt und dabei bezüglich der Qualität und der vorgeschriebenen Menge der Güter keine Manipulationen vorgenommen zu haben, die als Betrug, eben als "lügnerisches Handeln", verstanden werden könnten. Zur Bekräftigung dieses Versprechens hatte der Beter – so zeigt es der Refrain der Zeilen 22'–26' – für den Fall der Zuwiderhandlung die Rückkehr des Unheils (*tūrtu*) auf sich selbst herabzurufen.

- 21' Es liegt nahe, diese Zeile nach *Šurpu*, Tafel 3, 75 (*māmīt Silaqqum u Barīrtu u-*; siehe E. Reiner, *Šurpu*, 21 und R. Borger, Fs. Lambert, 44) folgendermaßen zu ergänzen: ^rd¹[*Si-laq-qu-u*]^m *u Ba-ri-ri-[tum]*. Dabei bliebe freilich sehr unsicher, ob das erste Zeichen der Zeile, von dem nur wenige Reste erhalten blieben, tatsächlich das Gottesdeterminativ ist. Im Zeilenanfang ist nämlich so viel Raum vorhanden, daß vor [^d]*Si-laq-qu-u*]^m durchaus noch ca. zwei weitere Zeichen Platz gefunden haben könnten. *Silaqu(m)* ist gegen E. Reiner, *Šurpu*, 56 wohl nicht mit *Šulak* zu identifizieren. N. Wasserman konnte nämlich in ZA 96, 204–205 überzeugend aufzeigen, daß diese 'Dämonengestalt' – so wie die ihm an die Seite gestellte *Barīrtu*, die "Flimmernde" – einer bestimmten Tageszeit zuzuordnen ist und diese wohl verkörpert. Die Parallelstelle BM 99094, 2' stellt die eigentlich sicher geglaubte Ergänzung jedoch in Frage. Denn die erhaltenen Spuren lassen wenig Zweifel daran, daß dort von dem Blitz (*b*]*ir-qi*) und nicht etwa von (^d]*Silaqqum* die Rede ist. Es mag sein, daß der Blitz bzw. die anderen in der Zeile genannten Gottheiten als Zeugen des Schwures und als diejenigen angerufen wurden, die – falls vonnöten – den "Vergeltungsfluch" (*tūrtu*) in die Tat umsetzen sollten.
- 22' Die Ergänzungen richten sich nach BM 99094, 5' (siehe oben).
- 23' Die für den Zeilenanfang erwogene Ergänzung richtet sich nach BM 99094, 3'.
- 24' Die für den Zeilenanfang erwogene Ergänzung richtet sich nach BM 99094, 7'.
- 25' Die Ergänzung richtet sich nach BM 99094, 9' (siehe oben).
- 26' Die Ergänzung richtet sich nach BM 99094, 13' (siehe oben). Das in den Wörterbüchern noch nicht gebuchte Wort *surqu* ist ganz offensichtlich eine Nebenform zu dem sehr gut bezeugten Wort *serqu(m)*, "Schüttopfer" (von Getreide gesagt).
- 27' Vgl. BM 99094, 14' (siehe oben).

- 30' In dieser Zeile war vielleicht von verunreinigtem Waschwasser die Rede, mit dem magische Manipulationen durchgeführt wurden.
- 31'–32' Vgl. die inhaltlich Parallele aus BM 99094, 17' (siehe oben).
- 32' Die Ergänzung richtet sich nach den Zeilen 2 und 43', wo der hier wiederholte Refrain der Litanei ausgeschrieben wurde.
- 33'–36' Vgl. die Parallelstelle BM 99094, 18'–21'.
- 35'–42' Die Ergänzungen richten sich nach der Parallelstelle Text Nr. 4–10, 16–23.
- 42' Z. 42' muß die erste Zeile der dritten Kolumne sein, da sonst der als MIN abgekürzte Refrain an dieser Stelle nicht ausgeschrieben worden wäre. Um den unkundigen Leser nicht zu zwingen, die Tafel bei der Lektüre umzudrehen, um den genauen Wortlaut eines Refrains zu eruieren, war es nämlich üblich, in der ersten Zeile der Tafelrückseite, einen zuvor abgekürzten Refrain erneut vollständig auszuschreiben.
- Akzeptiert man die hier vorgeschlagene Ergänzung der Zeile nach Text Nr. 4–10, 23, gilt es in Kauf zu nehmen, daß Zababa – diesmal mit der Gattin Baba – im folgenden (Z. 65') ein weiteres Mal genannt ist. Dies erscheint durchaus möglich, da auch der Name des Biergottes Siraš zweimal in der Litanei erscheint (Z. 49' und Z. 62').
- 44' Zu dem hier genannten Götterpaar siehe K. Focke, AfO 46/47, 108–109.
- 45' Zu diesem Götterpaar siehe R. L. Litke, AN = Anum, 41, Tafel 1, 184–185, wo Šuzianna als “dam bàn-da^dEn-líl-lá-ke₄” und Enzikamma als “dam-bi^dEn-líl-lá-ke₄” bezeichnet ist.
- 46' Das Götterpaar ist in AN = Anum, Tafel 1, 318 und 321 aufgeführt (siehe R. L. Litke, AN = Anum, 58f.). Dort ist Ennugi “Thronträger des Enlil” genannt. Nanibgal gilt dort als “Thronträgerin” der Enlil-Gattin Ninlil.
- 47' Zu dem Götterpaar Kusu und Indagra siehe P. Michalowski, Fs. Hallo, 158–159. Wie die zuvor genannten Gottheiten zählen sie zum Kreis des Enlil (siehe R. L. Litke, AN = Anum, 59, Tafel 1, 324–326). Wie P. Michalowski aufzeigen konnte, stehen beide Gottheiten in enger Verbindung zu Reinigungsriten, und sie sind wohl aus diesem Grund hier genannt, denn für das Gelingen des Bannlösungsverfahrens galt ihre Mitwirkung als unerlässlich.
- 48' Zu dem Götterpaar Nin-SAR und Erragal siehe R. L. Litke, AN = Anum, 60, Tafel 1, 328–332. Nin-SAR galt als “Metzgerin” des Enlil-Tempels Ekur und wurde mit der Schlachtung von Opfertieren in Verbindung gebracht (hierzu siehe auch F. A. M. Wiggermann, RIA 9, 222), die auch in dem hier beschriebenen Ritualgeschehen eine gewisse Rolle spielt. Wohl aus diesem Grund ist Nin-SAR gemeinsam mit ihrem Gatten Erragal an dieser Stelle genannt.
- 49' Zu Ninkasi und Siraš, den Gottheiten des Bier- und Brauwesens, siehe M. Krebernik, RIA 9, 442–444. Wie die zuvor genannten Gottheiten zählen sie zum Kreis des Enlil und finden hier Erwähnung, weil Bier als Opfergabe in dem Ritualgeschehen des Bannlösungsverfahrens bei den Götterspeisungen eine gewichtige Rolle spielte. Siehe dazu ferner auch Z. 62'.
- 51' Zu dem Götterpaar, das auch in Text Nr. 45, 19–20 genannt ist ([a-na] ^{r^{d1}}Šu-ma-ga-mu-na MIN MIN MIN / [a-na] ^{r^{d1}}Šu-ma-li-ia MIN MIN MIN), siehe M. Krebernik, U. Seidl, RIA 14, 323–325.
- 54' Zur Schreibung des Götternamens Mammītum als ^dMa-mi-tum siehe den Kommentar zu Text Nr. 34–37, 36–39. Die Unterweltsgötter sind an dieser Stelle wohl genannt, weil sie als Garanten für die endgültige Beseitigung des personifizierten Banns einen erheblichen Anteil an der “Bannlösung” besaßen.
- 55' Die Schreibung ^dAm-sàg-nu-di steht hier an Stelle von ^dAma-sàg-nu-di (siehe R. L. Litke, AN = Anum, 27, Tafel 1, 46, wo die Göttin als Gattin des Papsukkal bezeichnet ist).
- 57' In AN = Anum, Tafel 2, 293 (siehe R. L. Litke, AN = Anum, 102) sind die Gottheiten ^dEnsi-mah und ^dAmurru(MAR.TU) – anders als in der hier kommentierten Zeile – miteinander gleichgesetzt.
- 67' Die Nennung der vier Winde ist wohl mit der in literarischen Texten oft anzutreffenden Vorstellung in Verbindung zu bringen, daß die Winde Unheil an den Menschen heranwehen könnten. In Gebeten ist daher immer wieder dem Wunsch Ausdruck verliehen, daß ein “guter Wind herwehen” und die vier den Himmelsrichtungen zugewiesenen Winde kein Übel an den Beter herantragen mögen (siehe z. B. S. M. Maul, BaF 18, 476, Z. 4'–11' (Universalnamburbi); ders., Fs. Freydank, 189f., K 2535+, Z. 66–72; S. M. Maul, R. Strauß, KAL 4, Text Nr. 43, Rs. 4' sowie W. R. Mayer, UFBG 228–229 mit weiteren Parallelstellen). Die hier genannten Winde sollten in diesem Sinne an der Bannlösung Anteil haben.
- 68' Die drei Haupttageszeiten, der Morgen, der Mittag und der Abend sind in den Beschreibungen des Bannlösungsverfahrens explizit genannt. In Text Nr. 4–10, 7 findet sich nämlich die Anweisung, “in einem abgelegenen Raum” den personifizierten, durch ein Figürchen dargestellten Bann, “drei Tage lang in der Morgendämmerung, mittags (und) abends mit einem Totenopfer” zu versorgen. Auf diese Situation dürfte Z. 68' anspielen und mit der darin formulierten Bitte die Hoffnung verbinden, daß die für drei Tage dreimal täglich durchgeführte Speisung zu dem gewünschten Erfolg führte.
- 69' Die Zeilen 14 und 15 sowie Text Nr. 4–10, 69 zeigen, daß man in “Tisch und Becher” (nicht zu Unrecht) große Gefahrenquellen sah, die am Beginn einer schwerwiegenden Krankheit stehen konnten (siehe auch E. Reiner, Šurpu 16, Tafel 2, 102–103 und 107–108 sowie ebd., 42, Tafel 8, 60). Ihre Nennung in dieser Zeile ist dem Wunsch geschuldet, dieser Gefahr zu entgehen.
- 70'–71' Zu der an Flüsse und Gewässer gerichteten Bitte siehe die Parallelstellen aus Text Nr. 27–33, 48–66.
- 72' Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 27–33, 70.
- 73' Vgl. Text Nr. 27–33, 69.

- 74' Vgl. die ähnliche Bitte in Text Nr. 16–26, 8 (siehe auch den zugehörigen Kommentar) sowie Text Nr. 54, 12'.
- 75'–76' Vgl. Text Nr. 46–47, 31 und E. Reiner, *Šurpu*, 22, Tafel 3, 121. Dornengestrüpp und vor allem Kameldorn dienten ebenso wie das in der folgenden Zeile genannte Rohr als Brennmittel (siehe S. M. Maul, BaF 18, 542) und fanden als solches wohl auch in dem Bannlösungsverfahren Verwendung. Sie sind wohl deshalb an dieser Stelle genannt. Ein weiterer Grund für die Nennung dorniger Pflanzen mag darin liegen, daß man im Rahmen von Heilverfahren Figürchen, die Krankheiten, Unheil, bestimmte Dämonen oder einen Totengeist verkörpern sollten, an einem abgelegenen Ort "im Schatten von *baltu*-Dorn oder im Schatten von Kameldorn" zu begraben pflegte (siehe z. B. J. Scurlock, *Magico-medical means*, 202, Text Nr. 12, ii 14'–15'). Das *sassatu*-Gras schließlich diente zum Reinigen und Polieren (siehe S. M. Maul, BaF 18, 64) und sollte daher auch in Heilungsritualen Verunreinigung und Unheil von einem Erkrankten aufnehmen können (siehe ebd., 458–459 sowie Text Nr. 55–62, a+1ff.). Diese Eigenschaft ist in Z. 75' angesprochen.
- 76' Vgl. Text Nr. 46–47, 36 sowie *Šurpu*, Tafel 3, 26 und Tafel 8, 50 (E. Reiner, *Šurpu*, 19 und 42 und R. Borger, Fs. Lambert, 39 und 85).
- 77' Es wäre einleuchtend, wenn an dieser Stelle – so wie etwa in Text Nr. 4–10, 47 und 53 – ein Urgötterpaar genannt wäre, von dem man erwartete, daß es mit der Macht seiner Uranfänglichkeit das zu beschwörende Ungemach binden und das Übel samt seiner bis in den Anbeginn der Zeiten reichenden Wurzeln ausreißen könne. Doch aus den einschlägigen Götterlisten, in denen die Namen solcher Götterpaare aufgeführt sind (siehe R. L. Litke, An: Anum, 22f., Z. 18–19; W. G. Lambert, OrNS 54, 190; ders., *Mesopotamian creation stories*, 31–32 sowie ders., BCM 417–420 und 424–425), fehlt ein "Engal und Ningal" geheißenes Paar. Gleichwohl ist es wenig wahrscheinlich, daß hier *itti bēli rabī u bēlti rabīti* statt *itti Engal u Ningal* zu lesen ist.
- 78' Die nach Z. 78' vorliegende Lücke war sehr klein.
- 2''–6'' Parallele Formulierungen finden sich in Text Nr. 27–33, 77–78 und in Text Nr. 55–62, a+33.
- 2'' Die hier vorgeschlagene Ergänzung *kuššid* richtet sich nach Text Nr. 16–26, 80 (vgl. auch Text Nr. 27–33, 66). Es bleibt freilich unklar, wer mit dem singularischen Imperativ angesprochen ist, denn im folgenden ist die Bitte um Bannlösung an die "großen Götter" (siehe Z. 5'') gerichtet.
- 7'' Im Zeilenanfang könnte ein Adverb wie z. B. "eilig" gestanden haben. Die in den Zeilen 7''ff. genannten Krankheitszeichen stehen vielleicht in einer Folge, die dem postulierten Verlauf der auf einen Bann zurückgeführten Krankheit entspricht. Vergleichbare Reihungen finden sich auch in Text Nr. 3, 59–60, Text Nr. 54, 17' und Text Nr. 63, 5'–6'.
- 12''–13'' Es ist auffällig, daß in der Reihung der Körperteile, die dem Anordnungsprinzip *a capite ad calcem* folgt aber erst mit dem Rücken beginnt, Kopf und obere Körperpartien fehlen. Der Grund hierfür ist wohl nicht darin zu suchen, daß man glaubte, das durch einen Bann ausgelöste Leiden beträfe diese Bereiche des menschlichen Körpers nicht (siehe z. B. oben Z. 7'' und Text Nr. 40–44, 49–50). Vielmehr dürfte als Erklärung namhaft gemacht werden, daß die oberen Körperpartien bereits Gegenstand der vorangehenden Abschnitte des Bannlösungsverfahrens gewesen waren.
- 19'' Eine sog. Kultmittelbeschwörung in sumerischer Sprache, die in den Zusammenhang von nam-érim-búr-ru-da-Rezitationen gehört und dreimal über ein Weihwassergefäß (^{du}*agubbū*) gesprochen werden sollte, ist aus der in Ninive gefundenen Tafel bekannt, die E. Reiner in *Šurpu*, 52–53 ediert hat (K 44 = IVR²14 Nr. 2). Gemäß dem 'Leitfaden' zur Durchführung der *Šurpu* genannten Therapie (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 11, LKA Nr. 91, Vs. 4), wurde das Gebet bei der Bereitung von Wasser gesprochen, mit dem man – wie auch in Z. 19'' vorgeschrieben – zur Vorbereitung des Ritualschauplatzes den Boden besprengte. Das Gebet mit dem Incipit ÉN a kù-ga [a nam-šub-ba ...] könnte auch im Rahmen des Bannlösungsverfahrens in dem hier beschriebenen Kontext gesprochen worden sein.
- 24'' Die Ergänzung des Zeilenbeginns richtet sich nach Text Nr. 3, 63.

40–44)

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 5

40) IM 67619

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 5, Textvertreter A

Fundort: Kalḫu, Nabû-Tempel, NT 12 pit; Fundnummer: ND 5577

Beschreibung: Beidseitig erhaltene einkolumnige Tontafel, die in ihren Ausmaßen vollständig erhalten blieb (Maße: ^m250 mm × ^m105 mm; die Dicke der Tafel konnte, da ein Zugang zum Original nicht möglich war, nicht ermittelt werden). Die linke obere Ecke der ursprünglich ungebrannten Tafel ist abgebrochen, die Oberfläche der Vs. stark beschädigt. Das Erscheinungsbild der Tafel ist von zahlreichen Horizontalstrichen auf Vs. und Rs. geprägt, die in dem zweisprachig sumerisch-akkadischen Text nach jeder zumeist mit akkadischer Übersetzung versehenen sumerischen Zeile gezogen wurden. Die Vs. enthält 56, die Rs. 48 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus. Die Tafel ist mit einer Stichzeile, aber nicht mit einem Kolophon versehen.

Datierung: neuassyrisch, 7. Jh. v. Chr.

Kopie: E. E. Knudsen, Iraq 21, Pl. XVI–XIX; ders., CTN 4, Pl. 67–68, Text Nr. 107; Bearbeitung: E. E. Knudsen, Iraq 21, 54–61; ders., Iraq 27 (1965), 160–170.

41) VAT 12204 (Kopie: S. 480) nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 5, Textvertreter B

Fundstelle in Assur: – ; Fundnummer: – ; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Kleines braunes Bruchstück von der Oberfläche der Vs. (?) einer Tontafel mit einem zweisprachig sumerisch-akkadischen Text, in dem nach jeder zumeist mit akkadischer Übersetzung versehenen sumerischen Zeile ein Horizontalstrich gezogen wurde. Das dünne, in die Mitte des Schriftfeldes gehörige Stück weist die Maße 51 mm × 25 mm × 15 mm auf und enthält Reste von 10 Zeilen in frühneuassyrischen Schriftduktus.

Datierung: frühneuassyrisch

Ältere Kopie: – ; Bearbeitung: –

42) IM 67618 (Photos S. 481–485) nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 5, Textvertreter C

Fundort: Kalḫu, Nabû-Tempel, NT 12 pit; Fundnummer: ND 5576

Beschreibung: Braunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück mit den unteren drei Fünfteln einer einkolumnigen Tontafel (Maße: 129 mm × ^m100 mm × ^m29 mm). Ein kleines Stück des linken sowie weite Teile des rechten und des unteren Seitenrandes blieben erhalten. Das Erscheinungsbild der Tafel ist von zahlreichen Horizontalstrichen auf Vs. und Rs. geprägt, die in dem zweisprachig sumerisch-akkadischen Text nach jeder zumeist mit akkadischer Übersetzung versehenen sumerischen Zeile gezogen wurden. Die Vs. enthält 25, die Rs. 20 Zeilen in neuassyrischem Schriftduktus, der wohl in das ausgehende 8. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Die Tafel weist auf Vs. und Rs. mehrere unterschiedlich große Löcher auf, durch die – offenbar mit Absicht – Keilschriftzeichen ganz oder teilweise zerstört wurden.

Datierung: neuassyrisch, wohl spätes 8. Jh. v. Chr.

Kopie: E. E. Knudsen, Iraq 27, Pl. XXXIII–XXXIV; ders., CTN 4, Pl. 69, Text Nr. 108 (anhand von ausgezeichneten Photographien kollationiert); Bearbeitung: E. E. Knudsen, Iraq 27, 160–170.

43) VAT 14203 (Kopie: S. 486–487 und S. 488) nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 5, Textvertreter D₁

Fundstelle in Assur: hD8I, Suchgraben; Fundnummer: Ass 17722 cv; Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters)

Beschreibung: Graubraunes, nur einseitig erhaltenes Bruchstück mit der oberen Hälfte der Rückseite einer einkolumnigen neuassyrischen Tontafel (Maße: 101 mm × 78 mm × 27 mm). Nur ein kleines Stück des linken Seitenrandes blieb erhalten. Der obere und der rechte Seitenrand sind hingegen abgebrochen. Das Tafelbruchstück weist Reste von 36 Zeilen in einem neuassyrischen Schriftduktus auf, der in die ersten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Die untere Hälfte der Tafelrückseite liegt in VAT 13667+ (Text Nr. 44) vor. Ein physischer Zusammenschluß der beiden Bruchstücke ist nicht möglich.

Datierung: neuassyrisch, erste Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: – ; Bearbeitung: –

44) VAT 13667 ± VAT 13870 ± VAT 14072 (Kopie: S. 487 und S. 489) nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 5, Textvertreter D₂

Fundstelle in Assur: hD8I, Suchgraben; Fundnummern: Ass 17722 eh (VAT 13667), Ass 17722 ca (VAT 13870); Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters)

Beschreibung: Hellbraunes, aus drei Fragmenten zusammengefügt, einseitig erhaltenes Bruchstück mit der unteren Hälfte der Rückseite einer einkolumnigen neuassyrischen Tontafel (Maße: 102 mm × 83 mm × 28 mm). Ein großer Teil des linken Seitenrandes blieb erhalten. Der untere und der rechte Seitenrand sind hingegen vollständig abgebrochen. Das Tafelbruchstück weist Reste von 28 Zeilen in einem neuassyrischen Schriftduktus auf, der in die ersten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Die obere Hälfte der Tafelrückseite liegt in VAT 14203 (Text Nr. 43) vor. Ein physischer Zusammenschluß der beiden Bruchstücke ist nicht möglich. Die unversehrte Tafel dürfte ca. 20 cm lang und etwa 8,5 cm breit gewesen sein.

Datierung: neuassyrisch, erste Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: – ; Bearbeitung: –

Die Textvertreter:

A	=	IM 67619 (ass.)	1–73, 1'
B	=	VAT 12204 (ass.)	5–12
C	=	IM 67618 (ass.)	40–66
D ₁	=	VAT 14203 (ass.)	49–68
D ₂	=	VAT 13667 ± VAT 13870 ± VAT 14072 (ass.)	71–87, Kolophon

Transliteration:

- 1 A Vs. 1 [ÉN x x x x izi ḥuš (...) kalam-m]a²-ta na[m]²-ra¹-è¹
2 [i]š²-ra¹tu¹ra¹ma¹-a-ti it-ta-ša-ra¹
(Strich)
-
- 2 A Vs. 3 [] ra¹ra¹na¹še-ra¹ni¹it-ḥe-ma še-e-ni¹ {x} i-raš¹-raš¹-raš¹
(Strich)
-
- 3 A Vs. 4 [tū]r-e {x} i-gul-ra¹gul¹-e
5 [tar-b]a-šu i-ab-bat
(Strich)
-
- 4 A Vs. 6 [amaš]-e i-gul-gul-e
7 [su-pu-r]u i-ab-bat
(Strich)
-
- 5 A Vs. 8 [ʔ a-na] al-pi it-ḥe-ma al-pi x x [(x)] x
(Strich)
B 1' [] x x []
(Strich)
-
- 6 A Vs. 9 [ʔ]
B 2' [] x x []
A Vs. 9 [ra¹-[n]a im-me-ri it-ḥe-ma im-me-ri i-x [(x)] x
(Strich)
B 3' [im-me]-ri []
(Strich)
-
- 7 A Vs. 10 [gu₄ tūr-ra (?) saĝ-ĝeš] nu-mu-un-ra-ra¹
B 4' [nu-mu]-un-ra-ra¹
A Vs. 11 [alpī ina T]ŪR ul i-[n]é-er
(Strich)
B 5' [] ra¹ul¹ú-[]
(Strich)
-
- 8 A Vs. 12 [udu amaš-a (?) nu-mu-ni]-ib-ḥul-ra¹
13 [immerī ina supūri ul u]š²-ra¹tál¹-pit
(Strich)
B (caret)
-
- 9 A Vs. 14 [] x ra¹ba¹ni¹-ra¹ib¹-[gi₄-gi₄ (?)]
15 [] x [] x
(Strich)
B 6' [m]u-un-da-a[b-gi₄-gi₄ (?)]
7' [(pšb)]-šaḥ mar-[šu]
(Strich)
-
- 10 A Vs. 16 [ú nu-un-da-ab-gu₇-e a nu-un-da]-ab-[naĝ-e]
B 8' [a nu-un-da-ab]-naĝ-[e]
A Vs. 17 [a-ka-la ul ik-kal me-e ul] i-š[at-ti]
(Strich)
B 9' [a-ka-la ul ik-kal A.ME]Š ul ra¹i¹-[šat-ti]
(Strich)
-

- 11 A Vs. 18 [] x x []
 (Strich)
 B (caret)
-
- 12 A Vs. 19 [^dAsal-lú-ḫi igi ṣ níĝ ĝá-e ṣ ĝ]en-na dumu-ḡu₁₀
 (Strich)
 B 10' [^dAsal-lú-ḫi igi ṣ níĝ ĝá-e ṣ ĝe]n-[n]a dumu-[ḡu₁₀]
 (Strich; dann abgebrochen)
-
- 13 A Vs. 20 [zì še-muš₅ (?)] ṣu¹ u-me-ti
 21 [] x le-qe-ṣma¹
 (Strich)
-
- 14 A Vs. 22 [lú-u₁₈lu-bi u-me-ni(-te)-gur(-gur) ṣ amēlu] šu²-a²-tú kup-pir-ma
 (Strich)
-
- 15 A Vs. 23 [tùr (?)] x (-) al-ṣpi¹? (-)ID(-)[] x
 (Strich)
-
- 16 A Vs. 24 [ama]š[?] (Spuren) ṣ[?] su²-pu²-ri ma-ti x x x
 (Strich)
-
- 17 A Vs. 25 ^dUtu ṣsaĝ¹-ṣkal¹ diĝir-re-e-ne-ke₄ ṣ¹ ^dUtu saĝ-kal diĝir-re-e-ne-ke₄ silim-ma-na-aš
 (Strich)
-
- 18 A Vs. 26 ka-inim-ma nam-érim-búr-ru-da-kám zì še-mu[š₅[?]]
 (Strich)
-
- 19 A Vs. 27 ṣzíz¹ kù-ga zíz-bi m[ú]-ṣa¹ ṣ ku-un-šu el-le-tú šá a-na ma-ka-le-e ib-b[a-nu-ú]
 (Strich)
-
- 20 A Vs. 28 z[í]z sikil-la zíz-bi mú-a ṣ ku-un-šu eb-ba-tu šá a-na ú-pu-un-ti šak-na-at
 (Strich)
-
- 21 A Vs. 29 zíz daddag-ga zíz-bi mú-a ṣ ku-un-šu na-mir-tú tuḫ-di ma-ka-le-e
 (Strich)
-
- 22 A Vs. 30 [gá]na z[i]-da-ta zí[z]-bi mú-a ṣ i-na mé-reš-ti šum-du[l-ti] ib-ba-ṣni¹
 (Strich)
-
- 23 A Vs. 31 [^d]En-ki-ke₄ igi-ma-an-sig₁₀ ṣ ^dÉ-a ip-pa-lis-ma
 (Strich)
-
- 24 A Vs. 32 [dum]u-ni ṣ^{d1}Asal-lú-ḫi gù mu-un-na-an-dé-e
 33 ṣa¹-n[a m]a-ri-šu ^dAMAR.UTU i-šá-as-si
 (Strich)
-
- 25 A Vs. 34 ĝen-na dumu-ṣḡu₁₀¹ ^dAsal-lú-ḫi [ṣ a-lik ma]-ṣa¹-ri ^dAMAR.UTU
 (Strich)
-

- 26 A Vs. 35 [níĝ]-^rsil₁₁¹-ĝ[á imĝaĝa šu] ^ru¹-me-^rti¹
36 [li]-^riš¹ [ku-un-ši le]-^rqe¹-ma
(Strich)
-
- 27 A Vs. 37 [lú-u₁₈-lu dumu] ^rdiĝir¹-^rra¹-^rni¹ (lies wie in Rs. 32: na?!) u-me-^rni¹?-[t]e-g[ur(-gur) ʔ]
[amēlu] mar ^ri¹-li-^ršú¹ ^rkup¹-pir-ma
(Strich)
-
- 28 A Vs. 38 nam-šub Eridu^{ki}-ga u-me-ni-šúm ʔ ši-pat Eri-du₁₀ i-di-ma
(Strich)
-
- 29 A Vs. 39 h́e-en-kù-ga h́e-en-sikil-la h́e-en-daddag-ga ʔ li-lil li-bi-ib li-im-me-er
(Strich)
-
- 30 A Vs. 40 ^rimĝaĝa¹ kù-ga-gin₇ igi-a-ni h́e-en-daddag-ga ʔ ^rki¹-ma ^rku¹-un-ši el-le-te pa-nu-šu ^rli¹-^rmi¹-^rir¹
(Strich)
-
- 31 A Vs. 41 ^rh́e¹-^ren¹-sikil-la ^rh́e¹-^ren¹-daddag-ga ʔ li-bi-ib lim-mir
(Strich)
-
- 32 A Vs. 42 eme ħul-ĝál bar-^ršè¹ h́e-em-ta-gub ʔ EME-nu le-mut-tú ina a-ħa-ti li-iz-ziz T[U₆].ÉN
(Strich)
-
- 33 A Vs. 43 ka-inim-ma nam-érim-búr-ru-da-[ká]m níĝ-sil₁₁-ĝ[á] imĝaĝa
(Strich)
-
- 34 A Vs. 44 ÉN [n]am-tar a-maħ illu šu ur₄-ur₄-re
45 nam-ta-ru mi-lu ši-i-ru bu-tuq-tú ħa-me-em-^ršú¹
(Strich)
-
- 35 A Vs. 46 nam-tar ud ħul-gin₇ ka[lam]-ma mu-un-^rdab¹-^rdab¹
47 nam-ta-ru šá GIN₇ u₄-me lem-ni ma⁺a-tú i-[k]am-mu-ú
(Strich)
-
- 36 A Vs. 48 udug ħul líl-lá-g[i]n₇ iri-a mu-un-du₇-du₇
49 [ú-tu]k-ku lem-nu šá [GI]N₇ za-^rqí¹-qí¹ i-[n]a a-li iṣ-ša-nun-du
(Strich)
-
- 37 A Vs. 50 [a]-lá ħul IM-gin₇ e-sír-ra mu-un-sù-sù
51 [a-lu]-u lem-nu šá ki-ma šá-a-ri ina ^rsu¹-qi iš-ta-na-di-ħu
(Strich)
-
- 38 A Vs. 52 [g]idim ^rħul¹ lú-ra gu-gin₇ mu-un-ši-in-lá-e
53 ^re¹-[f]ém-mu lem-n[u] šá ki-ma qé-e a-na a-me-li tar-šu
(Strich)
-
- 39 A Vs. 54 [gal₅-lá ħ]ul sa-pàr-gin₇ mu-un-pàr-ra lú na-me nu-gur-gur
55 [gal-lu-u lem]-nu [šá k]i-ma sa-pa-ri šu-par-ru-ru mam-ma la kup-pu-[r]u
(Strich)
-
- 40 A Vs. 56 [diĝir ħul x (x)-gin₇ m]u-un-šub lú na-me {x} nu-šub-^rba¹
C Vs. 1' [diĝir ħul x (x)-gin₇ mu-un-šub] ^rlú¹ [na-me nu-šub-ba]

- A Vs. 57 [ilu lemnu ša kīma n]a²-du-ma mam-ma la ip-p[a-raš]-ši-du-ma²¹
(Rand)
C Vs. 2' [na-d]u-u mim-ma la ip-pa-ra[š-ši-du-ma]
(Strich)
-
- 41 A Rs. 1 [maškim ḫul ùḡ-gin₇ (?) (x)] x-ta nú-a
C Vs. 3' [] x-ta nú-a-[meš?]
A Rs. 2 [rābišu lemnu] ṛšá¹ ṛki¹-ma ni-ši i-na šub-ti rab-šu
(Strich)
C Vs. 4' [ni]-še ina šub-ti rab-š[u]
(Strich)
-
- 42 A Rs. 3 [e-ne-ne-ne (?)] gal₅-lá ḫul téš-a {x} nu-un-zu-meš
C Vs. 5' [] nu-un-zu-a-[meš]
A Rs. 4 [šunu (?)] gal-lu-u lem¹-nu-ti la a-di-ru-ti šu-nu
(Strich)
C Vs. 6' [] lem¹-nu-tum la ṛa¹-ṛdī¹-ru-[]
(Strich)
-
- 43 A Rs. 5 [ub -meš? da š]ú-šú-meš 𐎶
C Vs. 7' [] da šú-šú-m[eš]
A Rs. 5 tub-qa iṣ-šab-tu ina šá-ḫa-a-ti it-ta-na-aš-ra-bi-ṭu
(Strich)
C Vs. 8' [ina šá-ḫ]a-te it-ṛta¹-ṛna¹-[aš-ra-bi-ṭu]
(Strich)
-
- 44 A Rs. 6 [kalam ḏIškur-gin]₇ mu-un-ra-ra-e-ne 𐎶
C Vs. 9' [mu-un-r]a-ra-[e-n]e
A Rs. 6 ma-a-tu ki-ma ḏIŠKUR i-rah-ḫi-šu
(Strich)
C Vs. 10' [ḏIŠK]UR i-ṛra¹-[ḫi]-ṛṣu¹
(Strich)
-
- 45 A Rs. 7 [ḫeš₅^{šè} (?) ḫeš₅^{šè}-a]g-ṛag¹-e-ne ḡuruš ḫeš₅^{šè} dug₄-ga-ab
C Vs. 11' [ḡuru]š ṛḫeš₅^{ṛšè¹} ṛdug₄¹-g[a-ab]
A Rs. 8 [šaggišu(m) u] ḫab-bi-lum eṭ-lu i-šag-gi-šú
(Strich)
C Vs. 12' [e]ṭ-lu ṛi¹-[šag-gi-šú]
(Strich)
-
- 46 A Rs. 9 [lú-u₁₈-lu-bi] ṛe¹-[sí]r-ra ku₆-gin₇ mu-un-sù-sù
C Vs. 13' [mu-un-s]ù-ṛsù¹
A Rs. 10 [amēlu šu-a]-ti ina su-qi ki-ma nu-ú-ni ú-sa[ḫ]-ḫa-lu
(Strich)
C Vs. 14' [kīma] ṛKU₆¹.MEŠ {x x} ú-sa-[ḫa]-lu
(Strich)
-
- 47 A Rs. 11 [e-ne-ne-ne (?) s]i[?]-si[?]-meš ḫeš₅^{šè} nu-un-ḡá-ḡá-meš
12 [šu-nu(?)] iš[?]-šú-šú šá-ga-šá ul i-kal-lu-u
(Strich)
C (caret)
-
- 48 A Rs. 13 [e-ne-ne-ne (?) šul] diḡir nu-tuku-ra gaba im-ma-an-ri-eš
C Vs. 15' [ga]ba-RU [ba]-an-ri-[e]š
A Rs. 14 [šu-nu (?) a-n]a la EN DIḠIR.MEŠ uš {x} -tam-her-šu-nu-ti
(Strich)

- 49 A Rs. 15 [nam-tar ḫul saĝ-b]i ba-an-dab 𐎠
 C Vs. 16' [s]aĝ-bi ba-an-[d]ab
 A Rs. 15 *nam-ta-ru lem-nu* [S]AĜ-su iṣ-ša-bat
 (Strich)
 C Vs. 17' [] 'qaq¹-¹qa¹-[s]u iṣ-ša-[b]at
 (Strich)
 D₁ 1' [] 'qaq¹-[]
-
- 50 A Rs. 16 [udug ḫul gú-bi b]a-an-dab 𐎠
 C Vs. 18' [] gú-bi ba-an-dab
 D₁ 2' [] gú-¹bi¹ []
 A Rs. 16 *ú-tuk-ku lem-nu ki-šad-su iṣ-ša-bat*
 (Strich)
 C Vs. 19' [] *lem-nu ki-šá-su i[s]-ša-[b]at*
 (Strich)
 D₁ 3' [*le*]m-nu ki-šad-¹su¹ []
-
- 51 A Rs. 17 [] ba]-an-dab 𐎠
 C Vs. 20' a-lá ḫul gab[a-b]i ba-an-dab
 D₁ 4' [] gaba-bi []
 A Rs. 17 *a-lu-u lem-nu i-rat-s[u i]ṣ-ša-ba[t]*
 (Strich)
 C Rs. 21' A.LÁ *lem-nu i-ra-su DAB-bat*
 (Strich)
 D₁ 5' [*lem*]-nu i-rat-su []
-
- 52 A Rs. 18 [] ba-an-da]b 𐎠
 C Vs. 22' gidim ḫul murgu 'ba¹-¹an¹-¹dab¹
 D₁ 6' [gidim ḫul] gú murgu-bi 'ba¹-[an-dab]
 A Rs. 18 *e-tém-mu lem-nu bu-d[i-š]u iṣ-ša-bat*
 (Strich)
 C Vs. 23' *e-tém-[m]u l[em-n]u bu-[d]i-šú []*
 (Strich)
 D₁ 7' [*lem*]-¹nu¹ bu-di-šú i[ṣ-ša-bat]
-
- 53 A Rs. 19 [gal₅-lá ḫul šà-bi ba-an-dab 𐎠]
 C (caret)
 D₁ 8' [gal₅-lá ḫul] šà-bi b[a-an-dab]
 A Rs. 19 [gal]-¹lu¹-¹u¹ 'lem¹-nu lib-b[a-š]ú iṣ-ša-bat
 (Strich)
 D₁ 9' [g]al-lu-u *lem-nu l[i]b-ba-šu i[ṣ-ša-bat]*
-
- 54 A Rs. 20 [] b]a-an-dab 𐎠
 C Vs. 24' diĝir ḫ[ul] šu-ni [ba-an-dab]
 D₁ 10' [di]ĝir ḫul šu-ni b[a-an-dab]
 A Rs. 20 DIĜIR *lem-[nu qa-as-su i]ṣ-ša-bat*
 (Strich)
 C Vs. 25' DIĜIR [lem-nu] 'qa¹-¹su¹ iṣ-ša-bat
 (Strich; dann Rand)
 D₁ 11' [i-l]u *lem-nu 'qa¹-a-su i[ṣ-ša-bat]*
-
- 55 A Rs. 21 [maškim ḫul ĝir-b]i ba-an-dab 𐎠
 C Rs. 1 maškim ḫul 'ĝir¹-ni b[a-an-dab]
 D₁ 12' mašk[i]m ḫul ĝir¹¹-ni b[a-an-dab]
 A Rs. 21 *ra-bi-š[u] l[em-nu še-ep-šu iṣ]-¹ša¹-[bat]*
 (Strich)
 C Rs. 2 *ra-bi-šu lem-nu še-¹ep¹-šú i[ṣ²-ša-bat]*
 (Strich)

D ₁	13'		ᵀra ¹ -bi-šu lem-nu še-ep-šu [iṣ-ša-bat]
<hr/>			
56	A Rs.	22	[lú-u ₁₈ -lu-b]i ²¹ sa-šu-uš-kal-gin ₇ m[u-un-dul-meš]
	C Rs.	3	lú-u ₁₈ -lu-ᵀbi ¹ sa-šu-uš-kal-gin ₇ m[u-un-dul-meš]
	D ₁	14'	[lú]-u ₁₈ -lu-bi ḡ ^e sa-šu-uš-kal-gin ₇ mu-u[n-dul-meš]
	A Rs.	23	[amēlu šu-a-tú] ki-ma šu-uš-kal-li ik-t[u-mu-šu]
			(Strich)
	C Rs.	4	a-me-lu šú-a-tú GIN ₇ šu-uš-kal-li x []
			(Strich)
	D ₁	15'	LÚ šu-a-tú ki-[m]a šu-uš-k[a]l-li i[k-tu-mu-šu]
<hr/>			
57	A Rs.	24	[ú nu-un-da-a]b-gu ₇ -e a nu-un-da-ab-naḡ-ᵀe ¹
	C Rs.	5	ᵀú ¹ [n]u-un-da-ab-gu ₇ -e a nu-un-da-ab-n[aḡ-e]
			(Strich)
	D ₁	16'	[ú] nu-un-da-ab-ᵀgu ₇ ¹ -ᵀe ¹ a nu-un-da-ab-[naḡ-e]
	A Rs.	25	ᵀa ¹ -[ka-la u]l ik-kal me-e ul i-šat-[ᵀ]i
			(Strich)
	D ₁	17'	a-ᵀka ¹ -la ul ᵀik ¹ -ᵀka ¹ me-e u[l i-šat-ti]
<hr/>			
58	A Rs.	26	^d [Asal-lú-ḡi ig]i ṣ níḡ ḡá-e ṣ ḡen-na ᵀ ¹ dumu-ḡu ₁₀
			(Strich)
	C Rs.	6	ᵀ ^{d1} ᵀAsal ¹ -lú-ḡi ṣ níḡ ḡá-e ṣ ḡen-na dumu-[ḡu ₁₀]
			(Strich)
	D ₁	18'	[^d]Asal-lú-ḡi igi ṣ níḡ [ḡ]á-e ṣ ḡen-n[a dumu-ḡu ₁₀]
<hr/>			
59	A Rs.	27	z[i še-muš ₅ níḡ-gig gi]dim-ma-ke ₄ ṣ
	C Rs.	7	[zì še-m]uš ₅ níḡ-gig gidim-mé-[ke ₄ ²]
	D ₁	19'	[zì] ᵀše ¹ -muš ₅ n[i]ḡ-gig gi[di]m-[ma-ke ₄]
	A Rs.	27	qé-e[m še-g]u-ši ik-kib e-ᵀém-me
			(Strich)
	C Rs.	8	[qé-em] še-gu-ši ik-kib e-ᵀ[ém-m]e
			(Strich)
	D ₁	20'	[qé-e]m še-ᵀgu ¹ -uš-ši ik-BI ᵀe ¹ -[ᵀém-me]
<hr/>			
60	A Rs.	28	z[i gig-ba níḡ-gig diḡir-re]-e-ne-ke ₄ ṣ
	C Rs.	9	[zì gig-b]a níḡ-gig diḡir-re-{x}-ke ₄
	D ₁	21'	[zì gi]g-ᵀba ¹ níḡ-gig diḡir x []
	A Rs.	28	q[é-e]m [ki-ba]-ti i[k]-kib DIḡIR.MEŠ
			(Strich)
	C Rs.	10	[qé-em ki-ba-t]i ik-kib DIḡIR.MEŠ
			(Strich)
	D ₁	22'	[qé-em ki-b]a-ᵀti ¹ ik-kib []
<hr/>			
61	A Rs.	29	zì [gú-níḡ-àr-r]a ²¹ zì ṣ ^e in-nu-ḡa šu u-me-ti
	C Rs.	11	[] zì ṣ ^e in-nu-ḡa šu u-me-ti
	D ₁	23'	[zì gú-níḡ]-àr-ra zì ṣ ^e in-nu-ḡa [šu u-me-ti]
	A Rs.	30	q[é-em kiš-šá]-ni qé-em in-ni-ni le-qe-ma
			(Strich)
	C Rs.	12	[qé-em kiš-šá-ni q]é-ᵀem ¹ in-ni-ni ᵀle ¹ -ᵀqe ¹ -ma
			(Strich)
	D ₁	24'	[qé-e]m kiš-šá-ni qé-em in-ni-ni x []
<hr/>			
62	A Rs.	31	[téš-bi u]-me-ni-ḡe-ḡe ṣ DIŠ-niš bu-[lu]l-ma
			(Strich)
	C Rs.	13	[] ᵀ ¹ DIŠ-niš bu-lul-ᵀma ¹
			(Strich)
	D ₁	25'	[téš-bi ṣ] DIŠ-niš bu-lul-ma u-[me-ni-ḡe-ḡe]

- 63 A Rs. 32 [lú-u₁₈-lu du]mu diġir-ra-na u-me-ni-te-gur x (lies: gur-gur?) 𐎗
 C Rs. 14 []-ne u-me-te-gu[r]-gur
 D₁ 26' [lú-u₁₈-lu]dumu diġir-ra-na []
 A Rs. 32 *a-me-lu* 𐎠DUMU 𐎠DIĠIR-šú *kup-pir-ma*
 (Strich)
 C Rs. 15 [] *kup-pír-ma*
 (Strich)
 D₁ 27' [*amēlu ma*]r 𐎠DIĠIR-šú [*kuppirma*]
-
- 64 A Rs. 33 [níġ-sila₁₁-ġ]á su gur-gur-ra-bi 𐎗
 C Rs. 16 [gur-gur]-ra-bi
 D₁ 28' []su gur-gu[r-ra-bi]
 A Rs. 33 *li-i-šá šá zu-mur-šu tu-kap-pi-r[u]*
 (Strich)
 C Rs. 17 [] *tu-ka-pi-ru*
 (Strich)
 D₁ 29' [*li-i-š*]a *ša zu-mur-šu t[u-kap-pi-ru]*
-
- 65 A Rs. 34 [mušen h́e-e]n-gu₇-e 𐎠tu¹-ra-bi {x x x} h́e-en-𐎠ba¹-e
 C Rs. 18 [tu-r]a-bi h́e-en-ba-𐎠ba¹
 D₁ 30' [h́e-en-gu₇]-e 𐎠tu¹-ra-b[i]
 A Rs. 35 [*iššūru*] *li-kul-ma mu-ru[?]-us[?]-su liš-šur*
 (Strich)
 C Rs. 19 [*mu-r*]u-[*s*]u *liš-š[ur]*
 (Strich)
 D₁ 31' [*iššūru l*] *i-kul-ma mu-ru-u[s-su liš-šur]*
-
- 66 A Rs. 36 [ku₆ h́e-en-gu₇-e t]u-ra-𐎠bi¹ h́e-en-zi-zi
 C Rs. 20 [h́e-en-z]i-[zi]
 (Strich; dann abgebrochen)
 D₁ 32' [h́e-en-g]u₇-e tu-r[a-bi h́e-en-zi-zi]
 A Rs. 37 [*nūnu li*] *li-kul-ma mu-ru-us-su li-is-suḥ*
 (Strich)
 D₁ 33' [*li-ku*]l-*ma mu-ru-u[s-su li-is-suḥ]*
-
- 67 A Rs. 38 [mušen h́e-en]-gu₇-e mušen an-na-ke₄ nam-tar-bi ḥa-ba-íb-e₁₁-dè
 D₁ 34' [mušen a]n-𐎠na¹-ke₄ nam-tar-b[i ḥa-ba-íb-e₁₁-dè]
 A Rs. 39 [*iššūru l*] *i-kul-𐎠ma¹ nam-ta-ra-šú iṣ-ṣu-ru 𐎠a^{1?}-𐎠na^{1?} AN-e li-še-li*
 (Strich)
 D₁ 35' [] x x []
-
- 68 A Rs. 40 [ku₆ h́e-en-g]u₇-e á-sàg-a-ni ku₆ engur-ra-ke₄ ḥa-ba-íb-gíd-g[íd]
 D₁ 36' [] x []
 (abgebrochen)
 A Rs. 41 [*nūnu li-ku*]l-*ma a-sak-ka-šú nu-nu a-na ap-se-e liš-du-𐎠ud¹*
 (Strich)
-
- 69 A Rs. 42 [lú-u₁₈-lu]dumu diġir-ra-na 𐎗 *a-me-lu* DUMU 𐎠DIĠIR-šú
 (Strich)
-
- 70 A Rs. 43 [an-gin₇ ḥ]é-en-kù-ga 𐎗 *ki-ma* AN-e *li-l[i]l*
 (Strich)
-
- 71 A Rs. 44 [ki-gin₇ h́e-e]n-sikil-la 𐎗 *ki-ma* KI-tim *li-bi-ib*
 (Strich)
 D₂ 1' [ki-gin₇ 𐎗 *ki-ma* KI-tim *li-bi-ib* (𐎗)] 𐎠h́e¹-[en-sikil-la]

72	A Rs.	45	[šà an-gin ₇ h _é -e]n-daddag-ga 𐎧 ki-ma qé-reb AN-e lim-mir (Strich)
	D ₂	2'	[šà an-gin ₇ 𐎧 ki-ma qé-reb AN-e li-mir (𐎧)] h _é -e[n-daddag-ga]
<hr/>			
73	A Rs.	46	[eme h _{ul} -ġál] bar-šè {x} h _é -em-ta-gub
		47	[lišān le-mu]t-ti ina a-ha-ti li-zi-iz TU ₆ .ÉN (Strich; Fortsetzung unten Z. 1')
	D ₂	3'	[em]e h _{ul} -ġ[ál bar-šè] h _é -e[m-ta-gub] (Strich)
<hr/>			
74	D ₂	4'	ka-inim-ma n[am-é]rim-búr-ru-d[a-kam] (Strich)
<hr/>			
75	D ₂	5'	ÉN gú-gal gú-[tu]r gána zi-da [mú-a]
		6'	ḫal-lu-ru kak-ku-u šá ina mé-reš-ti ib-[ba-nu-ú]
76	D ₂	7'	a-gàr maḫ-a saġ í[l-]
		8'	ina ú-ga- ^r ri ¹ ṣi-ri re-šá-ši-na []
77	D ₂	9'	^d +En-ki nam gal nam tar-re- ^r e ¹ -[dè?]
		10'	^d É-a šim-tú ra-biš i-šim- ^r š ¹ -[na-š ¹]
78	D ₂	11'	kíġ gal-e gal- ^r le ¹ - ^r eš ¹ mu-un-gub-g[ub-bu?]
		12'	ana šip-ri GAL- ^r i ¹ ra-biš iz-[za-za (?)]
79	D ₂	13'	zi-da níġ-sila ₁₁ -ġá l[ú] [?] -ra mi-ni-in-te-[ġe ₂₆]
		14'	qé-ma-ši-na li-š[á ana zi-i]m (?) LÚ ṭaḫ-ḫi-[ma]
80	D ₂	15'	saġ-gig-ga 𐎧 d[i- [?]]a-a-šú ú-suḫ-ma 𐎧 bí-i[n-zi-zi]
81	D ₂	16'	níġ [?] (über IGI)-gig-ga 𐎧 d[u-up-pir mur-ṣ]u šá iš-šak-nu-šú 𐎧 bí-in-[sil ₇ (-)]
82	D ₂	17'	dungu diri-ga-gin ₇ I[M [?] (-)] h _é -ni-íb-diri-[]
		18'	ki-ma er-pet šá-a-[ri muq-q]al-pi-ti liq-qel-[pi]
83	D ₂	19'	i-bí IM-gub-ba- ^r gin ₇ ¹ ^r an ¹ -[na ḫ]a- ^r ba ¹ -e ₁₁ -[dè]
		20'	ki-ma qut-ri ma-ni-ti ana A[N-e] li-tel-[li]
84	D ₂	21'	[ġe ^e]ššinig kud-da (lies: u ₄ -da!) ku ₅ -ru-da-gin ₇ ki-b[i-šè n]a-an-gi ₄ -[gi ₄]
		22'	[k]i-ma bi-ni nak-si ana áš-r[i-šú] a-a [i-tur]
85	D ₂	23'	[h _é -en]-kù-ga h _é -en-sikil-la [h _é -en-daddag-ga]
86	D ₂	24'	[š _u sa] ₁₃ -ga diġir-r[a]-na-šè h _é -en-š[i-in-gi ₄ -gi ₄] (Strich)
<hr/>			
87	D ₂	25'	[ÉN x] x im sa ₅ d[ug [?] -d]a á []
Klph. D ₂		26'	[kīma SUMU]N-š[u S]AR-ma [bari]
		27'	[] M]EŠ A []
		28'	[] x [] (abgebrochen)
1'	A Rs.	48	[ÉN dug sáḫar-r]a udun gal-ta šeġ ₆ -ġá (leer; dann Rand)

Übersetzung:

- 1 [Beschwörung:, das rotglühende Feuer], kam hervor aus dem Land.
- 2 Er/Es machte sich an das Kleinvieh heran und versetzt dabei das Kleinvieh in Leid.
- 3 [Der/Das] vernichtet dabei die Viehhürde.
- 4 [Der/Das] vernichtet dabei den Schafpferch.
- 5 Er/Es machte sich an die Rinder heran und [versetzt dabei] die Rinder [in Leid (?)].
- 6 Er/Es machte sich an die Schafe heran und [versetzt dabei] die Schafe [in Leid (?)].

- 7 (Doch) er/es vermochte nicht, [die Rinder in der Vieh]hürde ganz und gar zu [mor]den.
8 Er/Es vermochte nicht, [die Schafe im Schafpferch] ganz und gar zugrunde zu richten.
9 [(...) Wodurch nur (o. ä.)] kann der Kran[ke] zur Ruhe kommen?
10 [Brot kann er nicht essen, Was]ser kann er nicht trinken.
11 [.....]...[.....].
12 [Asalluḫi] blickte (her):
“Alle Dinge, die ich (weiß, die weißt du ebenso).
Gehe hin, mein Sohn (Asalluḫi):
13 Wenn du Mehl aus *šeguššu*-Korn genommen (und
akk.: Nimm [Mehl aus *šeguššu*-Korn] und dann
14 den betroffenen Menschen damit abgerieben haben wirst,
akk.: reibe jenen [Menschen] (damit) ab. Dann
15 [wenn du die Viehhürde des? gereinigt (o. ä.)],
16 [die Schafpferche des Landes gesäubert (o. ä.) haben wirst],
17a (wenn du ihn [d. h.: den Patienten]) Utu, dem ersten unter den Göttern, (in die Hand gegeben haben wirst),
(akk.: Vertraue du ihn (d. h.: den Patienten) Šamaš, dem ersten unter den Göttern, an!)
17b (dann möge) Utu, der erste unter den Göttern, ihn in heilem Zustand (in die wohlwollende Hand seines Gottes
zurückgeben)!”
(akk.: Dann möge Šamaš, der erste unter den Göttern, ihn heil der wohlwollenden Hand seines Gottes
anvertrauen)!”
-
- 18 Das ist der Wortlaut einer Beschwörung, die dazu (dient), einen Bann zu lösen. (Bezüglich) Mehl aus *šeguššu*-Korn.
-
- 19 Reiner [Emmer], dessen Emmer(körner) aufgekeimt sind,
akk.: Der reine Emmer, der erschaffen wurde für das Mahl,
20 makelloser Emmer, dessen Emmer(körner) aufgekeimt sind,
akk.: der makellose Emmer, der um feines (Opfer-)Mehl zu ergeben, (in die Erde) gesetzt wurde,
21 strahlender Emmer, dessen Emmer(körner) aufgekeimt sind,
akk.: der strahlende Emmer, Üppigkeit des Mahls,
22 dessen Emmer(körner) aufgekeimt sind aus einem gerechten Feld!
akk.: wurde erschaffen in weitläufiger Anpflanzung.
23 Enki (akk.: Ea) blickte her und
24 ruft dabei seinem Sohn Asalluḫi (akk.: Marduk) zu:
25 “Gehe hin, mein Sohn Asalluḫi (akk.: Marduk).
26 Wenn du Teig [aus Emmer] entgegengenommen,
akk.: Nim[m Teig] [aus Emmer] und dann
27 [den Menschen, den Sohn] seines Gottes, damit abgerieben haben wirst,
akk.: reibe [den Menschen], den Sohn [seines] Gottes, (damit) ab. Dann
28 wenn du die Beschwörung von Eridu über ihn gelegt haben wirst,
akk.: lege die Beschwörung von Eridu über ihn. Dann
29 soll er rein, soll er makellos, soll er strahlend sein!
30 So wie der reine Emmer soll sein Gesicht strahlen!
31 Er soll makellos sein, er soll strahlend sein!
32 Die böse Zunge soll an die Seite treten! Beschwörungsformel.
-
- 33 Das ist der Wortlaut einer Beschwörung, die dazu (dient), einen Bann zu lösen. (Bezüglich) Teig aus Emmer.
-
- 34 Beschwörung: Der Todesbote, die gewaltige Überschwemmung, die Flutwelle, die niedermacht,
akk.: Der Todesbote, die gewaltige Überschwemmung, die Flutwelle, der, der ihn im Griff hat,
35 der Todesbote überwältigte wie ein böser Sturm das Land.
akk.: der Todesbote, der wie ein böser Sturm das Land fesselt,
36 Der böse Udug wirbelte wie Geisterhauch durch die Stadt.
akk.: der böse *utukku*-Dämon, der wie Geisterhauch in der Stadt umherwirbelt,
37 Der böse Ala sauste wie Wind durch die Straßen.
akk.: der böse *alû*-Dämon, der wie Wind durch die Straßen saust,
38 Der böse Totengeist hält wie mit Zwirn den Menschen umgarnt.
akk.: der böse Totengeist, der wie mit Zwirn den Menschen umgarnt hält,
39 Der böse [galla], der wie ein Netz ausgebreitet ist, – niemand vermag (ihn vom Leib des Befallenen) herunterzuziehen.
akk.: der böse [gallû-Dämon], der wie ein Netz ausgebreitet ist, – niemand vermag (ihn vom Leib des
Befallenen) abzureiben,
40 [Der böse Gott hält wie] am Boden – niemand vermag zu entfliehen.
akk.: [der böse Gott, der wie] so am Boden hält, daß niemand (C: nichts) zu entfliehen vermag,

- 41 [Der böse “Lagerer”, der sich wie (lebendige) Menschen] auf [einem Sitz] breit macht –
akk.: [der böse “Lagerer”], der sich wie (lebendige) Menschen auf einem Sitz breit macht,
- 42 [sie alle sind] böartige galla-Dämonen; welche die keine Scham kennen, das sind sie!
akk.: sie sind böartige *gallû*-Dämonen, die Furchtlosen, das sind sie!
- 43 [Während sie die Winkel im Griff halten, die Ecken bedecken,
akk.: Den Winkel nahmen sie in Besitz, in den Ecken flitzen sie umher.
- 44 schlagen sie wie Iškur das Land!
akk.: Das Land überschwemmen sie wie Adad.
- 45 [Mörder (und) Übel]täter (sagen): “Ermerde den jungen Mann!”
akk.: [“Mörder” und] “Übeltäter” ermorden den jungen Mann.
- 46 [Den betroffenen Menschen] machen sie auf der Straße nieder wie einen Fisch.
akk.: Den be[troffenen Menschen] durchbohren sie auf der Straße wie Fische.
- 47 [Sie alle sind] zerstörerisch, das sind sie! Den Mörder halten sie nicht auf!
akk.: [Sie sind es, die] Leid stiften. Das Morden halten sie nicht auf!
- 48 [Sie, ja sie] stellten sich [dem jungen Mann], der keinen (schützenden) Gott (mehr) hat, entgegen.
akk.: [Sie, ja sie], stellten sich denen, die keine Götter haben, entgegen.
- 49 Der böse Todesbote hat sich seinen Kopf gepackt.
50 Der böse Udug hat sich seinen Hals gepackt.
51 Der böse Ala hat sich seine Brust gepackt.
52 Der böse Totengeist hat sich seine Schultern (Text D₁ sum.: Nacken-Schulter-Partie) gepackt.
53 Der böse galla-Dämon hat sich sein Inneres gepackt.
54 Der böse Gott hat sich seine Hand gepackt.
55 Der böse “Lagerer” hat sich seinen Fuß gepackt.
56 Den betroffenen Menschen umhüllten sie wie mit einem großen Fangnetz.
57 Brot kann er nicht essen, Wasser kann er nicht trinken.
58 Asalluḫi blickte (her):
“Alle Dinge, die ich (weiß, die weißt du ebenso).
Gehe hin, [mein] Sohn (Asalluḫi).
- 59 Wenn du Mehl von *šeguššu*-Korn, das dem Totengeist vorbehalten ist,
akk: Nimm Mehl von *šeguššu*-Korn, das dem Totengeist vorbehalten ist,
60 Mehl von einer Weizenration, das den Göttern vorbehalten ist,
akk.: Mehl von Weizen, das den Göttern vorbehalten ist,
61 Mehl von *kiššānu*-Hülsenfrüchten, Mehl von *inninnu*-Getreide genommen,
akk.: Mehl von *kiššānu*-Hülsenfrüchten, Mehl von *inninnu*-Getreide. Dann
62 (all dies) miteinander [zu einer (homogenen Masse)] vermengt (und)
akk.: vermenge (all dies) miteinander zu einer (homogenen Masse). Dann
63 [den Menschen], den Sohn seines Gottes, damit abgerieben haben wirst, dann
akk: reibe den Menschen, den Sohn seines Gottes, (damit) ab. Dann
64 soll [den Teig], mit dem du seinen Leib abgerieben hast,
65 [ein Vogel] fressen. Seine (d. h.: die des Patienten) Krankheit möge er zerstückeln!
akk.: [ein Vogel] fressen und (so) dessen Krankheit zerstückeln!
66 [Ein Fisch] soll ihn fressen. Seine Krankheit möge er ausreißen!
akk.: [Ein Fisch soll (ihn)] fressen und (so) dessen Krankheit ausreißen!
67 [Ein Vogel soll ihn] fressen! Ein Vogel des Himmels soll jenen Todesboten davontragen!
akk.: [Ein Vogel] soll ihn fressen, und dann soll den Todesboten, der (den Kranken bedrängte), der Vogel zum Himmel aufsteigen lassen!
68 [Ein Fisch soll ihn] fressen! Den Asag, der (den Kranken bedrängte), soll der Fisch der Wassertiefe hinabziehen!
akk: [Ein Fisch soll ihn] fressen, und dann soll den *asakku*-Dämonen, der (den Kranken bedrängte), der Fisch zum *apsû* hinabziehen!
- 69 Der Mensch, der Sohn seines Gottes,
70 soll wie der Himmel rein sein,
71 wie die Erde soll er makellos sein,
72 wie das Innere des Himmels soll er strahlend sein!
73 Die böse Zunge soll an die Seite treten! Beschwörungsformel.
-
- 74 [Das ist] der Wortlaut einer Beschwörung, die dazu (dient), einen Bann zu lösen.
-
- 75 Beschwörung: Erbse, Linse, auf einem gerechten Feld gewachsen,
akk.: Erbse, Linse, die er[schaffen] wurden in der Anpflanzung,
76 auf erhabener Flur sind ihre Köpfe hoher[hoben].
77 Enki stellt sie, mit der [Absicht], ein großes Schicksal zu bestimmen,
akk.: Ea bestimmte ihnen großartig das Schicksal,

- 78 für eine große Arbeit großartig auf:
akk.: für einen großen Auftrag stehen sie großartig be[reit]:
- 79 Mehl, den (daraus gefertigten) Teig bringt er an den Men[schen] heran,
akk.: Ihr Mehl, den (daraus gefertigten) Tei[g] bringe heran [an das Gesicht] des Menschen. [Dann]
- 80 die Kopfkrankheit [reißt] er [heraus].
akk.: reiße seine Kopfkrankheit heraus, dann
- 81 Das Übel [vertreibt] er.
akk.: ver[treibe die Krank]heit, die ihm (d. h.: dem Patienten) zuteil geworden war!
- 82 Wie eine dahintreibende Wolke soll es [im] Wind davontreiben!
akk.: Wie eine im Wind dahintreibende Wolke soll sie davontreiben!
- 83 Wie Rauch in der Windstille soll es zum Himmel hinaufsteigen!
akk.: Wie Rauch in der sanften Brise soll sie sich zum Himmel hinwegheben!
- 84 Wie eine im Sturm (!) abgebrochene Tamariske möge es nie wieder an seinen Ursprungsort zurückkehren können!
akk.: Wie eine umgehauene Tamariske möge sie nie wieder an ihren Ursprungsort zurückkehren können!
- 85 Er (d. h.: der Patient) [soll] rein sein, er soll makellos sein, [er soll strahlend sein]!
- 86 Er (d. h.: Enki?!) möge ihn in die wohlwollende [Hand] seines Gottes [zurückgeben]!

87 [Beschwörung: ...]..., roter Ton, in² dem Tontopf ...[]

Kolophon: D₂ [Wie die] zugehöri[ge Vorlage ge]schrieben und dann [kollationiert].

[].....[]

[]...[]

(abgebrochen)

1' [Beschwörung: Porös]er [Tontopf], im großen Ofen gebrannt.

Kommentar:

- 1–87 In Text Nr. **40–44** sind insgesamt vier sumerische, jeweils mit akkadischer Interlinearübersetzung versehene nam-érim-búr-ru-da-Beschwörungen zusammengestellt, welche der Heiler nacheinander zu rezitieren hatte, wenn er seinen Patienten mit jeweils verschiedenen Klumpen aus Teig abrieb. In der Stichzeile des Textvertreters D₂ (Z. 87) ist auf den sumerischen Text verwiesen, den der Beschwörer sprach, wenn er im unmittelbar folgenden Verlauf der Behandlung seinen Patienten mit zwei Tonbatzen massierte. Die insgesamt fünf Beschwörungen folgen der Anordnung, die durch die Anweisungen aus dem ‘Leitfaden’ zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens vorgegeben ist (Text Nr. **1–2**, 3’’–8’’). Man darf wohl annehmen, daß den einzelnen Abreibungen mit jeweils zwei Klumpen (1) aus Mehl von *šeguššu*-Korn (siehe Z. 1–18), (2) aus Emmermehl (siehe Z. 19–33), (3) aus einem Teig gefertigt aus Mehl von *šeguššu*-Korn, Weizen, *kiššānu*-Hülsenfrüchten und *inninnu*-Getreide (siehe Z. 34–74), (4) aus einem Teig gefertigt aus Erbsen- und Linsenmehl (siehe Z. 75–86) sowie (5) mit zwei Batzen aus Ton (siehe Z. 87) gründliche Waschungen folgten, wie sie in Text Nr. **27–33**, 101–102 beschrieben sind (siehe den Kommentar dazu). Die Vorschrift, jeweils zwei Teigklumpen zu verwenden, läßt sich wohl damit erklären, daß der Heiler in jeder Hand einen Klumpen hielt, um damit gleichzeitig die linken und die rechten einander spiegelnden Körperpartien seines Patienten zu behandeln. Über den Effekt, der durch diese Therapie erzielt werden sollte, finden sich an keiner Stelle des vorliegenden Textes und wohl auch in keiner anderen Quelle explizite Angaben. Siehe hierzu die in den Kommentaren zu Text Nr. **1–2**, 21’ und 8’’ angestellten Überlegungen.
- 1–18 Das Incipit des sumerischen Textes ist in dem ‘Leitfaden’ zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens genannt (Text Nr. **1–2**, 3’’) und mit der Anweisung verbunden, den Patienten “mit zwei Klumpen aus Mehl von *šeguššu*-Korn” abzureiben. Es ist nicht auszuschließen, daß die aus Text Nr. **40–44**, 1–18 bekannte Rezitation mit der *izi ħuš* genannten Beschwörung identisch ist, die im Rahmen der als *muššu’u* bezeichneten Massagetherapie rezitiert werden sollte (siehe F. Köcher, AfO 21, 16, 15 und B. Böck, JNES 62, 6, 15). Die ersten Zeilen der hier kommentierten Beschwörung vom sog. ‘Marduk-Ea-Typ’ (dazu siehe A. Falkenstein, Haupttypen, 44–76) sind vielleicht so zu verstehen, daß man die als “rotglühendes Feuer” bezeichnete Erkrankung für eine Krankheit hielt, die gleichermaßen Menschen und Tiere erfaßte. Obgleich dieser Gedanke in der sumerischen Beschwörungsliteratur immer wieder anzutreffen ist (siehe z. B. B. Böck, Das Handbuch *Muššu’u*, 94ff., Tafel 1 *passim*; N. Wasserman, BiOr 69, 426–436), könnten in dem vorliegenden Text die Begriffe *tūr* (“Viehhürde”) und *amaš* (“Viehhürde”) freilich auch – so wie nicht ganz selten in der sumerischen Gebetsliteratur – in übertragenem Sinn für die dem göttlichen oder königlichen Hirten unterstellte Gemeinschaft der Menschen verwendet worden sein.
- 2–5 Die Zeilen 2–3 haben, wie von E. E. Knudsen nicht recht beachtet wurde, in den Zeilen 4–5 eine genaue Parallele (chiastische Struktur: a₁–b₁–b₂–a₂). Die am Ende der Zeilen stehenden Verbalformen dürften daher in Z. 2 und Z. 5 so wie in Z. 3 und Z. 4 jeweils die gleichen sein. Die Lesung *i’ aššaš* bleibt wegen des Erhaltungszustandes der Tafel leider unsicher. Zu der Form *i’ aššaš* siehe AHw 79 s. v. *aššū(m)* III G².

