

DIE 'LÖSUNG VOM BANN':
ÜBERLEGUNGEN ZU ALTORIENTALISCHEN
KONZEPTIONEN VON KRANKHEIT UND HEILKUNST

S.M. Maul

Summary

With the aid of the seventh century BC 'special library' of an exorcist, found in Ashur, it can be demonstrated that an exorcist (*āšīpu*) was not only entrusted with magico-religious treatments, but also with seemingly rational medical therapies. Using the example of instructions for the treatment of a disease called *māmītu* ('curse'), the Assyro-Babylonian concept of the cause and effect of a disease (which is tied to the Mesopotamian world view) shall be set forth and it will be shown that the 'magico-religious' and 'medical' therapy are merely constituting two phases of treatment which are based on the same common imagination of illness and healing.

Zusammenfassung

Anhand der in Assur gefundenen 'Fachbibliothek' eines Beschwörers aus dem 7. Jh. v. Chr. kann aufgezeigt werden, daß ein Beschwörer (*āšīpu*) nicht nur mit magisch-religiösen Heilverfahren, sondern auch mit rational anmutenden medizinischen Therapien betraut war. Am Beispiel von Anweisungen zur Heilung einer *māmītu* ('Bann') genannten Krankheit wird das weltbildgebundene assyrisch-babylonische Konzept von Ursachen und Wirken einer Krankheit entfaltet und gezeigt, daß mit der 'magisch-religiösen' und der 'medizinischen' Therapie nur zwei Phasen der Heilbehandlung vorliegen, die auf der gleichen, gemeinsamen Vorstellung von Krankheit und Heilung beruhen.

Im Jahre 614 v. Chr. gelang es den Medern unter der Führung ihres Fürsten Kyaxares Assur, die alte Hauptstadt Assyriens, einzunehmen und damit den Untergang des Assyrischen Reiches einzuläuten. Sie plünderten und zerstörten die Tempel und Paläste der Stadt, erschlugen und verschleppten ihre Bewohner, schleiften die Befestigungsanlagen und verwüsteten das gesamte Stadtgebiet. Auch das inmitten der Stadt gelegene Haus, das dereinst Kišir-Aššur, dem 'Beschwörer des

Assur-Tempels' gehört hatte, blieb nicht verschont.¹ Als der Archäologe Walter Andrae mehr als zweieinhalb Jahrtausende später, im Jahre 1908, auf die Reste dieses Wohnhauses stieß, machte er einen hochbedeutsamen Fund. Unter dem Schutt des eingestürzten Hauses lagen auf den Fußböden mehrerer Räume verstreut weit über tausend Tontafeln und Tontafelfragmente. Man hatte die zerschlagene Bibliothek des Beschwörers entdeckt, der im Dienste des letzten großen assyrischen Herrschers Assurbanipal (669–627 v. Chr.) und seiner Nachfolger stand.²

Der kulturhistorische Wert dieses Fundes ist unermesslich. Denn erstmals verfügte man über ein beachtliches Textcorpus, das ausschließlich die Schriften und Werke vereint, die ein assyrischer *āšipu*—so lautet die akkadische Bezeichnung für den Beschwörer—im Rahmen seiner Tätigkeit benötigte. Die Auswertung des längst noch nicht erschlossenen Bibliotheksbestandes,³ die derzeit im Zentrum meiner wissenschaftlichen Tätigkeit steht, ermöglicht nicht nur, die Aufgabengebiete eines 'Beschwörers' genau zu erfassen. Das Ensemble der gefundenen Tontafeln kann auch einen tiefen Einblick in dessen Arbeitsweise und die zugrunde liegenden Vorstellungen eröffnen.

Eine erste Durchsicht des Textbestandes bestätigt die im Fach gängige Ansicht, daß einem *āšipu* im wesentlichen die Aufgabe zukam, mittels Beschwörung, Gebet, Magie und Ritual die Ordnung in der Welt aufrechtzuerhalten und jegliches Unheil von König, Land und Leuten abzuwenden. Komplizierte Reinheits- und Badevorschriften für den König, Hunderte von Bitt- und Sühnegebeten in sumerischer und akkadischer Sprache sowie Vorschriften für die kultische Reinheit der Tempel geben beredtes Zeugnis von diesen Aufgaben. Andere Texte beschreiben, wie der Zorn der Götter abgewendet und wie Häuser, Tempel, Paläste und Menschen vor dem Zugriff von Dämonen und unheilvollen Kräften geschützt werden sollten.⁴ Die Gewalt des von den Göttern offenbarten beschwörenden Wortes und die Überzeugung, im Ritual die uralten Anweisungen der Götter zu

¹ Zm sog. 'Haus des Beschwörungspriesters' vgl. Miglus (1996) 237–41 mit weiterführenden Literaturangaben.

² Zu der Bibliothek vgl. Pedersén (1986) 41–76.

³ Gegenüber den 631 Tontafeln, die O. Pedersén in: Pedersén (1986) mit Sicherheit dem Bibliotheksbestand aus dem sog. 'Haus des Beschwörungspriesters' zuweisen konnte, können nunmehr mindestens 1191 Tontafeln und Tontafelfragmente identifiziert werden, die im Hause des Kišir-Aššur gefunden wurden.

⁴ Hierzu vgl. auch Pedersén (1986) 44 ff.

wiederholen und in diesem Akt als Abbild des göttlichen Heilandes Marduk/Asalluḫi zu handeln, so zeigen es die Texte, verliehen dem Beschwörer die charismatische Kraft, das 'Böse' zu bändigen und zu vertreiben.

