

1201595
C.B.603102

94 ".../03"
DEUTSCHE
babylonf

BABYLON:

FOCUS MESOPOTAMISCHER GESCHICHTE, WIEGE FRÜHER GELEHRSAMKEIT, MYTHOS IN DER MODERNE

2. Internationales Colloquium
der Deutschen Orient-Gesellschaft
24. – 26. März 1998
in Berlin

Im Auftrag des Vorstands
der Deutschen Orient-Gesellschaft
herausgegeben von
Johannes Renger

1999

in Kommission bei

SDV Saarbrücker Druckerei und Verlag



BABYLONISCHE DIVINATION UND MAGIE
ALS AUSDRUCK DER DENKSTRUKTUREN
DES ALTMESOPOTAMISCHEN MENSCHEN

Barbara Böck, Berlin*

Professor Franz Köcher gewidmet

I. EINLEITUNG

Ein Bild des alten Mesopotamiens und seiner Bewohner bliebe unvollkommen, beschäftigte man sich nicht auch mit dem Phänomen der Divination und der Magie. Beide Phänomene spiegeln in grundlegender Weise das altmesopotamische Welt- und Menschenbild oder in anderen Worten die babylonische Religion und Kosmologie wider. Beiden Techniken ist der Glaube an die Wechselwirkung der Dinge gemein, welche ganz bestimmten Gesetzen unterworfen ist - ein geradezu wissenschaftlich anmutendes System von Anschauungen, Regeln und Anwendungen. Doch während die Divination darauf gerichtet ist, Dinge oder Geschehnisse zu deuten und zu verstehen, bezweckt die Magie die Manipulation derselben.

Mit Divination wird hier die Kunst, die die individuelle Bedeutung von Ereignissen und Erscheinungen in Gegenwart oder Zukunft für den Menschen aufzuzeigen sucht, bezeichnet.¹ Voraussetzung für die Wirksamkeit divinatorischer Vorgänge ist der Glaube an ein System gegenseitiger Abhängigkeiten und Verbindungen jeden Teiles der physischen Welt. Man wird in der babylonischen Wahrsagekunst vermutlich den Ursprung des Gedankens der "kosmischen Sympathie" finden, welche allen okkulten Theorien zugrunde liegt.

* Wilhelmsruher Damm 123, D-13439 Berlin.

An dieser Stelle möchte ich Herrn Prof. Köcher meinen Dank für seine Anmerkungen und Kritik an einer früheren Version des Artikels danken. Die Verantwortung für Fehler liegt natürlich bei mir.

¹ Vgl. dazu auch die ausführliche Definition von Zeusse, E. M., "Divination," in: Eliade, M. (Hrsg.), *The Encyclopedia of Religion* (New York/London, 1987), Vol. 4, 375 ff.

Magie ist eine Technik, die auf der Vorstellung eines auf Entsprechungen und Sympathien gegründeten Weltbildes beruht. Sie stützt sich auf die Kenntnis unsichtbarer Zusammenhänge und Kräfte, und bedient sich ihrer, um bestimmte materielle Ziele zu erreichen,² wie z.B. langes Leben, Heilung von Krankheiten, Glück in der Liebe usw.

In welchem Maße beide Techniken von den Denkstrukturen des alten Babyloniers zeugen, soll Gegenstand der folgenden Ausführungen sein. Doch ist das Feld von Divination und Magie zu weit, als daß auch nur annähernd ein Überblick angestrebt werden könnte. Wir beschränken uns daher auf die Technik der Morphoskopie und im Bereich der Magie auf magisch-medizinische Texte, die ihrerseits jedoch nur schemenhaft angerissen werden können.

2. DIVINATION

Die überaus große Anzahl divinatorischer Texte läßt keinen Zweifel, welche große Bedeutung der Wahrsagekunst im alten Babylonien zukam. Berichte über das Durchführen divinatorischer Praktiken, insbesondere der Opferschau, gehen auf das 3. Jt. v. Chr. zurück.³ Erste systematische Sammlungen stammen vom Anfang des 2. Jt. v. Chr., wie beispielsweise Texte zur Eingeweide- und Leberschau⁴ und zur Technik der Öl- und Rauchwahrsagung⁵ zeigen.⁶ Aufgenommen in den Kanon und zu umfangreichen Kompendien zusammengeschlossen, ein Prozeß, der auf die Mitte des 2. Jt.'s zurückgeht,⁷ ist der überwiegende Teil der Omensammlungen in Abschriften aus dem 1. Jt. v. Chr. – genauer aus dem 7. Jhdt. v. Chr., aus der Bibliothek des Herrschers Assurbanipal – erhalten.

² Vgl. auch Middleton, J. F., "Magic," in: The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia Vol. 11, 298 ff.

³ Vgl. z.B. Fronzaroli, P., "Divinazione a Ebla," *MisEb* 4 (1997), 1 ff.; s. auch Gudea Statue B Kol. III:14 oder Gudea Zyl. A Kol. XIII:16-17.

⁴ S. z.B. Jeyes, U., *Old Babylonian Extispicy* (Istanbul, 1989); Nougayrol, J., "Textes hépatoscopiques d'époque ancienne conservés au musée du Louvre," *RA* 38 (1941), 67 ff.

⁵ Pettinato, S. G., *Die Ölwahrsagung bei den Babyloniern* (Roma, 1966).

⁶ Vgl. auch die altbabylonischen Omina aus Mißbildungen, Leichty, E., *The Omen Series Šumma izbu* (Locust Valley/New York, 1970; = TCS VI), 201 ff. oder die altbabylonische Tafel VAT 7525 mit u.a. physiognomischen Omina, s. Köcher, F./Oppenheim, A. L., "The Old Babylonian Text VAT 7525," *AfO* 18 (1957-1958), 62 ff.

⁷ Vgl. dazu Hallo, W. W., "New Viewpoints on Cuneiform Literature," *IEJ* 12 (1962), 13 ff.; Lambert, W. G., "Ancestors, Autors, and Canonicity," *JCS* 11 (1957), 1 ff.

Die den divinatorischen Techniken unterliegenden Gesetzmäßigkeiten sind seit langem bekannt; erinnert sei hier u.a. an François Lenormants Studie *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer*,⁸ Morris Jastrows *Die Religion Babyloniens und Assyriens*⁹ oder auch an Arthur Ungands Aufsatz "Die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern und Assyriern."¹⁰

Das System der Verbindung eines Omens oder Zeichens mit seiner Deutung läßt sich durch Termini wie Assoziation, Gesetz der Entsprechungen, Assonanz, Symbolik, Wort- u. Zahlenspielereien wiedergeben.¹¹ Dies sei im folgenden anhand der Technik der Physiognomie oder Morphoskopie, der Ausdeutung der Gestaltung des menschlichen Körpers, illustriert.¹²

Die ältesten Beispiele physiognomischer Omina stammen vom Beginn des 2. Jt. v. Chr. Spätestens zu Beginn des 1. Jt.'s v. Chr. ist das morphoskopische Textmaterial zu einer Serie mit 27 Tafeln kompiliert, deren Titel *Šumma alamdimmû*, "Wenn die Gestalt," lautet.¹³

a) Analogie

Ein gutes Beispiel für das Prinzip der Analogie liefern Omina über Hautmale am menschlichen Körper. Entscheidend für die Deutung eines Körpermales war einerseits die Beobachtung, auf welcher Körper- bzw. Körperteilhälfte sich das Hautmal befand, denn die rechte Seite, die *pars familiaris*, galt als gut, die linke Seite oder die *pars hostilis* hingegen als schlecht; andererseits die Kenntnis, welcher Symbolcharakter der Hauterscheinung zugesprochen wurde. Bei der überwiegenden Anzahl der Körpermal-Omina zieht die Beobachtung einer Hauterscheinung auf der rechten Seite eine negative Deutung nach sich und entsprechend auf der linken Seite eine positive. Zu-

⁸ Jena 1878.

