

Die Hymne *Ninisina A* Z. 30–42 mit einem Exkurs über ša₃ ‚Bauch, Magen-Darm-Trakt‘ als Sitz der Gefühle*

Barbara Böck

Madrid

barbara.boeck@cchs.csic.es

The present contribution discusses the image of the “snake of the steppe” (**muš.ki.bil**₂) attested in the Sumerian hymn *Ninisina A* as an expression of pain. Special attention is paid to the seat of the pain and the affected body part. The subsequent excursus reflects on the semantic word field of the Sumerian term **ša**₃ (‘belly’) reconsidering the cognitive origin of its meaning.

Keywords: pain metaphor, inner diseases, expression of emotion and illness, cognitive function of language.

Die Hymne *Ninisina A* (ETCSL 4.22.1), nach sumerischer Nomenklatur ein **šir**₃**gid**₂**da**-Lied,¹ ist in zwei Duplikaten bekannt, die Edward Chiera 1924 in seinem Band *Sumerian Religious Texts* als Nr. 6 und 7 in Keilschriftautographie publizierte. Es ist vor allem den Arbeiten von W. H. Ph. Römer zu verdanken, dass wir über die Komposition so gut informiert sind. Seine erste Textbearbeitung stammt aus dem Jahre 1969, eine erweiterte und überarbeitete Version publizierte er in 2001.² Die Hymne zählt insgesamt 135 Zeilen (nach SRT 6 iv 27) und stellt damit die längste und am besten erhaltene Komposition unter den an die Heilgöttin gerichteten sumerischen Preisliedern aus altbabylonischer Zeit dar.³ Der Text selbst

* Von 1991 bis 1992 habe ich an der Westfälischen Wilhelms-Universität Assyriologie und Semitistik studiert. In ganz besonderer Erinnerung sind mir die Kurse von Joachim Krecher geblieben, der mir nicht nur die Welt der sumerischen Literatur, sondern auch die Eigentümlichkeiten der sumerischen Sprache erschlossen hat. Ich hoffe, dass ihm dieser Beitrag zur Interpretation einer Passage aus der Hymne *Ninisina A* und die sich daran anschließenden Überlegungen zum semantischen Wortfeld von **ša**₃ Freude bereitet.

¹ Für diese Bezeichnung, die vornehmlich dazu diente Preislieder, welche auch die kriegerischen Aspekte von Gottheiten hervorheben, zu kennzeichnen Wilcke 1976:287, Ludwig 1990:38–40 und Shehata 2009:274–278.

² Römer 1969:283–291 und Römer 2001:107–142.

³ Siehe für die Kompositionen *Ninisina B, C, D, E* und *F* ETCSL 4.22.2–6 und ferner die *Ninisina*-Hymne publiziert von Zólyomi 2010:413–420.

lässt sich grob in zwei Teile gliedern, wie bereits W. H. Ph. Römer beobachtete:⁴ in dem ersten Teil, in welchem die Göttin in der 3. Person Sg. gepriesen wird, werden die für die Heilgöttin charakteristischen Tätigkeiten und Aufgaben detailliert, und der zweite Teil, der ihren Selbstlob formuliert in der 1. Person Sg. enthält, beschreibt ihre Rolle als Stadtgöttin Isins und kriegerische Gottheit. *Ninisina A* setzt ein mit den erhabenen **me**, der göttlichen Bestimmung, welche die Göttin handhabt (SRT 6 i 1–8). Insgesamt werden ihr drei Verantwortungsbereiche zugeschrieben: die Ausübung der Heilkunst, welche die lokale Behandlung von Wunden und die Rezitation von Beschwörungen zur Behandlung von Bauch- und Darmkrankheiten umfasst (SRT 6 i 9–29 und i 30 – ii 4), die Aufgabe der Interzession für Menschen, die von den Dämonen befallen sind (SRT 6 ii 5–22), und die Tätigkeiten einer Hebamme (SRT 6 ii 23 – iii 8 // SRT 7:1–19). In dem Teil, der in der 1. Person Sg. gehalten ist, preist sich Ninisina als Göttin der Stadt Isin, wobei sie ihre Familienverhältnisse beschreibt (SRT 6 iii 9–31 // SRT 7:20–42). In dem folgenden Abschnitt wird dargestellt, wie sie gegen rebellische Länder vorgeht (SRT 6 iii 33 – iv 9 // SRT 7:44–57). Abschließend werden ihre Haupttätigkeiten noch einmal aufgezählt – Ausübung der Beschwörungskunst, Schutzherrin der Stadt Isin, Kriegsgöttin und barmherzige Gottheit.

Die Hymne ist inhaltlich komplex und bietet grammatikalische und lexikalische Schwierigkeiten. Im Mittelpunkt der folgenden Diskussion steht der Abschnitt, der Bezug nimmt auf die Krankheiten, die mit der Heilgöttin assoziiert wurden und sich auf die Ausübung der Beschwörungskunst beziehen. Der Abschnitt SRT 6 i 30 – ii 4 (= Z. 30–42 in der laufenden Zeilenbeschreibung) wird zunächst in Transliteration und Übersetzung geboten.

Ninisina A, Z. 30–42

- 30 **ku₃ ^dnin.in.si.na nam.išib mu.na.ak.e**
 31 **^den.ki.ke₄ abzu eridu^{ki}.ta saġ.e.eš mu.ni.in.rig₇**
 32 **ša₃ gig libiš gig lu₂.u₁₈.^{ra} mu.[n]a.[k]ar.ra**
 33 **lu₂.u₁₈.be₂ muš.ki.bil₂.gin₇ i.im.bal.bal.e**
 34 **muš.ki.uš₂.a.gin₇ e.ne dag i₃.si.il.e**
 35 **ša₃.ġu₁₀ libiš.ġu₁₀ bil₂.la.bi im.me**
 36 **nin.ġu₁₀ nam.išib.e šu gal mu.un.du₇.du₇**

⁴ Römer 2001:107.