Andere keilschriftliche Werke aus der Bibliothek des Kišir-Aššur lassen sich weit weniger mit dem im Fach verbreiteten Bild eines Beschwörers vereinbaren. Dieses ist nach wie vor von der weitgehend nicht in Frage gestellten These Oppenheims,⁵ Kinnier Wilsons⁶ und vor allem Edith Ritters⁷ bestimmt. Demzufolge sei der vorwissenschaftlich arbeitende Beschwörer nur insoweit mit Verfahren der Heilkunde befaßt gewesen, als diese magischen, apotropäischen und exorzistischen Charakters waren. Die in unserem heutigen Sinne eigentlich medizinischen Therapieformen, die sich pharmakologisch wirksamer Mittel bedienten, hätten hingegen dem Verantwortungsbereich des *asû*, eines rational arbeitenden Arztes, angehört, der im Gegensatz zum Beschwörer 'übernatürliche Ursachen' für Krankheiten nicht geltend gemacht habe⁸ und allein für die Behandlung der 'acute and pressing symptoms'⁹ zuständig gewesen sei. Beide Bereiche der Heilkunde seien weitgehend voneinander unabhängige Disziplinen, hinter denen jeweils ein vorwissenschaftliches und ein eher rationales Weltbild gestanden habe.

Ein ansehnliches, etwa 300 Tontafeln umfassendes Textcorpus von medizinischen Rezepturen, das Edith Ritter für Arbeitsmaterial des rational arbeitenden Arztes hielt, stammt jedoch nicht nur ohne jeden Zweifel aus dem Haus des Beschwörers,¹⁰ sondern viele dieser Tontafeln sind darüber hinaus mit den Eigentumsvermerken des Beschwörers und der Bemerkung versehen, daß dieser die Rezepte '(eilig) für die Anwendung'¹¹ von einer Vorlage abgeschrieben hatte.

Hiermit fällt die These Ritters.¹² So unbequem und bedrohlich es auch erscheinen mag: Die Rezepte, in denen—einem strengen Schema folgend—rational die Schilderung von Krankheitszeichen,

⁵ Vgl. z.B. Oppenheim (1962) 103.

⁶ Vgl. z.B. Kinnier Wilson (1957) 46.

⁷ Vgl. Ritter (1965).

⁸ Vgl. Ritter (1965) 302.

⁹ Vgl. Ritter (1965) 302.

¹⁰ Vgl. Pedersén (1986) 52–4 und 55.

¹¹ So z.B. Köcher (1963), BAM Nr. 68, 19; vgl. auch BAM Nr. 40, Rs. 20'; BAM Nr. 78, Rs. 18–20; BAM Nr. 81, Rs. 17' f. und *passim*.

¹² Hierzu vgl. auch Scurlock (1999) 69–79.

eine Beschreibung der jeweiligen Heilanzeigen (Indikation), Anweisungen zur Herstellung der Arznei sowie Vorschriften für die Applikationsart des Medikamentes zusammengestellt sind, wurden von eben dem Heiler studiert und in Anwendung gebracht, der einer Krankheit übernatürliche Ursachen zusprach und dieser mit Besänftigungsritualen und Bannung der wirkenden Dämonen zu Leibe rückte. Der Tontafelbestand der Bibliothek des Kišir-Aššur zeigt es deutlich: Die sog. empirisch-rationalen Methoden der babylonischen Heilkunde, die wie jüngste Forschungen zeigen, durchaus nachvollziehbar wirksam waren,¹³ sind von den Heilverfahren mit magisch-religiösem Charakter nicht zu trennen. Sie sind Ausprägungen ein und derselben Disziplin, der Heilkunde, die der *āšipu* vertrat.

Im Lichte dieser wichtigen Erkenntnis soll hier in knapper Form eine Neubewertung der Heilkunde des Alten Orients vorgenommen werden, die zum Ziele hat, die Einheit der beiden wohl nur aus unserem Blickwinkel zu scheidenden Therapieformen aufzuzeigen.

Für eine solche Untersuchung eignet sich die genauere Betrachtung der Behandlungsmethoden einer Krankheit, die *māmītu* genannt wurde, ganz besonders. Denn in der Bibliothek des Kišir-Aššur fanden sich weit über 100 Tontafeln und Tontafelfragmente, in denen ganz unterschiedliche Anweisungen zur Heilung dieser Krankheit niedergelegt wurden.

Bereits der Name des schweren Leidens, das—sofern es unbehandelt bleibt—einen tödlichen Ausgang nimmt, konfrontiert uns mit einer Vorstellung von den Ursachen von Krankheit, die der unseren gänzlich fremd ist. Denn *māmītu* bezeichnet keineswegs allein oder in erster Linie eine Erkrankung. Vielmehr gehört der Begriff zunächst in den Bereich des Rechtswesens. In juristischem Zusammenhang steht das akkadische Wort *māmītu* für einen bei den Göttern und dem König geleisteten 'Eidswur', der mit einer Selbstverfluchung für den Fall der Eidesverletzung verbunden ist.¹⁴ *māmītu* bezeichnet darüber hinaus auch den Zustand der 'Acht' oder des 'Bannes', den Ausschluß aus der Sicherheit einer rechtlich garantierten Unantastbarkeit, dem ein Eidbrüchiger unterliegt. Ein *māmītu* gipfelt schließlich in der Umsetzung der von dem Eidleistenden in

¹³ Vgl. vor allem die jüngsten Arbeiten von Haussperger (1996; 1997; 1999; 2000; 2001).

¹⁴ Zum 'Eid' vgl. Lafont (1997).

der Selbstverfluchung beschworenen und von den Göttern verhängten Strafe.

Der Umstand, daß *māmītu* auch als Bezeichnung einer Erkrankung Verwendung findet,¹⁵ zeigt, daß die babylonischen und assyrischen Heiler keineswegs, wie man erwarten könnte, das akute und durchaus charakteristische Krankheitsbild als kennzeichnende Eigenart dieses Leidens betrachteten. Das eigentliche Wesen der als 'Bann' bezeichneten Krankheit sahen sie vielmehr in einer massiven Störung im Verhältnis zwischen dem erkrankten Menschen und den Göttern. Eine Tabuüberschreitung, die als Eidesverletzung gegenüber den Göttern verstanden wurde, führt, dieser babylonischen Sichtweise zufolge, zu einem rechtsverbindlichen Götterbeschluß, durch den über den Betroffenen der 'Bann' verhängt wird, der ihm dann 'die Sicherheit einer rechtlich garantierten Unantastbarkeit' entzieht. Erst dieser Zustand der Bannung führt zu den wahrnehmbaren Symptomen der Krankheit, die *māmītu*, 'Bann' genannt wurde.