- 2 Die von E. E. Knudsen in Iraq 21, 54 und Iraq 27, 161 vorgeschlagene Lesung (*ta-a*]r-ba-*ši* U₈ *it-hi-ma* etc.) ist schon aus Raumgründen wenig wahrscheinlich. Für die sumerische Fassung der Zeile, die notwendigerweise in der ersten Zeilenhälfte gestanden haben muß, wäre dann nicht mehr genügend Platz. Die als {x} umschriebenen Spuren hat auch E. E. Knudsen als Rasur gedeutet (siehe Iraq 21, 54 Anm. 3).
- 3–4 Im Anfang der Zeilen 3 und 4 war wohl jeweils ein ein Leiden verkörpernder Dämon genannt.
- 5 E. E. Knudsen glaubte, aufgrund einer Kollation (siehe Iraq 27, 161, Z. 8 und den Kommentar ebd., 162) die wenigen Spuren am Zeilenende als ¹uš¹²-¹tál¹²-¹pir¹² lesen zu können. Da mir die Tafel IM 67619 (ND 5577) weder im Photo noch im Original zugänglich war und ich mich allein auf die von E. E. Knudsen veröffentlichte Autographie stützen muß, kann ich hierzu keine Stellung beziehen. Die geringfügigen, jeweils in den Textvertretern A und B erhaltenen Spuren könnten zu der Lesung ¹i¹-¹ás¹-[šá-ás] passen.
- 6 Es ist nicht auszuschließen, daß am Ende der Zeilen A, Vs. 3, 8 und 9 jeweils dieselbe Verbalform stand.
- 7 Statt *tùr-ra* könnte im nicht erhaltenen Beginn der Zeile wie z. B. auch in S. M. Maul, ZA 103, 24, Z. 11' *é-tùr-ra* gestanden haben.
- 9 Diese nicht sicher zu ergänzende Zeile erinnert an den dem Heilergott Asallu^{hi} in den Mund gelegten Spruch, der u. a. aus *Šurpu*, Tafel 5–6, 25–26 und Tafel 7, 43–44 (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 30 und 37) bekannt ist: a-na íb-ag-a na-bi nu-zu a-na ba-ni-íb-gi₄-gi₄ = [mīnā] *eppuš amēlu šuātu ul īde ina mīnī ipaššah*, “Was nur soll ich tun? Den betreffenden Menschen kenne ich nicht. Wodurch kann er zur Ruhe kommen?”
- 10 Die Ergänzung richtet sich nach der Parallelstelle Z. 57.
- 12 Zu diesen, hier nur abgekürzt niedergeschriebenen formelhaften Zeilen siehe A. Falkenstein, Haupttypen, 53–58. Abgekürzt so wie hier finden sie sich auch unten in Z. 58. In den Zeilen 23–25 hingegen wurden leicht abweichende Zeilen in einer ausführlicheren Form notiert.
- 13 Laut der Anweisung aus dem ‘Leitfaden’ (Text Nr. 1–2, 3”) wurden an dieser Stelle der Heilbehandlung zur Abreibung des erkrankten Menschen “zwei Klumpen aus Mehl von *šeguššu*-Korn” verwendet. Die hier vorgeschlagene Ergänzung richtet sich danach. Dementsprechend ist in der Unterschrift in Z. 18 gegen E. E. Knudsen, Iraq 21, 55, Z. 26 wohl nicht *ka-inim-ma nam-érim-búr-ru-da-kám zì še-ká[m]*, sondern *ka-inim-ma nam-érim-búr-ru-da-kám zì še-mu[š₅¹]* zu lesen.
- 14 Die Ergänzung *u-me-ni(-te)-gur-gur* richtet sich nach den Zeilen 27 (*u-me-¹ni¹-[t]e-g[ur(-gur) = kuppirma*) und 63 (*u-me-ni-te-gur // u-me-te-gu[r]-gur = kuppirma*).
- 16 E. E. Knudsen liest in Iraq 21, 55:24 statt ²su²-²pu²-²ri ma-ti: ... ¹m-m¹e-ri ma-ti.
- 17 In Z. 17 wurden zwei aus anderen Texten wohlbekannte Zeilen lediglich in abgekürzter Form wiedergegeben und von einem Glossenkeil getrennt in einer einzigen Schriftzeile niedergeschrieben. In ihrem vollständigen Wortlaut finden sie sich z. B. in *Šurpu*, Tafel 7, 84–87 (E. Reiner, *Šurpu*, 38; siehe auch M. J. Geller, SAACT 5, 118: *udug-hul* Tafel 4, 196'–197'):
- ^dUtu saĝ-kal diĝir-re-e-ne-ke₄ šu-na u-me-ni-šúm
ana Šamaš ašarēd il(ān)ī piqissūma
- ^dUtu saĝ-kal diĝir-re-e-ne-ke₄ silim-ma-na šu sa₆-ga diĝir-r[a-na-šè ħé]-en-ši-in-gi₄-gi₄
Šamaš ašarēd il(ān)ī šalmūssu ana qāt damqāti ša il[šū lip]qissu
- Die genaue Kenntnis dieser beiden formelhaften Zeilen wird an der hier kommentierten Textstelle vorausgesetzt. Zu der zweiten Zeilenhälfte vgl. die Parallelstelle unten Z. 86.
- 18 Siehe den Kommentar zu Z. 13.
- 19–33 Das Incipit des sumerischen Textes ist in dem ‘Leitfaden’ zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens genannt (Text Nr. 1–2, 4”) und mit der Anweisung verbunden, den Patienten “mit zwei Klumpen aus Emmermehl” abzureiben.
- 19–22 *ziz-bi mú-a* wurde in der babylonischen Fassung auf vier verschiedene Weisen wiedergegeben, obgleich auch dem Übersetzer klar gewesen sein dürfte, daß die zu übersetzende sumerische Textvorlage hier eine Art Refrain aufwies. Zu vergleichbaren Verfahren der Übertragung sumerischer Texte ins Akkadische, die eher als Kommentar denn als Übersetzung zu verstehen sind, siehe S. M. Maul, Fs. Röllig 1997, 253–267.
- 19 Es bleibt unklar, warum diese Beschwörung (anders als in Z. 1, Z. 34 und Z. 75) nicht mit dem Eintrag ÉN eingeleitet wurde.
- 20 Man beachte die assyrisierende Form *ebbatu* statt dem erwarteten babylonischen *ebbetu*. Weitere Assyriasmen finden sich in Z. 30 (*ellete* statt *elleti*), Z. 35 (*ūme* statt *ūmi*), Z. 41 (Text C: *nišē* statt *nišī*) und Z. 79 (Text D₁: *taḫḫi* statt *tuhḫi*).
- 23–25 Zu den Zeilen 23–25 vgl. den Kommentar zu Z. 12. In Z. 23 steht *igi-ma-an-sig₁₀* für *igi im-ma-an-sig₁₀*.
- 26 Die Ergänzung des Zeilenanfangs richtet sich nach Z. 33. Sie ergibt sich auch aus den Anweisungen des ‘Leitfadens’ zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens (Text Nr. 1–2, 4”).
- 27 Vgl. die Parallelstellen in W. Schramm, Compendium, 50, Beschwörung 7, Z. 32', 68, Beschwörung 12, Z. 13 und *passim* (dort immer: *u-me-te-gur-gur*).
- 28 Altbabylonische Beschwörungen zeigen, daß *nam-ru* (= *šiptu*), in den Transliterationen traditionell mit *nam-šub* wiedergegeben, auch *nam-ĝešpa* gelesen werden konnte (siehe A. R. George, CUSAS 32, 9–10).
- 29–31 Zu Z. 29 vgl. die Parallelstelle Z. 85. Man beachte, daß der Schreiber der Tafel IM 67619 in den Zeilen 29–31 drei verschiedene Weisen vorführt, die Verbalform *limmir* zu schreiben (*li-im-me-er*; *li-mi-ir*; *lim-mir*). Hierbei

- verwendete er ein Verfahren, das aus Schreibübungen von Schülern (sog. akrographische Listen) wohlbekannt ist und der Einübung von KVK-Zeichen diente (hierzu siehe S. M. Maul, Rezension zu O. R. Gurney, OECT 11, BiOr 48, 858–859).
- 30 Da *pānū*, “Gesicht” im Akkadischen ein Pluralwort ist, erwartet man statt *limmir* an dieser Stelle die pluralische Form *limmirū*.
- 32 Man beachte, daß das Rubrum TU₆.ÉN hier (und ebenso in Z. 73) nicht etwa am Ende der zu rezitierenden sumerischen Zeile steht, sondern erst der akkadischen Übersetzung folgt.
- 34–74 Das Incipit des sumerischen Textes ist in dem ‘Leitfaden’ zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens genannt (Text Nr. 1–2, 5”) und mit der Anweisung verbunden, den Patienten mit zwei Teigklumpen aus verschiedenen Mehlsorten abzureiben, die zuvor “miteinander zu einer (homogenen Masse) vermengt” worden waren. Der Anweisung zufolge bestand der Teig “aus Mehl von Weizen (Variante: *arsuppu*-Gerste) (und) *šeguššu*-Korn, aus Mehl von *kiššānu*-Hülsenfrüchten (und) Mehl von *inninnu*-Getreide”.
- In den ersten Zeilen der Beschwörung wird das Wirken des Todesboten *nam-tar* mit der alles vernichtenden Kraft von Flut und Sturm verglichen. Dieses Bild scheint in Z. 44 wieder auf.
- Die hier kommentierte sumerische Beschwörung ist für das Verständnis der mesopotamischen Dämonenlehre von Wichtigkeit. Sie zeigt nämlich, daß der Todesbote *nam-tar* als erstes Gesicht und als Anführer einer dämonischen Einheit angesehen wurde, die bisweilen als Böse Sieben bezeichnet wird, und aus *nam-tar* (*namtaru*), *udug* (*utukku*), *a-lá* (*alū*), *gidim* (*eṭemmu*), *gal₅-lá* (*gallū*), *diġir ħul* (*ilu lemnu*) und *maškim* (*rābišū*) besteht. Dem *nam-tar* folgend entsteigt die Dämonenschar – so wie es auch in den Inanna-Dumuzi-Mythen geschildert ist – der Unterwelt, um an einem Todgeweihten das Urteil zu vollstrecken und ihn in die Unterwelt abzuführen. Die ‘Böse Sieben’ ist in gleicher Weise als eine Truppe von sieben, die Stadien des Sterbens verkörpernden Schreckgestalten gedacht, wie sie als siebengesichtige Einheit galt. Dies zeigt etwa Z. 42, in der die sieben allesamt als böse *gal₅-lá* (*gallū*) bezeichnet sind, obgleich sonst nur der fünfte von ihnen als *gal₅-lá* angesehen wurde. Unserem Text zufolge trägt das siebenschichtige Böse, wenn es der Unterwelt entsteigt und dem Land erscheint, den Namen *nam-tar* (siehe Z. 35). In der Stadt wird es zum *udug* (siehe Z. 36). In den Straßen – der menschlichen Behausung schon ganz nah – erkennt man in ihm den *a-lá* (siehe Z. 37). Es wird zum *gidim* (Totengeist), wenn es Hand anlegt an sein Opfer (siehe Z. 38). Als *gal₅-lá*, *diġir ħul* und *maškim* (siehe Z. 39–41) richtet es den Todgeweihten schließlich zu Grunde. Den Zeilen 49–55 ist zu entnehmen, daß seine sieben Erscheinungsformen in ihrer feststehenden Reihenfolge den sieben von Kopf bis Fuß angeordneten Körperpartien (Kopf; Hals; Brust; Schultern; das Leibsinnere; Hand; Fuß) zugeordnet wurden, deren Verfall sie dann jeweils verantworteten, sofern man ihnen nicht Einhalt gebot. Auch wenn in der Beschwörung genauere Angaben über die Art und Weise fehlen, wie der Heiler seinen Patienten mit den Teigklumpen abrieb, darf man davon ausgehen, daß er seine Behandlung am Kopf begann, um sie dann in der oben genannten Reihenfolge an Hals, Brust, Schulterpartien und Rücken, Bauch, Armen, Händen, Beinen fortzuführen und schließlich an den Füßen zu einem Abschluß zu bringen (siehe dazu auch Text Nr. 34–37, 1’–35’ und den zugehörigen Kommentar). Das in dem Teig gebannte siebengestaltige Böse sollte Tieren verfüttert und in die fernen kosmischen Bereiche zurückgeführt werden, aus denen es kam. Dabei versuchte man, es in zwei Hälften zu teilen und, wenn nicht zu vernichten, so doch wenigstens weit wie möglich zu entfernen und bis zur Unschädlichkeit zu verdünnen. Der eine, nun wieder *nam-tar* geheißene Teil sollte mit einem Vogel zum Himmel aufsteigen (siehe Z. 67), während der andere, als *á-sàg* bezeichnete (siehe Z. 68) dazu bestimmt war, mit einem Fisch in die unterirdischen Wasser (*apsū*) hinabzufahren.
- 41 E. E. Knudsen deutete *ni-ši/e* als *nīšu(m)* II, “(Eid beim) Leben” und übersetzte in Iraq 27, 167, 15f. “[who] is lurking in a house like a curse”. In CAD R 10b ist *ni-ši/e* hingegen zu *nēšu(m)* I, “Löwe” gestellt und unsere Zeile als “(demons) lie in wait in an ambush like a lion”. Während die erste Deutung aus sachlichen Gründen unhaltbar ist, ist die zweite nicht auszuschließen. Mir scheint wahrscheinlicher, daß hier von dem Dämon “Lagerer” die Rede ist, der so wie lebendige Menschen (*ùġ* = *nīšū*) von einem Stuhl Besitz ergriffen hat.
- Da Textvertreter C einen Schriftspiegel mit Randausgleich aufweist, dürfte dort – wohl von den folgenden beiden Zeilen beeinflusst, aber fehlerhaft – am Zeilenende *nú-a-[meš]* gestanden haben.
- 42 Vgl. die recht ähnlichen Zeilen in W. Schramm, Compendium, 70 und 161, Beschwörung 13, Z. 1–2: ÉN *gal₅-l[á]-e¹-ne gal₅-lá-e-¹ne¹ / gal₅-lá téš nu-un-¹zu¹-meš* (siehe ferner die Parallelstelle ebd., 258, B II 7’f.). Siehe auch M. J. Geller, SAACT 5, 124, *udug-ħul* Tafel 5, 129: *gal₅-lá téš nu-tuku imin-na-a-meš = gallū ša būlta lā tšū sebeti šunu* und ebd., 127, *udug-ħul* Tafel 6, 6: *udug ħul-ġál gal₅-lá téš nu-tuku = utukku lemnu gallū ša būlta lā tšū*. Die hier vorgeschlagene Ergänzung des Zeilenanfangs ist angeregt durch M. J. Geller, SAACT 5, 101, *udug-ħul* Tafel 3, 28: ÉN *e-ne-ne-ne maškim ħul-a-meš = šunu rābišū lemnu šunu* (siehe auch ebd., 178, *udug-ħul* Tafel 16, 3: *e-ne-ne-ne niġ-gig ag-a-meš = šunu ēpiš maruštī šunu*).
- 43 Die von E. E. Knudsen in Iraq 21, 56 vorgeschlagene und in CAD N/II 60 b wiederholte Lesung *bu₅-meš* (statt: *šú-šú-meš*), läßt sich kaum mit den erhaltenen Spuren in Einklang bringen und ist durch das inzwischen bekannt gewordene Duplikat widerlegt.
- 47 *iššušū* dürfte zu *ašāšu(m)* III, “sich betrüben” zu stellen sein. Die hier anzusetzende Bedeutung “in Betrübnis versetzen” wies W. von Soden freilich dem sog. G²-Stamm zu, der nach AHW 79 das Präsens *i’ ašāš* bildet. Falls

- tatsächlich das Verb *ašāšu(m)* III vorliegt, dürfte in der sumerischen Fassung der Zeile *si(-si)* für *zi-ir(-zi-ir)* bzw. *zé-er(-zé-er)* stehen.
- 48 In Textvertreter C ist auf die akkadische Übersetzung der Zeile verzichtet. In der babylonischen Interlinearübersetzung aus Textvertreter A erwartet man in Z. 48 statt *uš-tam-her-šu-nu-ti* eine pluralische Form (*uštamherūšunūti*). Zu der vorliegenden Zeile siehe die Parallelstelle W. Schramm, Compendium, 34 und 107, Beschwörung 3, Z. 29–30 mit dem zugehörigen Kommentar auf S. 201 sowie ebd., 50 und 128, Beschwörung 7, Z. 9’–10’ und 70 und 163, Beschwörung 13, Z. 22: *šul diġir nu-tuku-ra gaba im-ma-an-ri-eš = eṭla lā bēl ilī imtahharū(ma)*. Siehe ferner die Parallelstelle in M. J. Geller, SAACT 5, 138, udug-hul Tafel 7, 78: *šul diġir nu-tuku-ra = a-na la be-el DIĠIR.M[EŠ]*. Eine weitere Parallele findet sich in dem unveröffentlichten, in Assur gefundenen Tafelfragment VAT 9950, Kol. II’, Z. 2’–3’: *šul diġir nu-tuku-ra* ist dort mit *eṭ-lu la be-el DIĠIR.[MEŠ]* wiedergegeben.
- 49 Es bleibt unklar, ob in Textvertreter A die logographische Schreibung [S]AĠ-su – dem Duplikat folgend – *qaqqassu* oder aber *rēssu* gelesen werden muß.
- 50 In Textvertreter C steht – wie zu erwarten – gegen die Kopie von E. E. Knudson in Iraq 27, Pl. XXXIII sehr deutlich *lem-nu* (und nicht *PI-nu*).
- 51 Textvertreter C weicht auffällig von der sonst fast durchgängig zu beobachtenden Konvention ab, in der akkadischen Zeile zweisprachiger Texte auf logographische Schreibungen zu verzichten.
- 52 In Textvertreter C wurde das Schriftzeichen *-mu* in *e-tém-[m]u* – wohl mit einem Schreibgriffel – absichtlich zerstört. Bei der lochartigen Verletzung der Tafeloberfläche dürfte es sich dementsprechend nicht um ein sog. Brennloch handeln, sondern um eine Markierung, die die Tafel als nachrangig auszeichnete (Ähnliches findet sich auf dieser Tafel auch an weiteren Stellen [so z. B. in Z. 55]).
- 57 Vgl. die Parallelstelle Z. 10.
- 58 Vgl. die Parallelstelle Z. 12. In Textvertreter A hat der Schreiber versehentlich einen Glossenkeil zwischen *ġen-na* und *dumu-ġu₁₀* gesetzt. In den Duplikaten und oben in Z. 12 fehlt er an dieser Stelle zu Recht. In Textvertreter D₁ besitzt das Zeichen ASAL eine ungewöhnliche, aber in Manuskripten aus Assur durchaus gut bezeugte Form, die als KA×(DIŠ+IGI) beschrieben werden kann.
- 59–60 Vgl. die Parallelstelle Geller, SAACT 5, 139, 89: *zì ġig-ba níġ-ġig diġir-ra-ke₄ zì še-muš₅ níġ-ġig ġidim-ma-ke₄ = qēm kibti ikkib ilī qēm šegušši ikkib eṭemme*, siehe auch ders., Forerunners to Udug-hul, 74, Z. 789 und den Kommentar dazu, ebd., 132. Der Sinn der in diesen Zeilen enthaltenen Anweisung liegt darin, zur Behandlung des Patienten Getreidesorten zu nehmen, die den Totengeist bzw. die (bösen) Götter dazu bringen, von dem Kranken abzulassen. Altorientalischen Therapiebeschreibungen kann man entnehmen, daß sowohl *šeguššu*-Korn, als auch Weizen zur Abwehr unheilvoller Kräfte und zur Reinigung eingesetzt wurden. Freilich läßt sich durch keine weiteren uns überlieferten Angaben belegen, daß die Zerealien – so wie in CAD I/J 55b s. v. *ikkibu* vorgeschlagen – “forbidden (as a offering) to gods” bzw. “to ghosts” gewesen seien.
- 59 In Textvertreter D₁ steht wohl versehentlich *ik-BI* für *ik-kib*, wie es sich korrekt in der folgenden Zeile findet (Z. 60: D₁ 21’).
- 60 In Textvertreter C stand ursprünglich wohl *diġir-re-né-ke₄*. Es scheint, als sei das *-né-* absichtlich gelöscht worden. Es bleibt freilich unklar, warum es im folgenden nicht durch das an dieser Stelle zu erwartende Zeichen *-ne-* ersetzt wurde.
- 63 Es bleibt unklar, ob in Textvertreter C tatsächlich *dumu diġir-ra]-ne* statt dem erwarteten *dumu diġir-ra-na* stand.
- 67–68 Gemeinsam werden Todesbote und *asakku*-Dämon auch in Text Nr. 27–33, 96 genannt.
- 73 Zur Position des TU₆.ÉN siehe den Kommentar zu Z. 32.
- 75–86 Das Incipit des sumerischen Textes ist in dem ‘Leitfaden’ zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens genannt (Text Nr. 1–2, 7’’) und mit der Anweisung verbunden, den Patienten “mit zwei Klumpen aus Erbsenmehl (und) Linsenmehl” abzureiben.
- 79 Mit *taḥḥi* liegt die assyrische Form des Imperativs m. Sg. D-Stamm von *teḥū* vor. Die Ergänzung *ana zi-i]m* (?) bleibt unsicher. Erweist sie sich als korrekt, hätte *zīmu* in der sumerischen Zeile keine Entsprechung.
- 80 Siehe die sehr ähnliche Zeile in W. Schramm, Compendium, 68, Beschwörung 12, Z. 16 und ebd., 70, Beschwörung 13, Z. 35: *saġ-ġig saġ-ġá-na ḥa-ba-ra-an-zi-zi*.
- 81 *níġ-ġig* wird in sumerisch-akkadischen Bilinguen nicht nur mit akkadischem *ikkibu(m)*, “Verbotenes”, “Vorbehalt der Götter” (siehe dazu auch oben Z. 59 und Z. 60) wiedergegeben, sondern auch mit *maruštu(m)*, “Übel” (siehe CAD M/I 317). Hier ist das sumerische Wort spielerisch dergestalt übersetzt, daß das NÍĠ als *ġar* gedeutet und mit *šakānu(m)* N wiedergegeben wurde, während dem übrig bleibenden sumerischen *ġig(-ga)* dann die gängige Entsprechung *muṣu(m)*, “Krankheit” zugeordnet ist.
- 82–84 Siehe die sehr ähnlichen Zeilen in W. Schramm, Compendium, 68 und 160, Beschwörung 12, Z. 18–20 und die Parallelstelle ebd., 70 und 165, Beschwörung 13, Z. 37–39:
á-sàġ-ga-ni dunġu diri-ga-ġin₇ a-ġàr kúr-ra ḥé(-en)-šèġ
i-bí IM-gub-ba-ġin₇ an-na ḥa-ba-e₁₁-dè
ġeššiniġ u₄-da ku₅-da-ġin₇ ki-bi-šè na-an-ġi₄-ġi₄
 Die letzte Zeile zeigt, daß in Z. 84 des hier vorgelegten Textes *kud-da* wohl fehlerhaft für *u₄-da* (“im Sturm”) steht.

- 82–83 Diese Zeilen sind wohl als Hinweis darauf zu werten, daß der in der Beschwörung beschriebene, zur Abreibung des Patienten verwendete Teig im späteren Verlauf der Heilbehandlung verbrannt wurde und die darin enthaltenen Unheilstoffe so “zum Himmel aufsteigen” und “im Wind davontreiben” konnten.
- 82 Vgl. die Parallelstellen in akkadischer Sprache in Text Nr. 16–26, 20 und 39. Siehe außerdem die Parallelstelle Text Nr. 46–47, 38.
- 83 Vgl. neben den bereits oben genannten Parallelen in sumerischer Sprache auch W. Schramm, Compendium, 66 und 155, Beschwörung 11, Z. 15. Parallelstellen in akkadischer Sprache finden sich in Text Nr. 16–26, 18 und 37. Siehe außerdem die Parallelstellen Text Nr. 27–33, 98 und Text Nr. 46–47, 37.
- 84 Statt [é]šsinig kud-da sollte hier – wie der im Kommentar zu Z. 82–84 aufgeführten Parallelstelle zu entnehmen ist – u₄-da stehen. Vgl. auch die Parallelstellen in akkadischer Sprache in Text Nr. 16–26, 32 und 51. Siehe außerdem die Parallelstellen Text Nr. 27–33, 99 und Text Nr. 46–47, 39.
- 85 Vgl. die Parallelstelle oben Z. 29.
- 86 Zu dieser Zeile siehe den Kommentar zu Z. 17.
Es überrascht, daß hier die zu erwartende Unterschrift ka-inim-ma nam-érim-búr-ru-da-kam fehlt.
- 87 Die in der Stichzeile Textvertreter D₂, 25’ zitierte Beschwörung ist auch in dem ‘Leitfaden’ zum Bannlösungsverfahren (Text Nr. 1–2, 8’’) genannt. Ihr Wortlaut ist uns bislang unbekannt.
- 1’ Die in der Stichzeile Text A, Rs. 48 zitierte Beschwörung ist auch in dem ‘Leitfaden’ zum Bannlösungsverfahren (Text Nr. 1–2, 9’’) genannt. Ihr Wortlaut ist uns bislang unbekannt.

45) Rm 2, 159 (Kopie: S. 490–491)

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 6

Fundort: Ninive, Tell Kouyunjik

Beschreibung: Grau-schwarzes, beidseitig erhaltenes Bruchstück einer einkolumnigen Tontafel aus frühneuassyrischer oder sogar späterer Zeit (Maße: 124 mm × ^m92 mm × ^m21 mm). Von der in ihrer gesamten Breite erhaltenen, ursprünglich etwa 16–17 cm langen Tafel sind die ersten drei Viertel samt dem oberen Tafelrand auf uns gekommen. Das Tafelbruchstück weist auf der Vs. 34 nur teilweise beschädigte Zeilen und auf der Rs. Reste von 19 Zeilen auf, die in einem bewußt archaisierenden, sich am Mittelassyrischen orientierenden Schriftduktus gehalten sind. Mit vertikalen Linien, die vor der Beschriftung in den noch plastischen Ton der Tafel gedrückt wurden, sind Zeilenbeginn und Zeilenende sowie die Anfangsposition für die nach rechts eingerückten Zeilen markiert. Andere dünne vertikale Hilfslinien wurden wohl nach der Beschriftung mit einem fein gezahnten Glättinstrument beseitigt. Der Schreiber hatte zunächst im unteren Drittel der Tafelrückseite einen Kolophon angebracht, ihn aber anschließend – wie es scheint mit vier Fingerzügen – gelöscht und dann auf dem linken Seitenrand wiederholt. Dort haben sich lediglich die drei Zeilenanfänge erhalten.

Datierung: frühneuassyrisch oder später

Ältere Kopie: J. A. Craig, ABRT 2, 9–10; Photo: CDLI P424967; Bearbeitung: – (vgl. die Erwähnung des Stückes in E. Reiner, Šurpu, 56).

Transliteration:

1	Vs.	1	ÉN diġir kalam-ma si sá-e-dè
2		2	kalam-ma šár-ra ÛĜ ĜĚŠ šà-bi saġ ħuġ-ġá TU ₆ .ÉN (Strich)
3		3	mi-na-a e-pu-uš-ma še-er-tam na-ša-ku
4		4	{x} a-na ZÁLAG at-ma-ma še-er-tam na-ša-ku
5		5	a-na ^d Nuska SUKKAL MAĤ ša É-kur MIN MIN MIN
6		6	a-na ^d EN.ZU MIN MIN MIN
7		7	a-na ^d UTU MIN MIN MIN
8		8	a-na ^d IŠKUR MIN MIN MIN
9		9	a-na ^d É-a MIN MIN MIN
10		10	a-na ^d AMAR.UTU MIN MIN MIN
11		11	a-na ^d AG MIN MIN MIN
12		12	a-na ^d KUR-ni ù ^d Gam-lim MIN MIN MIN

13	Vs.	13	<i>a-na ma-mit il-qu-nin-ni-ma ú-tam-mu-ni-ni</i> MIN MIN MIN
14		14	<i>a-na</i> DIĜIR-MU MIN MIN MIN
15		15	^r <i>a¹-na</i> ^d <i>iš₈-tár</i> -MU MIN MIN MIN
16		16	^r <i>a¹-na</i> DIĜIR IRI-MU MIN MIN MIN
17		17	[<i>a-n</i>] <i>a</i> ^d <i>iš₈-tár</i> IRI-MU MIN MIN MIN
18		18	[<i>a-n</i>] <i>a</i> SILA.LIMMU.BA MIN MIN MIN
19		19	[<i>a-na</i>] ^r ^d <i>Šu</i> < <i>ma</i> >- <i>qa-mu-na</i> MIN MIN MIN
20		20	[<i>a-na</i>] ^r ^d <i>Šu</i> - <i>ma-li-ia</i> MIN MIN MIN
21		21	[<i>a-na</i>] ^r ^d IMIN.BI ^d MAŠ.TAB.BA MIN MIN MIN
22		22	[<i>a-na</i> DIĜIR ZU]- <i>ú</i> NU ZU- <i>ú</i> MIN MIN MIN
23		23	[<i>a-na</i> <i>š</i>] <i>u-uh-ri-ia</i> MIN <i>lu pa-áš-ra-ni</i>
24		24	[<i>māmīta</i> (?)] <i>at-ma</i> {MIN} MIN
25		25	[<i>māmīta</i> (?)] <i>a-na</i> <i>kit-ti</i> MIN MIN
26		26	[<i>māmīta</i> (?)] <i>a-na</i> <i>s</i>] <i>ar-ti</i> MIN MIN
27		27	[<i>lu</i> [?] <i>ma-mit</i> x x x KÚ]R- <i>ru</i> <i>ù</i> MU DIĜIR MU MIN
28		28	[<i>lu</i> [?] <i>ma-mit šammī ina šēri</i>] ZI- <i>hi</i> MIN
29		29	[<i>lu</i> [?] <i>ma-mit za-k</i>] <i>a</i> ² - <i>ru ta-mu-ú</i> MIN
30		30	[<i>lu</i> [?] <i>ma-mit ana</i> ^d <i>Nūri qāta ta-r</i>] <i>a-šu</i> MIN
31		31	[<i>lu</i> [?] <i>ma-mit</i>] ^r <i>a¹-na</i> IGI- <i>ia</i> GAZ- <i>ú</i> ^r MIN ¹
32		32	[<i>lu</i> [?] <i>ma-mit</i> KI.UD.BA <i>a-na</i> IG]I LÚ ĜAR- <i>nu lu pa-á</i> [<i>š-ra-ni</i>]
33		33	[] x x <i>ù še-</i> ³ [<i>i</i>]
34		34	[] x x [] (abgebrochen)
1'	Rs.	1'	[<i>lu</i> [?] <i>ma-mit</i>] x <i>u</i> [?] [] MIN]
2'		2'	[<i>lu</i> [?] <i>ma-mit</i> x x x x x - <i>š</i>] <i>u haṭ-ṭa š</i> [<i>e-be-ru</i> MIN]
3'		3'	[<i>lu</i> [?] <i>ma-mit</i> AMA- <i>ia</i>] ^r <i>ú</i> ¹ AD- <i>ia</i> [MIN]
4'		4'	[<i>lu</i> [?] <i>ma-mit</i> ŠE]Š <i>ù</i> NIN ₍₉₎ <i>ru-</i> [?] <i>i</i> [<i>ù</i>] MIN]
5'		5'	[<i>lu</i> [?] <i>ma-mit</i> IM.RI.A I]M.RI.A IM.RI.A ^r MIN ¹
6'		6'	[<i>lu</i> [?] <i>ma-mit</i> <i>hab-le</i> <i>ù</i> <i>h</i>] <i>a-bi-</i> ^r <i>i</i> ¹ - ^r <i>te</i> ¹ MIN
7'		7'	[<i>lu</i> [?] <i>ma-mit</i> ZU- <i>ú</i> <i>ù</i> NU Z]U- <i>ú</i> MIN
8'		8'	[<i>lu</i> [?] <i>ma-mit</i> ^d <i>A-num</i>] ^r <i>ú</i> ¹ An- <i>t</i> [<i>um</i>] MIN
9'		9'	[<i>lu</i> [?] <i>ma-mit</i> ^d <i>En-lil</i>] <i>ù</i> ^d N[<i>in-lil</i>] MIN
10'		10'	[<i>lu</i> [?] <i>ma-mit</i> ^d <i>É-a</i>] <i>ù</i> ^d Da[<i>m-ki-na</i>] ^r MIN ¹
11'		11'	[<i>lu</i> [?] <i>ma-mit</i> ^d <i>Sin</i>] <i>ù</i> ^d N[<i>in-gal</i> MI]N
12'		12'	[<i>lu</i> [?] <i>ma-mit</i> ^d UT]U <i>ù</i> ^d [<i>A-a</i> MI]N
13'		13'	[<i>lu</i> [?] <i>ma-mit</i> ^d I]ŠKUR <i>ù</i> ^d [<i>Ša-la</i> MIN]

14' Rs. 14' [lu² ma-mit DIĜ]IR.MEŠ nap-ḫa-r[i-šū-nu MIN]
(Strich)

15' 15' [KA].INIM.MA NAM.ÉR[IM.BÚR.RU.DA.KÁ]M
(Strich)

16' 16' [KÌD.KÌ]D.BI ZÌ.DA ġeššI[NIG ZÌ.DA lābtī]

17' 17' [(leer)] UGU ŠĀ-šú ina NE [(...)] ta-šár-*rap*

18' 18' [(leer)] ÉN 7-šú tu-šam-na-[šū (...)]
(Strich)

19' 19' TIL-*rat* MAN A TI[L]
(Strich)

(Spuren eines gelöschten vierzeiligen Kolophons)

Klph. li. Rd. 1 ŠU ¹DI-x []
2 li-mu ¹M[u²-] *āmiru ḫepā (?)*
3 lu-šal-lim []
(Rand)

Übersetzung:

- 1 Beschwörung: Götter, um das Land recht zu leiten,
 - 2 Beschwörungsformel.
-
- 3 Was habe ich nur getan? Denn Schuld lastet auf mir.
 - 4 Beim Licht (d. h. wohl: bei der Lampe) schwor ich, und (seitdem) lastet Schuld auf mir.
 - 5 Bei Nuska, dem erhabenen Wesir des Ekur, *ditto ditto ditto* (d. h.: schwor ich, und (seitdem) lastet Schuld auf mir.)
 - 6 Bei Sîn *ditto ditto ditto* (d. h.: schwor ich, und (seitdem) lastet Schuld auf mir.)
 - 7 Bei Šamaš *ditto ditto ditto* (d. h.: schwor ich, und (seitdem) lastet Schuld auf mir.)
 - 8 Bei Adad *ditto ditto ditto* (d. h.: schwor ich, und (seitdem) lastet Schuld auf mir.)
 - 9 Bei Ea *ditto ditto ditto* (d. h.: schwor ich, und (seitdem) lastet Schuld auf mir.)
 - 10 Bei Marduk *ditto ditto ditto* (d. h.: schwor ich, und (seitdem) lastet Schuld auf mir.)
 - 11 Bei Nabû *ditto ditto ditto* (d. h.: schwor ich, und (seitdem) lastet Schuld auf mir.)
 - 12 Bei Šadānu und bei (der göttlichen Waffe) Gamlum *ditto ditto ditto* (d. h.: schwor ich, und (seitdem) lastet Schuld auf mir.)
 - 13 Den Eid, welchen man mir abnahm und mittels dessen man mich dann unter eidliche Bindung stellte, *ditto ditto ditto* (d. h.: schwor ich, und (seitdem) lastet Schuld auf mir.)
 - 14 Bei meinem Gott *ditto ditto ditto* (d. h.: schwor ich, und (seitdem) lastet Schuld auf mir.)
 - 15 Bei meiner Göttin *ditto ditto ditto* (d. h.: schwor ich, und (seitdem) lastet Schuld auf mir.)
 - 16 Bei dem Gott meiner Stadt *ditto ditto ditto* (d. h.: schwor ich, und (seitdem) lastet Schuld auf mir.)
 - 17 [Bei] der Göttin meiner Stadt *ditto ditto ditto* (d. h.: schwor ich, und (seitdem) lastet Schuld auf mir.)
 - 18 [Bei] der Wegkreuzung *ditto ditto ditto* (d. h.: schwor ich, und (seitdem) lastet Schuld auf mir.)
 - 19 [Bei] Šuqamuna *ditto ditto ditto* (d. h.: schwor ich, und (seitdem) lastet Schuld auf mir.)
 - 20 [Bei] Šumalija *ditto ditto ditto* (d. h.: schwor ich, und (seitdem) lastet Schuld auf mir.)
 - 21 [Bei] der Göttlichen–Sieben, bei den (Göttlichen) Zwillingen *ditto ditto ditto* (d. h.: schwor ich, und (seitdem) lastet Schuld auf mir.)
 - 22 [Bei dem Gott, den ich] kenne, bei dem, den ich nicht kenne, *ditto ditto ditto* (d. h.: schwor ich, und (seitdem) lastet Schuld auf mir.)
 - 23 [Bei] meiner Jugend *ditto* (d. h.: schwor ich), es sei mir doch gelöst!
 - 24 [Einen Eid (?)] schwor ich, *ditto* (d. h.: er sei mir doch gelöst!)
 - 25 [Einen Eid (?)] auf der Grundlage] von Wahrem *ditto ditto* (d. h.: schwor ich, er sei mir doch gelöst!)
 - 26 [Einen Eid (?)] auf der Grundlage] von Erlogenen *ditto ditto* (d. h.: schwor ich, er sei mir doch gelöst!)
 - 27 [Sei es der Bann, (der entstand durch) das Abändern [von Zugesagtem (o. ä.)] und dem (gleichzeitigen) Leisten eines Eides beim Leben eines Gottes, *ditto* (d. h.: er sei mir doch gelöst!)

- 28 [Sei es der Bann, (der entstand durch)] das Ausreißen [von Pflanzen in der Steppe], *ditto* (d. h.: er sei mir doch gelöst!)
- 29 [Sei es der Bann, (der entstand durch) das Nen]nen [von] (und dem gleichzeitigen) Schwören, *ditto* (d. h.: er sei mir doch gelöst!)
- 30 [Sei es der Bann, (der entstand durch)] begehrlisches [Greifen nach dem Licht(gott)], *ditto* (d. h.: er sei mir doch gelöst!)
- 31 [Sei es der Bann, (der dadurch entstand), daß [] vor mir zerschlagen wurde, *ditto* (d. h.: er sei mir doch gelöst!)
- 32 [Sei es der Bann, (der entstand durch) das Stellen eines KI.UD.BA vor] einen (anderen) Menschen, er sei mir doch gelöst!
- 33 [] und[].
- 34 [].....[].

Lücke von etwa 20 Zeilen

- 1' [Sei es der Bann, (der entstand durch) [].....[*ditto* (d. h. wohl: er sei mir doch gelöst (o. ä.))!]
- 2' [Sei es der Bann, (der entstand durch) []... (und) dem (gleichzeitigen) Zer[brechen] eines Stabes, [*ditto* (d. h. wohl: er sei mir doch gelöst (o. ä.))!]
- 3' [Sei es der Bann meiner Mutter] oder der meines Vaters, [*ditto* (d. h. wohl: er sei mir doch gelöst (o. ä.))!]
- 4' [Sei es der Bann des Bruders] oder der der Schwester, der des Kameraden [oder der der Kameradin/des Freundes (?), *ditto* (d. h. wohl: er sei mir doch gelöst (o. ä.))!]
- 5' [Sei es der Bann der Familie], der des Geschlechtes (oder) der der Sippe, *ditto* (d. h. wohl: er sei mir doch gelöst (o. ä.))!]
- 6' [Sei es der Bann dessen, dem Unrecht geschah, oder der] derer, der Unrecht geschah, *ditto* (d. h. wohl: er sei mir doch gelöst (o. ä.))!]
- 7' [Sei es der Bann, den ich kenne, oder der, den ich nicht] kenne, *ditto* (d. h. wohl: er sei mir doch gelöst (o. ä.))!]
- 8' [Sei es der Bann des Anum] oder der der Ant[um], *ditto* (d. h. wohl: er sei mir doch gelöst (o. ä.))!]
- 9' [Sei es der Bann des Enlil] oder der der N[inlil], *ditto* (d. h. wohl: er sei mir doch gelöst (o. ä.))!]
- 10' [Sei es der Bann des Ea] oder der der Da[mkina], *ditto* (d. h. wohl: er sei mir doch gelöst (o. ä.))!]
- 11' [Sei es der Bann des Sîn] oder der der N[ingal], *ditto* (d. h. wohl: er sei mir doch gelöst (o. ä.))!]
- 12' [Sei es der Bann des Šam]aš oder der der [A]ja, *ditto* (d. h. wohl: er sei mir doch gelöst (o. ä.))!]
- 13' [Sei es der Bann des] Adad oder der der [Š]ala, *ditto* (d. h. wohl: er sei mir doch gelöst (o. ä.))!]
- 14' [Sei es der Bann (aller)] Götter in [ihrer] Gesamtheit, [*ditto* (d. h. wohl: er sei mir doch gelöst (o. ä.))!]

15' [Wort]laut einer Beschwörung, die dazu (dient), einen Bann [zu lösen].

16' Die zugehörigen [Ausführun]gen: Mehl aus Tamarisken[(holz) (und) Mehl aus Röstkorn]

17' [verbrennst du] über seinem Bauch in (glühender) Kohle [(aus)].

18' Die Beschwörung läßt du [ihn] siebenmal rezitieren [(...)].

19' [].....[].

(Spuren eines gelöschten vierzeiligen Kolophons)

Kolophon Hand des ...[] . Am x. Tag des Monats y],
im Eponymat des ...[] . (...) Wer (die Tafel) sieht, möge eine Bruchstelle]
in Ordnung bringen [] .

Kommentar:

Machart und Layout der Tafel Rm 2, 159 sprechen dafür, daß das Schriftstück im frühen ersten Jahrtausend v. Chr. entstand, obgleich viele Keilschriftzeichen die in mittellassyrischer Zeit übliche Form aufweisen (siehe z. B. *passim* die Formen von BA und ZU, die Schreibung des Zeichens DAR in ^diš_g-tár [Z. 15 und 17] oder die Form von UD in AMAR.UTU mit gebrochenem Keil [Z. 10]). Eine genauere Betrachtung zeigt jedoch, daß neben offenbar bewußt archaisierend geschriebenen Zeichenformen (so etwa MA mit vier liegenden Keilen z. B. in Z. 4; KU mit insgesamt fünf liegenden Keilen z. B. in Z. 3 und Z. 4) auch genetisch jüngere Varianten erscheinen (MA mit drei liegenden Keilen z. B. in Z. 3; KU mit insgesamt vier liegenden Keilen z. B. in Z. 16'), von denen manche sich erst im frühen 1. Jt. v. Chr. entwickelten. An der Form des Zeichens LÚ in Z. 32 läßt sich dieses Phänomen gut beobachten: Während das Zeichen in seiner Gesamtgestalt – ohne die in mittellassyrischer Zeit üblichen kleinen schrägen Keilchen – den im frühen ersten vorchristlichen Jahrtausend geltenden Schriftkonventionen folgt, beginnt das Zeichen mit fünf statt mit den zu erwartenden drei liegenden Keilen. Auf ein Entstehungsdatum im ersten vorchristlichen Jahrtausend weisen auch die Formen der Zeichen NI (z. B. in Z. 12 und Z. 13) und IR (z. B.

in Z. 3 und Z. 4), die nicht mehr – so wie im ausgehenden zweiten vorchristlichen Jahrtausend noch üblich – am Ende spitz zusammenlaufen. Für eine Datierung in frühneuassyrische Zeit spricht auch die Gestalt der Zeichen BU (z. B. in Z. 3) und MU (z. B. in Z. 13–17), die jeweils nur aus waagrechten Keilen bestehen. Der Schreiber bediente sich darüber hinaus für das Zeichen NA einer archaischen, namentlich für die Steininschriften typischen Form (Z. 3 und *passim*). Nur in Z. 18' hat das NA die erheblich moderner anmutende Gestalt, die sich erst in der hohen neuassyrischen Zeit durchsetzte. Aus diesem Grund ist nicht ganz auszuschließen, daß mit Rm 2, 159 sogar ein auf alt getrimmtes Schriftstück vorliegt, das in Wahrheit erst im 7. Jh. v. Chr. angefertigt wurde. Auch für das Zeichen UD verwendete der Schreiber neben der im 1. Jt. v. Chr. gängigen (siehe Z. 7 und Z. 13) die vor allem in Steininschriften belegte altertümlichere Form (siehe Z. 3 und Z. 4). Gleichwohl macht die weitgehend konsequent durchgeführte syllabische Schreibung des Textes mit KV- und VK-Zeichen wahrscheinlich, daß die Tafel Rm 2, 159 auf eine Vorlage zurückgeht, die in der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends entstand.

- 1–18' Die Tafel Rm 2, 159 beginnt mit einer Beschwörung, die aus zwei nur schwer verständlichen sumerischen Zeilen besteht. Sie ist in dem 'Leitfaden' zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens zur Rezitation vorgeschrieben (Text Nr. 1–2, 17''–18'') und mit einer langen Litanei in akkadischer Sprache verknüpft. Versehen mit einem Refrain, der Schuldbekennnis und Klage miteinander verbindet, sind im ersten Teil dieser Litanei allerlei Umstände genannt, die beim Leisten eines Eides zu dem göttlichen Bann geführt haben mochten. In dem zweiten Teil steht die immer wieder wiederholte Bitte um Bannlösung im Mittelpunkt. Den letzten Abschnitt der Tafel (Z. 16'–18') bilden die zugehörigen Handlungsanweisungen, die recht genau dem entsprechen, was bereits aus dem 'Leitfaden' (Text Nr. 1–2, 17''–18'') bekannt ist. Der Patient sollte demzufolge dem Heiler die lange Beschwörung insgesamt sieben Mal nachsprechen, während dieser eine Mischung aus Mehl von Tamariskenholz und Röstkorn über dem Bauch des Kranken verbrannte.
- 1–2 Im Corpus der nam-érim-búr-ru-da-Rezitationen ist nur an dieser Stelle belegt, daß eine Beschwörung mit einem sehr kurzen sumerischen Passus beginnt und dann in akkadischer Sprache weitergeführt wird. Aus anderen Kontexten ist dieses Phänomen wohlbekannt, siehe z. B. T. Abusch, D. Schwemer, CMAWR 1, 264, Z. 40ff. Die ersten beiden sumerischen Zeilen der Beschwörung sind wohl erst sekundär mit dem akkadischen Gebet *mīnā ēpušma šērtam našāku* verbunden worden. Hierfür spricht eine Handlungsanweisung, die aus einem heilkundlichen Text aus Assur bekannt ist (Text Nr. 79 = BAM 174 [VAT 13761]), in dem Verfahren zur Heilung von Krankheiten beschrieben sind, als deren Ursache der "Bann" (*māmītu*) angesehen wurde. Laut Text Nr. 79, 59'–63' (= BAM 174, Rs. 15–19) sollte nur das kurze zweizeilige sumerische Gebet im Rahmen eines Reinigungsrituals rezitiert werden, das man an Türailbungen, Tür, Riegel und Schwelle des Hauses vollzog, in dem der in einen "Bann" umgeschlagene Eid geleistet worden war. Mit dem Reinigungsritual und dem kurzen sumerischen Gebet sollte sichergestellt werden, daß ein Mensch, der einen Meineid geleistet hatte oder sich als eidbrüchig erwiesen hatte, an dem Ort der Eidesleistung keine Verunreinigung zurückließ, die Dritte in Gefahr bringen und mit den von einem Bann verursachten Leiden anstecken könnte:

59' DIŠ NA ana NAM.ÉRIM [DU-m]a NAM.ÉRIM¹ šī-i iṣ-bat-su
 60' la-am ú-za-bi-lu-šú¹ ma¹-mītu(ÚŠ) ana É it-mu-u DU-ak-ma
 61' ^{udu}SISKUR BAL-qi-ma I.ĜEŠ si-p[i] ^{rĝeš¹rIG¹ rĝeš¹SAĜ.KUL KUN₄ EŠ-aš-ma}
 62' UR₅.GIN₇ DUG₄.GA ÉN di ĝir¹ kalam¹-m[a] s[i] r s á¹-r e¹-d è
 63' ù ĝ šár-ra kalam-ma šà-bi šúr ħu ĝ-[ĝ] á T[U₆.ÉN NAM.É]RIM.¹BÚR¹[RU.DA.KAM]
 (Strich)

59' Wenn ein Mensch [fortgeht], um einen Eid (zu leisten), und ihn dann dieser Eid/Bann gepackt hat,
 60' geht er (oder: gehst du(?)), bevor der Eid/Bann sich seiner bemächtigt (wörtlich: an ihm verweilt),
 zu dem Haus, in dem er den Eid geleistet hat,
 61' und opfert (oder: opferst (?)) dann ein Opferschaf. Dann salbt er (oder: salbst du (?)) die
 Türailbungen, die Tür, den Riegel (und) die Türschwelle mit Öl. Dann
 62' spricht er (oder: sprichst du(?)) folgendermaßen: "Beschwörung: Götter, um das Land recht zu
 leiten,
 63' beruhigt doch um der zahlreichen Menschen im Lande willen den Zorn in (eurem) Herzen!"
 Be[schwörungsformel, um eine Bann]lö[sung (herbeizuführen)].

Während das zweizeilige sumerische Gebet und die damit verbundenen Riten darauf zielen, die 'Ansteckungsgefahr' eines Banns abzuwenden, war das in Text Nr. 45 folgende Gebet in akkadischer Sprache dazu bestimmt, Schaden abzuwehren, der der Person drohte, die den Zorn der Götter durch eine Eidesleistung herausgefordert hatte.

- 2 Während in Rm 2, 159, Vs. 2 die zweite Zeile des sumerischen Textes gänzlich unverständlich bleibt, scheint in Text Nr. 79, 63' (= BAM 174, Rs. 19) die Überlieferung der sumerischen Textzeile weniger verderbt zu sein.
- 3 Diese Zeile erinnert an den ersten Vers eines Gebetes, das im Rahmen des *ilī ul īde* ("Mein Gott, ich weiß es nicht") genannten Heilverfahrens rezitiert werden sollte; siehe KAR 90 ('Leitfaden' zur Durchführung von *ilī ul īde*), Rs. 3: ÉN *i-lī ul i-de še-ret-ka na-šá-k[u]*.

- 4–22 Der Erkrankte mußte offenbar, um Lösung erlangen zu können, zunächst die Kraft benennen, die er beim Leisten eines Eides durch Anrufung dadurch beleidigt hatte, daß er später eidbrüchig geworden war oder gar einen Meineid geschworen hatte. Erst danach wollte man die Bitte um Bannlösung aussprechen (dazu siehe Z. 23ff.). Das Zeichen *a-*, mit dem Z. 4 beginnt, hatte der Schreiber zunächst an den linken Tafelrand gesetzt, bevor er es mit zwei schrägen Keilchen ausstrich und löschte, um es – ein wenig nach rechts eingerückt – erneut zu schreiben. Die Konvention, zusammengehörige Abschnitte dadurch zu kennzeichnen, daß nur die erste Zeile am linken Tafelrand beginnt und alle weiteren Zeilen ein wenig nach rechts eingerückt werden, entspricht Schreibergepflogenheiten der mittel- und der frühneuassyrischen Zeit, die in der hohen neuassyrischen Zeit aus der Mode kamen.
- 4 Mit der Übersetzung “und (seitdem)” wurde versucht, dem Umstand Rechnung zu tragen, daß Verbalformen, die mit einem enklitischen *-ma* verbunden sind, ein zeitliches Nacheinander beschreiben.
In Z. 4 wird auf den möglicherweise ganz gängigen Brauch angespielt, Schwüre (des Nachts) bei der Lampe bzw. bei dem Licht(gott) (siehe Z. 5) zu leisten. Die eidliche Bindung eines solchen Schwures an das Licht kam wohl durch folgende gedankliche Verknüpfung des Lichtes mit dem Gegenstand des Eides zustande: “So wahr diese Lichtquelle hier Licht/Klarheit spendet, so licht/klar ist meine Aussage: “.....””. Ein derartiger, im Alltagsleben vielleicht weit verbreiteter Brauch des Beeidens (Warum sonst sollte *ana nūri atmāma* hier an so prominenter Stelle stehen?) ist bisher kaum belegt. Hierzu würde passen, daß die Reihe der in den Zeilen 4ff. genannten ‘Schwurgötter’ von vergöttlichten ‘Lichtern’ (Licht/Lampe; Feuer; Mond; Sonne) angeführt wird.
- 5 MIN MIN MIN steht hier und in den folgenden Zeilen für *atmāma šērtam našāku*.
- 12 Im Original steht – gegen die von J. A. Craig in ABRT 2, 9 vorgelegte Keilschriftkopie – ^d*Šadāni*(KUR-*ni*). Mittelassyrische Belege für den Gottesnamen *Šadānu* hat C. Saporetti in OMA 2, 197 zusammengestellt (vgl. dazu ferner AHW 1123a s. v. *šadānu(m)* 4).
Das Marduk aber auch dem Amurru zugeordnete Attribut göttlicher Herrschaft *gamlu(m)* (dazu siehe F. A. M. Wiggermann, Mesopotamian protective spirits, 61 mit weiterführender Literatur) diene wie andere sog. Götterwaffen im Rahmen eines Rechtsaustrags als Stellvertreter göttlicher Macht, bei dem ein ggf. notwendiger Eid geleistet werden mußte (dazu siehe H. Limet, Fs. Kupper 1990, 37). Aus diesem Grund ist *gamlum* hier genannt und mit einem Gottesdeterminativ versehen.
- 18 Die Wegkreuzung war als Ort berüchtigt, an dem man sich Verunreinigung und daraus folgend Krankheit durch Kontakt mit Ausgespucktem, Ausgegossenem usw. zuziehen konnte (siehe den Kommentar zu Text Nr. 3, 1). Ein Schwur “bei der Wegkreuzung” war dementsprechend wohl ein Eid, bei dem man diese von der Wegkreuzung ausgehenden Gefahren auf sich rief für den Fall, daß man eidbrüchig würde oder einen Meineid leistete. Der möglicherweise populäre Brauch, einen Eid bei der Wegkreuzung zu leisten, ist in den Texten, die das offizielle Rechtswesen spiegeln, jedoch nicht bezeugt.
- 19–20 Zu dem Götterpaar, das auch in Text Nr. 38–39, 51’ genannt ist (K[I] ^r*d¹*Šu-qa-mu-ni u* ^d*Ši-i-ma-l[i-a]* MIN]), siehe M. Krebernik, U. Seidl, RIA 14, 323–325.*
- 23 Das MIN dürfte hier für *at-ma(-ma)* stehen, so wie das erste MIN in der Reihe MIN MIN MIN in den vorangehenden Zeilen. Hierzu vgl. auch den Kommentar zu Z. 24.
Mit Z. 23 ist etwa die Tafelmitte erreicht.
- 24 Im nicht erhaltenen Zeilenanfang ist für drei Zeichen Platz. Daher ergibt sich fast zwangsläufig die Ergänzung [*māmīta*]. In Z. 24 wurde das erste MIN gelöscht, da *at-ma*, für das das MIN in den folgenden Zeilen steht, zuvor ausgeschrieben worden war. Das MIN am Zeilenende greift das *lū pašranni* der vorhergehenden Zeile auf. In den folgenden Zeilen ist “MIN MIN” die Abkürzung für “*atma lū pašranni*”.
- 25–26 Die wenigen vor dem Zeichen *kit-* erhaltenen Spuren sind die Reste eines stehenden Keiles, der den Abschluß des Zeichens *-na* gebildet haben könnte. Die Ergänzung *a-na* [*kit-ti* etc. (bzw. in der folgenden Zeile die Ergänzung *a-na s[ar-ti* etc.) stützt sich auf die Parallelstelle Text Nr. 27–33, 94: *ana kit-ti u šar-ti lu it-ma* (KI).MIN. Die eigentlich naheliegende, sich an *Šurpu*, Tafel 3, 12 (*ma-mit kit-ti u sar-ti ú-*) orientierende Ergänzung [(*lu*?) *ma-mit*] *kit-ti* etc. paßt nicht zu den erhaltenen Spuren.
- 27–32 Das einfache MIN steht in den Zeilen 27–31 für *lū pašranni*. In Z. 32, dem offenbar letzten Vers dieser Sequenz, ist *lū pašranni* – aus mir nicht ganz ersichtlichen Gründen – nicht mit MIN abgekürzt, sondern ausgeschrieben.
- 27 Anregungen zur Ergänzung der ersten Zeilenhälfte liefern z. B. *Šurpu*, Tafel 3, 39 (*māmīt qabē ša’ālu u nakāru*; siehe E. Reiner, *Šurpu*, 20 und R. Borger, Fs. Lambert, 41) und Z. 59 (*māmīt zāmānē šemū u nakāru*; siehe E. Reiner, *Šurpu*, 20 und R. Borger, Fs. Lambert, 43). Siehe außerdem auch *Šurpu*, Tafel 8, 58, 59, 68 und 72 (E. Reiner, *Šurpu*, 42–43 und R. Borger, Fs. Lambert, 86–88). Zu der Verbindung *nīs ili zakāru* siehe *Šurpu*, Tafel 3, 14, 17, 41, 44, 93, 100 (E. Reiner, *Šurpu*, 19–22), Tafel 4, 28 (E. Reiner, *Šurpu*, 25) und Tafel 8, 60 (E. Reiner, *Šurpu*, 42). Eine Parallelstelle zur zweiten Zeilenhälfte findet sich in Text Nr. 46–47, 29.
- 28–32 E. Reiner erwog in *Šurpu*, 56a die Möglichkeit, die Zeilen 28–32 nach *Šurpu*, Tafel 3, 25, 34, 16, 31 und 32 zu ergänzen.
- 28 Diese Zeile wurde nach Text Nr. 46–47, 32 sowie nach *Šurpu*, Tafel 3, 25 (E. Reiner, *Šurpu*, 19 und R. Borger, Fs. Lambert, 39) ergänzt. Vgl. aber auch *Šurpu*, Tafel 3, 40 (*māmīt kirbāna ina eqli nasāḫu*; E. Reiner, *Šurpu*, 20 und R. Borger, Fs. Lambert, 41). Zu weiteren denkbaren Ergänzungen siehe *Šurpu*, Tafel 8, 50 (E. Reiner, *Šurpu*,

- 42 und R. Borger, Fs. Lambert, 85) und 74 (E. Reiner, Šurpu, 43 und R. Borger, Fs. Lambert, 88). Eine Erklärung, warum das Ausreißen von Steppenpflanzen als Vergehen betrachtet wurde, findet sich in Text Nr. 55–62 (siehe den einleitenden Kommentar zu diesem Text).
- 29 Dem von E. Reiner in Šurpu 56a vorgetragenen Vorschlag, diese Zeile nach Šurpu, Tafel 3, 34 (*māmīt ana ibri tamū u dākīšu*) zu ergänzen, mag ich nicht folgen, da in einem frühneuassyrischen Textvertreter wohl kaum] x-ru für *ibri* stehen kann. Die hier fragend vorgeschlagene Lesung *za-k]a²-ru* bleibt freilich ungewiß. Es ist wohl nicht ganz auszuschließen, daß in dieser Zeile *nīš ili zakāru* und *tamū* nebeneinander standen.
- 30 Die Ergänzung folgt – entsprechend dem Vorschlag von E. Reiner in Šurpu, 56a – Šurpu, Tafel 3, 16 (E. Reiner, Šurpu, 19 und R. Borger, Fs. Lambert, 38). Vgl. ferner Šurpu, Tafel 3, 129 (E. Reiner, Šurpu, 22 und R. Borger, Fs. Lambert, 48–49).
- 31 In Šurpu, 56a schlug E. Reiner vor, diese Zeile nach Šurpu, Tafel 3, 31 (*māmīt kurbanni hepū u kurbanna ana mē nadū*) zu ergänzen. Mit den erhaltenen Spuren ist dies nicht zu vereinbaren. Zu Z. 31 siehe auch Šurpu, Tafel 8, 60: *itti māmīt paššūra šebēru kāsa hepū nīš ili zakāru* MIN MIN MIN (E. Reiner, Šurpu, 42 und R. Borger, Fs. Lambert, 86).
- 32 Die Ergänzung folgt – entsprechend dem Vorschlag von E. Reiner in Šurpu, 56a – Šurpu, Tafel 3, 32 (E. Reiner, Šurpu, 19 und R. Borger, Fs. Lambert, 40). Die akkadische Lesung der Zeichenfolge KI.UD.BA (mit der belegten Variante KI.UD.BI; siehe R. Borger, MZL, 413) ist unbekannt. KI.UD.BA/BI bezeichnet – wie Kommentare zu der ersten Tafel der medizinisch-diagnostischen Omenserie *Sakkikku* zeigen (siehe A. R. George, RA 85, 146–147) – eine “cultic fixture of some kind, at or on which rites of sacrifice and purification could be carried out” (A. R. George, ebd., 154). In dem oben genannten Textkommentar wird interessanterweise eine Verbindung zwischen einem Bann (*māmītu*), dem Bannlösungsverfahren und einem KI.UD.BA hergestellt (siehe A. R. George, RA 85, 146–147 und 154). Diese liegt wohl auch den ansonsten schwer verständlichen Zeilen Text Nr. 52, 7 und 11 zugrunde.
Es ist nicht ersichtlich, warum an dieser Stelle *lū pašranni* ausgeschrieben und nicht – so wie zuvor – mit MIN abgekürzt wurde.
- 33 Vgl. Text Nr. 64, 21.
- 34 Die Krümmung der Tafel lehrt, daß zwischen den Zeilen 34 und 1’ etwa 20 Textzeilen fehlen.
- 1’ff. Obgleich MIN hier und im folgenden zweifellos für eine Bitte mit der Bedeutung “sei mir getilgt”, “sei mir gelöst” o.ä. steht, bleibt der genaue Wortlaut der Bitte vorläufig unklar.
- 2’ Zu der Wendung *ḥatta šebēru* siehe Šurpu, Tafel 8, 56 (E. Reiner, Šurpu, 42 und R. Borger, Fs. Lambert, 86). Das vorangehende -š]u dürfte zu einem Infinitiv zu ergänzen sein.
- 3’–7’ Zu den Zeilen 3’–7’ vgl. die Parallelstelle Text Nr. 46–47, 22–26. Siehe ferner Text Nr. 3, 38, Text Nr. 4–10, 12, Text Nr. 54, 6’–7’ sowie Text Nr. 64, 18ff.
- 4’ Sowohl die Ergänzung *rū²i* [*u itbāri* MIN] (hierzu siehe z. B. Text Nr. 4–10, 12 und Text Nr. 64, 22) als auch die Ergänzung *rū²[i u rutti* MIN] ist denkbar (siehe z. B. Rm 2, 160, Rs. 11–12: *ḥi-ṭi-it ár-ni* AD AMA ŠEŠ {u} NIN₍₉₎ DUMU DUMU.MUNUS ÌR u G[ÉME] / *tap-pe-e it-ba-ri* RU.U₈.A *ru-ut-ti ù šu-tap-pu šup-[ši-ri]*; vgl. C. J. Mullo-Weir, JRAS 1929, 282), obgleich in beiden Fällen der Raum dafür so knapp erscheint, daß der Schreiber auf den rechten Rand geschrieben haben müßte.
- 6’ Vgl. die Parallelstellen Text Nr. 46–47, 26, Text Nr. 48–51, 28 und Text Nr. 64, 28.
- 8’–13’ Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 4–10, 14–19.
- 16’–18’ Vgl. die Parallelstelle aus dem ‘Leitfaden’ zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens, Text Nr. 1–2, 17’–18’’. Dort ist beschrieben, daß die mit geschältem Rohr beheizte Kohlenpfanne (*nappaṭu*) auf den Bauch (*libbu*) des Patienten gestellt wurde, bevor der Heiler das Mehl aus Tamarisken(holz) und das Mehl aus Röstkorn darauf verbrannte. Es war Aufgabe des Patienten, die Beschwörung, die ihm der Ritualleiter wohl vorsprach, siebenmal zu wiederholen (zu der Bedeutung von *manū(m)* Š siehe S. M. Maul, BaF 18, 68).
- 19’ Diese zwischen zwei horizontalen Trennstrichen stehende Zeile ist wohl nicht als Stichzeile zu deuten, die auf die im Ritualablauf folgende Beschwörung(stafel) verweist, obgleich die Gestaltung des Schriftbildes zunächst diesen Anschein erweckt. Bei genauerem Studium entsteht vielmehr der Eindruck, der Schreiber habe einen zum Kolophon gehörigen Vermerk, der namentlich aus mittelassyrischer Zeit belegt ist und üblicherweise in sehr kleiner Schrift in den von einem Doppelstrich gebildeten Freiraum gesetzt wurde, als solchen nicht erkannt und daher die auf der Vorlage angetroffenen Spuren so wiedergegeben, als handele es sich tatsächlich um eine Stichzeile. Zu entsprechenden Einträgen, die aus der bisweilen mehrfach wiederholten Zeichenfolge BAD und MAN bestehen, siehe H. Hunger, BAK, 5–6 mit Verweis auf E. Weidner, AfO 16, 203 sowie N. P. Heeßel, KAL 5, 10–11 mit Anm. 123–124 und ferner M. Stol, NABU 1996, Nr. 73. Die in einen Doppelstrich gesetzte Folge BAD MAN findet sich z. B. in VAT 13798 (KAL 5, Text Nr. 73 = E. Weidner, AfO 16, Tafel 13) gleich fünfmal hintereinander. Die von E. Weidner in AfO 16, 203 geäußerte Vermutung, das Zeichen BAD sei “wohl als *qāti* „fertig“ aufzufassen”, blieb unwidersprochen. Sie wurde ohne Fragezeichen jüngst von K. Wagensonner, in WZKM 98, 277 Anm. 4 und 290 zu C_{1,9} wiederholt. Gleichwohl sind Zweifel angebracht. Denn handelt es sich an der hier kommentierten Stelle tatsächlich um den betreffenden Eintrag, ist das Zeichen BAD dort mit dem phonetischen Komplement *-rat* versehen und demzufolge *gamrat*(TIL-*rat*) und nicht etwa *qati* zu lesen. Der feminine Stativ dürfte sich hier auf das “vollendete” Schriftstück oder den “fertiggestellten” Schreibvorgang

beziehen. Die Lesung MAN A bleibt weiterhin unklar. Es scheint aber, als sei das auf das MAN folgende A – so wie *-rat* – ein phonetisches Komplement (so bereits H. Hunger, BAK, 6). In KAR 153 (VAT 10159) findet sich nach Rs.¹ 6 der Eintrag: BAD MAN MAN-*a* (gegen N. P. Heeßel, KAL 5, 194 wohl nicht BE A!). Gemeinsam mit dem Eintrag AL.TIL {x} MAN MAN IGI.KÁR (KAR 178, Vs. Kol. IV, 40) dürfte er den Schlüssel zu der korrekten Lesung liefern. In der hier kommentierten Zeile wurde der Eintrag TIL-*rat* MAN-*a* in der zweiten Zeilenhälfte vielleicht noch einmal wiederholt.

Kolophon Es bleibt unklar, warum der Kolophon auf der Tafelrückseite gelöscht und dann auf dem linken Seitenrand nachgetragen wurde. In der nicht vollständig gelöschten ersten Zeile des Kolophons auf der Tafelrückseite war der Schreiber der Tafel vielleicht als *šamallû* *šēru*(TUR) bezeichnet. In der letzten Zeile des Kolophons auf dem linken Seitenrand findet sich der assyrische Prekativ des D-Stamms in der 3. Pers. Sg. m. *lušallim* (statt babylonischem *lišallim*). Die hier vorgeschlagene aber keineswegs sichere Ergänzung richtet sich nach H. Hunger, BAK, 135, Nr. 498, 3 (siehe auch ebd., 117, Nr. 383, 3 und Nr. 384, 3).

46–47)

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 7

46) VAT 10039 (Kopie: S. 492–493)

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 7, Textvertreter A

Fundstelle in Assur: fB5II, auf Fußboden Adad-nīrārī-Palast, Nordwesttrakt (siehe F. Pedde, WVDOG 120, 116, Nr. 1115: “wahrscheinlich zwischen den Räumen 42 und 43 oder im Nordwestbereich von Raum 39”); Fundnummer: Ass 22790 d; Archivzugehörigkeit: M 1 (VAT 10039 = M 1: 3)

Beschreibung: Braune einkolumnige Tontafel, die in ihrer gesamten Länge und Breite erhalten blieb (Maße: ^m96 mm × ^m71 mm × ^m25 mm). Die linke obere Ecke der Tafel fehlt und die rechte untere ist beschädigt. Teile der Oberflächen von Vorder- und Rückseite sind abgesplittert. Vor der Beschriftung wurde die Position des Zeilenbeginns mit einem vertikalen Strich markiert. Die Vs. der in spätmittelassyrischem Schriftduktus gehaltenen Tafel ist mit 23 Zeilen beschriftet. Es folgen vier weitere Zeilen auf dem unteren Tafelrand, 23 auf der Rs. sowie drei auf dem oberen Rand der Tafel.

Datierung: spätmittelassyrisch

Ältere Kopie: E. Ebeling, KAR 246; Bearbeitungen: E. Ebeling, MVAG 23/1, 40–43; J. Laessøe, *bît rimki*, 57–65 (Textvertreter E); siehe ferner S. M. Maul, Fs. Wilcke, 186–187, Text Nr. 4.

47) VAT 9964 ± VAT 11642 (Kopie: S. 494–495)

nam-érim-búr-ru-da-Rezitation 7, Textvertreter B

Fundstelle in Assur: –; Fundnummern: –; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Braunes, beidseitig erhaltenes, aus zwei Fragmenten zusammengefügtes Bruchstück mit dem unteren Drittel einer einkolumnigen Tontafel, die in ihrer gesamten Breite erhalten blieb (Maße: 51 mm × ^m81 mm × ^m19,5 mm). Während der untere Tafelrand ganz zerstört ist, sind die beiden Seitenränder des Bruchstücks weitgehend unbeschädigt. Auf der Vs. blieben 11, auf der Rs. 13 Zeilen in frühneuassyrischem Schriftduktus erhalten. Auf der Tafelrückseite wurden offenbar fehlerhafte Textpassagen radiert (Rs. 6’–7’), ohne daß anschließend entsprechende Korrekturen eingefügt worden wären. Dies legt nahe, daß die vorliegende Tafel von Schülerhand im Zusammenhang von Ausbildung und Texterwerb geschrieben wurde.

Datierung: frühneuassyrisch

Ältere Kopie: E. Ebeling, KAR 272 (nur VAT 11642); Bearbeitungen (nur VAT 11642): E. Ebeling, MVAG 23/1, 40–43; J. Laessøe, *bît rimki*, 57–65 (Textvertreter H [nur VAT 11642]).

Die Textvertreter:

A = VAT 10039 (ass.) 1–53
B = VAT 9964 ± VAT 11642 (ass.) 21–33; 35–46

Paralleltex-te: siehe J. Laessøe, *bît rimki*, 57–65

Transliteration:

1 A Vs. 1 [É]N ^dUTU DI.KUD *ši-ru la-iṭ* [K]I-^rti¹ ^rDAĜAL¹-^rtim¹
2 A Vs. 2 [EN *p*]e-tu-ú *uznī* na-ram ^d+En-lil
3 A Vs. 3 [DI.KUD MA]Ḫ ^rša¹ qí-bit-su NU KÚR-ru
4 A Vs. 4 [an-na-šu DIĜIR mam-m]a NU BAL-ú
5 A Vs. 5 [EN at-ta-ma šur-b]a-at a-mat-ka

- 6 A Vs. 6 [qí-bit-ka ul i]m-mé-eš
- 7 A Vs. 7 [ut-nen-ka ul iš-š]a-na-an
- 8 A Vs. 8 [GIN₇ ^dA-nim AD-ka q]í-bit-ka ši-rat
- 9 A Vs. 9 [ina DIĜIR.MEŠ ŠEŠ.MEŠ-ka šu-t]u-rat a-mat-ka
- 10 A Vs. 10 EN ^rgít¹-^rma¹-lum [ša e-mu-qa] ra-áš-bu
- 11 A Vs. 11 DI.KUD e-mu-^rqan¹ [ši-r]a-a-ti
- 12 A Vs. 12 ta-ša-an-da ĜĪR.MEŠ-k[a ša šit]-mu-ra a-la-kám
- 13 A Vs. 13 ^dUTU i+na È-ka A.MEŠ k[a-š]u-tu lim-ḫu-^rru¹-^rka¹
- 14 A Vs. 14 DIĜIR.MEŠ šá ma+a-ti l[i]k-ru-bu-ka
- 15 A Vs. 15 EN a-di sur-riš nu-ḫa-am-ma né-ḫi-iš i-ziz-za-am-ma
- 16 A Vs. 16 di-ni di-in EŠ.BAR-a-a KUD-us
- 17 A Vs. 17 šu-tam-ša-am-ma ana SIG₅-tim ri-^rta¹-da-ni
- 18 A Vs. 18 áš-šú GIG mar-ša-ku DIĜIR at-ta Z[U-ú]
- 19 A Vs. 19 DIĜIR mam-ma NU ZU-ú ana-ku NU ZU-^rú¹
- 20 A Vs. 20 ŠU.NAM.ÉRIM-ku ša DAB-ni-ma UŠ.ME[Š-ni]
- 21 A Vs. 21 SAĜ.ḪUL.ḪA.ZA-ku ša mu-ša u ur-^rra¹ GU[B(-za-am)-ma]
 B Vs. 1' ^rSAĜ¹.[]
- 22 A Vs. 22 lu ma-mit AD-ia lu ma-mit AM[A-ia]
 B Vs. 2' ^rlu¹ ma-^rmit¹^rAD¹-MU lu ma-mit ^rAMA¹-^rMU¹
- 23 A Vs. 23 lu ma-mit ŠEŠ-ia lu ma-mit N[IN₍₉₎-ia]
 (Rand)
 B Vs. 2'f. lu m[a-mit ŠE]Š-MU / lu ma-mit NIN₍₉₎-MU
- 24 A u. Rd. 1 [l]u ^rma¹-mit kim-ti-ia ni-šú-ti-ia u [sa-la-ti-ia]
 B Vs. 3' lu ma-mit ^rkim¹-ti-ia ^ru¹ ^rni¹-[š]u-ti-[i]a
 4' ^rlu¹ ma-mit el-la-ti-[i]a [u] sa-la-ti-ia
- 25 A u. Rd. 2 [lu m]a-mit ZU-ú u NU ZU-^rú¹
 B Vs. 5' ^rlu¹ ma-mit ZU-^rú¹ ^ru¹ [NU] ZU-^rú¹
- 26 A u. Rd. 3 [lu ma-mi]t ḫab-li u ḫa-bíl-t[i]
 B (caret; vgl. Z. 27)
- 27 A u. Rd. 4 [lu ma-mi]t kep-pe-e u ki-šal-l[i]
 (Rand)
 B Vs. 6' [lu m]a-mit ḫab-lim u ^rkep¹-pe-e
- 28 A Rs. 1 ^rlu¹ ^rma¹-mit dar-ka-ti u te-ni-^rqí¹
 B Vs. 7' [lu] ma-mit dar-ka-[t]e u te-ni-qí
- 29 A Rs. 2 ^rlu¹ ^rma¹-mit DIĜIR u MU DIĜIR
 B (caret)
- 30 A Rs. 3 [lu ma]-mit ^dŠákkán u ú-ma-m[i]
 B Vs. 8' [l]u ma-mit ^dŠákkán u ú-ma-mi
- 31 A Rs. 4 [lu ma-mit ^{ĝeš}DÌḪ] u ^{ĝeš}KIŠI_[16]
 B Vs. 9' [lu] ma-mit ^{ĝeš}DÌḪ u ^{ĝeš}KIŠ_[I16]
- 32 A Rs. 5 [lu ma-mit] ^rÚ¹.MEŠ i+na EDIN Z[I-ḫi]
 B Vs. 10' [lu m]a-mit Ú.MEŠ šá EDIN [ZI-ḫi]
 (Strich)

- 33 A Rs. 6 [lu ma-mit T]E ^rú¹-ma-mi m[a]-ḥa-ṣ[i]
 B Vs. 11' [lu ma-mit TE] ^rú¹-[ma-mi ma-ḥa-ṣi]
 (abgebrochen)
- 34 A Rs. 7 [lu ma-mit] ^rta¹-^rme¹-^re¹ u le-[q]é-[e]
- 35 A Rs. 8 [lu ma-m]it t[up-p]i(?) u MIN² ZA² x [(x)] x
 B Rs. 1' [lu ma]-mit x [] u []
- 36 A Rs. 9 [lu ma-mi]t GI [ḥa]-ṣa-pi šar₅ DA[NN]A BAD-si i+na SU-ia
 B Rs. 2' [lu ma]-mit GI ḥa-ṣ[a-pi] šar₅ DANN[A linessi ina zumrīja]
 (Strich)
- 37 A Rs. 10 [GIN₇ q]ut-ri li-tel-^rli¹ ^rAN¹-e
 B Rs. 3' ki-ma qut-ri li-tel-l[i šamē]
- 38 A Rs. 11 [GIN₇ M]URU₉ li-[n]é-²a ^rA¹.[G]ÀR-šu
 B Rs. 4' ki-ma MURU₉ l[i]-né-e²+a A.[GÀR-šu]
- 39 A Rs. 12 [GIN₇] ^rḡeš¹ŠINIG ^rZI¹-^rḥi¹ ana K[I]-šú a-[a i]-^rtur¹
 B Rs. 5' [k]i-ma ^{ḡeš}ŠINIG ZI-ḥi ana KI-šú ^ra¹-[a i-tur]
- 40 A Rs. 13 [^{ḡeš}ŠINI]G ^rKÙ¹-an-ni ^rú¹IN.NU.UŠ BÚ[R-an-ni]
 B Rs. 6' [^{ḡe}š^rŠINIG^r ^rKÙ¹-^ran-ni ^rú¹IN.NU.UŠ l[i-ip-šur-an-ni]
- 41 A Rs. 14 [^{ḡeš}ŠÀ.ĜEŠNIMBAR šèr-ti li]t-bu-uk
 B Rs. 7' [libbi gišimmari šèr]-ti lit-bu-[uk]
- 42 A Rs. 15 [eršetu(m) limḥuranni l]id-di-na mé-lam-ma-ša-ma
 B Rs. 8'f. KI-tu lim-ḥu-ra-a[n-ni] / lid-di-na me-[l]am-ma-šá-ma
- 43 A Rs. 16 [lumnīja litbal ka-bi-s]u-ki lim-ḥu-ru-nin-ni
 B Rs. 9'f. lum-ni-i[a litbal] / [k]a-^rbi¹-^ris¹-su-ki lim-ḥu-ru-ni-ni
- 44 A Rs. 17 [ētiqūki li-te(n)-nu]-^rú¹ KI-ia
 B Rs. 11' [ētiqū-k]i li-te-nu-ú(-)[]
- 45 A Rs. 18 [māḥirūki] lim-ḥu-ru-nin-ni TU₆.ÉN
 (Strich)
 B Rs. 12' [māḥirū-k]i [lim]-^rḥu¹-ru-^rni¹-ni
 (Strich)
-
- 46 A Rs. 19 [KA.INIM.MA NAM].ÉRIM.BÚR.RU.DA.KÁM
 (Strich)
 B Rs. 13' [] .KÁ]M
 (Strich; dann abgebrochen)
-
- 47 A Rs. 20 [NU(.)NAM.RIM ša IM D]Û-uš ŠÀ-šá tu-ḥal-[l]á-aš
- 48 A Rs. 21 [] x SA₅.MEŠ ^{lú}GIG i+na IGI ^dUTU
- 49 A Rs. 22 [i+na ^{dug}BU]R.ZI.^rGAL¹ i+na ŠU-šú ÍL-ma
- 50 A Rs. 23 [ina ĜÍR ^{ḡeš}ŠIN]IG ŠÀ-šá i-pat-taḥ 3-šú A.MEŠ
 (Rand)
- 51 A o. Rd. 1 []-ma ana UGU-šá ú-rak
- 52 A o. Rd. 2 [kām] ^rDUG₄¹.GA [m]ur-ṣi ta-di-ra-ti-ia
- 53 A o. Rd. 3 [im]-ṭi-ia u ta-né-ḥi-ia ana UGU-ki ú-rak
 (leer; dann Rand)

Übersetzung:

- 1 [Beschwö]rung: Šamaš, erhabener Richter, der die weite Erde umschließt,
 2 [Herr], der <die Ohren> öffnet, der, den Enlil liebt,
 3 [erhaben]er [Richter], dessen Weisung unumstößlich ist,
 4 [dessen Jawort] kein [anderer Gott] abändern kann –
 5 [Herr bist du, denn überaus] groß ist dein Wort,
 6 [deine Weisung kann nicht] außer Acht gelassen werden.
 7 [Das Flehen an dich zu richten, ist unver]gleichlich.
 8 [Anum, deinem Vater gleich], ist deine [Wei]sung erhaben.
 9 [Unter den Göttern, deinen Brüdern], ist dein Wort [am kost]barsten!
 10 Vollkommener Herr, der Furcht verbreitet [angesichts (seiner) Kraft],
 11 Richter (voller) erhabener Kräfte,
 12 angeschirrt hast du deine Maulesel, [die] ungestüm sind in (ihrem) Lauf.
 13 Šamaš, wenn du aufgehst, möge kühles Wasser dich empfangen,
 14 die Götter des Landes mögen dich segnen.
 15 Herr, alsbald beruhige dich doch mir gegenüber und tritt dann in Ruhe her zu mir und dann
 16 entscheide meinen Rechtsfall, triff eine Entscheidung für mich!
 17 Gehe die Sache doch an und führe mich Stück für Stück zum Guten
 18 wegen der Krankheit, an der ich leide, die du, o Gott, kennst,
 19 die kein anderer Gott kennt, die (auch) ich nicht kenne.
 20 Die “Hand des Banns”, die mich gepackt hat und mich dann ständig verfolgt,
 21 der “Gefährte des Bösen”, der Tag und Nacht [mir an der Seite] steht,
 22 sei es der Bann meines Vaters, sei es der Bann meiner Mutter,
 23 sei es der Bann meines Bruders, sei es der Bann meiner Schwester,
 24 sei es der Bann meiner Familie, der meines Geschlechtes oder der meiner Sippe (B: sei es der Bann meiner
 Familie oder meines Geschlechtes, sei es der Bann meiner Verwandtschaft oder meiner Sippe),
 25 sei es der Bann, den ich kenne, oder der, den ich nicht kenne,
 26 [sei es der Bann] dessen, dem Unrecht geschah, oder der derer, der Unrecht geschah,
 27 [sei es der Bann] von Springseil und ‘Würfel’ (eigentlich: Astragal) (B statt dessen: sei es der Bann von Leine
 und Springseil),
 28 [sei es] der Bann der Nachkommenschaft oder der des Säuglings,
 29 [sei es] der Bann eines Gottes oder der des beim Leben eines Gottes geleisteten Eides,
 30 [sei es] der Bann des Šakkan oder der der Wildtiere,
 31 [sei es] der Bann von *baltu*-Dorn oder Kameldorn?,
 32 [sei es] der Bann, (der entstand durch) das Aus[reißen] von Pflanzen in der Steppe (B: von Pflanzen der Steppe),
 33 [sei es der Bann], (der entstand durch) das Schlagen [der Wan]ge eines Wildtiers,
 34 [sei es der Bann], (der entstand durch) Schwören und (dennoch widerrechtlich ein Gut) an sich Nehmen,
 35 [sei es der Bann] von Ton[tafel]? oder,
 36 [sei es der Bann], (der entstand durch) das Abbrechen von Rohr, – 3600 Meilen möge sich (dies) aus meinem
 Leib entfernen!

(Strich nur in B)

- 37 Wie Rauch möge es sich gen Himmel wegheben!
 38 Wie eine Nebelwolke möge es sich wegwenden zu dem Feld, von dem es kam!
 39 Wie eine (einmal) ausgerissene Tamariske möge es nicht mehr an seinen (Ursprungs)ort zurückkehren können!
 40 Die Tamariske möge mich reinigen! (Das Seifenkraut) *maštakal* möge [mich] lösen!
 41 [Der Vegetationskegel der Dattelpalme] möge meine [Schuld] wegfließen lassen (wörtlich: ausgießen)!
 42 Die Erde möge es von [mir] entgegennehmen (und) mir (statt dessen) doch ihren “Schreckensglanz” geben!
 43 Mein Unheil (eigentlich Plural, d. h.: Die Dinge, die mir zum Unheil geraten) möge sie davontragen! Diejenigen,
 die auf dich (d. h.: auf die Erde) treten, mögen es von mir entgegennehmen!
 44 [Diejenigen, die] auf dir [entlanggehen], mögen meine Stelle einnehmen!
 45 [Diejenigen, die etwas von] dir [entgegennehmen (können)], mögen (es) von mir entgegennehmen! (A fügt hinzu:
 Beschwörungsformel).

-
- 46 Das ist der [Wortlaut einer Beschwörung], die dazu (dient), einen Bann zu lösen.