37 ^dnin.in.si.na.ke₄ tu₆ bi₂.in.du₁₁ ba.sa₆
 38 ⁱ₃.nun.e nam.šub ba.an.se₃
 39 bur.gal.la na.ma.ni.in.de₂
 40 šu še₁₇.da.na nam.ma.an.de₆
 41 lu₂.u₁₈.be₂ tumu.gin₇ su.a.na im.ma.an.di.ni.ib.e₃.de₃
 42 izi u₂.a.gug₄ zi.zi.da.gin₇ ni₂.ba mu.un.te.en.te.en

30 ,Die reine Ninisina übt die Beschwörungskunst aus –
 31 Enki hatte sie ihr aus der unterirdischen Wassertiefe Eridus als
 Geschenk überreicht.
 32 Bauchkrankheit und Darmkrankheit haben den Menschen
 heimgesucht,
 33 so dass sich dieser Mensch hin- und herwälzt wie eine
 „Schlange des verbrannten Ortes“,
 34 einer „Schlange des Ödlandes“ gleich zischelt und
 35 immer wieder fiebernd ausruft „Mein Bauch! Mein Darm!“
 36 Meine Herrin hat die Beschwörungskunst vervollkommnet –
 37 Ninisina sprach die Beschwörungsformel aus und es wurde gut.
 38 Sie rezitierte die Beschwörung über Butter,
 39 füllte mit ihr eine große Schale und
 40 trug sie mit ihren kühlenden Händen auf.
 41 Da verließen (die Bauch- und Darmkrankheit) den Körper des
 Menschen wie Wind und
 42 verlöschten von selbst wie ein loderndes Feuer im Schilf‘.

Kommentar

Z. 30. Bereits W. H. Ph. Römer (2001:124 zu AI30) wies daraufhin, dass man eine Postposition bei Ninisinas Namen erwartet. Er schlägt vor, dass die Göttin Subjekt des Satzes ist, parallel zu SRT 6 i 36 (= Z. 36), und die Ergativ-Markierung fehlt. Die dativische Kennzeichnung in der Verbalform bezieht er auf den Sohn der Göttin, der in den vorangehenden Zeilen genannt wird, und übersetzt „Die reine Ninisina übt ihm (= Damu) die **išib**-Tätigkeit aus“. Hier wird davon ausgegangen, dass der in der folgenden Zeile genannte Enki auch hier Subjekt des Satzes ist, so dass man einen Dativ bei Ninisina erwarten würde. Nach meinem Verständnis schafft Enki die Beschwörungskunst, übergibt sie Ninisina, die diese dann nach SRT 6 i 36 (= Z. 36) vervollkommnet.

Z. 32. Die Wiedergabe der Termini **ša**₃ und **libiš** hängt aufgrund ihrer Vieldeutigkeit von der Interpretation der Übersetzer ab. So übersetzt

Römer 2001:117 die Termini mit ‚Bauch‘ (**ša₃**) und ‚Herz‘ (**libiš**); nach ETCSL 4.22.1 handelt es sich um ‚heart‘ (**ša₃**) und ‚stomach‘ (**libiš**). Für die hier vorgeschlagene Interpretation ‚Bauch‘ und ‚Darm‘, die sich auf Texte aus medizinischem Kontext stützt, siehe die Diskussion w. u. Eine illustrative Reihung für die anatomischen Bereiche, die mit **ša₃** und **libiš** bezeichnet wurden, bietet die altbabylonische Beschwörung Ni 630 (Geller 1985:140–145). Auf Brust (**gaba**) und Brustbein (**ġiš.gaba**) folgen nach dem Prinzip *a capite ad calcem*: **ša₃**, **libiš**, **saġ libiš**, **ka.kešda₂ libiš** (Geller 1985:144, ll. 144’–147’).

Z. 33. Der Ausdruck **muš.ki.bil₂** ‚Schlange des verbrannten Ortes‘ ist ein weiteres Mal in der altbabylonischen sumerischen Beschwörung **ze₂.am₃ u₂.šim.gin₇** belegt (siehe für die Bearbeitung Alster 1972 und Michalowski 1981). Siehe die Diskussion w. u.

Z. 35. Eine Lesung **gibil.la.bi** im Sinne von ‚erneut (ausrufen)‘ anstelle von **bil₂.la.bi** ist im Lichte des zweisprachigen Eršemma K.4954 Rs. 7–8 wohl auszuschließen, nach welchem der Ausdruck mit akk. *ḫummuṣiš* ‚brennend‘ wiedergegeben wird (PSD B 154 s. v. **bil₂**).

Z. 41. Der Ausdruck ist sicherlich mit der häufig in Beschwörungen belegten Formel ‚komm hervor wie Wind aus seinem After‘ (**tumu.gin₇ gu.du.ni.ta he₂.em.ma.ra.e₁₁.de₃**) zu verbinden; siehe z. B. die Beschwörung **ze₂.am₃ u₂.šim.gin₇** (Michalowski 1981:16) oder CT 4, pl. 8, Z. 39: **tumu.gin₇ gu.du.še₃ e₃.bi.ta**.

Z. 42. Derselbe Vergleich wird auch in der bereits genannten altbabylonischen sumerischen Beschwörung **ze₂.am₃ u₂.šim.gi** Z. 8 verwendet (Michalowski 1981:15).

Interpretation

Bemerkenswert in der zitierten Schilderung von Ninisinas Tätigkeiten als Heilkundige sind zwei Aspekte, die miteinander zusammenhängen: die Verbindung der Göttin mit Erkrankungen zweier konkreter Körperbereiche und die expressionistische Schilderung des Schmerzes. Der Vergleich des sich vor Schmerz krümmenden Menschen mit einer Schlange lässt sich durchaus nachvollziehen; weniger transparent und schwieriger zu erklären ist hingegen die Gegenüberstellung mit gerade der „Schlange des verbrannten Ortes“ und der „Schlange des Ödlandes“, deren Zischeln vielleicht an die fiebernden Ausrufe des Kranken erinnern soll. Die Bezeichnung „Schlange des verbrannten Ortes“ ist noch ein weiteres Mal belegt in einer Beschwörung aus altbabylonischer Zeit, die später Eingang in die medizinische Rezeptliteratur gefunden hat, ‚Beschwörung: Galle (durchbrach die

Erde) wie eine grüne Pflanze!‘ (**en₂.e₂.nu.ru ze₂.am₃ u₂.šim.gin₇**). Auch hier bildet sie Teil der Bildersprache, jedoch nicht um Schmerzen auszudrücken, sondern die Ursache des Schmerzes zu charakterisieren. Auf dieser Bildverwendung und der medizinischen Kontextualisierung der Beschwörung fußt die hier vorgestellte Interpretation der zitierten Passage der Ninisina-Hymne.⁵