Bevor wir uns der Frage zuwenden, auf welchem Wege die Gottesstrafe den Menschen erteilte, soll zunächst untersucht werden, welche Symptome zu der Diagnose führten, daß ein Mensch an einem von den Göttern verhängten Bann erkrankt war. In einer Tontafel, die im Hause des Kišir-Aššur entdeckt wurde und die Handlungsanweisungen für die Therapie mit dem Namen *nam-érim-búr-ru-da*,¹⁶ 'Um einen Bann zu lösen', enthält, sind die Kennzeichen der sich über einen längeren Zeitraum entwickelnden aber noch nicht zum vollen Ausbruch gelangten Krankheit aufgeführt. Ich zitiere (BAM Nr. 234, Vs. 2–9):¹⁷

(wenn ein Mann) beständig und immer wieder Schaden und Verlust erleidet; (er) einen Verlust an (den Zahlungsmitteln) Gerste und Silber [erleidet]; (er) einen Verlust an (den Arbeitskräften) Knecht und Magd

¹⁵ Vgl. CAD M/I, 192–194.

¹⁶ Zu den bisher bekannten Textvertretern des therapeutischen Verfahrens *nam-érim-búr-ru-da* vgl. Borger, (1975) 87; Geller (1998) 127–40; Black (1996), CTN 4 Texte Nr. 107–11 und Text Nr. 155. In dem Bestand der Bibliothek des sog. 'Hauses des Beschwörungspriesters' finden sich zahlreiche neue und bislang unbekannt Textvertreter. Diese zeigen, daß der im folgenden besprochene Text BAM Nr. 234 eine Beschreibung des therapeutischen Verfahrens *nam-érim-búr-ru-da* enthält.

¹⁷ Vgl. die Transliteration von BAM Nr. 234, Vs. 1–12 im Anhang. Vgl. ferner die Bearbeitung des Textes von Ritter und Kinnier Wilson (1980) sowie die Bemerkungen von Stol in Stol (1993) 29 f. sowie in Stol (1999) 65 f.

(erfährt); (wenn) Rinder, Pferde und Kleinvieh, Hunde, Schweine und Menschen gleichermaßen immer wieder sterben (und) er immer wieder das Selbstvertrauen verliert (nämlich): Anweisung geben, ohne daß dem willfahren wird; Rufen, ohne daß geantwortet wird; sich dem Begehren, das die Leute formulieren, bereit[stellen]; (wenn) er in seinem Bett immer wieder in Schrecken gerät (und) Lähmungszustände bekommt; (wenn) sein Wandel ihn nicht nahebringt dem Gott und dem Kö[nig]; (wenn) während er unter Völlegefühl leidet (?), seine Gliedmaßen immer wieder 'hingeschüttet' sind, (und) er dann und wann erschrickt; (wenn) er bei Tage und bei Nacht nicht schlafen kann; (wenn) er immer wieder schreckliche Träume sieht (und) Lähmungszustände bekommt; (wenn) er, während er kaum zu essen und zu trinken vermag, das, was er sagt, (gleich) wieder vergißt.

Es würde zu weit führen, in alle Einzelheiten zu gehen. Eines aber ist deutlich: Der Rahmen dessen, was wir dem Bereich der Medizin zurechnen, ist hier bei weitem überschritten. Die Krankheitssymptome werden keineswegs nur am Körper des Leidenden erkannt. Die Babylonier sehen die Krankheit, den göttlichen Bann, schon im Umfeld des Menschen einbrechen und dann immer engere Kreise um den 'Infizierten' ziehen. Erst sind die Symptome nur ökonomischer Natur. Dann gehen Geld und Arbeitskräfte nicht nur verloren, sondern Mensch und Tier sterben im Umkreise des Betroffenen. Daraufhin schwinden Selbstvertrauen und Autorität des Erkrankten. Erst zuletzt kommt es zu ersten physischen Symptomen, denen auch wir medizinische Natur zusprechen würden.

Kommt *māmītu* zum vollen Ausbruch, d.h. 'erreichen' die in BAM Nr. 234, Vs. 12 genannten 'Verfinsterungen' (*adīrātu*)¹⁸ den betroffenen Menschen, so lehrt es eine andere Heilanweisung aus der Bibliothek des Kišir-Aššur, wird 'alles, was (der Kranke) zu sich nahm, in seinem Bauch nicht zur Ruhe kommen', und wenn 'er sich umdreht, wird sich alles aus seinem After ergießen, Speisen wird er nicht mehr zu sich nehmen, er wird lange leiden und schließlich sterben'.¹⁹

Die Diagnose, die in BAM Nr. 234 der Liste der beobachteten Symptome folgt, benennt nicht nur die Krankheit 'Hand des Bannes', die es zu bekämpfen galt. In knapper Form zeigt sie auch den Ent-

¹⁸ Zu einer anderen Deutung von *adīrtu* als 'fear' vgl. Stol (1999) 63 ff.

¹⁹ BAM Nr. 156, Vs. 1-3: [DIŠ N]A NAM.ÉRIM *šaḫ-ḫ[i]*-*ḫu* GIG *mim-mu-u i-len-mu/i[na]* ŠĀ-šū *la i-na-aḫ* BAL *mim-ma-ma ana DÜR-šū ú-tab-bak/NINDA NU GU₇ NA BI GÍD-ma UŠ*.

wicklungsweg der Krankheit *māmītu* von ihrem transzendenten Ursprung bis hin zum sichtbaren Ausbruch der Erkrankung:

Was diesen Mann anbetrifft: Der Zorn von Gott und Göttin ist ihm immer wieder auferlegt. Sein (persönlicher) Gott und seine (persönlichen) Göttin sind zornig mit ihm. Für diesen Mann (gilt): an der 'Hand des Bannes', der 'Hand des Gottes', der 'Hand der Menschheit', der 'Krankheit des Zusammengekehrten' ist er erkrankt. Die Schuldenlasten des Vaters und der Mutter, des Bruders und der Schwester, der Familie, des Geschlechtes und der Sippe packten ihn.²⁰