-
- 47 [Du] fertigst [ein Abbild des Banns aus Ton]. Du höhlst ihren Bauch (d. h.: den Bauch der als weiblich gedachten
 Verkörperung der *māmītu*) aus.
 48 [(...) Ihren Bauch] füllst du [mit Blut]. Der Kranke hebt (sie) vor Šamaš
 49 [in einer] großen Schale (*burzigallu*) in seiner Hand hoch und
 50 durchbohrt dann ihren Bauch [mit einem Dolch aus Tamaris]kenholz. Dreimal [wäscht er sich mit] Wasser

- 51 [und Bier(?) den Mund aus]. Dann schüttet er (das) über sie (d. h. wohl: der Patient ist angehalten, die für die Mundwaschung verwendete Flüssigkeit über das Abbild des Banns zu spucken).
 52 [Folgendermaßen] spricht er: “Meine Krankheit, meine Gemütsverfinsterungen,
 53 meine Entkräftungen, meine Erschöpfungen schütte ich aus über dir.”

Kommentar:

Das hier bearbeitete, an den Sonnengott gerichtete Gebet ist durch die Unterschrift in Z. 46 als *nam-érim-búr-ru-da*-Rezitation ausgewiesen. Seine Rezitation geht der rituellen Tötung des personifizierten Banns unmittelbar voran. Das Gebet hat somit seinen Platz am Ende des Bannlösungsverfahrens. In den aus Ninive und Sippar stammenden Paralleltexten aus der späten neuassyrischen Zeit (siehe J. Laessøe, *bīt rimki*, 57–65), die in die vorliegende Edition bewußt nicht einbezogen wurden, ist das eng mit der Bitte um Bannlösung verbundene Gebet in das Reinigungsritual eingebettet, das man *bīt rimki* (“Badehaus”) nannte und für den assyrischen König durchführte (hierzu siehe auch unten Text Nr. 48–51). Es ist wenig wahrscheinlich, daß bereits für den aus Assur stammenden frühneuassyrischen Textvertreter VAT 9964+ (Text Nr. 47) eine solche, wohl als sekundär zu betrachtende Einbeziehung des Bannlösungsrituals in die für den König durchgeführten Reinigungszeremonien anzunehmen ist, auch wenn dies nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann. Die in Text Nr. 46, Z. 47–53 auf den Wortlaut des Gebetes folgenden Handlungsanweisungen, entsprechen im wesentlichen denen, die auch aus den Beschreibungen des für den König vollzogenen Rituals *bīt rimki* bekannt sind. Dort waren sie dem “Fünften Haus” zugeordnet. Im Mittelpunkt des Ritualgeschehens, das wohl bei Sonnenaufgang vollzogen wurde, steht die ‘Tötung’ des Banns, der in einem aus Ton gefertigten Figürchen Gestalt annahm. Dessen Inneres galt es mit Blut zu füllen, welches herausströmte, wenn der Erkrankte, für den diese Behandlung durchgeführt wurde, mit einem Dolch aus Tamariskenholz den Bauch des wohl auch hier weiblich gedachten Bannfigürchens durchbohrte. Durch eine Mundwaschung des Patienten sollte dessen Reinheit wiederhergestellt werden. Das durch die Spülung kontaminierte Wasser hatte er dann auf das erstochene Figürchen zu spucken, damit so das von dem Bann ausgehende Unheil auf diesen zurückgeführt würde (vgl. dazu auch Text Nr. 66, 1’–11’ und die Parallelstelle Text Nr. 55–62, c+1–c+4).

- 2 Zu der hier übernommenen Ergänzung *pe-tu-ú* ‘*uznī*’ siehe J. Laessøe, *bīt rimki*, 57 zu Z. 54.
 3–10 Eine sehr enge Parallele zu den Zeilen 3–10 findet sich in einem Gebet, das im Rahmen eines Löserituals (*nam-búr-bi*) an den Sonnengott gerichtet wurde (Maul, *BaF* 18, 307, 27’–32’).
 12–13 Der hier vorliegende Verweis auf den Sonnenaufgang und den Sonnenwagen, der als von Pferden bzw. Maultieren gezogen gedacht wurde (siehe S. Alaura und M. Bonechi, *SMEA* 54, 5–115), ist eine Anspielung auf den Zeitpunkt des Ritualgeschehens am frühen Morgen.
 20–21 Der “Bann” und der “Gefährte des Bösen” sind auch in Text Nr. 14–15, 1 gemeinsam genannt.
 22–26 Vgl. die Parallele Text Nr. 45, 3’–7’.
 22–24 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 54, 6’–7’ und ferner Text Nr. 3, 38. Siehe außerdem Text Nr. 64, 18–19 und Text Nr. 4–10, 12.
 26 Vgl. Text Nr. 45, 6’ und die im zugehörigen Kommentar aufgeführten weiteren Parallelstellen.
 27 Vgl. die Parallelstelle *Šurpu*, Tafel 3, 118 (E. Reiner, *Šurpu*, 22 und R. Borger, Fs. Lambert, 48). In Textvertreter B liegt wohl ein Überlieferungsfehler vor. Es scheint als seien dort die Zeilen KAR 246, u. Rd. 3–4 zu einer einzigen Zeile zusammengefügt worden. Die gemeinsame Nennung mit *keppû*, “Springseil”, spricht dafür, daß in Textvertreter B *ḫablum* nicht als “der, dem Unrecht geschah” verstanden wurde, sondern als Nebenform zu *eblu*, “Strick”.
 28 Vgl. die Parallelstellen Text Nr. 48–51, 29 und *Šurpu*, Tafel 3, 9 (E. Reiner, *Šurpu*, 19 und R. Borger, Fs. Lambert, 37).
 29 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 45, 27.
 30 Vgl. die Parallelstelle *Šurpu*, Tafel 3, 120 (E. Reiner, *Šurpu*, 22 und R. Borger, Fs. Lambert 48).
 31 Vgl. die Parallelstelle *Šurpu*, Tafel 3, 121 (E. Reiner, *Šurpu*, 22 und R. Borger, Fs. Lambert 48) sowie Text Nr. 38–39, 75’.
 32 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 45, 28 mit dem zugehörigen Kommentar sowie *Šurpu*, Tafel 3, 25 (E. Reiner, *Šurpu*, 19 und R. Borger, Fs. Lambert, 39). Es ist unklar, warum in Textvertreter B nach Z. 32 ein Trennstrich gezogen wurde.
 33 Vgl. die Parallelstelle *Šurpu*, Tafel 3, 30 (E. Reiner, *Šurpu*, 19 und R. Borger, Fs. Lambert 40).
 34 Vgl. die Parallelstelle *Šurpu*, Tafel 3, 140 (E. Reiner, *Šurpu*, 23 und R. Borger, Fs. Lambert 50).
 36 Vgl. Text Nr. 38–39, 76’ sowie *Šurpu*, Tafel 3, 26 und Tafel 8, 50 (E. Reiner, *Šurpu*, 19 und 42 und R. Borger, Fs. Lambert, 39 und 85).
 37 Vgl. Text Nr. 16–26, 18 und 37 sowie die im Kommentar dazu aufgeführten weiteren Parallelstellen.
 38 Vgl. Text Nr. 16–26, 20 und 39 sowie die im Kommentar dazu aufgeführten weiteren Parallelstellen. Die reinigende Kraft der “Nebelwolke” (*imbaru*) ist auch in Text Nr. 55–62, a+35 thematisiert.
 39 Vgl. Text Nr. 16–26, 32 und 51 sowie die im Kommentar dazu aufgeführten weiteren Parallelstellen.
 41 *tabāku*, “ausgießen”, mit der Bedeutung “tilgen (einer Verunreinigung, eines Vergehens)” findet sich auch in Text Nr. 16–26, 73 (gesagt von *arnu*, *ḫiṭtu*, *gillatu*), Text Nr. 27–33, 75 (gesagt von *šertu*) und Text Nr. 55–62, a+36.

- 42 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. **16–26**, 17. Vgl. ferner Text Nr. **54**, 15’.
- 43–44 Vgl. die Parallelstelle in dem Tafelfragment aus Ninive 79-7-8, 71, 12’ (K. van der Toorn, Sin and Sanction, 139 und Pl. 3).
- 44 Es ist fraglich, ob in Textvertreter B am nicht erhaltenen Zeilenende – dem Duplikat folgend – *ittija* zu ergänzen ist. Die Raumverhältnisse sprechen dagegen.
- 45 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. **55–62**, c+10.
- 47–53 Die Ritualanweisungen, die in den jüngeren Textvertretern erhalten blieben und das Geschehen schildern, das in dem Reinigungsritual *bīt rimki* in dem sog. Fünften Haus vollzogen wurde, sind denen aus dem hier kommentierten Abschnitt sehr ähnlich: ⁷⁴[(Der König) spricht [die Beschwörung “Schamsch, R]ichter von Himmel und Erde”. ⁷⁵[(Du stellst] eine Figur des Fluch-Dämons ^{Kol. V 1}[auf], durchbohrst ihr Herz mit] einem Dolch aus Tamariskenholz. ²(Der König) wäscht seinen Mund mit Wasser und Bier. ³[speit es] darüber; darauf begräbst du sie *am* Mauersockel” (Übersetzung: W. Farber, TUAT II/2, 251).
- 49 Das Figürchen wurde in eine große Schale (*burzigallu*) gesetzt, bevor man es mit kontaminiertem Wasch- und Spülwasser übergießt. Bereits in der Auffangschale liegend wurde das Abbild des Banns vor dem Sonnengott anklagend erhoben und mußte so nicht mehr berührt werden. Im ‘Leitfaden’ zur Durchführung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung ist dieses Ritualgeschehen in den Zeilen 9’–10’ geschildert.
- 50–51 Ein sehr ähnlicher Ritus ist auch in D. Schwemer, Akkadische Rituale aus Ḫattuša, 89, 54’–55’ beschrieben. Das rituelle Töten eines Figürchens durch Erstechen mit einem Dorn ist aus Ritualen zur Abwehr von Schadenzauber bekannt (siehe D. Schwemers Zusammenstellung von Belegstellen in KAL 2, S. 5 Anm. 14).
- 53 Gegen W. von Soden, AHW 948b s. v. *rāku*, ist an dieser Stelle gewiß nicht *ana muḫḫi qaqqari* zu lesen.

Weitere Beschreibungen von Heilbehandlungen, deren Ziel die Lösung eines Banns ist (Texte Nr. 48–54)

48–51)

Beschreibung einer Heilbehandlung zur Bannlösung 1

48) K 5022 + Sm 303 + Sm 787 + Sm 833 + Sm 949 Beschreibung einer Heilbehandlung zur Bannlösung 1, Textvertreter A

Fundort: Ninive, Tell Kouyunjik

Beschreibung: Ein aus fünf Fragmenten zusammengesetztes hellbraunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück mit der unteren Hälfte einer einkolumnigen Tontafel (Maße: 132 mm × ^m89 mm × 35 mm). Der untere Tafelrand blieb – so wie der untere Teil beider Seitenränder – unbeschädigt. Auf der Vs. finden sich 34, auf der Rs. 39 Zeilen, die in einem sehr ebenmäßigen neuassyrischen Schriftduktus gehalten sind. Vor der Beschriftung wurde die Position des Zeilenbeginns mit einer feinen vertikalen Linie markiert. In der Mitte des erhaltenen Teils der Tafelvorderseite findet sich ein säuberlich gestanztes ‘Brennloch’ mit dem Durchmesser von 1,5 mm.

Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Kopien: J. A. Craig, ABRT 2, 3–5 (nur Sm 787 + Sm 949); C. D. Gray, ŠRT Pl. IV (nur Sm 787 + Sm 949); W. R. Mayer, OrNS 61, 399 (K 5022+, Rs. 9–10); Photo: CDLI P395840 (K 5022+); Bearbeitung: A. Schollmeyer, HGŠ, 96–100, Text Nr. 18 (Sm 787 + Sm 949); zu K 5022+ siehe ferner E. Reiner, JNES 17, 205–206 und W. R. Mayer, UFBG 419–420 zu “Šamaš 78”.

49) K 2387 + K 6300 + K 8457 + K 8926

Beschreibung einer Heilbehandlung zur Bannlösung 1, Textvertreter B

Fundort: Ninive, Tell Kouyunjik

Beschreibung: Ein beidseitig erhaltenes Bruchstück mit dem unteren Teil einer einkolumnigen Tontafel (Maße: 111 mm × ^m73 mm × 29 mm), das aus vier hell-, bzw. mittel- und dunkelbraun gefärbten Fragmenten zusammengesetzt ist. Der Tafelrand der linken unteren Ecke und Teile der beiden Seitenränder blieben erhalten. Auf der Vs. finden sich 31, auf der Rs. 28 Zeilen, die in einem sehr ebenmäßigen neuassyrischen Schriftduktus gehalten sind. Es bleibt unklar, ob K 3190 (hier Textvertreter D), so wie von R. Borger (HKL 2, 238 zu: R. Borger, JNES 17, 204–207) und W. R. Mayer (UFBG 419 zu “Šamaš 78”) erwogen, zu derselben Tafel gehört wie K 2387+.

Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Kopien: C. D. Gray, ŠRT Pl. XX (K 8457 + K 8926); W. R. Mayer, OrNS 61, 399 (K 2387+, Rs. 3–4); Photo: CDLI P394391 (K 2387+); Bearbeitung: – (zu K 2387+ siehe W. R. Mayer, UFBG 419 zu “Šamaš 78”).

50) **K 19707** **Beschreibung einer Heilbehandlung zur Bannlösung 1, Textvertreter C**

Fundort: Ninive, Tell Kouyunjik

Beschreibung: Rotbraunes, einseitig erhaltenes Bruchstück vom rechten Seitenrand einer vermutlich einkolumnigen Tontafel (Maße: 20 mm × 18 mm × 6 mm). Es blieben Reste von fünf, wohl zur Tafelvorderseite gehörigen Zeilen in einem neuassyrischen Schriftduktus erhalten.

Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Kopie: – ; Photo: CDLI P404494; Bearbeitung: –

51) **K 3190** **Beschreibung einer Heilbehandlung zur Bannlösung 1, Textvertreter D**

Fundort: Ninive, Tell Kouyunjik

Beschreibung: Hellbraunes, einseitig erhaltenes Bruchstück einer einkolumnigen Tontafel (Maße: 76 mm × 51 mm × 10 mm). Es blieben Teile der unteren Tafelrückseite mit einem Stück des rechten Seitenrandes und Resten von 19 Zeilen in einem sehr ebenmäßigen neuassyrischen Schriftduktus erhalten. Es bleibt unklar, ob K 2387+ (hier Textvertreter B), so wie von R. Borger (HKL 2, 238 zu: R. Borger, JNES 17 204–207) und W. R. Mayer (UFBG 419 zu “Šamaš 78”) erwogen, zu derselben Tafel gehört wie K 3190.

Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Kopie: – ; Photo: CDLI P394860; Bearbeitung: – (siehe jedoch E. Reiner, JNES 17, 206–207 und W. R. Mayer, UFBG 419 zu “Šamaš 78”).

Die Textvertreter:

A	=	K 5022 + Sm 303 + Sm 787 + Sm 833 + Sm 949 (ass.)	Vs. 1’–3’ und 1–76
B	=	K 2387 + K 6300 + K 8457 + K 8926 (ass.)	3–37; 43–67
C	=	K 19707 (ass.)	14–18
D	=	K 3190 (ass.)	67–76, Kolophon

Übersetzungen: W. von Soden in: A. Falkenstein, W. von Soden, SAHG 321–323, Text Nr. 56 (Z. 1–45); M.-J. Seux, Hymnes et prières, 403–405 (Z. 1–45); B. R. Foster, ³Before the muses, 732–733 (Abschnitt V.51f: Z. 1–40). Siehe außerdem W. R. Mayer, UFBG 419–420 (“Šamaš 78”).

Transliteration:

A	Vs.	1’	ᵀᵀᵀUTU ¹ ku-ᵀᵀᵀu ¹ ana-ku TÚG.S[ÍK-ka (leer?!)] ᵀᵀᵀaṣ ¹ ?-ᵀᵀᵀbat ¹ ?
A	Vs.	2’	TI.LA-an-ni-ma ana ŠU ^{II} ᵀᵀᵀSIG ₅ ¹ .ᵀᵀᵀMEŠ ¹ ᵀᵀᵀšá ¹ ᵀᵀᵀDIĠIR ¹ -MU u iš ₈ -tár-MU
A	Vs.	3’	ana šul-mu u TI.LA pi-iq-dan-ni (Strich)
<hr/>			
1 A	Vs.	4’	ÉN ᵀᵀᵀUTU šar ₄ AN-e u KI-tim muš-te-šir AN.TA.MEŠ u KI.TA.MEŠ
2 A	Vs.	5’	ᵀᵀᵀUTU ¹ ᵀᵀᵀÚŠ TI-tú(statt: -tu) ka-sa-a DU ₈ -ru ša ŠU ^{II} -ka-ma
3 A	Vs.	6’	DI.KUD la ᵀᵀᵀa-a ² -ti muš-te-eš-še-ru te-né-še-e-ti
B	Vs.	1’	[dajjān] ᵀᵀᵀla ¹ [ᵀᵀᵀa-a ² -ᵀᵀᵀti ¹ []
4 A	Vs.	7’	lit-tú šir-tu ša EN Nam-ra-ši-it
B	Vs.	2’	[littu] šir-tu ᵀᵀᵀša ¹ EN N[am-ra-ši-it]
5 A	Vs.	8’	IBILA gaš-ru šu-pu-u nu-úr KUR.KUR
B	Vs.	3’	[IBIL]A gaš-ru šu-pu-ú nu-úr [mātāti]
6 A	Vs.	9’	ba-nu-u nap-ḥar kul-lat AN u KI ᵀᵀᵀUTU at-ta-ma
B	Vs.	4’	[ba-n]u-u nap-ḥar kul-lat AN u KI ᵀᵀᵀUTU a[t-ta-ma]
7 A	Vs.	10’	ᵀᵀᵀUTU áš-šum ma-mīti(ÚŠ) ša ul-tu UD.MEŠ ma-a ² -du-ti
B	Vs.	5’	[ᵀᵀᵀUT]U áš-šum ma-mīti(ÚŠ) ša ul-tu u ₄ -me ma-a[² -du-ti]
8 A	Vs.	11’	EGIR-ia rak-su-ma NU DU ₈ -ru
B	Vs.	6’	[EGI]R-ia rak-su-ma NU DU ₈ -[ru]
9 A	Vs.	12’	ši-i-ta ḥul-qu-u NU DÙG.GA UZU iš-šak-na
B	Vs.	7’	[ši]-i-ta ḥul-qu-u NU DÙG.GA UZU iš-š[ak-na]

- 10 A Vs. 13' *ina a-me-lu-ti bu-ul^dŠákkān mim-ma šum-šú ú-na-šir-an-ni*
 B Vs. 8' [*ina a*]-me-lu-ti bu-ul^dŠákkān mim-ma šum-šú ú-na-šir("SAR")-^ran¹-[ni]
- 11 A Vs. 14' GIG *du-ul-lu la pa-šá-ḥa mu-ul-la-an-ni*
 B Vs. 9' [*muršu*] du-ul-lu la pa-šá-ḥa mu-ul-la-ni
- 12 A (caret)
 B Vs. 10' [NU D]ÛG.GA *lib-bi šiḥ-ḥat UZU iš-šak-na*
- 13 A Vs. 15' *u ana-ku ur-ra u ĜI₆ la ša-lá-lá en-de-ku*
 B Vs. 11' [*u an*]a-ku ur-ra u ĜI₆ la ša-lá-lá en-de-ku
- 14 A Vs. 16' *ina DAB-bít lib-bi u NU DÛG.GA UZU ra-ma-ni uq-ṭa-at-ti*
 B Vs. 12' [*ina DAB-bi*]t lib-bi u NU DÛG.GA UZU ra-ma-ni uq-ṭa-at-ti
 C 1' [uq-ṭ]a-^rat¹-^rtí¹
- 15 A Vs. 17' *ad-riš šap-la-ku-ma DU.DU-ku*
 B Vs. 13' [*ad-ri*]š šap-la-ku-ma DU.DU-ku
 C 2' [DU.D]U-ku
- 16 A Vs. 18' *ina ku-ú-ri u ZARAḤ ra-ma-ni ú-tan-niš*
 B Vs. 14' [*ina ku*]-^rú¹-ri u ZARAḤ ra-ma-ni ú-tan-niš
 C 3' []^rú¹-tan-niš
- 17 A Vs. 19' *meš-ḥe-ru-ti la mu-da-ku-ma gu-lul-tí DÛ-šú ana-ku ul i-de*
 B Vs. 15' [*meš-ḥe-r*]u-ti la mu-da-ku-ma gu-lul-ti DÛ-šú ana-ku ul i-de
 C 4' [-t]ú DÛ-uš
- 18 A Vs. 20' *še-eḥ-ra-ku-ma aḥ-ta-tí*
 B Vs. 16' [*še-e*]ḥ-ra-ku-ma aḥ-ta-tí
 C 5' [aḥ]-^rta¹-[tí]
 (abgebrochen)
- 19 A Vs. 21' *i-ta-a šá DIĜIR-MU lu e-tiq*
 B Vs. 17' [*i-t*]a-a šá DIĜIR-MU lu-ú e-tiq
- 20 A Vs. 22' EN GUB-za-am-ma ši-mi tés-līī(ÁB)
 B Vs. 18' [E]N GUB-za-am-ma ši-mi ia-ši
- 21 A Vs. 23' ^dUTU GUB-za-am-ma ši-mi ia-ši
 B Vs. 19' ^rd¹UTU GUB-za-am-ma ši-mi ia-ši
- 22 A Vs. 24' MU ma-mīti(ÚŠ) GIG ša ĜAR-ma UŠ.UŠ-ni
 B Vs. 20' [M]U ma-mīti(ÚŠ) GIG ša ĜAR-ma UŠ.UŠ-an-ni
- 23 A Vs. 25' *lu ma-mit AD-ia lu ma-mit AMA-ia*
 B Vs. 21' [l]u ma-mit AD-ia lu ma-mit AMA-ia
- 24 A Vs. 26' *lu ma-mit 7 li-pi šá É AD-ia*
 B Vs. 22' [l]u ma-mit 7 li-pi šá É AD-ia
- 25 A Vs. 27' *lu ma-mit kim-ti-MU ni-šu-ti-MU*
 B Vs. 23' [l]u ma-mit kim-ti-ia u ni-su-ti-ia
- 26 A Vs. 28' *lu ma-mit el-la-ti-MU ù sa-la-ti-MU*
 B Vs. 24' [l]u ma-mit el-la-ti-ia u sa-la-ti-i[a]
- 27 A Vs. 29' *lu ma-mit^{lú}ÚŠ u TI*
 B Vs. 25' [l]u ma-mit^{lú}ÚŠ u^{lú}TI
- 28 A (caret)
 B Vs. 25' *lu ma-mit hab-li^r u¹ [ḥa-bil-ti]*
- 29 A Vs. 29' *lu-u ma-mit dar-ka-ti u te-ni-qí*
 B Vs. 26' [l]u ma-mit dar-ka-ti u te-ni-qí
- 30 A Vs. 30' *lu ma-mit at-mu-u u la at-mu-u*
 B Vs. 26' *lu ma-mit at-mu-u at x []*

- 31f. A Vs. 31' *ana* AD u AMA lu at-ma / a-na ŠEŠ u NIN₍₉₎ lu at-ma
 B Vs. 27' [a-n]a AD u AMA lu at-ma / a-na ŠEŠ u NIN₍₉₎ lu [at-ma]
- 33f. A Vs. 32' *ana ib-ri* u tap-pe-e lu at-ma / ana ÍD u PÚ lu at-ma
 B Vs. 28' [ana i]b-ri u tap-pe-e lu at-ma / a-na ÍD u PÚ l[u at-ma]
- 35 A Vs. 33' *ana* EDIN kak-ki u si-lak-ki lu at-ma
 B Vs. 29' [a-na E]DIN kak-ki [u] ^rsi¹-lak-ki l[u at-ma]
- 36 A Vs. 34' MU DÍĜIR-MU ina la kit-ti lu at-ma
 (Rand)
 B Vs. 30' [nīš ilīja ina la k]it-ti l[u at-ma]
- 37 A Rs. 1 *ana a-me-lu-ti bu-ul* ^dŠakkan mim-ma šum-šú šá EDIN u IRI ^rlu¹ ^rat¹-^rma¹
 B Vs. 31' [ana amēlūti būl Šakkan mimma šum-š]ú šá ^rEDIN¹ [u āli lū atma]
 (abgebrochen)
- 38 A Rs. 2 ^dUTU EN GAL-u qí-bi-ma ma-mītu(ÚŠ) GIG šá DAB-ni []
- 39 A Rs. 3 *pu-ḥu-ú-a šá ú-kín-nu* ^{dr}É¹-a ^rli¹-[(geringfügige Spuren)]
- 40 A Rs. 4 *dī-na-nu-ú-a šá ib-ba-nu-ú* ^dAMAR.UTU li-^ršam¹-gi[r]
- 41 A Rs. 5 DÍĜIR ḤUL GIDIM ḤUL ^rd¹ALAD ḤUL MÁŠKIM ḤUL
- 42 A Rs. 6 ^dNAM.TAR ḤUL La-maš-[tú] La-ba-ṣu Aḥ-ḥa-zu
- 43 A Rs. 7 LÚ.LÍL.LÁ MUNUS.LÍL.[L]Á KI.SIKIL-LÍL.LÁ
 B Rs. 1 LÚ.LÍL.LÁ [Lilītu Ardat-Lilī]
- 44 A Rs. 8 šá ina SU-MU UZU.ME[Š-M]U SA.MEŠ-MU ĜÁL-u
 B Rs. 2 šá ina SU-MU UZU.ME[Š-MU šer³ānīja bašú]
- 45 A Rs. 9 *ki-i šá* ^dÉ-^ra¹ [DÙ (?)-šú ú-x x
 B Rs. 3 *ki-i ša* ^dÉ-a D[Ù (?)-]
- 46 A Rs. 10 IM KÍD-iš NU [ĜEŠ u G]I ana pu-ḥi-ia [DÙ-u]š²
 B Rs. 4 IM KÍD-iš NU ĜEŠ u GI ana p[u-ḥi-ia ēpuš]
- 47 A Rs. 11 [DÙ]-uš pu-^ru¹-[ḥi] šá NU.SAĜ.Í[L-M]U
 B Rs. 5 DÙ-uš pu-u-ḥi šá NU.[SAĜ.ÍL-MU]
- 48 A Rs. 12 [ú-ba]n-ni-[šú] ^rú¹-šak-lil-šú ^rú¹?-[] x
 B Rs. 6 ú-ban-ni-šú ú-šak-lil-š[ú]
- 49 A Rs. 13 [tillī kab-tu-t]i KA x [ēsiḥšu]
 B Rs. 7 til-li kab-tu-ti K[A]
- 50 A Rs. 14 [šēnu ^{kuš}E.ÍB ^{kuš}A.[ĜÁ/GÁN.LÁ]
 B Rs. 8 ^{kuš}E.SÍR ^{kuš}E.ÍB ^{kuš}rA¹.[ĜÁ/GÁN.LÁ]
- 51 A Rs. 15 [aklu ablu šīru ablu NÍ]Ĝ.BA-su ĜÍR Z[ABAR] x ḥ[a-ši-in-nu]
 B Rs. 9f. NINDA ḤÁD.A UZU ḤÁD.A NÍĜ.BA-su Ĝ[ÍR siparri] / ḥa-ši-in-nu
- 52 A Rs. 16 [ina idīšu ālu] ^r14¹ ^{kuš}DÜG.GAN.M[EŠ mundu buqlu bap-p]i-ri SA₅-ma S[UM-šú]
 B Rs. 10f. ina Á-šú a-lul [14 tukkannāti] / NÍĜ.ÀR.RA MUNU₇ bap-pi-ri S[A₅-ma]
- 53 A Rs. 17 [ú-šak]-lil-[šú]
 B Rs. 12 [ki-k]it-ta-šú ú-[šak-lil-šú]
- 54 A Rs. 18 [u ^dAs]al-lú-ḥ[i]
 B Rs. 13 [] x KÍD.KÍD.BI šá ^dÉ-[a]
- 55 A Rs. 19 [ú-š]á-zis-su
 B Rs. 14 [ina šu-tu]k-ki É rim-ki PAP.ḤAL-šú BAD-ma []
- 56 A Rs. 20 [ú-b]i-ib-šu
 B Rs. 15 [ina nar-bé]-^re¹ šá ^dÉ-a ina IGI-ka ^rú¹-[]

- 57 A Rs. 21 [B]AR-an-ni
B Rs. 16 [^dUTU E]N GAL-u qí-bi-ma ma-mītu(ÚŠ) GIG šá DAB-a[n-ni]
- 58 A Rs. 22 [pu-ḥu-ú-a maḥ-ra-tu-nu di-na-n]u-u-a [ma]ḥ-ra-tu-nu
B Rs. 17 [pu-ḥ]u-ú-a maḥ-ra-tu-nu di-na-nu-u-a m[aḥ-ra-tu-nu]
- 59 A Rs. 23 [] šu-b[i-r]a ^dHu-bur
B Rs. 18 [pu-uṭ-r]a-a at-la-ka šu-bi-ra ⁱ[^dHubur]
- 60 A Rs. 24 [ina PAP].ḪAL NU.SAĜ.ÍL-MU
B Rs. 19 [] KU² ina IGI ^dUTU ina PAP.ḪAL NU.SAĜ.Í[L-MU]
- 61 A Rs. 25 [šū ana šīt Šamši u šu]-ú ana ^dUTU.ŠÚ.A ṭa-rid
B Rs. 20 [šu-u a]-na ^dUTU.È ù šu-ú a-na ^dUTU.ŠÚ.A []
- 62 A Rs. 26 [^dÉ]-^ra¹ DÙ-šú ana pu-ḥi-ia u di-na-ni-ia šu-ú il-lak
B Rs. 21 [NU.SA]Ĝ.ÍL-ia šá ^dÉ-a D[Ù-šú]
22 [ana p]u-ḥi-ia di-na-ni-ia šu-ú i[l-lak]
- 63 A Rs. 27 [ša Ea u ^dAsal-lú]-ḥi DÙ-šú ana-ku ú-šá-an-ni
(Strich)
B Rs. 23 šá ^dÉ-a u ^dAsal-lú-ḥi DÙ-šú ana-ku ú-šá-[an-ni]
(Strich)
-
- 64 A Rs. 28 [DÙ.DÙ.BI] x šá ĜEŠ u GI DÙ-uš GUB-az
B Rs. 24 DÙ.DÙ.BI NU.SAĜ.ÍL-e šá ĜEŠ u GI KEŠDA-[as²]
- 65 A Rs. 29 [tillī kabtūti t]e-es-sīḥ-šú ŠID-tú an-ni-tú IGI ^dUTU ŠID-nu-ma
B Rs. 25 til-li kab-tu-ti te-es-sīḥ-šú ŠID-tú an-n[i-tú]
26 [I]GI ^dUTU ŠID-nu-ma
- 66 A Rs. 30 [ina qulmé SAĜ.D]U-su ŠĪG-aṣ LUGAL ina UGU-šú A.MEŠ uš-ta-ḥaṭ
(Strich)
B Rs. 26 ina qul-mé-e SAĜ.DU-su [tamaḥḥaṣ]
27 LUGAL ana UGU-šú A.MEŠ uš-ta-[ḥaṭ]
(Strich)
-
- 67 A (caret; siehe jedoch A Rs. 39)
B Rs. 28 [ÉN] ^rd¹^rUTU¹ ^ršar⁴ ^rAN¹-[e u KI]-^rtim¹ ^rmuš¹-^rte¹-^ršir¹ ^rAN¹.TA.MEŠ u KI.T[A.MEŠ]
(abgebrochen)
D 1' [ŠI]D²-n[u]²
- 68 A Rs. 31 [arkīšu(?) Š]U.ÙR.ÙR ŠU^{II}-ka ĜAR-an
D 2' [arkīšu(?) ŠU.ÙR.ÙR qātī-k]a ^rĜAR¹-^ran¹
- 69 A Rs. 32 [ÉN udug ḥul]-ĝál mu-un-du₇-du₇ ÉN máš-ḥul-dúb-dúb nun na de₅-ga
D 2'f. ^rÉN¹ ^rudug¹ ḥul-ĝál mu-un-du₇-d[u₇] / [ÉN máš-ḥul-dúb]-ba nun na de₅-g[a]
- 70 A Rs. 33 [ÉN udu á-ĝál] udu ĝi₆ ÉN udu ti-la udu sikil-la
D 4' [ÉN udu á-ĝál u]du ĝi₆ ÉN udu ti-la udu sikil-l[a]
- 71 A Rs. 34 [arkīšu tak]-pe-ra-a-ti eb-bé-e-ti LUGAL tu-kap-par
D 5' [arkīšu tak-pe-r]a-a-ti eb-bé-e-ti LUGAL tu-kap-[par]
- 72 A Rs. 35 [NÍĜ.NA GI.IZ]I.LÁ A.GÚB.BA-a LUGAL tuš-ba-a³
D 6' [NÍĜ.NA GI.IZI.L]Á A.GÚB.BA-a LUGAL tuš-ba-a³
- 73 A Rs. 36 [2 ^{du}BUR.Z]I.GAL SÁḪAR A.MEŠ ^rÍD¹ [^{du}grA¹.GÚB.BA SA₅-ma
D 7' [2 ^{du}BUR.ZI.GAL S]ÁḪAR A.MEŠ A.GÚB.BA SA₅-ma
- 74 A Rs. 37 [GI.IZ]I.LÁ GÍD.DA LUGAL GUB-az-ma
D 8' [GI.IZI.L]Á GÍD.DA LUGAL GUB-az-ma

75	A	Rs.	38	[<i>īpuš</i> ^d] ^r É ¹ -a <i>ip-šur</i> [^d É-a] ŠID-nu
	D		9'	[<i>īpuš Ea</i>] <i>ip-šur</i> ^d É-a ŠID-nu (Strich)
<hr/>				
76	A	Rs.	39	[] x (x) [] x (abgebrochen)
	D		10'	[ÉN máš-ḫul-dúb-b]a nun na de ₅ -ga
Klph.	D		11'	[<i>ekal</i> ¹ AN.ŠÁR-DÙ]- ^r A ¹ LUGAL ŠÚ LUGAL KUR AN.ŠÁR ^{ki}
			12'	[<i>ša ana Aššur u</i>] ^r d ¹ NIN.LÍL <i>tak-lu</i> ₄
			13'	[<i>ša Nabû u</i> ^d Taš-m]e-tum ĞÉŠTUG ^{II} DAĜAL-tum <i>iš-ru-ku-uš</i>
			14'	[<i>īḫuzu īnu na-mir</i>]-tum <i>ni-siq ṭup-šar-ru-ti</i>
			15'	[<i>ša ina šarrānī</i>] a-lik maḫ-ri-ia
			16'	[<i>mamma šipru šuātu</i>] la i-ḫu-zu
			17'	[<i>nēmeq Nabû tikip</i>] sa-an-tak-ki ma-la ba-áš-mu
			18'	[<i>ina ṭuppānī aštur a</i>]s-niq ab-re-e-ma
			19'	[<i>ana tāmarti šitassīja qereb ekallīja</i>] ^r ú ¹ - ^r kin ¹ (abgebrochen)

Übersetzung:

- 1' Šamaš, ich bin der Deine, nach deinem Gewandsaum habe ich (nun) gegriffen.
2'f. Erfülle mich mit Leben und vertraue mich zu Heil und Leben den wohlwollenden Händen meines Gottes und meiner Göttin an!

-
- 1 Beschwörung: Šamaš, König des Himmels und der Erde, der das Oben und das Unten auf rechten Bahnen hält,
2 Šamaš, den Toten mit Leben zu erfüllen, den Gebundenen zu lösen, liegt doch in deiner Hand!
3 Unbestechlicher Richter, der die Menschheit auf rechten Bahnen hält,
4 erhabener Sproß des Herrn Namra-šīt (d. h. des "leuchtend aufgehenden" Mondes),
5 starker, herrlicher Erbsohn, Licht der Länder,
6 Schöpfer des gesamten Alls von Himmel und Erde, Šamaš, ja du!
7 Šamaš, wegen des Banns, der seit vielen Tagen
8 mir im Nacken sitzt und nicht zu lösen ist,
9 wurden mir Verlust, Schaden (und) körperliches Unwohlsein zuteil.
10 Unter (meinen) Leuten, dem Vieh des Šakkan (und) jeglichem anderen richtete er mir Schaden an.
11 Mit Krankheit, mit Elend, das nicht zur Ruhe kommt, hält er mich angefüllt.
12 Inneres [Un]wohlsein (und) körperlicher Verfall wurden mir zuteil.
13 Auch bin ich bei Tag und bei Nacht belastet von Schlaflosigkeit.
14 Bei Bauchgrimmen und körperlichem Unwohlsein richtete ich mich selbst zugrunde.
15 Trübsinnig niedergedrückt bin ich in meinem steten Wandel.
16 In Bedrückung und Wehklage entkräftete ich mich.
17 Unwissend in meiner Jugend, weiß ich (nun) nicht um das Vergehen, das ich beging.
18 Ich war jung, und so habe ich gefehlt.
19 Die Grenze, die mein Gott (mir setzte), überschritt ich fürwahr.
20 Herr, tritt her zu mir und höre mein Gebet (B statt dessen: höre mich)!
21 Šamaš, tritt her zu mir und höre mich!
22 Wegen des schlimmen Banns, der mir zuteil wurde und mich immer wieder verfolgt,
23 sei es der Bann meines Vaters, sei es der Bann meiner Mutter,
24 sei es der Bann von sieben Generationen meines Vaterhauses,
25 sei es der Bann meiner Familie oder meines Geschlechtes,
26 sei es der Bann meiner Verwandtschaft oder meiner Sippe,
27 sei es der Bann eines Lebenden oder der eines Toten,
28 sei es der Bann dessen, dem Unrecht geschah, oder der [derer, der Unrecht geschah],
29 sei es der Bann der Nachkommenschaft oder der des Säuglings,
30 sei es der Bann, den ich durch einen Schwur herbeiführte (wörtlich: den ich schwor), oder der, den ich nicht durch einen Schwur herbeiführte (wörtlich: den ich nicht schwor),
31 mag ich dem Vater oder der Mutter geschworen haben,
32 mag ich dem Bruder oder der Schwester geschworen haben,
33 mag ich dem Genossen oder dem Gefährten geschworen haben,

- 34 mag ich bei(m) Fluß oder bei(m) Brunnen geschworen haben,
 35 mag ich bei(m) Schlachtfeld (?) oder beim besiedelten (offenen Land) geschworen haben,
 36 mag ich wider die Wahrheit beim Leben meines Gottes geschworen haben,
 37 mag ich bei/wegen (meinen) Leuten, dem Vieh des Šakkan (oder) jeglichem anderen, das sich auf dem Lande
 oder in der Stadt (befindet), geschworen haben,
 38 Šamaš, großer Herr, sprich doch, auf daß [mich] der schlimme Bann, der mich packte, [loslasse (?)]!
 39 Die für mich als Ersatz (bestimmten Bilder), die man aufstellte, möge Ea []!
 40 Die für mich als Stellvertreter (bestimmten Bilder), die erschaffen wurden, möge Marduk zur Zu[stimmung]
 bringen!
 41 Den bösen Gott, den bösen Totengeist, den bösen Schutzgeist (*šēdu*), den bösen “Lagerer”,
 42 den bösen Todesboten, Lamaštu, Labāšu, Aḫḫāzu,
 43 Lilû, Lilîtu, Ardat-Lilî,
 44 die mir im Leib, im Fleisch, in (meines Körpers) Strängen stecken,
 45 [reiße heraus (?)], so wie (dereinst) es Ea (selbst) getan!
 46 Ton kniff ich ab, ich fertigte ein Abbild aus Holz und Rohr mir zum Ersatz.
 47 Ich fertigte einen Ersatz für mich, der mir als Substitutionsfigürchen (dienen soll).
 48 Ich machte es schön, ich vollendete es, ich []e]s.
 49 Mit schwerem Wehrgehänge, ...[]gürtete ich es].
 50 Schuhe, einen Gürtel, einen Leder[sack]gab ich ihm (o. ä.).
 51 Trockenbrot (und) Dörrfleisch schenkte ich ihm. Einen br[onzenen] Dolch, eine(n) [], eine Streitaxt
 52 hängte ich ihm an den Arm. Vierzehn Ledersäckchen füllte ich mit (Gersten)grütze, Malz, (und) Bierbroten und
 g[ab sie ihm].
 53 Die ihm (zukommenden) [Ritual]handlungen führte ich vollständig aus.
 54 [Ich vollendete (o. ä.)] die Rituale des E[a und des As]alluḫi.
 55 In der Rohrhütte des “Badehauses” (*bīt rimki*) öffnete ich seine Schenkel (d. h.: machte ich es gehbereit) und
 stellte es dann auf.
 56 Mit der Autorität des Ea reinigte ich es vor dir.
 57 [Šamaš, großer Herr, sprich doch, auf daß mich der schlimme Bann, der [mich] packte, loslasse!
 58 Meine Ersatz(bilder), ihr habt (von mir) entgegengenommen, meine Stellvertreter, ihr habt (von mir)
 entgegengenommen!
 59 [Löst] euch, macht euch davon, lasst (das Unheil) den Habur überschreiten!
 60 [Ich] vor Šamaš auf den/dem (oder: mit dem) Schenkel meines Substitutionsfigürchens.
 61 [Jener] ist zum Sonnenaufgang hin und jener zum Sonnenuntergang hin verjagt!
 62 Mein [Substitutions]figürchen, das Ea fertigte –, als Ersatz und Stellvertreter für mich wird es gehen.
 63 Das, was (dereinst) Ea und Asalluḫi (selbst) getan, das wiederholte ich.
-
- 64 Die zugehörigen Handlungen: []... aus Holz und Rohr stellst du hin (B statt dessen: Du flichtst ein
 Substitutionsfigürchen aus Holz und Rohr).
 65 Mit schwerem Wehrgehänge gürtest du es. Diese Rezitation rezitierst du vor Šamaš, dann
 66 schlägst du ihm mit einem Beil den Schädel ein. Der König spült sich mit Wasser über ihm ab.
-
- 67 B: [Beschwörung]: Šamaš, König des Himmels und der Erde, der das Oben und das Un[ten] auf rechten Bahnen
 hält.
 D: [Die Beschwörung “ ” rezi]tierst [du].
 68 [Danach] unterziehst du deine Hände einer gründlichen Abreibung.
 69 Beschwörung: “Der böse Udug wirbelt umher”; Beschwörung: “Ziegenbock, der das Böse wegstößt, (bestimmt
 dazu) den Fürsten zu reinigen”;
 70 [Beschwörung: “Starkes Schaf, schwarzes Schaf”; Beschwörung: “Lebendiges Schaf, reines Schaf”.
 71 [Danach] reibst du den König mit den makellosen, zur Abreibung bestimmten Stoffen ab.
 72 [Räuchergefäß, Fack]el und Weihwassergefäß schwenkst du dem König entgegen.
 73 [Zwei] poröse große [Schalen (*burzigallu*)] füllst du mit Wasser (A statt dessen: Flußwasser) aus dem
 Weihwassergefäß.
 74 [Zu der] langen [Fack]el tritt der König hin und
 75 rezitiert dann “Ea hat es gemacht, Ea hat es gelöst”.
-
- (Strich nur in D)
 76 [Beschwörung: “Ziegenbock, der das Böse wegstößt, (bestimmt dazu) den Fürsten zu reinigen”.

Kolophon [Palast des Assurbani]pal, des Königs der Welt, des Königs des Landes Assur,
 [der auf Assur und] Mullissu vertraut,
 [dem Nabû und Tašm]ētum ein offenes Ohr schenkten,

[der einen klaren Blick zu eigen bekam] (und) das Erlesenste der Schriftgelehrsamkeit,
 [jene Kunst, die keiner unter den] mir vorangegangenen [Königen]
 je erlernt hatte.
 [Die Weisheit des Nabû, Keil]schriftzeichen, soviel als nur gebildet sind,
 [habe ich] auf Tontafeln [geschrieben], geprüft (und) kollationiert und dann,
 [damit ich sie immer wieder aufmerksam studieren kann, inmitten meines Palastes] aufgestellt.
 (abgebrochen)

Kommentar:

Die ursprünglich wohl jeweils den gleichen Text enthaltenden Manuskripte stammen allesamt aus den königlichen Bibliotheken, die Assurbanipal in Ninive aufbauen ließ. Der erste Abschnitt des Textes ist weitgehend verloren. Der erhaltene Teil beginnt mit den letzten Zeilen eines an Šamaš gerichteten Gebetes dessen Incipit noch nicht rekonstruiert werden kann. Es folgt ein weiteres langes Gebet an den Sonnengott, in dem die Schädigung durch einen “Bann” im Mittelpunkt steht. Den Bitten um Bannlösung und Heilung sind eine ausführliche Klage und ein Schuldbekennnis vorangestellt. Für unser Verständnis des Bannlösungsverfahrens ist das Gebet von ganz besonderem Wert, denn es zählt zu den wenigen Texten dieser Art, in denen dem Beter die Aufgabe zukam, die von ihm vor der Rezitation des Textes zu verrichtenden Handlungen explizit zu benennen. Wie in dem vergleichbaren Gebet an den Sonnen- und Richtergott, das uns aus Text Nr. 3 bekannt ist, ist auch hier von Herstellung und Ausstattung eines im Verlauf der Therapie verwendeten Figürchens die Rede. Während in Text Nr. 3 dabei jedoch von einem Paar gesprochen wird, das aus dem weiblich gedachten Abbild des Banns und dem männlichen Repräsentanten des Beters besteht, bezieht sich hier die Schilderung auf die Fertigung einer einzigen tönernen Figur mit einem Skelett aus Holz und Rohr, die nur den Beter selbst repräsentiert. Sie soll das drohende Unheil an dessen Stelle auf sich nehmen. Der zugehörigen knappen Handlungsanweisung ist zu entnehmen, daß der Beter niemand anderes ist als der König selbst (Z. 66). In der Beschreibung der Heilbehandlung ist vorgesehen, daß der Heiler stellvertretend für ihn spricht und handelt. Ihm kam die Aufgabe zu, an des Königs Statt die Ersatzfigur mit Gaben und Proviant für die weite Reise ins Jenseits auszustatten und sie zu ehren wie einen zu bestattenden Toten aus dem Kreis der eigenen Familie. Erst wenn dies geschehen war, sollte der Heiler der Ersatzfigur mit einem Beil den Schädel einschlagen.

Der in K 5022+ und den Duplikaten geschilderte Ritualverlauf weist enge Parallelen zu den Therapiebeschreibungen auf, die hier als Text Nr. 11 und Nr. 12 vorgelegt wurden. Die drei Beschreibungen von Bannlösungsverfahren verbindet der Umstand, daß die Ritualhandlungen darauf zielen, ein Substitut des Beters zu fertigen und dann zu vernichten, während von Herstellung und Beseitigung eines Abbildes des personifizierten Banns nicht die Rede ist. Es ist freilich nicht auszuschließen, daß – wie es wahrscheinlich in dem sehr umfangreichen, *bīt rimki* genannten Reinigungsritual der Fall war (siehe dazu oben Text Nr. 46–47) – dies in einem weiteren, weitgehend unabhängigen Ritualabschnitt praktiziert wurde.

Dem Wortlaut des in K 5022+ erhaltenen Gebetes ist zu entnehmen, daß der Ort des Ritualgeschehens das “Badehaus” (*bīt rimki*) war (Z. 55). Das in K 5022+ und den Duplikaten beschriebene Bannlösungsverfahren wurde dementsprechend wohl im Rahmen des großen Reinigungsrituals *bīt rimki* durchgeführt, dem sich der assyrische König regelmäßig zu unterziehen hatte (siehe dazu auch Text Nr. 46–47). Diese Einschätzung gewinnt nahezu Gewißheit durch den Umstand, daß die zugehörigen Ritualanweisungen und die dabei genannte Folge von zu rezitierenden sumerischen Gebeten (Z. 67–75) nahezu vollkommen übereinstimmen mit einem Abschnitt aus dem aus Ninive und Uruk bekannten ‘Leitfaden’, in dem der Ablauf des Königsrituals *bīt rimki* ausführlich beschrieben ist. In diesen Texten ist freilich das Incipit des hier vorgestellten Šamaš-Gebetes nicht genannt. Daher erwähnte J. Laessøe in seiner *bīt-rimki*-Monographie zwar K 5022+ und Duplikate (J. Laessøe, *bīt rimki*, 26 mit Anm. 52 und ebd., 51), er gliederte sie aber nicht dem Textbestand ein, der seiner Meinung nach dem königlichen Reinigungsritual zuzuordnen ist. Auch R. Borger führte in HKL 3, 86 s. v. *bīt rimki* K 5022+ und Duplikate nicht als Manuskripte auf, die seiner Meinung nach den Beschreibungen dieses Rituals zuzurechnen sind.

A Vs. 2’–3’ Parallelstellen hat W. R. Mayer in UFBG 235–236 zusammengestellt, siehe außerdem auch S. M. Maul, BaF 18, 418, Z. 19–20.

1–63 Das an den Sonnengott gerichtete Gebet hat W. R. Mayer in UFBG 419–420 als Gebet “Šamaš 78” gebucht.

2 Vgl. die Parallelstelle K 2535 + K 2598 (S. M. Maul, Fs. Freydank, 181–205 sowie E. Ebeling, ZA 51, 167–179), 34.

8 Da *māmītu* ein feminines Nomen ist, hätte man an dieser Stelle statt *raksu* den Stativ der 3. Pers. fem. im Subjunktiv *raksat* erwartet. Es ist unklar, warum sich in beiden Textvertretern an dieser Stelle ein maskuliner Stativ findet.

9 Sehr ähnliche Symptome für den Zugriff des Banns sind auch in Text Nr. 3, 2–3, Text Nr. 11, 2–4 sowie in K 2535+ (s. o. zu Z. 2), 3, 12 und 50 genannt.

12 Belege für die Verbindung des Begriffs *māmītu* mit Formen von der Wurzel $\sqrt{\text{šh}}$ sind im Kommentar zu Text Nr. 3, 32–33 zusammengestellt.

- 14 In Z. 14 sind die beklagten physischen Beschwerden genannt. In der nächsten Zeile folgen die psychischen. *šibit libbi* bezeichnet wohl das ‘Angegriffensein’ des Leibesinneren, während *lā tūb šīri* ein Begriff für diffuses Unwohlsein darstellt, das an den Extremitäten, den Muskeln und unmittelbar an der Hautoberfläche spürbar wird.
- 15 Die Lesung *adriš* wird hier – CAD A/I 129b folgend – als die wahrscheinlichere angenommen. W. von Soden bevorzugte statt dessen die Lesung *atriš* (siehe AHW 1169 s. v. *šapālu* G 6).
- 16 *utanniš* (statt *utenniš*) ist – wie *šeḫrāku* (statt *šeḫrēku*) in Z. 18 – eine assyrisierende Form.
- 19 Vgl. die Parallelstelle in Text Nr. 38–39, 18’: *i[tē i]līšu iteti[q MIN]*.
- 23–30 Vgl. die sehr ähnlichen Passagen in Text Nr. 46–47, 22ff. und in *Šurpu*, Tafel 3, 3ff.
- 24 Vgl. die Parallelstellen in Text Nr. 63, 12’ und in *Šurpu* Tafel 3, 6 (E. Reiner, *Šurpu*, 19 und R. Borger, Fs. Lambert, 37).
- 28 Siehe Text Nr. 45, 6’ und die im zugehörigen Kommentar aufgeführten weiteren Parallelstellen.
- 29 Vgl. die Parallelstellen Text Nr. 46–47, 28 und *Šurpu*, Tafel 3, 9 (E. Reiner, *Šurpu*, 19 und R. Borger, Fs. Lambert, 37).
- 30 Der Bann, der auf einer Person lastet, die keinen Schwur getan hat, ist in der zugrunde liegenden Vorstellung beispielsweise ein Bann, der auf das Vergehen eines Familienmitglieds zurückgeht.
- 33 Vgl. die Parallelstelle in Text Nr. 27–33, 94 und ferner Text Nr. 4–10, 12.
- 35 Die vorliegende Textstelle scheint die von W. von Soden in AHW 1043 fragend vorgeschlagene Bedeutung des Wortes *silakku* “ein Dorf?” zu bestätigen. Die von N. Wasserman in ZA 96, 204–205 postulierte Bedeutung “twilight-time” paßt weniger gut dazu.
- 38 Am Zeilenende dürfte ein Prekativ gestanden haben (siehe dazu W. R. Mayer, UFBG 299–300). Die Ergänzung sollte sich nach der nahezu gleichlautenden Z. 57 (A Rs. 21) richten.
- 39–40 Zu den Zeilen 39–40 siehe W. R. Mayer, OrNS 77, 103. Text Nr. 3, 34 zeigt deutlich, daß der Plural *pūhū’ a* ernstzunehmen ist (auch wenn man statt *pūhū’ a* hier einen Genitiv/Akkusativ erwartet). Es ist nämlich hier von einem Figurenpaar die Rede, das den von einem Bann geschlagenen Patienten und den ihm anhaftenden personifizierten Bann verkörpert. Beide sollen gemeinsam vernichtet und bestattet werden und gelten gemeinsam als Ersatz für denjenigen, in dessen Namen das Heilverfahren durchgeführt wird. In CAD D 150a wurde vorgeschlagen, die Zeilenenden mit den Prekativen *lipattir* bzw. *lipaššir* zu ergänzen. Letzteres läßt sich mit den erhaltenen Spuren nicht in Einklang bringen, und beide Ergänzungen erscheinen wenig sinnvoll.
- 40 Mit der Bitte, daß Marduk die im Ritualgeschehen verwendeten Substitute “zur Zustimmung bringen” möge, ist wohl dem Wunsch Ausdruck verliehen, der Gott möge dafür sorgen, daß sich die lebendig gedachten Bilder gewissermaßen freiwillig ihrem Schicksal fügen und anstelle des Beters die Jenseitsreise antreten.
- 41 Die hier anzutreffende Reihenfolge, in der die bösen Geister genannt sind, weicht von der üblichen ab und ist daher ungewöhnlich.
- 45 Die von W. R. Mayer in OrNS 61, 373–374 vorgeschlagene Ergänzung dieser Zeile als *kī ša Ea īpušu <kullatu’> uqaddiš* erweist sich, wenn man den Kontext berücksichtigt, als nicht haltbar. Die am Zeilenende erhaltenen Spuren sind vielleicht *ú-¹su¹-¹uh¹* zu lesen.
- 46 In allen weiteren Beschreibungen von Bannlösungsverfahren ist lediglich von Figürchen die Rede, die aus Ton gefertigt werden sollten. Nur diese Stelle zeigt, daß es in diesem Zusammenhang auch üblich war, eine Art Skelett aus Holz und Rohr herzustellen, das zu einer rundplastischen Figur ausgestaltet wurde, indem man es mit Ton überformte (hierzu siehe auch W. von Weiher, SpTU 3, Text Nr. 67, Kol. II, 15–16). Die tönernen Erde nahm dabei – ganz im Einklang mit altorientalischen Schöpfungsvorstellungen – die Stelle des vergänglichen und wieder zu Erde zerfallenden menschlichen Fleisches ein.
- 47 Das hier anzusetzende akkadische Lehnwort aus dem Sumerischen *nusagilū* ist weder im AHW noch im CAD gebucht. Zu dem Wort, das die gleiche Bedeutung besitzt wie das besser bezeugte *nigsagilū* (AHW 788a und CAD N/II 217), siehe R. Borger, ABZ, 206 und MZL, 444 s. v. *nig-sag-il* sowie W. R. Mayer in K. Deller, W. R. Mayer, W. Sommerfeld, OrNS 56, 207.
- 48 Eine enge inhaltliche Parallele findet sich in Text Nr. 3, 27.
- 50 Am Zeilenende dürfte in Anlehnung an die Parallelstelle Text Nr. 3, 16–17 (... SUM-ši) die Form *addinšu* zu ergänzen sein. Freilich ist die durch Text Nr. 11, 11 inspirierte Ergänzung *ušašbissu* ebenso denkbar (siehe den Kommentar dazu). In dem hier veröffentlichten Textcorpus finden sich in den Texten Nr. 1–2, 4’–5’, Nr. 3, 14–15, Nr. 4–10, 4, Nr. 12, 3 und Nr. 14–15, 8–9 ganz ähnliche Passagen, in denen die Ausstattung von Figürchen mit Kleidung eingehend beschrieben ist.
- 51 In der ersten Zeilenhälfte sind jene Gaben genannt, die als Proviant für die Reise in die Unterwelt gedacht waren. Siehe dazu die Parallelstellen Text Nr. 1–2, 7’ und Text Nr. 3, 16 und 25 sowie die zugehörigen Kommentare.
- 52 Vgl. die Parallelstellen Text Nr. 1–2, 7’ und Text Nr. 3, 16 und 25 und die zugehörigen Kommentare.
- 53 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 4–10, 10’’: ĠARZA.MEŠ-šá *ušaklil/ušeklil*. Zu dem Wort *kikkittu* (neben *kikkittū*) siehe S. M. Maul, OrNS 78, 78–80.
- 54 KĪD.KĪD.BI ist hier wohl *kikkibū* zu lesen (siehe S. M. Maul, OrNS 78, 78–80).
- 55 Die Ergänzung des Zeilenanfangs richtet sich nach J. Laessøe, *bīt rimki*, 37 unten Z. 3 (K 2563+): ^dUTU *ina šu-tuk-i É ri[m-ki in]a IGI-ka a[z]-za-zu*.
- 56 Die Ergänzung des Zeilenanfangs richtet sich nach Text Nr. 3, 23. Siehe jedoch auch Text Nr. 54, 13’: [*ina*] *tē([T]U₆-e) šá^dEa(DIŠ) ina upšašē(NÍĠ.AG.A.MEŠ) šá [Asalluḫi/Marduk]*.

- 57 Zur Ergänzung des Zeilenendes siehe W. R. Mayer, UFBG 299 und oben Z. 38.
- 58 W. R. Mayers Übersetzung dieser Zeile in OrNS 77, 103 ist zu korrigieren.
- 60 Im Zeilenanfang hat vielleicht ein Stativ der 1. Pers. Sg. (...ā]ku) gestanden. Es bleibt leider unklar, welche Aktion des Patienten hier genannt war. Hatte er etwa auf das Ersatzfigürchen Waschwasser auszugießen oder zu spucken? Vgl. dazu z. B. Text Nr. 46–47, 51 und 53 und ferner die Z. 66 des hier kommentierten Textes.
- 64 Das erste in Textvertreter A, Rs. 28 wohl nur teilweise erhaltene Zeichen endet mit einer Keilformation, die dem Zeichen ŠE gleicht. Es bleibt unklar, wie die von dem Duplikat abweichende Textstelle zu ergänzen ist.
- 68 Die logographische Schreibung ŠU.ÛR.ÛR ist weder in den Zeichenlisten (R. Borger, ABZ; ders., MZL) noch in den Wörterbüchern AHW und CAD verzeichnet. In der lexikalischen Serie An-ta-ġál, Tafel 3, 60 (MSL 17, 152) ist sumerisches šu ùr-ùr mit akkadischem *kuppuru ša marši*, “Abreiben des Kranken”, wiedergegeben. In sumerisch-akkadischen Bilinguen findet sich auch die Gleichung šu -ùr = *mašādu* D, “massieren, einreiben” (siehe z. B. B. Böck, Das Handbuch Muššu’u, 248, Z. 28). In *Šurpu* Tafel 7, 73–75 wurde šu-ùr-ra mit *mišid qāti*, “(Heil)massage der Hände”, übersetzt. In der hier kommentierten Zeile kann ŠU.ÛR.ÛR jedoch nicht für *mišid qāti* stehen, da auf ŠU.ÛR.ÛR akkadisches *qātīka* folgt. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß ŠU.ÛR.ÛR so wie das Logogramm ŠU.GUR.GUR mit akkadischem *takpertu* wiederzugeben ist. Hierfür spricht auch die Belegstelle aus asag-gig Tafel 3 (CT 17, Pl. 1, 4–5 // CTN 4, Text Nr. 102, 4–5), wo sumerisches šu ùr-ùr-ru-da-ni tatsächlich akkadischem *takpertašu* entspricht. Mit *takpertu* + *šakānu* liegt eine Wortverbindung vor, die in den gut bezeugten Wendungen *tēbibtu* + *šakānu* und *tēliltu* + *šakānu* eine Entsprechung besitzt. Die Absicht der in Z. 68 formulierten Anweisung liegt wohl darin zu verhindern, daß der Heiler seinerseits Unreinheit auf seinen Patienten überträgt.
- 69–75 Eine recht genaue, bisweilen sogar ein wenig ausführlicher formulierte Parallele zu dem Abschnitt Z. 69–75 findet sich in dem ‘Leitfaden’ zu dem für den König durchgeführten Reinigungsritual *bīt rimki* (siehe H. Zimmern, BBR Nr. 26(+))30, Kol. V, 30–38; ebd., BBR Nr. 28, 3’–13’ und das Duplikat E. von Weiher, SpTU 2, Nr. 12, Kol. III, 1–14 und die Übersetzung von W. Farber in: TUAT II/2, 252; siehe ferner J. Laessøe, *bīt rimki*, 26 und 51 und E. Reiner, JNES 17, 205–207).
- 69a Die Beschwörung ÉN udug ħul-ġál mu-un-du₇-du₇ ist außer in dem oben genannten ‘Leitfaden’ zu dem Reinigungsritual *bīt rimki* auch in dem aus Assur stammenden Katalog von Beschwörungen VAT 13723+ in Kol. IV, 22 genannt (siehe M. Geller, Fs. Lambert, 231). Sie ist weitgehend bekannt (siehe W. Schramm, Compendium, 51–52, 128–130 und 219–222, Beschwörung 7). Ihrem Wortlaut ist zu entnehmen, daß das aus Rohr gefertigte Substitut erst über den Patienten gehalten und dann zerbrochen werden sollte. In Text Nr. 40–44, 36 ist die Form mu-un-du₇-du₇ mit *iš-ša-nun-du* wiedergegeben.
- 69b Siehe R. Borger, ZA 61, 86 zu Z. 4+a mit Verweisen auf Parallelstellen sowie A. Cavigneaux, Fs. Boehmer, 53–67. Der Wortlaut der hier zur Rezitation vorgeschriebenen *mašhulduppū*-Beschwörung ist aus der dort auf den Seiten 64–67 vorgestellten, in syllabischem Sumerisch geschriebenen Tafel H 66 bekannt, die mit der Zeile maš-ħu-ul-tu-pa nun-né na de-ga beginnt. Siehe ferner A. R. George, CUSAS 32, 43 zu Text Nr. 17d und den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 22’–23’.
- 70 Siehe R. Borger, ZA 61, 86 zu Z. 4+a mit Verweisen auf Parallelstellen. Die Verwendung eines schwarzen Schafes für ein Reinigungsritual ist bereits in altbabylonischer Zeit bezeugt (siehe G. Cunningham, Deliver me from evil, 59).
- 70b Das Ende der sumerischen Beschwörung ist in Sm 898 (H. Zimmern, BBR Nr. 28), 1’–2’ erhalten. Die in der folgenden Zeile hinzugefügte Unterschrift lautet: [(...) MU?]23.ÀM UDU.TI.LA.A.KÁM.
- 75 Weitere Belege für die Beschwörung *īpuš Ea ipšur Ea* hat R. Borger in JCS 21, 10 zu Z. 5+a zusammengestellt. Siehe dazu außerdem S. Parpola, LASEA II, 41 und S. M. Maul, BaF 18, 83 Anm. 130. Der Wortlaut der Beschwörung findet sich in T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 2, 160 und 163, 19’–25’.
- 76 Die wenigen in Textvertreter A erhaltenen Spuren reichen nicht aus, um eine verlässliche Rekonstruktion der Zeile vorzulegen. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß die Zeile A, Rs. 39 nach der Parallelstelle W. von Weiher, SpTU 2, Text Nr. 12, Kol. III, 15 zu ergänzen ist.
- Kolophon Zu dem in Textvertreter D erhaltenen Assurbanipal-Kolophon Typ c siehe H. Hunger, BAK 97–98, Nr. 319 (Asb. Typ c–e).

52) K 1363 + K 10239 (Kopie: S. 496–497 [A. R. George])

Beschreibung einer Heilbehandlung zur Bannlösung 2

Fundort: Ninive, Kouyunjik

Beschreibung: Braune einkolumnige, in ihren Ausmaßen vollständig erhaltene Tontafel, die im Querformat beschriftet wurde (Maße: ^m60 mm × ^m108 mm × ^m22 mm). Die rechte untere Ecke ist abgebrochen. Die Vs. enthält 18, die Rs. 12 teilweise beschädigte Zeilen. Sie weisen einen neuassyrischen Schriftduktus auf, der für die zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr. typisch ist. Nach einem Trennstrich folgt auf die ersten 5 Zeilen der Rs. ein siebenzeiliger, im Namen des Königs Assurbanipal verfaßter Kolophon.

Datierung: neuassyrisch, 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: – ; Photo: CDLI P393887; Bearbeitung: –

Transliteration:

1	Vs.	1	ÉN <i>ma-mītu</i> (ÚŠ) <i>ma-mītu</i> (ÚŠ) <i>mi-nu-ú</i>
2		2	šá <i>ta-at-ta-na-al-la-ki</i> EGIR- <i>ia</i>
3		3	<i>a-na bu-³i-ia-a-ma a-na ša-ba-ti-ia</i>
4		4	<i>ta-at-ta-^rna¹-al-la-ki</i> EGIR- <i>ia</i>
5		5	šum- <i>ma tú</i> [<i>b-t</i>] <i>a-in-ni-ma ta-aš-šab-tin-ni ma-mītu</i> (ÚŠ)
6		6	<i>i-na pi-i</i> ^r d ¹ XXX UD.SAKAR <i>i-na pi-i</i> ^r d ¹ UTU ¹ <i>šu-ba-ti</i>
7		7	<i>i-na pi-i</i> ^d XV KI.UD.BA
8		8	<i>i-na</i> KA ^d Na-na-a SÍK SA ₅ <i>ta-šak-ka-ni</i>
9		9	šum- <i>ma túb-ta-in-ni-ma la ta-aš-šab-tin-^rni¹ ^rma¹-[mītu</i> (ÚŠ)]
10		10	šá KA ^d XXX UD.SAKAR šá KA ^d U[TU <i>šu-ba-ti</i>]
11		11	šá KA ^d XV [KI.UD.BA]
12		12	šá KA ^d Na-na-a SÍK SA ₅ []
13		13	<i>ul-le-el-ki</i> []
14		14	EGIR <i>sa-ḫi-ri</i> []
15		15	<i>at-mi</i> []
16		16	tùm <i>ma ki</i> []
17		17	<i>at-mi</i> []
18		18	<i>al-ta-pat</i> []
			(Rand)
19	Rs.	1	<i>at-mi</i> KI.NE []
20		2	<i>at-mi</i> ^g ešBANŠUR []
21		3	<i>at-mi</i> ^d ugGÚ.ZI []
22		4	<i>at-mi</i> DIĜIR.MEŠ ^r šá ¹ []
23		5	DIĜIR <i>sis-sik-ta-šú lid-^rdam¹-[mi-iq</i>]
			(Strich)

Klph.

6	GABA.RI NIBRU ^{ki} GIN ₇ SUMUN-šú SAR- <i>ma</i> IGI.KÁR É.G[AL <i>Aššur-bān(i)-apli šar kiššati šar māt Aššur</i>]
7	ša ^d MUATI ^d KURNUN ĞEŠTUG ^{II} DAĜAL- <i>tú iš-ru-ku-šú i-ḫu-z[u ṯnu namirtu nisiq ṯupšarrūti]</i>
8	ša <i>ina</i> LUGAL.MEŠ- <i>ni a-lik maḫ<-ri>-ia mām-ma šip-ru š[u-a-tu l]a i-ḫu-zu</i>
9	<i>né-me-eq</i> ^d MUATI <i>ti-kip sa-an-tak-ki ma-la ba-aš-m[u ina D]UB.MEŠ-<i>ni áš-ṯur as-niq</i></i>
10	<i>ab-re-e-^rma¹ ^rana¹ IGI.DU₈.A ši-ta-si-ia qé-reb É.GAL-<i>ia ú-ki-in</i></i>
11	NIR.ĜÁL- ^r ZU ¹ [NU] ^r TÉŠ ¹ LUGAL DIĜIR.MEŠ AN.ŠÁR <i>man-nu šá TÙM u lu-u MU-šú KI MU-<i>ia i-šaṯ-ṯa-ru</i></i>
12	AN.ŠÁR <i>u</i> ^d N[IN.LÍL <i>a]g-giš ḪUŠ-iš lis-kip-u-šú-ma MU-šú u NUMUN-šú ina KUR li-ḫal-li-qu</i>
	(Rand)

Übersetzung:

- 1 Beschwörung: Bann, Bann, weswegen nur
- 2 gehst du mir ständig hinterher?
- 3 Um mich ausfindig zu machen und mich dann zu packen,
- 4 gehst du mir ständig hinterher!
- 5 Wenn du mich ausfindig gemacht und mich dann gepackt haben solltest, Bann,
- 6 wirst du in den Mund des Šin eine Mondsichel, in den Mund des Šamaš Gewänder,

- 7 in den Mund der Ištar ein KI.UD.BA,
 8 in den Mund der Nanâ rote Wolle legen.
 9 Wenn du mich ausfindig gemacht, doch mich dann nicht gepackt haben solltest, Ba[nn],
 10 wirst du aus dem Mund des Šin die Mondsichel, aus dem Mund des Ša[maš die Gewänder],
 11 aus dem Mund der Ištar [das KI.UD.BA],
 12 aus dem Mund der Nanâ die rote Wolle [nehmen(?)].
 13 Ich werde dich reinigen [].
 14–23 Aufgrund des fragmentarischen Zustandes des Textes wird hier von der Vorlage einer Übersetzung abgesehen.

Kolophon Kopie (einer Tafel) aus Nippur. Wie die zugehörige Vorlage geschrieben und dann kollationiert. Pa[last des Assurbanipal, des Königs der Welt, des Königs des Landes Assur], dem Nabû und Tašmētum ein offenes Ohr schenkten, [der einen klaren Blick] zu eigen bekam (und) [das Erlesenste der Schriftgelehrsamkeit], je[ne] Kunst, die keiner unter den mir vorangegangenen Königen je erlernt hatte. Die Weisheit des Nabû, Keilschriftzeichen, soviel als nur gebildet sind, habe ich [auf] Tontafeln geschrieben, geprüft (und) kollationiert und dann, damit ich sie immer wieder aufmerksam studieren kann, inmitten meines Palastes aufgestellt. Wer auf dich vertraut, wird [nicht] zuschanden gehen, König der Götter, Assur! Wer auch immer (diese Tafel) wegträgt, oder seinen Namen neben meinen Namen schreibt, den mögen Assur und Mul[lissu] wütend (und) zornig stürzen. Dann sollen sie seinen Namen und seinen Samen im Lande vernichten!

Kommentar:

- Laut Tafelunterschrift wurde K 1363+ von einer älteren, aus Nippur stammenden Vorlage abgeschrieben. Die Tafel enthält eine in manchen Teilen schwer verständliche Beschwörung, die an den personifizierten, weiblich gedachten Bann gerichtet ist. Es wurden weder Handlungsanweisungen noch ein der Beschwörung zugeordnetes Rubrum notiert. Obgleich wenig Zweifel daran bestehen kann, daß die Beschwörung im Rahmen eines Bannlösungsverfahrens rezitiert werden sollte, fehlen daher jegliche Anhaltspunkte für die Verortung des Textes im Therapiegeschehen.
- 2–3 Diese Zeilen wurden in CAD B 361a fehlerhaft zitiert (*māmīt ... ša tattanallaki [tassanahhūri] ana bu-’i-ia-a-ma*). Der Eintrag sollte ebenso wie das Zitat der Zeile 5 ebd. (*šumma tūb-ta-in-ni-ma tas[sahhūrinni]*) korrigiert werden.
- 6–12 Dieser Abschnitt wurde hier übersetzt, obgleich der Sinn der Passage weitgehend unklar bleibt.
- 7 Zu KI.UD.BA, das wohl eine “cultic fixture of some kind, at or on which rites of sacrifice and purification could be carried out” (A. R. George, RA 85, 154) bezeichnet, siehe Text Nr. 45, 32 und den zugehörigen Kommentar.
- 9 Das Zeilenende ist zweifellos in Anlehnung an Z. 5 zu ergänzen, obgleich das letzte erhaltene Zeichen ‘ma’-l sehr nahe am rechten Seitenrand steht.
- 15 Der Kontext spricht dafür, daß *at-mi* zu *tamū(m)* II, “schwören” zu stellen ist, obgleich das Präteritum der 1. Pers. Sg. – wie z. B. in Text Nr. 45, 24 – *atma* hätte lauten müssen.
- 18 Vgl. Text Nr. 38–39, 30.
- 19 Vgl. Text Nr. 38–39, 28.
- 20–21 Zu der wichtigen Rolle, die Becher und Tisch im Zusammenhang mit einem Krankheiten verursachenden “Bann” immer wieder zugewiesen wurde, siehe Text Nr. 4–10, 69 und den zugehörigen Kommentar.
- Kolophon Zu diesem Kolophon vom Typ Asb. c–e siehe H. Hunger, BAK 97–98, Nr. 319.

53) 81-7-27, 205

Beschreibung einer Heilbehandlung zur Bannlösung 3

Fundort: Babylon

Beschreibung: Braune einkolumnige, in ihren Ausmaßen vollständig erhaltene Tontafel, die im Querformat beschriftet wurde (Maße: ^m45 mm × ^m56 mm × ^m18 mm). Die linke Hälfte der Vs. ist abgebrochen. Auf der Vs. sind 10 beschädigte auf der Rs. weitere 5 vollständige, jeweils linierte Zeilen erhalten, die einen neubabylonischen Schriftduktus aufweisen. Auf der Rs. folgt nach einem Trennstrich und einem kleinen Leerraum ein nicht liniertes, zweizeiliges Kolophon.

Datierung: neubabylonisch

Kopie: T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 2, Pl. 10; Bearbeitung: M. Stol, in: D. J. W. Meijer (Hrsg.), Natural phenomena, 251–253, Textvertreter E (dort versehentlich als 81-7-25, 205 bezeichnet); T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 2, 48–63, Text 7.11, Textvertreter h; siehe ferner: J. Koch, WdO 33, 89–99; J. Scurlock, Sourcebook, 632–633, Z. 10–18; A. Bácskay, JMC 26, 1–32.

Duplikate und Paralleltex-te: siehe T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 2, 49.

Transliteration:

1	Vs.	1	[ÉN a-na-ku nu-bat-tu]m a-ḫat ^d AMAR.UTU
2		2	[^d Za-ap-pu e-ra-an-n]i Ba-lu ú-li-da-an-ni
3		3	[^d Lú-ḫuš-a a-na l]i-qu-ti
4		4	[il-qa-an-ni a-na]-áš-ši ŠU.SI.MEŠ-ia
5		5	[i-na bi-rit] Za-ap-pi
6		6	[u Ba-lu/li] ĜAR-na
7		7	[ul-te-šib] a-na pa-ni-ia ^d Iš _g -tár GAŠAN
8		8	[a-pi-lat] ki-mu-ú-a
9		9	[ŠEŠ ^d AMAR.UTU AM]A UD.14.KAM AD-ú-a ITI
10		10	[it-ti-ia li]p- ^r šú ^r - ^r ru ^r ka-lu ^r ta ^r - ^r ma ^r -a-ti (Rand)
11	Rs.	1	^r ma ^r - ^r mi ^r - ^r ti ^r at-mu-ú la <tu>qar-ra-ba
		2	(leer) re-me-nu-ú ^d AMAR.UTU
12		3	KA.INIM.MA NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA.KAM
13		4	KÌD.KÌD.BI lu ana UGU A.MEŠ lu ana UGU KAŠ.SAĜ
14		5	ÉN 3-šú ŠID-nu-ma NAĜ-šu (Strich)

Klph.	6	GABA.RI la-bi-ri-im Na-aḫ-id- ^d AMAR.UTU
	7	DUMU Ga-ḫúl- ^d TU.TU a-ši-pu IN.SAR (leer; dann Rand)

Übersetzung:

- 1 [Beschwörung: Ich bin das Abendfes]t, die Schwester Marduks.
- 2 [Die Plejaden wurden schwanger mit] mir, Bālu gebar mich.
- 3 [Luḫušā nahm mich als] Adoptivkind an.
- 4 [Ich] erhebe meine Finger,
- 5f. [zwischen] die Plejaden [und Bālu] setze ich (sie).
- 7 [Ich ließ] Ištar, die Herrin, vor mir [Platz nehmen],
- 8 [die] an meiner Stelle [antwortet].
- 9 [Mein Bruder ist Marduk, meine Mut]ter der 14. (lies: 15.) Tag, mein Vater der (erste) Monats(tag).
- 10 [Mit mir mögen] alle Meere (das Unheil) lösen!
- 11 (Den Bann) meines Eides, den ich schwor, darfst du, Marduk, der Barmherzige, nicht an mich heranbringen!
- 12 Das ist der Wortlaut einer Beschwörung, die dazu (dient), einen Bann zu lösen.
- 13 Die zugehörigen Ausführungen: Entweder über Wasser oder über Bier
- 14 rezitierst du die Beschwörung dreimal und dann läßt du es ihn trinken.