Die Beschwörung „Galle durchbrach die Erde wie eine grüne Pflanze“

Die sumerische Beschwörung **ze₂.am₃ u₂.šim.gin₇** ist hinreichend bekannt. Eine erste Bearbeitung legte B. Alster (Alster 1972) vor mit Anmerkungen von J. J. A. van Dijk, eine erweiterte Fassung unter Berücksichtigung neuer Duplikate verdanken wir P. Michalowski (Michalowski 1981). Eine kommentierte Übersetzung stammt von W. H. Ph. Römer (Römer 1987). Bislang sind sechs Textexemplare der Beschwörung bekannt; drei stammen aus altbabylonischer Zeit (N 1266 und CBS 10474 aus Nippur und IM 44468), und zwei Duplikate wurden im 1. Jt. v. Chr. niedergeschrieben, eine archaisierende Schrift imitierend (BM 47859 und K.2841 + 9141 + 16783⁶). Die Beschwörung wurde ferner in das Handbuch medizinischer Rezepte aus Assurbanipals Bibliothek in Ninive, *Šumma amēlu muḫḫašu umma ukāl* (Wenn die Kopfoberseite eines Menschen Fieber hält‘), inkorporiert und erscheint zusammen mit weiteren Beschwörungen in einem der Kapitel, die sich gegen Erkrankungen des Inneren, insbesondere gegen Verdauungsstörungen, wenden (BAM VI, 578 ii 31–38). Im folgenden sei die Beschwörung in Übersetzung vorgelegt. Ausdrücke, welche für die Diskussion relevant sind, werden in sumerisch wiedergegeben.⁷

¹ ‚Galle (**ze₂**) durchbrach die Erde wie eine grüne Pflanze

(**u₂.šim.gin₇ ki mu.un.dar**),

² Wie eine Ziege erhob sie das Haupt,

⁵ Siehe auch Böck 2014:15–38.

⁶ In der Bearbeitung von Michalowski 1981:13–18 erscheint dieser Text unter dem Siglum E. Seit der Bearbeitung von P. Michalowski konnten I. L. Finkel und C. B. F. Walker die Fragmente K.2841 und K.16783 mit K.9141 zusammenschließen. Durch die neuen Textzusammenschlüsse lassen sich die folgenden Zeilen der Vorderseite von K.2841+9141+16783 ergänzen: ¹ [**en₂.e₂.]nu.ru** ² [**ze₂.am₃ u₂.šim.gin₇** ³ [**ki**] ‘mu’.**[u]n.dar**.

⁷ Gefolgt wird der Textrekonstruktion von Michalowski 1981.

- 3 Wie ein Ziegenbock und eine Ziege hat sie weiße Flecken.⁸
 4 Einer Wasserschlange gleich streckt sie ihre Zunge heraus,
 5 Einer „Schlange des verbrannten Ortes“ gleich (**muš ki.bil₂.la₂.gin₇**)
 speit sie Gift (**ze₂**).
 6 Galle hat sich selbst erschaffen.
 7 Sei zerschlagen wie ein Gefäß! Wie Feuer erliche!
 8 Erlische von selbst wie das Feuer im Schilf (**izi a.gug₄.gin₇ ni₂.za
 te.ni.ib**)!
 9 Erlische von selbst wie das Feuer von Dattelpalmen!
 10 Möge Enki die Beschwörungsformel der Ningirim (und)
 11 die Beschwörung Eridus
 12 aus (seinem) heiligen Wohnsitz Agrun losschicken!
 13 Sobald du einen Klumpen Salz genommen hast,
 14 die Beschwörung darüber rezitiert (und das Salz)
 15 in seinen Mund gelegt hast,
 16 soll (Galle) wie Kot ausgeschieden werden,
 17 wie ein Aufstoßen entweichen (und)
 18 wie Wind aus dem After fahren (**tumu.gin₇ gu.du.ni.ta
 he₂.em.ma.ra.e₁₁.de₃**)!
 19 Beschwörungsformel für Galle‘.

Wie P. Michalowski diskutiert hat, ist die Verbindung von Schlange und **ze₂** in der Bedeutung ‚(Schlangen)gift‘ ein typisches Motiv in der sumerischen Literatur. In der vorliegenden Beschwörung wird dieses Bild auf **ze₂** in der Bedeutung von ‚Galle‘ (akk. *martu*), welches mit Verdauungsbeschwerden in Verbindung gebracht werden kann, übertragen.⁹ Diese Innovation des Bildschatzes macht es möglich, die Passage in *Ninisina A* zu verstehen. Beide Texte verwenden als *tertium comparationis* den Ausdruck „Schlange des verbrannten Ortes“: in der altbabylonischen Beschwörung dient der Vergleich dazu, den Ursprung von Galle zu illustrieren, in der Hymne *Ninisina A* hingegen wird auf den Sitz von Galle und die beeinträchtigten Körperteile Bezug genommen, **ša₃** und **libiš**. Diese Assoziierung von **ša₃** mit den Termini **muš** und **ze₂** bzw. **uš₁₁** ist in zwei weiteren Kontexten belegt. In beiden Textbelegen gilt **ša₃** als der Körperteil, welcher Gift oder Galle wie eine Schlange produziert. Beide

⁸ Siehe für die Bedeutung ‚weißer Fleck‘ PSD B 23 s. v. **babbar** A 2. Die Übersetzung ‚haben, tragen‘ von **il₂** richtet sich nach dem Gebrauch von *našū* A 2e ‚to bear wool, bristles (said of animals)‘, CAD N₂ 95a.

⁹ Michalowski 1981:8–9.