⁹ Bd. II Kap. XIX. Das Orakelwesen, Kap. XX. Vorzeichen und Deutungslehre (Giessen, 1905-1912)

¹⁰ *Der Alte Orient* 10/3 (Leipzig, 1909).

¹¹ Vgl. Oppenheim, A. L., "Zur keilschriftlichen Omenliteratur," *OrNS* 5 (1936), 202.

¹² S. auch die Studie von Glassner, J. J., "Pour un lexique des termes et figures analogiques en usage dans la divination mésopotamienne," *JA* 272 (1984), 15 ff.

¹³ S. Kraus, F. R., *Die physiognomischen Omina der Babylonier* (Leipzig, 1935; = MVAeG 40/2); ders., "Ein Sittenkanon in Omenform," *ZA* 43 (1936), 77 ff.; ders., *Texte zur babylonischen Physiognomatik* (Berlin, 1939; = AfO Bh. 3; im folgenden TBP); ders., "Weitere Texte zur babylonischen Physiognomatik," *OrNS* 16 (1947), 172 ff.; Böck, B., *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*, AfO Bh. 27 (im Druck).

mindest bei einer Hauterscheinung, dem *pindû*-Mal, verhält es sich andersherum; befindet sich das Mal rechts, ist die Deutung des Omens gut, links hingegen schlecht. In welchem Maße etwa die Farbtonung bei der Deutung der Erscheinung beachtet wurde, wie ein Abschnitt aus der Tafel über eben dieses Mal, der im folgenden zitiert sei, nahelegt, bleibt Gegenstand von Vermutungen.

TBP 38a Rs. 15'-21':¹⁴

Wenn rote *pindû*-Male seinen gesamten Leib bedecken, lange Tage, er wird alt werden.

Wenn braun-rote (*pindû*-Male ihn) bedecken, wird sein Erbsohn sterben.

Wenn gelbe (*pindû*-Male ihn) bedecken, wird er Beute machen.

Wenn schwarze (*pindû*-Male ihn) bedecken, Verluste.

Wenn dunkle (*pindû*-Male ihn) bedecken, Kummer.

Wenn mehrfarbige, zusammengedrängte (*pindû*-Male ihn) bedecken, Unzufriedenheit / ist er unzufrieden.¹⁵

Folgt man der Logik dieser Omina, so werden eine rote und helle (gelbe) Tönung des *pindû*-Males positiv, dunkle und schwarze Verfärbungen hingegen negativ gedeutet.¹⁶ Doch sollten wir uns vor Verallgemeinerungen hü-

¹⁴ Dupl. BRM IV 23 Vs. 11'-Rs. 1'.

¹⁵ *šumma*(DIŠ) *pi-in-du-ú ša-ar-pu-ti ka-la pag-ri-šú* {DIRI.MEŠ} *ma-lu-ú umū*(U₄.MEŠ) *arkūtu* (GÍD.DA.MEŠ) *ul-tab-bar*

šumma(DIŠ) *sāmūtu*(SA₅.MEŠ) *malū*(DIRI) *apil*(IBILA)-šú *imāt*(UG₇)

šumma(DIŠ) *arqūtu*(SIG₇.MEŠ) *malū*(DIRI) *kišitti*(KUR-ti) *qāti*(ŠU) *irašši*(TUKU-ši)

šumma(DIŠ) *šalmūtu*(GE₆.MEŠ) *malū*(DIRI) *tam-ṭa-a-tum*

šumma(DIŠ) *du-'-mu-ti malū*(DIRI) *lumun libbi*(ŠA ḪUL)

šumma(DIŠ) *bur-ru-mu-ti ka-ša-ru-ti malū*(DIRI) *la ṭūb libbi / libbašu ul ṭāb*(ŠA.BI NU DU₁₀.GA)

¹⁶ Vgl. dazu auch den letzten Abschnitt der Tafel über das *kittabru*(ŠE)-Hautmal. Die Tafel hat insgesamt 13 Duplikate, von denen die folgenden publiziert sind TBP 44-46, CT 28 pl. 12, OECT 11 78. TBP 44 Rs. 25'-27':

šumma(DIŠ) *kittabrū*(ŠE.MEŠ) *sāmūtu*(SA₅.MEŠ) *kala*(DÙ) *pagri*(SU)-šú *malū*(DIRI.MEŠ) *ikabbit* (DUGUD)-*ma šum*(MU)-šú *idammīq*(SIG₅-iq) *umū*(U₄.MEŠ)-šú *arkū*(GÍD.DA.MEŠ),

"Wenn rote *kittabru*-Hautmale seinen gesamten Körper bedecken, ist er angesehen und sein Name berümt, sind seine Tage lang."

šumma(DIŠ) *kittabrū*(ŠE.MEŠ) *pešūtu*(BABBAR.MEŠ) *kala*(DÙ) *pagri*(SU)-šú *malū*(DIRI.MEŠ) *nissatu* (ZÁRAḪ) *u la*(NU) *ṭūb*(DU₁₀-ub) *šīri*(UZU) *šakin*(GAR)-šú,

"Wenn weiße *kittabru*-Hautmale seinen gesamten Körper bedecken, ist ihm Depression und Unwohlsein bestimmt."

šumma(DIŠ) *kittabrū*(ŠE.MEŠ) *šalmūtu*(GE₆.MEŠ) *kala*(DÙ) *pagri*(SU)-šú *malū*(DIRI.MEŠ) *māri* (DUMU.MEŠ) *u mārāti*(DUMU.MÍ.MEŠ) *ul*(NU) *irašši*(TUKU-ši) *umū*(U₄.MEŠ)-šú *kurrū* (LÚGUD.DA.MEŠ),

"Wenn schwarze *kittabru*-Hautmale seinen gesamten Körper bedecken, wird er weder Söhne

ten: die Tafel TBP 50¹⁷ über den *liptu*-Fleck weist einen Abschnitt (TBP 50 Vs. 35-44) über *liptum pelū*, "roter *liptu*-Fleck," auf, nach welchem, soweit der Erhaltungszustand Aussagen zuläßt, die Verfärbung irrelevant ist.