Kolophon Kopie einer Vorlage. Na'id-Marduk, der Sohn des Gaḫul-Tutu (oder: Gaḫul-Marduk/Gaḫul-Nabû [?]), des Beschwörers, hat es geschrieben.

Kommentar:

Da die Beschwörung ÉN *anāku nubattum* – anders als in den zahlreichen Duplikaten – in 81-7-27, 205 mit dem Rubrum KA.INIM.MA NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA.KAM versehen ist, wurde das neubabylonische Täfelchen in die vorliegende Textsammlung aufgenommen. Der nicht leicht verständliche Text mit kalendarischen und astronomischen Bezügen (siehe dazu J. Koch, WdO 33, 89–99) sollte hier über einen Trank gesprochen werden, der Heilung von den Folgen eines Banns versprach. Die Anleitung für Herstellung und Verabreichung eines

solchen Tranks findet sich beispielsweise in Text Nr. 70–72, 6–8 und in Text Nr. 76–77, 21–24. Der Wortlaut der hier vorgestellten Tafel gibt nicht her, ob bzw. in welcher Weise die darin beschriebene medikamentöse Behandlung eines Patienten mit den hier in den Texten 1–47 vorgestellten Therapien verbunden war. Für einen engen Zusammenhang spricht jedenfalls das in 81-7-27, 205, 12 verwendete Rubrum KA.INIM.MA NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA.KAM, das ansonsten nur unter *dicenda* gesetzt ist, die zu den therapeutischen Formen zu rechnen sind, welche in dem ‘Leitfaden’ zum Bannlösungsverfahren (Text Nr. 1–2) beschrieben sind.

Mittlerweile wurden sechs weitere Duplikate des Textes bekannt, die zeigen, daß die Beschwörung dort in recht unterschiedlichen Zusammenhängen überliefert wurde, welche keine ersichtlichen Verbindungen zu den Bannlösungsverfahren aufweisen. Lediglich der siebte Paralleltext, BM 42272 (81-7-1, 31), Vs. 8–17, läßt erkennen, daß die Beschwörung “Ich bin das Abendfest” – ähnlich wie in dem hier vorgestellten Text – über einen mit Kräutern versetzten Trank gesprochen werden sollte, der Heilung von Schadenzauber und Bann versprach (siehe unten zu Z. 13f.).

Eine vollständige Edition aller Textvertreter, versehen mit umfangreichen philologischen und inhaltlichen Kommentaren, legten T. Abusch und D. Schwemer in CMAwR 2, 48–63, Text 7.11 vor, so daß hier auf einen ausführlicheren Kommentar verzichtet werden kann.

- 10 Im Lichte der in diesem Buch vorgelegten Texte würde man Z. 10 ohne weiteres folgendermaßen umschreiben: [it-ti-ia li]p-š^ru^r-ru^r-ka lu^r ta^r-ma^r-a-ti und dementsprechend übersetzen als “[Mit mir mögen] sie dich lösen. Du seist beschworen!” Die im folgenden aufgeführten Parallelstellen sprechen freilich so sehr dagegen, daß diese Möglichkeit wohl doch nicht in Betracht kommt (die Siglen der Textvertreter richten sich in der folgenden Umschriftsynopse nach der Edition in CMAwR 2, 48–63, Text 7.11):

A	Rs. 10	it-ti-ia	lip-š ^r u-ru	ka-la	ta-ma-te
J	Rs. 6	it-ti-ia	lip-š[u-r]u	ka- ^r lu ^r -ú	ta-ma-a-ti
K	III [?] , 26 [?]	[ittī-i]a	lip-š ^r u-ra	DÛ-ú	A.AB.B[A.MEŠ]
L	IV [?] , 8	[]	lip-š ^r u-ra	DÛ-ú	A.AB.BA.MEŠ
M	9 [?]	[]	lip-š ^r u]- ^r ru ^r	DÛ- ^r ú ^r	[]
n	Vs. 13 [?]	KI-ia-a-ma	lip-š ^r u-ru	ka-la	[ta-m]a-a-ti

Es gilt freilich einen Grund zu benennen, warum hier ausschließlich die Meere als Kraft genannt sind, die eine Bannlösung bewirken kann. Eine Erklärung mag darin liegen, daß in der zugrunde liegenden Vorstellung die als Heilmittel verwendete Flüssigkeit (Wasser oder Bier) so wie ein Spül- oder Waschwasser die negative Energie des Banns aufnimmt, abtransportiert und endlich von den Wassern des Meeres aufgenommen und beseitigt wird (dazu vgl. Text Nr. 16–26, 14 und Text Nr. 27–33, 65).

- 13f. Es ist anzunehmen, daß man das Wasser bzw. das Bier, über das die Beschwörung gesprochen werden sollte, mit verschiedenen Kräutern versetzte, bevor das Heilmittel verabreicht wurde. Die Herstellung eines solchen, *mašqīt māmīti* genannten Trankes, der als Brechmittel diente, ist z. B. in Text Nr. 76–77, 21–24 und den dort genannten Parallelstellen beschrieben. Die Handlungsanweisung, die in dem Paralleltext BM 42272 (81-7-1, 31), Vs. 15–17 auf den Wortlaut der Beschwörung ÉN *anāku nubattum* folgt (siehe J. Scurlock, Sourcebook, 632, T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR, 2, 54 und A. Bácskay, JMC 26, 5), scheint dies zu bestätigen: “Die zugehörigen Handlungen: Am Abendfest rezitierst du diese Beschwörung über Kräuter zur Lösung von Schadenzauber und/oder zur Bannlösung. Dann trinkt er es am dritten, am siebten, am sechzehnten Tag. Dann sind Schadenzauber und/oder Bann gelöst (DÛ.DÛ.^rBI^r ina nu-bat-ti ÉN an-ni-ti ana UGU ÚUŠ¹¹.BÚR.RU.DA/u NA[M.É]RIM.BÚR.RU.DA ŠID-ma UD.3.KAM* UD.7.KAM* UD.16.KAM* ^rNAĜ¹-ma / ki[š-pu] ^rú^r NAM.ÉRIM pa-áš-ru)”. Auch laut K 1289, Rs. 12–13 (siehe CMAwR 2, 54, Textvertreter A) sollte die Beschwörung ÉN *anāku nubattum* “über Kräuter zur Lösung von Schadenzauber dreimal rezitiert” und dann “entweder in Wasser, oder in Wein, oder in Bier, oder in Milch” getrunken werden.

Kolophon Zu dem Namen *Ga-ḫūl*-^dTU.TU, der vielleicht Gaḫul–Marduk oder Gaḫul–Nabû zu lesen ist, siehe PNA 1, 419 und ferner K. L. Tallqvist, APN 79a. Der Eintrag in H. Hunger, BAK 132, Nr. 467 ist wohl entsprechend zu korrigieren. Eine keilschriftliche Wiedergabe des Kolophons findet sich in: C. Bezold, Catalogue Vol. 4, 1809.

54) VAT 11236 (Kopie: S. 498)

Beschreibung einer Heilbehandlung zur Bannlösung 4

Fundstelle in Assur: – ; Fundnummer: – ; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Hellbraunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück mit der linken unteren Ecke einer einkolumnigen Tontafel (Maße: 66 mm × 50 mm × 21 mm). Vor der Beschriftung wurde die Position des Zeilenbeginns (und wohl auch die des Zeilenendes) mit einer sehr feinen vertikalen Linie markiert. Auf der Vs. blieben Reste von 15, auf der Rs. Reste von 12 Zeilen in einem frühneuassyrischen Schriftduktus erhalten.

Datierung: frühneuassyrisch

Ältere Kopie: KAR 292 (dort versehentlich als VAT 11326 bezeichnet); Bearbeitung: –

Transliteration:

1'	Vs.	1'	[] x []
2'		2'	[x (x) G]A ti x []
3'		3'	[] e-te-p[u-uš]
4'		4'	[] i+na KA-i[a ²]
5'		5'	[a-na Z]U-ú u NU ZU-ú [lu at-ma (?) (...)]
6'		6'	m[a-mit A]D-MU AMA-MU kim-t[i-ia ni-šu-ti-ia]
7'		7'	^r ù ¹ sa-la-ti-ia ma-ma-[ti u tumāmāti ša]
8'		8'	UL.DÙ.A zaq-ra-[ti]
9'		9'	u ₄ -ma ma-ša-ku la ḥa-sa-k[u]
10'		10'	u pu-us-si-si dup-[pi-ri]
11'		11'	^r e ¹ -nen-ni UGU []
12'		12'	[ED]IN ki-da u ba-ma-a-ti šúm-ḥi-[ri]
13'		13'	[ina T]U ₆ -e šá ^d DIŠ ina NÍĜ.AG.A.MEŠ šá [^d Asal-lú-ḥi]
14'		14'	[ina] EŠ.BAR ša ^d UTU DI.KUD pi-din-ni []
15'		15'	[(x)] x pi-di-ia lim-ḥur- ^r an ¹ -[ni (Rand)]
16'	Rs.	1	[]x.MEŠ x []
17'		2	^r GIG ¹ di- ² i di-lip-ti x []
18'		3	a- ^r na ¹ UGU NU(.)NAM.RIM GIG x x []
19'		4	e-liš x-ti-ti ^r a ¹ - ^r na ¹ AN-e [lišēli]
20'		5	šap-liš an-na a-na KI-te l[i-še-rid (?)]
21'		6	GIN ₇ MURU ₉ pér- ² i ur-qí-t[i]
22'		7	ina [DU]G ₄ .GA-ti-ki MAḤ-te [ša lā uttakkaru]
23'		8	^r ina ¹ an-ni ₇ -ki ki-nim ša l[a innennú (TU ₆ .ÉN) (Strich)]
24'		9	[É]N at-tu-nu NU ma-mit m[im-ma šumšu (...)]
25'		10	[ša] ^r a ¹ -na ḥa-ba-li-ia []
26'		11	[] KIŠ x []
27'		12	[] x [] (abgebrochen)

Übersetzung:

1'	[]...].
2'	[] mei]ner Hände (?) []].
3'	[] habe ich ge[]tan].
4'	[Unheilvolles lag (?)] mir im Mund, []].
5'	[Mag ich geschworen haben (?) wegen eines Sachverhaltes], den ich (genau) kannte, oder ohne ihn zu kennen []].
6'	Den B[ann] meines [Va]ters, den meiner Mutter, [meiner Familie, meines Geschlechtes]	
7'	und meiner Sippe, die Banne [und Eidverpflichtungen der]],

- 8' des herausragenden Stammbaums (??) [(...) kenne ich nicht (o. ä.).
 9' Heute habe ich (alles) vergessen, bin ohne (jegliche) Erinnerung. [(Imperativ(e) fem. Sg.) meine Schuld (o. ä.)
 10' und tilge (sie), ver[treibe (sie),]!
 11' Jetzt aber [wasche ich mich (o. ä.) über [dich (?)]].
 12' Lasse es (d. h.: das heruntergewaschene Unheil) [die Step]pe, das offene Land und die Anhöhen
 entgegen[nehmen]].
 13' [Gemäß der Be]schwörungsformel des Ea, mit den Künsten des [Asallu]hi,
 14' [entsprechend] der Entscheidung des Šamaš, des Richters, verschone mich! [].
 15' [Die Erde (??)] möge das, was mir Verschonung (bringt), [von mir] entgegennehmen, [].
 16' []... [].
 17' Krankheit, Kopfschmerz, Schlaflosigkeit ...[].
 18' Über das Abbild des Banns [habe ich] die Krankheit, ...[...], abgestreift].
 19' Oben [möge es] mein(e/en) in den Himmel [hinaufbringen].
 20' Unten möge es die Schuldenlast zur Erde [hinabbringen (?)].
 21' Wie eine Nebelwolke die Triebe des Grüns [groß werden läßt/zum Wachsen bringt (o. ä.), so möge ich leben (o. ä.)
 22' auf deine erhabene [Wei]sung hin, [die nicht abgeändert werden kann],
 23' auf dein festes Jawort hin, das [unumstößlich ist! (Beschwörungsformel)].
-
- 24' [Be]schwörung: Ihr, das Abbild jeg[lichen] Banns, [(...)],
 25' [die (ihr)], um mich zu schädigen, [].
 26' []... [].
 27' []... [].
 (abgebrochen)

Kommentar:

Da in Z. 18' ein "Abbild des Banns" (NU(.)NAM.RIM) ausdrücklich genannt ist, darf man mit einiger Sicherheit davon ausgehen, daß der hier vorgestellte Text im Rahmen eines Bannlösungsverfahrens rezitiert werden sollte. Der Adressat des Textes ist, wie die Imperative in den Zeilen 10', 12' und 14' zeigen, weiblichen Geschlechtes. Gleichwohl dürfte hier, so wie in vergleichbaren Beschwörungen, keine Göttin angesprochen sein, sondern vielmehr der personifizierte, als weiblich gedachte Bann, der in einem Figürchen Gestalt angenommen hatte. Dieses Figürchen sollte – wie es z. B. in Text Nr. 3, 34ff. sehr deutlich gesagt wird – als Ersatz und Stellvertreter für den vom Bann getroffenen Erkrankten dienen, seine Strafe auf sich nehmen und an seiner Stelle sterben und begraben werden. In diesem Sinne sind die an den Bann gerichteten Bitten aus den Zeilen 10', 12' und 14' zu verstehen. Trotz des fragmentarischen Zustands läßt der schwer beschädigte Text die Situation erahnen, in die hinein er gesprochen werden sollte: Der Patient hatte sein Schuld zu bekennen (Z. 1'ff.) und dann das Bannfigürchen mit dem feinstofflich gedachten Unheil in Kontakt zu bringen (siehe Z. 11'), welches man zuvor von dem Erkrankten heruntergewaschenen oder heruntergeriebenen hatte. Auf diese Weise sollte das von dem Bann ausgegangene Übel auf den personifizierten Bann zurückgeführt und dann gemeinsam mit ihm beseitigt werden. Es darf als gewiß gelten, daß man zuvor das Bannfigürchen geehrt und gespeist hatte (siehe dazu den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 6'–7' und Text Nr. 3, 27). Mit der Beschwörung wurde das Bannfigürchen gebeten und durch die Autorität von Ea, Šamaš und Asalluhi darauf verpflichtet (siehe Z. 13'–14'), den Erkrankten zu verschonen und seine Gesundung zuzulassen.

- 1'–4' In diesen nur sehr schlecht erhaltenen Zeilen waren wohl Situationen und Handlungen aufgezählt, die zur Folge hatten, daß derjenige, dem das vorliegende Gebet in den Mund gelegt ist, von einem Bann getroffen worden war. Die Passage mit dem Charakter eines Schuldbekennnisses wäre dann mit den langen Auflistungen vergleichbar, wie wir sie z. B. aus Text Nr. 38–39 kennen.
- 2' Die erhaltenen Spuren und die Raumverhältnisse passen zu der Lesung [*mê q*]*á-ti-i*[a. Vielleicht war hier von gebrauchtem Wasser die Rede, mit dem der Erkrankte sich die Hände gewaschen und dabei, willentlich oder unbeabsichtigt, die Verunreinigung eines Ortes oder einer Person verursacht und sich so göttlichen Zorn zugezogen hatte.
- 3' Vgl. Text Nr. 38–39, 40: [x (x)]*a kit-ti i-te-pu*-[uš MIN].
- 4' Eine Ergänzung der Zeile sollte sich von Text Nr. 16–26, 70 inspirieren lassen: *lā šalimtu ina pija šakin lā qabīta ušanni*, "Unheilvolles lag mir im Mund. Das, was man nicht sagt, gab ich wieder".
- 5' Die hier vorgeschlagene Ergänzung richtet sich nach Text Nr. 27–33, 95. Vgl. ferner Text Nr. 45, 22 (*a-na* DIĜIR ZU]-*ú* NU ZU-*ú* MIN MIN MIN). Die Ergänzung [*ma-mit* Z]U-*ú* etc. in Anlehnung an Text Nr. 45, 7' und Text Nr. 46–47, 25' ist weniger wahrscheinlich. Vor den Zeilen 6'–8' ist diese Wendung nicht zu erwarten, da sich in Parallelstellen die entsprechende Formulierung erst dann findet, wenn zuvor spezifische Situationen, die zu einem Bann geführt haben könnten, aufgezählt worden waren.
- 6'–7' Vgl. die Parallelstellen Text Nr. 3, 38, Text Nr. 45, 3'–5', Text Nr. 46–47, 22–24 sowie Text Nr. 64, 18–19. Zur ersten Hälfte der Zeile 6' siehe außerdem Text Nr. 4–10, 12.

- 7' Die Wendung *māmātu u tumāmātu* ist in dem hier vorgestellten Textcorpus so häufig bezeugt (siehe Text Nr. 27–33, 77, Text Nr. 38–39, 4' und Text Nr. 55–62, a+33), daß eine entsprechende Ergänzung der zweiten Zeilenhälfte gerechtfertigt scheint (siehe auch den Kommentar zu Z. 8').
- 8' Die Zeichenverbindung UL.DÛ.A ist weder in R. Borger, ABZ noch in ders., MZL als eine bezeugte logographische Schreibung verzeichnet. In dem zweisprachigen Vokabular erim-ḥuš = *anantu*, Tafel 1, Z. 275 ist sumerisches ul-dù-a jedoch mit akkadischem *kisittu(m)*, "Ast, Astwerk; Abstammung" geglichen, und auch in Bilinguen ist die Gleichung von u₄-ul-dù-a mit *kisittu(m)* belegt (siehe AHW 486b und CAD K 422–423). Da in dem vorliegenden Text zuvor von naher und ferner Familie die Rede war, ist in Erwägung zu ziehen, daß das ansonsten kaum erklärbare UL.DÛ.A an dieser Stelle tatsächlich für *kisittu(m)* im Sinne von "Abstammung; Stammbaum" steht. Bewahrheitet sich dies, könnte in der zweiten Hälfte der Zeile 7' – in Anlehnung an Text Nr. 48–51, 24, Text Nr. 63, 12' und an *Šurpu* Tafel 3, Z. 6 (E. Reiner, *Šurpu*, 19 und R. Borger, Fs. Lambert, 37) – von den "sieben Generationen meines Vaterhauses" die Rede gewesen sein.
- 9' Sinngemäß dürfte sich eine Ergänzung bewähren, die sich an Text Nr. 3, 57–58 (*arnī puṭrā puṣrā / pusus šūtiq gillatumma*) orientiert.
- 11' Angesichts der recht dürftigen Beleglage für den G-Stamm des Verbs *enēnu(m)* I, "begnadigen, Vergünstigung gewähren", erscheint es wenig sinnvoll, *e-NIN-ni* als den Imperativ fem. Sg. *ennīni* ("begnadige mich") zu deuten.
- 12' Vgl. die Parallelstellen in Text Nr. 38–39, 74' und ferner in Text Nr. 16–26, 8. Mit dem Wunsch, daß "Steppe, offenes Land und die Anhöhen" das dem Patienten anhaftende Unheil entgegennehmen mögen, ist euphemistisch die Absicht umschrieben, das in dem Abbild des Banns (siehe Z. 18') gebundene Unheil (siehe Z. 11') fern von der Zivilisation zu bestatten.
- 13' Die Ergänzung richtet sich nach Text Nr. 3, 23 und Text Nr. 27–33, 76.
- 15' Die Ergänzung des Zeilenanfangs bleibt unsicher. Die Übersetzung folgt, wenngleich nur fragend, Text Nr. 16–26, 17 (Textvertreter A): 'KI'.TIM *lim-ḥur-[a]n-ni lid-di-na [melammašāma]*; vgl. dazu auch Text Nr. 46–47, 42. Siehe außerdem auch Text Nr. 4–10, 57: *lušḥuṭki paršīga ša qaqqadīja tī pīdīja*, "Ich will für dich (d. h.: für den personifizierte, weiblich gedachten "Bann") die Binde meines Kopfes abstreifen, das Gewand, das mir Verschönerung (bringt)."
- 16' So wie E. Ebeling bereits in seiner Autographie in KAR II, 232 angemerkt hatte, sind die Zeichen dieser Zeile kleiner geschrieben, als das Vorangehende und das Folgende. Ob daraus gefolgert werden sollte, daß die erhaltenen Spuren als eine Art Glosse zu verstehen sind, bleibt unklar.
- 17'–18' Vgl. die inhaltlich und strukturell sehr ähnliche Passage aus *Maqlū*, Tafel 7: *murṣu d[i] u dilipta / qūlu kū[r]u nissatu niziqtu imtū tānīhu / ū'a aija ḥuṣṣu ḥīp libbi / gilittum pirittum adirtum / arrat il[ī m]iḥirti ilī tazzimti (leer) nīs ili nīs qātī māmītu / lumnu kiṣpī r[uh]ē rusē upšašē lemnūti ša amēlūti / itti mē ša zumrīja u musāti ša qātīja / lišḥaḥ[ma ana muḥḥ]i šalam nigsagilē lillik* (siehe T. Abusch, *Maqlū*, 134, Z. 124–131). Vgl. außerdem KAR 298, Rs. 40 (*murṣu diḥu diliptu u mūtānu ana amēli u bītīšu* MU.1.KAM *lā iṭeḥḥūšu*) und die Parallelstelle Text Nr. 38–39, 7': [x x (x)] *mur-ṣu di-'u-um di-lip-tum*.
- 18' Zur Frage, wie die korrekte Lesung des Logogramms NU(.)NAM.RIM gelaute haben könnte, siehe den Kommentar zu Text Nr. 3, 13. Am Ende der Zeile 18' könnte in Anlehnung an Text Nr. 4–10, 86 ([*ina*] 'q¹-b[*it* ^dÉ-a u ^dAsal-l]ú-ḥi i'-i¹-ti al-ta-ḥaṭ ana [UGU-ka]) eine Form von *šahātu(m)* II, "weg-, ab-, herunterreißen, abstreifen" gestanden haben (*aštaḥaṭ/altahaṭ* oder *ašḥuṭ*).
- 19'–20' Es besteht kein Zweifel daran, daß in den Zeilen 19'–20' davon die Rede war, daß das zu entsorgende Unheil sich zum Himmel verflüchtigen und von der Erde aufgenommen werden möge. Obgleich dieser Gedanke in den hier besprochenen Texten immer wieder anzutreffen ist, bleibt Z. 19' teilweise unverständlich, denn es ist nicht klar, was *x-ti-ti* (in KAR 292 wohl zu Recht mit *ma-ti-ti* wiedergegeben) an dieser Stelle bedeutet. Die Ergänzung der beiden Zeilenenden richtet sich nach Text Nr. 16–26, 35 (*arnī iššūru ana šamē lišēli*) und 36 (*arnī nūnu ana apsi lišērid*).
- 20' Das Zeichen ŠAB hat hier statt PA-IB deutlich die Form PA-UR.
- 21' Diese Zeile ruft Erinnerungen an Text Nr. 55–62 wach (vgl. dort Z. a+35 und Z. a+26–a+27). In der zweiten Hälfte der Z. 21' könnte daher – in Anlehnung an Text Nr. 55–62, a+5 (*artaki urabbi* ^dGN) – die Form *urabbū* gestanden haben.
- 22'–23' In den Zeilen 22'–23' ist wohl jene Macht angesprochen, die die heruntergewaschenen Unheilstoffe aufnehmen sollte. Am ehesten kommt hierfür die Erde (*eršetu*) in Frage (vgl. Z. 15'). Die zweiten Hälften der Zeilen 22'–23' wurde nach Text Nr. 38–39, 15' und Text Nr. 46–47, 3 sowie nach Text Nr. 38–39, 14' und Text Nr. 46–47, 4 ergänzt. Zu diesen Ergänzungen siehe auch W. R. Mayer, UFBG 282, 301 und 304. Die Raumverhältnisse sprechen dafür, daß in Z. 23' keine weitere Bitte folgte. Weitere Belege für Gebete, die mit diesen beiden Zeilen enden, hat W. R. Mayer in UFBG 358 zusammengestellt.
- 24' Vgl. zu dieser Zeile den Kommentar zu Text Nr. 3, 13'.

Tontafelbruchstücke mit Therapiebeschreibungen und *dicenda*, die Parallelen zu Texten aufweisen, die die Verfahren zur Lösung eines Banns beschreiben (Texte Nr. 55–64)

55–62)

Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 1

55) 79-7-8, 135

Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 1, Textvertreter A

Fundort: Ninive, Tell Kouyunjik

Beschreibung: Hellbraunes, nur einseitig erhaltenes Bruchstück aus der Mitte einer auffällig dicken mehrkolumnigen Tontafel (Maße: 72 mm × 62 mm × 32 mm). Mit dem Fragment blieb lediglich ein kleines Stück der Oberfläche der Tafelvorderseite mit Resten zweier Schriftkolumnen erhalten. In der linken finden sich insgesamt 12 Zeilenenden, in der rechten die Anfänge von 17 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus. Das Schriftfeld der Kolumnen, die durch ein etwa 8 mm breites Spatium voneinander getrennt sind, ist durch vertikale Linien begrenzt, die jeweils Zeilenbeginn und Zeilenende markieren. Das Interkolumnium ist seinerseits durch eine vertikale Linie in zwei ungleiche Hälften geteilt. Die linke, etwa 5 mm breite Hälfte ist durch sog. Brennlöcher gegliedert, die einen Durchmesser von kaum mehr als 2 mm aufweisen und jeweils untereinander in dem regelmäßigen Abstand von ca. 20 mm in den noch plastischen Ton gestanzt wurden. Auch im Schriftfeld der rechten Kolumne finden sich mehrere sog. Brennlöcher. Die unversehrte Tafel, deren Maße sich nicht mehr ermitteln lassen, dürfte auf Vorder- und Rückseite jeweils zwei Schriftkolumnen aufgewiesen haben, deren ursprüngliche Breite jedoch nicht mehr genau bestimmt werden kann. Möglicherweise gehört das Bruchstück 79-7-8, 135 zur Vorderseite der zweikolumnigen Tafel, deren Reste mit K 2467 + 80-7-19, 116 (siehe T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 2, 157–166, Text 8.20 A und Pl. 27) auf uns gekommen sind.

Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Kopie: S. Jakob, KAL 9, 219, Text Nr. 50a; Photo: CDLI P451851; Bearbeitung: S. Jakob, KAL 9, 100–103, Text Nr. 50a.

56) VAT 11167 (Photo: S. 499)

Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 1, Textvertreter B

Fundstelle in Assur: – ; Fundnummer: – ; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Graubraunes, nur einseitig erhaltenes Bruchstück aus der Mitte einer mehrkolumnigen Tontafel (Maße: 41 mm × 39 mm × 5 mm). Es blieben Reste von zwei Schriftkolumnen erhalten, die wohl der Tafelvorderseite zuzuordnen sind. In der linken Kolumne finden sich 3 Zeilenenden, in der rechten die Anfänge von 12 Zeilen in einem neuassyrischen Schriftduktus, der vermutlich in das frühe 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Das Schriftfeld der Kolumnen, die durch ein etwa 6 mm breites Spatium voneinander getrennt sind, ist durch vertikale Linien begrenzt, die jeweils Zeilenbeginn und Zeilenende markieren. Das Interkolumnium ist seinerseits durch eine vertikale Linie geteilt. Die unversehrte Tafel, deren Maße sich nicht mehr ermitteln lassen, dürfte auf Vorder- und Rückseite jeweils zwei Schriftkolumnen aufgewiesen haben, deren jeweilige Breite nicht mehr genau bestimmt werden kann.

Datierung: neuassyrisch, frühes 7. Jh. v. Chr.

Kopie: S. Jakob, KAL 9, 218, Text Nr. 50; Bearbeitung: S. Jakob, KAL 9, 100–103, Text Nr. 50.

57) VAT 11431 (Photo: S. 499)

Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 1, Textvertreter C

Fundstelle in Assur: – ; Fundnummer: – ; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Rötlichbraunes, nur einseitig erhaltenes Bruchstück aus der Mitte einer wohl einkolumnigen Tontafel mit 12 Zeilenresten, die aller Wahrscheinlichkeit nach der Tafelvorderseite zuzuordnen sind (Maße: 46 mm × 57 mm × 19 mm). Bis auf ein kleines Stück des linken Tafelrandes sind alle Seitenränder der Tafel verloren. Der charakteristische Schriftduktus macht eine Datierung des Schriftstücks in die spätmittelassyrische Zeit wahrscheinlich. Die Maße der noch unversehrten Tafel lassen sich nicht mehr ermitteln.

Datierung: spätmittelassyrisch

Kopie: S. Jakob, KAL 9, 219, Text Nr. 50b; Bearbeitung: S. Jakob, KAL 9, 100–103, Text Nr. 50b.

58) VAT 13677 (Photos: S. 500), Kol. III

Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 1, Textvertreter D

Fundstelle in Assur: – ; Fundnummer: – ; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Hellbraunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück mit der rechten unteren Ecke einer ursprünglich zweikolumnigen Tafel (Maße: 53 mm × 56 mm × 23 mm). Auf der Vs. blieben Reste der letzten 13 Zeilen der zweiten Schriftkolumne, auf der Rs. Reste der ersten 12 Zeilen der dritten Kolumne erhalten. Der Schriftduktus spricht dafür, daß die Tafel in

der zweiten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. entstand. Die Maße der noch unversehrten Tafel lassen sich nicht mehr ermitteln. Der untere Tafelrand besitzt eine sehr ungewöhnliche Form: er läuft dachförmig spitz zu. Das noch unveröffentlichte Tafelbruchstück VAT 13678 weist die gleiche Gestaltung des Tafelrandes auf. Das Schriftbild und der erhaltene Textabschnitt passen so gut zu VAT 13677, daß kein Zweifel daran besteht, daß beide Bruchstücke zu derselben Tafel gehören.

Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Kopie: D. Schwemer, KAL 2, 142, Text Nr. 7 (in: D. Schwemer, Maqlû, Pl. 106–107 wiederholt); Bearbeitungen: D. Schwemer, KAL 2, 30–31, Text Nr. 7 (siehe außerdem ders., Maqlû, 40, Text PA₈); S. Jakob, KAL 9, 100–103, Text Nr. 50d (Teilbearbeitung [nur Kol. III]).

59) VAT 11011 a (+) VAT 11011 b **Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 1, Textvertreter E**

Fundstelle in Assur: –; Fundnummern: –; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Zwei hellbraune, nur einseitig erhaltene Bruchstücke einer zweikolumnigen Tontafel, die nicht unmittelbar aneinander anschließen. In den Fragmenten haben sich insgesamt Reste von 19 Zeilen der ersten Kolumne und drei Zeilenanfänge der zweiten Kolumne erhalten. Sie sind in einem Schriftduktus gehalten, der typisch für die frühneuassyrische Zeit ist. In beiden Bruchstücken ist die Tafelrückseite vollständig zerstört. In dem größeren Fragment (Maße: 76 mm × 52 mm × 20 mm) mit 16 Zeilen aus der oberen Hälfte der ersten Kolumne ist der linke Tafelrand fast erreicht. Das kleinere Fragment aus der Tafelmitte (Maße: 39 mm × 38 mm × 11 mm) weist Reste von 7 Zeilen der ersten und 3 Zeilenanfänge der zweiten Kolumne auf. Die Kolumnenbreite dürfte etwa 9 cm betragen haben. Anders als in KAL 7, S. 7 und S. 54–55 zu Text Nr. 20 angenommen, gehören die Bruchstücke VAT 11011 a (+) b nicht zu der gleichen Tafel wie VAT 10892 (hier Text Nr. 62). Die Zeichenhöhe und die Zeilenabstände sind in beiden Stücken so unterschiedlich, daß eine Zusammengehörigkeit mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann.

Datierung: frühneuassyrisch

Kopie: W. Meinhold, KAL 7, 160, Text Nr. 20; Photo: KAL 7, 192; Bearbeitung: W. Meinhold, KAL 7, 54–57, Text Nr. 20; S. Jakob, KAL 9, 100–103, Text Nr. 50e (Teilbearbeitung).

60) VAT 10072 (Kopie: S. 501) **Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 1, Textvertreter F**

Fundstelle in Assur: –; Fundnummer: –; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Braunes Bruchstück einer einkolumnigen Tontafel. Während sowohl der obere als auch der untere Teil der Tafel verloren gingen, blieb ihr mittlerer Bereich mit beiden Seitenrändern erhalten (Maße: 74 mm × ^m54 mm × ^m23 mm). Die weitgehend intakte Vs. des Tafelbruchstücks weist insgesamt 28 Textzeilen in neuassyrischem Schriftduktus auf. Auf der stark beschädigten Rs. finden sich Reste von 11 Zeilen. Die unversehrte Tafel dürfte etwa 13 cm lang gewesen sein und auf der Vs. Raum für ca. 50 Zeilen geboten haben.

Datierung: neuassyrisch, wohl spätes 8. oder frühes 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: E. Ebeling, KAR 165; Bearbeitung (Vs. 1'–6'): S. Jakob, KAL 9, 100–103, Text Nr. 50c (Teilbearbeitung von VAT 10072, Vs. 1'–6'); siehe ferner zu Vs. 9'–14': J. Scurlock, B. R. Andersen, Diagnoses, 117; zu Rs. 1'–4': T. Abusch, Babylonian witchcraft literature, 15.

61) BM 76986 (83-1-18, 2358) (Photos: S. 502) **Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 1, Textvertreter G**

Fundort: Sippar (?)

Beschreibung: Braunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück aus der Mitte einer Tontafel (Maße: 34 mm × 40 mm × 22 mm), die ursprünglich wohl zweikolumnig gewesen ist. Auf der Vs. haben sich Reste von 6, auf der Rs. Reste von 10 Zeilen in neubabylonischem Schriftduktus erhalten. Die Maße der noch unversehrten Tafel lassen sich nicht mehr ermitteln.

Datierung: neubabylonisch

Kopie: –; Bearbeitung: – (siehe W. G. Lambert, notebook, Folio 10026–10027).

62) VAT 10892 (Kopie: S. 503) **Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 1, Textvertreter H**

Fundstelle in Assur: –; Fundnummer: –; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Hellbraunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück aus der unteren Hälfte einer wohl einkolumnigen Tontafel, von der Teile des linken Seitenrandes erhalten blieben (Maße: 64 mm × 95 mm × 29 mm). Auf der Vs. finden sich Reste von 9 Zeilen, auf der Rs. die Anfänge von 6 Zeilen, die in einem Schriftduktus gehalten sind, der typisch für die

frühneuassyrische Zeit ist. Das hier als Text Nr. **66** veröffentlichte Tafelbruchstück VAT 10695, das im Assur-Tempel im Planquadrat hD3V freigelegt wurde, ist in Erscheinungsbild und Inhalt dem Fragment VAT 10892 sehr ähnlich.

Datierung: frühneuassyrisch

Ältere Kopie: W. Meinhold, KAL 7, 160–161, Text Nr. 20; Photos: KAL 7, 192–193; Bearbeitung: W. Meinhold, KAL 7, 54–57, Text Nr. 20.

Die Textvertreter:

A	=	79-7-8, 135 (ass.)	1 ² -12 ² , a+1-a+17
B	=	VAT 11167 (ass.)	1 ² -3 ² , a+3-a+15
C	=	VAT 11431 (ass.)	a+1-a+16
D	=	VAT 13677 (ass.), Kol. III	a+1-a+12
E	=	VAT 11011 a (+) VAT 11011 (ass.)	a+9-a+29; b+1-b+3
F	=	VAT 10072 (ass.)	a+12-a+39; c+1-c+12
G	=	BM 76986 (83-1-18, AH. 2358) (bab.), Rs. [zur Vs. siehe Kommentar, Einleitung]	a+19-a+25
H	=	VAT 10892 (ass.)	a+28-a+37; c+4-c+12

Transliteration:

1 ²	A	I ² ,	1 ²	[]
				(Strich)		
<hr/>						
2 ²	A	I ² ,	2 ²	[-i]a (oder:]- ^r e ¹)	
3 ²	A	I ² ,	3 ²	[] x-ni
4 ²	A	I ² ,	4 ²	[TU ₆ .É]N	
				(Strich)		
<hr/>						
5 ²	A	I ² ,	5 ²	[-i]a	
6 ²	A	I ² ,	6 ²	[-i]a	
7 ²	A	I ² ,	7 ²	[] x-ni-ia
8 ²	A	I ² ,	8 ²	[] x-in-ni
9 ²	A	I ² ,	9 ²	[-i]n-ni	
10 ²	A	I ² ,	10 ²	[] x-ni
11 ²	A	I ² ,	11 ²	[] x
12 ²	A	I ² ,	12 ²	[] x
				(abgebrochen)		
<hr/>						
1 ²	B	I ² ,	1 ²	[] x
2 ²	B	I ² ,	2 ²	[TU ₆ .É]N	
				(Strich)		
<hr/>						
3 ²	B	I ² ,	3 ²	[] ĜAR
				(abgebrochen)		
Lücke von unbestimmter Zeilenzahl						
a+1	A	II ² ,	1 ²	x	[]
	C		1 ²	[] x
	D	III,	1	[] x ^r á ¹ KI.KAL x x
a+2	A	II ² ,	2 ²	KI	x	[
	C		2 ²	[] x ^r KI ¹ ^{dr} É ¹ -[a
	D	III,	2	[] x KI ² x ^r d ¹ É-a
			3	[^r ítu (?) š]á-muḫ-tú ^r ib ¹ ?- ^r ni ¹ ?- ^r ki ¹ ?	

a+3	A II',	3'	ŠÈĜ.MEŠ []
	B II',	1'	ᵀŠÈĜ ¹ ᵀina ¹ ᵀAN ¹ .ᵀe ¹ ᵀú ¹ .ᵀliᵀ-ᵀki ¹
	C	3'	[zu-un]-ᵀnu ¹ i+na AN-ᵀe ¹ [ú-l]i-i[d-ki] 𐎗
	D III,	3	zu-un-[]
a+4	A II',	4'	ina A.MEŠ ra-ᵀa ¹ -[di]
	B II',	1'	[ina] ᵀA ¹ .[MEŠ]
	C		(caret ?)
	D III,	4	[ina] A.MEŠ ra-a-di ib-ba-n[i ²]
a+5	A II',	5'	ár-ta-ki ᵀú ¹ -r[ab ² -]
	B II',	2'	ár-ta-ki ᵀú ¹ -[]
	C	3'	[]
	D III,	5	[ár-t]a-ki ú-rab-bi ᵀd ¹ ?[]
a+6	A II',	6'	id-din-ki ᵀEn-bi-lu-[lu nāršu (?)]
	B II',	3'	id-di-ik-ki ᵀEn-bi-lu-[lu]
	C	4'	[id]-ᵀdin ¹ -ki ᵀEn-bi-lu-lu []
	D III,	6	[id]-din-ki ᵀEn-bi-lu-lu na-[]
a+7	A II',	7'	pat-ti nu-uḥ-ši []
	B II',	4'	pa-at-ti ḤÉ.NUN ka-a-š[i]
	C	5'	[pa]t-ti nu-uḥ-še ᵀa ¹ -n[a kâši]
	D III,	7	[pat]-ti ḤÉ.NUN ᵀÉ-a k[a-a-ši(?)]]
a+8	A II',	8'	i-šim-ki ᵀEn-lí[l]
	B II',	5'	i-šim-ki ᵀEn-líl {x} š[i ² -mat balāti]
	C	6'	ᵀi ¹ -šim-ki ᵀBAD []
	D III,	8	[i-š]im-ki ᵀEn-líl ši-mat T[I.LA]
a+9	A II',	9'	ú-kam-mer-ki tuḥ-du Ḥ[É.ĜÁL]
	B II',	6'	ú-kam-mer-ki ᵀḤÉ ¹ .ᵀNUN ¹ ḥi-ᵀiṣ ¹ .ᵀbu ¹ []
	C	7'	ᵀú ¹ .ᵀga ¹ -mer-[k]i tuḥ-du ú Ḥ[É.ĜÁL]
	D III,	9	[ú-g]a-mer-ki tuḥ-du ḤÉ.ĜÁL []
	E I,	0'f.	[] / [u ḤÉ].ĜÁL []
a+10	A II',	10'	qar-ra-du ᵀNin-urta x []
	B II',	7'	UR.SAĜ ᵀNin-urta x []
	C	8'	[UR.SA]Ĝ ᵀMAŠ []-ᵀpiš ¹ -ki ul-lil 𐎗
	D III,	10	[qar-r]a-du ᵀNin ¹ .ᵀurta ¹ ᵀni ¹ ?-ᵀpiš ¹ -k[i ullil]
	E I,	1'f.	[qarrādu] / ᵀMAŠ n[i ² -]
a+11	A II',	11'	MU-ki im-bu-ú []
	B II',	8'	MU-ki im-bu-ú DI[ĜIR.MEŠ]
	C	8'	MU-k[i imbú DIĜIR.MEŠ ᵀNUN.GAL.MEŠ]
	D III,	11	[šumki] ᵀim ¹ .ᵀbu ¹ -[ú DIĜIR.MEŠ ᵀNUN.GA]L.M[EŠ]
	E I,	2'f.	[] / [DI]ĜIR.MEŠ ᵀNUN.G[AL.MEŠ]
a+12	A II',	12'	im-ni-ki šu-luḥ-ḥi-šú [Šin nannāru āšib šamē ellūti]
	B II',	9'	im-ni-ki ᵀa ¹ .ᵀna ¹ ᵀšú ¹ .ᵀluḥ ¹ -ḥi-[šú]
	C	9'	[im-ni]-ᵀki ¹ š[u-luḥ]-ḥi-šú ᵀX[XX]
	D III,	12	(geringfügige Spuren) (abgebrochen)
	E I,	3'f.	[] / ᵀd ¹ XXX na-an-na-ru ᵀa ¹ .ᵀšib ¹ [šamē ellūti]
	F Vs.	1'	[im-ni-ki šu]-ᵀluḥ ¹ -[ḥi-šú Šin nannāru āšib šamē ellūti]
a+13	A II',	13'	KÛ-tim ᵀIš-tar ina qer-b[i-ki]
	B II',	10'	el-let ᵀIš-tar ina qé-e[r ² -]
	C	10'	[elletu ᵀIštar i+n]a qer-bi-ki []
	E I,	4'f.	[elletu ᵀIštar] / [i+na] qé-reb-bi-ki ba-na-a[t ²]
	F Vs.	2'	[] ina qer-b[i-ki]
a+14	A II',	14'	ši-ru-ti pel-lu-de-e AN-[e]
	B II',	11'	ši-ru-ti ᵀpel ¹ .ᵀlu ¹ .ᵀde ¹ .ᵀe ¹ []
	C	11'	[] x x-ki 𐎗

E I,	6'	[š]i-ru-ú-te bi-nu-ud-[de-e]
F Vs.	3'	[ši-ru]- ^r te ^{1?} ĜARZA	AN-e DÍĜIR.MEŠ x []
a+15 A II',	15'	el-lu-ti nin-da-bé-e	[]
B II',	12'	'KÙ'. ^r MEŠ ¹ 'NIDBA'. ^r MEŠ ¹ 'ma ¹ -[har-ki]
		(abgebrochen)	
C	11'	x []	
E I,	7'	[el]- ^r lu ¹ -te nin-da-bé- ^r e ¹	[]
F Vs.	4'	[KÙ.MEŠ]Š NIDBA.MEŠ	IGI(über Rasur)-ki []
a+16 A II',	16'	mim-ma šum-šú 'i ¹ -[]	
C	12'	[] x x []	
		(abgebrochen)	
E I,	8'	[mim-m]a M[U-šu U]GU-ki x []	
F Vs.	5'	[mi]m-ma šum-šú i-du-ki	x []
a+17 A II',	17'	'saḥ ¹ -ru- ^r ki ¹ 'nam ¹ - ^r maš ¹ - ^r šú ¹ -[ú	šēri]
		(abgebrochen)	
E I,	9'	[saḥrūki] na[m-maš-šu]- ^r ú ¹	EDIN
F Vs.	6'	saḥ-ru-ki nam-maš-šu-ú	[šēri]
a+18 E I,	9'	^r d ¹ []	
F Vs.	7'	^d Šákkān ú- ^r te ¹ -ḥu-ú ú-pa-qa-[du [?]]
a+19 E I		(caret)	
F Vs.	8'	im-mer ri-i-ti i-ta-ma	A SU []
G Rs.	1'	[immer ri]- ² i-i- ^r tú ¹ 'i ¹ -[ta-ma]
a+20 E I,	9 ^f .	[] / [i]- ^r ma ¹ - ^r a ² ¹ Ú.MEŠ	
F Vs.	9'	ik-kal im-mer-tú-ma i- ² a-ra	'Ú ¹ . [MEŠ]
G Rs.	2'	[ikkal im]-mer-tùm-ma []	
a+21 E I,	10 ^f .	[] / [kar-š]u a-na ri-qi- ^r i ¹ -[te]	
F Vs.	10'	pu-u a-na kar-ši kar-ši a-na ri-q[í-ti]	
G Rs.	3'	[pú ana k]ar-šú kar-šú ana ri- ^r qí ¹ -t[ú]	
a+22 E I,	11 ^f .	[ri-qi-i-tu] / [a-na a]r-kát-ma i-n[am-din]	
F Vs.	11'	ri-qi-tu a-na ár-kàt i-na[m-din]	
G Rs.	3'	[]	
a+23 E I,	12 ^f .	[imaqqut] / []- ^r ma ¹ ^ú KI.KA[L i-ma(h)-ḥa]- ^r ar ¹	
F Vs.	12'	i-ma- ^r qut A.ĜAR.ĜAR-ma ^ú KI.KAL i- ^r ma ¹ - ^r ḥar ¹	
G Rs.	4'	[i-ma- ^r qu]t A.ĜAR.ĜAR-am-ma ^ú KI.K[AL imaḥḥar]	
a+24 E I,	14'	[sessutu ma-ḥ]i-rat kàl lum-[ni]	
F Vs.	13'	^ú KI.KAL ma-ḥi-rat kal lum-ni	
G Rs.	5'	[^ú KI.KA]L ma- ^r ḥi ¹ - ^r rat ¹ 'kàl ¹ 'lum ¹ -[ni]	
a+25 E I,	14 ^f .	[muḥ]-ri-ni-ma / [sessutu lum-n]i i-ta[b-ba]-li (leer)	
F Vs.	14'	muḥ-ri-in-ni-ma ^ú KI.KAL lum-ni tab-li	
G Rs.	6'	[] x []	
		(abgebrochen)	
a+26 E I,	16'	[] li]- ^r im ¹ - ^r ḥu ¹ - ^r [u] ri-ki-si lum-ni-[ia]	
F Vs.	15'	NUNUZ-ú-ki lim-ḥu-ru	ri-kis ḤUL.MEŠ-ia
a+27 E I,	17 ^f .	[] lip-šu-r[u] / []	
F Vs.	16'	ur- ^r qit EDIN li-pa-še-ru ru-ḥi-ia	
a+28 E I,	18'	[] x ba x []	
F Vs.	17'	šam-ma mu-pa-še-ru ma-mīta(ÚŠ) lip-šur	
H Vs.	1'	[ša]m-m[a mupaššeru māmīta lip-šur]	
a+29 E I,	19'	[] x []	
		(abgebrochen)	
F Vs.	18'	nam-maš-šu-ú EDIN mut-tal-li-ku i-dir-tú lit-bal	
H Vs.	2'	[n]a-maš-[]	

- a+30 F Vs. 19' IM *er-bet-te lim-ḫu-ru ú-da-tú* KA-*{x-}ia*
 H Vs. (caret?)
- a+31 F Vs. 20' *li-suḫ ina* SU("ZU")-MU IM *na-zi-qu i-da-tú lum-ni-ia*
 H Vs. 3' [*l*]i-su-u[*ḫ*]
- a+32 F Vs. 21' ^úKI.KAL *tam-ḫu-ri lum-ni-^ria¹*
 H Vs. 4' ^{rú}se-su-[*tu*]
- a+33 F Vs. 22' *ma-ma-ti-ia tu-ma-ma-ti-ia ár-nu še-er-tú gíl-l[a-tú]*
 H Vs. 5' ^rma¹-ma-ti-ia ^rtu¹-[*ma-ma-ti-ia*]
- a+34 F Vs. 23' *ár-rat AD u AMA ^dÉ-a ina* IDIM-šú ^dIŠKUR *ina* Š[^ÉĜ-šú]
 H Vs. 6'f. [*a*]r-ni AD ^úAMA ^{dr}É¹-^ra¹ [*ina nagbīšu*] / ^rd¹IŠKUR *ina zu-un-ni-šu*
- a+35 F Vs. 24' ^rlip¹-^rtur¹-ki MURU₉ *qá*(über Rasur)-*du na-a[l-ši*]
 H I, 7' [*i-*]
- a+36 F Vs. 25' [*ra*]-^ra¹-*du šá* AN-*e lit-b[u-uk* TU₆.ÉN]
 (Strich)
 H Vs. 8' [] x-^rki¹ *ra-a-du ša* AN-*e [litbuk (...)]*
 (Doppelstrich)

- a+37 F Vs. 26' [ÉN *a*]t-ta ^ēŠINI[G]
 H Vs. 9' [] x [] x x []
 (abgebrochen)

- a+38 F Vs. 27' [*-n*]i-ma x []

- a+39 F Vs. 28' [] x x x []
 (abgebrochen)

Lücke von mindestens 25 Zeilen gemäß der in Textvertreter E vorliegenden Edition; in Textvertreter F ist die Lücke zwischen den Zeilen a+39 und c+1 mindestens 30 Zeilen lang.

- b+1 E II, 1' x []

- b+2 E II, 2' x []

- b+3 E II, 3' x []
 (abgebrochen)

Lücke

- c+1 F Rs. 1' [šá] ^rSU("ZU")-^rMU¹ UZ[U(.MEŠ)-MU *šer' ānija* (o. ä.)]

- c+2 F Rs. 2' *liš-šá-ḫi-iṭ-ma ana* U[GU-ki u *lānīki lillik* (o. ä.)]

- c+3 F Rs. 3' *e-ni-tu li-^rna¹-[an-ni māḫirtu limḫuranni]*

- c+4 F Rs. 4' *am-ḫur mi-iḫ-r[u limḫurū² inni* TU₆.ÉN]
 (Strich)

- H Rs. 1' ^rA^{1?}.^rMEŠ¹ [*l*]i-im-ḫu-ru-n[*in-ni* (...)]

- c+5 F (caret)

- H Rs. 2' EGIR-š[*u*]
 (Strich)

- c+6 F Rs. 5' ÉN *ma-mītu*(ÚŠ) DUMU.MUNUS [^dA-nim *ittarad ištu* AN]-*e*
 H Rs. 3' ÉN *ma-*[]

- c+7 F Rs. 6' *a-kil-a-ti* [*muḫrī(?)*-*in*]-*ni*
 H Rs. 3' []

c+8	F	Rs.	7'	<i>ša-be-ta-a-ti</i> [<i>muḫrī(?)i)n-ni</i>
	H	Rs.	4'	<i>ša¹-bi-t[a-a-ti</i>]
c+9	F	Rs.	8'	<i>ḫa-sis-a-ti</i> [<i>muḫrī(?)i)n-ni</i>
	H	Rs.	4'	[]
c+10	F	Rs.	9'	<i>al-ki-ma ḫa¹-sis-¹ki¹</i> [<i>ta-ak]-ka-li</i>
	H	Rs.	5'	<i>al-k[i-</i>]
c+11	F	Rs.	10'	<i>ši-te-x</i> []
	H	Rs.	5'	[]
c+12	F	Rs.	11'	x []
				(abgebrochen)	
	H	Rs.	6'	x []
				(abgebrochen)	

Übersetzung:

1'–12'; 1''–3'' Aufgrund des fragmentarischen Zustandes des Textes wird hier von der Vorlage einer Übersetzung abgesehen.

Lücke von unbestimmter Zeilenzahl

- a+1 [Beschwörung: D]u, *sassatu*-Gras, ...[].
a+2 Dein(e) ...[... ..te] Ea []. (D fügt hinzu: Er erschuf für dich üppiges [Weideland].)
a+3 Der Regen im Himmel zeugte dich.
a+4 Im Wasser des Wolkenbruchs entstand² [dein Wurzelgeflecht (o. ä.)].
a+5 Dein Blattwerk machte (der Gott (?)) [.....] groß.
a+6 Es gab dir Enbilulu [seinen] W[asserlauf].
a+7 Einen Kanal der Überfülle [legte² er] (D statt dessen: Ea) für dich [an²].
a+8 Es bestimmte dir Enlil das L[eben] zum Geschick.
a+9 Es häufte dir auf Üppigkeit und Überfluß (B statt dessen: Überfülle und reichen Ertrag) [(der Gott)].
a+10 Der Held Ninurta machte rein deinen [Du]ft².
a+11 Deinen Namen nannten die Götter, die Igigi (d. h. die großen Götter des Himmels).
a+12 Es betraute dich mit seiner Kraft, Hände rein zu machen, Šîn, die Leuchte, der den [reinen Himmel] bewohnt.
a+13 Die reine Ištar ist in deinem Inneren schön² [].
a+14 Die erhabenen Zeremonien des Himmels [teilten] die Götter dir [zu].
a+15 Reine Speiseopfer [setzten] sie dir [vor].
a+16 Alles Erdenkliche [stellten sie] dir an die Seite.
a+17 Es umringen dich die Tiere der Steppe.
a+18 Den Šakkan lassen sie herankommen, sie vertrau[en ihm an].
a+19 Der Widder gras auf der Weide, Grund[wasser trinkt er (?)].
a+20 Auch das Mutterschaf frißt, würgt hoch die Kräuter.
a+21 Das Maul gibt (dies) zum Pansen, der Pansen zum Blättermagen,
a+22 der Blättermagen zum After.
a+23 Als Kothaufen fällt es herab und das *sassatu*-Gras nimmt es entgegen.
a+24 *sassatu*-Gras, das alles Unheil entgegennimmt,
a+25 nimm doch auch von mir entgegen! *sassatu*-Gras, das mir (anhaftende) Unheil trage fort (E: trage immer wieder fort)!
a+26 Deine Triebe mögen entgegennehmen das Gefüge der mir (anhaftenden) Übel.
a+27 Das Grün der Steppe möge die Bezauberungen lösen, die mir (zusetzen).
a+28 Das Lösung bringende Kraut möge lösen den Bann.
a+29 Die stets umherlaufenden Tiere der Steppe mögen die Trübsal forttragen.
a+30 Die vier Winde mögen entgegennehmen (all) die üblen Dinge, die mein Mund (verursachte).
a+31 Es möge mir der heulende Wind die "Kräfte" der mir (anhaftenden) Übel aus dem Leibe reißen.
a+32 *sassatu*-Gras, du nahmst die mir (anhaftenden) Übel entgegen.
a+33 Von den mir (anhaftenden) Bannen, meinen Eidverpflichtungen, von Schuldenlast, Schuld (und) Ver[gehen],
a+34 von der Schuldenlast (F statt dessen: von dem Fluch) des Vaters und der Mutter möge dich Ea in seinem Grundwasser, Adad in seinem Regen
a+35 entbinden (F fügt hinzu: Die Nebelwolke mitsamt dem zugehörigen T[au möge dich lösen (o. ä.)]).
a+36 Deine [Verunreinigung (o. ä.)] möge der Wolkenbruch des Himmels weg[fließen lassen (wörtlich: ausgießen)!
Beschwörungsformel].

a+37 Beschwörung: Du, Tamariske [].
 a+38 [Nimm] von mir [entgegen] und [].
 a+39 [].....[].

Lücke

b+1–b+3 ...[].

Lücke

Mit dem Wasser (zur Reinigung)

c+1 meines Leibes, [meines] Fleisches [(und) der Stränge meines (Körpers)]
 c+2 möge (die Verunreinigung) heruntergespült werden, und dann [möge sie] ü[ber dich und deine Gestalt kommen].
 c+3 Die, die mich auslösen kann, möge [mich] aus[lösen. Die, die (das Unheil) von mir entgegennehmen kann, möge es von mir entgegennehmen].
 c+4 F: Ich nahm das *mihru* (d. h. einen mit pathogenen Kräften aufgeladenen ‘Unheilsträger’) entgegen. [Sie (d. h. wohl: die (Wasch)wasser) mögen (ihn) von mir entgegennehmen! Beschwörungsformel].
 H: Das Wasser möge (es) von [mir] entgegennehmen [...].

c+5 Danach []..... [].

c+6 Beschwörung: Der Bann, die Tochter [des Anum, ist vom Himm]el [herabgestiegen].
 c+7 Du bist eine Fressende, [nimm] von mir [entgegen]!
 c+8 Du bist eine, die schnappt, [nimm] von mir [entgegen]!
 c+9 Du bist eine, die sich erinnert, [nimm] von mir [entgegen]!
 c+10 Komm doch her, wer deiner gedenkt, [(...) dessen Speiseopfer (...) wirst du es]sen.
 c+11 ...[].
 c+12 ...[].
 (abgebrochen)

Kommentar:

Die Beschwörung *ÉN attī sassatu*, die im Mittelpunkt der hier vorgelegten Textbearbeitung steht, gehört – wie die Zeilen a+28 und a+33ff. deutlich zeigen – in den Kontext eines Bannlösungsverfahrens.

Der an das *sassatu*-Gras gerichtete Text beginnt wie viele Beschwörungen dieses Typs (siehe z. B. Text Nr. **40–44**, 75ff.) mit einer kleinen Schöpfungsgeschichte, die das uranfängliche Werden, die Entfaltung und die Schicksalsbestimmung der angesprochenen Pflanze zum Gegenstand hat. Das als *sassatu* bezeichnete, die Steppe bedeckende Gras galt den Mesopotamiern – so wie die Erde selbst (siehe hierzu den Kommentar zu Text Nr. **16–26**, 1) – als eine Materie, die sich dadurch auszeichnet, daß sie ohne die Einwirkung Dritter immer wieder Reinheit erlangt, obgleich sie stets mit Unreinem in Kontakt kommt und Schmutz und Unrat aufnehmen muß. Diese Wirkkraft sollte durch die Rezitation der Beschwörung vergegenwärtigt werden, um sie im Anschluß daran im Rahmen der Heilbehandlung zugunsten des von einem Bann geschädigten Patienten einzusetzen. Durch Berührung oder Abreibung – verfahrenstechnische Einzelheiten sind dem hier vorgestellten Text nicht zu entnehmen – sollten die dem Erkrankten anhaftenden Übel auf das Gras übergehen (siehe Z. a+25–a+28), damit sie sich dank der Selbstreinigungskraft des Gewächses gewissermaßen von allein verflüchtigten und so von dem Kranken und seinem Umfeld dauerhaft entfernt wurden.

Die Zeilen a+18–a+36 zeigen deutlich, daß die Vorstellung von der Selbstreinigungskraft des Steppengrases auf ganz konkreten Naturbeobachtungen beruht. Obgleich das Gras mit dem Kot der Steppentiere immer wieder aufs neue verunreinigt wird (und deshalb bisweilen auch als Lagerplatz der Dämonen gefürchtet war [siehe AHw 991b s. v. *rubsu* 1 b]), sorgen Wind und Wetter, Grund- und Regenwasser, Nebel und Tau und selbst die Tiere der Steppe immer wieder dafür, daß die Exkremate schon nach kurzer Zeit verschwunden und das Gras wieder makellos und rein ist. Ganz unabhängig von diesen Vorstellungen mag das *sassatu*-Gras – so wie das bisweilen zusammen mit ihm genannte *lardu*-Kraut – auch im ‘profanen’ Alltag als Scheuer- und Reinigungsmittel Verwendung gefunden haben.

Die guten Wachstumsbedingungen für das Steppengras, seine Qualitäten und seine Kraft, reinigend zu wirken, werden im ersten Abschnitt der Beschwörung *ÉN attī sassatu* als Gaben der Götter beschrieben, die diese – wie die Feen an der Wiege des Kindes – dem Gras im Uranfang zuteilten. Wohl aus Ehrfurcht vor den heilbringenden, sozusagen gottgegebenen Eigenschaften des *sassatu*-Grases galt das (unmotiviert) Ausreißen dieser Pflanze als ein Vergehen, das seinerseits Unheil zur Folge haben konnte (siehe *Šurpu*, Tafel 8, 50 [E. Reiner, *Šurpu* 42 und R. Borger, Fs. Lambert, 85]; Text Nr. **45**, 28 mit dem zugehörigen Kommentar sowie die Parallelstelle Text Nr. **46–47**, 32).

Das für die Reinigung des Erkrankten gebrauchte *sassatu*-Gras dürfte am Ende der Heilbehandlung gewissenhaft entsorgt worden sein, vielleicht, indem man es wieder an seinen Ursprungsort, die Steppe, zurückbrachte (für Parallelen siehe z. B. Text Nr. 1–2, 24⁷; Text Nr. 3, 77; Text Nr. 4–10, 13⁷).

In dem an das *sassatu*-Gras gerichteten Text ist nicht nur beschrieben, daß der als unrein empfundene Tierkot auf das “Grün der Steppe” fällt (Z. a+23), sondern auch in auffällig detaillierter Weise geschildert, wie Schafe (*immeru* und *immertu*: a+19–a+20) grasen, ihre krautige Nahrung herunterschlucken, wiederkäuen, verdauen und ausscheiden und so das Gras beschmutzen (Z. a+19–a+23). Da diese Informationen für die Beschreibung der reinigenden Wirkkraft des Grases zunächst ohne Belang ist, muß nach einem Grund für die Ausführlichkeit der Schilderung gesucht werden, denn in vergleichbaren Beschwörungen kann man beobachten, daß nahezu alle dort anzutreffenden Aussagen auf die Wirkkraft des in der Beschwörung gepriesenen Heilmittels zielen.

Parallelen aus anderen Bannlösungsverfahren liefern hier eine plausible Antwort: Die Beseitigung von Tierdung ist nämlich auch in der aus Text Nr. 4–10, 65–79 bekannten Beschwörung thematisiert. In dem an den Bann, die “Tochter des Anum, des reinen Himmels”, gerichteten Text wendet sich der Heiler an ein Kalb und befiehlt ihm, den Teig, mit dem man zuvor einen vom Bann getroffenen Kranken abgerieben hatte, zu fressen und dabei das dem Erkrankten anhaftende Unheil im wahrsten Sinne zu verdauen und auszuschleiden (Text Nr. 4–10, 75–77): “Du, nimm doch (diesen Teig) von mir entgegen! Kalb, friß (es) doch gemeinsam mit dem Futter! Friß mit deinem Maul, entbinde mit deinen Backenknochen, lasse es heraus aus deinem After! Man möge deinen Kot aufsammeln (Variante: bedecken), und der wütende Feuergott möge ihn dann um meinetwillen verbrennen!” Mit der Beschreibung des Verdauungsvorgangs des Schafes wird ohne Zweifel auf das in Text Nr. 4–10 beschriebene, in den Bannlösungstherapien praktizierte Verfahren angespielt, das feinstofflich gedachte, von einem Menschen genommene Unheil zu beseitigen, indem man es einem Tier verfütterte, um es auf diese Weise “aufzulösen” (siehe Text Nr. 4–10, 76) und zu beseitigen. Diese Vermutung findet eine willkommene Bestätigung in der eigentümlichen Graphie, die der Schreiber des Textvertreters G in Z. a+20 für das Wort für “(Mutter)schaf” wählte: In der Schreibung *im-mer-tum-ma* ließ er mit dem recht selten gebrauchten Silbenzeichen *-tùm-* die Wortbedeutung TUM = *tabālu*, “wegnehmen, wegtragen, an sich nehmen”, anklingen, um in der Form eines inhärenten Kommentars anzudeuten, daß das Schaf die mit dem Futter aufgenommene Unheilsmaterie an sich nimmt, we trägt und beseitigt (Zu diesem Verfahren der Kommentierung siehe S. M. Maul, in: G. W. Most [Hrsg.], *Commentaries/Kommentare*, 1–18 und ders., in: A. Assmann, J. Assmann [Hrsg.], *Hieroglyphen*, 65–76).

Aus dem ‘Leitfaden’ zu der *Šurpu* genannten Heilbehandlung wissen wir, daß der über das *sassatu*-Gras zu sprechende Text im Rahmen dieser Therapie rezitiert wurde (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 12 zu LKA 91, Rs. Kol. II, 6⁷ und ferner ebd., 35, Tafel 5–6, 192). Von den acht hier berücksichtigten Textzeugen kann lediglich BM 76986 mit Sicherheit dem Kontext von *Šurpu* zugeordnet werden, denn auf der Tafelvorderseite blieb ein Abschnitt aus *Šurpu*, Tafel 5–6 (Z. 87–102) erhalten:

Vs.	1 ⁷	[<i>nīšu māmitu tūrtu ma</i>]- ^r ša ¹ - ^r a ¹ -al- ^t ú muru ^š tānē ^{hi} arni šērti gillati <i>hiṭṭi</i>]	Z. 87f.
	2 ⁷	[GIG] ^r ša ¹ ina SU-MU UZU.MEŠ-MU S[A.MEŠ-MU <i>ba-šu-ú</i> → <i>kīma ŠU.SAR anni lippaširma</i>]	Z. 89f.
	3 ⁷	[(leer?)] ina <i>u₄-mu an-ni-i</i> ^{dr} ĜEŠ ¹ . [BAR <i>qāmū liqmi māmitu littašīma</i>]	Z. 91f.
	4 ⁷	[<i>a-na-k</i>]u ZĀLAG l[<i>u-mur</i> (TU ₆ .ÉN)]	Z. 92
	5 ⁷	[ÉN <i>kīma S</i>]ĪK <i>an-ni-tum in-na^pa-šu-ú</i> -[<i>ma ana išāti innaddū Girru qāmū iqammū</i>]	Z. 93f.
	6 ⁷	[(leer)] ^r ú ¹ ana UGU UDU.NĪTA-šú NU GUR- ^r [<i>u ana lubušti ili u šarri lā iṭēḥḥū</i>]	Z. 95f.
	7 ⁷	[<i>nī-šu m</i>]a- <i>mītu</i> (ÚS) <i>tur-tú ma-^rša¹-^ra¹-al-tú</i> G[IG <i>tānēhi arni šērti gillati hiṭṭi</i>]	Z. 97f.
	8 ⁷	[<i>mu^ršu ša ina</i> SU-M]U ^r UZU ¹ .MEŠ-MU ^r SA ¹ .MEŠ-MU <i>ba-š[^ru-ú kīma šipāti annīti</i>]	Z. 99f.
	9 ⁷	[<i>linna^pišma ina u₄-m</i>]u <i>an-ni-i</i> ^r di ¹ [<i>Girru qāmū liqmi</i>]	Z. 100f.
	10 ⁷	[<i>māmitu littašīma anāku</i>] ^r ZĀLAG ¹ [<i>u-mur</i> (TU ₆ .ÉN)]	Z. 102

(abgebrochen)

Falls sich 79-7-8, 135 und K 2467 + 80-7-19, 116, so wie oben vermutet, tatsächlich als Bruchstücke derselben Tafel erweisen, ist auch Textvertreter A in den Ritualzusammenhang der *Šurpu* genannten Therapie zu stellen.

Gemäß einer aus Uruk stammenden Ritualtafel hatte die Beschwörung ÉN *attī sassatu* auch in dem Königsritual *bīt rimki* ihren festen Platz (siehe E. von Weiher, SpTU 2, Text Nr. 12 [Ritualtafel *bīt rimki*], Kol. III, 47).

Gleichwohl gibt es bislang noch keine tragfähigen Beweise dafür, daß einer der hier vorgestellten Textvertreter A–F und H (Texte Nr. 55–60 und Text Nr. 62) zu Niederschriften gehörte, in denen die *dicenda* von *Šurpu* oder *bīt rimki* zusammengestellt waren. Vermutlich sind einige von ihnen unterschiedlichen Beschreibungen anderer Heilverfahren zuzuweisen, in denen die Bannlösung ebenfalls eine Rolle spielte. In Textvertreter F folgt zwar die Beschwörung ÉN *attā bīnu* – so wie in dem *Šurpu*-‘Leitfaden’ (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 12 zu LKA 91, Rs. Kol. II, 6⁷–7⁷) – auf die Beschwörung ÉN *attī sassatu*, aber dennoch weicht die Reihenfolge der dort versammelten *dicenda* von der Reihung ab, die durch den *Šurpu*-‘Leitfaden’ geboten ist. Die Beschwörung ÉN *māmītu mārāt Anim* sollte nämlich gemäß dem *Šurpu*-‘Leitfaden’ der an das *sassatu*-Gras gerichteten Beschwörung vorangehen, während sie in Textvertreter F nach ihr notiert ist.

- 1'-12' und 1''-3'' Es ist nicht auszuschließen, daß zwischen den Zeilen 1'-12' und 1''-3'' Überschneidungen bestehen, und die Textvertreter A und B sich auch an dieser Stelle als Duplikate erweisen. Wegen des schlechten Erhaltungszustandes beider Stücke kann jedoch diesbezüglich keine Aussage getroffen werden.
- a+1 Zumindest in Textvertreter D muß in Zeile a+1 die erste Zeile der Beschwörung vorliegen, die mit dem Wortlaut ÉN *attī sassatu* begann, denn die unmittelbar vorangehenden Zeilen in Textvertreter D, Kol. II gehören zu einem anderen Text. Das in Textvertreter D auf ^{rú}KI.KAL folgende Zeichen ist wohl das Zeichen DÜ.
- a+2 Die Wortverbindung *samuhtu rītu* ist aus der babylonischen 'Fabel vom Ochsen und dem Pferd' bekannt (siehe W. G. Lambert, BWL 177, Z. 22 und 183, Z. 14). In Anlehnung daran wurde die zweite Hälfte der Zeile a+2 ergänzt.
- a+6-a+7 Aus *Maqlū*, Tafel 3, 174 und Tafel 6, 93 (siehe T. Abusch, *Maqlū*, 80 und 120: (*ētellā*) *kīma sassati ina aḥi atappi*) ist bekannt, daß das *sassatu*-Gras, den Angaben der Zeile a+6-a+7 entsprechend, an Kanälen und Wasserläufen wuchs.
- a+8 In KAL 2, 30 und KAL 9, 101 ist die von D. Schwemer für Text D vorgeschlagene Lesung KURUM₆ KUR in *ši-mat* zu korrigieren (kollationiert!).
- a+9 Der Zeilenumbruch in Textvertreter E unterscheidet sich in auffälliger Weise von dem der übrigen Textzeugen. In vielen Fällen sind dort syntaktische Einheiten nicht wie gewöhnlich jeweils in einer Zeile untergebracht, sondern ohne ersichtlichen Grund auf zwei aufeinander folgende Zeilen aufgeteilt.
- a+12 Die Ergänzung des Zeilenendes richtet sich nach KAL 4, Text Nr. 40 (VAT 13857), 8'-9' und 11' (siehe auch den Kommentar dazu mit weiteren Parallelstellen). In Textvertreter B ist *ana* als *nota accusativi* zu deuten.
- a+13 Die Manuskriptsynopse der Zeile a+13 macht deutlich, daß in Textvertreter E *qé-reb-bi-ki* für (*ina*) *qerbīki* steht und nicht etwa für (*ina*) *qerēbīki*. Es bleibt unklar, was damit gemeint sein könnte, daß die Göttin Ištar "im Inneren" des Steppengrases präsent ist, und es läßt sich nicht erkennen, worauf diese Ansicht fußt. Ohne jeden Zweifel aber nimmt die in Z. a+13 getroffene Aussage auf den Umstand Bezug, daß das *sassatu*-Gras in dem pharmazeutischen Nachschlagewerk Uru-an-na = *maštakal* Tafel 1, 130-131 und in dem Kommentartext BM 76487, 12 (CT 41, 45) als "Bett der Ištar" (*majjāl Ištar/majjalī Ištar*) bezeichnet wurde (siehe CAD M/I 116 s. v. *majjāl Ištar* und CAD S 194b s. v. *sassatu*). Man kann nur darüber spekulieren, daß dabei Blatt- oder Blütenrosetten den Bezug zu der Göttin hergestellt haben könnten. Obgleich von U. Seidl und M. Krebernik bestritten, da der Zusammenhang "weder terminologisch noch formal fundiert" sei (U. Seidl, M. Krebernik, RIA 11, 446), wurde nämlich in der Rosette immer wieder ein Symbol der Göttin Ištar gesehen (E. Douglas van Buren, ZA 45, 99-107; U. Moortgat-Correns, AoF 21, 359-371; R. Mayer-Opficus, Subartu 4/2, 280-282; S. Parpola, SAAB 17, 24 mit Anm. 39).
- a+14 Von der am Zeilenende stehenden Verbalform sind lediglich in Textvertreter C einige wenige Zeichenspuren erhalten. Sie lassen sich nicht in Anlehnung an LKA 60, Vs. 8: *gimri pelludē ina qātēki immu* (= E. Ebeling, AGH 138) ergänzen. Das erste in Textvertreter F erhaltene Zeichen könnte statt - so wie hier angenommen zu *-te* - auch zu *-tū* ergänzt werden. *bi(n)nuddū* in Textvertreter E ist eine in den Wörterbüchern bislang noch nicht bezeugte Nebenform zu *pelludū*, *billudū*, "Kult".
- a+15 In Textvertreter F ist wohl nicht IGI^{r11} (statt: IGI^(über Rasur)) zu lesen.
- a+17 Da in Textvertreter E im Zeilenanfang nur für bis zu zwei Zeichen Platz ist, dürfte dort *sahrū(NIĜIN)-ki* gestanden haben.
- a+18 Die Lesung *ú-ba-ḫu-ú* paßt nicht zu den in Textvertreter F erhaltenen Spuren, auch wenn W. von Soden sie für sicher hielt (siehe W. von Soden, OrNS 24, 380 Anm. 1: "*ú-ba-hu-ú* in KAR 165, 7 steht natürlich für *uba''ú* "sie suchen"; so auch AHW 145a s. v. *bu''ú(m)* und CAD B 362b s. v. *bu''ú* 1d), man vergleiche nur das von W. von Soden als *-ba-* gelesene vierte Zeichen der Zeile mit dem Zeichen SU in Textvertreter F, Vs. 8' und mit dem Zeichen ZU in Textvertreter F, Vs. 20'. Wäre in Z. a+18 tatsächlich *ú-ba-ḫu-ú* zu lesen, müßte man erwarten, daß in Textvertreter F die Zeichen BA, ZU und SU in ihrem vorderen Bereich jeweils in gleicher Weise gestaltet sind. Dies ist aber nicht der Fall. Der epigraphische Befund in Textvertreter F paßt daher weitaus besser zu der Lesung *ú-ṭe-ḫu-ú*.
- a+19 Vielleicht ist die Zeile folgendermaßen zu ergänzen: *immer rīti ita''amma a-su-[rak-kal/ku išatti]*.
- a+19-a+25 Eine sehr enge inhaltliche Parallele zu dieser Passage findet sich in Text Nr. 4-10, 75-77.
- a+20-a+25 Diese Textpassage ist in J. Scurlock, B. R. Andersen, *Diagnoses*, 117 zitiert; siehe dazu auch W. L. Moran, JCS 21, 178-182.
- a+24 In Textvertreter E ist - entsprechend Zeile a+32, Textvertreter H, Vs. 4' (^{rú}*se-su-[tu]*) - statt *sassatu* die assyrische Form *sessutu* ergänzt.
- a+26 *rikissi* steht in Textvertreter E für *riksi* (vgl. *qerebbiki* in Z. a+13 statt *qerbīki*).
- a+27 Die Verbalformen *lipšurū* und *lipāššerū* zeigen, daß die singularische Form *urqīt šēri*, "Grün der Steppe", hier wegen der Vielzahl der Pflanzen bzw. der Pflanzentriebe (vgl. Z. a+26) als logischer Plural aufgefaßt wurde.
- a+28 Textvertreter E scheint an dieser Stelle abzuweichen. Das letzte nur beschädigt auf uns gekommene, auf BA folgende Zeichen könnte ein A sein. Die Lesung SAĜ.BA (= *māmītu*) paßt nicht zu den erhaltenen Spuren und ist daher ausgeschlossen.
- a+30 In Textvertreter F nimmt *er-* (in: *er-bet-te*) fast die Form des Zeichens *sa-* an (vgl. das entsprechend geformte Zeichen *-ni-* in Textvertreter F, Vs. 20'). Am Zeilenende folgt auf das KA- ein radiertes Zeichen (wohl: A). Zu

- uddû* (Plural *uddātu*) siehe R. Caplice, Fs. Oppenheim, 62–66 und S. M. Maul, BaF 18, 7. Statt *uddātu pīja* erwartet man *uddât pīja* (vgl. auch *idātu lumnīja* statt *idât lumnīja* in Z. a+31).
- a+33 Parallele Formulierungen finden sich in Text Nr. **38–39**, 3’–4’ und Text Nr. **27–33**, 77–78.
- a+35 Zum Nebeneinander von *imbaru* und *nalšu* siehe CAD N/I 202–203 s. v. *nalšu* mit vielen Belegen. Die reinigende Kraft der “Nebelwolke” (*imbaru*) ist auch in Text Nr. **46–47**, 38 thematisiert.
- a+36 KI im Zeilenbeginn kann, da in dem frühneuassyrischen Textvertreter H ein Nominativ folgt, nicht für die Präposition *itti* stehen. Daher gehören die Spuren wohl zu einem mit dem Suffix *-ki* versehenen Nomen im Akkusativ, das sinngemäß soviel wie “die von dir verursachte Verunreinigung” bedeutet haben muß (siehe dazu auch die inhaltlich sehr verwandte Zeile Text Nr. **66**, 4’ und den zugehörigen Kommentar). *tabāku*, “ausgießen”, mit der Bedeutung “tilgen (einer Verunreinigung, eines Vergehens)” findet sich auch in Text Nr. **16–26**, 73 (gesagt von *arnu*, *hiṭtu*, *gillatu*), Text Nr. **27–33**, 75 (gesagt von *šertu*) und Text Nr. **46–47**, 41 (gesagt von *šertu*).
- a+37ff. Die in Textvertreter F folgende, an die Tamariske gerichtete Beschwörung ÉN *attā bīnu* ist durch die Nennung des Incipit in dem *Šurpu*-‘Leitfaden’ bekannt (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 12, LKA 91, Rs. Kol. II, 8’). Ihre letzten 13 Zeilen lassen sich aus drei Textvertretern wiederherstellen, die in Ninive (K 2467 + 80-7-19, 116), in Uruk (E. von Weiher, SpTU 5, Text Nr. 242) und in Babylon² (80-11-12, 176 = BM 38294) gefunden wurden. T. Abusch und D. Schwemer legten in CMAWR 2, 158–159 und 162, Z. 1’–13’ eine Edition des Textes vor. Angesichts des sehr schlechten Erhaltungszustands von Textvertreter H läßt sich nicht mehr feststellen, ob dort in Vs. 8’ – so wie in Textvertreter F – die erste Zeile der Beschwörung ÉN *attā bīnu* stand.
- c+1–c+4 Das Incipit der Beschwörung, von der mit den Zeilen c+1–c+4 lediglich der abschließende Teil erhalten blieb, läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln. Das von K. van der Toorn in: Sin and sanction, 138–139 vorgestellte Tafelbruchstück 79-7-8, 71 zeigt deutlich, daß hier weder die letzten Zeilen der Beschwörung ÉN *attī tubkinnu* (siehe dazu E. Reiner, *Šurpu*, 12, LKA 91, Rs. Kol. II, 4’), noch das Ende der dort vorangehenden Beschwörung ÉN *ni’šu niḫlu* vorliegen kann. Umso wahrscheinlicher ist es deshalb, daß wir in c+1–c+4 die letzten Zeilen der Beschwörung ÉN *attī māmītu ša taltappitu* vor uns haben (gegen E. Reiner, *Šurpu*, 4 gehört VAT 10297 [hier Text Nr. 7] jedoch nicht zu diesem Text), die auch in dem *Šurpu*-‘Leitfaden’ (LKA 91, Rs. Kol. II, 5’) der hier in den Zeilen c+6ff. folgenden Beschwörung ÉN *māmītu mārat Anim* voransteht. Die erste Zeile dieser Beschwörung dürfte in 79-7-8, 71, Z. 14’ gestanden haben (siehe K. van der Toorn, Sin and sanction, 139). Von dieser Zeile hat sich in dem in Ninive gefundenen Tafelfragment jedoch außer einer geringfügigen Zeichenspur nichts erhalten. Der ursprüngliche Gesamtumfang der Beschwörung kann daher noch nicht abgeschätzt werden. In dem VAT 10892 (Text Nr. **62**) sehr ähnlichen Tafelbruchstück VAT 10695 (Text Nr. **66**) sind möglicherweise die dem Abschnitt c+1–c+4 vorangehenden Zeilen erhalten (Text Nr. **66**, 7’–11’). Zur Rekonstruktion dieser Zeilen siehe auch T. Abusch, *Babylonian Witchcraft Literature*, 15 (mit Verweis auf K 7594), die neuen *Maqlū*-Editionen zu *Maqlū*, Tafel 7, 77–79a und 130–135 und außerdem die Parallelstelle Text Nr. **27–33**, 101–102.
- c+1 Zur Ergänzung des Zeilenendes siehe außer den oben bereits genannten Parallelstellen auch Text Nr. **48–51**, 44. Vgl. außerdem die Parallelstelle Text Nr. **66**, 7’f.
- c+3 Parallelstellen zu dieser Zeile finden sich außer in den oben bereits genannten Texten auch in S. M. Maul, BaF 18, 289, Z. 15f. und 489, Z. 66 sowie in W. Mayer, UFBG 271 unten. Zur zweiten Zeilenhälfte siehe außerdem Text Nr. **46–47**, 45 sowie Text Nr. **66**, 10’.
- c+4 Zu *mīḫru* siehe den Kommentar zu Text Nr. **3**, 1. Vgl. die Parallelstellen in S. M. Maul, BaF 18, 289, Z. 17 sowie in K. van der Toorn, Sin and Sanction, 138, 79-7-8, 71, Z. 3’. Siehe außerdem Text Nr. **46–47**, 45. Dieser Parallelstelle zufolge sind diejenigen, die das Unheil “entgegennehmen mögen”, nicht etwas die im Ritualverlauf verwendeten (Wasch)wasser, sondern andere Menschen, die zufällig auf die mit dem Wasser verunreinigte Stelle getreten waren.
- c+5 Gegen W. Meinhold, KAL 7, 55 (Text Nr. 20, Rs. IV², 2’) ist hier EGIR-š[u und nicht *kup-pīr-š[u* zu lesen.
- c+6ff. Das Incipit dieser Beschwörung (ÉN *māmītu mārat Anim*) ist auch in dem *Šurpu*-‘Leitfaden’ LKA 91, Rs. Kol. II, 6’ aufgeführt. Die Ergänzung des Zeilenendes richtet sich nach einem Vorschlag von Erica Reiner (siehe *Šurpu*, 4–5).