Aus der Sichtweise des mesopotamischen Heilers läßt sich die in der Diagnose nur sehr knapp beschriebene Entfaltung der Krankheit *māmītu* als eine in sich logische Verkettung von Ereignissen darstellen (vgl. unten Abb. 1). Im Anfang steht eine nicht bekannte und nicht benannte Verfehlung, die ein Vorfahre oder ein Familienmitglied des Erkrankten beging (BAM Nr. 234, Vs. 11–12). Diese Tabuüberschreitung wird als Eidesverletzung gegenüber den Göttern verstanden, die darüber in Zorn geraten. Ihr rechtskräftiger Beschluß, einen Bann zu verhängen, trifft keineswegs denjenigen, der die Verfehlung beging, sondern ein Familienmitglied, dem seine persönlichen Götter, ebenfalls erzürnt, ihren Schutz versagen (BAM Nr. 234, Vs. 10).²¹ Die 'Hand des Bannes' (BAM Nr. 234, Vs. 10)²² beginnt nun zu wirken, da der Betroffene des göttlichen Schutzes beraubt ist. Die 'Hand' eines nicht benannten und auch nicht bekannten Gottes (vgl. BAM Nr. 234, Vs. 10) ist aktiv an der Abstrafung des Menschen beteiligt. Dieser Gott ermöglicht, daß die 'Hand der Menschheit' (BAM Nr. 234, Vs. 11) zugreifen kann. Dies bedarf der Erläuterung. Als 'Hand der Menschheit'²³ wird in Texten medizinischen und apotropäischen Inhalts die Wirkkraft von magischen Manipulationen bezeichnet, die Hexe und Zauberer vollführen, um Dritten Schaden zuzufügen. Eine große Rolle spielen dabei heimlich zusammengekehrte Haare und abgeschnittene Fingernägel des Opfers, die Hexe und Zauberer für ihre Manipulationen benötigten. Sie wurden *hīmmatu*, 'Zusammengekehrtes' genannt.²⁴ Magisch kontaminiert

²⁰ BAM Nr. 234, Vs. 9–12.

²¹ Für die mesopotamischen Antworten auf das Theodizeeproblem ist dieser Umstand von großer Bedeutung.

²² Es entsteht der Eindruck, daß 'Hand des Bannes' die noch wirkende und noch nicht zum vollen Ausbruch gelangte Krankheit bezeichnet.

²³ Vgl. die Wörterbücher *AHW* und *CAD* s.v. *qāt amēlūti* bzw. *šunamlullukku*.

²⁴ Vgl. *CAD* H, S. 191 sowie *Maqlū* III, 38 und IX, 42.

wurden sie in ein Säckchen, ein Gefäß oder einen anderen ‘Unheilsträger’ gesteckt und unbemerkt mit einem Menschen in Kontakt gebracht. Der ‘Unheilsträger’, akkadisch *mihru* (vgl. dazu BAM Nr. 234, Vs. 1)²⁵ sollte so den Keim des Übels an das Opfer herantragen. Von feinstofflicher Natur sollte dieser an ihm haften bleiben, sich entfalten, an ihm zehren und seinen Tod bewirken. Die Nennung von der ‘Hand der Menschheit’ und der ‘Krankheit des Zusammengekehrten’ in dem Diagnoseabschnitt unseres Textes zeigt, daß die oben beschriebenen ökonomischen, sozialen, psychischen und physischen Symptome nach Ansicht der babylonischen Heiler nicht allein durch göttlichen Willen bewirkt wurden. Sie konnten sich erst entfalten, wenn mittels Schadenszauber und Manipulation von ‘Zusammengekehrtem’ das ‘Unheil’ eine materielle Basis erhielt. Mithilfe eines ‘Unheilsträgers’, *mihru*, so zeigt es die erste Zeile des hier besprochenen Textes, wurde die physische Kontamination des von den Göttern unter einen Bann Gestellten unbemerkt erreicht.

Erstmals ist hiermit die komplexe babylonische Vorstellung von Ursachen und Wirken einer bestimmten Krankheit umrissen.²⁶ Die Vorstellungen unserer eigenen Zeit mögen davon erheblich abweichen. Wenn wir jedoch die innere Logik der Therapien der Babylonier und Assyrer und das zugrunde liegende Weltverständnis nur annähernd begreifen wollen, müssen wir die altorientalische Konzeption von Krankheit ernst nehmen.

Sind wir dazu bereit, stellt sich rasch die Einsicht ein, daß im Denken eines babylonischen Beschwörers und Heilers ein Kurieren der physischen Symptome der Erkrankung letztlich sinnlos bliebe, wenn nicht deren transzendenten Ursachen mitsamt ihrer ins Diesseits reichenden Verkettungen beseitigt und eine grundlegende Harmonie zwischen dem Menschen und dem Göttlichen wiederhergestellt ist.

Ein langwieriges therapeutisches Verfahren, das nam-érim-búr-ru-da, ‘Um einen Bann zu lösen’ genannt wurde und dessen Durchführung dem Beschwörer oblag, hat eben dies zum Ziel. Mit den Handlungsanweisungen und der genauen Wiedergabe der zu rezitierenden Gebete und Beschwörungen umfaßt es weit mehr als 1000

²⁵ ‘Wenn einem Mann ein *mihru* (ein mit magisch kontaminierten Stoffen versehener ‘Unheilsträger’) entgegengestellt ist, er aber nicht [weiß], daß er es entgegennahm’.

²⁶ Zu Ursachen und Wirken von Krankheit vgl. auch Heeßel (2000) 79 ff. und Stol (1991–1992) 44 f.

Zeilen. Das bislang weitestgehend unbekannte Werk²⁷ konnte im Laufe der vergangenen Jahre aus etwa 100 Tontafeln und Tontafelfragmenten aus der Bibliothek des Kišir-Aššur rekonstruiert werden.