Zwei Beispiele sollen das Prinzip der Analogie zu veranschaulichen. Aus der Abhandlung "Wenn sich ein *pindû*-Mal auf dem Kopf eines Mannes befindet"¹⁸ seien die folgenden zwei Omina zitiert;

TBP 38a Vs. 11-12:

Wenn sich (ein *pindû*-Mal) auf seiner rechten Augenbraue befindet, wird er in der Stadt, in der er wohnt, reich werden, ...

Wenn es sich auf seiner linken Augenbraue befindet, wird er in der Stadt, in der er wohnt, [arm werden ...]¹⁹

Das zweite Beispiel ist der Tafel über den *tirku*-Fleck entnommen;

CT 28 pl. 25-27 Rs. 26-29:²⁰

Wenn sich (ein *tirku*-Fleck) auf dem rechten Fuß befindet, wird er auf dem Weg der Erfolgslosigkeit wandeln.

Wenn er sich auf dem linken befindet, wird er auf *dito* (= dem Weg) des Erfolges wandeln.

Wenn er sich auf dem rechten *kišallu*-Teil des Fußes²¹ befindet, wird er in Kummer umherwandeln.

Wenn er sich auf dem linken befindet, wird er in Freude umherwandeln.²²

Das letzte Beispiel ist der zweiten Tafel des physiognomischen Omenwerkes "Wenn die Haarwirbel auf dem Kopf eines Mannes gedreht sind" entnommen:

noch Töchter haben, sind seine Tage kurz."

¹⁷ Mit den Duplikaten VAT 17249a und VAT 17299.

¹⁸ TBP 38a-d // BRM IV 23 // BM 66571.

¹⁹ *šumma*(DIŠ) *ina šūr īni*(SIG₇.IGI)-šú *imitta*(ZAG) *šakin*(GAR) *ina āl*(URU) *āš-bu i-šār-rū* [...], *šumma*(DIŠ) *ina šūr īni*(SIG₇.IGI)-šú *šumēla*(GÜB) *šakin*(GAR) *ina āl*(URU) *āš-bu [ilappin* (UKU-in) ... (Die Apodosis kann mit einiger Sicherheit ergänzt werden).

²⁰ Dupl. CTN IV 73.

²¹ Nach den Wbbn. Knöchel: AHW. 488a; CAD K 434b.

²² *šumma*(DIŠ) *ina šēp*(GİR) *imitti*(ZAG) *šakin*(GAR) *tal-lak-ti la ku-šīri*(UZU) *ittallak* (GEN.MEŠ)

šumma(DIŠ) *ina šumēli*(GÜB) *šakin*(GAR) *kimin ku-šīri*(UZU) *ittallak*(GEN.MEŠ)

šumma(DIŠ) *ina ki-šal-lu imitti*(ZAG) *šakin*(GAR) *ina lumun libbi*(ŠA ḪUL) *ittallak*(GEN.MEŠ)

šumma(DIŠ) *ina šumēli*(GÜB) *šakin*(GAR) *ina ḫūd libbi*(ŠA ḪUL.LA) *ittallak*(GEN.MEŠ)

TBP 2a Vs. 41-42:

Wenn *dito* und das Gesicht lang ist (...), sind seine Tage lang, er wird arm werden.

Wenn *dito* und das Gesicht kurz ist, sind seine Tage kurz, wird der Reichtum wachsen.²³

Doch ist die Entsprechung "lang – lange Tage" kein allen Omina zugrundeliegendes Prinzip, wie die erste Zeile der achten Tafel von "Wenn die Gestalt" zeigt:

TBP 7 Vs. 1

Wenn sein Gesicht lang ist, wird er reich werden.²⁴

b) Assoziation

Die Verknüpfung eines Omens mit einer Vorstellung kann aus einer inhaltlichen, linguistischen oder symbolischen Beziehung beider Komponenten hervorgehen. Eine inhaltliche Assoziation liegt mit den bereits zitierten Omina aus dem *tirku*-Fleck vor. Das Verbum der vier Apodosen ist *alāku*, "gehen" (bei den Verbalformen handelt es sich um den Iterativstamm *atalluku*), ein *verbum movendi*. Interpretiert man den Fuß oder *kišallu*-Teil des Fußes in der Protasis dieser vier Omina als das die Bewegung ausführende oder den an der Bewegung beteiligten Körperteil, stellt man einen inhaltlichen Zusammenhang zwischen beiden Teilen her. Doch nicht immer wird der Fuß mit "gehen" assoziiert. Für die Abhandlung über die Hauterscheinung *kittabru* gilt: "Wenn ein *kittabru*-Mal sich auf seinem Knöchel befindet, sei es außen rechts, sei es außen links, wird sich sein Viehhof vergrößern."²⁵ In nur einem der insgesamt 19 Omina über den Beinbereich findet sich in der Apodosis ein Verbum der Bewegung.

Ein Beispiel für eine linguistische oder paronomastische Assoziation liegt mit dem folgenden Omen vor. Es ist der Tafel "Wenn sich ein *umšatu*-Hautmal rechts auf dem Kopf eines Mannes befindet"²⁶ entnommen.

²³ *šumma*(DIŠ) *MIN-ma pa-ni arik*(GÍD.DA) (...) *ūmūšu*(U₄.BI) *arkū*(GÍD.DA.MEŠ) *ilappin*(UKU-in) *šumma*(DIŠ) *MIN-ma pa-ni kuri*(LÚGUD.DA) *ūmūšu*(U₄.BI) *kurrū*(LÚGUD.DA.MEŠ) *mašrū* (NÍG.TUKU) *idammīq*(SIG₅)

²⁴ *šumma*(DIŠ) *pa-nu-šú arkū*(GÍD.DA) *i-šár-[rū]*.

²⁵ Z. 117 (= TBP 44 Rs. 11' mit Duplikaten).

²⁶ Weitere Duplikate der Tafel sind BM 34718 (= CT 51 124), BM 52614 und BM 99696.

TBP 36 Kol. I:4-5:

Wenn (*umšatu*-Hautmale) seinen Kopf bedecken (*ma-la-a*), wird er sich vor Haß verzehren, wird er ungekämmtes Haar wie ein Trauernder (*ma-la-a*) tragen.²⁷

Mit *malā* liegt eine Form der Paronomasie, die Homonymie, vor. In der Protasis handelt es sich um den Stativ fem. Pl. des Verbums *malū*, "voll sein, bedecken," in der Apodosis kann die Form als Akk. Sg. von *malū*, "ungekämmtes Haar (wie das eines Trauernden)," abgeleitet werden. Die syllabische Schreibung von *malū*, "bedecken," welches in der Regel im physiognomischen Omenwerk mit dem Logogramm DIRI wiedergegeben wird, kann man vermutlich darauf zurückführen, daß das Wortspiel als solches kenntlich gemacht werden sollte. Man mag hierin vielleicht auch eine "graphische" Assoziation sehen.