63) VAT 10760 (Kopie: S. 504)**Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 2**

Fundstelle in Assur: – ; Fundnummer: – ; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Dunkelbraunes Bruchstück aus der Mitte einer vermutlich einkolumnigen Tontafel (Maße: 66 mm × 100 mm × 33 mm). Es blieb lediglich ein nahe dem unteren Tafelrand gelegener Abschnitt der Tafelvorderseite mit Resten von 16 Zeilen in einem frühneuassyrischen Schriftduktus erhalten. Die Rs. ist gänzlich zerstört.

Datierung: frühneuassyrisch

Ältere Kopie: – ; Bearbeitung: –

Transliteration:

1'	1'	[] x x ru x []
2'	2'	[^r lu ¹ -mu-un ^r Á ¹ . ^r MEŠ ¹ - ^r ia ¹ ĠIŠKIM.MEŠ-ia [Ḫ]UL.M[EŠ NU DÙG.GA.MEŠ]	
3'	3'	[^u mišamma] ar-ḫi-šam-ma šat-ti-šam-ma ú-šab-ba-[ta-an-ni]	
4'	4'	[ir-te-né-da(?) ^a n-ni ú-ḫat-ta-an-ni ú-ḫat-ta-ta-an-n[i-ma]	
5'	5'	[] um-da-na-lu-ú um-ma mu-un-ga li-i ² - ^r ba ¹ []
6'	6'	[gu-uḫ-ḫa ḫa-a]ḫ-ḫa ru-u ² -ta ù su-a-la ul-ta-nàr-ša- ^r an ¹ -[ni]	
7'	7'	[-i]a GIG SAĜ.KI-ia ši-bit GU-ba-ni- ^r ia ¹ ^r GIG ¹ x. ^r MEŠ ¹ ?-i[a ²]	
8'	8'	[qātī(?) ⁱ a a-ḫi-ia u ĠÌR ¹ -ia šu-bu-tu-te ^r tu ¹ -[u]b-bu-ku-te []	
9'	9'	[] x-te a-sak-ka ni-iš DIĠIR zi-kir DIĠIR šep-šu-ti DIĠIR ù L[UGAL]
10'	10'	[ma-mi]t ^r ĜEŠ ¹ ^r GIGIR ¹ (?) ma-mit ^{ĜEŠ} PAN ma-mit tur-te ma-mit til-pa-a-ni ma-mit x x (x) []	
11'	11'	[ma-mit] ki-im-ti el-le-te sa- ^r la ¹ -te ni- ^r šu ¹ - ^r ti ¹	
12'	12'	[ù (?)] 7 ^r le ¹ -e-[pi]	
13'	13'	[] x mīm-ma lem-nu ša a-na šu- ^r šur ¹ ? []
14'	14'	[kiš-pu ru-ḫu-ú] ^r ru ¹ -su-ú up-ša-š[u-ú lemnūti ša amēlūti]	
15'	15'	[] x ú TE ^r a ¹ ? []
16'	16'	[] x x []

(abgebrochen)

Übersetzung:

1'	[]	...
2'	[]	das Unheil, das (ausgeht) von unheilvollen, [unguten] "Kräften" und Omenanzeigern,
3'				packt [mich Tag für Tag], Monat für Monat, Jahr für Jahr.
4'				[Ständig verfolgt es] mich, es schlägt mich nieder, es verseucht mich mit Ungeziefer [und]
5'				macht mich [dann] immer wieder voll [mit]. Immer wieder läßt es mich Fieber, Steifheit (<i>mungu</i>), <i>li³bu</i> -Krankheit,
6'				[Husten(reiz), (blutigen) Aus]wurf, (Husten)schleim und Hustenanfall bekommen.
7'				[Das] meines/r [], die Krankheit meiner Stirn, die Schädigung meines/r, die Krankheit meiner [],
8'				[die Leiden (o. ä.) mei]ner [Hände (?)], meiner Arme und meiner Füße, der gelähmten, ganz schlaffen (und)
9'				[.....]ten, die Tabuüberschreitung, den (beim Leben) eines Gottes (geleisteten) Eid, die Namensnennung eines Gottes, Aufsässigkeiten gegen Gott und Kö[nig],
10'				[, der Ba]nn, der durch einen Streitwagen (?), der Bann, der durch einen Bogen, der Bann, der durch eine Bogensehne, der Bann, der durch einen Kompositbogen, der Bann, der durch (entstanden ist),
11'				[der Bann] der Familie, der der Verwandtschaft, der der Sippe, der des Geschlechtes,
12'				[und] der der sieben Generatio[nen],
13'				[, jegliches Böse, das [dem zuwider steht (o. ä.)], den rechten [Weg] einzuschlagen,
14'				[Zaubereien, Hexereien], Bezauberungen (und) [böse] Machenschaf[ten der Menschheit],
15'				[]...[],
16'				[]...[],

(abgebrochen)

Kommentar:

Ohne Zweifel wurde die in VAT 10760 erhaltene Textpassage im Rahmen einer Therapie rezitiert, welche die Linderung verschiedener Leiden bewirken sollte, die man – möglicherweise nur unter anderem – auf das Wirken eines Banns zurückführte. Der erhaltene Textabschnitt weist enge Verwandtschaft mit den hier vorgestellten *dicenda* der Bannlösungsverfahren und mit Beschwörungen und Gebeten auf, die aus dem *Šurpu* genannten Heilverfahren bekannt sind.

2' Die Ergänzung des Zeilenendes richtet sich nach Text Nr. 4–10, 74a, Text F.

- 4' Die Ergänzung des Zeilenanfangs orientiert sich an *Maqlû*, Tafel 2, 66–68: *lū mimma ēpiš lemutti ša amēlūti / ša šabtannīma mūša u urra irteneddānni / uḫattū šīrīja* (siehe T. Abusch, *Maqlû*, 58). Vgl. ferner die Parallelstelle T. Abusch, D. Schwemer, *CMAwR* 2, 272, Text 8.30 (K 3387), 17: *[aš]šu māmīti muršu tānēḫu urra u mūša uḫattūnīma*.
- 5' Vergleichbare Auflistungen von Krankheitszeichen sind auch aus Text Nr. 3, 59–60, Text Nr. 38–39, 7'–9' und Text Nr. 54, 17' bekannt. Eine Parallele zur zweiten Zeilenhälfte findet sich in der einleitenden Symptombeschreibung von BAM 231 (Kol. I, 4'): *KÚM mu-un-ga li-i'-ba ta-dir-tú TUKU-ši* (siehe dazu auch T. Abusch, D. Schwemer, *CMAwR* 1, 337 und 343 [Text 8.7.1., Textvertreter A]). Die Wiedergabe von *mungu* mit "Steifheit" folgt J. Scurlock, B. R. Andersen, *Diagnoses*, 249–250; zu *li'bu* siehe ebd., 482–483 (demnach eine Art Fieber).
- 6' Die hier vorgeschlagene Ergänzung richtet sich nach KAR 226, Kol. I, 8' (siehe D. Schwemer, T. Abusch, *CMAwR* 2, 161 und 163 Text 8.20): *[gubḫ]a ḫaḫḫa ru'ta u suāla tušamrišanni*, vgl. ferner die Stichzeile, mit der die 7. Tafel *Šurpu* versehen ist (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 39, Z. 88): *ÉN ni-'i-iš ni-iḫ-lu gu-uḫ-ḫu ḫa-aḫ-ḫu ru-[u'-tu]* sowie *Šurpu*, Tafel 7, 29–32. Die verschiedenen mit Husten verbundenen Krankheitszeichen, die in Text Nr. 63, 6' genannt sind, folgen hier vielleicht einer chronologischen Anordnung, welche dem Verlauf des zu heilenden Leidens entspricht.
- 7'–14' In den Zeilen 7'–14' findet sich eine lange Reihe von Bezeichnungen für Übel und Krankheitssymptome, die – wie die Form *asakka* in Z. 9' zeigt – aus Akkusativobjekten zu einem nicht mehr erhaltenen Prädikat besteht.
- 7'–8' In den Zeilen 7'–8' sind wohl in einer Reihenfolge, die dem Vorgehen eines altorientalischen Heilers bei der systematischen Untersuchung seines Patienten von der Scheitelspitze bis zur Fußsohle (*a capite ad calcem*) entspricht, verschiedene Leiden genannt, die an einzelnen Körperpartien eines Kranken beobachtet wurden.
- 7' Aus epigraphischen Gründen haben Zweifel an der Lesung *ši-bit GU-ba-ni-ia'* wohl kaum Bestand. *GU-ba-ni-dūrte* dann einen Körperteil bezeichnen. Ob es mit dem rätselhaften, in BAM 124 (= KAR 192), Kol. IV, 19 genannten Körperteil *gu-ub-gu-bu* (siehe AHW 295a und CAD G 118a s. v. *gubgubu*) zu verbinden ist (vgl. auch *kukkubbānu*, "(Tier-)Magen"), läßt sich vorerst nicht klären. Da der Text vorwiegend in einfacher syllabischer Graphie notiert wurde, ist am Zeilenende wohl nicht 'GIG' DAB-^ran¹-n[i] zu lesen.
- 10' Vgl. *Šurpu* Tafel 3, Z. 27 (E. Reiner, *Šurpu*, 19 und R. Borger, Fs. Lambert, 39): *māmūt qašti u narkabti u-*; *Šurpu* Tafel 3, Z. 29 (E. Reiner, *Šurpu*, 19 und R. Borger, Fs. Lambert, 39): *māmūt asmarē u tilpānu u-*; *Šurpu* Tafel 8, Z. 77 (E. Reiner, *Šurpu*, 43 und R. Borger, Fs. Lambert, 88–89): *itti māmūt qašti narkabti patar parzilli u šukurri tamū* MIN. Vgl. ferner KAL 7, Text Nr. 11, Kol. III, 5'.
Obgleich *turtu(m)*, "Vergeltung(sfluch), Folgen eines Eideswiderrufs" in der Verbindung mit *māmītu* gut bezeugt ist (siehe z. B. *Šurpu*, Tafel 3, Z. 96), mag dieses Wort hier nicht recht passen, denn unter dem Kriegsgerät "Streitwagen" und "Bogen" wirkt es wie ein Fremdkörper. Daher sollte erwogen werden, daß hier ein in den Wörterbüchern noch nicht gebuchtes Wort *turtu* mit der Bedeutung "Bogensehne" vorliegt. Es wäre dann, ganz analog zu dem hebräischen Wort für "Bogensehne" *mētār* gebildet, das von der Wurzel \sqrt{jtr} , "überragend sein; straff spannen" abgeleitet ist. Mit *turtu* läge dann eine Bildung von Nominaltyp *pust* von der entsprechenden akkadischen Wurzel \sqrt{wtr} vor, womit die Bildung *turtu* (zu *(w)atāru(m)*) der Bildung *šubtu(m)* (zu *(w)ašābu(m)*) genau entspräche.
Die hier genannten Quellen eines Banns haben einen deutlichen Bezug zum Bereich von Kriegsführung und Militär. Trotz des fragmentarischen Charakters des hier vorgestellten Textes darf man wohl annehmen, daß sich das zugehörige Heilverfahren an einen entsprechenden Personenkreis richtete, der am ehesten im Umfeld des Königs und der Herrschenden zu suchen ist.
- 11' Vgl. die Parallelstellen Text Nr. 3, 38; Text Nr. 45, 5'; Text Nr. 46–47, 24 und Text Nr. 48–51, 25–26.
- 12' Vgl. die Parallelstellen *Šurpu* Tafel 3, Z. 6 (E. Reiner, *Šurpu*, 19 und R. Borger, Fs. Lambert, 37) und Text Nr. 48–51, 24: *lū māmūt 7 līpī ša bīt abīja*. In VAT 10760, 12' sprechen die Raumverhältnisse dagegen, daß am Zeilenende in Analogie zu diesen Parallelstellen [*ša bīt abīja*] zu ergänzen ist.
- 14' Die Ergänzung der Zeile richtet sich nach Text Nr. 4–10, 101. Vgl. auch Text Nr. 38–39, 29' und 10'.

64) VAT 13990 ± VAT 14026 ± VAT 21144 (±)
BM 108873 (1914-4-7, 39) (Kopie: S. 505–509)

Text aus dem Umfeld der Bannlösungsverfahren 3

Fundstelle in Assur: hD8I, Suchgraben; Fundnummern: Ass 17721 dh (VAT 14026), Ass ac (VAT 21144); Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters)

Beschreibung: Graubraune, beidseitig erhaltene einkolumnige Tontafel, die aus drei unmittelbar ineinandergreifenden Fragmenten und einem indirekt joinenden Bruchstück zusammengefügt werden kann. Das Tafelbruchstück BM 108873, das ohne unmittelbaren physischen Kontakt an die drei in Berlin aufbewahrten Fragmente anschließt, ist 1914 in die Sammlungen des Britischen Museums gelangt. Es blieben weite Teile des rechten und des unteren Seitenrandes sowie jeweils ein kleiner Abschnitt des linken und des oberen Tafelrandes erhalten. Daher lassen sich die Maße der unversehrten Tafel ermitteln: Ihre Länge betrug etwa ^m160 mm, sie war ^m96 mm breit und ca. ^m22 mm dick. Die Tafel aus dem

sog. Haus des Beschwörungspriesters, die vermutlich von Kišir–Aššur um die Mitte des 7. Jh. v. Chr. geschrieben wurde, enthält auf der Vs. 33, auf der Rs. 21 Zeilen in einem groben spätassyrischen Schriftduktus. Der Schreiber verzichtete darauf, die Tafel mit einem Kolophon zu versehen, obgleich hierfür genügend Raum zur Verfügung gestanden hätte.

Datierung: neuassyrisch, Mitte des 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: – ; Bearbeitung: –

Transliteration:

1	Vs.	1	[ÉN [?]	DÙ.A].B[I]
2		2	[D]Ù.A.'BI ¹
3		3	[] x (x) []
4		4	[D]Ù.A.'BI ¹
5		5	[] x x (x) x
6		6	[] 'ḪUL ¹ x x šu du [?] šú [?]
7		7	[ina IGI-k]a ar-ra-ku
8		8	[lū ina IGI il(ān)ī ša AN]- ^r e ¹ ar-ra-ku	
9		9	[lū ina IGI šūt Anim šūt Enlil šūt ^d]É-a ar-ra-ku	
10		10	[lū ina IGI ^d Igigi ša šamē MIN]	
11		10	[lū ina IGI ^d A-nun-n]a-ki šá KI-tim MIN	
12		11	[lū ina IGI ilki ša Gula u ilki ša] ^r d ¹ AMAR.UTU MIN	
13		12	[lū ina IGI ilīja u] ^r d ¹ XV-MU MIN	
14		13	[lu-u] ^r ina ¹ I[GI ^d Nabû u] ^d Taš-me-tum MIN	
15		14	[lu]- ^r ú ¹ ina IGI ^r d ¹ X[V] [?] be-let par-ši MIN	
16		15	[l]u-u ina IGI DIĜIR MAN-ma MIN	
17		15	^r lu ¹ -u ina IGI DIĜIR.MEŠ mu-ši-ti MIN	
18		16	lu-u ár-rat AD AMA ŠEŠ [GA]L NIN ₍₉₎ GAL-ti MIN	
19		17	lu-u ár-rat IM.RI.A [I]M.R[I]. ^r A ¹ u IM.RI.A MIN	
20		18	lu-u ár-rat ÌR u GÉME MIN	
21		19	[l]u-u ár-rat ^r še ¹ - ^r i u [še- ^r]i-ti MIN	
22		20	[l]u-u ^r ár ¹ -rat ib-ri tap-pe-e R[U.U ₈ .A i]t-ba-ri [MIN]	
23		21	[lu]- ^r u ¹ ^r ár ¹ -[r]at ḫab-li u ḫa-[bíl-t]i [MIN]	
24		22	[lu-u ár-rat u (...)] x x [(...) MIN]	
25		23	[lu-u] ^r ár ¹ - ^r rat ¹ ^r lú [*] ^r ENSI ¹ ^r u ¹ ^m iEN[SI MIN]	
26		24	[l]u-u ár-rat ^{lú*} MUNUS ^r u ¹ ^m iKA[R.KID MIN]	
27		25	[l]u-u ár-rat ^{lú*} SUḪUR.L[Á] u ^m iSUḪU[R.LÁ MIN]	
28		26	[l]u-u ár-rat LUKUR u ^m iNU.G[IG MIN]	
29		27	[l]u-u ár-rat ^{lú*} e- ^r nu ¹ u ^m i ^r en-t[i MIN]	
30		28	[l]u-u ina pi-[i]t ^r up ¹ -ni na-dan GÚ.ZI u ^é es ⁸ BANŠU[R] rak- ^r si ¹ [MIN]	
31		29	[l]u-u á[r-ra]t ḫi-bíl-t[i] ^r MIN ¹	
32		30	[lu-u ár-ra]t PA ₄ .BÍL(.) ^r AMA ¹ .NA MIN	

33	Vs.	31	[<i>ina patri</i>] <i>u šu-kur-ri</i> MIN
34		32	[<i>ina eleppi</i>] <i>u ra-k[u-b]i</i> MIN
35		33	[<i>ina nāri u t</i>] <i>a-^rba¹-^rli¹</i> MIN (Rand)
36	Rs.	1	[<i>ina</i>] x x- ^r tu ¹ <i>ar-ra-ku</i>
37		2	[<i>ina</i>] x u x x [] (x) x MIN
38		3	[<i>ina ši-it</i> MÁŠ.AN]ŠE <i>u e-^rreb¹</i> [MÁŠ.AN]ŠE MIN
39		4	[<i>ina</i>] É.GAL <i>ra-x-[x]</i> MIN
40		5	[<i>ina</i>] x LÁ ŠU.SI šá ^d LA[MMA [?]] x MIN
41		6	[<i>ina</i>] x UR.GI ₇ <i>ina</i> KI SILIM <i>a-bi u [u]m-me</i> MIN
42		7	[<i>ina</i>] x ĞEŠTIN.MEŠ <i>u KÁŠ ta-ba-^rku¹ ^ršⁱ¹-^ra¹-^rhu¹</i> MIN
43		8	[<i>ina</i>] ^r GAL ^{1?} <i>ina ^rše¹-eḫ-ti É</i> DI[ĜIR <i>tabāku</i> (o. ä.)] ^r MIN ¹
44		9	[<i>ina</i>] x x (x).[M]EŠ ^r GAL ¹ .MEŠ <i>ina é</i> ÛR <i>ka-x-[]</i> MIN]
45		10	[<i>ina sūqi</i>] ^r su ¹ - ^r [e]- ^r e ¹ [u] SILA.DAĜAL.LA [<i>etēqu</i> (o. ä.)] MIN]
46		11	[<i>ina</i>] (Spuren) [] MIN]
47		12	^r ina ¹ ^r ēš ¹ ^r zi ¹ - <i>ba-ni-ti</i> <i>ina [] šaqālu (?)</i> MIN]
48		13	<i>ina</i> ĞEŠ.NÁ KI.NÁ <i>šu-ub-[tú^ē]^rGU¹.ZA</i> š[e-bé-ru (?)] MIN]
49		14	[<i>lu-u</i>] <i>ina n[a-d]an^{du}GU¹.^rZI¹ [ḫe-p]é-e</i> [MIN]
50		15	^d UTU <i>ina u₄-me an-né-e ^rana¹-k[u š]u-nu-ḫum</i> A DIGIR-šú ÌR <i>pa-^rliḫ¹-[ka]</i>
51		16	[<i>a</i>] <i>r-ra-tú šá</i> <i>ina ma[ḫ-ri-k]a u ina</i> IGI DIGIR.MEŠ GAL.[MEŠ]
52		17	^r ša ¹ AN- <i>e ^ru¹ ^rKI¹-^rtim¹ [ar-r]a-ku lu-u</i> DU ₈ .ME[Š-ni]
53		18	[<i>lu</i>]- ^r u ¹ ^r BÚR ¹ .ME[Š-ni <i>ar</i>]- <i>ni</i> <i>ina</i> SU-MU <i>lis-si šar₅ 1-^rDANNA¹</i>
<hr/>			
54		19	[KA.INIM.MA <i>ár-r</i>]- <i>a-tú</i> BÚR.RU.DA.KE ₄ (Strich)
<hr/>			
55		20	[] ^{na₄} N]ÍR ^{na₄} MUŠ.ĜÍR [^{na₄}]BABBAR.DILI ^{na₄} BABBAR.MIN
56		21	[(...) <i>ina libbi</i> ŠUB]- <i>di</i> (leer) (großer Leerraum; dann Rand)

Übersetzung:

- 1 [Beschwörung:] allerlei [Steine (?)].
- 2 [] allerlei [].
- 3 [].....
- 4 [] allerlei [].
- 5–6 [].....
- 7 [(...) Mit einem tödlichen Fluch (o. ä.)] bin ich [vor] dir verflucht!
- 8 [Entweder vor den Göttern des Himmels] bin ich verflucht;
- 9 [oder vor den (Gestirnen des Himmelsbereichs) des Anum, denen des Enlil, denen] des Ea bin ich verflucht;
- 10 [oder vor den Igigi-Göttern des Himmels *ditto* (d. h.: bin ich verflucht)];
- 11 [oder vor den Anunna-Göttern der Erde *ditto* (d. h.: bin ich verflucht)];
- 12 [oder angesichts der Dienstverpflichtung gegenüber der Gula und der Dienstverpflichtung gegenüber dem] Marduk *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
- 13 [oder vor meinem (persönlichen) Gott und] meiner (persönlichen) Göttin *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);

- 14 [oder] vor [Nabû und] Tašmētum *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 15 [oder] vor I[štar], der Herrin der Kultordnungen, *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 16 oder vor irgendeinem anderen Gott *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 17 oder vor den Göttern der Nacht *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 18 oder mit dem Fluch des Vaters, der Mutter, des großen Bruders, der großen Schwester *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 19 oder mit dem Fluch der Familie, des Geschlechtes und der Sippe *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 20 oder mit dem Fluch des Knechtes und der Magd *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 21 oder mit dem Fluch des Nachbarn und der [Nach]barin *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 22 oder mit dem Fluch des Genossen, des Gefährten, des Ka[meraden], des Freundes *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 23 oder mit dem Fluch von dem, dem man Unrecht tat, und von der, der man Un[recht tat], *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 24 [oder mit dem Fluch des und der ...]. *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 25 [oder] mit dem Fluch des Traumdeuters und der Traum[deuterin] *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 26 oder mit dem Fluch des Prostituierten und der Dirne *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 27 oder mit dem Fluch des Kurtisan und der Kurtisane *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 28 oder mit dem Fluch der *nadītu*-Nonne und der “Geheiligten” *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 29 oder mit dem Fluch des *en*-Priesters und der *entu*-Priesterin *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 30 oder durch das Öffnen der Hände (zum Gebet), das Anbieten von Becher und aufgestelltem Tisch *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 31 oder mit dem Fl[uch] (der ausgeht von) einem (angerichteten) Schaden *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 32 [oder mit dem Fluch] der Vorfahren? *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 33 [durch Dolch] und Lanze *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 34 [durch Schiff] und Barke *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 35 [durch Fluß und] trockenes Land *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 36 [durch] bin ich verflucht;
 37 [durch] *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 38 [durch den Auszug des Vie]hs und das Hereinkommen des [Vie]hs *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 39 [durch] Palast(es) [.....] *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 40 [durch] .. das Ausstrecken eines Fingers gegen? den Schutzgeist [.....] *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 41 [durch das] eines Hundes an der Ruhestätte von Vater und [Mut]ter *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 42 [durch das] von Wein und dem (gleichzeitigen) Urinieren (und darüber) lachen *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 43 [durch das Streuen? von]... in ein Räuchergefäß des Tem[pels] *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 44 [durch das Auf[häufen? von] großen [.....] auf dem Dach *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 45 [durch das Überqueren? von Straße], Gasse [und] Platz *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 46 [durch das] *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 47 durch [das Abwiegen?] auf einer Waage mit [.....] *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 48 durch das Zer[schlagen?] von Bett, Schlaflager, Sitz (und) Stuhl *ditto* (d. h.: bin ich verflucht);
 49 durch das Zerbrechen eines Bechers beim Anbieten *ditto* (d. h.: bin ich verflucht).
 50 Šamaš, am heutigen Tage bin ich, [der er]schöpfte Sohn seines Gottes, der Diener, der [dich] fürchtet,
 51 mit den Flüchen [ver]flucht, die vor dir (stehen), und auch vor den großen] Göttern,
 52 von Himmel und Erde! Sie seien doch gelöst [von mir],
 53 [ich] sei doch davon ent[bunden]! Meine [Schulden]last möge sich entfernen von meinem Leib 3600 Meilen weit!
-
- 54 [Der Wortlaut einer Beschwörung], die dazu (dient), einen [Flu]ch zu lösen.
-
- 55 [Die zugehörigen Handlungen: (...) A]chat (*hulālu*), *muššaru*-Stein, *pappardilû*-Stein, *papparminu*-Stein,
 56 [(...)wir]fst du [in Wasser (?)].

Kommentar:

Die aus den vier Bruchstücken zusammengesetzte Tafel enthielt ein an den Sonnengott gerichtetes Gebet, das von einer litaneiartigen Folge von Bitten um die Lösung eines Fluches (*arratu*) geprägt ist, der auf dem zu Heilenden liegt und ihm Schaden anhaben könnte. Strukturell und inhaltlich weist das Gebet sehr große Ähnlichkeit zu den sog. *lipšur*-Litaneien auf, die im Rahmen der nam-érim-búr-ru-da genannten Therapie rezitiert wurden (siehe Texte Nr. 16–39). Es besitzt damit auch große Nähe zu entsprechenden Rezitationen, die uns aus dem *Šurpu* genannten Heilverfahren vertraut sind (vor allem *Šurpu*, Tafel 3 und Tafel 8). Das Gebet wurde wohl – gemäß der knappen, nur bruchstückhaft erhaltenen Handlungsanweisung, die am Tafelende steht – über verschiedene edle Steine gesprochen. Diese sollten dafür sorgen, daß ein Wasch- und Heilwasser seine Wirkkraft entfaltete. Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß die Steine im weiteren Verlauf

der Heilbehandlung einem Substitut in Form einer Halskette als eine Art Lösegeld mitgegeben wurden (siehe hierzu den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 22'–24').

Das hier erstmals vorgestellte Gebet war vielleicht sogar im 'Leitfaden' für die nam-érim-búr-ru-da genannte Heilbehandlung zur Rezitation vorgeschrieben (Text Nr. 1–2, 22'). Falls dies zutrifft, stand die Rezitation des Gebetes in Zusammenhang mit einer Massage des Patienten, bei der die edlen Steine gemeinsam mit verschiedenen Körnern und anderen Materialien zum Einsatz kamen. Die enge Nähe, die zwischen Verfahren zur Fluchlösung und Verfahren zur Bannlösung bestand, stellt auch Text Nr. 11 unter Beweis. Darin blieb die Beschreibung einer Therapie erhalten, die in Aussicht stellte, "Fluch und Bann zu lösen" (Text Nr. 11, 7).

Die Tafel BM 108873 stammt, so wie weitere Stücke aus der ehemaligen Sammlung Maimon, aus Assur. Sie wurde bereits 1914 inventarisiert (Inventarnummer: 1914-4-7, 39). Leider war sie im Britischen Museum unauffindbar und konnte deshalb nicht im Original eingesehen werden. Die auf der *homepage* des Britischen Museums zugänglichen Photographien lassen erkennen, daß ein kleiner Teil des oberen Tafelrandes erhalten blieb und so mit dieser Zeile der Anfang der Tafel und des Gebetes vorliegt. Diese Annahme findet auch darin Bestätigung, daß die untere Hälfte der Tafelrückseite unbeschrieben ist.

- 1 Vgl. den Kommentar zu Text Nr. 1–2, 22'–24'. Es ist nicht auszuschließen, daß in Text Nr. 1–2, 22' ([(...) NA₄.MEŠ DÜ.A.BI (?)] *šer-pi* DÜ.A.BI ŠE.NUMUN.MEŠ 'DÜ'.[A.BI]) das Incipit des in VAT 13990+ erhaltenen Gebetes zitiert ist.
- 3 Die Zeichenfolge am Zeilenende ist vielleicht *-r]iš-[tum*] (bzw. *SAG-[tum]*) zu lesen.
- 6 Die hier vorgeschlagenen Zeichenidentifikationen bleiben angesichts des schlechten Erhaltungszustands der Zeile sehr ungewiß.
- 7 Das nur teilweise erhaltene Zeichen KA dürfte als Suffix der 2. Pers. Sg. m. zu deuten sein. Es ist sehr wahrscheinlich, daß hier der in Z. 50 namentlich genannte Adressat des Gebetes, der Sonnengott Šamaš, angesprochen war. VAT 13990+, Vs. 7 ist vielleicht nach dem ebenfalls im sog. Haus des Beschwörungspriesters gefundenen Text A 185 (Ass 13955 io), Vs. 28: *ri-ša-a re-e-m[a] x ar-rat ša-gal-t[i] 'ina' 'IGI'-'ka' 'ar'-'ra'-'ku' (...)* zu ergänzen. *ina* IGI-*ka* ist, wie die syllabische Schreibung in Z. 51 deutlich zeigt, hier und in den folgenden Zeilen *ina maḥrika* (und nicht *ina pānīka*) zu lesen.
- 9 Die Ergänzung richtet sich nach Text Nr. 38–39, 4.
- 10 Aufgrund der Raumverhältnisse darf es als sicher gelten, daß in VAT 13990+, Vs. 10 – so wie es auch in Vs. 15 der Fall ist – zwei Zeilen des Textes gemeinsam in einer Schriftzeile notiert waren. Die Ergänzung der Zeile ergibt sich fast zwangsläufig, da in der akkadischen Literatur die *dIgigi ša šamē* sehr häufig zusammen mit den in Z. 11 aufgeführten *dAnunaki ša eršet(m)* genannt werden (siehe z. B. A. K. Grayson, RIMA 1, 134, A.0.76.02 [Adad-nīrārī I.], Z. 49–50; 186 A.0.77.1 [Salmanasser I.], Z. 165).
- 11 Die Ergänzung richtet sich nach der Parallelstelle A 185 (Ass 13955 io), Vs. 47: [*ina* IGI *dIgigi ša šamē* MIN MIN *ina* IG]I *dA-nun-na-ki ša* KI-ti [MIN MIN].
- 12 Die Zeile kann nach Text Nr. 38–39, 5 ergänzt werden. Vgl. den Kommentar dazu.
- 15 Die Raumverhältnisse machen es sehr wahrscheinlich, daß in dieser Zeile nur eine Gottheit namentlich genannt war. Demzufolge ist *bēlet paršī* hier als Götterepitheton zu verstehen (dazu siehe K. Tallqvist, AGE 62; zu der bisher nur in Assyrien bezeugten Göttin *Bēlet-paršī* siehe W. Meinhold, Ištar in Assur, 160–162).
- 18 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 4–10, 12 und ferner *Šurpu*, Tafel 4, 58 (E. Reiner, *Šurpu*, 26 und R. Borger, Fs. Lambert, 65) und Tafel 5–6, 42–46 (E. Reiner, *Šurpu*, 31).
- 18–19 Vgl. die Parallelstellen Text Nr. 3, 38, Text Nr. 45, 3'–5', Text Nr. 46–47, 22–24 sowie ferner Text Nr. 54, 6'–7'.
- 21 Vgl. die sehr beschädigte Zeile Text Nr. 45, 33.
- 22 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 4–10, 12 und ferner *Šurpu*, Tafel 3, 10–11 (E. Reiner, *Šurpu*, 22 und R. Borger, Fs. Lambert, 37). Zur zweiten Zeilenhälfte siehe auch Text Nr. 45, 4'.
- 23–29 Vgl. die parallele Passage in KAL 7, Text Nr. 11 (VAT 13628+), Kol. III, 1–6, die dank des hier kommentierten Textes nun vollständig ergänzt werden kann: *lu 'ar'-'rat' 'ḥab'-li [u ḥabilti (KI.)MIN] / lu KI.MIN lūENSI [u šā'ilti (KI.)MIN] / lu KI.MIN rīūMUNUS [u ḥarimti (KI.)MIN] / lu KI.MIN [l]ūSUFUR.LÁ [u kezerti (KI.)MIN] / [lu KI.MI]N lūna-dī-i [u nadīti (KI.)MIN] / [lu KI.MIN lū]e'-n[u u enti (KI.)MIN].*
- 23 Vgl. Text Nr. 45, 6' und die im zugehörigen Kommentar aufgeführten weiteren Parallelstellen.
- 24 Die in dieser Zeile erhaltenen Zeichenspurten sind so geringfügig, daß ein Ergänzungsvorschlag kaum sinnvoll erscheint.
- 26 Die logographische Schreibung lūMUNUS ist außer an dieser Stelle nur noch in der oben zitierten parallelen Passage aus KAL 7, Text Nr. 11 und in A 185, Vs. 36 bezeugt. Sie ist weder in den Wörterbüchern noch in den modernen Zeichenlisten gebucht. Der Kontext läßt wenig Zweifel daran, daß das akkadische Wort für den "Frau-Mann", der hier die männliche Entsprechung zu der *ḥarimtu* ("Dirne") darstellt, *ḥarmu* zu lesen ist. Das Wort ist gut bezeugt (siehe AHW 326a s. v. *ḥarmu* II und CAD H 104b).
- 28 Vgl. die Parallelstelle *Šurpu*, Tafel 3, 116 (E. Reiner, *Šurpu*, 22 und R. Borger, Fs. Lambert, 47–48).
- 30 Zu der wichtigen Rolle, die Becher und Tisch im Zusammenhang mit einem Krankheiten verursachenden "Bann" immer wieder zugewiesen wurde, siehe Text Nr. 4–10, 69 und den zugehörigen Kommentar. Die Wendung *nadān kāsī* findet sich außer an dieser Stelle auch unten in Z. 49 und in *Šurpu*, Tafel 2, 108 (siehe R. Borger, Fs. Lambert, 27).

- 32 In sumerisch-akkadischen Bilinguen ist zwar die Entsprechung pa₍₄₎-bíl-ga = *abi abi*, “Großvater”, “Ahn”, bezeugt (siehe AHw 7b und CAD A/I 70a), ein Logogramm PA₄.BÍL kennt man aber aus akkadischem Kontext bislang nicht. Daher bleibt es fraglich, ob PA₄.BÍL hier tatsächlich “Großvater”, “Ahn” bedeutet. Man darf aber annehmen, daß die Verbindung PA₄.BÍL(.)^rAMA¹.NA für einen Begriff steht, mit dem die Vorfahren insgesamt bezeichnet wurden (siehe dazu auch *Šurpu*, Tafel 3, 4 und “177” [E. Reiner, *Šurpu*, 19 und 24 und R. Borger, Fs. Lambert, 37 und 54] und ferner CAD A/I 70–71 mit der Wortverbindung *abu-ummu*). Der Struktur des Textes würde es nicht entsprechen, wenn hier lediglich “der Vorfahr der Mutter” – akkadisch *abi-ummi* (siehe CAD A/I 70b) – genannt wäre, denn zuvor hätte dann auch der *abi-abi* erwähnt werden müssen. Dies aber lassen die Raumverhältnisse nicht zu.
- 33 Die hier vorgeschlagene Ergänzung richtet sich nach *Šurpu*, Tafel 3, 28 (E. Reiner, *Šurpu*, 19 und R. Borger, Fs. Lambert, 39). Vgl. außerdem KAL 7, Text Nr. 11 (VAT 13628+), Kol. III, 3’–4’.
Es ist auszuschließen, daß in den Zeilen 33–46 vor dem *ina* (so wie in den vorangehenden Zeilen) jeweils ein *lu-u* gestanden hat. Zum einen sprechen die Raumverhältnisse dagegen, zum anderen aber fehlt das einleitende *lu-u* auch in den letzten Zeilen der hier beginnenden litaneiartigen Aufzählung, in denen der Zeilenanfang erhalten blieb bzw. rekonstruiert werden kann (Z. 45 und Z. 47–48). Ein weiteres Argument liefert die enge Parallelstelle aus KAL 7, Text Nr. 11 (VAT 13628+), Kol. III, 1’–8’. Auch hier fehlt das einleitende *lū*.
- 34 Die Ergänzung richtet sich nach *Šurpu*, Tafel 2, 119 (E. Reiner, *Šurpu*, 16 und R. Borger, Fs. Lambert, 28). Vgl. auch Text Nr. 38–39, 19 und KAL 7, Text Nr. 11 (VAT 13628+), Kol. III, 6’.
- 35 Hier ist gewiß nicht – so wie in *Šurpu*, Tafel 3, 122 (*māmīt ta-pa/ba-li u ši-bat-ti*) – von dem Musikinstrument *tāpalu* die Rede, sondern im Anschluß an die vorhergehende Zeile von Fluß (*nāru*) und trockenem Land (*tābalu*). Dies zeigt auch die Parallelstelle A 185, Rs. 9: ([*ina*] ^rÍD¹ ^ru¹ *ta-ba-li* MIN MIN). *nāru* und *tābalu* sind nicht selten gemeinsam genannt (siehe dazu CAD T 21).
- 36 In der ersten Zeile der Tafelrückseite wurde das zuvor nur mit MIN abgekürzte *ar-ra-ku*, der Übersichtlichkeit halber und den Schreibergewohnheiten entsprechend, wiederholt. Die voranstehenden Zeichenspuren könnten zu der Lesung]^riš¹-^rba¹-*tu* passen (sehr unsicher!). Siehe dazu *Šurpu* Tafel 3, 1: ÉN *ma-ÚŠ DÙ.A.BI šá LÚ DUMU DIĜIR*-[*šú iš-ba-tu*].
- 37 Sollte in Anlehnung an *Šurpu*, Tafel 2, 124 etwa: [*ina šīt/ašē abulli*] u ^re¹-^rreb¹ ^rKÁ¹. [GA]L MIN zu lesen sein? Es könnte auch von Sonnenauf- und -untergang (*šīt šamši* und *ereb šamši*) die Rede gewesen sein.
- 39 Die Spuren passen zu der Lesung *ra-š[e-e]* MIN. Erweist sich diese Lesung als korrekt, liegt dann, so wie in Z. 49 (*he*]-*pé-e*), ein Infinitiv im Genitiv vor.
- 40 Zu der Wendung *ubāna tarāšu* siehe *Šurpu*, Tafel 2, 7 und 87 (E. Reiner, *Šurpu*, 13 und 15 sowie R. Borger, Fs. Lambert, 17–18 und 25), zu *tiriš ubāni*, das hier vorliegt, siehe auch *Šurpu*, Tafel 4, 9 (E. Reiner, *Šurpu*, 25 und R. Borger, Fs. Lambert, 58). Die hier vorgeschlagene Ergänzung richtet sich nach *Šurpu*, Tafel 2, 87. Das erste erhaltene Zeichen der Zeile ist vielleicht Z]I zu lesen.
- 41 Die Ursache des hier beklagten Fluchs lag in einem als anstößig empfundenen Verhalten. Das Vergehen des Betroffenen bestand offenbar darin, daß er es zugelassen hatte, daß ein Hund einen ‘Ort der Ruhe’ empfindlich störte. Es bleibt unklar, ob mit der “Ruhestätte (*ašar šulmi*) von Vater und Mutter” das elterliche Grab oder aber ein Rückzugsort der noch lebenden Eltern gemeint ist.
- 42 Hier war wohl von dem Abfüllen von Wein die Rede, das unter Mißachtung aller Regeln und allen Anstands unter ausgesprochen unhygienischen Bedingungen erfolgt war und als Vergehen gewertet wurde.
- 43 Das hier genannte Vergehen bestand darin, daß man im Tempel etwas Ungehöriges in ein Räuchergefäß gestreut hatte. Die Ergänzung *tabāku*, die keineswegs sicher ist, richtet sich nach H. Zimmern, BBR, Text Nr. 64, 11.
- 44 Da die Verbindung *bīt ūri* nicht bezeugt ist, wurde É hier als Determinativ aufgefaßt. Am Zeilenende passen die Spuren zu der Lesung *ka-m[a-ru]*. Dementsprechend war hier vielleicht die Rede von Materialien, die unangemessenerweise auf dem Dach aufgehäuft worden waren.
- 45 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 38–39, 22 und ferner Text Nr. 4–10, 13. Die Raumverhältnisse lassen keinen Zweifel daran, daß die Zeile mit *ina* und nicht etwa mit *lū ina* begann.
- 47 In dieser Zeile war wohl von einem Betrug die Rede, der mithilfe einer Waage und manipulierten Gewichtssteinen vorgenommen wurde. Siehe dazu auch Text Nr. 38–39, 6’, *Šurpu*, Tafel 2, 42 und Tafel 8, 67 (E. Reiner, *Šurpu*, 14 und 43 und R. Borger, Fs. Lambert, 21 und 87) sowie die Zeilen 107–123 des sog. Großen Šamaš-Hymnus (W. G. Lambert, BWL, 132–133).
- 48 Die Ergänzung des Zeilenendes richtet sich nach *Šurpu*, Tafel 8, 60: *itti māmīt paššūra šebēru kāsa hepū nīš ili zakāru* MIN MIN MIN. Die erste Zeilenhälfte erinnert an *Šurpu*, Tafel 8, 61: *itti māmīt kussē šubti erši majjālti u tamū* MIN MIN MIN. Die Raumverhältnisse in VAT 13990+, Rs. 13 zwingen zu der hier angenommenen Ergänzung *šu-ub*-[*tú*].
- 49 Vgl. *Šurpu*, Tafel 8, 60 (siehe oben zu Z. 48 und E. Reiner, *Šurpu*, 42 sowie R. Borger, Fs. Lambert, 86).
- 50 Eine Parallelstelle zum Zeilenende findet sich in Text Nr. 3, 31. Für die Ergänzung der häufig belegten Formulierung *anāku anhu šūnuhu* etc. (siehe W. R. Mayer, UFBG 71–72) ist hier nicht hinreichend Raum.
- 53 Text Nr. 4–10 weist mit Z. 7’ ein Gebetsende auf, das (soweit erhalten) mit dieser Zeile genau übereinstimmt.
- 54 Die Unterschrift, mit der das an den Sonnengott gerichtete Gebet versehen ist, überrascht. Wenn die erhaltenen Spuren richtig gedeutet sind, ist nämlich in den gängigen sumerischen Rahmen KA.INIM.MA x-BÚR.RU.DA. KE₄

das akkadische Wort *arratu* eingefügt, obgleich hierfür eine sumerische Entsprechung zur Verfügung gestanden hätte (áš oder áš-bal). In dem sog. Leitfaden der Beschwörungskunst KAR Nr. 44 und den bekannt gewordenen Duplikaten ist in Vs. 12 ein bisher nicht nachweisbares Werk der *āšipūtu* genannt, das den Titel áš-hul-ġál-meš trägt (siehe die Editionen, die M. J. Geller in Fs. Lambert, 242–254 und C. Jean in SAAS 17, 62–82 vorlegten). Es ist nicht auszuschließen, daß die hier besprochene Tafel diesem Werk zuzurechnen ist.

- 55–56 Die Zeilen 55–56 enthielten wohl eine kurze, wie eine Notiz rasch niedergeschriebene Handlungsanweisung (hierzu siehe oben die Einleitung des Kommentars). Dementsprechend dürfte im Anfang der Zeile DÙ.DÙ.BI oder KÌD.KÌD.BI gestanden haben. Wahrscheinlich blieb die Handlungsanweisung unvollständig. Dies jedenfalls würde den auffälligen Umstand erklären, daß der Schreiber in der letzten Zeile der Tafel auf den sonst üblichen Randausgleich verzichtet hat.

Tafelbruchstücke mit Therapiebeschreibungen unsicherer Zuordnung (Texte Nr. 65–69)

65) VAT 9848 (Kopie: S. 510)

Tafelbruchstück unsicherer Zuordnung 1

Fundstelle in Assur: – ; Fundnummer: – ; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Rotbraunes, nur einseitig erhaltenes Bruchstück einer einkolumnigen Tontafel mit der rechten unteren Tafelcke (Maße: 77 mm × 54 mm × 14 mm). Die Oberfläche der Vs. ist vollständig zerstört. Auf der Tafelrückseite haben sich die Enden der ersten 9 Zeilen erhalten, die einen Schriftduktus aufweisen, der in das 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist.

Datierung: neuassyrisch, 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: – ; Bearbeitung: –

Transliteration:

1'	(Rs.)	1] x lip-pa-tir ár-ni
2'		2	ana p]a ^{??} -tar ^r i ^r - ^r i ^r -ti-ia ŠU liš-kun
3'		3] x ^r ti ^r lu pi-du-ú-ia
4'		4] (Spuren) [l]iq [?] -bi-ku
5'		5] KU [?] UN x x [-n]i ía-ši
6'		6] x x x [] x-ka
7'		7] x [] x-ti
8'		8] x-ia
9'		9] x

(abgebrochen)

Übersetzung:

1']..., meine Schuldenlast sei gelöst!
2'] Möge er/sie es doch darum bemühen, meine Schuldverpflichtung zu lösen!
3'].... (diene) mir zur Verschonung!
4'].... möge er/sie dir sagen!
5'	möge er/sie] mir!
6'–9'	Aufgrund des fragmentarischen Zustandes des Textes wird hier von der Vorlage einer Übersetzung abgesehen.

Kommentar:

Die in diesem Tafelbruchstück nur fragmentarisch erhaltene Passage enthält Wendungen, die aus dem Corpus der *dicenda* der Bannlösungsverfahren wohlbekannt sind. Aus diesem Grund wurde VAT 9848 in die vorliegende Edition aufgenommen.

- 2' Vgl. die Parallelstelle aus einem an die Göttin Zarpānītu gerichteten *šigū*-Gebet: *a-na pa-tar e-il-ti-MU EGIR* ^dUTU *be-li-ia al-lak* (W. R. Mayer, UFBG 517, Z. 10').

66) VAT 10695 (Photo: S. 511)

Tafelbruchstück unsicherer Zuordnung 2

Fundstelle in Assur: hD3V, Tempel, in und bei Brennofen; Fundnummer: Ass 4586; Archivzugehörigkeit: N 1 (Assur-Tempel, Südwesthof)

Beschreibung: Braunes, beidseitig erhaltenes Bruchstück aus der Mitte einer Tontafel (Maße: 95 mm × 99 mm × 34 mm). Auf der Vs. blieben Reste von 12 Zeilen erhalten, die einen Schriftduktus aufweisen, der typisch für die frühneuassyrische Zeit ist. Bis zum oberen Tafelrand scheinen nur wenige Zeilen zu fehlen. Auf der Rs. ist nur der untere, unbeschriebene Bereich der Tafeloberfläche erhalten. Es gehen geringe Zeichenspurten voran, die zu einem Kolophon gehören könnten. Die beachtliche Dicke des Tafelbruchstücks könnte ein Hinweis darauf sein, daß VAT 10695 zu einer ursprünglich zweikolumnigen Tafel gehört. Das hier als Text Nr. 62 veröffentlichte Tafelbruchstück VAT 10892 ist in Erscheinungsbild und Inhalt dem Fragment VAT 10695 sehr ähnlich.

Datierung: frühneuassyrisch

Ältere Kopie: – ; Bearbeitung: –

Transliteration:

1'	Vs.	1'	[] x (x) lip- ^r šur ^r [u]- ^r ki ^r x []
2'		2'	[] lip-šur-ru-ki ^d XXX ^r u ^r []
3'		3'	[] lip-šur-ru-ki ^d A-nun-na- ^r ki ^r ^r u ^r ^r d ^r [NUN.GAL.MEŠ (?)]
4'		4'	[] x x-ki ki-i A. ^r MEŠ ^r š[á ^r zumrīja]
5'		5'	[] ^r i ^r -šá- ^h a- ^t u-ma a- ^r na ^r UGU-k[i lillik (o. ä.)]
6'		6'	[] a-na ^r i ^r ?- ^r i ^r ?-ti li-x-x-x ^r SUḪUŠ ^r [(.MEŠ)-ki]
7'		7'	[]i-a-pu it-ti A.MEŠ šá ^r SU ^r -[MU]
8'		8'	[liš-š]a- ^h i- ^t ī-ma ana UGU-ki [u lānīki lillik (o. ä.)]
9'		9'	[ù] a-na-ku [ai am]- ^r hu ^r - ^r ur ^r -[ma]
10'		10'	[māḫirtu] li-im- ^h u-ra- ^r an ^r -[ni]
11'		11'	[mē l]i-im- ^h u-ru-n[in-ni (...)] (Strich)
<hr/>			
12'		12'	[] x x na ^r šir ^r ? ir [] (abgebrochen)

Übersetzung:

1', es mögen dich lösen ...[... und].
2'	Es mögen dich lösen Sin und [Ningal/Ner(i)gal].
3'	Es mögen dich lösen die Anunna-Götter und [die Igigi-Götter (?)].
4'	Die von dir (verursachte) [Verunreinigung (o. ä.)] wird man wie (mit dem) Wasser (zur Reinigung) [meines Leibes]
5'	abspülen, damit (sie) über dich [komme].
6'	Wegen der Schuldverpflichtung möge man, [deine] Wurzeln
7'	mögen austrocknen [?] . Mit dem Wasser (zur Reinigung) meines Leibes
8'	möge (die Verunreinigung) heruntergespült werden, und dann [möge sie] ü[ber dich und deine Gestalt kommen].
9'	Ich [aber möge (sie) nicht] entgegennehmen, sondern
10'	[die, die (das Unheil) von mir entgegennehmen kann (d. h.: die Erde/der Erdboden)], möge es von mir entgegennehmen.
11'	[Das Wasser möge] (es) von [mir] entgegennehmen [(...)].
<hr/>	
12'	[].....[] (abgebrochen)

Kommentar:

Der Fundnummer, die mit Tinte auf dem Tafelbruchstück vermerkt wurde und Auskunft über die Fundstelle liefert, wurde ein heute nicht mehr lesbarer Buchstabenindex hinzugefügt. Es ist nicht auszuschließen, daß VAT 10695 zu einer zweikolumnigen Tafel gehört und in dem Fragment lediglich Reste der zweiten Kolumne erhalten sind. Ein Vergleich der Zeilen 8'–11' mit der Parallelstelle Text Nr. 55–62, c+2–x+4 läßt in jedem Fall erkennen, daß der linke Rand der Textzeilen in VAT 10695 fast erreicht ist.

- 1'–11' Das in den Zeilen 1'–11' erhaltene Ende einer Beschwörung weist so große Ähnlichkeit mit der Passage auf, die in Text Nr. 55–62, c+1–c+4 erhalten blieb, daß nicht auszuschließen ist, daß in beiden Tafelbruchstücken dieselbe Beschwörung niedergeschrieben war. Es ist daher durchaus möglich, daß wir in den Zeilen Text Nr. 66, 1'–11' die letzten Zeilen der Beschwörung ÉN *attī māmitu ša taltappitu* vor uns haben (siehe dazu den Kommentar zu Text Nr. 55–62, c+1–c+4).
- 1'–3' Die litaneartige, an die Götter gerichtete Bitte um Lösung findet in KAL 4, 71, Text Nr. 31 (KAR 226), Kol. I, 14'–16' eine enge Parallele (siehe auch T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 2, 161 und 163, Text 8.20 B und die Keilschriftautographie in D. Schwemer, Maqlû, Pl. 61). Dort ist es die "Hexe" (*kaššāptu*), die in der 2. Pers. Sg. fem. angesprochen wird. Das ist in dem hier vorgestellten Text wohl nicht der Fall. Vielmehr dürfte sich die Rede hier an *māmītu*, den personifizierten Bann, richten. Ein Argument dafür mag man in dem Umstand sehen, daß in Text Nr. 55–62 auf die zu unserem Abschnitt parallelen Zeilen die Beschwörung mit dem Incipit ÉN *māmītu mārat* [*Anim ittarad ištu šam*]é folgt (Text Nr. 55–62, c+6ff.).
- 2' Es ist unklar, ob hier die Göttin Ningal zusammen mit ihrem Gatten, dem Mondgott, angerufen war, oder ob die Zeile nicht doch eher in Anlehnung an *Šurpu*, Tafel 4, 61 (siehe E. Reiner, *Šurpu*, 27 und R. Borger, Fs. Lambert, 65–66) zu ergänzen ist. In diesem Fall wären hier Sîn und Ner(i)gal gemeinsam genannt.
- 3' In Zeile 3' könnte freilich statt ^d*A-nun-na-ki* ^r*u* ^r*d¹[NUN.GAL.MEŠ (?)] auch ^d*A-nun-na-ki* ^r*u* ^r*DIĜIR*. [MEŠ GAL.MEŠ] gestanden haben. Vgl. dazu die Parallelstelle KAL 4, 71, Text Nr. 31 (KAR 226), Kol. I, 16': *lip-šu-ru-ki* ^d*A-nun-na-ku* DIĜIR.MEŠ GAL.MEŠ.*
- 4' Im Zeilenanfang hat wohl ein mit dem Suffix *-ki* versehenes Nomen im Akkusativ gestanden, das – wie der epigraphische Befund nahelegt – identisch ist mit dem ersten Wort der Zeile Text Nr. 55–62, a+36. Sinngemäß muß es soviel wie "die von dir verursachte Verunreinigung" bedeutet haben. Die Ergänzung des Zeilenendes richtet sich nach Z. 7'.
- 4'–5' Zu dem Ritus des "Abspülens" (*šahātu*) von feinstofflich gedachter negativer Energie "über" ein Figürchen, das die Quelle des Unheils verkörperte, siehe S. M. Maul, BaF 18, 72–75. Die Vorschrift, ein Bannfigürchen mit dem Waschwasser des zu therapierenden Patienten zu infizieren, findet sich auch in Text Nr. 46–47, 50–53.
- 6' *e'iltu(m)*, *i'iltu(m)*, "Schuldverpflichtung", ist in vergleichbarem Kontext auch in Text Nr. 4–10, 86 genannt: [*ina*] *qib[ī Ea u Asall]uḫi i'ilti altaḫaṭ ana* [*muḫḫika*].
- 7'–11' Zur Rekonstruktion dieser Zeilen siehe T. Abusch, *Babylonian Witchcraft Literature*, 15 (mit Verweis auf K 7594), die neuen *Maqlû*-Editionen zu *Maqlû*, Tafel 7, 77–79a und 130–135 und außerdem die Parallelstellen Text Nr. 55–62, c+1–c+4 und Text Nr. 27–33, 101–102.
- 7' Obgleich das erste Zeichen der Zeile beschädigt ist, scheint die Lesung [*l*]i-a-pu sicher zu sein. Die Prekativform ist wohl zu *na'āpu*, "verdorren", zu stellen, auch wenn die hier belegte Form – anders als die bislang bezeugten – nicht zu einem Verb der *u*-Klasse gehören kann.

67) VAT 12157 (Kopie: S. 512)

Tafelbruchstück unsicherer Zuordnung 3

Fundstelle in Assur: – ; Fundnummer: – ; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Braunes, nur einseitig erhaltenes Bruchstück aus der Mitte einer Tontafel (Maße: 23 mm × 24 mm × 9 mm). Es blieben Reste von 6 Zeilen in einem spätneuassyrischen Schriftduktus erhalten.

Datierung: neuassyrisch, Mitte des 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: – ; Bearbeitung: –

Transliteration:

1'	1'	[<i>ina</i>] ^r <i>É</i> ¹ [<i>parsi</i>]
2'	2'	[EG]IR- <i>šú</i> <i>ki-^ris¹-p</i> [<i>a takassip-šⁱ</i>]	
3'	3'	[<i>ba</i>]- <i>aḫ-ra</i> DU[B- <i>ak-šⁱ</i>]	
4'	4'	[- <i>m</i>]a KA.LUḫ <i>t</i> [<i>u-š^epešsi</i> (?)]	
5'	5'	[A ²].MEŠ KAŠ ŠE.SA. ^r A ¹ [<i>tanaqqi-šⁱ</i>]	
6'	6'	[LÀ]L Ì.NUN.NA G[A]

(abgebrochen)

Übersetzung:

- 1' [in einem abgelegenen] Raum [].
 2' [Da]nach [versorgst du sie? (fem. Sg.)] mit einem Totenopfer.
 3' []. Du gießt [ihr? eine heiß]gekochte (Suppe) [aus].
 4' []. Dann [läßt du an ihr?] das Mundwaschungsritual durchführen.
 5' [Du libierst ihr? Wass]er (und) Bier aus Röstkorn.
 6' [Hon]jig, Butterschmalz, Mil[ch].
 (abgebrochen)

Kommentar:

Der in VAT 12157 erhaltene Textabschnitt weist sehr enge Parallelen zu den hier veröffentlichten Beschreibungen von Bannlösungsverfahren auf. Die Parallelstellen aus Text Nr. 1–2, 5'–15', Text Nr. 3, 13–18 und Text Nr. 4–10, 2–8 zeigen, daß VAT 12157 Reste von Anweisungen enthält, ein aus Ton geformtes Figürchen zu bekleiden, mit Reiseproviant zu versehen und mit einer heißen Suppe zu bewirten, nachdem man ihm ein Totenopfer (*kispu*) dargebracht hatte. Aufgrund des fragmentarischen Erhaltungszustands des Tafelbruchstücks ist allerdings nicht mehr zu erkennen, ob dieses Figürchen, so wie in der Textrekonstruktion angenommen, tatsächlich ein weibliches Wesen darstellte. Nur in diesem Fall wäre in VAT 12157 von dem tönernen Abbild eines Banns die Rede. Wären die zu ergänzenden Verbalsuffixe maskulin, hätte das Figürchen eine männliche Gestalt repräsentiert. In diesem Fall würde das Tafelbruchstück VAT 12157 nicht zu der Beschreibung eines Bannlösungsverfahrens gehören, sondern zu einer Therapiebeschreibung, deren Ziel es war, einen in die Lebenswelt der Menschen zurückgekehrten Totengeist zu bannen und in die Unterwelt zurückzuführen (In den Kommentaren zu Text Nr. 1–2, 4'–8', 14'–15', 3'' und 24''–26'' ist auf die Überschneidungen verwiesen, die sich zwischen den Bannlösungsverfahren und den Ritualen zur Abwehr eines bössartigen Totengeistes ausmachen lassen).

- 1'–2' Vgl. die enge Parallele aus Text Nr. 4–10, 7.
 3' Die Ergänzung richtet sich nach der Parallelstelle Text Nr. 3, 18.
 4' Die Zeichenfolge KA.LUḪ dürfte hier anstelle der sonst gebräuchlichen Schreibungen KA.LUḪ.ḪU.DA bzw. KA.LUḪ.ḪU.DA (= *mīs pi*, "Mundwaschung") verwendet worden sein. In den modernen Zeichenlisten ist sie nicht gebucht. Es kann nicht ganz ausgeschlossen werden, daß die Mundwaschung nicht an dem ein Unheil verkörpernden Figürchen, sondern – so wie in Text Nr. 1–2, 19'' – an dem zu therapierenden Patienten vorgenommen werden sollte. Aufgrund der Position der Anweisung ist dies jedoch weniger wahrscheinlich. Gemäß dem 'Leitfaden' zur Durchführung des Bannlösungsverfahrens ist in der Phase der Therapie, die dem in VAT 12157 erhaltenen Textabschnitt entspricht (Text Nr. 1–2, 9'), vorgesehen, eine Art Mundöffnungsritual an dem Figürchen vorzunehmen, indem man mit einem Gemisch (?) aus Honig und Butter(schmalz), das mit (Spänen? von) Zedernholz und "Süßrohr" versetzt war, den Mund des Figürchens berührte. Es sollte dadurch befähigt werden, die im folgenden dargereichten Opfergaben anzunehmen. Die hier vorgeschriebene Mundwaschung könnte ein vergleichbares Ziel verfolgen und die in dem Figürchen dargestellte Macht verpflichten, sich der gottgewollten Ordnung zu beugen und in ihren 'Äußerungen' auf das dem Menschen Schädliche zu verzichten.
 5' Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 4–10, 8.
 6' Parallelstellen lassen keinen Zweifel daran, daß die hier aufgezählten Flüssigkeiten für eine vor einem Gott durchgeführte Libation bestimmt waren (vgl. z. B. S. M. Maul, BaF 18, 131, Z. 42, 134, Z. 90, 369, Z. 21'–23' und 371, Z. 11–13). Als Adressat kommt hierfür wohl nur der Sonnengott in Frage (vgl. die oben aufgeführten Parallelen aus den Beschreibungen von Bannlösungsverfahren).

68) VAT 14113 (Kopie: S. 512)

Tafelbruchstück unsicherer Zuordnung 4

Fundstelle in Assur: wohl hD8I, Suchgraben; Fundnummer: bw; Archivzugehörigkeit: wohl N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters)

Beschreibung: Braunes Tafelfragment, mit dem die rechte untere Ecke einer Tontafel erhalten blieb (Maße: 30 mm × 30 mm × 21 mm). Machart, Schriftduktus und Inhalt lassen es als denkbar erscheinen, daß VAT 14113 zu der gleichen Tontafel wie VAT 13760 (Text Nr. 1) und somit zu dem 'Leitfaden' zur Durchführung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung gehört. Während in VAT 14113 der rechte Tafelrand weitgehend unbeschädigt ist, sind der untere Tafelrand und mit ihm die letzte oder die letzten beiden Zeilen der Vs. und die erste Zeile der Rs. zerstört. Auf der Vs. haben sich Reste von 4, auf der Rs. Reste von 8 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten.

Datierung: neuassyrisch, Mitte des 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: – ; Bearbeitung: –

Transliteration:

1'	Vs.	1'	[(Strich)] x x []
2'		2'	[ḪU]L ² -šú ana ^d U.GUR li[t-bal]
3'		3'	[] x(-)u šá-a-šú
4'		4'	[(Strich)	apsûk]-ki lu-še-rid
5'		5'	[(abgebrochen)]
1''	Rs.	1'	[] x
2''		2'	[] x 'sú ¹ -a-tú
3''		3'	[ina MÁ]Š. 'GAL ¹ tu-kap-pár
4''		4'	[(Strich)] DÛ-uš
5''		5'	[] x DÛ-uš KU ₆ šú-a-t[ú]
6''		6'	[] x-ni DAĜAL-ti ZU []
7''		7'	[] x KA.MAR ^[ku₆]
8''		8'	[(abgebrochen)] x []

Übersetzung:

1'	[]....[].
2'	[] . Das ihm (d. h. wohl: dem Patienten) anhaftende Unheil möge er zu Ner(i)gal [davontragen].
3'	[] ihm.
4'	[], er möge es [in] deinen [apsû] hinabbringen!
5'	[].
	Kleine Lücke	
1''	[]...
2''	[] diese(n) [].
3''	[] reibst du [mit einem Ziegen]bock ab.
4''	[] machst du.
5''	[]... machst du. Diesen Fisch
6''	[]....[].
7''	[einen] kamāru-[Fisch].
8''	[(abgebrochen)]...[].

Kommentar:

Falls Text Nr. **68** (VAT 14113) tatsächlich zu der gleichen Tontafel wie VAT 13760 (Text Nr. **1**) und somit zu dem 'Leitfaden' zur Durchführung der nam-érim-búr-ru-da genannten Heilbehandlung gehört, wäre in Text Nr. **68** die rechte untere Ecke des 'Leitfadens' erhalten geblieben. Von der Fundnummer, die die Ausgräber

dem Fragment VAT 14113 zugeordnet, ist uns lediglich der Buchstabenindex *bw* bekannt. Solche aus zwei Buchstaben bestehenden Indices sind recht typisch für die zahlreichen Tafelfragmente, die in dem sog. Haus des Beschwörungspriesters gefunden wurden und die Fundnummern Ass 13955, Ass 13956, Ass 17721 und Ass 17722 tragen. Da die Stücke mit den Fundnummern Ass 13955 *bw* (A 218 = BAM 250), Ass 13956 *bw* (A 2732 = BAM 243) und Ass 17721 *bw* (VAT 14082 = BAM 50) identifiziert werden können, ist nicht unwahrscheinlich, daß in VAT 14113 das mit der Fundnummer Ass 17722 *bw* versehene Tafelbruchstück vorliegt (Es gilt allerdings darauf hinzuweisen, daß in nicht wenigen Fällen versehentlich die gleichen Buchstabenindices mehrfach vergeben wurden). Machart und Schriftduktus des Fragmentes lassen in jedem Fall wenig Zweifel daran aufkommen, daß VAT 14113 (wie der ‘Leitfaden’ Text Nr. 1) aus dem Tafelbestand der Heilerfamilie aus Assur (N 4) stammt.

In dem Tafelfragment VAT 14113 finden sich Reste der Beschreibung von Verfahren, die Unschädlichmachung und Beseitigung pathogener Kräfte zum Ziel haben, welche den altorientalischen Heilern zufolge die auf einen Bann zurückgeführte Erkrankung ausgelöst hatten. Entsprechende Verfahren sind aus der Therapiebeschreibung Text Nr. 4–10, 56–104 bekannt.

- 1’ Die erhaltenen Spuren passen zu der Lesung] x ^rtu¹[-. Dementsprechend dürfte hier eine Verbalform (2. Pers. Sg. m. Präsens) zu ergänzen sein, die typisch für das Genre der Therapiebeschreibungen ist.
- 2’–4’ Ohne Duplikat läßt sich nicht klären, ob hier der Wortlaut eines kurzen Gebetes oder mehrere Incipits längerer Beschwörungen notiert waren. Es ist jedoch offensichtlich, daß der Heiler hier das Wort an ein Substitut zu richten hatte, welches die pathogenen Kräfte, die ursprünglich dem Erkrankten anhafteten, aufnehmen und in die Tiefen des Wassers (siehe Z. 4’ und ferner Text Nr. 27–33, 102) herabziehen sollte, um sie so dem Unterweltsgott zuzuführen. Hierbei könnte es sich um eine Figur, eine Substanz wie z. B. Teig, mit dem man den Kranken abgerieben hatte, ein Objekt wie beispielsweise ein Tuch oder aber um ein Wassertier wie den Fisch gehandelt haben (Dazu siehe S. M. Maul, BaF 18, 85–93 und den Kommentar zu Text Nr. 16–26, 18–36). Das in Z. 4’ erhaltene feminine Suffix *-ki* dürfte sich auf den hier angesprochenen Fluß (*nāru*) beziehen. Die auf dieser Annahme fußende, hier vorgeschlagene Ergänzung *apsûk]ki* richtet sich dementsprechend nach S. M. Maul, BaF 18, 87, Rs. 8; 141, Z. 157; 289, Rs. 11; 319, Z. 53; 340f., Z. 42; 447, Z. 24. Man kann wohl ausschließen, daß der Heiler statt des Flusses – wie in Text Nr. 46–47, 43 – die Erde (*eršetu*) aufzufordern hatte, das von dem Patienten genommene ‘Unheil’ aufzunehmen ((*w*)*arādu(m)* Š, “hinabsteigen, herabsteigen lassen” würde hierzu nicht passen). Das Ende der Z. 4’ erinnert sehr an Text Nr. 16–26, 36: *arnī nūnu ana apsi lušērid/lišērid*. Dennoch bleibt es unsicher, ob auch an dieser Stelle des Bannlösungsverfahrens ein Fisch eingesetzt werden sollte. Da im folgenden (Z. 5’–7’) wohl von einem im Flußwasser freizusetzenden Fisch die Rede ist, erscheint dies wenig wahrscheinlich. Vielmehr dürfte in VAT 14113, 2’–4’ eben jener Abschnitt des Bannlösungsverfahrens beschrieben sein, der uns aus Text Nr. 4–10, 81–90 wohlbekannt ist. Demzufolge sollte das von dem Erkrankten genommene ‘Unheil’ in einer Kopfbinde (*paršīgu*) gebannt, in den Fluß geworfen und von den Wassern davongespült werden (hierzu siehe auch Text Nr. 27–33, 65).
- 3’’ Vgl. Text Nr. 1–2, 22’’ und den zugehörigen Kommentar.
- 5’’–8’’ Der hier beschriebene Abschnitt des Bannlösungsverfahrens findet in der Therapiebeschreibung Text Nr. 4–10, 91–, 91–97 eine genaue Entsprechung. In dem zugehörigen Kommentar sind weitere Parallelen aufgeführt.
- 6’’ Die erhaltenen Spuren passen zu der Lesung u]z-ni rapašti(DAĜAL-ti).

69) K 10240 (Kopie: S. 513)

Tafelbruchstück unsicherer Zuordnung 5

Fundort: Ninive, Tell Kouyunjik

Beschreibung: Dunkelbraunes, einseitig erhaltenes Bruchstück aus dem mittleren Bereich einer einkolumnigen Tontafel mit einem Stück des rechten Seitenrands (Maße: 68 mm × 45 mm × 12 mm). Es blieben die Enden von 15 Textzeilen erhalten, die in spätneuassyrischem Schriftduktus geschrieben sind.

Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Ältere Kopie: – ; Photo: CDLI P398571. Bearbeitung: –

Transliteration:

1’	1’] x x []
2’	2’] x BAD x []
3’	3’] x tim sa-d[ir(?)]
4’	4’] x ti i ma x []
5’	5’	GJA DU ₈ []
6’	6’	A]RḪUŠ TUKU-ši(-) []

7'	7'] x ú di []
8'	8'] pi-q[i]d' UD x []
	(Strich)	
9'	9'	ḪUL NA]M.ÉRIM NU TE-[]
10'	10'] ḪUL-šú [paṭir]
	(Strich)	
11'	11'] x ah-[ti ²]
12'	12'] x e []
13'	13'] x e []
14'	14'] x e []
15'	15'] x []
	(abgebrochen)	

Übersetzung:

Aufgrund des fragmentarischen Zustandes des Textes wird hier von der Vorlage einer Übersetzung abgesehen.

Ausgewählte Vorschriften und Rezepte zur medizinischen Behandlung von Erkrankungen, die auf einen Bann zurückgeführt wurden (Texte Nr. 70–80)

70–72)

Rezeptsammlung 1

70) VAT 7822 (Photos: S. 514–515)

Rezeptsammlung 1, Textvertreter A

Fundstelle: – (Herkunft unbekannt; vielleicht aus Assur); Fundnummer: – ; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Braune, beidseitig erhaltene einkolumnige Tontafel, die in ihren Ausmaßen vollständig erhalten blieb (Maße: ^m96 mm × ^m65 mm × ^m27 mm). Der obere Tafelrand ist stark beschädigt, die linke untere Ecke der Rs. fehlt. Vs. und Rs. enthalten jeweils 23 Textzeilen in einem neuassyrischen Schriftduktus, der wohl in das frühe 8. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Es ist unklar, ob auf die letzte erhaltene Zeile der Rs. ursprünglich noch ein kurzer Kolophon folgte.