Im folgenden werde ich den Verlauf der Behandlung in knapper Form referieren. Unter Bittgebeten an Ea und Marduk/Asalluḫi, die Götter der Heil- und Beschwörungskunst, ohne deren Gunst und Segen keine Handlung des Beschwörers Wirkkraft zeitigen könnte, fertigt der *āšipu* ein Frauenfigürchen aus Ton, das nicht nur mit einer kostbaren Perlenkette, sondern auch mit der Gewandung einer Braut ausgestattet wird. Sie ist die *māmītu*, der schreckliche Bann, unter dem der Patient steht. In Säckchen legt der Beschwörer ihr all das zu Füßen, das für eine Reise vonnöten ist und das auch Boten regelmäßig zugewiesen bekommen: Trockenbrot, Trockenfleisch, 'Instantbier', Wasser und Schuhwerk. Die *māmītu*, der 'Bann', soll auf Reisen gehen, ihr Weg soll sie in das 'Land ohne Wiederkehr', die Unterwelt führen. Mit den Worten, die als Offenbarung des Weisheitsgottes Asalluḫi galten, befiehlt ihr der Beschwörer, alles zu essen, was man ihr gibt; alles anzunehmen, was man ihr übereignet, und alles zu hören, was man ihr sagt.

Vor den durch Opfer und Gebet herbeigerufenen Sonnengott, den Gott des Rechts und der Gerechtigkeit, ohne den—wie es in vielen Gebeten heißt—'kein Rechtsentscheid gefällt wird', treten nun der Erkrankte und sein Widerpart, das Figürchen, in dem der diffuse todbringende Bann wie in einer heutigen Gestalttherapie eine Gestalt gewinnt, und dadurch faßbar, namhaft und ansprechbar wird. Im Rahmen des Rituals entfaltet sich ein regelrechter Revisionsprozeß vor dem Richter Gott, in dessen Verlauf das unwiderrufliche göttliche Urteil der Ächtung des Erkrankten so wiederholt wird, daß kein dauerhafter Schaden an ihn herangetragen werden kann. Als Anwalt des Kranken tritt der Beschwörer selbst auf, der ihn an der Hand faßt und sich in seinem Namen an den Gott wendet. In endlos langen Litaneien (es handelt sich um die *Lipšur*-Litaneien)²⁸ bittet er nun den Gott um Lösung des 'Banns'. Dabei werden nicht nur alle möglichen Familienmitglieder aufgeführt, die eine Tabuüberschreitung

²⁷ Vgl. Anm. 16. Die Edition des Werkes ist in Vorbereitung.

²⁸ Zu den *lipšur*-Litaneien siehe Borger (1975) 86 sowie Black (1996), CTN 4 Texte Nr. 109–10.

begangen haben, sondern auch hunderte von Situationen, die den Zorn der Götter erregt haben könnten. Das unbekannte Vergehen, das dereinst die Götter verärgert hatte, muß vor dem Sonnengott benannt werden, um durch seinen Entscheid Vergebung zu finden. Aus diesem Grunde werden nicht nur alle wichtigen Götter, namentlich aufgerufen und um Vergebung gebeten, sondern auch Zeit und Raum, in denen sich das Vergehen einst abgespielt hatte, sollen erfaßt werden. Im Namen des Betroffenen bittet der Beschwörer daher alle Landschaften und Berge, alle Flüsse und Gewässer, alle Monate und deren einzelne Tage, 'den Bann zu lösen'. Diese Bitte wird auch für jedes einzelne Körperteil des Menschen in einer langen Litanei immer wieder wiederholt.

Nun rückt der Erkrankte selbst ins Zentrum des Geschehens. Nach einem Sündenbekenntnis ist es seine Aufgabe, dem Figürchen des Banns ein Lösegeld in Form von Gold, Silber und weiteren Metallen und edlen Steinen zu überreichen. Die *māmītu*, der 'Bann', ist durch die zu Beginn gesprochene Beschwörung zur Annahme verpflichtet und wird so gewissermaßen rechtskräftig entschädigt. *Māmītu* muß daher den Kranken freigeben und von ihm lassen. Mit dieser Wendung des Geschehens ist auch der rituelle Revisionsprozeß zugunsten des Erkrankten entschieden. Da nun die Kraft des todverheißenden Gottesurteils und damit der Schädigungswille der Götter ebenso gebrochen ist, wie die Kraft des *māmītu*, kann die eigentliche Behandlung des Patienten beginnen. Denn erst wenn die 'Quelle' des Unheils versiegt ist, kann der Mensch erfolgsversprechend von dem ihm anhaftenden Unheil befreit werden, das nun nicht mehr 'nachfließen' kann.

Aus unterschiedlichen Schrot- und Mehllarten formt der Beschwörer zahlreiche Teigklümpchen. Mit einem sakramentalen Segen wird jedem einzelnen von ihnen Heilkraft verliehen. Dann reibt der Beschwörer seinen Patienten von Kopf bis Fuß mit den Teigbatzen ab. Durch dieses 'peeling' soll das feinstoffliche Unheil, das durch den *mīḫru*, den 'Unheilsträger', an den Menschen herangetragen worden war, von dem Erkrankten genommen werden. Die Teigklümpchen, die nun den 'Keim des Unheils', des *māmītu*, in sich aufgenommen hatten, präsentiert der Beschwörer der *māmītu*-Figur als Speiseopfer. Auch dieses muß sie annehmen. So kehrt der 'Keim' des *māmītu* an seinen Ursprungsort zurück. In gewisser Weise wird so der Prozeß der Infektion im Ritual rückläufig wiederholt und damit ungeschehen gemacht. Aber auch dies reicht noch nicht aus. Die materielle, feinstoffliche Basis des 'Banns' soll endgültig aufgelöst und beseitigt

werden. Ein Teil der Teigklümpchen, wohl der als Speisopfer gedachte, wird dem Feuer übergeben, um sie zu verzehren. Ein anderer jedoch soll völlig aufgelöst, sozusagen homöopathisch verdünnt in alle Teile der Welt verstreut werden. Den drei Tieren, die für Himmel, Erde und Wasser, die drei kosmischen Bereiche des mesopotamischen Weltbildes, stehen, werden die Teigklümpchen verfüttert. Ein Vogel, ein Kalb und ein Fisch sollen so das Unheil regelrecht verdauen. Zu dem Kalb etwa spricht der Beschwörer im Namen seines Patienten: 'Du, nimm doch (das Unheil) von mir entgegen, Kalb, [nimm es auf] mit deinem Futter. Friß es mit deinem Maul, zerkaue (wörtlich: löse) es mit deinen Backenknochen, lasse es heraus aus deinem After. Deinen Kot möge man aufsammeln und der Feuergott möge ihn verbrennen!'²⁹ Das *māmītu* ist so endgültig seiner materiellen Basis beraubt und ohne Macht.