Das letzte Beispiel steht für eine Verknüpfung auf symbolischer und linguistischer Ebene. Es ist der kleinen Auszugstafel extraserieller Omina K 130 (TBP 23²⁸) entnommen, Vs. 8:

Wenn seine kleinen Zehen nach oben zeigen (*išaqqu*[NIM.MEŠ]), wird er im Rang höher als seine Brüder sein (*i-šaq-qu*).²⁹

Eine Paronomasie kann man in der Wiederholung der in Plural und Singular gleichlautenden Verbalform *išaqqu* – *išaqqu* entdecken. Eine symbolische Assoziation liegt vor, wenn man die Zehen des Fußes als Glieder einer Familie interpretiert und den nach oben abstehenden kleinen Zeh als Zeichen für den im Rang höheren Bruder erklärt.

3. MAGIE

Bei der nicht unbedeutenden Rolle, die die Magie im Leben des alten Babylonien gespielt hat, ist es nicht verwunderlich, daß ein ausgesprochen reicher Bestand von Texten überliefert ist.³⁰ Neben Einzelbeschwörungen, die

²⁷ *šumma*(DIŠ) *qaqqassu*(SAG.DU-su) *ma-la-a zīru*(HUL.GIG) *uh-tam-maṣ-su / ma-la-a iltanašši*(ÍL.MEŠ).

²⁸ Mit dem Duplikat TBP 69.

²⁹ *šumma*(DIŠ) *ubānāt*(U.MEŠ) *šēpī*(GÍR.II)-*šú šēhrētī*(TUR.MEŠ) *išaqqu*(NIM.MEŠ) *elī*(UGU) *aḥḫī*(ŠEŠ.MEŠ)-*šú i-šaq-qu*.

³⁰ S. Bottéro, J., "Magie," RIA 7, 200 ff.

schon sehr früh belegt sind (Mitte des 3. Jt.'s v. Chr.),³¹ können wir auf Sammlungen von Beschwörungen (vom Beginn des 2. Jt.'s v. Chr. an)³² und auf mitunter recht umfangreiche Beschwörungsserien zurückgreifen (im 1. Jt. v. Chr.).³³ Die Masse magischer Texte läßt sich grob in zwei Gruppen gliedern. Der ersten, wenn auch kleinen Gruppe, gehören Texte an, durch deren Rezitation ein Machtzauber ausgeübt werden soll, wie z.B. Liebeszauber³⁴ oder Beschwörungen und Rezepte zur Gewinnung von sexueller Kraft.³⁵ Den weitaus größten Anteil an magischen Texten hat die zweite Gruppe, die aus Texten zum Schutz vor und zur Abwehr von Mächten aller Art besteht, die das Leben oder das Wohlbefinden des Menschen bedrohen und daher als Texte des Schutzzaubers bezeichnet werden können. Zu dieser Gruppe zählen auch magisch-medizinische Texte oder Texte der "Iatromagie" – ein Terminus, den der Medizinhistoriker K. E. Roths Schuh einführte.

Was Roths Schuh mit diesem Begriff verbindet, welche Erscheinungsweisen magischer Medizin er umfaßt, und welches Textmaterial ihm als Grundlage dient, sei referiert. Unter "Iatromagie" versteht er "magisches Denken und Handeln, soweit es sich auf die Erhaltung, Wiedererlangung und Stärkung der Gesundheit bezieht, also auf *Magie im Bereich von Medizin*".³⁶ Roths Schuh versucht, für die Vielzahl magisch-medizinischer Heilmittlempfehlungen Ordnungsprinzipien zu finden.³⁷ Quelle seiner Untersuchung iatromagischer Rezepte der griechisch-römischen Welt ist die *Historia naturalis* des Gajus Plinius Secundus. Als Schriften aus dem Mittelalter, in denen sich teils unverändert, teils variiert einige der Heilmittlempfehlungen der *Historia naturalis* finden, greift er auf Albertus Magnus, Agrippa von Nettesheim, Paracelsus, Porta, Croll, Paullini und Wirsing zurück. Roths Schuh teilt die For-

³¹ S. z.B. Krebernik, M., Die Beschwörungen aus Fara und Ebla (Hildesheim, 1984); s. auch Cunningham, G., "Deliver me from Evil": Mesopotamian Incantations 2500-1500 BC (Roma, 1997; = StPohl SM 17).

³² Farber, S. W., "Zur älteren akkadischen Beschwörungsliteratur," ZA 71 (1981), 51 ff.; ders. "Early Akkadian Incantations: Addenda et Subtrahenda," JNES 43 (1984), 69 ff.

³³ Für einen Überblick s. Röllig, W., "Literatur," RIA 8, § 4.8.2-3 S. 62-63.

³⁴ S. Wilcke, C., "Liebesbeschwörungen aus Isin," ZA 75 (1985), 188 ff.

³⁵ S. Biggs, R. D., *ŠA.ZI.GA: Ancient Mesopotamian Potency Incantations* (Locust Valley/New York, 1967; = TCS 2).

³⁶ Iatromagie: Begriff, Merkmale, Motive, Systematik (Opladen, 1978; = Vorträge / Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Geisteswiss.; G 225), 7 (Kursive Roths Schuh).

³⁷ Vgl. für die Ausführungen im folgenden Roths Schuh, K.E., op. cit. (Anm. 36).

men magischer Medizin nach zwei Prinzipien ein. Den Glauben an die Kraft des Ähnlichen und Gleichen, die Vermutung einer inneren Verwandtschaft zwischen den Dingen bezeichnet er als *Simileprinzip* oder als *Simile-Magie*. Dem gegenüber steht die Vorstellung, von auffälligen, seltenen oder einzigartigen Dingen gehe eine besondere Wirkung aus – ein Phänomen, welches er *Singularitätsprinzip* oder *Singularitäts-Magie* nennt. Beide Prinzipien gliedert er ihrerseits in jeweils fünf Kategorien.

Zu der Simile-Magie zählen Heilwirkungen nach den Kriterien

- (1) der Gleichartigkeit von krankem Körperteil und Heilmittel (Rothschuh: "Organhomodynamie"),
- (2) der Formähnlichkeit von krankem Körperteil und Heilmittel (Rothschuh: "Morphoanalogie"),
- (3) der Farbähnlichkeit von krankem Körperteil und Heilmittel (Rothschuh: "Chromoanalogie"),
- (4) der Aneignung ähnlicher Kräfte (Rothschuh: "Dynamoanalogie"),
- (5) der Ähnlichkeit von Handlungen (Rothschuh: "Ergoanalogie").

Unter den Begriff der Singularitäts-Magie fallen Heilwirkungen, welche von Objekten ausgehen,

- (1) die von ungewöhnlichem Aussehen sind,
- (2) bei denen man eine überraschende Wirkung vermutet,
- (3) die als unheimlich gelten,
- (4) denen besondere Vitalkräfte zugeschrieben werden. Auch die Wirkung, die von
- (5) Zeichen, Worten und Zahlen ausgeht, fällt unter dieses Prinzip.

Im folgenden soll gezeigt werden, daß einige dieser Kriterien auch den Heilmittlempfehlungen der babylonisch-assyrischen Iatromagie zugrunde liegen.