Belege sind literarischen Texten entnommen, die von der Gestalt Ningirsu-Ninurta handeln, der durch den Synkretismus seiner göttlichen Gemahlin Baba und der Heilgöttin zum Gemahl Ninisinas wird. Die erste Stelle stammt aus der Passage aus dem *Gudea Zylinder A*, in welcher Ningirsu zum träumenden Gudea spricht (ix 7 – xii 11).¹⁰ Die Zeilen von Interesse beschreiben Ningirsus Reaktion gegenüber den Orten, die es wagen, sich gegen ihn zu erheben. In *Gudea Zylinder A* x 22–23 heißt es:

u₄ ša₃.ġu₁₀ um.si.mi.ri₂.a
muš ze₂ guru₅.a.gin₇ uš ma.a.u₃.ku.e

„Wenn sich mein ša₃ erzürnt (über Orte, die gegen mich rebellieren), sende ich Gift ab wie eine Schlange, die Galle speit“.¹¹

Eine ähnliche Aussage findet sich in einer der sumerischen Hymnen, die sich an Ninurta richten, publiziert in BE 29, Nr. 4. Auch hier geht es um rebellierende Länder, konkret um die Felder eines aufsässigen Landes, welche Ninurta vernichtet. Seine zerstörerische Kraft, die ihm von Enlil verliehen wurde, wird folgendermaßen aktiviert (BE 29, Nr. 4 Rs. 7):

lugal.ġu₁₀.še₃ ša₃.zu u₄ mi.ni.ib₂.du₁₁.ga.še₃ muš.gin₇ uš₁₁ šur₂.bi
ša.mu.un.de₆

„Sobald dein ša₃ (für dich), mein König, den (passenden) Moment gewählt hat, speit es wütend Gift wie eine Schlange“.¹²

Sowohl eine Wiedergabe mit ‚Herz‘ und ‚Leib‘ für ša₃ ist möglich, weshalb ich zunächst auf eine Übersetzung verzichtet habe. Mithilfe der Information, die wir über die medizinische Kontextualisierung der Beschwörung „Galle durchbrach die Erde wie eine grüne Pflanze“ gewinnen können, soll im folgenden das Wortfeld auf eine Bedeutung ‚Magen-Darm-Trakt‘ oder ‚Bauch‘ reduziert werden.

Galle und die mit ihr assoziierten Krankheiten

Die sumerische Beschwörung **en₂.e₂.nu.ru ze₂.am₃ u₂.šim.gin₇ ki mu.un.dar** erscheint in dem medizinischen Text BAM VI, 578 zusammen mit vier weiteren Beschwörungen im Kontext der Behandlung von Gallenkrankhei-

¹⁰ Siehe für eine Übersicht der Träume Gudeas Zgoll 2006:120.

¹¹ Siehe für die Textedition Edzard 1997:75 und siehe Jaques 2006:86, S144.

¹² Siehe auch die Bearbeitung von BE 29, Nr. 4 Rs. 5–8 von Falkenstein 1944: 95–96; vgl. ferner Jaques 2006:358, Anm. 7, die die Phrase folgendermaßen wiedergibt: „Après qu’en ton coeur tu en eus fixé le jour, comme un serpent tu(!) as craché furieusement ton venin au sujet de mon roi/du seigneur Ninurta“.

ten.¹³ Die Symptome, die in BAM VI, 578 beschrieben werden, reichen von Gelbsucht, Sodbrennen, Schmerzen im Oberbauch, Erbrechen, Befall mit *Ahhāzu* Fänger-Dämon, welcher Gelbsucht verursacht, bis hin zu schweren Verdauungsstörungen und Fieber.¹⁴ Die Symptombeschreibung, die der Gruppe der Beschwörungen unmittelbar vorangeht, handelt von dem Fall ‚Wenn ein Mensch mit nüchternem Magen unter stechendem Schmerz in seinem Oberbauch leidet, sich sein Bauch heiß anfühlt und er unter Sodbrennen leidet: dieser Mensch leidet unter *pāsittu* und *dugānu*‘.¹⁵ Die erstgenannte Erkrankung, welche auch der Beinamen der Dämonin Lamaštu ist, bezieht sich auf die „Gallenflüssigkeit“. Nach dem spätbabylonischen medizinischen Text SpTU I, Nr. 43 Vs. 12 wird *pāšittu* mit ‚Galle‘ (akk. *martu*) selbst geglichen; beide, Galle (*martu*) und Gallenflüssigkeit (*pāšittu*), wurden dabei dem Magen, genauer dem Magengrund, als Herkunftsorgan zugeordnet.¹⁶ Bei dem zweiten Terminus, *dugānu*, handelt es sich nach M. Stol um schwere Verdauungsbeschwerden, die von Durchfall begleitet werden.¹⁷

Die Rezepte in BAM VI, 578 machen deutlich, dass die mit dem Terminus *martu* (sum. **ze**₂) ‚Galle‘ assoziierten Krankheiten ihren Sitz in Magen-Darm-Trakt haben, die von Schmerzen begleitet sind, welche übergreifend im Bauchbereich lokalisiert werden. Nach der lexikalischen Tradition wird Sodbrennen mit Hals und Rachen assoziiert. Diese Verbindung findet ihren Nachhall in dem prognostisch-diagnostischen Handbuch *Sakkikū*. Hier wird das Symptom des Aufstoßens und Erbrechens von Galle in Kapitel VII behandelt, in welchem krankhafte Veränderungen von Zunge, Mund und Rachen beschrieben werden sowie Alterationen, die das Sprechen beeinträchtigen.¹⁸ Das brennende Empfinden wird

¹³ Von diesen sind zwei besser erhalten: BAM VI, 578 ii 29–44 EN₂ *martu martu martu* ‚Beschwörung: Galle, Galle, Galle!‘ und BAM VI, 578 ii 45–49 EN₂ *enzu arqat šeherša aruq* ‚Beschwörung: Die Ziege ist gelb, gelb ist ihr Junges‘.

¹⁴ Siehe für *amurriqānu* z. B. BAM VI, 578 i 70, iii 4, 6; für saures Aufstoßen z. B. i 1; für Schmerzen im Epigastrium z. B. i 1, ii 20; für Erbrechen z. B. i 1, 27, 47; für *Ahhāzu* z. B. i 70, iv 28, 30; für Verdauungsbeschwerden z. B. i 28, 38; und für Fieber z. B. ii 20.

¹⁵ BAM VI, 578 ii 20–22.

¹⁶ Köcher 1978:24–25; Geller 2001–2002:61–62; und Geller 2010:4–8.

¹⁷ Stol 2006:111.