Datierung: neuassyrisch, frühes 8. Jh. v. Chr.

Kopie: F. Köcher, BAM 49; Photo: CDLI P285149; Bearbeitung: – (Zu den Zeilen 24–31 siehe: M. J. Geller, BAM 7, 202–211, Nr. 34, 54–61, Text AQ).

71) VAT 14082 (Photos: S. 516–517)

Rezeptsammlung 1, Textvertreter B

Fundstelle in Assur: hD8I, Suchgraben; Fundnummer: Ass 17721 bw; Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters; VAT 14082 = N 4: 520)

Beschreibung: Braune, beidseitig erhaltene einkolumnige Tontafel, die in ihrer gesamten Länge und im Bereich der Tafelmitte auch in ihrer gesamten Breite erhalten blieb (Maße: ^m133 mm × ^m62 mm × ^m23 mm). Der linke Seitenrand ist nahezu unversehrt. Die rechte Tafelhälfte ist namentlich auf der Vs. stark beschädigt, die obere und die untere rechte Ecke fehlen. Auf der Vs. blieben Reste von 21, auf der Rs. Reste von 26 Zeilen in spätneuassyrischem Schriftduktus erhalten. Die Tafel ist mit einem dreizeiligen Kolophon versehen.

Datierung: neuassyrisch, Mitte des 7. Jh. v. Chr.

Kopie: F. Köcher, BAM 50; Photo: CDLI P285150; Bearbeitung: – (Zu den Zeilen 24–31 siehe: M. J. Geller, BAM 7, 202–211, Nr. 34, 54–61, Text AR).

72) VAT 10580 (Photo: S. 518)

Rezeptsammlung 1, Textvertreter C

Fundstelle in Assur: – ; Fundnummer: – ; Archivzugehörigkeit: –

Beschreibung: Braunes, nur einseitig erhaltenes Tafelbruchstück mit Resten von 8 Zeilen in einem neuassyrischen Schriftduktus, der wohl in das frühe 7. Jh. v. Chr. datiert werden muß (Maße: 51 mm × 49 mm × 6 mm). Ein sehr kleines Stück des rechten Seitenrandes blieb erhalten. Da die Breite des Schriftfeldes mit kaum mehr als 5 cm recht gering ist, kann nicht ausgeschlossen werden, daß das Fragment zu einer mehrkolumnigen Tafel gehört.

Datierung: neuassyrisch, frühes 7. Jh. v. Chr.

Kopie: F. Köcher, BAM 51; Photo: CDLI P285151; Bearbeitung: –

Parallelstellen: Z. 24–31 Text Nr. 78, 54–61 (siehe M. J. Geller, BAM 7, Nr. 34, 54–61, Text HH)
BAM 169 (VAT 10584 b), 4'–11' (nicht in M. J. Geller, BAM 7, Nr. 34)
Z. 32–45 BAM 579 (K 5834+), Kol. IV, 33–43

Die Textvertreter:

A = VAT 7822 (ass.) Z. 1–45
B = VAT 14082 (ass.) Z. 1–19; 27–45, Kolophon
C = VAT 10580 (ass.) Z. 11–17

Transliteration:

- 1 A Vs. 1 [DIŠ NA *māšū*] x x ŠÀ.ṚMEŠ^{1?}-ṚŠÚ^{1?} Ṛit¹-t[e-]
B Vs. 1f. DIŠ NA IGI^{II}.M[EŠ-šú] / it-te-[]
- 2 A Vs. 2 [*bur*]-ka-šú Ṛtab¹-ka A.GA.ZI G[IG-m]a
B Vs. 3 *bur*-ka-šú []
- 3 A Vs. 3 Ṛit¹-Ṛta¹-Ṛna¹-an-Ṛga¹-ag DU₈.MEŠ-šú TAG.GA-[šú]
B Vs. 4 it-ta-Ṛna¹-Ṛan¹-g[a-ag]
- 4 A Vs. 4 u SAĜ.MEŠ-šú e-te-nen-nu-u IM ina ŠÀ-šú i-Ṛle¹-Ṛeb¹-bu
B Vs. 5f. ù SAĜ.MEŠ-šú e-te-n[en-nu-u šāru ina libbīšu] / i-le-eb-bu
- 5 A Vs. 5 ni-ḫi-is ^{ḡeš}GIGIR NU ÍL NA BI ^dNAM.ÉRIM DAB-Ṛsu¹
B Vs. 6f. ni-ḫi-i[s narkabti lā inašši] / NA BI NAM.ÉRIM DAB-s[u]
- 6 A Vs. 6 ana TI-šú NUMUN ^{ḡeš}GI.ZÚ.LUM.MA KIŠ₁₆-a-na Ú mat-qu
B Vs. 7f. [ana bulluṭīšu] / NUMUN ^{ḡeš}GI.ZÚ.LUM.MA KIŠ₁₆-a-na šammu matqu
- 7 A Vs. 7 DIŠ-niš SÚD ina ĜEŠTIN KAL.GA GAZ
B Vs. 9 DIŠ-niš SÚD ina ĜEŠTIN ṚKAL¹.G[A]
- 8 A Vs. 8 NU *pa-tan* NAĜ-šú ina DÚR-šú SI.SÁ-ma TI-uṭ
(Strich)
B Vs. 10 NU *pa-tan* NAĜ-šú ina DÚR-šú ṚSI¹.SÁ-Ṛma¹ [i¹balluṭ]
(Strich)
-
- 9 A Vs. 9 DIŠ NA SAĜ ŠÀ-šú KÚM TUKU.MEŠ-ši ŠÀ-šú GIG
B Vs. 11 DIŠ NA SAĜ ŠÀ-šú KÚM [TUK]U.MEŠ-ši ŠÀ-Ṛšú¹ G[IG]
- 10 A Vs. 10 NINDA u A.MEŠ ŠÀ-šú NU IGI-šú DU₈.MEŠ-šú ir-te-nem-mu-u
B Vs. 12 NINDA u A.MEŠ ŠÀ-šú NU I[GI]-šú DU₈.MEŠ-šú ir-te-[nem-mu-u]
- 11 A Vs. 11 ŠÀ-šú ina pi-qi ana BURU₈-e DÚ.DÙ-uš NU i-par₅-ru
B Vs. 13 [ŠÀ]-šú ina Ṛpi¹-Ṛqi^{1?} ana BURU₈-e DÚ.DÙ-uš NU i-par₅-[ru]
C 1' [] Ṛi¹-[]
- 12 A Vs. 12 IM ina ŠÀ-šú i-sa-na-ḫur i-le-eb-bu
B Vs. 14 I[M ina libbīšu] Ṛi¹-sa-[n]a-ḫur i-le-eb-b[u]
C 1'f. [] / [(leer?)] i-leb-bu
- 13 A Vs. 13 ŠÀ.MEŠ-šú eb-ṫu NA BI ^dŠU.NAM.ÉRIM DAB-su
B Vs. 15 Š[À].MEŠ-šú Ṛeb¹-Ṛtu¹ NA BI NAM.ÉRIM DAB-s[u]
C 2'f. [qerbūšu ebṫū] / [NA B]I ^dNAM.ÉRI[M DAB-s]u

- 14 A Vs. 14 *ana* TI-šú 1/2 SÌLA A ZÚ.LUM.MA 1/2 SÌLA A GAZI^{sar}
 B Vs. 16 [*ana* T]I-šú 1/2 SÌ[LA]
 C 4' [*ana bulluṭiṣu* 1/2 SÌL]A A ZÚ.LUM.MA 1/2 SÌLA A GAZI^{sar}
- 15 A Vs. 15 1/2 SÌLA *ši-qa* 1/2 SÌLA A.ĜEŠTIN.NA 5 GÍN Ì *ḫal-ša*
 B Vs. 17 [1/2 SÌ]LA *š[i-qa*]
 C 5'f. [1/2 SÌL]A *ši-qa* 1/2 SÌLA A.ĜEŠTIN.NA 5 GÍN / [Ì *ḫal-ša*
- 16 A Vs. 16 10 GÍN LÀL 10 GÍN Ú.KUR.RA SÚD DIŠ-*niš tuš-te-mid*
 B Vs. 18 [10] GÍN L[ÀL]
 C 6'f. 10 GÍN LÀL 10 GÍN Ú.KUR.R[A] / [SÚ]D DIŠ-*niš tuš-te-mid*
- 17 A Vs. 17 *ina* ĜI₆ *ana* IGI^{mul}ÚZ *tuš-bat* ZÌ.SUR.RA-a NIĜIN-*mi*
 B Vs. 19 [*ina*] ĜI₆¹ []
 C 7'f. *ina* ĜI₆^m *ana* IGI^mÚ[ÚZ] / [*tuš-ba*]t ZÌ.¹SUR¹.R[A-a] *talammi*
 (abgebrochen)
- 18 A Vs. 18 NÍĜ.NA^{sim}LI DUB-*aq* MU^d*Gu-la* u DIĜIR.MAḪ
 B Vs. 20 [NÍĜ.NA^š]i^mLI]
- 19 A Vs. 19 *ta-zak-kar mi-iḫ-ḫa* BAL-*qí* *ina še-rim* ŠEĜ₆-*šal*
 B Vs. 21 [*ta-zak*]-k[*ar*]
 (abgebrochen)
- 20 A Vs. 20 ^r*ta*¹-šá-^r*ḫal*¹ SED *ana* DÚR-šú DUB(“UM”)-*ak* *ina* DÚR-šú SI.SÁ-*ma* TI (über: TI-*ut*)
 (Strich)
-
- 21 A Vs. 21 DIŠ NA SAG ŠÀ-šú KÚM TUKU.MEŠ-*ši* ŠÀ.MEŠ-šú MÚ.MEŠ-*ḫu*
- 22 A Vs. 22 [A.ME]Š^r ^r*i*¹-^r*ša*¹-*nam*-^r*ma*¹ *ik-ka-šú* *ik-ta-nàr-ru*
- 23 A Vs. 23 [(geringfügige Spuren)].MEŠ-šú DU₈.MEŠ NA BI NAM.ÉRI[M DAB-*su*]
 (Rand)
- 24 A Rs. 1 [*ana* T]I-šú^{êeš} EREN^{êeš} ŠUR.MÌN^{êeš} *dáp-ra-nu* ^{sim}rĜÍR¹
- 25 A Rs. 2 ^rGI¹ ^rDÙG¹.GA^{sim} BAL ŠIM.ŠAL^{sim} GAM.^rMA¹ ^{sim}MAN.[DU]
- 26 A Rs. 3 ^{sim}GÚR.GÚR^{sim} LI^ú KUR.KUR^ú ḪAR.ḪAR NAGA.[SI]
- 27 A Rs. 4 ^úNU.LUḪ.ḪA^{sim} SES^{sim} ḪAB^{sim} BULUḪ.ḪI.^rA¹
 B Rs. 1 ^{sim}SE[S]
- 28 A Rs. 5 ^r18¹ Ú.ḪI.A ŠEŠ *mal-ma-liš* LAL DIŠ-*niš* ^r*ta*¹-*ka-sím*
 B Rs. 2 18 Ú.MEŠ Š[EŠ]
- 29 A Rs. 6 [*ina* KAŠ] ^r*u*¹ A.ĜEŠTIN.NA *tu-lab-bak* *ina* ^r*a*¹-^r*tu*¹-*gi* *te-se-ker*
 B Rs. 3f. *ina* KAŠ *u* A.ĜEŠ[TIN.NA] / *te-sek-ker*
- 30 A Rs. 7 [*ina še-rim*] E₁₁-*a ta-šá-ḫal* LÀL *u* Ì *ḫal-ša* *ana* ŠÀ GAZ
 B Rs. 4f. [*ina šēri tušellâ tašahḫal*] / LÀL *u* Ì []
- 31 A Rs. 8 [*baḫ-ru-s*] *u ana* DÚR-šú DUB(“UM”)-*ak* *ina* DÚR-šú SI.SÁ-*ma* TI
 (Strich)
 B Rs. 6 *baḫ-ru-su* []
 (Strich)
-
- 32 A Rs. 9 [DIŠ NA S]AĜ ŠÀ-šú GIN₇ *ša* ^dNAM.ÉRIM *i-ka-su-šú*
 B Rs. 7 DIŠ NA S[AĜ]
- 33 A Rs. 10 *ana* GIG-šú GUR.GUR IM *ina* ŠÀ-šú GIN₇ *ša* DÚR.GIG *uš-tar-²a-ab*
 B Rs. 8f. []M *ina* ŠÀ-šú [] / *uš-tar-^ra¹-^rab¹*
- 34 A Rs. 11 DÙ UZU.MEŠ-šú *šaḫ-ḫu* ŠÀ-šú *ru-uq-šú* *ana* TI-šú
 B Rs. 9f. [] UZU.MEŠ-[] / ŠÀ-šú *ru-uq-šú* *ana* TI-šú

- 35 A Rs. 12 $\acute{u}ha\text{-}\acute{s}á\text{-}nu$ ^{šim}GÚR.GÚR *ina a-bat-te tu-dàq-qaq*
 B Rs. 10f. $\acute{u}[ha\text{-}\acute{s}á\text{-}nu$ ^{šim}GÚR.GÚR] / *ina a-bat-[te] t[u-dàq-qaq]*
- 36 A Rs. 13 [*ina na-ku-a-ri ša* A.MEŠ *tu-lab-bak šum₄-ma na-ku-a-ru*
 B Rs. 12f. *ina na-ku-[a-ri ša mē tulabbak] / šum₄-ma na-ku-a-[ru]*
- 37 A Rs. 14 [*ha-mar* A.MEŠ *ana ŠÀ*] *ta-ḫi-aq ana* IGI ^{mul}ÚZ
 B Rs. 13f. [*hamar mē ana libbi*] / *ta-ḫi-aq ana* IGI ^{mul}Ú[Z]
- 38 A Rs. 15 [*ana* IGI ^dGu-l] *tuš-bat ina še-rim ŠEĜ₆-šal*
 B Rs. 14f. [] / *ana* IGI ^dGu-la *tuš-bat ina še-[rim tušabšal]*
- 39 A Rs. 16 [*šammī annūti ana mar-kàs*]-^rti¹ *ana ŠÀ TE ḪI ša TU₇/ÚTUL ŠUB-di*
 B Rs. 16f. *Ú.ḪI.A ŠEŠ ana mar-kàs-ti [ana libbi] / ša TU₇/ÚTUL ŠUB-di*
- 40 A Rs. 17 [*a-n*] *a* DIŠ-*et qa-ti*
 B Rs. 17f. *šum₄-ma ha-^rdi¹-[a-ta] / a-na* DIŠ-*et qa-ti*
- 41 A Rs. 18 [*tu-qa*] *r-rab a-bat-ta-te*
 B Rs. 18f. $\acute{u}bu\text{-}u\acute{t}\text{-}na\text{-}nu$ ^rtu¹-[*qar-rab*] / *a-bat-ta-te*
- 42 A Rs. 19 [*ṭ*] *a-bi-ú-ni*
 B Rs. 19f. DIDLI *tú-ta-pa-áš / šá ṭa-bi-ú-ni*
- 43 A Rs. 20 [] ^dGu-la *u* DIĜIR.MAḪ
 B Rs. 20f. *qa-a-ta tu-šal-[pat] / MU* ^dGu-la *u* DIĜIR.MAḪ
- 44 A Rs. 21 [*tazakkar ta-ḫi*]-*as-su*
 (Strich)
 B Rs. 21 *MU-ár ta-ḫi-as-[su]*
 (Strich)
-
- 45 A Rs. 22f. [*mašqiāti an-n*] *a-a-^rti¹ / [niširti šarrū-ṭ]i šaq-[lu-tu]*
 (Strich; dann abgebrochen)
 B Rs. 22f. *maš-qi-a-ti an-na-a-t[ī] / ni-šir-ti LUGAL-u-^rti¹ [šaqlūtu]*
 (Strich)
-
- Klph. B Rs. 24 *ina pu-ut* SUMUN-*šú šà-ti*[*r(-ma) bari*]
 25 *ṭup-pi* ^{1,d}AMAR.U[TU]-^rSU^{1?} x []
 26 ^rlu^r^rSAĜA^{1?} ^rGAL^{1?} []
 (Rand)

Übersetzung:

- 1 Wenn die Augen eines Menschen [], seine Eingeweide (?) immer wieder an[schwellen (?)],
 - 2 seine Knie schlaff sind, er an A.GA.ZI lei[det und] dann
 - 3 immer wieder (laut) schreit, seine Bauchdecke[?] (*pitru*) [ihn] immer wieder schmerzt
 - 4 und außerdem sein Kopf immer wieder entstellt ist, (Leibes)wind in seinem Bauch rollt,
 - 5 er (die) *nihis narkabti* (genannten Beschwerden) nicht ertragen kann: Diesen Menschen hat der Bann gepackt.
 - 6 Um ihn (wieder) gesund zu machen (wörtlich: mit Leben zu erfüllen), zerstößt du Samen der ^{šes}GI.ZÚ.LUM.MA-Pflanze, *dadānu*-Dornstrauch, und *šammu matqu* ("Süßes Kraut")
 - 7 zu einer homogenen (Masse). In starkem Wein zerstampfst du es.
 - 8 Auf nüchternen Magen gibst du es ihm zu trinken. Er wird einen (reinigenden) Stuhlgang haben und dann gesunden.
-
- 9 Wenn der Oberbauch eines Menschen immer wieder von Fieber(hitze) betroffen ist, sein Bauch krank ist
 - 10 (und) sein Bauch ihn feste und flüssige Nahrung (wörtlich: Brot und Wasser) nicht aufnehmen läßt, seine Bauchdecke[?] (*pitru*) immer wieder erschlafft,
 - 11 sein Bauch immer wieder plötzlich ansetzt, sich durch Erbrechen zu entleeren, (der Kranke) sich aber nicht übergeben kann,
 - 12 (wenn Leibes)wind in seinem Bauch sich ständig hin und her bewegt (und) rumpelt,
 - 13 seine Eingeweide geschwollen sind: Diesen Menschen hat der Bann (Text A: die "Hand des Banns") gepackt.

- 14 Um ihn (wieder) gesund zu machen (wörtlich: mit Leben zu erfüllen), zerstöbst du ½ Liter (wäßrige) Lösung aus Datteln, ½ Liter (wäßrige) Lösung aus *kasû*-Pflanze,
 15 ½ Liter Fischsauce (*šiqqu*), ½ Liter Essig, 5 Schekel gefiltertes Öl,
 16 10 Schekel Honig, 10 Schekel *nîmû*-Pflanze und verarbeitest das zu einer homogenen (Flüssigkeit).
 17 In der Nacht läßt du das vor dem Ziegen-Gestirn (Lyra) ruhen. Du umgibst es mit einem Mehlkreis.
 18 Du bestreust ein Räuchergefäß mit Wacholder. Du rufst Gula und Bēlet-ilī
 19 bei ihrem Namen. Du libierst *mihhu*-Bier. In der Morgendämmerung kochst du es (d. h.: die Flüssigkeit),
 20 du filterst es, läßt es erkalten und verabreichst es ihm als Einlauf (wörtlich: du gießt es ihm in den Anus). Er wird einen (reinigenden) Stuhlgang haben und dann gesunden.
-
- 21 Wenn der Oberbauch eines Menschen immer wieder von Fieber(hitze) betroffen ist, seine Eingeweide entzündet sind,
 22 ihn ständig nach [Wasser] dürstet, er ständig gereizt ist,
 23 [], seine [] kraftlos sind: Diesen Menschen [hat] der Bann [gepackt].
 24 Um ihn (wieder) gesund zu machen (wörtlich: mit Leben zu erfüllen), wiegst du Zeder, Zypresse, *daprānu*-Wacholder, Myrte,
 25 “Süßrohr”, *ballukku*-Baum/Strauch, Buchsbaum? (*šimeššalû*), *šumlalû*-Pflanze, Holunder? (*suādu*),
 26 *kukuru*-Pflanze, Wacholder, *atā' išu*-Pflanze, *hašû*-Pflanze (Thymian?), *Salicornia* (*uḫūlu qarnānû*),
 27 *nuḫurtu*-Pflanze (asa foetida?), Myhrre, *ṭūru* (Opopanax?), *baluḫḫu* (Galbanum?),
 28 diese 18 (pflanzliche) Drogen in jeweils gleichen Portionen ab. Du zerschneidest sie zusammen.
 29 In Bier und Essig weichst du sie ein. Du verschließt das im Ofen.
 30 In [der Morgendämmerung] nimmst du es heraus. Du filterst es. Honig und gefiltertes Öl zerstampfst du darin.
 31 In noch warmem Zustand verabreichst du es ihm als Einlauf (wörtlich: gießt du es ihm in den Anus). Er wird einen (reinigenden) Stuhlgang haben und dann gesunden.
-
- 32 Wenn der Oberbauch eines Menschen ihn so “fesselt” als sei es der Bann,
 33 er wegen seiner Krankheit immer wieder erbrechen muß, (Leibes)wind in seinem Bauch so knattert als sei es (das Afterleiden) *durugiqqu*,
 34 sein ganzes Fleisch verfallen ist, er nicht mehr ganz bei Sinnen ist: Um ihn (wieder) gesund zu machen (wörtlich: mit Leben zu erfüllen), zerreibst du
 35 *hašānu*-Pflanze (und) *kukuru*-Pflanze mit einem Stößel.
 36 In einem Wasser-*nakuāru* weichst du das ein. Wenn das *nakuāru*
 37 [ausgetrocknet ist], mischst du Wasser hinein. Vor dem Ziegen-Gestirn (Lyra),
 38 [vor?], vor Gula läßt du es ruhen. In der Morgendämmerung kochst du es.
 39 Diese (pflanzliche) Drogen sind für einen Wickel (bestimmt). Du gibst sie in aus? einer Suppe?/einem Topf?.
 40 Wenn es dir beliebt, gibst du noch zu einem Anteil
 41f. *buṭnānu*-Pflanze dazu. Einzelne Steinchen (??) nimmst du an dich (?). Das, was (in der Flüssigkeit) nach unten gesunken ist,
 43f. zerdrückst (?) du mit der Hand (?). [Du rufst] Gula und Bēlet-ilī bei ihrem Namen (und) wiegst für ihn (eine Dosis) ab.
-
- 45 Diese (Heil)tränke sind ein dem Königtum (vorbehaltenes) Geheimnis; (mit) zu wiegenden (Ingredienzien).

Kolophon: B In Gegenwart der zugehörigen Vorlage geschrieben [und dann kollationiert].
 Tafel des Marduk-erība? [],
 [] *šangû rabû* [].

Kommentar:

In den Textvertretern A und B liegen zwei Duplikate der gleichen Rezeptsammlung vor. Darin ist die Herstellung von insgesamt vier flüssigen Arzneimitteln beschrieben, die durch perorale, rektale oder perkutane Verabreichung die Heilung von Beschwerden bewirken sollten, die auf die Einwirkung eines Banns zurückgeführt wurden. Laut der Unterschrift (Z. 45: *mašqīāti annāti niširti šarrūti šaqlūtu*) sind diese “Heiltränke” (*mašqīātu*; zu diesem Begriff siehe den Kommentar zu Z. 45) durch zwei verschiedene Dinge herausgehoben: Zum einen galten sie als “Geheimnis des Königtums” (*niširti šarrūti*), was wohl bedeuten soll, daß die in der Rezeptsammlung beschriebenen Heilmittel dem König, seiner Familie und seinem Umfeld vorbehalten und nicht für die Allgemeinheit bestimmt waren. Die Gründe für diese Restriktion sind unbekannt. Das zweite Kennzeichen der Arzneien liegt darin, daß sie explizit als *šaqlūtu* bezeichnet wurden (Verbaladjektiv des Verbums *šaḳālu(m)*, “abwiegen, darwägen”, im Plural maskulinum). Hierzu lassen sich aus anderen Rezeptsammlungen keine Parallelen finden. Auch wenn man daher nur mutmaßen kann, was genau *šaqlūtu* hier bedeutet, ist es sehr wahrscheinlich, daß die Heiler mit

dem Zusatz *šaqlūtu* (wörtlich: Abgewogene) darauf hinweisen wollten, daß es ihnen im Fall der vorliegenden Rezepte dringend geboten erschien, die Ingredienzien ganz genau abzuwiegen (siehe dazu auch CAD Š/II 15 s. v. *šaqlu*). Hierzu paßt, daß in der vorliegenden Rezeptsammlung – anders als in den meisten vergleichbaren Texten – tatsächlich Mengenangaben gemacht werden (siehe Z. 14–16) bzw. auf das Abwiegen der Pharmaka (siehe Z. 28; Z. 44; vgl. Z. 40) ausdrücklich Bezug genommen wird.

Jeder einzelnen Anweisung zur Medikamentenherstellung ist die Beschreibung eines zugehörigen Krankheitsbildes vorangestellt. Dabei scheint vom ersten bis zum vierten Abschnitt der Rezeptsammlung die Schwere der Krankheit zuzunehmen. Im Mittelpunkt stehen stets Magen-Darm-Beschwerden. Die ersten drei Medikamente (Z. 1–8; Z. 9–20; Z. 21–31) sind Abführmittel. Das erste wurde peroral auf nüchternen Magen, die beiden anderen rektal als Einläufe verabreicht, der eine davon in kaltem, der andere in warmem Zustand. Das vierte Heilmittel (Z. 32–44) wurde vermutlich heiß oder zumindest temperiert auf einen Wickel (*markastu*; siehe Z. 39) aufgetragen.

Es bleibt unklar, ob der Textvertreter C zu der in den beiden anderen Textzeugen vorliegenden Rezeptsammlung oder aber zu einer anderen Zusammenstellung gehört, in der lediglich eines der aus den anderen Textvertretern bekannten Rezepte niedergeschrieben ist.

- 1–6 Umschrift und Übersetzung der Zeilen 1–6 finden sich, wenngleich mit starken Abweichungen von dem hier vorgelegten Text, in J. Scurlock, B. R. Andersen, *Diagnoses*, 24 unter 2.38 und 509 unter 19.317.
- 1 In Textvertreter A ist die erste Zeile stark beschädigt. Auch wenn F. Köcher in BAM 49, 1 die Zeichen ŠĀ-šú als unbeschädigt angibt, bleibt die Lesung unsicher. Es könnte dort ebenso gut ŠĀ.MEŠ-šú gestanden haben. J. Scurlock und B. R. Andersen (s. o.) haben die Verbalform am Ende der Zeile nicht ergänzt. Zwei Ergänzungsmöglichkeiten, mit ähnlicher Bedeutung kommen in Betracht. Entweder ist *qerbūšu itte[nenmirū]*, “seine Eingeweide blähen sich immer wieder auf” (*emēru(m)* II, Ntn [siehe auch Text Nr. 80, 23’]), oder aber *qerbūšu itte[nenbitū]*, “seine Eingeweide schwellen immer wieder an” (*ebētu(m)* I, Ntn) zu lesen.
 - 2 Das mit der logographischen Schreibung A.GA.ZI bezeichnete Leiden ist aus mehreren medizinischen Texten bekannt, die in Assur gefunden wurden (siehe BAM 72–76 und ferner BAM 176, 8’). Darin sind Anleitungen zur Herstellung von Arzneien zusammengestellt, die die von A.GA.ZI verursachten Beschwerden bekämpfen sollten. In BAM 75, 5–9 findet sich darüber hinaus eine Beschreibung des zugehörigen Krankheitsbildes (siehe dazu auch J. Scurlock, B. R. Andersen, *Diagnoses*, 135 unter 6.103). Die akkadische Entsprechung zu der logographischen Schreibung A.GA.ZI ist immer noch unbekannt. Scurlock und Andersen vermuten aufgrund der ähnlichen Krankheitsbilder, daß “the Sumerian term A.GA.ZI and the Akkadian term *tugānu* ... are interchangeable.” Darüber hinaus fehlen allerdings jegliche Hinweise darauf, daß die Schreibung A.GA.ZI für die akkadische Krankheitsbezeichnung *dugānu/tugānu* Verwendung fand.
 - 3 Abweichend von J. Scurlock, B. R. Andersen, *Diagnoses*, 24 unter 2.38 und 509 unter 19.317 ist statt GABA.MEŠ-šú wohl DU₈.MEŠ-šú zu lesen (siehe dazu auch CAD P 450 s. v. *pitru*). In Anlehnung an AHW 870b s. v. *pitru(m)*, ebd., 953 s. v. *ramū(m)* III, Gtn und CAD R 128 s. v. *ramū* wurde hier *pitrū* gelesen.
 - 5 Wörtlich bedeutet *niḫis narkabti* “Zurückrollen des Wagens” o. ä. Doch aus BAM 397 (Ni 2267), 3 geht eindeutig hervor, daß die mesopotamischen Heiler mit dem Begriff *niḫis narkabti* eine Krankheit bezeichneten, die mit Magen-Darmproblemen verbunden war. Daher ist die in J. Scurlock, B. R. Andersen, *Diagnoses*, 24 unter 2.38 und 509 unter 19.317 vorgeschlagene Übersetzung “he is unable to bear being jostled in a chariot” nicht haltbar.
 - 6 Die Lesung der logographischen Schreibung ^{gē}GI.ZÚ.LUM.MA kann noch nicht sicher bestimmt werden. Neben *kūru* (so R. Borger, MZL, 280) kommen auch die Pflanzennamen *buṣinnu* (siehe CAD B 348a) und *kurṣiptu* (siehe CAD K 568b) in Betracht.
- 9–20 Ähnliche Rezepte finden sich in BAM 574 (K 191+), Kol. I, 26–30 (Brech- und Abführmittel) und BAM 575 (K 71+), Kol. IV, 48–53.
- 9–14 Umschrift und Übersetzung der Zeilen 9–14 finden sich in J. Scurlock, B. R. Andersen, *Diagnoses*, 130 unter 6.77, 181–182 unter 8.87 und 509 unter 19.318.
- 12 Der nicht erhaltene Anfang der Zeile Text C, 2’ war entweder unbeschrieben, oder dort stand (abweichend von den beiden Duplikaten) ein *u* bzw. ein *ù*, das die beiden Verbalformen *issanaḫur* und *ilebbu* verband.
 - 13 In Text A steht gegen F. Köchers Autographie in BAM 49 *eb-ṭu* (und nicht *eb-tū*).
 - 14 Nach den von M. Stol vorgelegten Untersuchungen ist *kasū* nicht etwa der “Senf” (so AHW 455a), sondern die schlingende, im Deutschen ‘Teufelszwirn’ genannte Schmarotzerpflanze *Cuscuta* (siehe M. Stol, in: L. Milano (Hrsg.), *Drinking in ancient societies*, 175–179; weiter Literatur zu der *kasū*-Pflanze hat A. Kleinerman in ihrem Buch *Education in early 2nd millennium BC Babylonia*, 157 zusammengestellt).
 - 17 Um einen wirksamen Pflanzenauszug zu erhalten, sollte die Mazeration in den Nachtstunden durchgeführt werden. Die Wirksamkeit der Lösung entstand nach der Vorstellung der mesopotamischen Heiler aber nicht zuletzt dadurch, daß man das Mazerat dem Sternenlicht aussetzte (hierzu siehe E. Reiner, *Astral magic*, 48–53 und zuletzt J. Z. Wee, *JNES* 73, 23–42). Dem “Ziegeggestirn” genannten Sternbild Lyra kam dabei eine besondere Stellung zu, da man es mit der Heilgöttin Gula verband. In BAM 579 (K 5834+), Kol. IV, 38 ist dieses Sternbild “Hof der Gula” genannt (siehe unten den Kommentar zu den Zeilen 37–38).
- 18–19 In Text Nr. 78, 36–37 ist in ähnlichem Kontext die Hinwendung zu der Heilgöttin Gula vorgeschrieben.

- 21–24 Umschrift und Übersetzung der Zeilen 21–24 finden sich, wenngleich mit Abweichungen von dem hier vorgelegten Text, in J. Scurlock, B. R. Andersen, *Diagnoses*, 181: 8.86.
- 22 Die Ergänzung der ersten Zeilenhälfte findet Bestätigung in der Parallelstelle M. Worthington, *JMC* 5, 14, Z. 240' (UGU 1).
- 26 In der Parallelstelle BAM 168, 55 steht $\hat{e}e\check{s}LI$ (statt $\check{s}imLI$).
- 28 In Text A steht gegen F. Köchers Autographie in BAM 49 und M. J. Gellers Umschrift in BAM 7, 208, Z. 58 nicht $\check{r}ta^1\text{-}ka\text{-}AD$, sondern wie zu erwarten $\check{r}ta^1\text{-}ka\text{-}s\check{i}m$. Diese Lesung wird durch die Parallelstellen BAM 168, 58 (dort: $ta\text{-}ka\text{-}sim$) und BAM 169, 8' (dort: $ta\text{-}ka\text{-}s\check{j}im$) bestätigt. In BAM 168, 58 fehlt LAL (= $ta\check{s}aq\check{q}al$). Die explizite Anweisung, Drogen abzuwiegen, findet sich auch in Text Nr. 78, 67–68.
- 29 $tesekker$ ist in den Parallelstellen BAM 168, 59 und BAM 169, 9' mit der Zeichenfolge $\check{U}\check{S}\text{-}er$ geschrieben.
- 30 Statt $E_{11}\text{-}a$ steht in BAM 168, 59 $E_{11}\text{-}ma$ und in BAM 169, 9' $E_{11}\text{-}\check{r}a^1\text{-}m[a$. In Text Nr. 78, 60 ist die Verbalform $ta\check{h}a\check{s}\check{s}al$ (GAZ), “du zerstampfst”, durch die Verbalform $tatabbak$ (DUB), “du schüttetest aus”, ersetzt.
- 32–34 Umschrift und Übersetzung der Zeilen 32–34 finden sich mit Abweichungen von dem hier vorgelegten Text in J. Scurlock, B. R. Andersen, *Diagnoses*, 158 unter 7.15.
- 32 In der Parallelstelle BAM 579 (K 5834+), Kol. IV, 33 ist das Wort für den Bann (NAM.ÉRIM) nicht mit einem Gottesdeterminativ versehen.
- 33 Das Suffix $\text{-}\check{s}u$ zeigt, daß die von J. Scurlock und B. R. Andersen in *Diagnoses*, 158 vorgeschlagene Lesung DIŠ (statt ana) GIG- $\check{s}u$ GUR.GUR mit der Übersetzung “if his illness keeps coming back” unzutreffend ist (in diesem Fall hätte dort DIŠ $murussu$ etc. stehen müssen). An dieser Stelle dürfte GUR.GUR die Bedeutung “immer wieder ausspeien” besitzen (siehe dazu AHW 1336a s. v. $t\check{a}ru(m)$ Dtn 4). Die aus dem Sumerischen entlehnte Krankheitsbezeichnung $durugiqqu$ bedeutet wörtlich “kranker After”. Die mit diesem Leiden verbundenen Symptome haben J. Scurlock und B. R. Andersen in *Diagnoses*, 150–153 zusammengestellt.
- 34 Statt $\check{s}a\check{h}\text{-}hu$ steht in dem Paralleltext BAM 579 (K 5834+), Kol. IV, 34 $\check{s}a\text{-}hu$. Dies ist, wie die Parallele aus BAM 49 beweist, gegen CAD Š/I 419 s. v. $\check{s}ap\check{a}ku$ 3 nicht $\check{s}a\text{-}pik$ zu lesen.
- 35 In dem Paralleltext BAM 579 (K 5834+), Kol. IV, 35 finden sich einige graphische Varianten: $\check{u}ha\text{-}\check{s}a\text{-}na\check{s}imG\check{U}R.G\check{U}R$ *ina a-bat-ti tu-da-q-qaq*.
- 36 Statt $tul\text{-}lab\text{-}bak$ steht in dem Paralleltext BAM 579 (K 5834+), Kol. IV, 37 $tu\text{-}la\text{-}bak$ und statt $\check{s}um_4\text{-}ma\text{-}na\text{-}ku\text{-}a\text{-}ru$ steht dort $\check{s}um_4\text{-}ma\text{-}na\text{-}ku\text{-}a\text{-}ri$.
- 37 Die Ergänzung der ersten Zeilenhälfte richtet sich nach der Parallelstelle BAM 579 (K 5834+), Kol. IV, 37.
- 37–38 Die Parallelstelle BAM 579 (K 5834+), Kol. IV, 38 (ana IGI $^{mul}\check{U}Z$ TÜR $^dGu\text{-}la$ $tu\check{s}\text{-}bat$ *ina šer*(“SAR”)- ti ŠEG $_6$ - $\check{s}al$) weicht von dem hier präsentierten Haupttext stark ab. Daher bleibt unklar, wie die Textlücke im Beginn der Z. 38 zu füllen ist.
- 39 Die zweite Zeilenhälfte bleibt weitgehend unverständlich, da weder die korrekte Lesung der Zeichenfolge TE HI noch die des Zeichens KAM ($\check{U}TUL = diq\check{a}ru$; $TU_7 = ummaru$) ermittelt werden konnte. In der Parallelstelle BAM 579 (K 5834+), Kol. IV, 39 steht: \check{U} *an-nu-tim-ma ana mar-kàs-te* etc. ŠUB. Das Wort $markastu$ ist bisher nur in dem vorliegenden Text bezeugt. Es dürfte eine Art Wickel bezeichnen (AHW 612a: “Umschlag”; CAD M/I 282b: “bandage(?)”). Ein Wickel oder Verband zur Heilung der von einem Bann verursachten Leiden ist auch in Text Nr. 76–77, 15–16 beschrieben.
- 40–41 Auch diese Passage bleibt schwer verständlich. Hier wurde angenommen (so wie in AHW 5a vorgeschlagen), daß $abatt\check{a}te$ der Plural zu $abattu$ ist. Sollten die $abatt\check{a}te$ (“Steinchen”) etwa Kerne der $bu\check{n}\check{a}nu$ (-Pflanze/Früchte) bezeichnen? Auch wenn derzeit hierfür keine weiteren Argumente vorgebracht werden können, ist dieser Gedanke doch verlockend, da in CT 14, 16, BM 93084, Vs. 3 das Wort $bu\check{n}\check{a}nu$ mit dem Determinativ für Steine versehen ist.
- 42 Sollte sich die hier vorgetragene Ansicht bewähren, daß hier eine Form des Verbs $tap\check{a}šu(m)$ vorliegt, müßte DIDLI an dieser Stelle für (w) $\check{e}d\check{u}$ stehen (siehe dazu AHW 1495a). W. von Soden meinte, daß in Z. 42 eine Form des seltenen Verbs $p\check{a}šu$ vorliege (siehe AHW 846a), das für das sonst gebräuchliche $pa\check{a}šu$ stehe. Die Autoren des CAD lehnten diese These ab (so CAD P 268b). Dort ist unsere Stelle (mit Berücksichtigung der Variante aus BAM 579) folgendermaßen gelesen: $abatta$ TE AŠ AŠ *ut-ta*(var. $\text{-}tap$)- $pa\text{-}a\check{s}$ (so auch CAD A/I 40 s. v. $abattu$). An beiden Stellen wurde auf eine Übersetzung verzichtet. Die Form $ta\text{-}bi\text{-}u\text{-}ni$ dürfte wohl zu $teb\check{u}(m)$, “untertauchen”, (so auch AHW 1383a und CAD T 69a) und nicht etwa zu $ta\check{b}u(m)$, “gut”, zu stellen sein (so CAD L 93b und auch CAD P 268b).
- 43–44 Vgl. die Parallelstelle BAM 579 (K 5834+), Kol. IV, 42: MU $^dGu\text{-}la$ u $^dNIN.MA\check{H}$ $ta\text{-}zak\text{-}kar$ $ta\text{-}hi\text{-}as\text{-}su$.
- 43 Die genaue Bedeutung des Verbs $lap\check{a}tu(m)$ Š in diesem Kontext bleibt unklar. W. von Soden übersetzte hier “im Mörser umwälzen?”, in CAD L 93 s. v. $lap\check{a}tu$ 5d wird die Bedeutung “to sprinkle” angegeben.
- 45 Die Parallelstelle BAM 579 (K 5834+), Kol. IV, 43 ($ma\check{s}\text{-}q\check{i}\text{-}tu$ $an\text{-}ni\text{-}tu$ ŠEŠ- ti LUGAL- ti $\check{s}a\check{q}\text{-}lu\text{-}tu$) ermöglicht die Ergänzung der Zeile. Die vorliegende Rezeptsammlung zeigt sehr deutlich, daß nicht nur Medikamente, die getrunken werden sollten, $ma\check{s}q\check{i}tu$ (wörtlich: “(Heil)trank”) genannt wurden, sondern auch Einläufe und Flüssigkeiten, mit denen man Wickel, Kompressen o. ä. trankte. Der Begriff $ma\check{s}q\check{i}tu$ bezeichnet in der mesopotamischen Heilkunde also nicht nur einen Trank, sondern flüssige Arzneimittel, die peroral, rektal oder perkutan in das Körperinnere gelangen sollten.

Kolophon Zum Kolophon des Textzeugen B siehe H. Hunger, BAK, 67, Nr. 191. Die dort vorgeschlagene Emendation des Schreibernamens zu "Nabû-bēssunu" bewährt sich wohl nicht, denn jeder Hinweis darauf, daß der aus dem sog. Haus des Beschwörungspriester wohlbekannte Nabû-bēssunu der Nachfahre eines *šangû rabiū* war, fehlt (zu dem Stammbaum der Familie siehe S. M. Maul, Assurforschungen, 203 mit Anm. 46). Allerdings bleibt auch die hier vorgeschlagene Lesung des Schreibernamens (Marduk-erība) unsicher. Belege für den Titel *šangû rabiū* in neuassyrischer Zeit hat B. Menzel in: Assyrische Tempel 1, 194–195 zusammengestellt.

73–74)

Rezeptsammlung 2

73) A 258

Rezeptsammlung 2, Textvertreter A

Fundstelle in Assur: hD8I, Pflasterniveau, assyrisches Privathaus, West; Fundnummer: Ass 13955 av; Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters; A 258 = N 4: 45)
 Beschreibung: Nahezu vollständig erhaltene, querformatige Tontafel, von der lediglich die rechte obere Ecke fehlt (Maße: ^m52 mm × ^m86 mm; die Tafeldicke konnte nicht ermittelt werden). Auf der Vs. finden sich 9, auf dem unteren Rand eine und auf der Rs. 10 Zeilen in einem spätneuassyrischen Schriftduktus.
 Datierung: neuassyrisch, Mitte des 7. Jh. v. Chr.
 Kopie: F. Köcher, BAM 68; Bearbeitung: –

74) A 242

Rezeptsammlung 2, Textvertreter B

Fundstelle in Assur: hD8I, Pflasterniveau, assyrisches Privathaus, West; Fundnummer: Ass 13956 ew; Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters; A 242 = N 4: 389)
 Beschreibung: Bruchstück einer querformatigen Tontafel, von der sich lediglich die Vs. mit dem linken, dem unteren und einem sehr kleinen Abschnitt des oberen Randes erhalten hat. Der rechte Seitenrand ist abgestoßen, die rechte obere Ecke fehlt (Maße: ^m50 mm × 81 mm; die Tafeldicke konnte nicht ermittelt werden). Auf der Vs. finden sich 8 Zeilen, gefolgt von einer weiteren auf dem unteren Rand, die in einem spätneuassyrischen Schriftduktus geschrieben sind.
 Datierung: neuassyrisch, Mitte des 7. Jh. v. Chr.
 Kopie: F. Köcher, BAM 69; Bearbeitung: –

(78) VAT 9138 (Photos: S. 519–523), Vs. 18–32

Rezeptsammlung 2, Textvertreter C

Fundstelle in Assur: hD8I, Suchgraben; Fundnummer: Ass 13955 eq; Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters; VAT 9138 = N 4: 131)
 Beschreibung: Braune vollständig erhaltene einkolumnige Tontafel (Maße: ^m172 mm × ^m74 mm × ^m23 mm). Lediglich die rechte obere und die rechte untere Ecke sind ein wenig angestoßen. Auf der Vs. und auf der Rs. finden sich jeweils 41 Zeilen in einem spätneuassyrischen Schriftduktus. Die letzte Zeile des zweizeiligen Kolophons steht auf dem unteren Tafelrand.
 Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.
 Kopien: E. Ebeling, KAR 157; F. Köcher, BAM 168; Photo: CDLI P369126; Bearbeitung: M. J. Geller, BAM 7, 202–211, Nr. 34, Text HH.

Parallelstellen: Z. 1–18 BAM 579 (K 5834+), Kol. II, 54'–Kol. III, 1 (= M. J. Geller, BAM 7, Nr. 34, Text AO) zu Z. 1–17 vgl. außerdem BAM 226 (A 224; hier Text Nr. 75)
 Z. 6–13 BAM 70 (VAT 13907), Rs. 1'–8'

Die Textvertreter:

A = A 258 (ass.) Z. 1–18, Kolophon
 B = A 242 (ass.) Z. 1–7
 C = VAT 9138, Vs. 18–32 (ass.) Z. 1–17

Transliteration:

1 A Vs. 1 DIŠ NA *ši-biṭ* IM *hi-miṭ* [UD].DA *šim-ma-tú* *r[i-mu-tú]*
 B 1f. [DIŠ NA] *ši-biṭ* 'IM' *hi-[miṭ]*]/ *ri-mu-tú*
 C Vs. 18 DIŠ NA TAB UD.DA *ši-biṭ* IM *šim-ma-tú* *ri-mu-tú*

- 2 A Vs. 2 *šá-áš-šá-tu* ŠU.GIDIM₄.MA ŠU.NAM.ÉRIM.M[A *durugiqqu*]
 B Vs. 2f. *šá-áš-šá-tu* ŠU.[GIDIM₄.MA] / ŠU.NAM.ÉRIM.MA DÚR.GIG
 C Vs. 18f. *šá-áš-šá-tu /* ŠU.GIDIM₇.MA ŠU.NAM.ÉRIM DÚR.GIG
- 3 A Vs. 3 *u ka-la* GIG *ana* TI-šú 10 GÍN Ú 'NAM'.[TI.LA]
 B Vs. 3f. [*u kala* GIG] / *ana* TI-šú 10 GÍN Ú NAM.TI.LA
 C Vs. 19f. *u DÙ* GIG *ana* TI-šú / 10 GÍN Ú NAM.TI.LA
- 4 A Vs. 4 10 GÍN *úti-ia-tú* 10 GÍN *ú*KUR.KUR 10 GÍN *ú*[*hašú*]
 B Vs. 4f. 10 [GÍN] / *úti-ia-tú* 10 GÍN *ú*KUR.KUR 10 GÍN *ú*[]
 C Vs. 20f. 10 GÍN *úti-ia-tú* 10 GÍN *ú*KUR.KUR / 10 GÍN *ú*ĤAR.ĤAR
- 5 A Vs. 5 10 GÍN *ú*NU.LUĤ.ĤA 10 GÍN *ú*.KUR.RA 10 GÍN *ú*[*r-nu-u*]
 B Vs. 6f. 10 GÍN *ú*NU.LUĤ.ĤA 10 GÍN *ú*.KUR.RA / 10 GÍN *ú*[*úr-nu-u*]
 C Vs. 21f. 10 GÍN *ú*NU.LUĤ.ĤA 10 GÍN *ú*.KUR.RA / 10 GÍN *ú*[*úr-nu-u*]
- 6 A Vs. 6 10 GÍN MUN *kù-bad* 10 GÍN *ú*ĤAR.SAĜ 10 GÍN *ú*[*šib-bur-rat*]
 B Vs. 7f. 10 GÍN MUN *kù-b[ad]* / 10 GÍN *ú*ĤAR.SAĜ 10 GÍN *ú*[*šib-bur-[rat]*]
 C Vs. 22f. 10 GÍN MUN *kù-pad* 10 GÍN *ú*ĤAR.SAĜ / 10 GÍN *ú*LUĤ.MAR.TÚ
- 7 A Vs. 7 10 GÍN *ú* BABBAR 10 'GÍN' NA₄ *ga-bé-e* 10 GÍN *šim*LI
 B Vs. 9 [10 GÍN *ú* BABBAR 10 GÍN NA₄ *ga-[bé-e*]
 (abgebrochen)
 C Vs. 23f. 10 GÍN *ú* BABBAR 10 GÍN NA₄ *ga-bi-i /* 10 GÍN *šes*LI
- 8 A Vs. 8 10 GÍN *šim*GÚR.GÚR 10 GÍN *ú**ak-tam* 10 GÍN NUMUN *šes*ĤAB
 C Vs. 24f. 10 GÍN *šes*GÚR.GÚR 10 GÍN *ak-tam* 10 GÍN MUN / 10 GÍN NUMUN *šes*ĤAB
- 9 A Vs. 9 10 GÍN *šim*GAM.MA 10 GÍN *šim*MAN.DU 10 GÍN *šim*[*baluĥĥu*]
 C Vs. 25f. 10 GÍN *šim*GAM.MA 10 GÍN *šim*MAN.DU / 10 GÍN *šim*BULUĤ
- 10 A Vs. 10 10 GÍN *šes*EREN 10 GÍN [*šim*SE]S 10 GÍN GI DÙG
 (Rand)
 C Vs. 26f. 10 GÍN *šes*EREN 10 GÍN *šim*SES / 10 GÍN GI DÙG
- 11 A Rs. 1 5 GÍN *šes**si-ĥu* 5 GÍN *šes*[*a-ri-ga-nu*]
 C Vs. 27 5 GÍN *šes**si-ĥu* 5 GÍN *šes**ár-gan-nu*
- 12 A Rs. 2 5 GÍN *šes**ba-ri-rat* 5 GÍN *ú* ^{d1r}UTU¹ 26 *ú*.[ĤI.A.MEŠ]
 C Vs. 28 5 GÍN LUM.ĤA 5 GÍN *ú* ^dUTU 25 *ú*.ĤI.A.MEŠ
- 13 A Rs. 3 *an-nu-ti-ma* GAZ SIM *ina* KAŠ.SAĜ A GAZI^{sar} ŠEĜ₆-*šal*
 C Vs. 29 *u* ŠIM.ĤI.A ŠEŠ DIŠ-*niš* GAZ SIM KAŠ.SAĜ A GAZI^{sar}
- 14 A Rs. 4 *u* A.ĜEŠTIN.NA *dan-na-ti* TI-*qé* ZÌ.DA.MEŠ *an-nu-ti*
 C Vs. 30 *u* A.ĜEŠTIN.NA KAL.GA TI-*qé* ZÌ.DA.MEŠ *an-nu-ti*
- 15 A Rs. 5 *ana* ŠÀ ŠUB-*di* *ina* NININDU *ú*Š-*er* *ina* še-*rim* E₁₁-*ma* tu-*kàš-ša*
 C Vs. 30f. *ana* ŠÀ' ŠUB-*di /* *ina* NININDU *ú*Š-*er* *ina* še-*rim* E₁₁ SED
- 16 A Rs. 6 *ta-šá-ĥal* Ì.ĜEŠ BÁRA.GA *ana* IGI ŠUB-*[di]*
 C Vs. 31 LÁL *u* Ì *ĥal-ša* *ana* IGI ŠUB-*di*
- 17 A Rs. 7 '1'-šú 2-šú 3-šú *ana* DÚR-šú DUB-*ak-ma* [TI]
 (Strich)
 C Vs. 32 1-šú 2-šú 3-šú *ana* DÚR-šú DUB(“UM”)-*ak*
 (Strich)
-
- 18 A Rs. 8 [10] GÍN *ú*NU.LUĤ.ĤA 10 GÍN *ú**am-ĥa-[ra]*
- Klph. A Rs. 9 *a-na* ša-*bat* e-*pe-ri* ¹Ki-šir-AN.[ŠÁR MAŠ.MAŠ (?)]
 10 [T]A ŠÀ *šes*ZU [*ĥ*]a-*an-tiš* ZI-*ĥ[a]*
 (Rand)

Übersetzung:

- 1 Wenn ein Mensch (an) *šibiṭ šāri* (wörtlich: Windstoß), Hitzefieber (*ḫimiṭ šēti*), Lähmung (*šimmatu*), Taubheitsgefühl² (*rimūtu*),
 - 2 Muskelzucken² (*šaššaṭu*), der “Hand des Totengeistes”, der “Hand des Banns”, (dem Afterleiden) *durugiqqu*
 - 3 oder jeglicher (anderen) Krankheit (erkrankt ist): Um ihn (wieder) gesund zu machen (wörtlich: mit Leben zu erfüllen), zerstampfst du 10 Schekel “Lebenskraut”,
 - 4 10 Schekel *tījatu*-Pflanze, 10 Schekel *atā’išu*-Pflanze, 10 Schekel *ḫašū*-Pflanze (Thymian?),
 - 5 10 Schekel *nuḫurtu*-Pflanze (*asa foetida?*), 10 Schekel *nīnū*-Pflanze, 10 Schekel *urnū*-Pflanze,
 - 6 10 Schekel *kubad/kupad*-Salz, 10 Schekel *azupīru*-Pflanze, 10 Schekel *šiburratu*-Pflanze,
 - 7 10 Schekel “Weißes Kraut”, 10 Schekel Alaunstein, 10 Schekel Wacholder,
 - 8 10 Schekel *kukuru*-Pflanze, 10 Schekel *aktam*-Pflanze, (C fügt hinzu: 10 Schekel Salz), 10 Schekel Samen des *puquṭtu*-Dorns,
 - 9 10 Schekel *šumlalū*-Pflanze, 10 Schekel Holunder² (*suādu*), 10 Schekel *baluḫḫu* (Galbanum?),
 - 10 10 Schekel Zeder, 10 Schekel Myhrre, 10 Schekel “Süßrohr”,
 - 11 5 Schekel *sīḫu*-Pflanze, 5 Schekel *argannu*-Pflanze,
 - 12 5 Schekel Sagapenum² (*barīrātu*-Pflanze), 5 Schekel “Sonnenpflanze”, diese 26 (pflanzlichen) Drogen (C fehlerhaft: diese 25 (pflanzlichen) Drogen [statt: diese 27 (pflanzlichen) Drogen])
 - 13f. (C fügt hinzu: und Duftstoffe zu einer homogenen (Masse)). Du siebst das.
A: In Bier (und) einer (wäßrigen) Lösung aus *kasū*-Pflanze kochst du es. Außerdem nimmst du starken Essig.
C: Bier, (wäßrige) Lösung aus *kasū*-Pflanze und starken Essig nimmst du.
Dieses Pulver (d. h. die zuvor zerstampften Drogen)
 - 15 gibst du dort hinein. Du verschließt das im Ofen. In der Morgendämmerung nimmst du es heraus und läßt es erkalten.
 - 16 A: Du filterst es. Gefiltertes Öl gibst du hinzu.
C: Honig und gefiltertes Öl gibst du hinzu.
 - 17 Einmal, ein zweites Mal, ein drittes Mal verabreichst du es ihm als Einlauf (wörtlich: gießt du es ihm in den Anus).
A fügt hinzu: Dann [wird er gesunden].
-
- 18 [10] Schekel *nuḫurtu*-Pflanze (*asa foetida?*), 10 Schekel *amḫa[ra]*-Pflanze].

Kolophon: A Zur Vorbereitung der Durchführung (der Heilbehandlung) hat es Kišir-[Aššur, der Beschwörer (?)], eilig von einer (hölzernen) Wachstafel exzerpiert.

Kommentar:

- 1 Zu der Krankheit *šibiṭ šāri* und ihren Symptomen siehe J. Scurlock, B. R. Andersen, *Diagnoses*, 211. Zu *ḫimiṭ šēti* (Hitzefieber) siehe M. Stol in I. L. Finkel, M. J. Geller *CM* 36, 21 und 23ff. *rimūtu* galt laut Text Nr. 3, 6 und 8 auch als Symptom eines Leidens, das auf einen Bann zurückgeführt wurde.
- 1–3 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 75, 7’–11’.
- 2 Kennzeichen der *šaššaṭu* genannten Erkrankung sind nach J. Scurlock und B. R. Andersen vor allem Muskelzuckungen. Diese Erkenntnis berechtigt allerdings nicht dazu, *šaššaṭu* mit der modernen Krankheit Tetanus einfach gleichzusetzen (so J. Scurlock, B. R. Andersen *Diagnoses*, 66–68).
In Textvertreter C hat der Schreiber Kišir-Nabû das Zeichen GIG versehentlich ohne die abschließende ḪI-Gruppe geschrieben und an deren Stelle das auch in den Paralleltexten folgende *u* gesetzt. Aus diesem Grund wurde diese Passage hier “GI:G> u” transliteriert (Die als BAM 168 veröffentlichte Autographie ist entsprechend zu korrigieren).
- 3 Die Parallelstelle Text Nr. 75, 11’ macht deutlich, daß GIG hier für *muṣṣu*, “Krankheit”, stehen muß und nicht etwa für den Stativ der 3. Person Sg. maskulinum von *marāṣu(m)*.
- 4 In dem Paralleltext BAM 579, Kol. II, 56’ findet sich statt ^u*ti-ia-tu* die Schreibung ^u*ti-ia-tu*.
- 6 Gegen die in BAM veröffentlichte Autographie steht in Textvertreter B deutlich MUN *kù-b[ad]*. Die in den Wörterbüchern und Zeichenlisten noch als unbekannt geltende Lesung ergibt sich aus dem altbabylonischen medizinischen Text aus Nippur, BAM 393 (HS 1883), der die syllabische Schreibung *ṭà-ab-ti ku-pa-ad* liefert (siehe auch D. Schwemer, T. Abusch, *CMAwR* 1, 65, Text 2.1).
In dem Paralleltext BAM 579, Kol. II, 58’ findet sich die Variante: ^u*šib-bur-ra-tum*.
- 11 In dem Paralleltext BAM 70 (VAT 13907), Rs. 6’ steht, gegen die veröffentlichte Autographie, deutlich: ^r*ár¹-g[a-nu]*.
- 12 In BAM 579 folgt auf die Liste der Ingredienzien vor der Summenangabe ein Strich. In Textvertreter C ist die angegebene Summe falsch. Sie hätte dort 27 Ú.ḪI.A.MEŠ lauten müssen.
- 12–13 In dem Paralleltext BAM 579, Kol. II, 62’ steht: 25 Ú.ḪI.A.ŠIM.ḪI.A.ŠEŠ DIŠ-niš G[AZ].
- 13–17 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 75, 11’–15’.

- 15–16 In dem Paralleltext BAM 579, Kol. II, 64' steht: *ina še-rim E₁₁-ma SED ta-ša-ḫal ì ḫal-[ša*.
- 16 Die Deutung der Anweisung “*ana IGI ŠUB-di*” ist schwierig, weil auf IGI weder ein Nomen noch ein Suffix folgt. In CAD Š/I 327–328 s. v. *šamnu* ist die Auffassung vertreten, daß Öl und Honig in die hergestellte Flüssigkeit gegeben werden sollten. Für diese Deutung spricht die inhaltliche Parallele aus Text Nr. 70–72, 30. Demzufolge sollten Öl und Honig in dem noch heißen Absud “zerstampft” werden. Öl und Honig waren auch Bestandteil des in Text Nr. 70–72, 9–20 beschriebenen Klistiers. In CAD N/I 82 s. v. *nadû* 2a 12' wurde die Wendung “*šamna ana pani ŠUB*” hingegen mit “you place oil on the spot (i.e., on the rectum)” übersetzt. Diese Lösung erscheint weniger wahrscheinlich, auch wenn aus Text Nr. 76–77, 10 bekannt ist, daß man eine “Spülung” durch das Salben der zu behandelnden Körperpartien vorbereitete.
- 17 Aus der Parallelstelle Text Nr. 78, 49–50 geht deutlich hervor, daß das flüssige Heilmittel in drei gleiche Portionen aufgeteilt wurde, die dann dem Patienten in einem gewissen Abstand nacheinander als Einlauf verabreicht wurden.
- 18 Das Rezept, auf das die Stichzeile verweist, folgt auch in dem Paralleltext BAM 579 auf den hier vorgestellten Text (siehe BAM 579, Kol. III 1–19). Der Anfang der Z. 18 ist danach ergänzt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die von Kišir–Aššur als Vorlage verwendete hölzerne, mit Wachs gefüllte Schreibtafel ein Duplikat zu BAM 579, der 5. Tafel der *šumma amīlu suāla maruṣ* genannten Serie mit medizinisch-therapeutischen Texten, war.
- Kolophon Zum Kolophon des Textzeugen A siehe H. Hunger, BAK, 76, Nr. 220. Die abweichende, hier gegebene Lesung beruht auf einer Kollation anhand des Assur-Photos Nr. 4150. Der Schreiber der Tafel dürfte Kišir–Aššur (und nicht etwa Kišir–Nabû) gewesen sein. Hierfür sprechen die Parallelstellen aus den von Kišir–Aššur geschriebenen Kolophonen, die aus BAM 131 (VAT 13775), Rs. 10'–12' (= BAK Nr. 203 K) und BAM 201 (VAT 13787), 44'–48' (= BAK Nr. 199 D) bekannt sind. Die Raumverhältnisse in A 258 machen wahrscheinlich, daß in Rs. 9 der Titel MAŠ.MAŠ zu ergänzen ist (siehe dazu auch S. M. Maul, Assur-Forschungen, 216 mit der wichtigen Beobachtung, daß Rezeptsammlungen und pharmazeutische Texte aus dem sog. Haus des Beschwörungspriesters nicht von Gehilfen, sondern nur von fertig ausgebildeten Heilern geschrieben wurden).

75) A 224

Rezeptsammlung 3

Fundstelle in Assur: hD8I, Pflasterniveau, assyrisches Privathaus, West; Fundnummer: Ass 13955 ba; Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters; A 224 = N 4: 49)

Beschreibung: Bruchstück mit der beidseitig erhaltenen unteren Hälfte einer schmalen, einkolumnigen Tontafel. Der untere Tafelrand und die beiden Seitenränder des Bruchstücks blieben unversehrt. Die genauen Maße der Tafel konnten nicht ermittelt werden. Die Vs. weist noch 5, die Rs. 10 unbeschädigte Zeilen auf, die in einem spätneuassyrischen Schriftduktus gehalten sind. Die Tafel wurde wohl in der zweiten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. geschrieben.

Datierung: neuassyrisch, 7. Jh. v. Chr.

Kopie: F. Köcher, BAM 226; Bearbeitung: –

Parallelstellen: siehe oben, Text Nr. 73–74 (vgl. ferner Text Nr. 78, 18–19 und 26–28)

Transliteration:

1'	Vs.	1'	[š ⁱ] ^m SES GI DÙG.GA
2'		2'	ḡeš ^s si-ḫu
3'		3'	ḡeš ^s ár-gá-nu
4'		4'	ḡeš ^s LUM.ḪA
5'		5'	Ú ^d UTU
6'	Rs.	1	PAP 28 Ú.MEŠ
7'		2	mar-ḫaṣ ḫi-miṭ UD.DA
8'		3	ši-biṭ IM šim-mat(u)
9'		4	ri-mu-tú šá-ás-ša-ṭu
10'		5	ŠU.GIDIM ₇ .MA ŠU.NAM.RIM.MA
11'		6	DÚR.GIG u DÙ GIG an-n[u-ti-ma]
12'		7	ina KAŠ ŠEĜ ₆ -šal ta-ša-ḫal
13'		8	ì LÀL ana IGI ŠUB-di

- 14' Rs. 9 *ba-ḥa-ru-su ana DÚR*
 15' 10 DUB-*ak-ma* TI
 (Strich)

(abgebrochen)

Übersetzung:

- 1' Myhrre, "Süßrohr",
 2' *sīḥu*-Pflanze,
 3' *argannu*-Pflanze,
 4' Sagapenum[?] (*barīrātu*-Pflanze),
 5' "Sonnenpflanze",
 6' insgesamt 28 (pflanzliche) Drogen
 7' (bestimmt für eine) Spülung gegen Hitzefieber (*ḥimīṭ šēti*),
 8' *šibīṭ šāri* (wörtlich: Windstoß), Lähmung (*šimmatu*),
 9' Taubheitsgefühl[?] (*rimūtu*), Muskelzucken[?] (*šaššaṭu*),
 10' die "Hand des Totengeistes", die "Hand des Banns",
 11' (das Afterleiden) *durugiqqu* und jegliche andere Krankheit. Die[se (Drogen)]
 12' kochst du in Bier. Du filterst das.
 13' Öl und Honig gibst du hinzu.
 14' In noch warmem Zustand verabreichst du es als Einlauf (wörtlich: gießt du es in den Anus).
 15' Er wird dann gesunden.
 (Strich; dann abgebrochen)

Kommentar:

Es ergab sich keine Gelegenheit, das Tontafeloriginal einzusehen. Eine Photographie war ebenfalls nicht zur Hand.

Das aus der Tafel A 224 bekannte Rezept weist große Ähnlichkeiten auf mit dem oben vorgestellten Text Nr. 73–74 (siehe außerdem auch die Parallelstelle Text Nr. 78, 26–28). Die hier beschriebene "Spülung" (*marḥaṣu*) sollte gegen die gleiche Reihe von Leiden eingesetzt werden, wie der aus Text Nr. 73–74 bekannte Einlauf (vgl. Z. 7'–11' mit den Zeilen Text Nr. 73–74, 1–3). Auch die Anweisungen zur Herstellung und Verabreichung der Medikamente entsprechen einander sehr genau (vgl. die Zeilen 11'–15' mit Text Nr. 73–74, 13–17), auch wenn der in Text Nr. 75 überlieferte Wortlaut ein wenig knapper gehalten ist. Da die in den Zeilen 1'–5' aufgelisteten Ingredienzien genau denen entsprechen, die in den Zeilen Text Nr. 73–74, 10–12 genannt sind, dürften die in Text Nr. 73–74 zuvor aufgeführten Drogen auch Bestandteil des in Text Nr. 75 beschriebenen Spülmittels gewesen sein. Für die Herstellung des aus Text Nr. 75 bekannten Heilmittels waren allerdings statt 26 Drogen insgesamt 28 (siehe Z. 6') vonnöten. In den nicht erhaltenen Zeilen der Tafel waren daher vermutlich neben den im folgenden genannten 20 Drogen:

tījatu-Pflanze, *atā' išu*-Pflanze, *ḥašū*-Pflanze (Thymian?), *nuḥurtu*-Pflanze (*asa foetida*?), *nīnū*-Pflanze, *urnū*-Pflanze, *kupad/kubad*-Salz, *azupīru*-Pflanze, *šibburratu*-Pflanze, Weißes Kraut, Alaunstein, Wacholder, *kukuru*-Pflanze, *aktam*-Pflanze, Salz, Samen des *puquṭtu*-Dorns, *šumlalū*-Pflanze, Holunder[?] (*suādu*), *baluḥḥu* (Galbanum?), Zeder

noch zwei weitere aufgeführt. Ein ähnliches Rezept mit insgesamt 28 Ingredienzien ist aus BAM 225 bekannt.

7'–11' Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 78, 18–19.

15' Es bleibt unklar, ob nach dem Strich weitere Anweisungen zur Herstellung und Verabreichung eines Medikaments folgten.

76–77)

Rezeptsammlung 4

76) A 238 + VAT 13727 + VAT 14208

Rezeptsammlung 4, Textvertreter A

Fundstelle in Assur: hD8I, Pflasterniveau, assyrisches Privathaus, West; Fundnummern: Ass 13955 gb (A 238), Ass 15325 b (VAT 13727 + VAT 14208); Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters; A 238+ = N 4: 166)

Beschreibung: Aus zwei jeweils braun-schwarzen Bruchstücken, von denen sich das eine (VAT 13727 + VAT 14208) im Vorderasiatischen Museum zu Berlin, das andere (A 238) in den Staatlichen Museen zu Istanbul befindet, kann

– zumindest virtuell – eine vollständige, sehr gut erhaltene Tafel zusammengesetzt werden, deren Schriftbild von horizontalen Paragrafenstrichen geprägt ist (Maße: ^m140 mm × ^m95 mm × ^m26 mm). Der Schreiber verzichtete darauf, sie mit einem Kolophon zu versehen. Auf der Vorder- und der Rückseite finden sich jeweils 25 Zeilen in einer auffällig großen neuassyrischen Schrift mit Merkmalen, die auf die Datierung der Tafel in das frühe 7. Jh. v. Chr. weisen. Die Tafel A 238+ dürfte damit deutlich älter sein als die meisten der im sog. Haus des Beschwörungspriesters gefundenen Schriftstücke. Sie nimmt in diesem Tafelbestand auch eine besondere Stellung ein, weil alle vier Seitenränder mit zahlreichen runden sog. Brennlöchern versehen sind, die einen Durchmesser von etwa 2 mm aufweisen und in dem kurzen Abstand von 8–10 mm tief in den Tafelkörper gedrückt wurden.

Datierung: neuassyrisch, frühes 7. Jh. v. Chr.

Kopie: F. Köcher, BAM 156; Photo: CDLI P285252 (VAT 13727 + VAT 14208); Bearbeitung: J. Scurlock, Sourcebook, 329–333, 430–432 sowie 715–716 und 722. Übersetzung (Z. 1–24): S. M. Maul, TUAT NF 5, 145–146.

77) VAT 13751 (Photo: S. 518)

Rezeptsammlung 4, Textvertreter B

Fundstelle in Assur: hD8I, Suchgraben; Fundnummer: Ass. fh; Archivzugehörigkeit: N4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters; VAT 13751 = N 4: 614)

Beschreibung: Rotbraunes Bruchstück aus dem oberen Drittel einer einkolumnigen Tontafel (Maße: 72 mm × 67 mm × 18 mm). Die Vs. ist vollkommen zerstört. Auf der Rs. haben sich ein Abschnitt des linken Seitenrandes und Reste der letzten 9 Schriftzeilen erhalten. Sie sind in einem spätneuassyrischen Schriftduktus gehalten. Es bleibt unklar, ob die Tafel ursprünglich einen Kolophon aufwies.

Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Kopie: F. Köcher, BAM 67; Photo: CDLI P285166; Bearbeitung: –

Parallelstellen: Z. 1 Scurlock, Sourcebook, 299, 21'
Z. 1–18 Herrero, RA 69, 41–53, Kol. II, 1–14
Z. 21–24 BAM 52 (VAT 13733 + VAT 13738), 40–44
BAM 579 (K 5834+), Kol. I, 40–44

Die Textvertreter:

A = A 238 + VAT 13727 + VAT 14208 (ass.), Vs. 1–24 Z. 1–24
B = VAT 13751 (ass.) Z. 21–24

Transliteration:

- 1 A Vs. 1 DIŠ N[A] NAM.ÉRIM šaḥ-h[i]-ḥu GIG mim-mu-u i-lem-mu
2 A Vs. 2 i[na] ŠĀ-šú la i-na-aḥ BAL mim-ma-ma ana DÚR-šú ú-tab-bak
3 A Vs. 3 NINDA NU GU₇ NA BI GÍD-ma ÚŠ ana maš-taq-ti-šú u bul-lu-ṭi-šú
4 A Vs. 4 A NÍĜ.ÀR.RA A P[Ú] ṚA¹ ÍD A a-gal-pe-e ḥi-iq KAŠ
5 A Vs. 5 1.ṚTA¹.ÂM D[UG SA]₅-ma ana A NÍĜ.ÀR.RA GAZI^{sar} ana A PÚ
6 A Vs. 6 ŠIM.ḪI.A a[na A ÍD] ŠE.GAG ḡešDÌḪ ŠE.GAG ḡešKIŠI₁₆
7 A Vs. 7 ana A a-Ṛgal¹-[pe]-e ṽsa-ṣu-un-tú ḡešŠE.NA.A
8 A Vs. 8 ana ḥi-i[q] KA]Š šimMAN.DI GI DÚG ŠUB ina UDUN LÚ.KÚRUN.NA
9 A Vs. 9 ÚŠ-ke[r] ṚE₁₁¹-ma NE-su-nu tu-še-eṣ-ṣi
10 A Vs. 10 Ṛta¹-šá-ḥal Ì.NUN EŠ.MEŠ-su ina ŠĀ RA-su
(Strich)
-
- 11 A Vs. 11 DIŠ KI.MIN ŠĀ šimGIG šimSES šimBULUḪ LAGAB MUNU₆
12 A Vs. 12 sik-ka-tu GAZI^{sar} DÍDA NUMUN ṽÚKUŠ.LAGAB Ú.ḪI.A
13 A Vs. 13 ŠEŠ DIŠ-niš SÚD ina KAŠ ŠEĜ₆-šal Ì Ì.NUN ana ŠĀ ŠUB NE-su
14 A Vs. 14 ana DÚR-šú DUB-ma TIN
(Strich)
-

15	A	Vs.	15	DIŠ KI.MIN úĜEŠTIN KA ₅ .A ZÌ GIG NUMUN GADA DIŠ-niš 'SÚD ¹
16	A	Vs.	16	[(geringfügige Spuren)] 'LAL' TIN (Strich)
17	A	Vs.	17	ĝeš ^{si-lu} ĝeš ^{ár-gan-nu} ĝešLUM.ĤA ĝeš ^{sú-sú} ĝeš ^{ŠE.NA.A}
18	A	Vs.	18	GAZI ^{sar} úak-tam 7 Ú.ĤI.A nàr-ma-ak-tú NAM.RIM (Strich)
19	A	Vs.	19	ĝeš ^{al-la-nu} KA tam-tim úA.ZAL.LÁ šim ^{SES} DIŠ-niš SÚD ina Ì.NUN
20	A	Vs.	20	LÀL ù DUĤ.LÀL DIŠ-niš ĤE.ĤE EŠ-su nap-šal-ti NAM.RIM (Strich)
21	A	Vs.	21	šim ^{GÚR.GÚR} šim ^{LI} úKUR.KUR útar-muš ₈ úIGI-lim úIGI-NIŠ
	B		4'f.	ĝeš ^{GÚR.GÚR} ĝeš ^{LI} úKUR.KUR útar-[muš ₈] / úIGI-lim r ^{ú1} IGI-NIŠ
22	A	Vs.	22	šim ^{SES} NA ₄ gab-i ILLU LI.TAR úĤAB úak-tam
	B		5'ff.	šim ^{SE[S]} / NA ₄ ga-b[i]-i ILLU LI.DUR r ^{ú1} [ĤAB] / úak-tam
23	A	Vs.	23	saĥ-lí-i ni-nu-ú GAZI ^{sar} 14 Ú.ĤI.A ŠEŠ DIŠ-niš SÚD
	B		7'f.	[saĥ]-lí-i GAZI ^{sar} Ú.K[UR.RA] / [14] Ú.MEŠ 'ŠEŠ ^{1?} DIŠ-niš SÚD
24	A	Vs.	24	ina KAŠ ba-lu pa-tan NAĜ.MEŠ-ma ina-eš maš-qit NAM.RIM (Strich; es folgen insgesamt 26 Zeilen mit Anweisungen über Herstellung und Anwendung weiterer Arzneimittel)
	B		8'f.	NU pa-tan NA[Ĝ-ma] / [i-á]r-rù maš-qit NAM.RIM.BÚR.RU.D[A.KE ₄] (Strich; nach Leerraum abgebrochen)

Übersetzung:

- 1 Wenn ein Mensch an einem Bann, der stetigen Verfall (verursacht), erkrankt ist: Jegliches, das er zu sich nimmt,
 - 2 kommt in seinem Bauch nicht zur Ruhe, er dreht sich um, (und) alles schüttet er zu seinem After heraus;
 - 3 er ißt kein Brot. Dieser Mann wird sich lange hinschleppen und dann sterben. Wegen seines physischen Verfalls und um ihn (wieder) gesund zu machen (wörtlich: mit Leben zu erfüllen):
 - 4 Wasser (d. h. wohl Einweichflüssigkeit) gewonnen aus (Gersten)grütze, [Brunnen]wasser, Fluß[wasser], *agalpû*-Wasser (und) verdünntes Bier
 - 5 [füllst du] in jeweils einen Topf. Dann wirfst du in das Wasser (d. h. die Einweichflüssigkeit) gewonnen aus (Gersten)grütze *kasû*-Pflanze, in das Brunnenwasser
 - 6 (pflanzliche) Duftstoffe, [in das] Fluß[wasser] Spross(en) von *baltu*-Dorn (und) Spross(en) von Kameldorn[?] (*ašāgu*),
 - 7 in das *agalpû*-Wasser *šašuntu*-Pflanze (und) Keuschbaum[?] (*šunû*),
 - 8 in das ver[dünnte Bier] Holunder[?] (*suādu*) (und) "Süßrohr". Im Ofen des Bierbrauers
 - 9 schließt du (diese Töpfe) ein. Du nimmst (sie) heraus und läßt dann (die Flüssigkeiten) in noch warmem Zustand heraus.
 - 10 Du filterst (sie). Du reibst ihn (d. h. den Patienten) jedesmal wieder mit Butterschmalz ein (und) nimmst damit an ihn eine (Darm)spülung vor.
-
- 11 Wenn *ditto*: *libbi kanakti* ("Inneres des Weihrauchbaumes"), Myrrhe, *baluĥĥu* (Galbanum?), Malzklumpen,
 - 12 Bierhefe, *kasû*-Pflanze, Bierwürze (*billatu*), Same des Bitterkürbis (Koloquinte).
 - 13 Diese (pflanzlichen) Drogen zerstoßst du zu einer homogenen (Masse). Du kochst (sie) in Bier. Öl (und) Butterschmalz gibst du dort hinein. In noch warmem Zustand
 - 14 verabreichst du es ihm als Einlauf (wörtlich: du gießt es ihm in den Anus). Dann wird er gesunden.
-
- 15 Wenn *ditto*: "Fuchswein", Weizenmehl (und) Leinsamen zerstoßst du zu einer homogenen (Masse).
 - 16 []. Du verbindest (den Patienten damit). Er wird gesunden.
-
- 17 *sīĥu*-Pflanze, *argannu*-Pflanze, Sagapenum[?] (*barīrātu*-Pflanze), Süßholz, Keuschbaum[?] (*šunû*),
 - 18 *kasû*-Pflanze, *aktam*-Pflanze: (insgesamt) 7 Pflanzen. (Medizinisches) Bad gegen "Bann".