Der Text VAT 13725 aus Assur dient als Beispiel für Heilanwendungen und Heilmittlempfehlungen, die auf das Singularitätsprinzip zurückgeführt werden können. Auf der kleinen, relativ gut erhaltenen Tafel, die erstmals von E. Ebeling als LKA 136 veröffentlicht wurde, sind Rezepte und Beschwörungen gegen das Zähneknirschen verzeichnet. F. Köcher, der diese Tafel als BAM I 30 in Autographie vorlegte, notiert in seiner Einleitung Duplikate zu einigen Passagen des Textes (S. XVI sub Nr. 30). Der erste, vollständig erhaltene Abschnitt (Z. 5'-7') enthält eine Beschwörung, die als For-

mel für den Fall, eine Person leidet unter knirschenden Zähnen, gilt.³⁸ Nach der Beschreibung eines Rituals, nach welchem Erde von dem Eingang eines alten Grabes genommen, in einen Lederbeutel eingenestelt und schließlich um den Hals der betroffenen Person gelegt werden soll,³⁹ folgen 15 Rezepte unterschiedlicher Natur. Angesichts der stark von einander abweichenden Behandlungen bei Zähneknirschen heutzutage, das u. a. auf psychische Ursachen zurückgeführt wird, scheint diese Anzahl von Rezepten nicht verwunderlich. Hinter einer der Anweisungen, der zufolge man *amānu*-Salz und Wacholder nehmen und miteinander zerstoßen soll, um dann die Zähne des Betroffenen damit abzuwischen,⁴⁰ können wir eine rein medizinische Behandlung vermuten. Denn im Gegensatz zu diesem Rezept geht die Heilwirkung der Medikation in den verbleibenden Rezepten weder durch sichtbare, materiell wirkende Mittelglieder vonstatten, noch bedarf sie einer direkten Einflußnahme auf die erkrankte Körperpartie, d. h. die Heilwirkung ist nicht an räumliche Nähe gebunden. So sollen in einem Fall u. a. Steine und eine siebenfarbige Muschel an einem Band um den Hals des Betroffenen gelegt werden;⁴¹ neun Rezepte handeln von Kombinationen pflanzlicher und mineralischer Stoffe, die jeweils als Füllung für Lederbeutel bestimmt sind.⁴² Der Grund für die Wahl der kleinen Tafel aus Assur sind jedoch vier Rezepte,⁴³ in welchen die Handhabung eines Totenschädels von grundlegender Bedeutung ist. Eines davon sei zitiert (Z. 14'-21'):

Wenn *dito*, sollst du einen Totenschädel nehmen,
auf einem Stuhl ein purpurfarbenes⁴⁴ Tuch ausbreiten,

³⁸ Z. 8': KA INIM.MA *šumma*(DIŠ) *amēlu*(NA) *šinni*(ZÚ.MEŠ)-šú *i-gaš-ša-aš*, "Wortlaut der Beschwörung für den Fall, die Zähne eines Mannes knirschen."

³⁹ Z. 9'-11': *epuštašu*(KID.KID.BI) *eper*(SAHAR) *kimāhi*(KI.MAH) / [i]a-bi-ru-[i] *teleqqe*(TI-qē) / ina [i]úk-k[a-a]n-ni *tašappi*(DÙ.DÙ) ina] *kišādi*(GÚ)-šú *tašakkan*(GAR-an).

⁴⁰ Z. 12'-13': *šumma*(DIŠ) KI.MIN *tābat*(MUN) *a-ma-nim* ^{sim}*burāša*(LI) / *teleqqe*(TI-qē) *ištēniš*(DIŠ-niš) *tasāk*(SÚD) *eli*(UGU) *šinni*(ZÚ.MEŠ)-šú *ta-kap-par*.

⁴¹ Z. 44'-46': *šumma*(DIŠ) KI.MIN *qaqqad*(SAG.DU) *pilakki*(GIŠ.BAL) ^{si}*mēsi*(MES) / ^{na}*ašgikā* (ÁŠ.GÌ.GÌ) ^{na}*ajarta*(PA) *šá burrumūti*(GÜN.MEŠ)-šá / ^{na}*zalaqa*(ZÁLAG) *ina riksi*(DUR) *ina kišādi* (GÚ)-šú *tašakkan*(GAR-an).

⁴² Es handelt sich um die Rezepte in (Z. 2'-4'), Z. 22'-24', Z. 25'-26', Z. 27'-28', Z. 31', Z. 32', Z. 36'-37', Z. 38'-40', Z. 41'-42' und Z. 43'. Ergänze am Ende des Rezeptes jeweils zu *ina maški*(SU) [*tašappi*(DÙ.DÙ)], "(die Ingredienzien) sollst du in einen Lederbeutel einstecken."

⁴³ Die Zeilen 14'-21', 29'-30', 33'-35' und 47'-53'.

⁴⁴ Vgl. für eine Diskussion, welche Farbe mit *hašmānu* vorliegt, van Soldt, W. H., "Fabrics and Dyes at Ugarit," UF 22 (1990), 335-344, insbes. 344.

diesen Schädel darauf legen.

Drei Tage hindurch sollst du morgens und abends ein Totenopfer darbringen; dann sollst du siebenmal eine Beschwörung über dem Schädel rezitieren.

Diesen Schädel läßt du (den Betroffenen) sieben und siebenmal auf seinem Bett küssen, dann wird er genesen.

Den Schädel sollst du dorthin zurückbringen, woher du ihn geholt hast.⁴⁵

Die Verwendung eines Totenschädels möchte ich auf den Glauben zurückführen, von Objekten wie diesem gehe die Kraft des Unheimlichen aus. Dieser Eindruck wird verstärkt durch die Anweisung in einem der Rezepte, der Patient solle dreimal das Wasser, mit welchem der Schädel zuvor gewaschen wurde, schlucken;⁴⁶ in einem anderen Rezept wird das siebenmalige Lecken des Schädels empfohlen.⁴⁷ Das Küssen des Schädels ist jedoch allen vier Rezepten gemein. Nur am Rande sei das drei- oder siebenfache Ausführen der Handlungen erwähnt, welches vermutlich die jeweilige Wirkung intensivieren soll.⁴⁸ Der Glaube, den Zahlen drei und sieben komme eine besondere Bedeutung zu, ist eine Vorstellung, die bekannterweise viele Kulturen teilen. Auch in der Verwendung eines tiefroten Tuches, auf welches der Schädel gelegt werden soll, können wir vermutlich ein Singularitätsprinzip sehen: die Auffassung, Objekten von ungewöhnlichem Aussehen wohne eine gewisse Kraft inne. Ob der Farbe rot, sei sie mit Feuer assoziiert,⁴⁹ ein furchterregender Effekt zugesprochen werden kann oder, sei sie mit Blut als

⁴⁵ *šumma*(DIŠ) KI.MIN *gul-gul amēlūti*(NAM.U₁₉.LU) *teleqqe*(TI-qē) / *ina muhhi*(UGU) ^{si}*kussē* (GU.ZA) {*ina*} ^{na}*haš-ma-ni tu-wa-aš-ša* / *gul-gul-la šu-a-tam ina muhhi*(UGU) *tašakkan* (GAR-an) / *ina še-rim u ši-me-tan 3 u₄-me ki-is-pa ta-kās-sip / šipta*(ÉN) *7-šú ana libbi*(ŠA) *gul-gul-li tamannu*(ŠID-nu) / *gul-gul-la šu-a-tam ina pān*(IGI) *majāli*(KI.NÁ)-šú / *7-šú u 7-šú tu-šá-aš-šaq-šu-ma ina-eš* / *gul-gul-la šú-a-tam a-šar* [ta]š-šá-a tu-tar-š[ū].