Die als Braut ausgestattete Figur des nunmehr kraftlosen *māmītu* wird dann vor Šamaš, dem Richtergott, mit dem erkrankten Menschen in einem Ritus verehelicht, der als symbolischer Akt auch im Alltagsleben eine Eheschließung rechtskräftig besiegelte: Das Gewand des Figürchens und das des Patienten werden durch einen Knoten verbunden.³⁰ Das Urteil der Götter, den Menschen unter einen Bann zu stellen, ist damit nachvollzogen und angenommen. Freilich besitzt hierbei der Bann keine Kraft mehr, den Menschen zu schädigen. Gleich anschließend wird die Scheidung vollzogen, indem der Beschwörer den Knoten der Gewänder durchtrennt. Der Erkrankte und der ihn bedrängende Bann sind nun endgültig voneinander getrennt. Nachdem der Patient sein Gewand abgestreift und sich weiteren Reinigungsritualen unterzogen hat, durchbohrt der Beschwörer das Figürchen und bestattet es mitsamt dem ihm zugewiesenen Lösegeld und seiner Wegzehrung, nicht ohne das Grab des Figürchens magisch so abzusichern, daß von ihm keine weitere Kontamination mehr ausgehen kann.

Erst jetzt, nachdem die Besänftigung des Gotteszornes, die Revision des göttlichen Urteils und die Tilgung des 'Banns' sichtbar vollzogen sind, kann im System der babylonischen Heilkunst eine Behandlung

²⁹ Ebeling und Köcher (1953), LKA Text Nr. 153 mit Zusatzstück, Rs. 16-18.

³⁰ Zu einer solchen im Ritual inszenierten Hochzeit vgl. Schwemer (1998) 60 ff. und Farber (2001). Vgl. ferner Maul (1994) 409 f.

der akuten körperlichen Krankheitssymptome des Patienten wirksam werden.

Zahlreiche, rational erscheinende Rezepturen, die auch in unserem Sinne medizinische Therapien zur Heilung der *māmītu*-Krankheit darstellen, lassen sich im Bibliotheksbestand des Kišir-Aššur finden. Zur Behandlung der schweren Abdominalerkrankung wurden Klistiere eingesetzt, die aus bis zu 26 verschiedenen zumeist pflanzlichen Bestandteilen gekocht und durch ein Rohr verabreicht wurden.³¹ Zwar kennen wir die Wirkkraft der einzelnen Bestandteile in vielen Fällen leider noch nicht genau. Der Umstand, daß in einem Rezept der Zusatz von Bierhefe (*sikkatu*)³² vorgeschrieben war, läßt aber als sicher erscheinen, daß mit Hilfe dieser Ingredienz die geschädigte Darmflora des Erkrankten wiederhergestellt werden sollte. Nach der mehrmaligen³³ Verabreichung des Klistiers wurde der Kranke mit Kräuterumschlägen, medizinischen Bädern (*nermakti māmītu*),³⁴ Salben (*napšalti māmītu*)³⁵ und einem auf nüchternen Magen zu verabreichenden Trunk von 14 in Bier gegebenen Kräutern (*mašqīt māmītu*)³⁶ kuriert. Die Ärztin Martha Haussperger hat überzeugend aufgezeigt, daß namentlich die mesopotamischen Heilmittel gegen Abdominalerkrankungen auch aus der Sicht der heutigen Medizin wirksam waren.³⁷ Gleichwohl ist auch hier vor einem vorschnellen und vielleicht nur vermeintlichen Gefühl der Vertrautheit zu warnen. Denn auch die nach der Einschätzung der modernen europäischen Medizin wirksamen mesopotamischen Medikamente galten keineswegs als aus sich selbst heraus wirksam. Erst Bittgebete und ein sakramentaler Segen konnte ihnen diese Kraft verleihen.³⁸

Das hier nur in groben Zügen entworfene Bild von der mesopotamischen Heilkunst versucht, dem weltbildgebundenen Selbstverständnis einer räumlich und zeitlich fernen Kultur in seiner ganzen Fremdheit Rechnung zu tragen. In jedem Falle zeigt es, daß die komplexen vorwiegend magisch-religiös geprägten Heilverfahren, die

³¹ So z.B. BAM Nr. 68.

³² Vgl. BAM Nr. 156, Vs. 12.

³³ So BAM Nr. 68, Z. 17.

³⁴ BAM Nr. 156, Vs. 17 f.

³⁵ BAM Nr. 156, Vs. 19 f.

³⁶ BAM Nr. 156, Vs. 21–4.

³⁷ Haussperger (2000).

³⁸ Vgl. z.B. Ebeling (1915), KAR Nr. 73.

leider immer noch allzu oft (offen oder uneingestanden) letztlich für krausen Aberglauben gehalten werden, in Wahrheit von unbestechlicher innerer Logik sind, wenn man sie an den Weltentwürfen ihrer Zeit zu messen versucht. Man mag zwar, wie der Wissenschaftshistoriker André Pichot dennoch zu dem Urteil kommen, 'daß (in Mesopotamien) die von der Vernunft geleitete Betrachtung als solche noch nicht als Möglichkeit, Denken und Handeln . . . erkannt' gewesen und 'Vernunft noch nicht zum obersten Wahrheitskriterium erhoben worden ist'³⁹ (denn dies sollten Pichot zufolge erst die Griechen leisten). Eine solche Position, die letztlich nur die eigenen Werte und Kategorien anerkennt, kann freilich der Weltsicht einer Kultur, die die Existenz und die Wirkmacht transzendenter Kräfte nie in Frage stellte, nicht gerecht werden. Über die zweifelhafte Erkenntnis, daß die ferne alte Kultur nur wenige erste mehr oder minder unbeholfene Schritte auf einem Weg eingeschlagen hat, den die eigene Kultur zielstrebig gegangen ist, wird sie nie hinausführen. Allzu leichtfertig versperrt sie auch die Einsicht, daß die eher magisch-religiösen Behandlungsformen wie die hier vorgestellten als psychologisch wirksame Therapien den Heilerfolg erheblich begünstigt haben dürften. Wohl kaum wären sonst die hier besprochenen Heilmethoden weit mehr als 1000 Jahre in Gebrauch gewesen.⁴⁰