¹⁸ Labat 1951:60–69. Siehe insbesondere Z. 49'–52' (Labat 1951:64–65), die vom Erbrechen von Galle handeln: ^{49'} DIŠ *ina* KA-ŠU₂ ZE₂ GE₆ *i-u₂-[a]* ‚Wenn er schwarze Galle durch den Mund erbricht‘ ^{50'} DIŠ *ina* KA-ŠU₂ ZE₂ SA₅ *i-u₂-[a]* ‚Wenn er rote Galle durch den Mund erbricht‘ ^{51'} DIŠ *ina* KA-ŠU₂ ZE₂ SIG₇ *i-u₂-[a]* ‚Wenn er

in lexikalischen Texten im Akkadischen mit dem Wort *ḫimṭētu* umschrieben, einer Ableitung des Verbums *ḫamātu* ‚brennen‘. Im Sumerischen entspricht dieser Terminus dem Wort **mel₃**, welches nach dem lexikalischen Text Diri auch für akk. *nemlû* ‚Hals, Kehle‘ steht.¹⁹ In diesem Sinne bezeichnet **mel₃** die beiden Bereiche von Symptom und beeinträchtigtem Körperbereich. Die Gleichung von **mel₃** mit *ḫimṭētu* ist noch aus einem weiteren Grund relevant: **mel₃** ist ein Diri-Kompositum, das mit den Zeichen KI-NE(BIL₂) geschrieben wird, die den Schlangennamen **muš.ki.bil₂(.la₂)** bilden. Im Hinblick auf die verschiedenen Wortformationen und Motivationen für die Bezeichnungen von Schlangen scheint es mir jedoch weniger wahrscheinlich, eine Lesung **muš.mel₃(.la)** ‚Sodbrennen-/Hals-Schlange‘ anzusetzen, vielmehr möchte ich davon ausgehen, dass der Name **muš.ki.bil₂** eine *ad-hoc*-Bildung darstellt, die spielerisch Bezug nimmt auf den Terminus **mel₃**.²⁰ Für diese Interpretation spricht auch, dass der Ausdruck als bildhafte Umschreibung des Habitats erscheint und in Parallele zu der ‚Schlange des Ödlandes/der Wüste‘ (**muš.ki.uš₂**) gesetzt wird. Das Motiv von Hitze oder Brennen und Feuer erscheint mehrmals in der Beschwörung: so wird das Verschwinden von „Galle“ mit einem sich erlöschenden Feuer verglichen (Z. 7), welches charakterisiert wird als Feuer im Schilf und Feuer von Dattelpalmen (Z. 8–9).²¹ Die Assoziation von Feuer mit Sodbrennen und Galle findet sich ebenfalls in dem bereits zitierten Eintrag in Diri: ²⁷⁸ **me.il** KI.NE

gelb-grüne Galle durch den Mund erbricht‘ ⁵²⁷ DIŠ ina KA-šū₂ ZE₂ BABBAR i-u₂.a, ‚Wenn er weiße Galle durch den Mund erbricht‘.

¹⁹ Nach Diri IV 278–279 (MSL XV, Civil 2004:162).

²⁰ Die Motivationen für die Namen sind vielfach; insbesondere die Farbe der Augen wurde als prägnant empfunden; vgl. etwa die Bezeichnungen „Schlange mit bunt schillernden Augen“ (**muš.igi.gun₃.gun₃**, *šerri barmā imī*), „Schlange mit roten Augen“ (**muš.igi.sa₃**), „Schlange mit gelben Augen“ (**muš.igi.sig₇.sig₇**) oder „Schlange mit weißen Augen“ (**muš.igi.babbar**). Die Bezeichnungen spiegeln ferner typische Verhaltensweisen wider oder beziehen sich auf Orte, an denen sich Schlangen verstecken oder durch welche sie in die Häuser von Menschen eindringen. Hierzu gehören z. B. die Namen „Dachbalken-Schlange“ (**muš.giš.ur₃**, *šerri gušūri*), „Schlange des Erdloches/der Erdhöhle“ (**muš.buru₃.da**) oder „Schlange der Erdspalte“ (**muš.ki.in.dar.ra**, *šerri nigīšši*). Auch das jeweils charakteristische Habitat galt als hinreichend identifizierend wie die Namen „Berg-Schlange“ (**muš.kur.ra**, *šerri šadê*), „Schlange des Feuchtgebietes“ (**muš.ki.duru₃**, *šerri ruṭibti*), „Schlange der Steppe“ (**muš.edin.na**, *šerri šēri*) oder „Weinstock-Schlange“ (**muš.giš.geštin.na**, *šerri karāni*) vermuten lassen. Siehe für eine Aufzählung Pientka-Hinz 2009:205–210.

²¹ Siehe Michalowski 1981:9 für die Verbindung von Brennen, saurem Aufstoßen, dem Knisternden Geräusch von Feuer, dem Zischeln von Schlangen und onomatopoeischen Aspekten.

ḫimṭētu ‚Sodbrennen‘²⁷⁹ *nemlû* ‚Kehle‘²⁸⁰ **gi.bil** KI.NE *qilûtu* ‚Brand‘²⁸¹ **ze₂.i** KI.NE *martu* ‚Galle‘.

P. Michalowski wies in seiner Diskussion der Beschwörung auf eine Textpassage aus der Hymne *Inanna C (Innin-ša-gura)* hin, die nahelegt, eine Bedeutung ‚hyperacidity of the stomach‘ für **ze₂** anzusetzen. Um den Schmerz von „Galle“ auszudrücken, wird das Verbum **tab₂.tab₂** ‚brennen‘ (akk. *ḫummuṭu*) verwendet:²²

lu₂ ninda gu₇.gu₇.da.ni ze₂ mu.un.tab₂.tab₂.be₂

‚Denjenigen, dem sie zu essen gibt, wird „Galle“ verbrennen‘.²³

Auf das Leitmotiv „Brennen“ wird auch in dem Textabschnitt der Hymne *Ninisina A* unter Diskussion angespielt: nach Z. 35 ruft der leidende Mensch **bil₂.la.bi** ‚fiebernd‘ oder ‚brennend‘ ‚Mein Bauch! Mein Darm!‘. Ferner wird dasselbe Bild des Schilffeuers, welches von selbst erlöscht, verwendet (Z. 42). Dem Gefühl des Brennens wirkt die Heilgöttin *Ninisina* mit ihren „kühlenden“ Händen entgegen (Z. 40). In der Tat wird das Verbum **šed/šed₁₀/šed₁₂** mit akk. *kašû* ‚kalt‘, *kašû* ‚kalt werden‘, *kūšu* ‚Kälte‘ und *kuššu* ‚Winter‘ geglichen.