⁴⁶ Z. 33'-34': *gul-gul amēlūti*(NAM.LÚ.U₁₈.LU) *ki-ma qaqqad*(SAG.DU) [*amēlūti* (NAM.LÚ.U₁₈.LU)] / *mē*(A) *temessi*(LUH-si) *3-šú mē*(A.MEŠ)-šá *i-al-lut*, "du sollst den Totenschädel wie einen Kopf waschen, (der Patient) soll sein Waschwasser dreimal schlucken."

⁴⁷ Z. 53': *7-šú i-li-ik-ma iballu*(TI-ut), "er soll ihn siebenmal lecken, dann wird er genesen."

⁴⁸ Drei Tage lang soll ein Totenopfer dargebracht werden (Z. 17'), dreimal soll der Patient Wasser schlucken (Z. 34'), sieben Tage lang ist der Totenschädel am Kopfe des Bettes aufgebaut (Z. 50'), siebenmal soll eine Beschwörung rezitiert werden (Z. 18'), siebenmal sowie sieben und siebenmal soll er geküßt (Z. 30', Z. 52' und Z. 20') und schließlich auch siebenmal geleckt werden (Z. 53').

⁴⁹ Vgl. die Etymologie des ugaritischen Equivalents *phm*, nämlich Hebr. *peham*, "gefärbt wie glühende Kohlen" bzw. Akk. *pēmtu*, "Kohle" (vgl. > Akk. *pindū*, "Brandmal"); s. van Soldt, W. H., "Fabrics and Dyes at Ugarit," UF 22 (1990), 341-342.

dem Lebensstoff assoziiert, eine das Gute anziehende Wirkung zukommt, ist Gegenstand von Spekulationen.

Zu einem der Prinzipien der Simile-Magie, nämlich der magischen Heilwirkung durch die Ähnlichkeit von Handlungen, gehört das Übertragen von Krankheiten vom menschlichen Organismus auf einen anderen lebenden oder toten Körper, auf Tiere, Pflanzen und Steine. Eine Form der *transplatio morbi* ist die "Verheiratung" – eine im alten Mesopotamien verbreitete Methode,⁵⁰ auf die M. Stol unlängst in seinem Buch *Epilepsy in Babylonia* aufmerksam gemacht hat.⁵¹ Ein Text, der von diesem Prinzip zeugt, ist die kleine Tafel VAT 8255 aus Assur, die E. Ebeling als KAR 66 in Kopie veröffentlichte und in seiner Studie *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion*⁵² in Bearbeitung vorgelegt hat. Um alle Krankheiten – in diesem Fall "AN.TA.ŠUB.BA, Halter-des-Bösen, Hand des *utukku*-Dämons, Hand der Göttin" – "wegzuheiraten," mußte zunächst eine Figur als Symbol dieser aus Ton hergestellt, eingekleidet und am Kopfe gesalbt werden, dann galt es, ein Ferkel als Braut auszusuchen. Der Kranke sollte daraufhin die Worte zum Vollzug der Heirat sprechen. Der letzte Akt bestand in dem Abtrennen eines Gewandsaumes. Stol vermutet hier, daß der Kranke durch ein Gewandstück mit der seine Krankheiten darstellenden Tonfigur verbunden war und dieses als Symbol der endgültigen Trennung und vermutlich auch, um die Hochzeit zu legitimieren, abgeschnitten werden mußte.⁵³ Der Krankheitsübertragung durch Verheiratung liegt die Vorstellung zugrunde, daß in diesem Falle die Braut, d.h. das Ferkel, erkranken und der Kranke gesund würde.

Ein anderes Prinzip der Simile-Magie beruht auf dem Glauben, von Stoffen, deren Farbe mit dem erkrankten Körperteil übereinstimmt, gehe eine heilende Wirkung aus. In dem folgenden Beispiel handelt es sich bei dem Heilmittel um eine Beschwörung. Sie ist einer "Tafel mit Rezepten und Beschwörungen gegen innere Krankheiten wie Leber- und Gallenerkrankungen und Gelbsucht" entnommen und bildet die "3. Tafel (des Kapitels) *šumma amēlu suālam maruṣ*"⁵⁴ wie F. Köcher einleitend in BAM VI S. XXIX be-

⁵⁰ S. CAD H 119 s.v. *hāru* A (1)-(d).

⁵¹ CM 2 (Groningen, 1993), 99-101.

⁵² MVAG 23/1, Leipzig, 1918, 45-47.

⁵³ Stol, M., op. cit. (oben Anm. 51), 100.

⁵⁴ Für den Titel des Kapitels vgl. auch Köcher, F., BAM VI, S. XXVII sub 574 "Wenn ein Mensch an (schwerer) Verschleimung (der Atemwege) leidet, diese aber umschlägt/übergeht in (die Krankheit, die gekennzeichnet ist durch Magen- und Darm)koliken."

merkt. Aus diesem Text, der aus der Bibliothek des Assurbanipal stammt und den F. Köcher als BAM VI 578 in Autographie veröffentlichte, sei der Abschnitt Kol. II Z. 45'-49' zitiert:⁵⁵

Beschwörung: Die Ziege ist grün; grün ist ihr Junges. Bleich ist ihr Schäfer; ihr Hirte ist bleich.

Sie frißt grünes Gras im grünlichen Grunde; sie trinkt grünes Wasser aus dem grünen Kanal.

Er warf einen Stock nach ihr, doch wandte sie ihr Gesicht nicht um. Er warf einen Erdbrocken nach ihr, doch erhob sie nicht ihr Haupt.

Er warf eine Mischung aus *hašū*-Pflanze und Salz nach ihr. Da schickte sich die Galle an, sich wie ein Nebelschwaden aufzulösen.