Unserer auch und gerade für die Gegenwart wichtigen Aufgabe als Altertumswissenschaftler, einer immer mehr gleichgeschalteten Weltkultur, grundsätzlich andere Entwürfe des Weltverstehens vor Augen zu führen, können wir nur nachkommen, wenn wir die Werte und Kategorien unserer eigenen Kultur nicht zum Maß aller Dinge machen. Nur ehrfürchtiger Respekt, Offenheit, genaues Hinschauen und große Sachkenntnis werden uns dies ermöglichen.

Anhang: BAM Nr. 234, Vs. 1–13 (kollationiert):

- 1 DIŠ *amēlu*(NA) *mī-ih-ru ma-hi-ir-ma ki-i im-hu-ru-šu ul* [i]¹-[de]
- 2 *hul-qu šītu*(ZL.GA) *ka-a-a-nam irtanaššī*(TUK.TUK-šī) *šī-i-ti šē'i*(ŠE.AM) *u kās-pi* []
- 3 *šī*(ZL.GA) ⁴⁰*ardī*(ĪR) *u amti*(GĒME) *alpū*(GU₄.MEŠ) *sisī*(ANŠE.KUR.RA.MEŠ) *u šēnī*(US₅.UDU.ĪIA) *kalbī*(UR.GI₇.MEŠ) *šahhū*(ŠA[Ī.MEŠ])

³⁹ Pichot (1995) 145.

⁴⁰ Texte, die dem Heilverfahren *nam-érim-búr-ru-da* zuzuordnen sind, lassen sich aus der altbabylonischen, der mittel- und neuassyrischen sowie aus der spätbabylonischen Zeit nachweisen.

- 4 *ù amēlūti*(NAM.LÚ.U₁₉.LU) *mīl-ḥa-riš im-da-nu-tú ḥīp*(GAZ) *lib-bi irta-našši*(TUK.TUK-[šī])
- 5 *qabū*(DUG₄.GA) *lā*(NU) *magāru*(ŠE.GA) *sa-su-u la a-ḫa-lu i-zi-im-tú pū*(KA) *nišī*(UN.MEŠ) *ḥi-a-r[u]*⁴¹
- 6 *i-na majjālī*(KI.NÁ)-šú *iptanarrud*(MUD.MUD-ud) *ri-mu-tu irāšši*(TUK-šī) A DU BI NU TE-šū⁴² *ana ili*(DINGIR) *u šarri*(LU[GAL])
- 7 *lib-bi-šú ma-li mi-na-tu-šú ittanašpakā*⁴³(DUB.DUB-ak)⁴³ *pi-qa la pi-qa i-pār-ru-ud*
- 8 *ur-ra u mūša*(GI₆) *la iṣallal*(NÁ-lal) *šunāti*(MÁŠ.GI₆.MEŠ) *pār-da-a-ti ūtanammar*(IGI.DU₈.A.MEŠ) *ri-mu-tu irāšši*(TUK-šī⁴)
- 9 *aklu*(NINDA) *u šikaru*(KAŠ) *muṭ-ṭu a-mat i-qab-bu-ú i-maš-ši amēlu*(LÚ) *šū*(BI) *šib-sat ili*(DINGIR) *u* ^d*iš₈-tár elī*(UGU)-šú *šitakkunat*(GAR²¹.MEŠ²¹)
- 10 *ilī*(DINGIR)-šú ^d*iš₈-tár-šū ittī*(KI)-šú *ze-nu-ú* DIŠ NA BI ŠU.NAM.RIM.MA ŠU.DINGIR.RA
- 11 ŠU.NAM.LÚ.U₁₉.LU *murūš*(GIG) *ḥi-im-ma-te marūš*(GIG) *ár-ni abi*(AD) *u ummi*(AMA) *aḫī*(ŠEŠ) *u aḫāti*(NIN₉)
- 12 *kimti*(IM.RI.A) *nīsūti*(IM.RI.A) *salāti*(IM.RI.A) *išbatū*(DAB)-šú-ma *a-na paṭārimma*(DU₈-ṭa-ri-ma) *a-dī-ra-te-šū a-na la ka-šá-d[i-šū]*

13 AG.AG.BI . . . (es folgen Handlungsanweisungen)

⁴¹ Zu dieser Wendung vgl. *AHW* 343 a. M. Stol möchte statt dessen *i-zi-ir(!)-tú* KA UN.MEŠ Hl.A.M[ES] (= *ma'dat*) lesen; siehe Stol (1999) 65, Anm. 45.

⁴² Lies etwa: *alaktašū*(A.RÁ-BI) *lā*(NU) *uṭaḫḫāššū*(TE-šū)?

⁴³ Statt DUB.DUB-ak ist vielleicht DUB.DUB-ka zu lesen (vgl. BAM Nr. 231, Z. 2 und Nr. 319, Z. 1).