Durch die Zuordnung von „Galle“ zu Erkrankungen des Verdauungstraktes wird das Bedeutungsfeld der beiden Termini **ša₃** und **libiš** auf den Bereich des Bauches eingegrenzt. In diesem Sinne können die beiden oben zitierten Textpassagen aus *Gudea Zylinder A* x 22–23 und der *Ninurta-Hymne* BE 29, Nr. 4 folgendermaßen übersetzt werden: ‚Wenn sich mein Bauch/Magen erzürnt, sende ich Gift ab wie eine Schlange, die Galle speit‘ und ‚Sobald dein Bauch/Magen (für dich), mein König, den (passenden) Moment gewählt hat, speit er wütend Gift wie eine Schlange‘.

Ninisina und der Bauch

Die Hymne *Ninisina A* liefert reiche Information über die Charakterzüge und spezifischen Aufgabenbereiche, die der Heilgöttin zugeschrieben wurden. Demzufolge galten neben der Behandlung von Wunden insbesondere Erkrankungen, die im Bauch lokalisiert wurden, als ihre Spezialität. Die Verwendung derselben Bildersprache, „Schlange des verbrannten Ortes“, in der hier behandelten Passage der Hymne und der altbabylonische Beschwörung gegen Galle erlauben es ferner, die Erkran-

²² Zur Verwendung von **tab/tab₂**, um Gefühle auszudrücken, siehe Jaques 2006:116.

²³ Sjöberg 1975:182–183, Z. 42.

kungen auf den Verdauungstrakt zu beschränken. Dass diese Krankheiten nicht nur den Magen betrafen, sondern auch den Darm geht aus einer spätbabylonischen Beschwörung hervor, in welcher die Heilgöttin unter dem Namen Nintinuga angerufen wird. Sie wird als diejenige beschrieben, ‚die den in sich verknöteten Darm heilen kann‘ (*ša₂ ir-ri aš₂-ta-pi-ri bul-lu-tu i-li-'u-u₂*).²⁴

Die Verbindung zwischen Ninisina und dem „Leib“ beschränkt sich nicht nur auf krankhafte Zustände, sondern umfasst auch den Bauch als Sitz des Mutterleibes und Fortpflanzungsorgans. Ninisina, so heißt es in der Hymne, habe die Aufgabe ‚für Tausende von jungen Frauen Nachwuchs zu schaffen‘.²⁵

Exkurs: **ša₃** in der Bedeutung ‚Bauch, Magen-Darm-Trakt‘ als Sitz der Gefühle

Die Interpretation des Kollektivbegriffs **ša₃** ‚Leib, Bauch, Magen, Darm‘ im Kontext von Wut zieht unmittelbar die Frage nach sich, in welchem Körperteil der altmesopotamische Mensch den Sitz seiner Gefühle lokalisierte.²⁶ Generell wird davon ausgegangen, dass das Herz das physiologische und psychologische Zentrum bildete, wie M. Jaques in ihrer Untersuchung *Le vocabulaire des sentiments dans les textes sumériens* ausführt,²⁷ obgleich sie auf die semantische Verbindung von ‚Herz‘ und ‚Bauch, Darm‘ durchaus hinweist.²⁸ Diese Dichotomie zwischen Herz und Baucheingeweiden hat eine lange Tradition: bereits H. Holma beobachtete, dass in Redewendungen die akkadische Entsprechung des sumerischen Terminus *libbu* das Herz als „Sitz der seelischen Tätigkeiten, der Gemütsbewegungen“ galt, im Gegensatz zu medizinischen Texten, in denen *libbu* ‚das Innere des Leibes (überhaupt)‘ bedeutet.²⁹ Auch B. Meissner führt aus,

²⁴ AO 17656 Vs. 3, siehe Nougayrol 1947:31. Der Terminus *aš₂-ta-pi-ru* wird in dem medizinischen Kommentar BAM IV, 401 Rs. 28, der Erklärungen zum Kapitel „Wenn die Därme eines Menschen entzündet sind“, durch *ki-iš-šu-ru* ‚miteinander verflochten‘ erläutert. Für den sumerischen Ausdruck **ša₃ keš₂.da** als „cœur noué“ (problèmes intestinaux?)“ siehe Jaques 2006:558.

²⁵ SRT 6 iii 1 // 7:11: ⁷⁴ **šar₂ ki.sikil li.li ġa₂.ġa₂.de₃**. Siehe auch die kurze Charakterisierung der Hymne von Civil 2011:282.

²⁶ Von einer Diskussion von **libiš** wird hier abgesehen; siehe für die enge Verbindung mit **ša₃** in parallelen Ausdrücken Jaques 2006:90–91, Anm. 211.

²⁷ Jaques 2006:11–12.

²⁸ Jaques 2006:241–242 in ihrer Diskussion der idiomatischen Wendungen **ša₃ gur** und **ša₃ (šu) niġin**.

²⁹ Holma 1911:70.

dass sich die Krankheiten, die die Babylonier und Assyrer dem Herzen zuschrieben, sich auf die inneren Organe im allgemeinen beziehen.³⁰ M. Jastrow sah in *libbu* ‚Herz‘ den „Sitz der geistigen Tätigkeit“ im Gegensatz zu *kabittu/kabattu* ‚Leber‘, welche er als „Sitz des seelischen Wesens“ charakterisierte.³¹ Die enge Verbindung zwischen *libbu* und *kabittu*, die zudem oft parallel in idiomatischen Ausdrücken auftreten, welche sich auf die Gefühle von Freude, Fröhlichkeit, Zufriedenheit und Ärger beziehen, wurde ferner von E. Dhorme diskutiert.³² Im Sumerischen werden vergleichbare Redewendungen mit den Termini **ša₃** und **ur₃** gebildet.³³

Obgleich neben ‚Herz‘ die Bedeutungen ‚Inneres, Leib, Bauch, Magen, Mutterleib‘ durchaus bekannt sind, wird in der Übersetzung von Verben, die sich auf die Gefühlswelt beziehen und mit dem Terminus **ša₃** rekonstruiert sind, **ša₃** mit ‚Herz‘ wiedergegeben oder unübersetzt gelassen. Es handelt sich dabei um Wendungen wie die folgenden:

ša₃...dab₅	,besorgt, wütend sein ³⁴
ša₃...dar	,gebrochenen Herzens sein ³⁵
ša₃...du₁₀	,dem Herzen angenehm sein ³⁶
ša₃...hul₂	,fröhlich sein, sich freuen ³⁷
ša₃...huġ	,das Herz beruhigen ³⁸
ša₃...kuš₂.u₃	,sich beraten ³⁹
ša₃...sag₃	,sich ängstigen ⁴⁰
ša₃...šed₁₀	,das Herz beruhigen ⁴¹

Die Wiedergabe des Sumerischen in die Zielsprache, in diesem Falle Deutsch, was sich jedoch beliebig auf andere europäische Sprachen ausdehnen lässt, ist zweifelsohne korrekt, da in der Tradition des modernen

³⁰ Meissner 1925:290.