Die Beschwörung ist nicht die meinige. Sie ist die Beschwörung von Ea und Asalluḫi. Sie ist die Beschwörung von Damu und Gula. Beschwörungsformel.⁵⁶

Die Farbe grün nimmt hier Bezug auf die Galle (*martu*), welche auch in der Beschwörung genannt wird. Die weidende Ziege, deren Aufmerksamkeit vermutlich ihr Hirte durch das Werfen eines Stockes und eines Erdbrockens zunächst vergebends zu wecken sucht, scheint sinnbildlich die Galle(nkrankheit) darzustellen, die erst in dem Moment dabei ist, sich zu lösen, in welchem ein drittes Mal mit etwas nach der Ziege geworfen wird. Der Kontext der Beschwörung bestätigt die Vermutung, die Farbe grün symbolisiere die Galle. So lautet der Anfang der vorangehenden Beschwörung *martu martu*, "Galle, Galle" und in der unserer Beschwörung folgenden Zeile wird diese als Formel gegen *pāšittu* bezeichnet.⁵⁷

⁵⁵ *šiptu*(ÉN) *enzu*(ÜZ) *ar-qá-at a-ruq šeher*(TUR)-ša *a-ruq*^{lu}*rē'û*(SIPA)-ša *a-ruq na-gid-sa* / *ina e-ki arqí*(SIG₇) *šammū*(Ú.MEŠ) *arqūti*(SIG₇.MEŠ) *ik-kal ina a-tap-pi a-ruq-ti mē*(A.MEŠ) *arqūti* (SIG₇.MEŠ) *i-šat-ti* / *i-suk-ši*⁸⁸ *haṭṭa*(PA) *ul ú-ter-ra pa-ni-ša* : *i-suk-ši kir-ba-nam ul ú-ša-q-a re-ši-ša* / *i-suk-ši bī-li* ⁸⁹*hašē*(ĤAR.ĤAR) *u tābtī*(MUN) : *mar-tu kīma*(GIN₇) *im-ba-ri ana ša-ḥa-ḥi it-bi* / *šiptu*(ÉN) *ul ia-ut-tu šipat*(ÉN) ⁹⁰*é-[a u asal].lú.ḥi šipat*(ÉN) ⁹¹*da-mu u* ⁹²*gu-la* TU₆.ÉN

⁵⁶ Eine Übersetzung dieser Passage bietet auch Foster, B., *Before the Muses* (Bethesda/Maryland, 1993), Vol. 2, 847.

⁵⁷ BAM VI 578 Kol. II Z. 50': *κ[Α INIM.MA š]ja pa-šit-ti*. Nach AHw 845a wird *pāšittu* mit "die Tilgende" übersetzt und als Beiname der Dämonin Lamaštu, die als Erregerin des Kindbettfiebers und anderer Säuglingskrankheiten gilt, erklärt. Doch aufgrund der häufig belegten Folge *martu pāšittu lamaštu*, "Galle, p., Lamaštu," in magisch-medizinischen Texten vermutet Köcher, F., ("Spätbabylonische medizinische Texte aus Uruk," in: Habrich, C./Marguth, F./Wolf, J. H., (Hrsg.), *Medizinische Diagnostik in Geschichte und Gegenwart*, Festschrift für Heinz Goerke zum sechzigsten Geburtstag [München, 1978], 35-36 Anm. 59), daß es sich bei *pāšittu* ebenfalls um eine Krankheit handeln muß. Einen Hinweis darauf liefert ihm u.a. ein medizinischer Kommentar, nach welchem *pāšittu* als Geifer/Gift bezeichnet und als das, was die Gallenblase enthält, beschrieben wird. Aufgrund weiterer Texte (bei einem dieser

Beschwörungen wie die vorliegende machen ein anderes wichtiges Charakteristikum magischer Texte deutlich. Sie bewahren ein literarisches Genre, welches kaum Eingang in die Kategorie "Texte der gelehrten Überlieferung" gefunden hat: die babylonische Volksdichtung.⁵⁸ Solche Texte "sind erhalten," wie E. Reiner ausführt, "weil sie Teil der "technischen" Literatur wurden, also der medizinischen oder apotropäischen Rituale, und deshalb für die Praxis aufgeschrieben wurden."⁵⁹ Entscheidend für die dichterische Wirkung dieser kleinen Kompositionen sind syntaktische Parallelen der in der Regel kurzen Zeilen sowie lexikalische Variationen.⁶⁰ Charakteristisch ist ferner der Gebrauch von Parallelismen, Gleichnissen und Metaphern.⁶¹ Auch in der Beschwörung "Die Ziege ist grün" lassen sich dichterische Strukturen und Stilfiguren erkennen.⁶² Die erste Zeile ist chiasmisch konstruiert, drei der Satzteile sind sowohl syntaktisch als auch lexikalisch parallel (mit der Anapher *aruq*). Eine "inhaltliche" Parallele besteht zwischen *enzu* und *šeḫru* und zwischen *re'û* und *nāqidu*, wobei *ṣ.*, *r.* und *n.* wiederum in Abhängigkeit zu *e.* stehen – kenntlich gemacht durch das Pronominalsuffix – *ša*. Als Stilmittel liegt eine Epipher vor. In der zweiten Zeile können wir

Texte handelt es sich um die Tafel, der unsere Beschwörung entnommen ist, *BAM* VI 578 Kol. II Z. 20) kommt Köcher zu dem Schluß, "daß *pāšittu* in der Grundbedeutung "die Auslöschende (Dämonin, bzw. Krankheit)" bezeichnete, dann mit Gift/Geifer gleichgesetzt wurde und in diesem Sinne speziell den Geifer, das Gift meinte, das sich in der Galle(nblase) befand. So ist mit *pāšittu* sicherlich auch die Gallenblasenkolik (...), vielleicht auch die eine oder andere Art von Lebererkrankung benannt worden." (F. Köcher, loc. cit., 36).

⁵⁸ Vgl. zu folkloristischen Texten auch Röllig, W., "Volksliteratur in mesopotamischer Überlieferung," in: Hecker, K./Sommerfeld, W., (Hrsg.), Keilschriftliche Literaturen (= Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 6, Berlin, 1986), 81 ff.

⁵⁹ "Die akkadische Literatur," in: Röllig, W., (Hrsg.), Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, 1. Altorientalische Literaturen (Wiesbaden, 1978), 193.

⁶⁰ Vgl. Stankiewicz, E. (zitiert nach Farber, W., "Magic at the Cradle," *Anthropos* 85 [1990], 141) "the almost universal forms of folk poetry which are built on 'syntactical parallelism' in which the syntactic resemblance of the lines is counterbalanced by lexical variation," "Structural Poetics and Linguistics," in: Seboek, T. E., (Hrsg.), *Current Trends in Linguistics* 12 (Den Haag, 1974), 649.

⁶¹ Zwei illustrative Studien der Strukturen volkstümlicher Dichtung, die Eingang in das Korpus magisch-medizinischer bzw. magischer Texte fand, legten Reiner, E., ("The Heart Grass," in: *Your Thwarts in Pieces, Your Mooring Rope Cut: Poetry from Babylonia and Assyria*, [Ann Arbor/Michigan, 1985] 94-100) und Farber, W., ("Magic at the Cradle: Babylonian and Assyrian Lullabies," *Anthropos* 85 (1990), 139 ff.) vor.