Der Entwicklungsweg der Krankheit *māmītu*

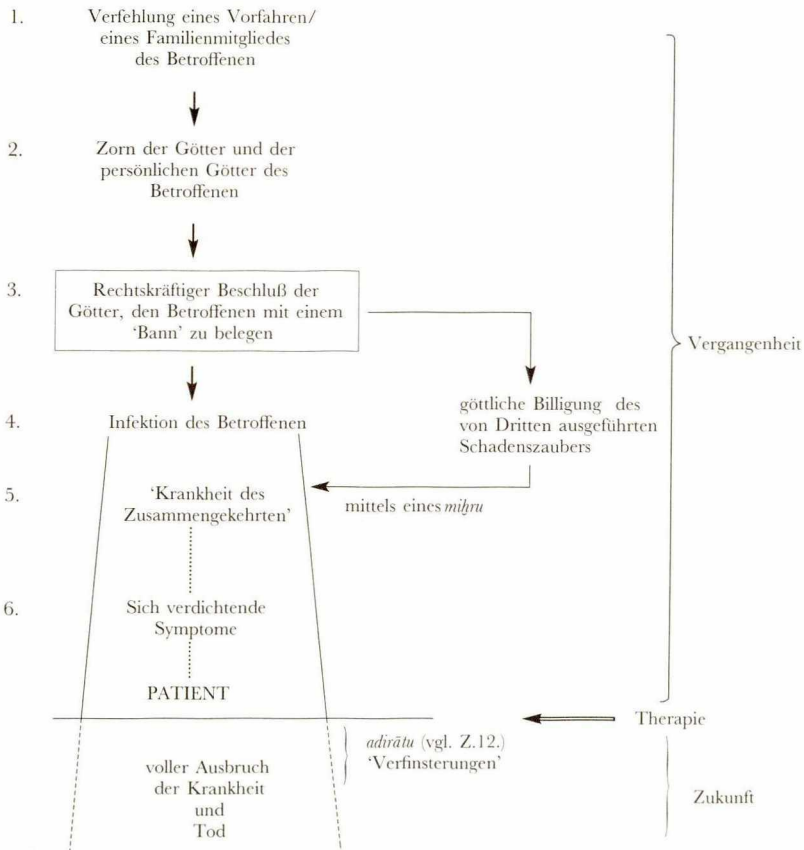


Abb. 1 Der Entwicklungsweg der Krankheit *māmītu*

Bibliographie

- Black, J.A. (1996), *Literary Texts from the Temple of Nabû*, Oxford [CTN 4].
- Borger, R. (1975), *Handbuch der Keilschriftliteratur*, Berlin/New York [Band III].
- Ebeling, E. und Köcher, F. (1953), *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*, Berlin [I.KA].
- Farber, W. (2001), 'Das Püppchen und der Totengeist (KBo 36, 29 II 8–53 u. Dupl.)', *ZA* 91, 253–63.
- Geller, M. (1998), 'An Incantation against Curses', in: *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994. tikip santakki mala bašmu . . .*, ed. S.M. Maul (Groningen), 127–40 [Cuneiform Monographs 10].
- Hausperger, M. (1996), 'Einige medizinische Anmerkungen zum Text BAM 393', in: *Collectanea Orientalia: Histoire, arts de l'espace et industrie de la terre: Études offertes à Agnes Spycket*, eds H. Gasche und B. Hrouda (Neuchâtel etc.), 129–32 [Civilisations du Proche-Orient. Série 1, Archéologie et environnement, Vol. 3].
- (1997), 'Die mesopotamische Medizin und ihre Ärzte aus heutiger Sicht', *ZA* 87, 196–218.
- (1999), 'Das "Fachbuch" der Erkrankungen der Atmungsorgane', *ZA* 89, 165–200.
- (2000), 'Einige Anmerkungen zum "Fachbuch der Abdominalerkrankungen"', in: *Variatio Delectat: Iran und der Westen: Gedenkschrift für Peter Calmeyer*, eds R. Dittmann und B. Hrouda u.a. (Münster), 343–6 [AOAT 272].
- (2001), 'Krankheiten von Galle und Leber in der altesopotamischen Medizin anhand des Textes BAM 578', *Würzburger medizinhistorische Mitteilungen* 20, 108–22.
- Heeßel, N.P. (2000), *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, Münster [AOAT 43].
- Kinnier Wilson, J. (1957), 'Two Medical Texts from Nimrud (Continued)', *Iraq* 19, 40–9.
- Köcher, F. (1963), *Die Babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen* (BAM), Berlin [Band I].
- Lafont, S. (1997), *Jurer et maudire: Pratiques politiques et usages juridiques du serment au Proche-Orient ancien*. Actes de la table ronde du 5 septembre 1996 organisée par F. Joannès et S. Lafont, textes réunis par S. Lafont, Méditerranées 10/11.
- Maul, S.M. (1994), *Zukunftsbeurteilung: Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, Mainz [Baghdader Forschungen, Band 18].
- Miglus, P. (1996), *Das Wohngebiet von Assur: Stratigraphie und Architektur*, Berlin [WVDOG 93].
- Oppenheim, A.L. (1962), 'Mesopotamian Medicine', *Bulletin of the History of Medicine* 36, 97–108.
- Pedersen, O. (1986), *Archives and Libraries in the City of Assur: A Survey of the Material from the German Excavations*, Part II, Uppsala [Acta Universitatis Upsalensis, Studia Semitica Upsaliensia 8].
- Pichot, A. (1995) *Die Geburt der Wissenschaft*, Darmstadt.
- Ritter, E.K. (1965), 'Magical Expert (= ĀSĪPU) and Physician (= ASŪ), Notes on two complementary professions in Babylonian medicine', in: *Studies in Honor of Benno Landsberger*, 299–321 [AS 16].
- und Kinnier Wilson, J.V. (1980), 'Prescription For an Anxiety State: A Study of BAM 234', *AnSt* 30, 23–30.
- Schwemer, D. (1998), *Akkadische Rituale aus Hattuša. Die Sammlung KBo XXXVI 29 und verwandte Fragmente*. Heidelberg [Texte der Hethiter 23].
- Scurlock, J. (1999), 'Physician, Exorcist, Conjurer, Magician: A Tale of Two Healing Professions', in: *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, eds T. Abusch und K. van der Toorn (Groningen), 69–79.
- Stol, M. (1991–1992), 'Diagnosis and Therapy in Babylonian Medicine', *JEOL* 32, 42–65.

- (1993), *Epilepsy in Babylonia*, Groningen [Cuneiform Monographs 2].
- (1999), 'Psychosomatic Suffering in Ancient Mesopotamia', in: *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, eds T. Abusch und K. van der Toorn (Groningen), 57–68.