³¹ Jastrow 1912:213–214; siehe ferner Meissner 1925:267.

³² Dhorme 1963:128–131.

³³ Siehe dazu die Diskussion von Jaques 2006:220, und die Übersicht *ibid.* 597–598.

³⁴ Siehe die Diskussion von Jaques 2006:85–122.

³⁵ Karahashi 2000:145, Abschnitt 6.19.2.

³⁶ Siehe die Diskussion von Jaques 2006:33–83.

³⁷ Karahashi 2000:145–146, Abschnitt 6.19.4.

³⁸ Karahashi 2000:146–147, Abschnitt 6.19.5.

³⁹ Karahashi 2000:147, Abschnitt 6.19.6 und die Diskussion von Jaques 2006:271–278.

⁴⁰ Karahashi 2000:147–148, Abschnitt 6.19.7 und die Diskussion von Jaques 2006:219–223.

⁴¹ Siehe die Diskussion von Karahashi 2000:148, Abschnitt 6.19.8.

Abendlandes das Herz als Sitz der Gefühle und des Gewissens gilt. Im folgenden möchte ich auf den kognitiven Ursprung der sumerischen (und akkadischen) Redewendungen eingehen.

Medizinische Texte zur Behandlung von Erkrankungen des ša_3 /*libbu(m)* und auch die lexikalische Tradition legen nahe, dass nicht das ‚Herz‘ gemeint ist, sondern ‚Bauch‘, ‚Epigastrium‘ oder ‚Magen, Darm‘. Diese ursprüngliche Verbindung mit dem Verdauungstrakt lässt sich in einigen Redewendungen in sumerischen literarischen Texten noch nachweisen. Ich möchte im Folgenden zunächst einige Termini aus der lexikalischen Tradition vorstellen, um die Bannbreite der Bedeutungen von ša_3 zu illustrieren. Die Auflistung dient in gewisser Weise zur Überbrückung der Zeitspanne von einem Jahrtausend, die die Verschriftung sumerischer literarischer Kompositionen von der der akkadischen Rezeptliteratur trennt. Vollständigkeit ist im vorgegebenen Rahmen nicht angestrebt.⁴²

In der sog. *List of Diseases* wird eine ganze Reihe von Krankheitsbezeichnungen, die mit ša_3 gebildet sind, aufgeführt. Die altbabylonische Rezension führt u. a. die folgenden Termini auf:⁴³

163	ša_3 .ta.har ,Bauch ...‘	<i>šimertu</i> ,Aufgedunsenheit‘
165	ša_3 .šu ₂ .uš.ru ,verzweifelt „Herz“‘	<i>šiššat</i> ŠA ₃ ,Betrübtsein des „Herzens“‘
166	ša_3 .bil ₂ .la ₂ ,brennendes „Herz“‘	<i>ḫimit</i> ŠA ₃ ,Brennen des „Herzens“‘
167	ša_3 .sag ₃ ,geschlagenes „Herz“‘	<i>šurup</i> ŠA ₃ ,Brennen des „Herzens“/des Leibes‘, eine Krankheit
168	ša_3 .ti.di.il ,Bauch ...‘	ŠA ₃ <i>ebtū</i> ,aufgeblasene Eingeweide‘
169	ša_3 .tumu.bu.lu ,von Wind aufgeblasener Bauch‘	<i>nīpšū</i> eine Erkrankung der Darmtraktes
170	ša_3 .haš ₂ .gal.x.se ₃ .ke ,Darm, Oberschenkel ...‘	<i>miqit irri</i> ,„Fall des Darms“‘, Prolaps
173	ša_3 .šu.dag.ga ,abgetrenntes „Herz“/Bauch‘	<i>sā’u</i> ,vor Schmerz schreien‘
176	ša_3 še.ri ,blockiertes „Herz“‘	<i>ukkuḍum</i> ,aggressiv‘
177	ša_3 gu di a.ab.du ₁₁ ,der Bauch <i>spricht laut</i> ⁴⁴	ŠA ₃ <i>šen</i> ,der Bauch ist aufgeschwemmt‘
178	ša_3 .ḡu ₁₀ mud ₂ mu.un.bal.bal.e ,Blut fließt aus meinem Darm‘	ŠA ₃ <i>damam utabbak</i> ,aus dem Darm fließt Blut‘

⁴² Eine längere Studie durch die Autorin ist in Vorbereitung.

⁴³ Siehe für die zitierten Einträge MSL IX, Landsberger–Civil 1967:79–80.

179 ša₃ lugud de₂ de₂ ,Eiter fließt aus dem Darm‘	ŠA ₃ ša šarkam šemra ,der Darm ist aufgedunsen mit Eiter‘
--	---

Aus der spätbabylonischen Rezension stammen die folgenden Ausdrücke:⁴⁵

i ⁴ [ša₃ ġu₁₀ al.si.sa₂] [,mein Darm entleert sich‘]	[š] _{A₃} išar ,der Darm entleert sich‘
i ⁵ [ša₃ ġu₁₀ al.mu₂.mu₂] [,mein Bauch ist entzündet‘]	ŠA ₃ ūtanpaḥ ,der Bauch ist immer wieder entzündet‘
i ⁶ [ša₃ ġu₁₀ al.x] [,mein Bauch ...‘]	ŠA ₃ esil ,der Bauch ist aufgebläht‘
i ⁷ [ša₃ ġu₁₀ al.dab₅] [,mein Herz ist gepackt‘]	ŠA ₃ uzanni ,das „Herz“ ist erzürnt‘
i ⁸ [ša₃.dab₅] [,„gepacktes Herz“‘]	kamālu ,zürnen, grollen‘

Wie aus der Liste der Ausdrücke hervorgeht, macht der lexikalische Text keinen Unterschied zwischen psychologischen Affekten und physiologischen Erkrankungen. Dieser Umstand steht für die unterschiedlichen Übersetzungen der Termini **ša₃** und *libbu* und zeigt deutlich, dass eine Äquivalenz zwischen den Keilschriftsprachen und modernen Zielsprachen nur partiell ist. Bevor ich die Ambivalenz der mit **ša₃** bzw. *libbu* gebildeten Redewendungen näher betrachte, möchte ich nur kurz auf zwei medizinische Konditionen eingehen, auf die in der *List of Diseases* angespielt wird.