- 19 Eiche(l), Meeresalgen[?] (*imbu' tâmti*), *azallû*-Pflanze (und) Myrrhe zerstoßt du zu einer homogenen (Masse). In Butterschmalz,
 20 Honig und Wachs vermischst du (es) gleichmäßig. Du salbst ihn (d.h. den Patienten) (damit). Salbe gegen “Bann”.
-
- 21 *kukuru*-Kraut, Wacholder, *atā' išu*-Pflanze, Lupine, (die Pflanze) “Sie-trat-1000-entgegen”, (die Pflanze) “Sie-trat-20-entgegen”,
 22 Myrrhe, Alaunstein, *abukkatu*-Harz, *būšānu*-Pflanze, *aktam*-Pflanze,
 23 Kresse, *ninû*-Pflanze, *kasû*-Pflanze: diese 14 Drogen zerstoßt du zu einer homogenen (Masse).
 24 In Bier trinkt er (d. h. der Patient) (sie) immer wieder auf nüchternen Magen, dann wird er aufleben. (Heil)trank gegen “Bann” (B statt dessen: Er trinkt (sie) auf nüchternen Magen und wird sich dann erbrechen. (Heil)trank zur Bannlösung).

Kommentar:

Die ersten 24 Textzeilen, und damit nahezu die gesamte Vorderseite der Tafel, geben Auskunft über Herstellung und Anwendung von Arzneimitteln, mit denen Erkrankungen kuriert werden sollten, die man auf das Wirken eines Banns zurückführte. Lediglich dem ersten Abschnitt ist eine zugehörige Symptombeschreibung beigegeben (siehe jedoch den Kommentar zu Z. 21–24). Sie zeigt, daß die in der Rezeptsammlung zusammengestellten Heilmittel in einem bereits lebensbedrohlichen Stadium des Leidens eingesetzt werden sollten. Die Zusammenstellung der Rezeptsammlung 4 läßt die Vielfalt der Medikamente erkennen, die zur Bekämpfung der Erkrankung empfohlen wurden. Neben einem für die Darmspülung verwendeten Heilmittel (Z. 1–10) sind es ein in noch warmem Zustand zu verabreichender Einlauf (Z. 11–14), ein Wickel bzw. Verband (Z. 15–16), ein medizinisches Bad (Z. 17–18), eine Salbe (Z. 19–20) sowie ein Heiltrank, der mehrfach auf nüchternen Magen eingenommen wurde, um Erbrechen herbeizuführen (Z. 21–24). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Medikamente aufeinander folgend (und nicht etwa alternativ bzw. einzeln) zum Einsatz kamen.

Die folgenden, hier nicht edierten Passagen (Z. 25–47) sind Arzneimitteln gewidmet, die krankhafte Veränderungen der Kopfhaut (*kurāru*) und damit verbundene (?) Augenprobleme (Z. 48–50) heilen sollten.

- 1 Die ersten Worte der Tafel BAM 156 scheinen auch in dem großen *a capite ad calcem* angeordneten Katalog medizinischer Traktate genannt zu sein: Siehe G. Beckman, B. R. Foster, Gs. Sachs, 12, Text Nr. 9b (YBC 7146), Vs. 21': [DIŠ NA NAM.ÉRIM š]aḥ-ḥi-ḥu GIG (zu dieser Ergänzung siehe auch J. Scurlock, Sourcebook, 299, 21'). Der Eintrag nennt dort die zweite Tafel der achten Unterserie.
 Der in Z. 1 thematisierte, von einem Bann bewirkte physische Verfall ($\sqrt{\text{šh}}$) ist auch Gegenstand eines an den Sonnengott gerichteten Gebets, das aus Text Nr. 3 bekannt ist (siehe dort Z. 32–33: *māmītu ša ... ušahḥahu*; zu der Verbindung von *māmītu* und $\sqrt{\text{šh}}$ siehe ferner auch Text Nr. 70–72, 34).
 Laut AHW 543 s. v. *lēmu(m)* faßte W. von Soden GIG an dieser Stelle fälschlicherweise als Logogramm für *kibtu*, “Weizen”, auf. In CAD Š/I 95 s. v. *šahḥiḥu* ist die Textstelle korrekt gedeutet (GIG = *maruṣ*).
- 2 In CAD T 8 s. v. *tabāku* 5 wurde BAL *mim-ma-ma*, obgleich der epigraphische Befund eindeutig ist, in *baṭamma* emendiert (dem folgten auch J. Scurlock, B. R. Andersen in: *Diagnoses*, 158 unter 7.14 und 160 unter 7.21). Für diese Emendation besteht m. E. kein ersichtlicher Grund.
- 3 Mit dem Zeilenende vgl. AMT 22, Text Nr. 2 (= M. J. Geller, BAM 7, Text Nr. 50, Manuskript AC), 10: *ana maštaqtīšu bulluṭi* (wohl fälschlicherweise von M. J. Geller als *ana maš-tak-ti-šú bul-lu-ṭi* umschrieben und als “to heal his ‘clock-works’ (i.e., body functions)” übersetzt).
- 4 Die in CAD M/II 202 s.v. *mundu* vorgebrachte Ansicht, “A.NÍĜ.ḤAR.RA” sei keine Flüssigkeit, ist angesichts dieser Belegstelle wohl nicht mehr aufrecht zu erhalten.
 In dem von P. Herrero veröffentlichten Paralleltext findet sich in Kol. II, 2 die Variante *A a-ḡa¹-[l]a-pe-¹e¹*. Belege für das Wort *agal(a)pū* hat F. Köcher in BAM 6, S. X Anm. 14 zusammengestellt (siehe auch AHW 1542a; dort ist fragend die Bedeutung “ein unsauberes Wasser” angegeben). In RA 69, 51 schlug P. Herrero für *agal(a)pū* eine sumerische Etymologie (aus *a-gal*, “Überschwemmung”, und *pú*, “Brunnen”) vor. *a-gal* kann in Bilinguen auch mit *butuqtu*, “Dammbruch”, wiedergegeben werden. *mē agal(a)pē* wären demnach Brunnenwasser, die durch eine Überflutung verunreinigt wurden.
- 6 J. Scurlock gibt in: Sourcebook, 331 ŠIM.ḤI.A mit “*labanātu*-incense” wieder. Hierbei stützt sie sich offenbar auf den medizinischen Kommentar BRM 4 32:15 (siehe CAD L 8, s. v. *labānatu* lexical section). Darüber hinaus findet sich in Wörterbüchern und Zeichenlisten kein weiterer Hinweis auf die Richtigkeit dieser Gleichsetzung.
- 10 Auch wenn es an dieser Stelle nicht explizit gesagt wird, ist mit *rahāṣu*, “spülen”, hier keine einfache Waschung bezeichnet, sondern eine Darmspülung. Dies zeigt die Parallelstelle aus Text Nr. 78, 16–17 deutlich. D. Goltz kommt in ihrem Buch *Studien zur altorientalischen und griechischen Heilkunde*, 79–80 mit Anm. 480 zu dem gleichen Schluß.
 In dem von P. Herrero in RA 69 veröffentlichten Paralleltext ist an dieser Stelle eine weitere Zeile eingefügt (Kol. II, 7): *ḡi¹-[n]a mar-ḥa-[š]i [] x x A ḡAZI¹[š]^{ar} A ḡešŠ[E.N]Á.A [] x LAL.*
- 11 Zu *libbi kanakti* vgl. Uruanna II, 542: *Ú šu-uq-lu : Ú* (var. *Ú Ī.UDU*) *ša libbi kanakti* (zitiert nach CAD Š/III, 334 s. v. *šuqlu* B 2.). *libbi kanakti*, wörtlich “Inneres des Weihrauchbaumes”, scheint hier eine eigene, sonst offenbar kaum bezeugte Ingredienz zu sein.

- 15–16 Ein Wickel oder Verband zur Heilung von Leiden, wie sie nach der Vorstellung der altorientalischen Heiler von einem “Bann” verursacht wurden, ist auch in Text Nr. **70–72**, 32–4 beschrieben.
Der von P. Herrero in RA 69 veröffentlichten Paralleltext weicht an dieser Stelle ab (Kol. II, 11–12): DIŠ KI.MIN ṛġešṛġĜESTIN¹ KA₅.¹A¹ [ZÌ GIG NUMU]N GADA / a-na ŠÀ tara-bak ina x [] DIRI.DIRI.
- 17–18 Zu den hier und in parallelen Texten genannten Waschungen siehe D. Goltz, Studien zur altorientalischen und griechischen Heilkunde, 91–92.
- 18 In J. Scurlock, Sourcebook, 330 ist die Lesung *tir-ma-ak-tú* in *nàr-ma-ak-tú* zu korrigieren.
- 21–24 In BAM 52, 39–40, BAM 67, 1’–4’ (hier Textvertreter B) und BAM 579, Kol. I, 40–41 (s. u.) ist dem eigentlichen Rezept die Beschreibung von Symptomen vorangestellt, bei denen die Verabreichung des Medikaments empfohlen wurde:

BAM 52 Vs. 39 DIŠ NA *ši-ri-iḫ-ti lib-bi* TUKU-ma ŠÀ-šú KÚM ú-kal mi-na-tu-š[ú tabkā]
 BAM 67 1’ [šumma amēlu širihṫi libbi irasšī-m]a ṛŠÀ¹-[šú umma] / [ú-kal] m[i-na-t]u-šú DUB-k[a]
 BAM 579 Kol. I, 40 DIŠ NA *ši-ri-iḫ-ti* ŠÀ TUKU-ma ŠÀ-šú KÚM ṛú¹-[kal mi-n] a-ṛtu¹-šú D[UB-ka]

BAM 52 Vs. 40 GABA-su i-ka-sa-su NA BI UD.DA ḫa-miṫ ana ṛTI¹-ṛšú¹
 BAM 67 3’f. [GABA-s]u ú-kàs(a)-su UD.DA T[AB] / ṛana¹ ṛTI¹-šú
 BAM 579 Kol. I, 41 GABA-su i-ka-sa-su LÚ BI UD.DA ḫa-miṫ [ana] ṛTI¹-šú

Die Passage lautet: “Wenn ein Mensch eine Erhitzung des Bauches bekommt, und sein Bauch dann Fieber hält, seine Glieder schlaff sind, seine Brust ihn “annagt”, dieser Mensch ist mit *šētu*-Fieber entzündet. Um ihn gesund zu machen” (zu der Übersetzung siehe auch M. Stol in: I. L. Finkel, M. J. Geller, Disease in Babylonia, 25). Sehr ähnlich sind außerdem die ersten beiden Zeilen des Textes BM 78963 (siehe J. Scurlock, Sourcebook, 469–479): [DIŠ NA *ši-ri-iḫ-ti* ŠÀ TUKU-ma ṛŠÀ¹-ṛšú¹ KÚM ú-kal mi-n[a-tu-šú tabkā] / [NA] BI UD.DA ḫa-miṫ ana TIN-šú.

- 21 In den Parallelstellen BAM 52, 41 und BAM 579, Kol. I, 42 findet sich die graphische Variante ⁴*tar-muš*.
- 22 In dem Paralleltext BAM 52, 41 steht ⁵[imSES (gegen die Autographie in BAM). In BAM 52, 41 findet sich die Schreibung LI.DUR und in BAM 579, Kol. I, 43 die Schreibung LI.TAR für *abukkatu*.
- 23 In den Parallelstellen BAM 52, 42–43 und BAM 579, Kol. I, 43 findet sich die graphische Variante *saḫ-lu-u*. In BAM 52, 43 steht abweichend von dem hier vorgelegten Haupttext: 14 Ú.ḫI.A an-nu-ti DIŠ-niš ta-pa-aš; in BAM 579, Kol. I, 43–44: 14 Ú.ḫI.A ŠEŠ / DIŠ-niš ta-pa-aš.
- 24 Die Paralleltexte weichen an dieser Stelle ein wenig ab. In BAM 52, 44 steht: *i²arru*(BURU₈) *maš-qit* NAM.ÉRIM.[BÚR.RU.DA.KE₄]; in BAM 579, Kol. I, 44: *ina* KAŠ NU *pa-tan* NAĜ-ma BURU₈ [*mašqit* NAM].ÉRIM.BÚR.RU.DA.KE₄.

78) VAT 9138 (Photos: S. 519–523)

Rezeptsammlung 5

Fundstelle in Assur: hD8I, Suchgraben; Fundnummer: Ass 13955 eq; Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters; VAT 9138 = N 4: 131)

Beschreibung: Braune, vollständig erhaltene einkolumnige Tontafel (Maße: ^m172 mm × ^m74 mm × ^m23 mm). Lediglich die rechte obere und die rechte untere Ecke ist ein wenig angestoßen. Auf Vorder- und Rückseite ist das Schriftbild von horizontalen Paragraphenstrichen geprägt. Auf der Vs. finden sich 41, auf der Rs. 42 Zeilen in einem für die spätneuassyrische Zeit typischen Schriftduktus. Die von dem Heiler Kišir-Nabû in der zweiten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. geschriebene Tafel weist einen zweizeiligen Kolophon auf, dessen letzte Zeile auf dem unteren Tafelrand steht.

Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Kopien: E. Ebeling, KAR 157; F. Köcher, BAM 168; Photo: CDLI P369126; Bearbeitung: M. J. Geller, BAM 7, 202–211, Nr. 34, Text HH; siehe außerdem J. Scurlock, Magico-medical means, 705–706 mit einer Zusammenstellung von Parallelstellen.

- Parallelstellen:
- | | |
|----------|---|
| Z. 1–6 | BAM 52 (VAT 13733 + VAT 13738), 66–71
BAM 88 (VAT 10723), 17’–25’
BAM 471 (K 2477+), Kol. II, 3’–6’
vgl. BAM 169 (VAT 10584 b), 12’–15’ (nicht in M. J. Geller, BAM 7, Nr. 34) |
| Z. 7–17 | BAM 52 (VAT 13733 + VAT 13738), [24–27 mit dem hier fehlenden Abschnitt und] 27–38
vgl. das sehr ähnliche Rezept H. H. Figulla, UET 4, Nr. 153 |
| Z. 13–17 | BAM 53 (VAT 11203), 1–6 (fehlt in M. J. Geller, BAM 7, Nr. 34) |
| Z. 18–32 | BAM 68 (A 258 = Text Nr. 73), 1–17 (fehlt in M. J. Geller, BAM 7, Nr. 34)
BAM 579 (K 5834+), Kol. II, 54’–64’ |
| Z. 18–23 | BAM 69 (A 242 = Text Nr. 74), 1’–9’ (fehlt in M. J. Geller, BAM 7, Nr. 34) |
| Z. 23–29 | BAM 70 (VAT 13907), Rs. 1’–8’ (fehlt in M. J. Geller, BAM 7, Nr. 34) |
| Z. 33–39 | STT 97, Kol. II, [1’–6’ mit einer zugehörigen Symptombeschreibung und] 6’–13’ (in M. J. Geller, BAM 7, Nr. 34 nur teilweise umschrieben) |

- Z. 33–37 BAM 53 (VAT 11203), 7–11
 Z. 45–53 vgl. das sehr ähnliche Rezept STT 97, Kol. III, 29–37
 Z. 54–61 siehe oben Text Nr. 70–72, 24–31
 Z. 62–65 BAM 108 (A 250), Vs. 8–14
 BAM 169 (VAT 10584 b), 16'–18' (fehlt in M. J. Geller, BAM 7, Nr. 34)
 YBC 7129 (G. Beckman, B. Foster, Gs. Sachs, 16), Kol. II', 1–4 (fehlt in M. J. Geller, BAM 7, Nr. 34)
 Z. 66–69 BAM 108 (A 250), Vs. 1–7
 BAM 110 (A 262), 3'–11' (fehlt in M. J. Geller, BAM 7, Nr. 34)
 Z. 67–69 BAM 159 (A 198), Kol. VI, 1–4 (fehlt in M. J. Geller, BAM 7, Nr. 34)
 vgl. die sehr ähnlichen Rezepte BAM 70, Vs. 2'–6' und BAM 110, 3'–11'
 Z. 70–75 BAM 95 (VAT 13752 + VAT 13791 + VAT 14190 + VAT 14373), Vs. 16–18
 M. J. Geller, BAM 7, Nr. 22, Text W (Sm 36+), 1–4
 Z. 70–73 BAM 108 (A 250), Vs. 15–20
 Z. 76–77 M. J. Geller, BAM 7, Nr. 22, Text W (Sm 36+), 5–6
 Z. 78–81 BAM 54 (VAT 8027), 18–19
 BAM 95 (VAT 13752 + VAT 13791 + VAT 14190 + VAT 14373), Vs. 8–9

Transliteration:

- 1 Vs. 1 [DIŠ N]A ŠÀ.MEŠ-šú MÚ.MÚ *er-ru-šú* GIN₇ šá MAR.GAL *ma-gal* G[Ù.GÙ-ú]
 2 2 NA BI *ni-kim-ti* IM u UD.DA GIG KÍĜ-šú SUMUN-*ma* ŠU.G[IDIM₇?].MA]
 3 3 *ana* TI-šú Ú.KUR.RA ʰĤAR.SAĜ ʰĤAR.ĤAR ʰN[U.LUĤ.ĤA]
 4 4 šim_{LI} šim_{GÚR}.GÚR šim_{GAM}.MA šim_{BAL} *šu-luṭ* Š[IM.ĤI.A]
 5 5 MUN 11 Ú.ĤI.A ŠEŠ *ina* KAŠ.SAĜ ŠEĜ₆-šal *ta-šá-ḥ[al]*
 6 6 SED Ì.ĜEŠ *ana* IGI ŠUB-*di ana* DÚR-šú DUB(“UM”)-*ak-ma* ᵀTI¹-[*uṭ*]
 (Strich)

 7 7 NUMUN GADA ʰak-tam ʰA.ZAL.LÁ ʰĤAB ĝeš_{si}-*hu* ʰá[*r-gan-nu*]
 8 8 ĝeš_{LUM}.ĤA ʰáp-*ru-šá* IM.SAĤAR.BABBAR.KUR.RA IM.SAĤAR.ĜI[₆.KUR.RA]
 9 9 IM.SAĤAR.NA₄.KUR.RA NAGA.SI NÍĜ.ÀR.RA še_{GIG}.BA x [x (x)]
 10 10 LAGAB MUNU₅ GAZI^{sar} *saḥ-lé-e* ʰSUMUN.DAR Ú.KUR.R[A]
 11 11 ʰúr-nu-u ʰĤAR.SAĜ ʰKUR.ZI ʰzi-bu-[*ú*]
 12 12 ʰĤAR.ĤAR ʰNU.LUĤ.ĤA ʰsi-ber-rum ʰti-[*ia-tú*]
 13 13 ʰkám-ka-du Ú NAM.TI.LA ʰĜEŠTIN KA₅.A ʰša-ṣu[*m-tú*]
 14 14 ʰŠE.NÁ.A Ú ʰšá-maš ʰtar-muš₈ ʰIGI-lim ʰIG[I-NIŠ]
 15 15 ʰKUR.KUR ʰkur-ka-nam ʰMAŠ.TAB.BA ʰLAG A.ŠÀ
 16 16 ZÚ.LUM.MA.DILMUN^{ki} MUN PAP 1 *šu-ši* 3 Ú.ĤI.A *mar-ḥa-ṣu*
 17 17 GAL-*u ina* KAŠ KAL.GA A NÍĜ.ÀR.RA ŠEĜ₆-šal *ana* DÚR-šú DUB(“UM”)
 (Strich)

 18 18 DIŠ NA TAB UD.DA *ši-biṭ* IM *šim-ma-tú ri-mu-tú šá-áš-šá-tu*
 19 19 ŠU.GIDIM₇.MA ŠU NAM.ÉRIM DÚR.GI<G> u DÙ GIG *ana* TI-šú
 20 20 10 GÍN Ú NAM.TI.LA 10 GÍN ʰti-*ia-tú* 10 GÍN ʰKUR.KUR
 21 21 10 GÍN ʰĤAR.ĤAR 10 GÍN ʰNU.LUĤ.ĤA 10 GÍN Ú.KUR.RA
 22 22 10 GÍN ʰúr-nu-u 10 GÍN MUN *kù-pad* 10 GÍN ʰĤAR.SAĜ
 23 23 10 GÍN ʰLUĤ.MAR.TÚ 10 GÍN Ú BABBAR 10 GÍN NA₄ *ga-bi-i*

- 24 Vs. 24 10 GÍN ġešLI 10 GÍN ġešGÚR.GÚR 10 GÍN *ak-tam* 10 GÍN MUN
 25 25 10 GÍN NUMUN ġešḤAB 10 GÍN šimGAM.MA 10 GÍN šimMAN.DU
 26 26 10 GÍN šimBULUḤ 10 GÍN ġešEREN 10 GÍN šimSES
 27 27 10 GÍN GI DÙG 5 GÍN ġešsi-ḥu 5 GÍN ġešár-gan-nu
 28 28 5 GÍN LUM.ḤA 5 GÍN Ú^dUTU 25 Ú.ḤI.A.MEŠ
 29 29 *u* ŠIM.ḤI.A ŠEŠ DIŠ-*niš* GAZ SIM KAŠ.SAĜ A GAZI^{sar}
 30 30 *u* A.ĜEŠTIN.NA KAL.GA TI-qé ZÌ.DA.MEŠ *an-nu-ti ana ŠÀ¹ ŠUB-di*
 31 31 *ina* NININDU ÚŠ-*er ina še-rim* E₁₁ SED LÀL *u* Ì ḥal-ša *ana* IGI ŠUB-*di*
 32 32 1-šú 2-šú 3-šú *ana* DÚR-šú DUB(“UM”)-*ak*
 (Strich)
-
- 33 33 ġešEREN ġešŠUR.MÌN ġešdáp-ra-nu šimĜÍR šim“ĜÍR” (lies: BAL) GI DÙG
 34 34 šimGAM.MA útar-muš úIGI-lim úIGI-NIŠ úkur-ka-nam
 35 35 ġešMAN.DU *mal-ma-liš tu-šam-^rša¹ ^rTÉŠ¹.BI ta-ka-sim* A.MEŠ
 36 36 ġešLI KÙ.MEŠ SUD *ina* IGI^dGu-la GIN-*an*
 37 37 NÍĜ.NA ġešLI úKUR.KUR *ta-šá-raq ina še-rim* ŠEĜ₆-*šal*
 38 38 *ta-šá-ḥal* 10 GÍN LÀL 12 SÌLA Ì ḥal-ša *ana* ŠÀ Š[UB-*di*]
 39 39 *ana* DÚR-šú DUB(“UM”)-*ak ana* DÚR-šú SI.SÁ-*ma* [TI-*uṭ*]
 (Strich)
-
- 40 40 A ġešLI A ZÚ.LUM.MA A ġešŠE.NÁ.A A šim^mx x]
 41 41 ^rA¹ ša¹-*šu-un-tú* A GA[ZI^{sar} KI.MIN (?)]
 (Strich)
-
- (Rand)
- 42 Rs. 1 x.ḤAR Ì.ĜEŠ úIGI-lim 7 ŠE []
 43 2 7 ŠE úÚKUŠ.LAGAB DIŠ-*niš* SÚD *ina* ^rÌ¹.[NUN.N]A (?)
 44 3 *u* KAŠ GAZ NU *pa-tan* NAĜ-*ma* TI-*uṭ*
 (Strich)
-
- 45 4 DIŠ NA ḥi-*niq-ti* BUN GIG 2 GÍN šimSES 2 GÍN ILLU šimBULUḤ
 46 5 A úḤAR.ḤAR A úNU.LUḤ.ḤA A MUN A ŠIM.ḤI.A DÙ-šú-*nu*
 47 6 A.MEŠ šú-*nu-ti* ½ SÌLA.TA.ÀM TI-qé DIŠ-*niš* GAZ ŠEĜ₆-*šal*
 48 7 *ta-šá-ḥal* SED ½ <SÌLA> Ì.ĜEŠ KI-šú-*nu* ḤE.ḤE 7 ŠE Ú NAM.TI.LA
 49 8 SÚD *ana* ŠÀ ŠUB-*di* A.MEŠ *ana* 3-šú *ta-za-az-ma*
 50 9 1-šú 2-šú 3-šú *ana* DÚR-šú DUB(“UM”)-*ak e-sil-ti* ŠÀ-šú SI.SÁ
 51 10 šum-*ma ur-še* GAZ.MEŠ šum-*ma um-ša-a-tú uq-ṭa-ta-pa*
 52 11 GIG *up-ta-šaḥ* DÚR-šú *ur-tap-pa-áš mar-ḥa-^ršu¹ ^ran¹-nu-u*
 53 12 ša NAM.RI.BÚR.‘DA¹ GIG DÙ.A.BI
 (Strich)
-

- 54 Rs. 13 ġeš^{EREN} ġeš^{ŠUR.MÌN} ġeš^{dáp-ra-nu} šim^{ĠÍR} GI DÙG šim^{BAL}
- 55 14 ŠIM.ŠAL šim^{GAM.MA} šim^{MAN.DU} šim^{GÚR.GÚR} ġeš^{LI}
- 56 15 ^úKUR.KUR ^úĤAR.ĤAR NAGA.SI ^úNU.LUĤ.ĤA
- 57 16 šim^{SES} šim^{ĤAB} šim^{BULUĤ.HĪ.A} 18 Ú.HĪ.A ŠEŠ
- 58 17 *mal-ma-liš* DIŠ-niš *ta-ka-sim* ina KAŠ u A.ĠEŠTIN.NA
- 59 18 *tu-lab-bak* ina *a-tu-gi* ÚŠ-er ina *še-rim* E₁₁-ma
- 60 19 *ta-šá-ĥal* LĀL u ^ì *ĥal-ša* ana ŠĀ DUB(“UM”) *baĥ-ru-su*
- 61 20 ana DÚR-šú DUB(“UM”)-ak ina DÚR-šú SI.SĀ-ma TI
(Strich)
-
- 62 21 DIŠ NA ŠĀ-šú KÚM TUKU-ši KÚM ŠĀ *šá-ĥa-ti* ^úÚKUŠ.LAGAB
- 63 22 šim^{BULUĤ} ^úNU.LUĤ.ĤA ^úĤAR.ĤAR DIŠ-niš SÚD ina KAŠ ŠUB
- 64 23 ina UL *tuš-bat*(“šú”) ina *še-rim* ŠEĠ₆-šal *ta-šá-ĥal* LĀL u ^ì *ĥal-ša* ana IGI ŠUB-di
- 65 24 *baĥ-ru-su* ana DÚR-šú DUB(“UM”)-ak SI.SĀ-ma TI-ut
(Strich)
-
- 66 25 DIŠ NA *e-sil-ti* ŠĀ-šú *šu-šu-ri* u *ur-še* GAZ.MEŠ *um-ša-a-te* *qut-tu-pi*
- 67 26 šim^{LI} šim^{GÚR.GÚR} ^úNU.LUĤ.ĤA NAGA.SI Ú NAM.TI.LA
- 68 27 *mal-ma-liš* LAL ina KAŠ u A.ĠEŠTIN.NA ŠEĠ₆-šal *ta-šá-ĥal*
- 69 28 SED ^ìĠEŠ ana IGI ŠUB ana DÚR-šú DUB-ak
(Strich)
-
- 70 29 DIŠ NA ina *la si-ma-ni-šú* MURUB₄.MEŠ-šú GU₇.MEŠ-šú *kim-ša-a-šú*
- 71 30 *i-za-qata*(ŠU)-šú ÚR.MEŠ-šú *i-tan-na-aĥ* *bur-ka-šu* *i-kàš-ša-ša-šú*
- 72 31 DIŠ NA ina *meš-ĥe-ru-te-šú* DÚR.GIG GIG ana TI-šú
- 73 32 ^úGAMUN.ĠĪ₆ Ú.KUR.RA šim^{GIG} Ú NAM.TI
- 74 33 GAZI^{sar} *mal-ma-liš* SÚD ina ^ìUDU ĤE.ĤE *alla-nu* DÙ-áš
- 75 34 ^ìĠEŠ ġeš^{ŠUR.MÌN} SUD ana DÚR-šú ĠAR-an-ma TI
(Strich)
-
- 76 35 DIŠ KI.MÌN U₅ ARGAB^{mušen} Ú.KUR.RA ILLU šim^{BULUĤ} Ú BABBAR
- 77 36 ZÚ.LUM.MA MUN *eme-sal-lim* ^ìUDU GU₄ 7 Ú.MEŠ *alla-n[u]*
(Strich)
-
- 78 37 ZÚ.LUM.MA.DILMUN^{ki} NAGA.SI *tur-ár* ^ìUDU ÉLLAG UDU.N[ÍTA]
- 79 38 šim^{GÚR.GÚR} ġeš^{LI} šim^{GAM.MA} ILLU šim^{BULUĤ}
- 80 39 ILLU LI.TAR 8 Ú.MEŠ *alla-nu* IM KUD-[*si*]
- 81 40 ana DÚR-šú ĠAR-an *bul-tu* *lat-[ku]*
(Strich)
-
- Klph. 41 ana *ša-bat* DÙ-ši ¹Ki-šir-^dMUATI A ^{1,d}UTU-[*ib-ni*]
- 42 *ĥa-an-ṭiš* *is-su-[ĥa]*
(Rand)

Übersetzung:

- 1 [Wenn] die Eingeweide eines [Men]schen entzündet sind (und) sein Gedärm wie bei der *išqippu*-Wurm-Krankheit immer wieder sehr laute Töne von sich gibt (wörtlich: immer wieder sehr laut schreit),
 2 dann ist dieser Mensch an *nikimti šāri* und an dem *šētu*-Leiden erkrankt. Wird sein Krankheitszustand von Dauer sein, so ist es die “Hand des To[tengeistes]”.
- 3 Um ihn (wieder) gesund zu machen (wörtlich: mit Leben zu erfüllen), kochst du *nīnū*-Pflanze, *azupīru*-Pflanze, *ḥašū*-Pflanze (Thymian?), *n[uḥurtu]*-Pflanze (asa foetida?),
 4 Wacholder, *kukuru*-Pflanze, *šumlalū*-Pflanze, *ballukku*-Baum/Strauch, zerhackte[?] (pflanzliche) Duft[stoffe],
 5 (und) Salz, diese 11 [sic!] Drogen, in Bier. Du filterst es
 6 (und) läßt es erkalten. Öl gibst du hinzu. Du verabreichst es ihm als Einlauf (wörtlich: du gießt es ihm in den Anus), dann wird er ge[sunden].
-
- 7 Leinsamen, *aktam*-Pflanze, *azallū*-Pflanze, *būšānu*-Pflanze, *sīḥu*-Pflanze, *a[rgannu]*-Pflanze],
 8 Sagapenum[?] (*barīrātu*-Pflanze), *aprušu*-Pflanze, (weißen) *annuḥaru*-Alaun, (schwarzen) *qitmu*-[Alaun],
 9 *gabū*-Alaun, Salicornia (*uḥūlu qarnānū*), Weizengrütze, ...[],
 10 Malzklumpen, *kasū*-Pflanze, Kresse, *šumuttu* (Rote Bete?), *nīnū*-Pflanze,
 11 *urnū*-Pflanze, *azupīru*-Pflanze, *samīnu*-Pflanze, Schwarzkümmel[?],
 12 *ḥašū*-Pflanze (Thymian?), *nuḥurtu*-Pflanze (asa foetida?), *sibberru*-Pflanze, *tī[jatu]*-Pflanze],
 13 *kamkadu*-Pflanze, “Lebenskraut”, “Fuchswein”, *šaṣu[mtu]*-Pflanze],
 14 Keuschbaum[?] (*šunū*), “Sonnenpflanze”, Lupine, (die Pflanze) “Sie-trat-1000-entgegen”, (die Pflanze) “Sie-trat-20-entgegen”,
 15 *atā’išu*-Pflanze, *kurkanū*-Pflanze, *māštu*-Pflanze, (die Pflanze) “Ackerklumpen”,
 16 Dilmun-Dattel, Salz. Insgesamt 63 [sic!] Drogen (bestimmt) für eine große Spülung
 17 kochst du in Starkbier und Wasser (d. h. wohl Einweichflüssigkeit) gewonnen aus (Gersten)grütze und verabreichst es ihm als Einlauf (wörtlich: du gießt es ihm in den Anus).
-
- 18 Wenn ein Mensch (an) Hitzefieber (*ḥimīṭ šēti*), *šibiṭ šāri* (wörtlich: Windstoß), Lähmung (*šimmatu*), Taubheitsgefühl[?] (*rimūtu*), Muskelzucken[?] (*šaššatu*),
 19 der “Hand des Totengeistes”, der “Hand des Banns”, (dem Afterleiden) *durugiqqu* oder jeglicher (anderen) Krankheit (erkrankt ist): Um ihn (wieder) gesund zu machen (wörtlich: mit Leben zu erfüllen),
 20 zerstampfst du 10 Schekel “Lebenskraut”, 10 Schekel *tījatu*-Pflanze, 10 Schekel *atā’išu*-Pflanze,
 21 10 Schekel *ḥašū*-Pflanze (Thymian?), 10 Schekel *nuḥurtu*-Pflanze (asa foetida?), 10 Schekel *nīnū*-Pflanze,
 22 10 Schekel *urnū*-Pflanze, 10 Schekel *kupad*-Salz, 10 Schekel *azupīru*-Pflanze,
 23 10 Schekel *šibburratu*-Pflanze, 10 Schekel “Weißes Kraut”, 10 Schekel Alaunstein,
 24 10 Schekel Wacholder, 10 Schekel *kukuru*-Pflanze, 10 Schekel *aktam*-Pflanze, 10 Schekel Salz,
 25 10 Schekel Samen des *puquttu*-Dorns, 10 Schekel *šumlalū*-Pflanze, 10 Schekel Holunder[?] (*suādu*),
 26 10 Schekel *baluḥḥu* (Galbanum?), 10 Schekel Zeder, 10 Schekel Myhrre,
 27 10 Schekel “Süßrohr”, 5 Schekel *sīḥu*-Pflanze, 5 Schekel *argannu*-Pflanze,
 28 5 Schekel Sagapenum[?] (*barīrātu*-Pflanze), 5 Schekel “Sonnenpflanze”, diese 25 [sic!] (pflanzlichen) Drogen
 29 und Duftstoffe, zu einer homogenen (Masse). Du siebst das. Bier, (wäßrige) Lösung aus *kasū*-Pflanze
 30 und starken Essig nimmst du. Dieses Pulver (d. h. die zuvor zerstampften Drogen) gibst du dort hinein.
 31 Du verschließt das im Ofen. In der Morgendämmerung nimmst du es heraus (und) läßt es erkalten. Honig und gefiltertes Öl gibst du hinzu.
 32 Einmal, ein zweites Mal, ein drittes Mal verabreichst du es ihm als Einlauf (wörtlich: gießt du es ihm in den Anus).
-
- 33 Zeder, Zypresse, *daprānu*-Wacholder, Myrte, *ballukku*-Baum/Strauch, “Süßrohr”,
 34 *šumlalū*-Pflanze, Lupine, (die Pflanze) “Sie-trat-1000-entgegen”, (die Pflanze) “Sie-trat-20-entgegen”, *kurkanū*-Pflanze,
 35 Holunder[?] (*suādu*) stellst du in jeweils gleichen Portionen bereit. Du zerschneidest sie zusammen.
 36 Du versprengst reines, (mit) Wacholder (versetztes) Wasser (und) stellst (die Drogen) vor Gula auf.
 37 Du bestreust ein Räuchergefäß mit Wacholder und *atā’išu*-Pflanze. In der Morgendämmerung kochst du (die Drogen).
 38 Du filterst es. 10 Schekel Honig, 12 Liter gefiltertes Öl gibst du hinein
 39 (und) verabreichst es ihm als Einlauf (wörtlich: du gießt es ihm in den Anus). Er wird einen (reinigenden) Stuhlgang haben und dann [gesunden].
-
- 40 (Wäßrige) Lösung aus Wacholder, (wäßrige) Lösung aus Datteln, (wäßrige) Lösung aus Keuschbaum, (wäßrige) Lösung aus [],
 41 (wäßrige) Lösung aus *šaṣumtu*-Pflanze, (wäßrige) Lösung aus *kasū*-[Pflanze *ditto*].

- 42 Öl, (die Pflanze) “Sie-trat-1000-entgegen”, sieben []-Körner,
 43 sieben Körner des Bitterkürbis (Koloquinte) zerstoßt du zu einer homogenen (Masse).
 44 Du zerstampfst es in Bu[tterschmalz?] und Bier. Er (d. h. der Patient) trinkt das auf nüchternen Magen und wird dann gesunden.
-
- 45 Wenn ein Mensch an der Verengung der Innereien? (*ellabbuḥu*) erkrankt ist, nimmst du 2 Schekel Myrrhe,
 2 Schekel *baluḥḥu*-Harz (Galbanum?),
 46 (wäßrige) Lösung aus *ḥašū*-Pflanze (Thymian?), (wäßrige) Lösung aus *nuḥurtu*-Pflanze (*asa foetida*?), Salzwasser,
 (wäßrige) Lösung aus allen (pflanzlichen) Duftstoffen –
 47 von jenen (wäßrigen) Lösungen jeweils einen halben Liter. Du zerstampfst das zu einer homogenen (Masse)
 (und) kochst es.
 48 Du filterst es (und) läßt es erkalten. Einen halben (Liter) Öl vermischt du damit. Sieben “Lebenskraut”-Körner
 49 zerstoßt du (und) gibst sie dort hinein. Die (wäßrige) Lösung teilst du in drei gleiche Teile auf und
 50 verabreichst sie ihm dann einmal, ein zweites Mal, ein drittes Mal als Einlauf (wörtlich: du gießt sie ihm in den
 Anus). Die Aufblähung seines Bauches wird sich legen.
 51 Wenn Hämorrhoiden (vorhanden waren), werden sie sich auflösen. Wenn *umṣatu*-Male (vorhanden waren),
 werden sie sich ablösen.
 52 Die Erkrankung wird abklingen. Sein Anus wird sich wieder weiten. Diese (Darm)spülung
 53 ist geeignet, einen Bann zu lösen, und (wirksam bezüglich) jeglicher (anderen) Krankheit.
-
- 54 Zeder, Zypresse, *daprānu*-Wacholder, Myrte, “Süßrohr”, *ballukku*-Baum/Strauch,
 55 Buchsbaum? (*šimeššalū*), *ṣumlalū*-Pflanze, Holunder? (*suādu*), *kukuru*-Pflanze, Wacholder,
 56 *atā’išu*-Pflanze, *ḥašū*-Pflanze (Thymian?), *Salicornia (uḥūlu qarnānū)*, *nuḥurtu*-Pflanze (*asa foetida*?),
 57 Myrrhe, *ṭūru* (Opopanax?), *baluḥḥu* (Galbanum?), diese 18 (pflanzlichen) Drogen
 58 in jeweils gleichen Portionen zerschneidest du zusammen. In Bier und Essig
 59 weichst du sie ein. Du verschließt das im Ofen. In der Morgendämmerung nimmst du es heraus. Dann
 60 filterst du es. Honig und gefiltertes Öl gießt du hinein. In noch warmem Zustand
 61 verabreichst du es ihm als Einlauf (wörtlich: gießt du es ihm in den Anus). Er wird einen (reinigenden) Stuhlgang
 haben und dann gesunden.
-
- 62 Wenn der Bauch eines Menschen von Fieber(hitze) betroffen ist: Um das Fieber des Bauches wegzunehmen,
 zerstoßt du Bitterkürbis (Koloquinte),
 63 *baluḥḥu* (Galbanum?), *nuḥurtu*-Pflanze (*asa foetida*?), *ḥašū*-Pflanze (Thymian?) zu einer homogenen (Masse).
 Du gibst das in Bier.
 64 Du läßt es unter den Sternen ruhen. In der Morgendämmerung kochst du es. Du filterst es. Honig und gefiltertes
 Öl gibst du hinzu.
 65 In noch warmem Zustand verabreichst du es ihm als Einlauf (wörtlich: gießt du es ihm in den Anus). Er wird
 einen (reinigenden) Stuhlgang haben und dann gesunden.
-
- 66 Wenn ein Mensch – um die Aufblähung seines Bauches sich legen zu lassen, Hämorrhoiden aufzulösen, *umṣatu*-
 Male abzulösen,
 67 wiegst du Wacholder, *kukuru*-Pflanze, *nuḥurtu*-Pflanze (*asa foetida*?), *Salicornia (uḥūlu qarnānū)*, “Lebenskraut”
 68 in jeweils gleichen Portionen ab. Du kochst das in Bier und Essig. Du filterst es
 69 (und) läßt es erkalten. Öl gibst du hinzu. Du verabreichst es ihm als Einlauf (wörtlich: du gießt es ihm in den
 Anus).
-
- 70 Wenn einen Menschen zur Unzeit seine Hüft(schmerz)en überwältigen, ihn seine Unterschenkel
 71 stechen, er an den Oberschenkeln immer wieder ermüdet, seine Knie ihn quälen (wörtlich: an ihm nagen),
 72 wenn der Mensch in seiner Jugend an (dem Afterleiden) *durugiqqu* erkrankt war: Um ihn (wieder) gesund zu
 machen (wörtlich: mit Leben zu erfüllen),
 73 zerstoßt du Schwarzkümmel?, *nīnū*-Pflanze, *kanaktu* (Weihrauchbaum?), “Lebenskraut”,
 74 *kasū*-Pflanze in jeweils gleichen Portionen. Du mischst das in Talg (und) stellst (daraus) ein Zäpfchen her.
 75 Du besprenkelst es mit Zypressenöl (und) steckst es ihm in den Anus. Dann wird er gesunden.
-
- 76 Wenn ditto, *rikibtī arkabī*(-Pflanze), *nīnū*-Pflanze, *baluḥḥu*-Harz (Galbanum?), “Weißes Kraut”,
 77 Dattel, *emesallu*-Salz, Rindertalg: 7 Drogen (für) ein Zäpfchen.
-
- 78 Du dörst Dilmun-Dattel (und) *Salicornia (uḥūlu qarnānū)*. Fett von der Niere eines Widders,
 79 *kukuru*-Pflanze, Wacholder, *ṣumlalū*-Pflanze, *baluḥḥu*-Harz (Galbanum?),
 80 *abukkātu*-Harz, 8 Drogen (verarbeitet zu einem) Zäpfchen, bestimmt dazu, (Leibes)wind zu unterbinden.
 81 Du steckst es ihm (d. h. dem Patienten) in den Anus. Bewähr[tes] Heilmittel.

Kolophon Zur Vorbereitung der Durchführung (der Heilbehandlung) hat es Kišir-Nabû, der Sohn des Šamaš-[ibni], eilig exzerpiert.

Kommentar:

In der vorliegenden Tafel exzerpierte der Heiler Kišir-Nabû “in Eile” dreizehn verschiedene Rezepte. Alleamt geben sie Auskunft über Ingredienzien, Herstellung und Anwendung von Medikamenten, welche Heilung von Darmleiden in Aussicht stellten, die man auf einen Bann zurückführte (siehe Z. 19, Z. 53 und den Kommentar zu Z. 33–39). Die Erkrankungen, in deren Verlauf auch der Darmausgang im Mitleidenschaft gezogen werden konnte (Z. 19, Z. 51, Z. 66 und Z. 72), sind von fiebriger Entzündung (Z. 2, Z. 18 und Z. 62), von Blähungen (Z. 50 und Z. 66) und Flatulenz (Z. 1 und Z. 80) geprägt. Insgesamt acht der dreizehn Heilmittel sollten rektal als Einlauf verabreicht werden. Drei davon waren dazu bestimmt, für eine rasche Darmentleerung zu sorgen (siehe Z. 39, Z. 61 und Z. 65). Drei weitere Medikamente wurden in Gestalt rektaler Suppositorien (Zäpfchen) eingesetzt (Z. 70–81). Wohl um eine bessere Gleitfähigkeit zu erzielen, empfahl man für eines der Zäpfchen, es vor dem Gebrauch mit Zypressenöl zu besprenkeln (Z. 75). Ein weiteres Heilmittel verabreichte man peroral in Form eines auf nüchternen Magen einzunehmenden Trankes (Z. 42–44). Nur für eines der in VAT 9138 zusammengestellten Medikamente kann die vorgesehene Art der Anwendung nicht mehr sicher bestimmt werden (Z. 40–41).

- 1–6 J. Scurlock legte in: *Magico-medical means*, 467–468 (Text Nr. 191a) eine Edition der ersten sechs Zeilen der hier vorgestellten Rezeptsammlung vor.
- 1–2 Vgl. die Parallelstelle AMT 52, Text Nr. 4, 2’–4’ (= J. Scurlock, *Magico-medical means*, 456 [Text Nr. 186a]). Dort sind der auch aus Text Nr. 78, 1–2 bekannten Symptombeschreibung Anweisungen zur Herstellung einer heilenden Salbe zugeordnet.
- 1 Die von M. J. Geller in BAM 7, 203 vorgeschlagene Übersetzung “his intestines make a lot noise like an *išqippu*-bird” berücksichtigt nicht das dem MAR.GAL (= *išqippu*) vorangestellt *ša* und ist aus diesem Grund unzutreffend. Es ist außerdem wohl nicht von einem Vogel die Rede, sondern von dem *išqippu* genannten Wurm (bzw. von einem danach benannten Leiden). Hierfür spricht auch, daß in keinem der Textvertreter, die diese Zeile dokumentieren, die logographische Schreibung MAR.GAL mit dem Vogeldeterminativ ^{mußen} versehen wurde.
- 2 Zu dem *šētu* genannten Leiden siehe den Kommentar zu Text Nr. 4–10, 15”. *nikimti šāri* (bzw. *nikmat šāri* [so z. B. BAM Nr. 52, 72]) bedeutet wörtlich “Windaufhäufung” und bezeichnet wohl Beschwerden, die von verstärkter Entwicklung von Gasen im Verdauungstrakt geprägt sind. Die Ergänzung des Zeilenendes mit der Graphie ŠU.GIDIM₇.MA richtet sich nach Z. 19.
- 5 In Vs. 5 steht Ú.Ī.A über unvollständig gelöschtem Ú.MEŠ. Die hier angegebene Summe von 11 Drogen entspricht nicht der Anzahl der Drogen, die in der vorliegenden Abschrift des Rezeptes aufgelistet sind. Die Paralleltexte BAM 52 (Z. 70: PAP 11 Ú.Ī.A) und BAM 88 (Z. 23’: 11 ‘Ú’) zeigen, daß die Summenangabe 11 korrekt ist und Kišir-Nabû versehentlich unmittelbar vor der Summenangabe einen Drogennamen ausgelassen hat. In seiner Liste der Ingredienzien fehlt, wie den Parallelstellen BAM 52, 70 und BAM 88, 23’ zu entnehmen ist, die *kirbān eqli* (“Ackerklumpen”) genannte Heilpflanze.
- 7–17 In Z. 16 werden die für das vorliegende Rezept zu verwendenden Drogen auf insgesamt 63 beziffert, obgleich in dem Textabschnitt Z. 7–17 nur 42 Drogen aufgelistet sind. In der von Kišir-Nabû “eilig” abgeschriebenen Passage (vgl. den Kolophon) fehlen ganz offensichtlich 21 Drogennamen. Die in Z. 16 notierte Summenabgabe “63” ist nämlich ohne Zweifel korrekt, denn die in der Parallelstelle BAM 52, 24–35 genannte Summe der benötigten Drogen beträgt ebenfalls “63” (BAM 52, 35: PAP 1 ŠU 3 Ú.Ī.A). Die fehlenden 21 Drogennamen können aus BAM 52, 24–27 fast vollständig ermittelt werden. Sie lauten:
- 24 [êeš]erēnu([ER]EN) êeššupuhru(EREN.SUMUN) [êeš]šurmēnu([Š]UR.MĪN) êešdup-ra-nu ê[eš/šim]..... ..]
- 25 šimeššalū([Š]I.M.ŠAL) šimmurru(SES) š[im]kanaktu([GI]G) šimṭūru(ĪAB) šim..[... ..]
- 26 [šim]šumlalū(GAM.MA) šimburāšu(LI) šimballukku([BA]L²) qanū(GI)ṭābu(DŪG.GA) šimbaluḥḥu(BULUḤ [..... ..])
- 27 abukkatu([L]L.DUR) šammu(Ú) pešū(BABBAR) etc.
- 18–19 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 75 (BAM 226), 7’–11’.
- 19 Abweichend von der von F. Köcher in BAM vorgelegten Keilschriftkopie hat Kišir-Nabû in der Schreibung DŪR.GI<G> in einer Art Haplographie die das Zeichen GIG abschließende ĪI-Gruppe versehentlich nicht geschrieben und durch das darauf folgende *u* ersetzt. In der Zeichenfolge DŪR.GI<G> *u* bildet somit das *u* und nicht etwa die ĪI-Gruppe den Abschluß des Zeichens GIG, das an allen weiteren Stellen in diesem Text eine korrekte Form aufweist.
- 25 Abweichend von der von F. Köcher in BAM vorgelegten Keilschriftkopie ist im Tontafeloriginal das Zeichen ĪAB korrekt geschrieben.
- 26–28 Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 75 (BAM 226), 1’–5’.

- 28 Überprüft man die Anzahl der hier aufgelisteten Drogen erweist sich die verzeichnete Summe als falsch. Statt 25 hätte sie 27 lauten müssen. Der hier beschriebene Einlauf sollte dem Paralleltext BAM 68 (Text Nr. 73) zufolge aus 26 verschiedenen und gemäß dem Paralleltext BAM 226 (Text Nr. 75) aus 28 verschiedenen Drogen gekocht werden.
- 30 Am Zeilenende hatte Kišir–Nabû zunächst fehlerhaft ... *an-nu-ti* ŠUB-*di* geschrieben. Dann löschte er die Zeichenfolge ŠUB-*di*, um über die nicht ganz vollständig ausradierten Spuren das vergessene *ana* und ein keineswegs schön geschriebenes ŠÀ zu setzen, bevor er die Zeichen ŠUB und *di* am rechten Tafelrand erneut in den Ton drückte.
- 32 Den weitgehend parallelen Anweisungen aus den Zeilen 49–50 ist zu entnehmen, daß das Medikament in drei gleiche Portionen aufgeteilt werden sollte, um diese dann nacheinander als Einlauf zu verabreichen.
- 33–39 Der dem Rezept zugeordneten Symptombeschreibung, die aus STT 97, Kol. II, 1'–6' bekannt ist, ist zu entnehmen, daß der in den Zeilen 33–39 beschriebene Einlauf auch gegen die "Hand des Banns" (ŠU^dNAM.ÉRIM) Wirkkraft entfalten sollte.
- 33 In dieser Zeile liegt ein Schreibfehler vor. Statt ^{šim}ĜĪR ^{šim}BAL schrieb Kišir–Nabû die Zeichenfolge ^{šim}ĜĪR versehentlich zweimal hintereinander.
- 35–36 Statt *mê*(A.MEŠ) ^{êeš}*burāši*(LI) *ellūti*(KÛ.MEŠ) *tasallaḥ*(SUD) liest M. J. Geller in BAM 7, 206: "a.meš ^{giš}li 15.meš sū" und übersetzt "sprinkle water (and) juniper 15 times?". Umschrift und Übersetzung sind an dieser Stelle zu verbessern.
- 37 *ta-sá-raq* steht hier zweifellos für *tasarraq*. In Text Nr. 70–72, 18–19 ist die Hinwendung zu der Heilgöttin Gula in ganz ähnlichem Kontext vorgeschrieben.
- 39 In Z. 61 und in den Parallelstellen Text Nr. 70–72, 8, 20 und 31 steht nicht *ana*, sondern *ina šuburrīšu ušeššerma iballuṭ*.
- 41 Das Zeilenende ist dem Inhalt nach wohl in Anlehnung an Z. 39 zu ergänzen. Es bleibt aber ungewiß, ob am Ende der Zeile 41 tatsächlich das Unterführungszeichen KI.MIN stand.
- 42 Es bleibt unklar, wie der Zeilenanfang zu ergänzen ist. Das Zeilenende kann vielleicht in Anlehnung an Z. 48 wiederhergestellt werden.
- 45–53 Vgl. das sehr ähnliche Rezept STT 97, Kol. III, 29–37. Das Logogramm BUN ist hier wohl gegen AHw 739a nicht *nappaḥtu*, sondern *ellabbuḥu*, *elibbuḥu* zu lesen (siehe dazu auch R. Borger, MZL, 423 zu Nr. 785). *ellabbuḥu*, *elibbuḥu* wird in den Wörterbüchern mit "Blase" (AHw 203a) bzw. mit "bladder" (CAD E 89–90) übersetzt. Der hier kommentierte Textabschnitt läßt allerdings Zweifel daran aufkommen, daß *ellabbuḥu* tatsächlich die Harnblase (*vesica urinaria*) bezeichnet. Denn während in Z. 45 als Krankheitssymptom die Verengung von *ellabbuḥu* explizit genannt ist, sahen die altorientalischen Heiler den Erfolg des dagegen eingesetzten Medikamentes darin, daß es bewirkt, daß "sich der Anus (des Patienten) wieder weiten wird" (Z. 52). Die Bedeutung von *ellabbuḥu* dürfte daher anatomisch weniger spezifisch anzusetzen sein. Deshalb wurde *ellabbuḥu* hier statt "Blase" fragend mit dem allgemein gehaltenen Begriff "Innereien" wiedergegeben.
- 46 Die letzten drei Zeichen der Zeile stehen über einer Rasur. A ŠIM.ĤI.A DÛ-šú-*nu* ist wohl nicht als "the juice of all these aromatics" zu verstehen (so M. J. Geller, BAM 7, 207), sondern dürfte ein weiterer Bestandteil des hier beschriebenen Medikamentes sein.
- 49 Anders als in der Keilschriftkopie von F. Köcher findet sich am Zeilenende in dem Zeichen AZ der gebrochene schräge Keil nicht nur vor dem eingeschriebenen A, sondern auch ein zweites Mal dahinter. In der Zeilenmitte wurde zwischen *ana* 3-šú und dem folgenden *ta-* ein Zeichen radiert.
mû(A.MEŠ) ist ein *plurale tantum* und bezeichnet hier die eine Flüssigkeit, die aus unterschiedlichen Lösungen hergestellt worden war. *mû*(A.MEŠ) sollte daher besser nicht mit "fluids" übersetzt werden (so M. J. Geller, BAM 7, 207).
- 50 Vgl. die Parallelstelle Z. 32.
- 50–51 Vgl. die Parallelstelle Z. 66.
- 51 M. J. Gellers Übersetzung in BAM 7, 207 ("If *uršu*-sores are smashed (or) if haemorrhoids are plucked off") ist zu korrigieren.
- 60 In der Parallelstelle Text Nr. 70–72, 30 ist die Verbalform *tatabbak*(DUB("UM")), "du schüttetest aus", durch die Verbalform *taḥaššal*(GAZ), "du zerstampfst", ersetzt.
- 64 In der Parallelstelle BAM 108 (A 250), Vs. 11–12 steht, anders als in der hier kommentierten, von Kišir–Nabû gefertigten Abschrift, korrekt: *tuš-bat* und *ḫal-ša*.
- 66 Vgl. die Parallelstelle Z. 50–51.
- 67–68 Die explizite Anweisung, Drogen abzuwiegen (LAL= *šaqaḫlu*), findet sich auch in Text Nr. 70–72, 24–28.
- 69 In der hier kommentierten Tafel ist nur an dieser Stelle das Zeichen DUB mit vier stehenden Keilen geschrieben und auf diese Weise von dem Zeichen UM unterschieden. In der Parallelstelle BAM 159 (A 198), Kol. VI, 4 steht abweichend von der von F. Köcher in BAM vorgelegten Keilschriftkopie wie zu erwarten [*ana šuburrīšu* DUB-*a*]k-*ma* TI.
- 70–75 Zu diesem Textabschnitt siehe J. Scurlock, Sourcebook, 302, Z. 11'+7' – Z. 13'+9' und ferner M. J. Geller, BAM 7, 136–137, Nr. 22, Z. 1–4.

- 70 Die Formulierung “zur Unzeit” verweist auf Lebensphasen, in denen mit entsprechenden altersbedingten Beschwerden noch nicht zu rechnen ist.
- 71 Im Tontafeloriginal steht, so wie von E. Ebeling in KAR 157 korrekt wiedergegeben *i-kàš-ša-ša-šú*, und nicht *i-kàš-ša-a-šú* (so F. Köcher, BAM 168 und M. J. Geller, BAM 7, 208).
- 73 In der Keilschriftkopie von F. Köcher sind die stark beschädigten Zeilen des Paralleltextes BAM 108 (A 250), Vs. 19–20 nicht ganz korrekt wiedergegeben. Auf dem Grabungsfoto Nr. 4123 ist deutlich zu erkennen daß die beiden Zeilen folgendermaßen zu lesen sind: [ana TI-šú^ú]rGAMUN¹.rĜL₆¹ [Ú.KUR.RA] / [šimGI]G rÚ¹ [NAM.TI.LA]. Die in BAM 108 erhaltene Fassung des aus BAM 168, 70–75 bekannten Rezepts weicht also an dieser Stelle nicht von dem Haupttext ab.
- 76 *rikibtī arkabī* dürfte die Bezeichnung einer Pflanze sein und nicht, wie in BAM 7, 211 in Anlehnung an CAD R 344 angenommen, “bat guano”, denn in AMT 19, Text Nr. 5, 3’ ist U₅ ARGAB^{mušen} mit dem Pflanzennamen *urānu* geglichen (vgl. die Umschrift in M. J. Geller, BAM 7, 150, Text Nr. 24, Kol. II, 12).
- Kolophon Nicht ohne Grund wies Kišir–Nabû in dem Kolophon auf die Eile hin, in der er die Tafel angefertigt hatte, denn dieser Eile ist wohl eine ganze Reihe von Besonderheiten und Fehlern geschuldet. Die auffälligste Erscheinung ist die möglicherweise versehentliche Auslassung von 21 Drogenamen in einem der exzerpierten Rezepte (siehe den Kommentar zu Z. 7–17). Auch in Z. 5 fehlt ein Drogenname und die in Z. 28 gegebene Summe der für das betreffende Rezept zu verwendenden Drogen erweist sich als falsch. Hinzu kommen mehrere Rasuren (Z. 5, Z. 30, Z. 46 und Z. 49), fehlerhaft geschriebene Keilschriftzeichen (Z. 19: DÚR.GIKG; Z. 49: AZ; Z. 64: *tuš-bat* (“šú”)), die versehentliche Auslassung von Keilschriftzeichen (Z. 48: ½ Ĩ.ĜEŠ statt ½ SĪLA Ĩ.ĜEŠ; Z. 64: *hal-ša* statt *šamna*(I) *hal-ša*) und eine Dittographie (siehe den Kommentar zu Z. 33). Vielleicht ist auch die Graphie *ta-šá-raq* für *tasarraq* (Z. 37) als Fehler zu werten.

79) VAT 13761 (Photos: S. 524–529)

Rezeptammlung 6

Fundstelle in Assur: hD8I, Suchgraben; Fundnummer: Ass 17721; Archivzugehörigkeit: N4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters; VAT 13761 = N 4: 545)

Beschreibung: Rötliche Tontafel, die aus mehreren Bruchstücken zusammengefügt wurde und nun weitgehend vollständig wiederhergestellt ist. Während der gesamte obere Tafelrand und die vier Ecken der Tafel abgebrochen sind, blieb ein Teil des unteren Tafelrandes erhalten (Maße: 166 mm × ^m74 mm × ^m26 mm). Die Tafel ist in einem Schriftduktus gehalten, der für die spätneuassyrische Zeit typisch ist. Auf Vorder- und Rückseite ist das Schriftbild von horizontalen Paragraphenstrichen geprägt. Auf der Vs. fehlen von insgesamt 46 Zeilen nur die ersten beiden. Auf der Rs. blieben 38 Zeilen erhalten. Da die letzten Zeilen zerstört sind, bleibt ungewiß, ob die unbeschädigte Tafel mit einem Kolophon versehen war.

Datierung: neuassyrisch, zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr.

Kopie: F. Köcher, BAM 174; Photo: CDLI P285266; Bearbeitung: – (Zu Z. 21’–24’ siehe J. C. Johnson, JMC 24, 29–30).

Parallelstellen:	Z. 1’–4’	BAM 523 (K 5893 + Rm 2, 143), Kol. III, 5’–8’
	Z. 5’–10’	BAM 523 (K 5893 + Rm 2, 143), Kol. III, 9’–14’
	Z. 11’–16’	BAM 558 (K 2590 + K 2795), Rs. 7–11
	Z. 17’–20’	BAM 558 (K 2590 + K 2795), Rs. 12–14
	Z. 21’–22’	BAM 66 (VAT 9475 + VAT 10753 (+) VAT 9499), Rs. 6’–7’ AMT 14, Text Nr. 7 (K 4114), Vs. 3–4 AMT 44, Text Nr. 6 (K 11317) + AMT 45, Text Nr. 1 (Rm 250), Kol. I, 3–4
	Z. 23’–24’	BAM 66 (VAT 9475 + VAT 10753 (+) VAT 9499), Rs. 8’–9’ AMT 14, Text Nr. 7 (K 4114), Vs. 5–6 AMT 44, Text Nr. 6 (K 11317) + AMT 45, Text Nr. 1 (Rm 250), Kol. I, 5–6
	Z. 25’–27’	K 2386 (AMT 78, Text Nr. 3) + K 6779 (AMT 45 Text Nr. 6) + K 7258 (AMT 48, Text Nr. 3) + K 10247 (AMT 48, Text Nr. 1) + Sm 937 (AMT 23, Text Nr. 5), Vs. 15’–16’
	Z. 32’–35’	BAM 52 (VAT 13733 + VAT 13738), 72–76
	Z. 36’–40’	BAM 175 (VAT 11656), Vs. 1–8
	Z. 45’–47’	BAM 578 (K 61+), Kol. I, 65–66 BAM 579 (K 5834+), Kol. I, 34–37
	Z. 48’–50’	BAM 579 (K 5834+), Kol. I, 61–65
	Z. 51’–53’	BAM 579 (K 5834+), Kol. II, 1–3
	Z. 54’–56’	Text Nr. 81, 22’–25’

Transliteration:

[DIŠ NA KA-šú NUNDUM-su ana ZAG kub-bu-ul-ma da-ba-ba la i-le-’i]

[da-ba-ab-ta-šú tu-ur-ri UD.6.KÁM MAŠ.MAŠ-su DÙ-uš ina UD.7.KÁM]

- 1' Vs. 1' [KU.KU TU^{mušen}.MEŠ DUḪ.LĀL Ì.UDU ^{šim}GIG šá Ì.ĜEŠ ú-ka]l-lu ^úeri-nu []
- 2' 2' [SILA₁₁-aš (?) Ì.UDU e-riš-ti šá] U₈ ÛZ ^úKUR.KUR DIŠ-niš SÚ[D (x)]
- 3' 3' [ina KUŠ ÛZ šip-ki SAĜ.DU-su IGI]-^ršú¹ u KA-šú LAL.LAL-i[d]
- 4' 4' [ina ITI UD.1.KÁM UD.2.KÁM UD.3.KÁ]M a-ši-pu-us-su DÙ.DÙ-uš-ma T[I(-uṭ)]
(Strich)
-
- 5' 5' [DIŠ NA KA-šú NUNDUM-su ana GÛB ku]b-bu-ul-ma da-ba-ba la i-l[e-³i]
- 6' 6' [] da-ba-ab-ta-šú tu-ri ^{ĝeš}ĜEŠNIMBAR.T[UR]
- 7' 7' [^{ĝeš}ŠUR.MĪN ŠIM.ŠAL GI DÛG GI.ŠUL.ḪI ^{ĝeš}L[I]
- 8' 8' [^{šim}ŠE.LI BABBAR ^{šim}GÚR.GÚR ^{šim}BAL ^{šim}GIG ^{šim}BULUḪ DIŠ-niš G[AZ]
- 9' 9' [R]A SILA₁₁-aš ina A ^{ĝeš}ŠE.NU ḪE.ḪE KUŠ ÛZ šip-[ki]
- 10' 10' [SAĜ.DU-s]u IGI-šú ù KA-šú LAL.LAL-ma TI-[uṭ]
(Strich)
-
- 11' 11' [DIŠ NA MUR.MEŠ]-šú KI GAG.TI-šú et-pu-qu ana TI-šú ŠEN.TUR A u KAŠ [SA₅]
- 12' 12' [^{ĝeš}si-ḫ]u ^{ĝeš}ár-gan-nu ^{ĝeš}LUM.ḪA ^úḪAR.ḪAR ^úak-tam ina Š[À ŠUB]
- 13' 13' ŠĜ₆-šal ta-šá-ḫal ina ŠÀ RA-su E₁₁ KI Ì ^{ĝeš}eri-īnu(IGI) EŠ-su si-ra ša D[IDA SIG₅ DUL₍₆₎-šú]
- 14' 14' EN pit-ru-šú i-lab-bi-ku u IR ŠUB-u DU ^{šim}GÚR.GÚR ^{šim}LI ^{šim}BAL ZÌ GI[G]
- 15' 15' 5 Ú.ME an-nu-ti DIŠ-niš SÚD ana ŠÀ ĜEŠTIN.BÍL.LÁ [ŠUB]
- 16' 16' ina ŠEN.TUR tara-bak ina KUŠ(.)EDIN SUR-ri LAL-su-ma [TI-uṭ]
(Strich)
-
- 17' 17' DIŠ NA MUR.MEŠ-šú KI GAG.TI-šú e[t-p]u-qu ana TI-šú ÚḪ.ÍD saḫ-[lé-e]
- 18' 18' ^{šim}ḪAB KI Ì.UDU u KAŠ.^rSAĜ¹ ḪE.ḪE ana IGI NE ^{ĝeš}KIŠI₁₆ ŠUB-[di]
- 19' 19' tu-qa-tar-šu EN uš-x-x-x (x) i-tar-ra-ak x [] x []
- 20' 20' ina A ^{ĝeš}šu-nim RA-su Ì.ĜEŠ EŠ.MEŠ-su-ma tu-t(a)²-n[a-šar-raš-šú-ma (?) TI-uṭ]
(Strich)
-
- 21' 21' DIŠ NA UD.DA KUR-id KÚM TUKU-ši ana TI-šú ^úáp-ru-šá ina Ì.ĜEŠ ŠÉŠ ^úan-ki-nu-[ti/te]
- 22' 22' SÚD ina KAŠ ŠĜ₆-šal ŠÉŠ tu-ta-^rna¹-[s]a-raš-^ršú¹-^rma¹ TI-uṭ
(Strich)
-
- 23' 23' DIŠ NA UD.DA KUR-id NINDA u KAŠ la i-ma-ḫar ana ^rTI¹-[šú Ì.ĜE]Š ^{šim}GÚR.GÚR ŠÉŠ-su
- 24' 24' [ILLU L]I.TUR šá KUR-i SÚD ina ḫi-iq KAŠ [NAĜ]-šú ina Á tú-šap-raš-šum-^rma¹ [TI(-uṭ)]
(Strich)
-
- 25' 25' [DIŠ NA i]-ta-na-ša-aš a-šu-uš-tú ŠU[B.ŠUB]-su NUNDUM.MEŠ-šú i-ta-na-[ša-k]a
- 26' 26' ^rA¹.[MEŠ] ma-gal NAĜ UD.DA SÁ.S[Á ^{ĝeš}ĜEŠTIN KA₅.A ta-sàk ina KAŠ ^rNAĜ¹-^ršú¹ UZU GUR₄ GU₇
- 27' 27' [^{šim}LI ^{šim}ḪAB ina KAŠ ^rNAĜ¹ ina KAŠ ŠĜ₆-šal ana DÚR-šú DUB(“UM”)-ak
(Strich)
-
- 28' 28' DIŠ NA ŠÀ-šú NINDA u KAŠ la i-ma-ḫ[a]r KI ÚḪ-šú ÚŠ ŠUB.ŠUB-a NA BI UD.DA SÁ.SÁ

- 29' Vs. 29' *ana* TI-šú^ú ĠEŠTIN KA₅.[†]A[†] [*ina* KA]Š NAĠ^ú *áp-ru-šum ina* Ġ.ĠEŠ ŠÉŠ
- 30' 30' šim^šGÚR.GÚR šim^šLI [š^š]imMAN.DU NAGA.SI *ina* [†]A[†].[†]ĠEŠTIN[†].NA KAŠ.SAĠ Ġ A GAZI^[sar]
- 31' 31' [†]ŠEĠ₆[†].[†]ĠÁ[†] *ina* [†]UL[†] [*tuš-b*]at *ina* Á.GÚ.ZI.G[A (geringfügige Spuren)]
(Strich)
-
- 32' 32' ĠešLI Ġeš[GÚR.GÚR š^š]imMAN.DU šim^šGAM.MA šim^šSES úKUR.[KUR úMAŠ.TAB.BA]
- 33' 33' [ĠešEREN Ġeš]ŠUR.MĪN GI DÙĠ šim^šBAL Ġeš[†]EREN[†].[†]SUMUN[†] ŠIM.[ŠAL úĤAR.ĤAR]
- 34' 34' [úNU.LUĤ.HA] Ú.KUR.RA ú^úr-nu-u GAZI^{sar} [†]ú[†]ĤAR[†].[†]SAĠ[†] N[AGA.SI LAGAB MUNU₅]
- 35' 35' [MU]N ZÚ.[†]LUM[†].MA 23 Ú.ME *an-nu-ti ina* [†]ĠEŠTIN[†] [†]ŠEĠ₆[†].[†]šal[†] Ġ.ĠEŠ *ana* Š[À ŠUB *ana* DÚR-šú DUB(-ak)]
(Strich)
-
- 36' 36' [DIŠ N]A ŠÀ.MEŠ-šú *na-šu-u* IGI^{II}.MEŠ-šú *ur-ru-pa zi-m*[u]-[†]ú[†]?-[†]šú[†]? x x []
- 37' 37' [NA B]I G[IG] *e-sil-te* GIG *ana* GIG(-)[†]šú[†]? x x (x) x-šu Ġ[ÍR.TAB BABBAR ŠIKA NÍĠ.BÚN.NA]
- 38' 38' [ÚŠ (?) BURU]₅.[†]ĤABRUD[†]?.[DA]^{mušen} (?) NITA [†]šim[†][x] *saĥ-lé-e* MUN *eme-sal-lim* [šim^šGÚR.GÚR]
- 39' 39' [x x (x)] [†]Ú[†].KUR.RA ú^úša-šu-um-tú⁵? GÍN.TA.[†]AM₆[†] x []
- 40' 40' [*ina* A.Ġ]EŠTI[N.N]A u KAŠ ŠUB-*ma* GIN₇ ZĪ ŠE.SA.A *ta-sàk* x []
- 41' 41' [] *pa-[ta]n* NAĠ-šú-*ma* SI.SÁ-*ma* ŠÀ.MEŠ-šú x []
- 42' 42' [] [†]ših[†]-*ha-tú* []
(Strich)
-
- 43' 43' [] (geringfügige Spuren) []
- 44' 44' [] (geringfügige Spuren) []
(Strich; dann Rand)
-
- 45' Rs. 1 [*a-na ši-r*]-*i-iĥ-te* KÚM ŠÀ ZI Ú BABBAR [(hier 2 weitere Drogen)]
- 46' 2 [Ú.KUR.RA šim^šGÚR.GÚR N]AGA.SI MUN úIGI-*lim* [†]ú[†][IGI-NIŠ útar-muš]
- 47' 3 [úKUR.KUR NA₄ *ga-bi*]-*i* úak-tam úĤAR.ĤAR 14 Ú *an-nu-[ti* DIŠ-*niš* SÚD *ina* KAŠ NAĠ-*ma* BURU₈]
(Strich)
-
- 48' 4 [a-na KÚM ŠÀ Z]I 1 SĪLA LAGAB MUNU₅ KAŠ *tara-muk* ^{na4}NA.Z[À.ĤI.LI SÚD 1 GÍN šim^šLI]
- 49' 5 [1 GÍN ŠIM].ŠAL 15 GÍN NUMUN GADA *an-na-a ina* ^{na4}NA.ZÀ.ĤI.[LI SÚD *ina* 1 SĪLA KAŠ *dan-na ta-ĥaṭ*]
- 50' 6 [*ina še-rim* Š]EĠ₆-*šal* E₁₁-*ma tu-kàš-ša ta-ĥaṭ ta-ĥi-[†]it[†]-[tum an-ni-tum ina* ITI 5-šú (?) *ta-ĥaṭ*]
(Strich)
-
- 51' 7 [DIŠ NA KÚ]M ŠÀ TUKU.MEŠ-*ši* úĤAR.ĤAR úNU.[LUĤ.HA (hier 2 weitere Drogen)]
- 52' 8 [úĤAR].SAĠ Ú.KUR.RA GAZI^{sar} šim^šLI [(hier 3 weitere Drogen)]
- 53' 9 [NAG]A.SI *saĥ-lu-u* 13 Ú *an-nu-tim ina* NININDU ÚŠ-[*er*]
(Strich)
-
- 54' 10 [DIŠ NA *ana ma*]-[†]mi[†]-*te it-ta-lak* A ŠU^{II}-šú *i-mé-es-si-ma* [*ana Šamaš iqabbīma*]
- 55' 11 [^dUTU *i-še*]m-*ma-a a-mat-su ki-ma ip-ta-aṭ-[†]ra[†]* [*gallābūssu ippušma*]
- 56' 12 [*ana* BAR].[†]DÚ[†].[†]A[†] [†]SÁĤAR[†] *i-kam-[†]mis[†]-m[a an]a* ÍD ŠUB-[*ma*]
(Strich)

- 57^o Rs. 13 DIŠ NA *ana* NAM.ÉR[IM *i*]t-¹ta¹-¹lak¹ *la-am ana ma-mīti*(ÚŠ) DU-¹ku¹ KAŠ.S[AĜ]
- 58^o 14 NAĜ SU-š[u]² *i-¹ba¹²-x-ma ana ma-mīti*(ÚŠ) D[U-ak]
(Strich)
-
- 59^o 15 DIŠ NA *ana* NAM.ÉRIM [DU-*m*]a NAM.ÉRIM¹ *ši-i iṣ-bat-su*
- 60^o 16 *la-am ú-za-bi-lu-šú¹ ma¹-mītu*(ÚŠ) *ana É it-mu-u* DU-ak-*ma*
- 61^o 17 ^{udu}SISKUR BAL-*qí-ma* I.ĜEŠ *si-p[i]* ¹ĝeš¹IG¹ ¹ĝeš¹SAĜ.KUL KUN₄ EŠ-*aš-ma*
- 62^o 18 UR₅.GIN₇ DUG₄.GA ÉN di ĝir ¹kalam¹-m[a] s[i] ¹sá¹-¹e¹-dè
- 63^o 19 ù ĝ šár-ra kalam-ma šà-bi šúr ħu ĝ -[ĝ] á T[U₆.ÉN NAM.É]RIM.¹BÚR¹.[RU.DA.KAM]
(Strich)
-
- 64^o 20 *ana* NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA.KAM ú¹ĤA¹ úA.ZAL.LÁ š[im]
- 65^o 21 Ì KÙ Ì DÙG.GA šimSES Ú BABBAR ú¹ár¹²-¹gan¹²-nu KA A.AB.BA []
(Strich)
-
- 66^o 22 ú¹ĤAR.LUM.BA.ŠIR KU.KU ĝešESI Ú BABBAR ú¹tar-muš₈ ĤAŠĤUR ĜEŠ.GI x []
(Strich)
-
- 67^o 23 ú¹LAL ú¹an-ki-nu-ti ú¹am-ħa-ra NUMUN ú¹mur-ri NUMUN ú[]
- 68^o 24 *ina* Ì u A ¹ID¹ *ina* NININDU ÚŠ-er E₁₁-*ma* TU₅-šú-¹ma¹ TI
(Strich)
-
- 69^o 25 DIŠ NA UD.DA TAB-*su-ma ana* NAM.RIM GUR-šú ĝešĤAŠĤUR ĜEŠ.GI ú¹EME¹ UR.GI₇ x [x x]
- 70^o 26 šimMAN.DU DIŠ-*niš* SÚD *ina* A u KAŠ ŠUB *ina* IZI ŠEG₆-šal ta-a(-)i[t-] x x []
(Strich)
-
- 71^o 27 Ú.KUR.RA ú¹ĤAR.ĤAR ú¹NU.LUĤ.ĤA saħ-lé-e GAZI^{sar} ú¹LAG GÁN ú[]
- 72^o 28 ú¹ĤAR.SAĜ 8 Ú.MEŠ NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA *ina* KAŠ LÚ.KÚRUN.NA ¹NAĜ¹-[šú]
(Strich)
-
- 73^o 29 DIŠ NA NAM.ÉRIM DAB-*su-ma* KÚM u IR *ma-gal* TUKU.MEŠ UD.1.KAM DAB-[*su*]
- 74^o 30 UD.1.KAM BAR-šú ħa-a-a-at-ti KÚM TUKU.MEŠ KÚM *la ħa-aħ-ħaš* DAB-*su-ma* []
- 75^o 31 *ana* KÚM u *šer-ħa* KUD-si ú¹ĜEŠTIN KA₅.A ĤÁD.A SÚD *ina* A NU *pa-tan* [NAĜ]
- 76^o 32 ¹Ú¹.KUR.RA SÚD *ina* GA ÁB.GU₄.ĤI.A NU *pa-tan* [NAĜ]
(Strich)
-
- 77^o 33 [DIŠ N]A A.GA.NU.TIL.LA GIG *ana* TI-¹šú¹ x.MEŠ NAM x x *lu ki* x []
- 78^o 34 [x x] x-šú TE-ħi *ana* É ^dIMIN.BI ¹NE¹² RU MA []
(Strich)
-
- 79^o 35 [*bul-t*]i *lat-ku-ti* šá¹x[] x ¹DUMU¹ I[]
- 80^o 36 [x x] x IM A x x x []
(Strich)
-

81' Rs. 37 [] rZÚ¹.LUM.MA x []
(Strich)

82' 38 [] []
(abgebrochen)

Übersetzung:

- [Wenn der Mund, die Lippe eines Menschen rechtsseitig gelähmt ist und er dann nicht mehr zu sprechen vermag]:
[Um seine Fähigkeit zu sprechen wiederherzustellen, führst du sechs Tage lang die hierfür bestimmte Therapie des Beschwörers (*āšipūtu*) durch. Am siebten Tag knetest² du],
- 1' [die "Taubenkörner"-Pflanze, Wachs, Talg, *kanaktu* (Weihrauchbaum?), das noch Öl ent]hält, Zeder, [.....],
2' [..... (zu einem Teig). "erištu-Talg" von Mutterschaf und Ziege (und) *atā'išu*-Pflanze zerstöbst du zu einer homogenen (Masse).
3' [Mit *šipku*-Ziegenleder] verbindest du jeweils [seinen Kopf], sein [Auge] und seinen Mund.
4' [Bei Monat(sbeginn)] führst du jeweils [am ersten, am zweiten (und) am dritten Tag] die hierfür bestimmte Therapie des Beschwörers (*āšipūtu*) durch. Dann wird er ge[sunden].
-
- 5' [Wenn der Mund, die Lippe eines Menschen linksseitig ge]lähmt ist und er dann nicht mehr zu sprechen ver[mag],
6' []]. Um seine Fähigkeit zu sprechen wiederherzustellen, zer[stampfst] du *suḫuššu* (junge Dattelpalme),
7' [], Zypresse, Buchsbaum? (*šimeššalū*), "Süßrohr", *qan šalāli*, Wach[older],
8' [weißen Wacholdersamen (*kikkirānu*)], *kukuru*-Pflanze, *ballukku*-Baum/Strauch, *kanaktu* (Weihrauchbaum?) (und) *baluḫḫu* (Galbanum?) zu einer homogenen (Masse).
9' Du knetest []. Du mischst das in eine (wäßrige) Lösung aus Keuschbaum. Mit *šipku*-Ziegenleder
10' verbindest du jeweils sei[nen Kopf], sein Auge und seinen Mund. Dann wird er gesunden.
-
- 11' [Wenn die Lungenflügel eines Menschen] sich einander überlagern (und dabei) sein Brustbein (einschließen):
Um ihn (wieder) gesund zu machen (wörtlich: mit Leben zu erfüllen), [füllst du] eine Bronzeschale (*tangussu*)
mit Wasser und Bier.
12' [*siḫu*]-Pflanze, *argannu*-Pflanze, Sagapenum? (*barīrātu*-Pflanze), *ḫašū*-Pflanze (Thymian?) (und) *aktam*-Pflanze
[gibst du] dort hin[ein].
13' Du kochst es, filterst es und nimmst damit an ihm eine Spülung vor. Er (d. h. der Patient) kommt (daraus) hervor
(und) du salbst ihn mit Zedernöl. [Du bedeckst ihn] mit *sīru* von [guter] Bier[würze].
14' Bis seine Bauchdecke weich wird und er Schweiß absondert, läßt du es gehen (?). *kukuru*-Pflanze, Wachholder,
ballukku-Baum/Strauch, Wei[zen]mehl, [],
15' diese fünf (pflanzlichen) Drogen, zerstöbst du zu einer homogenen (Masse). Du [gibst] Essig dort hinein.
16' In einer Bronzeschale (*tangussu*) stellst du (daraus) einen Absud her. Du massierst das in ein-Leder ein. Du
verbindest ihn damit, dann [wird er gesunden].
-
- 17' Wenn die Lungenflügel eines Menschen sich einander überlagern (und dabei) sein Brustbein (einschließen): Um
ihn (wieder) gesund zu machen (wörtlich: mit Leben zu erfüllen), vermengst du grün-gelben Gips² (*ru'tītu*),
Kres[se],
18' *tūru* (Opopanax?) mit Talg und Bier. Du gibst das zu (glühender) Kohle aus Kameldorn² (*ašāgu*) (und)
19' beräucherst ihn (damit). Bis er, [läßt du es gehen (?). Sein²] wird klopfen [].
20' Mit einer (wäßrigen) Lösung aus Keuschbaum nimmst du an ihm eine Spülung vor. Du salbst ihn immer wieder
mit Öl, dann [kümmerst] du dich [intensiv um ihn (?). Er wird dann gesunden].
-
- 21' Wenn einen Menschen das *šētu*-Leiden im Griff hat, er Hitze(fieber) bekommt: Um ihn (wieder) gesund zu
machen (wörtlich: mit Leben zu erfüllen), salbst du (ihn) mit *aprušu*-Pflanze in Öl. Du zerstöbst *ankinūte*-Pflanze,
22' kochst (das) in Bier (und) salbst (ihn damit). Du kümmerst du dich intensiv um ihn. Er wird dann gesunden.
-
- 23' Wenn einen Menschen das *šētu*-Leiden im Griff hat (und) er weder Brot noch Bier aufnehmen kann: Um ihn
(wieder) gesund zu machen (wörtlich: mit Leben zu erfüllen), salbst du ihn mit *kukuru*-Öl.
24' Du zerstöbst *abukkatu*-[Harz] aus dem Gebirge (und) läßt ihn (das) in verdünntem Bier trinken. Mit einer Feder
bringst du ihn zum Erbrechen. Dann [wird er gesunden].
-
- 25' [Wenn ein Mensch] immer wieder niedergeschlagen ist, ihn immer wieder eine Depression be[fällt], er sich
ständig auf die Lippen beißt,
26' er viel Wasser trinkt (und) ihn das *šētu*-Leiden im Griff hat, zerstöbst du "Fuchswein" (und) läßt es ihn in Bier
trinken. Er ißt schieres Fleisch.