⁶² Als Beispiel einer "sich wiederholenden Bildersprache" verweist Reiner, E., loc. cit. (Anm. 61), 192, auf die erste Zeile der Beschwörung unter Diskussion.

einen *parallelismus membrorum* mit Oppositionen (Grund – Kanal, Gras – Wasser [beachte die Paronomasie *šammu* und *mû*], essen – trinken) ausmachen. Auch die dritte Zeile sowie das erste Glied der vierten Zeile sind syntaktisch parallel strukturiert, aufgelockert durch lexikalische Variationen. Wiederum werden die Stilfiguren Anapher und Epipher verwendet. In der vierten Zeile findet sich eine Paronomasie, die die beiden Sätze miteinander verbindet.

enzu arqat
aruq šeḫerša
aruq re'ûša
aruq nāqissa (geschrieben *na-qid-sa*)

ina iki arqi šammī arqūti ikkal
ina atappi aruqti mé arqūti išatti

issukši ḥaṭta ul uterra pāniša
issukši kirbāna ul ušaqqa rešiša

issukši billi ḥašē u ṭābti martu kīma imbari ana šaḥāḥi itbi

Als letztes Beispiel von Beschwörungen, die ja als Spruch, Formel oder Anrufung rezitiert und vielleicht auch gesungen werden sollten und daher Figuren stilisierter Sprache in sich aufgenommen haben, sei eine Passage aus der Beschwörungsserie *maqlû*, "Verbrennung" zitiert. Jede Zeile des syntaktisch parallel konstruierten Abschnittes enthält neben den Stilfiguren Anapher und Epipher ein paronomastisches Wortspiel. Tf. V Z. 30-38:

<i>kīma</i> ^a <i>nīnē līnūšu kišpūša</i>	Wie die <i>n.</i> -Pflanze mögen ihre Zaubereien sie verändern!
<i>kīma</i> ^a <i>azupīri lišappirūši kišpūša</i>	Wie die <i>a.</i> -Pflanze mögen ihre Zaubereien sie zerkratzen!
<i>kīma</i> ^a <i>saḥlê lišḫulūši kišpūša</i>	Wie die <i>s.</i> -Pflanze mögen ihre Zaubereien sie durchbohren!
<i>kīma</i> ^a <i>samīni lisammūši kišpūša</i>	Wie die <i>s.</i> -Pflanze mögen ihre Zaubereien sie lähmen!
<i>kīma</i> ^a <i>kasê likšūši kišpūša</i>	Wie die <i>k.</i> -Pflanze mögen ihre Zaubereien sie binden!
<i>kīma</i> ^a <i>ḥašē liḫšūši kišpūša</i>	Wie die <i>ḫ.</i> -Pflanze mögen ihre Zaubereien sie verstümmeln!
<i>kīma</i> ^a <i>qitmi liktumūši kišpūša</i>	Wie die <i>q.</i> -Paste mögen ihre Zaubereien sie bedecken!

<i>kīma</i> ⁶ <i>errē līrurūši kišpūša</i>	Wie die <i>e.</i> -Pflanze mögen ihre Zaubereien sie wirr machen!
<i>kīma</i> ⁶ <i>nuḥurti littahhīrā šapātīša</i>	Wie die <i>n.</i> -Pflanze mögen ihre Lippen zum Verdorren gebracht werden!

4. ZUSAMMENFASSUNG

Wenn auch einer der Ursprünge von Divination einer psychisch bedrückenden Situation, in welcher man spontan und wahllos Ereignissen eine bestimmte Bedeutung zumißt, entwachsen sein mag, so basiert doch die kulturelle Form divinatorischer Techniken, wie wir sie aus dem alten Mesopotamien kennen, kaum auf einer willkürlich gewählten Verknüpfung eines Zeichens und seiner Interpretation: jedes Omen drückt eine ihm eigene Logik aus. In der Vorstellungswelt der Babylonier sind es die Götter oder eine höhere Macht, welche den Menschen Zeichen senden, die diese dechiffrieren müssen.⁶³ Genauer, es sind die für die einzelnen Formen der Wahrsagekunst zuständigen Experten wie der Opferschauer *bārū*, der in Sachen der Astrologie bewanderte Gelehrte oder der Beschwörungsexperte *āšipu*, der ominöse Erscheinungen in Fauna und Flora, die Bedeutung der einzelnen Tage des Monats, oder Eigenheiten des menschlichen Körpers interpretieren mußte, die diese Zeichen zu erklären hatten. Ein kleiner Teil der Omina mag tatsächlich beobachtet worden sein, doch das Gros der Erscheinungen wurde nach ganz bestimmten Prinzipien dazu erdacht. Man mag darin die Sorge der Gelehrten sehen, niemals in die Verlegenheit zu geraten, auf eine vorstellbare Frage keine Antwort geben oder auch ein von den Göttern geschicktes, mögliches Zeichen nicht interpretieren zu können. Es scheint, als ob das für die Kunst des Alten Orients geltende Prinzip, alle noch freien Partien eines Objektes auszufüllen, auch auf die geistige Welt übertragbar sei – ein *horror vacui culturalis*.

Dieser *horror vacui culturalis* wurde dadurch ausgeglichen, daß man auf der Basis tatsächlich beobachteter Zeichen eine bei weitem umfangreichere Gruppe von erdachten Zeichen schuf, welche u.a. nach den Kriterien Vorhandensein / Nicht-Vorhandensein, innere Anordnung / relative Lage und farbliche Beschaffenheit geordnet wurde. J. Bottéro bezeichnete diese Form

⁶³ S. dazu Oppenheim, A. L., "Man and Nature in Babylonian Civilization," in: Dictionary of Scientific Biography, Vol. 15, 641 und Bottéro, J., Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods (Chicago/London, 1992), 133-134.

der Deduktion auch als "essential element of science."⁶⁴ Doch um jegliche Verwechslung mit Wissenschaft zu vermeiden,⁶⁵ wollen wir einen anderen Begriff einführen. Da der bei weitem überwiegende Teil der Zeichen nur ideell existiert und somit die Grenzen der bestätigungsfähigen Erfahrung überschreitet, stellt die Divination eine methodisch vorgehende Bemühung um eine erdachte Ergänzung der Naturwirklichkeit dar. In diesem Falle kann man von *Metaphysik* sprechen und darunter eine Disziplin verstehen, die auf Erkenntnis abzielt, ohne empirisch überprüfbar zu sein und ohne formalen logisch-mathematischen Prinzipien zu folgen.

Die Denkstrukturen des altmesopotamischen Menschen wurden auf die Prinzipien Analogie und Assoziation bzw. der Wirkung des Gleichen und des Einzigartigen zurückgeführt. Es sind dies unsere Ordnungsprinzipien, mit denen wir die Techniken und Motivationen der babylonischen Wahrsagekunst und Magie nachzuvollziehen versuchen. Auf diese Gesetzmäßigkeiten, die als universale Denkstrukturen gelten dürften, wurde vom besonderen Einzelfall her – induktiv – geschlossen; ein allgemein anwendbares Vorgehen innerhalb dieses Systems bei der Interpretation eines Omens oder einer Erscheinung ist, wie die Beispiele von Analogie und Singularitätsmagie gezeigt haben, nicht möglich. Man wird hierin den entscheidenden Unterschied zur Wissenschaft erkennen mit ihren allgemeingültigen Regeln und Axiomen – eine Form des Abstrahierens, die den babylonischen Texten fremd ist. Die Omina und die Beschreibung von Krankheitsfällen in magisch-medizinischen Texten reflektieren ganz im Gegenteil eine der für den alten Orient typischen Methodik: die Kasuistik.

⁶⁴ Bottéro, J., op. cit. (Anm. 63), 134 mit Anm. 72.

⁶⁵ Zu diesem Problem s. van der Toorn, K., "Jean Bottéro, 'Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods'," Numen 42 (1995), 83ff.