- 27^{*} Er trinkt Wacholder (und) *tūru* (Opopanax?) in Bier. In Bier kochst du (das) (d. h. wohl: Wacholder und Opopanax) (und) verabreichst es ihm als Einlauf (wörtlich: du gießt es ihm in den Anus).
-
- 28^{*} Wenn der Bauch eines Menschen Brot und Bier nicht mehr aufnehmen kann (und der Mensch) mit seinem (Husten)schleim immer wieder Blut auswirft, hat diesen Menschen das *ṣētu*-Leiden im Griff.
 29^{*} Um ihn (wieder) gesund zu machen (wörtlich: mit Leben zu erfüllen), soll er “Fuchswein” in Bier trinken. Du salbst (ihn) mit *aprušu*-Pflanze in Öl.
 30^{*} Du kochst *kukuru*-Pflanze, Wacholder, Holunder[?] (*suādu*), Salicornia (*uḫūlu qarnānū*) in Essig, Bier, Öl (und) einer (wäßrigen) Lösung aus *kasū*-Pflanze.
 31^{*} [Du läßt] es unter den Sternen ruhen. In der Morgendämmerung [(Verabreichung als Einlauf?)].
-
- 32^{*} Wacholder, [*kukuru*-Pflanze], Holunder[?] (*suādu*), *ṣumlalū*-Pflanze, Myrrhe, *atā*[?] *išu*-Pflanze, *māštu*-Pflanze],
 33^{*} [Zeder], Zypresse, “Süßrohr”, *ballukku*-Baum/Strauch, *šupuḫru*-Zeder, Buchs[baum[?] (*šimeššalū*), *ḥašū*-Pflanze (Thymian?)],
 34^{*} [*nuḫurtu*-Pflanze (*asa foetida*?)], *nīnū*-Pflanze, *urnū*-Pflanze, *kasū*-Pflanze, *azupīru*-Pflanze, Sali[cornia (*uḫūlu qarnānū*), Malzklumpen],
 35^{*} [Sal]z, Dattel, diese 23 (pflanzlichen) Drogen kochst du in Wein. [Du gibst] Öl hinzu (und) [verabreichst es ihm als Einlauf (wörtlich: du gießt es ihm in den Anus)].
-
- 36^{*} [Wenn] die Eingeweide eines [Men]schen aufgetrieben, seine Augen umwölkt (und) seine Gesichtszüge [..... sind],
 37^{*} dann ist die[ser Mensch] an der Krankheit der “Aufblähung” (*esiltu*) erkrankt. Um die Krankheit, [.....st du weißt] Skor[pion, die Scherbe eines Schildkrötenpanzers],
 38^{*} [Blut (?) eines] männlichen “Höhlenvogels” (?), (den Aromastoff) [], Kresse, *emesallu*-Salz, [*kukuru*-Pflanze],
 39^{*} [], *nīnū*-Pflanze, *šaṣumtu*-Pflanze (in der Menge) von jeweils 5 Schekel.
 40^{*} Du gibst das [in Ess]ig und Bier. Dann zerstößt es wie Mehl von Röstkorn. ...[].
 41^{*} []. Du läßt ihn das auf nüchternen Magen trinken. Er wird dann einen (reinigenden) Stuhlgang haben und seine Eingeweide werden [].
 42^{*} [] Schwund [].
-
- 43^{*} [] [].
 44^{*} [] [].
-
- 45^{*} [Um Er]hitzung, Fieber des Bauches endgültig zu entfernen (wörtlich: auszureißen), zerstößt du “Weißes Kraut”, [(hier 2 weitere Drogen)],
 46^{*} [*nīnū*-Pflanze, *kukuru*-Pflanze], Salicornia (*uḫūlu qarnānū*), Salz, (die Pflanze) “Sie-trat-1000-entgegen”, (die Pflanze) [“Sie-trat-20-entgegen”, Lupine],
 47^{*} [*atā*[?] *išu*-Pflanze], Alaun[stein], *aktam*-Pflanze, *ḥašū*-Pflanze (Thymian?), diese 14 (pflanzlichen) Drogen, [zu einer homogenen (Masse). Er (d. h. der Patient) trinkt sie in Bier und wird sich dann erbrechen].
-
- 48^{*} [Um Fieber des Bauches endgültig zu ent]fernen (wörtlich: auszureißen), wässerst du einen Liter Malzklumpen in Bier. [Du zerstößt das] in einem Mör[ser. Einen Schekel Wacholder],
 49^{*} [einen Schekel Buchs]baum[?] (*šimeššalū*), 15 Schekel Leinsamen, all dies [zerstößt du] in einem Mörser. [In einem Liter starken Biers dosierst du es].
 50^{*} [In der Morgendämmerung] kochst du es. Du nimmst es (aus dem Ofen oder dem Topf) heraus und läßt es dann erkalten. Du wiegst (eine Dosis) ab. [Diese] Dosis [wiegst du fünfmal im Monat (?) ab].
-
- 51^{*} [Wenn ein Mensch] immer wieder Fieber des Bauches bekommt, verschließt du *ḥašū*-Pflanze (Thymian?), *nuḫurtu*-Pflanze (*asa foetida*?)], [(hier 2 weitere Drogen)],
 52^{*} [*azu*]pīru-Pflanze, *nīnū*-Pflanze, *kasū*-Pflanze, Wacholder, [(hier 3 weitere Drogen)],
 53^{*} [Sali]cornia (*uḫūlu qarnānū*), Kresse, diese 13 (pflanzlichen) Drogen, im Ofen. [].
-
- 54^{*} [Wenn ein Mensch] fortgeht, [um einen] Eid (zu leisten), wäscht er sich die Hände mit Wasser. Dann [spricht er zu Šamaš].
 55^{*} [Šamaš wird dann] sein Anliegen erhören. Sobald er (die Zwiesprache mit dem Sonnengott) beendet haben wird, [rasiert er sich (vollständig). Dann]
 56^{*} sammelt er (die abgeschnittenen Haare) [in einem] porösen Gazellenkopf-Rhyton (?) ein und wirft es in den Fluß. [Dann].
-
- 57^{*} Wenn ein Mensch fortgeht, um einen Eid (zu leisten), trinkt er, bevor er geht, einen Eid (zu leisten), Bier [und/ mit].

- 58' Er enthaart (?) seinen Körper. Dann soll er den Eid (leisten) gehen.
-
- 59' Wenn ein Mensch [fortgeht], um einen Eid (zu leisten), und ihn dann dieser Eid/Bann gepackt hat,
 60' geht er (oder: gehst du(?)), bevor der Eid/Bann sich seiner bemächtigt (wörtlich: an ihm verweilt), zu dem Haus,
 in dem er geschworen hat,
 61' und opfert (oder: opferst (?)) dann ein Opferschaf. Dann salbt er (oder: salbst du (?)) die Türleibungen, die Tür,
 den Riegel (und) die Türschwelle mit Öl. Dann
 62' spricht er (oder: sprichst du(?)) folgendermaßen: Beschwörung: "Götter, um das Land recht zu leiten,
 63' beruhigt doch um der zahlreichen Menschen im Lande willen den Zorn in eurem Herzen!" Be[schwörungsformel,
 um einen Ba]nn zu lö[sen].
-
- 64' Um eine Bannlösung (herbeizuführen), [...st du (?)] Fenchel (*šimru*²), *azallû*-Pflanze, [],
 65' reines Öl, bestes Öl, Myrrhe, "Weißes Kraut", *argannu*-Pflanze, *imbu' tâmti* [].
-
- 66' *harmunu*-Pflanze, Späne/Mehl von *ušû*-Holz, "Weißes Kraut", Lupine, "Röhricht-Apfel", ... [].
-
- 67' *ašqulālu*-Pflanze, *ankinūti*-Pflanze, *amhara*-Pflanze, Myrrhe-Samen, Samen von []
 68' in Öl und Flußwasser verschließt du im Ofen. Du nimmst es heraus und badest ihn damit. Dann wird er gesunden.
-
- 69' Wenn das *šetu*-Leiden einen Menschen versengt und es sich ihm in ein Bann(-Leiden) verwandelt, zerstößt du
 "Röhricht-Apfel", (die Pflanze) "Hundszunge" (vielleicht *Cynoglossum*), [],
 70' Holunder² (*suādu*) zu einer homogenen (Masse). Du gibst das in Wasser und Bier (und) kochst es über dem Feuer.
 Eine Do[sis (??)].
-
- 71' *nīnū*-Pflanze, *ḥašû*-Pflanze (Thymian?), *nuḥurtu*-Pflanze (*asa foetida*?), Kresse, *kasû*-Pflanze, (die Pflanze)
 "Ackerklumpen", [...]-Pflanze,
 72' *azupīru*-Pflanze, 8 (pflanzliche) Drogen, um einen Bann zu lösen, läßt du [ihn] in Bier vom Kneipenwirt trinken.
-
- 73' Wenn einen Menschen ein Bann gepackt hat und er dann immer wieder heftige Fieber(anfälle) und
 Schweiß(ausbrüche) bekommt, es [ihn] einen Tag packt (und)
 74' den anderen Tag wieder losläßt, er immer wieder eine fieberbedingte Ohnmacht bekommt, dann hat ihn das *lā*
ḥaḥḥaš-Fieber gepackt und [].
 75' Um Fieber und aufwallende Fieberglut fernzuhalten, zerstößt du getrockneten "Fuchswein". In Wasser [trinkt er
 (d. h. der Patient)] das auf nüchternen Magen.
 76' *nīnū*-Pflanze zerstößt du. In Kuhmilch [trinkt er] das auf nüchternen Magen.
-
- 77' [Wenn ein Me]nsh an Wassersucht erkrankt ist: Um ihn (wieder) gesund zu machen (wörtlich: mit Leben zu
 erfüllen), []
 78' [].... zum Tempel der Göttlichen–Sieben [].
-
- 79' Bewährte [Heil]mittel des ...[]..., des Sohnes des [].
 80' []....[].
-
- 81' [] Dattel², [].
-
- 82' [] []
 (abgebrochen)

Kommentar:

Die hier vorgestellte Tafel enthielt in unbeschädigtem Zustand mehr als 24 verschiedene Rezepte und Anweisungen, die auf die Lösung eines Banns zielen oder aber der Absicht dienen zu verhindern, daß ein Bann von einem Menschen Besitz ergreift. Die in den Rezepten genannten Beschwerden reichen von rechts- und linksseitiger Lähmung von Mund und Lippe, verbunden mit der Unfähigkeit zu sprechen (Z. 1'–10'), über Schwellungen im Bereich von Brust und Bauch (Z. 11'–20') bis hin zu fiebrigen Leiden (Z. 21'–35', Z. 45'–53', Z. 69'–76'), die von Depressionen (Z. 25'–27') und dem Auswurf von mit Blut durchsetztem Speichel (Z. 28'–31') begleitet sein können. Auch ein aufgetriebener Leib (Z. 36'–42') und Flüssigkeitsansammlungen in der freien Bauchhöhle ("Wassersucht": Z. 77'–78') zählen zu den aufgeführten Krankheitszeichen, die – so unterschiedlich sie auch sein mögen – allesamt als Folge eines "Banns" betrachtet wurden. Als Heilmittel empfahl man Kataplasmen (Z. 1'–16'), Salbungen mit und ohne vorherige Spülung (Z. 13' und 20'; Z. 22', Z. 23', Z. 29'), Räucherwerk (Z. 17'–19'), Einläufe (Z. 27', Z. 30'–31', Z. 32'–35', Z. 48'–50', Z. 51'–53' hierher?) und Tränke (Z. 24',

Z. 26'–27', Z. 29', Z. 36'–42', Z. 45'–47', Z. 69'–70' hierher?, Z. 71'–76'), von denen manche als Brech- (Z. 24', Z. 45'–47') und andere als Abführmittel (Z. 36'–42') dienen. Außerdem finden sich Vorschriften zur Herstellung einer heilenden Salbe (Z. 64'–65') und die Anleitung für die Durchführung medizinischer Bäder (Z. 67'–68'). In VAT 13761 sind auch einige Anweisungen zusammengestellt, in deren Mittelpunkt nicht etwa Herstellung und Verabreichungsformen von Medikamenten stehen, sondern prophylaktische Maßnahmen, die der Heiler (*āšipu*) veranlaßte. Zum einen sollten sie einem Menschen Schutz bieten, der einen Eid zu leisten hatte und dabei durch unwissentliches Fehlverhalten Gefahr lief, von einem Bann getroffen zu werden (Z. 54'–58'). Zum anderen sollten sie dafür sorgen, daß ein Mensch, der sich etwa durch das Ergebnis eines Gottesurteils (Ordal) als eidbrüchig erwiesen hatte, an dem Ort der Eidesleistung keine Verunreinigung zurückließ, die Dritte in Gefahr bringen könnte (Z. 59'–63').

Die hier edierte, in dem sog. Haus des Beschwörungspriesters gefundene Tafel ist in einem spätneuassyrischen Schriftduktus gehalten. Die Machart der Tafel läßt keinen Zweifel daran, daß sie aus der zweiten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. stammt. Die von J. C. Johnson in JMC 24, 29 vertretene Ansicht, VAT 13761 sei "Middle Babylonian", ist daher unzutreffend.

- 1'–4' Die der Z. 1' vorangehenden Zeilen sind ebenso wie die Zeilen 1'–4' aus dem Paralleltext BAM 523 (K 5893 + Rm 2, 143), Kol. III, 3'–8' bekannt. Die hier vorgeschlagenen Ergänzungen richtet sich danach.
- 1' Auch wenn kein Zweifel daran besteht, daß KU.KU "Körner", "Späne" oder "Pulver" bedeutet, ist die akkadische Lesung des Wortes nach wie vor unklar. Die in Betracht kommenden Möglichkeiten hat R. Borger in MZL, 425 unter Nr. 808 zusammengestellt. KU.KU TU^{mušen}.MEŠ, wörtlich "Taubenkörner" oder "Taubendung", ist die Bezeichnung einer Pflanze (siehe dazu CAD S 380 s. v. *summatu*). Die zweite Hälfte der Zeile ist in dem in Uruk gefundenen spätbabylonischen Textkommentar W 22307/35 (H. Hunger, SpTU 1, Text Nr. 47), Vs. 11–12 kommentiert: Ì.UDU ^{šim}GIG šá Ì.ĜEŠ ú-kal-lu / ^{šim}GIG SÚD EN Ì.ĜEŠ È-a ("Talg, *kanaktu* (Weihrauchbaum?), das noch Öl enthält / Du zerstößt *kanaktu* bis Öl herauskommt").
- 2' In Vs. 13 nimmt der Textkommentar W 22307/35 (H. Hunger, SpTU 1, Text Nr. 47) auch auf diese Zeile Bezug: Ì.UDU *e-riš-ti* = Ì.UDU *ku-ri-tum* ("*erištu*-Talg ist Talg vom Wadenbein"). W. von Soden sah in "*erištu*-Talg" das "Fett v. läufigem Schaf (?)" (so AHw 242a s. v. *erištu(m)* II). Folgt man dem Uru-an-na = *maštaka* genannten pharmazeutischen Handbuch und anderen pflanzenkundlichen Traktaten der Babylonier (siehe CAD A/II 465–466 s.v. *aššultu*), ist "*erištu*-Talg" jedoch die Bezeichnung einer Pflanze. Die in der hier kommentierten Zeile belegte Verbindung "*erištu*-Talg von Mutterschaf und Ziege" (Ì.UDU *e-riš-ti šá* U₈ ÛZ) und der oben zitierte Textkommentar scheinen dem zu widersprechen.
- 3' Vgl. den Textkommentar W 22307/35 (H. Hunger, SpTU 1, Text Nr. 47), Vs. 12: *ina* KUŠ ÛZ *šip-ki* : *šip-ki* : *tu-ub-bu*.
- 5'–6' Zu der aus dieser Passage bekannten Symptombeschreibung siehe auch J. Scurlock, B. R. Andersen, Diagnoses, 290–291 unter 13.43 und 329 unter 13.234.
- 13' Gegen W. von Soden (AHw 1050a) liegt am Zeilenende wohl nicht das nur spärlich belegte Wort *si/erāšu*, "Feinbier", vor, sondern das Wort *sīru(m)* I, "Lehmschlag, Verputz". Sicher ist dies allerdings nicht, denn in der Parallelstelle BAM 558, Rs. 9 steht an dieser Stelle statt *si-ra*: È-ra. Auch wenn BAM 558, Rs. 9 in CAD B 279 s. v. *bitru* ("mng. uncert.") als "*bit-ra ša* KAŠ.Ú.SA" zitiert wird und die gleiche Schreibung auch in BAM 87 (A 275), 21 (s. u. zu Z. 13'–14') belegt ist, findet sich in CAD S 306b s. v. *siraš* die Bemerkung "In (Köcher) BAM 240:18 and 174:13 read *e-ra-a ša billati*, "beer dregs"". Die verwirrende und widersprüchliche Überlieferungslage läßt derzeit nicht zu, mit Gewissheit zu entscheiden, welcher Lesung in Text Nr. 79, 13' der Vorzug zu geben ist. Es ist durchaus möglich, daß *sīru(m)* I an dieser Stelle einen Rückstand bei der Bierproduktion bezeichnet. Das Zeilenende wurde in Anlehnung an die Parallelstelle AMT 49, Text Nr. 2, Rs. Kol. II', 10' ergänzt (*š*]a DIDA SIG₅ DUL₆-sú).
- 13'–14' Vgl. die Parallelstelle BAM 87 (A 275), 21: *bit-ra ša* DIDA [DUL₍₆₎-šú-ma] *pit-ru-šú i-la-^rbi¹-k[u]*.
- 14' In der Parallelstelle BAM 558 (K 2590 + K 2795), Rs. 10 steht: [u I]R ^rŠUB¹-u DU-ak (kein Subjunktiv!).
- 15' Nach R. Borger, MZL, 297 zu Nr. 212 ist ĜEŠTIN.BÍL.LÁ *ṭābātu*, "Essig" zu lesen, und nicht etwa *karānu emšu*, "saurer Wein".
- 16' Die akkadische Lesung der Graphie KUŠ(.)EDIN(.NA) ist immer noch unbekannt (siehe R. Borger, MZL, 253 unter Nr. 16). In AHw 1389a s. v. *ṭerū(m)* schlug W. von Soden vor, in KUŠ(.)EDIN(.NA) ein Schreibung für *mašak serrēmi*, "Onager-Leder", zu sehen (vgl. ferner W. Farber, BiOr 39, 331, Anm. 13).
- 19' Die in der Parallelstelle BAM 558, Rs. 13 erhaltenen Spuren sind vielleicht: 'EN¹ 'uš¹-^rta¹-á[r²]- zu lesen. Im folgenden stand vielleicht so wie in Z. 14' bzw. wie in BAM 558, Rs. 10': DU(-ak).
- 21'–24' Eine Umschrift der Zeilen 21'–24' findet sich in J. C. Johnson, JMC 24, 29–30. Textvertreter D_{extract} (= BAM 174) ist dort fälschlicherweise als "Middle Babylonian" bezeichnet.
- 22' In der Parallelstelle AMT 44, Text Nr. 6 (K 11317) + AMT 45, Text Nr. 1 (Rm 250), Kol. I, 4 steht deutlich [... *ṭ*]u-ta-na-šar-BI-ma TI (In diesem Text steht BI auch sonst für /-šul).
- 23'–24' Eine Übersetzung dieser Zeilen hat B. Böck in: TUAT NF 5, 82 (2.8.3 a, Z. 5–6) vorgelegt.
- 25' Obgleich durch F. Köchers Autographie ein anderer Eindruck entsteht, ist der Zeilenanfang stark beschädigt. Statt DIŠ NA -ta-na-ša-aš kann dort sehr wohl DIŠ NA i-ta-na-ša-aš gestanden haben. Daher wurde hier nach

- dem schon in älteren Photographien dokumentierten Befund und gegen die in BAM veröffentlichte Kopie [DIŠ NA i]-*ta-na-ša-aš* umschrieben.
- 26' Am Zeilenende steht im Tontafeloriginal keineswegs DU₈ LAGAB NAĜ (so F. Köchers Keilschriftkopie), sondern sehr deutlich UZU GUR₄ GU₇. Diese Lesung findet Bestätigung in dem Paralleltext K 2386+. Dort ist in Vs. 16' (= AMT 48, Text Nr. 3, 2') recht deutlich zu lesen: UZU 'GUR₄' 'RA' 'GU₇'. Die Schreibung UZU GUR₄ statt UZU GUR₄.RA findet sich z. B. auch in BAM 575 (K 71b+), Kol. II, 11.
- 25'–26' Eine Umschrift der Parallelstelle aus K 2386+ findet sich in J. C. Johnson, JMC 24, 17 (lies dort in Z. 16' statt [x x] pa ^ggeštin.ka₅.a súd: [sá.s]á ^ggeštin.ka₅.a súd).
- 32'–35' Aus der Parallelstelle BAM 52, 72–76 ist eine dem Rezept zugeordnete Symptombeschreibung bekannt. Sie lautet:
- 72 DIS NA ŠÀ.MEŠ-šú *nik-mat* IM u UD.DA SA₅.ME ^{sim}GÚR.GÚR ^{sim}LI ^{sim}M[AN.DU] etc.
Wenn die Eingeweide eines Menschen voller *nikmat šāri* und (Beschwerden des) *šētu*-Leiden(s) sind, etc.
- Zu dem *nikmat šāri* oder *nikimti šāri* geheißenen Leiden siehe den Kommentar zu Text Nr. 78, 2.
- 36'–40' Die hier vorgeschlagenen Ergänzungen richten sich nach der Parallelstelle BAM 175 (VAT 11656), Vs. 1–8.
- 37' Da hier das Determinativ für krautige Pflanzen (^u) fehlt, ist in dieser Zeile wohl von einem tatsächlichen Skorpion und nicht etwa von der "Skorpionspflanze" *zuqaqīpānu* (^uĜÍR.TAB: siehe z. B. BAM 171, 67' und 70') die Rede.
- 38' Es bleibt sehr ungewiß, ob im Zeilenanfang tatsächlich [*dām iššūr*] *hur[ri]* zu lesen ist. Die Spuren des hier fragend als 'HABRUD'[?] gelesenen Zeichen hat F. Köcher in BAM korrekt wiedergegeben, so daß – falls sich die Lesung als richtig erweise – HABRUD hier eine sehr ungewöhnliche Zeichenform besäße.
- 45' In der Parallelstelle BAM 579, Kol. I, 34 steht: *a-na ši-ri-iḫ-ti KÚM ŠÀ ZI-ḫi 'Ú* [BABBAR etc.
- 47' In der Parallelstelle BAM 579, Kol. I, 36–37 steht: [14 *šammī annūti*] / TĒŠ.BI *ta-pa-aš ina K[AŠ* etc.
- 50' In der Parallelstelle BAM 579, Kol. I, 64–65 ist der dort stark beschädigte Abschluß des Textabschnitts ausführlicher als in dem hier kommentierten Text. Die hier vorgeschlagene Ergänzung fußt zwar auf BAM 579, Kol. I, 64–65, versucht aber die Raumverhältnisse in VAT 13761 zu berücksichtigen.
- 54'–56' Die Ergänzungen richten sich nach der Parallelstelle Text Nr. 81, 22'–25'.
- 56' Die geringfügigen Zeichenspuren, die sich im Zeilenanfang erhalten haben, lassen sich nach der Parallelstelle Text Nr. 81, 24'–25' ergänzen. Dort steht: *a-na* ^{du}BAR.DÙ.A SÁḤAR / *i-kam-mi-is-ma*. Da im zerstörten Anfang der Zeile VAT 13761, Rs. 12 nur Raum für zwei Keilschriftzeichen vorhanden ist, dürfte dort [*ana* BAR].DÙ'.A' 'SÁḤAR' und nicht etwa [*ana* ^{du}BAR].DÙ'.A' 'SÁḤAR' gestanden haben. Aus diesem Umstand darf man folgern, daß in Text Nr. 81, 24' DUG an dieser Stelle nicht *karpātu* zu lesen ist, sondern als Determinativ verwendet wurde und daher in Text Nr. 79, 56' durchaus berechtigt fehlen kann. Die akkadische Lesung der Schreibung (^{du})BAR.DÙ.A ist unbekannt. Es bleibt unklar, ob das erste Zeichen BÁN, MAŠ oder wie in ^gba r - d ù - a (siehe AHw 106–107) BAR zu lesen ist. M. Stol verdanke ich die Idee, die Zeichenfolge ^{du}BAR.DÙ.A als ^{du}MAŠ.DÀ.A = *mašdū* zu deuten. Demzufolge könnte hier ein Rhyton gemeint sein, das die Form eines Gazellenkopfes besaß. M. Stol verweist dazu auf CAD § 43 s. v. *šabītu* d) as decoration on vessels und CAD M/I 363 s. v. *mašdū* (a stone). In CAD M/I 363 sollte statt auf MSL 11, 32 auf MSL 10, 32 verwiesen sein.
- Das auf die Schreibung BAR].DÙ'.A' folgende Zeichen SAR ist mit hoher Wahrscheinlichkeit SÁḤAR = *šaharru* I, *šuharru* ("porös") zu lesen. Durch Parallelstellen, in denen von porösen tönernen Gefäßen die Rede ist, die zur Aufnahme abrasierter Haare dienen sollten, wird dies nahezu zur Gewissheit. Siehe z. B. F. Thureau-Dangin, RAcc. 36, Z. 24–25: ^{lu}ŠU.I-su DÙ-uš MÚNŠUB SU-šú *ina* ^{du}LA.ḤA.AN SÁḤAR / *ta-kam¹-mis-ma* ("Er läßt sich (vollständig) rasieren. Das Haar seines Körpers sammelst du in einer porösen Flasche und dann ...").
- Die Raumverhältnisse gestatten es kaum, am Zeilenende nach Text Nr. 81, 25' NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA.KAM zu ergänzen. Der Platz reicht hierfür wohl nicht aus.
- 58' Vielleicht war hier so wie in Z. 55' von der Vorschrift die Rede, sich vor der Eidesleistung seiner Körperhaare zu entledigen. Die in Rs. 14 nicht mehr lesbare Verbalform könnte dann *ibaqqam* oder *ibarraš* (?) gelautet haben (sehr unsicher!).
- 59'–63' Dieser Textabschnitt zeigt eindrucksvoll, daß in der Vorstellung der altorientalischen Heiler im Fall eines Meineides oder durch Bruch des jeweils geleisteten Eides sich der Ort, an dem der Eid abgelegt worden war, zu einer bedrohlichen Quelle des Unheils wandelte, von der eine große Ansteckungsgefahr ausging. Ein solcher Ort bedurfte der Reinigung, um zu verhindern, daß die von einem Bann ausgelösten Beschwerden und Krankheiten durch physischen Kontakt auf Dritte übergingen, die in keinerlei Zusammenhang zu dem Vergehen standen, das den Bann verursacht hatte.
- 62'–63' Die hier zitierte Beschwörung in sumerischer Sprache ist auch aus Text Nr. 45, 1–2 bekannt. Dort ist der kurze, ursprünglich wohl eigenständige Spruch mit einem litaneiartigen akkadischen Gebet verbunden, dessen Anfangszeile *mīnā ēpušma šērtam našáku* lautet. Gemäß den zugeordneten Handlungsanweisungen ist dieser aus zwei Teilen bestehende Text in den größeren Kontext einer Heilbehandlung gestellt, durch die der auf einem erkrankten Menschen liegende Bann gelöst werden sollte. In dem Leitfaden' zur Durchführung der nam-érim-búr-ru-da

- genannten Therapie ist die aus Text Nr. 45 bekannte Gebetsfolge als ÉN diġir kalam-ma si sá-e-dè zitiert und zur Rezitation vorgeschrieben (Text Nr. 1–2, 17”).
- 64’–65’ Die Verabreichungsform des hier beschriebenen Medikaments kann nicht mehr sicher bestimmt werden. Wahrscheinlich war die Herstellung einer Salbe beschrieben.
- 64’ Wenn das im Zeilenanfang stehende DIŠ – wie hier angenommen – tatsächlich *ana* zu lesen ist, kann die Zeichenfolge NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA.KAM nicht ins Akkadischen übertragen worden sein, da ihre babylonische Entsprechung *māmītu ana pašāri* gelautet hat (siehe KAR 44, Vs. 12 [siehe die verbesserte Autographie von M. J. Geller in: Fs. Lambert, 245]). Die Passage dürfte dementsprechend als *ana namerimburrudakam* verbalisiert worden sein.
- Im Zeilenanfang hatte der Schreiber zunächst DIŠ NA geschrieben und dann das NA gelöscht, um es durch ein ein wenig weiter nach rechts gerücktes NAM zu ersetzen.
- Die Lesung von ^{úr}ḪA¹ bleibt unsicher. Nach R. Borger, MZL, 441 unter Nr. 856 ist hierfür neben *šimru*, “Fenchel” (AHw 1238a sowie CAD Š/III 8–9) auch *uri(j)ānu(m)*, *urānu(m)*, “Anis” o. ä. in Erwägung zu ziehen.
- 65’ *imbu’ tâmti*(KA A.AB.BA) ist ein Mineral o. ä., das nach CAD I/J 108–109 an der Meeresküste gesammelt werden konnte (Koralle oder Korallenkalk). Nach W. von Soden, AHw 375b s. v. *imbu’* könnte es sich um “Algen(schlamm)” gehandelt haben (so auch A. Schuster-Brandis, Steine als Schutz- und Heilmittel, 421–422).
- 66’ Die Verabreichungsform des hier beschriebenen Medikaments kann nicht mehr sicher bestimmt werden. Zu der Schreibung KU.KU mit der Bedeutung “Körner”, “Späne” oder “Pulver” siehe den Kommentar zu Z. 1’.
- 70’ Die korrekte Lesung des Zeilenendes bleibt unklar. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß hier von einer “Beschwörungsformel” (*tû(m)* I) die Rede war. Viel eher dürfte eine aparte Schreibung für *taḫittu*, “Gewichtsüberprüfung; Dosierung (von Drogen)” vorliegen (vgl. auch den Beleg aus Z. 50’).
- 71’–72’ In BAM 161 (A 239), Kol. III, 8’–9’ findet sich eine Zusammenstellung von sieben Drogen, die der hier aufgeführten sehr ähnlich ist:
- 8’ Ú.KUR.RA ḪAR.ḪAR ḫ^{nu}-ḫur-tú
9’ GAZI^{sar} saḫ-lé-e ḫLAG GÁN ḫ^{sim}GÚR.GÚR
- 71’ Die Form des Zeichens GÁN weist hier – so wie in BAM 161, Kol. III, 9’ – statt drei nur zwei kleinen stehende Keile auf.
- 73’–74’ M. Stol legte Übersetzungen dieser Passage in M. Stol, Epilepsy, 43 und in: I. L. Finkel, M. J. Geller (Hrsg.), Diseases in Babylonia, 8 vor. Siehe dazu auch J. Scurlock, B. R. Andersen, Diagnoses, 31 unter 3.19 und 506 unter 19.308. Zu der Bezeichnung *lā ḫaḫḫaš* vgl. die Ausführungen von M. Stol in: I. L. Finkel, M. J. Geller (Hrsg.), Diseases in Babylonia, 9–10.
- 77’ Zu dieser Zeile siehe auch J. Scurlock, B. R. Andersen, Diagnoses, 170 unter 8.23 (A.GA.NU.TIL.LA wurde dort als “edema” übersetzt). Die “Wassersucht” (*aganutillū*) zählte zu den Symptomen, die man der durch einen “Bann” verursachten Erkrankung in fortgeschrittenem Stadium zuordnete (siehe Text Nr. 4–10, 3 und den Kommentar dazu).

80) VAT 13787 (Photos: S. 530–531)

Rezeptsammlung 7

Fundstelle in Assur: hD8I, Suchgraben; Fundnummer: Ass 17721 o; Archivzugehörigkeit: N 4 (sog. Haus des Beschwörungspriesters; VAT 13787 = N 4: 492)

Beschreibung: Rötlich-braune, weitgehend vollständig erhaltene einkolumnige Tontafel (Maße: 122 mm × ^m60 mm × ^m21 mm).

Der obere Tafelrand und die beiden oberen Ecken sind ebenso zerstört wie die linke untere Ecke. Dennoch scheinen sich von nahezu allen Zeilen zumindest geringfügige Reste erhalten zu haben. Freilich ist die Tafeloberfläche im ersten Drittel der Vs. und im letzten Drittel der Rs. so stark beschädigt, daß dort nur wenige Zeichenreste zu erkennen sind. Auf der Vs. lassen sich insgesamt 30 Zeilen, auf der Rs. 19 Zeilen nachweisen, die in einem für die spätneuassyrische Zeit typischen Schriftduktus gehalten sind. Am Tafelende folgt auf eine Stichzeile ein von dem noch jungen Kišir–Aššur geschriebener Kolophon, der ursprünglich sechs Zeilen umfaßt haben dürfte.

Datierung: neuassyrisch, Mitte des 7. Jh. v. Chr.

Kopie: F. Köcher, BAM 201; Photo: CDLI P285292; Bearbeitung: –

Transliteration:

Vs. 1’–8’	[(geringfügige Spuren)]
9’	9’	[] ḫGAZ ¹ ina A ZÚ.LU[M.MA]
10’	10’	ur-ra u ḪI ₆ (Spuren)	[]
11’	11’	[] x ḫGU ₇ ¹ ḫḪAR.ḪAR ina ḫKAŠ ¹ ḫNAG ¹ -ḫma ¹ []	
12’	12’	ḫḫal-ša ana KA-šú tu-qar-ra-ár ḫKU ¹ ? ḫTU ¹ ? ḫRI ¹ ? ḫGAZI ¹ ḫsar ¹	

- 13' Vs. 13' IM.GÚ.EN.NA PA ÚMAN-NU PA KIŠI₁₆.ḪAB PA x (x) x
- 14' 14' U₅ ARGAB^{mušen} ZÌ GIG A.ĜAR.ĜAR MAŠ.DÀ NUMUN ^{ršim}LI¹?
- 15' 15' GAZ *ina* A GAZI^{sar} SILA₁₁-aš *ina* TÚG SUR-ri LAL-*id*
(Strich)
-
- 16' 16' DIŠ KI.MIN ÚḪAB PA ÚŠAKIRA PA ^{ú.sim}TÁL.TÁL PA ^{éš}MA.NU
- 17' 17' [PA ^éKIŠI₁₆ PA ÚAŠ.TÁL.TÁL PA ^{éš}PÈŠ 1 ŠÌLA.TA.ÀM GAZ SIM
- 18' 18' *ina* A ZÚ.LUM.MA *tara-bak* *ina* TÚG SUR-ri *ur-ra* u ^{ĜI}₆ LAL
- 19' 19' ^{šĜ}₆-^{ršal}-*ma* GAZI^{sar} *ina* Ì.ĜEŠ u KAŠ EME-šú DAB-*bat*
- 20' 20' [N]AĜ *i-ár-ri* NUMUN ^úDILI NUMUN ^útúl-*lal* NUMUN ^úak-*tam*
- 21' 21' 1 ŠÌLA.TA.ÀM GAZ *ina* A ZÚ.LUM.MA *tara-bak*
- 22' 22' *ina* TÚG SUR-ri LAL-*id*
(Strich)
-
- 23' 23' 'DIŠ' NA KÚM *šar-ḫa* TUKU-*ma* ŠÀ^{II}-šú MÚ.MÚ-*ḫu* *i-te-ne-em-me-ri*
- 24' 24' [] x-^{ršú} MÚ.MÚ (Rasur) ŠÀ-šú *ka-tim* ĜÌR^{II}-^{ršú} *te-bu*
- 25' 25' [] x NA BI ŠU.NAM.ÉRIM.MA KA.DAB.BÉ.DA
- 26' 26' [*išbassu ana bulluṭīšu* (?) A.ĜAR.ĜAR] MAŠ.DÀ ^{šim}BULUḪ ŠIKA NININDU IM.GÚ.EN.NA
- 27' 27' [] KU ^úIN₆.UŠ GAZ *ina* Ì.UDU ŠĜĜ.ĜÁ
- 28' 28' [*ina* TÚG/KUŠ SUR-ri (?) *kal* UZJU.MEŠ-šú LAL-*id*
(Strich)
-
- 29' 29' [DIŠ NA] x GIG-*ma* KI ÚḪ-šú ÚŠ u LUGUD
- 30' 30' [*ittanaddá*] x TAR ^rsa¹ al LAL
(Strich¹; dann Rand)
-
- 31' Rs. 1 [DIŠ NA ŠÀ (?)] IGI-šú SIG₇ SA₅ BABBAR NA BI ŠU NAM.ÉRIM
- 32' 2 [] x aš ri šú ú sar ma ^úAB.DUḪ
- 33' 3 [ŠI]M².^dNIN.URTA IM.SAḪAR.NA₄.KUR.RA
- 34' 4 ^rḪAR.ḪAR ^úúr-*né-e* ^{šim}LI
- 35' 5 ^{šim}GÚR.GÚR ZÌ IMĜAĜA DIŠ-*niš* GAZ SIM
- 36' 6 *ina* A GAZI^{sar} SILA₁₁-aš GUR-*ma* È GAZ
- 37' 7 *ina* KAŠ *ina* ^{du}UTUL₇ *tara-bak* SED *ina* TÚG SUR-ri
- 38' 8 *ina* KUŠ(.)EDIN *ur-ra* u ^{ĜI}₆ SAĜ ŠÀ-šú LÁL
- 39' 9 DU₈-*šu-ma an-daḫ-šum* *ina* UZU Ì.NUN.NA
- 40' 10 US₅.UDU.ḪI.A GU₇ *saḫ-lé-e* *ina* KAŠ NAĜ-*ma* *ina-eš*
- 41' 11 𐎗 ÚḪ.^dÍD *ina* A NAĜ
(Strich)
-
- 42' 12 DIŠ KI.MIN ÚḪAB ÚĜÌR (U)GA^{mušen} ÚSIKIL
- 13 (leer) EGIR-šú *iš-šaṭ-ṭar*

Klph.	Rs.	14	TA ŠĀ ^{ḡes} ZU šá bul-ṭi ša É ^d ME.ME
		15	SAR È ḥa-an-tiš na-às-ḥa
		16	ʿú ¹ -il-ti ¹ Ki-šir-AN.ŠĀR ŠAĠAN.ʿLÁ ¹ ʿTUR ¹
		17	[mār ^{1.d+A}]G-bé-su-nu MAŠ.MAŠ ʿÉ ¹ [Aššur]
		18	[] (geringfügige Spuren) []
		19	[] x x []

(abgebrochen)

Übersetzung:

- 1⁹ Aufgrund des fragmentarischen Zustandes des Textes ist die Vorlage einer Übersetzung nicht möglich.
- 10⁹ bei Tag und bei Nacht. [].
- 11⁹ []... ißt er (d. h.: der Patient). Er trinkt ḥašû-Pflanze (Thymian?) in Bier. Dann [].
- 12⁹ Gefiltertes Öl träufelst du auf seinen Mund. kasû-Pflanze,
- 13⁹ Flußschlamm, Blatt der-Pflanze, Blatt des dadānu-Dornstrauchs, Blatt der-Pflanze,
- 14⁹ rikibtī arkabī(-Pflanze), Weizenmehl, Gazellendreck, Wacholdersamen
- 15⁹ zerstampfst du. In einer (wäßrigen) Lösung aus kasû-Pflanze knetest du (das zu einem Teig). Du massierst das in ein Tuch ein. Du verbindest (ihn damit).
-
- 16⁹ Wenn ditto, zerstampfst du būsānu-Pflanze, Blatt der šakirû-Pflanze, Blatt der urānu-Pflanze (Anis⁹), Blatt vom ēru-Baum,
- 17⁹ [Blatt von] Kameldorn⁹ (ašāgu), Blatt der ardadillu-Pflanze, Blatt vom Feigenbaum jeweils (in der Menge von) einem Liter. Du siebst das.
- 18⁹ Mit einer (wäßrigen) Lösung aus Datteln stellst du (daraus) einen Absud her. Du massierst das in ein Tuch ein. Du verbindest (ihn) bei Tag und bei Nacht (damit).
- 19⁹ Du kochst es. Dann legst du ihm kasû-Pflanze in Öl und Bier auf die Zunge.
- 20⁹ Er (d. h. der Patient) trinkt (das). Er wird sich erbrechen. Du zerstampfst jeweils einen Liter Samen der ēdu-Pflanze, Samen der tullal-Pflanze, Samen der aktam-Pflanze.
- 21⁹ Mit einer (wäßrigen) Lösung aus Datteln stellst du (daraus) einen Absud her.
- 22⁹ Du massierst das in ein Tuch ein. Du verbindest (ihn damit).
-
- 23⁹ Wenn ein Mensch hohes Fieber bekommt, seine Eingeweide entzündet sind und sich immer wieder aufblähen,
- 24⁹ seine [] entzündet sind, sein Bauch "bedeckt" ist, seine Füße hochragen,
- 25⁹ []...: Diesen Menschen hat die "Hand des Banns", die "Mundlähmung"
- 26⁹ [gepackt. Um ihn (wieder) gesund zu machen (wörtlich: mit Leben zu erfüllen)], zerstampfst du Gazellen[dreck], baluḥḥu (Galbanum?), die Scherbe eines tinūru-Ofens, Flußschlamm,
- 27⁹ []..., (das Seifenkraut) maštakal. In Talg kochst du es.
- 28⁹ [Du massierst das in ein Tuch/ein Leder (?)]. Du verbindest sein [gesamtes] Fleisch (damit).
-
- 29⁹ [Wenn ein Mensch an]... erkrankt ist und er dann mit seinem (Husten)schleim [immer wieder] Blut und Eiter
- 30⁹ [auswirft:].... Du verbindest (ihn damit).
-
- 31⁹ [Wenn das [Innere (?)] des Auges [eines Menschen] grün, rot (und) weiß ist: Diesen Menschen [hat] die "Hand des Banns"
- 32⁹ [gepackt (?)], Du zerstampfst kamantu-Pflanze,
- 33⁹ nikiptu-Pflanze, gabû-Alaun,
- 34⁹ ḥašû-Pflanze (Thymian?), urnû-Pflanze, Wacholder,
- 35⁹ kukuru-Pflanze, Emmermehl zu einer homogenen (Masse). Du siebst das.
- 36⁹ In einer (wäßrigen) Lösung aus kasû-Pflanze knetest du (das zu einem Teig). Du nimmst es noch einmal heraus und zerstampfst es.
- 37⁹ Mit Bier stellst du (daraus) in einem Topf einen Absud her. Du läßt es erkalten. Du massierst das in ein Tuch ein.
- 38⁹ Mit einem-Leder verbindest du ihm bei Tag und bei Nacht den Oberbauch.
- 39⁹ Du löst seinen Verband und dann ißt er andahšum-Pflanze in Fleisch (und) Butter
- 40⁹ aus Schaf- und Ziegenmilch. Er trinkt Kresse in Bier. Dann wird er aufleben.
- 41⁹ 𐎧 Er trinkt grün-gelben Gips⁹ (ru⁹tū) in Wasser.
-
- 42⁹ "Wenn ditto, (zerstampfst du [?]) būsānu-Pflanze, (die Pflanze) "Krähenfuß", sikillu-Pflanze" wird danach geschrieben.

Kolophon Von einer im Gula-Tempel (aufbewahrten) hölzernen Wachstafel mit (der Zusammenstellung von) Heilmitteln abgeschrieben (und) kollationiert. Eilig exzerpiert.

Anweisungen für vorbeugende Maßnahmen (Text Nr. 81)

81) HS 1911 (Kopie: S. 532–533)

Anweisungen für vorbeugende Maßnahmen 1

Fundort: Nippur; Fundnummer: –

Beschreibung: Nahezu unbeschädigte untere Hälfte einer braunen einkolumnigen Tontafel (Maße: 69 mm × ^m76 mm × ^m30 mm). Der untere Tafelrand und die beiden Seitenränder des Bruchstücks sind gänzlich unversehrt. Auf der Vs. finden sich 16, auf der Rs. 17 Zeilen in einem Schriftduktus der mittelbabylonischen Zeit, der in manchem noch an das Altbabylonische gemahnt und mit einigen ungewöhnlichen Zeichenformen aufwartet. Auf dem unteren Tafelrand sind Spuren von zwei nicht vollständig gelöschten Keilschriftzeichen zu erkennen. Das Schriftbild der Tafel ist von horizontalen Paragrafenstrichen geprägt, von denen sich 5 auf der Vs. und 6 auf der Rs. erhalten haben.

Datierung: mittelbabylonisch

Ältere Kopie: – ; Bearbeitung: –

Parallelstellen:

Z. 22'–25' Text Nr. 79, 54'–56'

Transliteration:

1'	Vs.	1'	[DIŠ LÚ KI.7] (Spuren) [-ma]
2'		2'	[NAM.ÉRIM]. ^r BÚR ^r .R[U.DA.KAM] ^d Siraš (Strich)
3'		3'	DIŠ LÚ KI.8 a-na ^d AGA it-ta-ma LÚ BI ina u ₄ -mi- ^r šu ^r - ^r ma ^r
4'		4'	A ù IM.BABBAR i-ra-muk-ma NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA.KAM (Strich)
5'		5'	DIŠ LÚ KI.9 a-na BÁRA it-ta-ma LÚ BI ina u ₄ -mi-šu-ma ana É BI il-lak-ma
6'		6'	Ì.ĜEŠ PIŠ ₁₀ . ^d ÍD IM.BABBAR SU-šú ŠÉŠ-ma ù BÁRA ša it-mu-ú mi-iḫ-ḫa Ì.ĜEŠ
7'		7'	ù PIŠ ₁₀ . ^d ÍD ŠÉŠ-ma NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA.KAM (Strich)
8'		8'	DIŠ LÚ KI.10 a-na ^d ĜEŠ ^r TUKUL La-bi it-ta-ma LÚ BI ina u ₄ -mi-šu-ma
9'		9'	ÉN.É.NU.RU aš-ti da-bal-e-ne aš-ti di-bal-e-ne
10'		10'	piš ₁₀ te [?] piš ₁₀ te [?] TU ₆ .ÉN.É.NU.RU ÉN an-ni-tam 3-šú ana ŠÀ Ì.ĜEŠ ŠUB-di
11'		11'	ŠÉŠ-su-ma NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA.KAM (Strich)
12'		12'	DIŠ LÚ KI.11 a-na ĜEŠBU ša DIĜIR it-ta-ma LÚ BI ina u ₄ -mi-šu-ma
13'		13'	né-pé-ša ša ÉN _{ki-ma} ^{ĜEŠ^r} TUKUL La-bi DÙ-uš-ma NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA.KAM (Strich)
14'		14'	DIŠ LÚ KI.12 i-na pa-ḫal-li-šu šur-qu iš-ša-ri-iq-ma i-na zi-kir DIĜIR
15'		15'	ù ni-iš DIĜIR la iq-bi LÚ BI ina u ₄ -mi-šu-ma GI.IZI.LÁ
16'		16'	^{sik} ḪÉ.ME.DA ù ^{sik} GA.RÍG.AK.A tu-ul-laḫ IZI ina PIŠ ₁₀ . ^d ÍD (Rand)
17'	Rs.	1	^r IZI ^r .LÁ-ma ra-man-šu ul-lal-ma GI.IZI.LÁ a-na E.SÍR i-na-su-uk-ma

18'	Rs.	2	Ì.ĜEŠ u KAŠ SU-šú ŠÉŠ-ma NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA.KAM (Strich)
19'		3	DIŠ LÚ KI.13 <i>i-na pa-ḫal-li-šu šur-qu iš-ša-ri-iq-ma i-na zi-kir</i> DIĜIR
20'		4	<i>ù ni-iš</i> DIĜIR <i>la iq-bi</i> LÚ BI <i>ina u₄-mi-šu-ma</i> A ù Ì.UDU UDU.NÍTA
21'		5	ŠÉŠ-ma NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA.KAM (Strich)
22'		6	DIŠ LÚ <i>ana</i> NAM.ÉRIM <i>it-ta-lak</i> A ŠU ^{II} -šú <i>i-me-es-si-ma</i>
23'		7	<i>a-na</i> ^d UTU <i>i-qab-bi-ma</i> ^d UTU <i>i-še-em-PI-a a-wa-at-su</i>
24'		8	<i>ki-ma ip-ta-aṭ-ra</i> ŠU.I-su DÙ-uš-ma <i>a-na</i> ^{du} gBAR.DÙ.A SÁḪAR
25'		9	<i>i-kam-mi-is-ma a-na</i> ÍD ŠUB-ma NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA.KAM (Strich)
26'		10	DIŠ LÚ KI.2 ŠIKA E.SÍR <i>ka-rik-šu-ma iš-tu</i> ZAG-šú <i>a-na</i> ĜÙB-šu
27'		11	<i>7-šu uš-ba-la-kat₄-ma a-na</i> ÉŠŠ.DAM <i>i-na-su-uk-ma</i> NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA.KAM (Strich)
28'		12	DIŠ LÚ KI.3 <i>ina</i> Á.GÚ.ZI.GA <i>la-am ma-man i-ti-qu ana</i> EDIN È-ma ^{ges} ŠINIG KUD- <i>is-ma</i>
29'		13	A.ŠÀ <i>e-per-ta-šu ina gi-ir-ri</i> ŠUB-di-ma NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA.KAM (Strich)
30'		14	^r DIŠ ^r ^r LÚ ^r [KI]. ^r 4 ^r ^r i ^r - ^r na ^r ^r še ^r - ^r ri ^r <i>la-am ma-am-man</i> SÌLA.DAĜAL <i>i-ti-qu i x ma ḫa am</i> ^r i ^r - ^r li ^r - ^r šu ^r
31'		15	[] x- ^r ma ^r ? <i>ana qá-ti-šu i-x(-)šu-ma</i> (x) x []
32'		16	[] x UD.3.KAM <i>an-na-^ra^r D[Ú^r?-uš-ma</i>
33'		17	[] <i>m</i> ? SAR SAL A x [] (Strich)

(abgebrochen)

Übersetzung:

- 1' [Wenn ein Mensch *zum 7. Mal der obige (Wortlaut)*].....[].
2' [Das ist] dann [das (Verfahren), einen Bann] zu lösen.
-
- 3' Wenn ein Mensch *zum 8. Mal der obige (Wortlaut)* (und er) bei der göttlichen Krone (Variante: bei dem Gott Siraš) geschworen hat, badet dieser Mensch noch am selbigen Tag
4' in Wasser und Gips. Das ist dann das (Verfahren), einen Bann zu lösen.
-
- 5' Wenn ein Mensch *zum 9. Mal der obige (Wortlaut)* (und er) bei dem Stufenpostament (auf dem der Gott thront) geschworen hat, geht dieser Mensch noch am selbigen Tag zu dem besagten Haus und
6' salbt dann seinen Leib mit Öl, Schwefel (und) Gips. Dann salbt er auch das Stufenpostament, bei dem er geschworen hatte, mit *mihhu*-Bier, Öl
7' und Schwefel. Das ist dann das (Verfahren), einen Bann zu lösen.
-
- 8' Wenn ein Mensch *zum 10. Mal der obige (Wortlaut)* (und er) bei der (göttlichen) Waffe des Labbu geschworen hat, sprichst du[?], was diesen Menschen anbetrifft, noch am selbigen Tag
9' die enuru-Beschwörung "a š ti d a b a l e n e a š ti d i b a l e n e
10' p i š t e p i š t e , enuru-Beschwörungsformel", diese Beschwörung dreimal über Öl
11' (und) salbst ihn. Das ist dann das (Verfahren), einen Bann zu lösen.

-
- 12⁷ Wenn ein Mensch *zum 11. Mal der obige (Wortlaut)* (und er) beim Bogen eines Gottes geschworen hat, führst du², was diesen Menschen anbetrifft, noch am selbigen Tag
- 13⁷ die Behandlung durch, die (mit der Rezitation) der Beschwörung “Wie die Waffe des Labbu” (verbunden ist). Das ist dann das (Verfahren), einen Bann zu lösen.
-
- 14⁷ Wenn ein Mensch *zum 12. Mal der obige (Wortlaut)*, (und wenn) aus dessen Schoß etwas gestohlen wurde und er dann auf die Namensnennung des Gottes
- 15⁷ oder bezüglich des Lebens des Gottes keine Aussage machte (wörtlich: nicht sprach), verzierst du, was diesen Menschen anbetrifft, noch am selbigen Tag eine Fackel
- 16⁷ mit roter Wolle und gekämmter Wolle. Mit Schwefel entzündest du das Feuer. Dann
- 17⁷ reinigt er sich selbst. Dann wirft er die Fackel auf der Straße zu Boden. Dann
- 18⁷ salbst du seinen Leib mit Öl und Bier. Das ist dann das (Verfahren), einen Bann zu lösen.
-
- 19⁷ Wenn ein Mensch *zum 13. Mal der obige (Wortlaut)*, (und wenn) aus dessen Schoß etwas gestohlen wurde und er dann auf die Namensnennung des Gottes
- 20⁷ oder bezüglich des Lebens des Gottes keine Aussage machte (wörtlich: nicht sprach), salbst du diesen Menschen noch am selbigen Tag mit Wasser und dem Talg eines Schafes.
- 21⁷ Das ist dann das (Verfahren), einen Bann zu lösen.
-
- 22⁷ Wenn ein Mensch fortgeht, um einen Eid (zu leisten), wäscht er sich die Hände mit Wasser. Dann
- 23⁷ spricht er zu Šamaš. Šamaš wird dann sein Anliegen erhören.
- 24⁷ Sobald er (die Zwiesprache mit dem Sonnengott) beendet haben wird, rasiert er sich (vollständig). Dann sammelt er (die abgeschnittenen Haare) in einem porösen Gazellenkopf-Rhyton (?)
- 25⁷ ein und wirft es in den Fluß. Das ist dann das (Verfahren), einen Bann zu lösen.
-
- 26⁷ Wenn ein Mensch *zum 2. Mal der obige (Wortlaut)* (d. h.: fortgeht, um einen Eid (zu leisten)), dann wendet er eine Scherbe von der Straße, die für ihn umwickelt wurde, von seiner rechten zu seiner linken Seite
- 27⁷ siebenmal um und wirft sie einem Wirtshaus hin. Das ist dann das (Verfahren), einen Bann zu lösen.
-
- 28⁷ Wenn ein Mensch *zum 3. Mal der obige (Wortlaut)* (d. h.: fortgeht, um einen Eid (zu leisten)), geht er in der Morgendämmerung, noch bevor irgend jemand anderes unterwegs ist, in die Steppe hinaus. Dann reißt er eine Tamariske aus und wirft dann
- 29⁷ im Feld die daran haftende Erde (?) ins Feuer. Das ist dann das (Verfahren), einen Bann zu lösen.
-
- 30⁷ [Wenn ein Mensch *zum 4. Mal der obige (Wortlaut)* (d. h.: fortgeht, um einen Eid (zu leisten)),t er in der Morgendämmerung, noch bevor irgend jemand anderes auf dem Platz unterwegs ist, seines Gottes
- 31⁷ [.....]..., dann er es in seine Hand und[.....]
- 32⁷ [.....]... Dies macht [er] drei Tage lang. [Dann]
- 33⁷ [.....]....[. Das ist dann das (Verfahren), einen Bann zu lösen]

(abgebrochen)

Kommentar:

Die hier vorgelegte mittelbabylonische Tontafel aus Nippur zeigt wie kaum ein anderer bekannt gewordener Text, wie groß im alltäglichen Rechtsleben Babyloniens die Furcht vor einem Bann und seinen Auswirkungen gewesen sein muß. In HS 1911 sind in kurzen, aus jeweils zwei bis fünf Zeilen bestehenden Abschnitten sehr einfach strukturierte Reinigungsverfahren beschrieben, die allesamt mit dem Rubrum NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA.KAM versehen wurden. Die Durchführung einer ersten Gruppe dieser Rituale sollte Personen, die im Rahmen eines Rechtsaktes einen Eid geleistet hatten, vor einem Bann und den damit verbundenen Leiden schützen, die gegebenenfalls – aus welchen Gründen auch immer – von der Eidesleistung ausgelöst werden könnten (Z. 1⁷–13⁷). Im vorliegenden Fall waren die rituellen Maßnahmen gewiß nicht dazu gedacht, nach einer Falschaussage den Eidleistenden vor drohendem Unheil zu bewahren. Vielmehr sollten sie der potentiellen Gefahr entgegenwirken, daß sich der Eidleistende an dem Schwurort schuldlos und unwissentlich Verunreinigungen zuzog, die einen göttlichen Bann zur Folge haben konnten.

Unter allen keilschriftlichen Zeugen für die Bannlösungsverfahren ist allein dem hier präsentierten Text Näheres über die Umstände einer solchen Eidesleistung zu entnehmen. Im wesentlichen dürften dort Verhältnisse der altbabylonischen Zeit gespiegelt sein. Bisher waren lediglich Gerichtsurkunden und verwandte, dem Rechtswesen entspringende Texte bekannt, die zeigen, daß es üblich war, einen assertorischen Eid mit der damit verbundenen Selbstverfluchung vor einer bisweilen aus einem Tempel herausgebrachten “Götterwaffe” oder vor anderen Göttersymbolen abzulegen (siehe dazu M. Stol, Fs. Van Lerberghe, 561–583 mit weiterführender Literatur).

Der Text aus Nippur bietet hier weitergehende Informationen. Ihm ist nämlich zu entnehmen, daß man einen solchen Eid auch vor der Krone eines Gottes (*agû*: Z. 3'), bei dessen Bogen (*tilpānu*: Z. 12') oder bei dem Stufenpostament (*parakku*: Z. 5'), auf dem ein Götterbild stand, zu leisten pflegte. Der in Z. 8' erwähnte Brauch, einen Schwur vor "der Waffe des Labbu" abzulegen, war bereits aus dem altbabylonischen Babylon bekannt (siehe den Kommentar zu Z. 8'). Der hier kommentierte Text liefert aber ebenso wenig wie Gerichtsurkunden und andere Zeugnisse des altorientalischen Rechtslebens eine Erklärung für die Frage, ob ein Zusammenhang bestand zwischen der Wahl des beim Eid gegenwärtigen Göttersymbols und der Art des jeweils zu verhandelnden Rechtsfalls (M. Stol hat in Fs. Van Lerberghe eine aus Gerichtsurkunden und ähnlichen Texten exzerpierte Liste solcher Rechtsfälle zusammengestellt). Die Tafel aus Nippur läßt hingegen keinen Zweifel daran, daß die Maßnahmen der zur Durchführung empfohlenen Bannlösungsverfahren sich jeweils nach dem Göttersymbol richteten, das bei der Eidesleistung die Schicksalsmacht der Gottheit verkörperte.

In einem zweiten Abschnitt (Z. 14'–21') finden sich in HS 1911 Beschreibungen von Reinigungsriten, mit denen man zu bewirken suchte, daß eine Person vor einem Bann und dessen Folgen auch dann sicher blieb, wenn sie sich im Rahmen eines Rechtsaktes einer Eidesleistung entzogen hatte. Auch wenn diese Person durch ihre Weigerung, einen Eid zu leisten, den Beweis für ihr Unrecht lieferte und dementsprechend die anhängige Rechtsangelegenheit zu ihren Ungunsten entschieden wurde, hatte sie durch ihr Verhalten dennoch vermieden, durch eine Selbstverfluchung den nachhaltigen, einem göttlichen Bann folgenden Schaden auf sich zu ziehen. In diesem Sinne hatte sich die betreffende Person vor ihrer Gottheit nicht schuldig gemacht und konnte so mit der Hilfe eines Heilers einer kultischen Reinigung unterzogen werden, ohne daß damit die Autorität des Eides grundsätzlich in Frage gestellt wurde.

Die Befolgung der Anweisungen, die in einem dritten und letzterhaltenen Abschnitt der Tafel zusammengestellt sind (Z. 22'–33'), sollte Personen, unmittelbar bevor sie im Rahmen eines Rechtsaktes einen Eid zu leisten hatten, das Gefühl vermitteln, unbedroht von einem Bann und seinen in einer Selbstverfluchung genannten Folgen einen Schwur ablegen zu können. Auch wenn weitere Sammlungen von Verfahren zur Bann-Prophylaxe vollständig fehlen, ist eine Ritualanweisung dieses dritten Abschnitts der Tafel HS 1911 aus einem neuassyrischen, im sog. Haus des Beschwörungspriesters gefundenen heilkundlichen Kompendium bekannt (Text Nr. 79, 57'f.). Dort folgt die Beschreibung eines Reinigungsrituals, das eine meineidig gewordene, bereits von einem Bann gepackte Person durchführen sollte, um so wenigstens zu verhindern, daß sich am Ort der Eidesleistung unbeteiligte Dritte mit dem verhängten Bann 'infizierten'.

Es ist durchaus möglich, daß diese bisher nur aus Text Nr. 79, 59'–63' bekannte Ritualbeschreibung in den nicht auf uns gekommenen Passagen der mittelbabylonischen Tafel aus Nippur festgehalten worden war. Aus altbabylonischer Zeit ist die knappe Beschreibung eines weiteren vergleichbaren Verfahrens bekannt, mit dem verhindert werden sollte, daß einem Eidleistenden "der Bann nahekommt" (A. R. George, CUSAS 18, Text Nr. 16, § 17: "Wenn ein Mann einen Vogel fängt und wieder freiläßt: Der Eid, den er leistet, wird ihm nicht nahekommen.").

- 1' Der in insgesamt dreizehn Textabschnitten wiederholte, bislang aber unbekannte Wortlaut des Zeilenanfangs war nur in dem ersten der dreizehn mit der gleichen Wendung beginnenden Abschnitte ausgeschrieben. Die jeweils zu wiederholende Wendung dürfte sinngemäß etwa gelautet haben: "Wenn ein Mensch einen (assertorischen) Eid abzulegen hatte". Die noch in mittelbabylonischer Zeit praktizierte Sitte, die mit KI bezeichneten Wiederholungsverweise zu numerieren (siehe dazu R. Borger, MZL, 412 oben sowie z. B. BAM 396 [freundlicher Hinweis M. Stol]), findet sich in Manuskripten aus dem ersten vorchristlichen Jahrtausend nicht mehr. In Tontafeln aus dieser Zeit verwendete man statt dessen lediglich die Zeichenfolge KI.MIN (Numerierungen ohne KI sind hingegen hin und wieder bezeugt, so z. B. in BAM 469, BAM 471 und BAM 543 [freundlicher Hinweis M. Stol]).
- 2' Der in kleiner Schrift geschriebene Vermerk ^d*Siraš* ist wohl als Angabe einer Textvariante zu verstehen, die sich auf die Nennung der "göttlichen Krone" (^dAGA) in der folgenden Zeile bezieht, obgleich sie vor dem horizontalen Strich steht, der Z. 2' von Z. 3' trennt. Ein entsprechender, klein geschriebener Vermerk in Vs. 13', der ebenfalls unmittelbar vor einem Paragraphenstrich steht, ist wohl dennoch nicht als Kommentar zu der nachfolgenden Zeile zu deuten. Die Variante ^dAGA/^d*Siraš* kann wohl nur dadurch erklärt werden, daß die Zeichen AGA und ŠIM (= *Siraš*) in der babylonischen Schrift in ihrem Umriß eine gewisse Ähnlichkeit aufweisen.
- 5' Das "besagte Haus" meint den Tempel, in dem sich das Stufenpostament (*parakku*) befindet, bei oder vor dem der Schwur abgelegt wurde.
- 8' Aus der altbabylonischen Urkunde VS 22, Nr. 28, Vs. 22 ist bekannt, daß man im Rahmen eines Rechtsaktes auch in Babylon vor der vergöttlichten Waffe des Labbu (^gesTUKUL *La-bi*) einen Eid leisten konnte (siehe dazu D. Charpin, BiOr 42 [1985], 276 sowie M. Stol, Fs. Van Lerberghe, 566). Zu der "Waffe des Labbu" siehe auch unten Z. 13'.
- 9'–10' Die über Salböl zu sprechende enuru-Beschwörung ist bisher nur durch diesen Beleg bekannt. Es ist keineswegs klar, daß – so wie hier angenommen – die Zeichenfolge KI A im Wortlaut der Beschwörung p i š₁₀ zu lesen ist. Ferner bleibt nicht ganz sicher, ob die Identifikation des hier als t e[?] umschriebenen Zeichens korrekt ist. Die aparte Form des Zeichens, das wie UD+UD aussieht, ist jedoch für die mittelbabylonische Zeit bezeugt (siehe dazu R. Borger, ABZ, 24 vierte Spalte).

- 13⁷ Der in kleiner Schrift hinzugefügte Vermerk *ki-ma* kann wohl nicht als Glosse gedeutet werden. Auch als Variantenangabe zu ÉN ergibt er keinen Sinn. Es ist am wahrscheinlichsten, daß der Schreiber die Präposition *kīma* versehentlich ausgelassen und an der Stelle nachgetragen hat, an der sie einzusetzen ist. Zu dem in kleiner Schrift beigefügten Nachtrag siehe auch den Kommentar zu Z. 2⁷.
Der Wortlaut einer als ÉN *kīma kakki Labbi* abgekürzten Beschwörung ist bislang ebenso wenig bekannt geworden, wie die Beschreibung der damit verbundenen rituellen Behandlung (*nēpešu*) desjenigen, der einen Eid auf eine Götterwaffe geleistet hatte. Zu der “Waffe des Labbu” siehe auch oben Z. 8⁷.
- 14⁷–15⁷ Die Wendung *ina zikir ili u nīš ili lā qabū* (“auf die Namensnennung des Gottes oder bezüglich des Lebens des Gottes keine Aussage machen”), dürfte die Weigerung einer Person bezeichnen, im Rahmen eines Rechtsfalls trotz einer entsprechenden Aufforderung einen (assertorischen) Eid zu leisten. Vgl. die verwandten aus Text Nr. 4–10, 72–73 bekannten Formulierungen, die sich ebenso auf eine Eidesleistung beziehen.
- 16⁷–17⁷ Vgl. die Parallelstelle T. Abusch, D. Schwemer, CMAwR 2, 222 und 227, Text 8.27, 78–79: *ina (libbi) šina gizillē erēna šurmēna qanā ṭāba tusannaš / šipātu pešētu šipātu sāmātu tullaḥ* (Variante: *tuddaḥ*) *ina išāt kibrīti taqādma*. Dort findet sich in Textvertreter A (KAR 26, Rs. 22) die Variante: *isātu(IZI) ina kibrīti(PIŠ₁₀¹.dID) taqād(LÁ)-ma*. In den modernen Zeichenlisten ist weder die in HS 1911, 17⁷ verwendete Schreibung IZI.LÁ = *qādu* noch die in KAR 26, Rs. 22 belegte Schreibung LÁ = *qādu* verzeichnet.
- 22⁷–25⁷ Vgl. die Parallelstelle Text Nr. 79, 54⁷–56⁷ und die Kommentare dazu.
- 23⁷ PI steht hier für den Lautwert *ma*, bzw. für *wa*, wobei das bilabiale *w* einem *m* recht nahegekommen sein dürfte. Die Schreibung *a-wa-at-su* ist ganz der graphischen Tradition des Altbabylonischen verpflichtet.
- 26⁷–27⁷ Das hier nur beiläufig erwähnte Reinigungsritual, das mithilfe einer auf der Straße gefundenen Scherbe durchgeführt wurde, ist aus der Ritualtafel bekannt, in der die Maqlû genannte Zeremonie zur Schadenzauberabwehr beschrieben ist. Siehe Maqlû, Ritualtafel 56⁷f.: ÉN *ḥašabti sūqāti ammēni tugda(n)narrēni ḥašabti sūq erbetti / [ipā ta]paššas <na>bāš[i t]aka[r]r[ik]* (T. Abusch, The magical ceremony Maqlû, 212 und 370).
- 28⁷ Die in dieser Zeile erhaltene Ritualanweisung macht deutlich, daß die in Gebeten und Beschwörungen häufig anzutreffende Bitte, ein Unheil möge “wie eine einmal ausgerissene Tamariske nicht mehr an seinen (ursprünglichen) Ort zurückkehren” können (*kīma bīni našḥi ana ašrīšu aj itūr*; siehe W. R. Mayer, UFBG 268 und 368; S. M. Maul, BaF 18, 65 sowie Text Nr. 16–26, 32 und 51, Text Nr. 27–33, 99, Text Nr. 40–44, 84 und Text Nr. 46–47, 39), eine konkrete, im Ritual praktizierte Entsprechung besaß.
- 29⁷ A.ŠÀ steht hier für *eqla*, “im Feld/auf dem Feld”. *epertu* kann an dieser Stelle nicht “Backsteinwerk” bedeuten (siehe AHw 222b und ähnlich CAD E 184b). Vielmehr muß es die Erdklumpen bezeichnen, die an den Wurzeln einer ausgerissenen Tamariske haften bleiben. Da das Wort *epertu* etymologisch betrachtet nichts weiter ist, als der um eine Femininendung erweiterte Stamm des Wortes *eperu(m)*, *epru*, das “Erde, Staub” bedeutet, ist dies wohl ohne weiteres möglich.
- 30⁷ Das in *i-ti-qu i-x-ma* als *x* umschriebene Zeichen ist das gleiche Zeichen, das in der folgenden Zeile in *i-x(-)šu-ma* mit *x* wiedergegeben wurde. Es ist nicht gelungen, es mit Sicherheit zu identifizieren.