Die Sensation des Aufgedunsenseins (*šemēru*, zum Terminus *šimertu*) begegnet uns in einem der Rezepte zur Behandlung von Frauen, die unmittelbar nach der Geburt Beschwerden haben. Nach BAM III, 240 Vs. 26‘ heißt es: ‚Wenn eine Frau geboren hat und aufgedunsen (*še-em-rat*) ist und von Wind aufgebläht (*im ud-du-pat*) ist, sollst du sie Staub von einer Kesselpauke schnupfen lassen, dann wird sie genesen‘.⁴⁶ Die zusätzliche Beschreibung, dass die Frau mit Wind aufgebläht ist, macht hinreichend deutlich, dass es sich um den Darmtrakt handeln muss. Das Gefühl des „Brennens“ im Leib (zu *šurup libbi*) wird mit dem D-Stamm des Verbums *šurruḫpu* beschrieben. Oftmals handelt es sich um das Epigastrium (*rēš libbi*, SAG ŠA₃), welches brennt. So zum Beispiel in dem Text STT I, 96,

⁴⁴ Die Übersetzung ist nicht sicher; ich bin davon ausgegangen, dass **gu** für **gu₃** ‚Stimme‘ steht. Der Ausdruck **gu.di** kann auch als Terminus für ‚After‘ interpretiert werden. Siehe auch Anmerkung 53.

⁴⁵ Siehe für die zitierten Einträge MSL IX, Landsberger–Civil 1967:92.

⁴⁶ DIŠ MUNUS U₃.TU-ma še-em-rat u IM ud-du-pat SAHAR.URUDU.NIG₂.KALA.GA tu-še-ši-en-ši-ma ina-eš.

der Rezepte für Verdauungsstörungen enthält: ‚Wenn bei einem Menschen der Magenmund krank ist und sein Epigastrium heiß ist, brennend schmerzt (*u₂-sar-rap-su*) und ihm sticht‘;⁴⁷ ‚Wenn ein Mensch von der *dugānu*-Magenkrankheit gepackt ist, sein Epigastrium ihm brennend schmerzt und er, ohne gegessen zu haben, aufstoßen muss‘.⁴⁸ Auch dieser Kontext lässt keinen Zweifel an der Lokalisierung von *ša₃/libbu*.

Der Wendung *ša₃...dar* gilt als Ausdruck der Sorge und wird ‚gebrochenen Herzens sein‘ übersetzt. Im Akkadischen entspricht diese Wendung *h̄ip libbi* ‚Verstörung (des „Herzens“)‘. Die Auswirkungen dieses Zustandes auf den Körper sind in dem altbabylonischen Mythos von Atram-ḫasīs eindringlich beschrieben. Nachdem Atram-ḫasīs seine Familie an Bord der Arche geschickt hat, essen und trinken die Familie(nangehörigen) (III ii 43 *ākila ikkal šatê išatti*). Doch Atram-ḫasīs ist unruhig: ‚er geht (an Bord), er geht (von Bord), er nimmt keinen Platz und kniet nicht nieder‘ (*irrub u ušši ul uššab ul ikammis*). Denn ‚sein Herz ist gebrochen‘ (*h̄epīma libbašu*), und ‚er erbricht Galle‘ (*ima’ martam*).⁴⁹ Die Verkettung von einem ‚gebrochenen „Herzen“‘ mit der physiologischen Reaktion des Erbrechens legt nahe, dass nicht das Herz als inneres Organ beeinträchtigt ist, sondern der Magen-Darm-Trakt.⁵⁰ Die Auswirkung negativer Gefühle auf den Bauch wird in zwei weiteren Textpassagen beschrieben. Nicht ‚Verstörung‘ oder ein ‚gebrochenes „Herz“‘ sondern Furcht wurde nach der Fabel vom Fuchs mit dem Erbrechen von Galle verbunden. Am Ende der zweiten Episode spricht der Hund zu Fuchs und Wolf. Sein Knurren empfinden beide Tiere als so furchterregend, dass der Lärm ihre „Herzen“ vertreibt, so dass sie Galle erbrechen (*kuššud libbūšunu ima’ū marta*).⁵¹ Offensichtlich ist es ebenfalls Furcht, die nach dem Epos über Sargons Großtaten (*Šar tamḫāri*) die Kaufleute von Puruḫanda empfinden: ‚das „Herz“ der Kaufleute ..., gefüllt ist es mit Galle‘.⁵² Diese enge Verbindung von Gefühlen, die wir im Herzen lokalisieren würden,

⁴⁷ Rs. 20: DIŠ NA KA *kar-ši* GIG SAG *ša₃-šu₂ u₂-ḫa-maṭ-su u₂-sar-rap-su u₂-zaq-qat-šu₂*.

⁴⁸ Vs. 9: DIŠ NA *du-ga-nu* DIB-su SAG *ša₃-šu₂ u₂-sa-rap-šu₂ NU pa-tan u₂-ga-aš*; siehe zur Diskussion von *dugānu* Stol 2006:111, der auch eine Übersetzung dieser Symptombeschreibung bietet.

⁴⁹ Lambert–Millard 1969:92–93.

⁵⁰ Nach Hecker 1974:169 handelt es sich um eine feststehende, epische Formel.

⁵¹ Siehe für die Textbearbeitung Kienast 2003:44–45.

⁵² Siehe für den Text Goodnick Westenholz 1997:114–115.

und ihrer nach altmesopotamischer Auffassung physiologischen Manifestation im Bauch bzw. Magen-Darm-Trakt geht auch aus einigen Passagen der sumerischen Literatur hervor. Wie wir bereits gesehen haben, gab es eine Verbindung zwischen **ša₃** und **ze₂**. Hier geht es mir um sowohl positive als auch negative Gefühle, die mit den Redewendungen **ša₃... (nu)-du₁₀** ‚dem „Herzen“ (un)angenehm sein‘, **ša₃... sag₃** ‚sich ängstigen‘ oder **ša₃... hul₂** ‚fröhlich sein, sich freuen‘ umschrieben werden. Es ist bemerkenswert, dass diese Redewendungen im Kontext von Essen und Trinken erscheinen. Drei Beispiele seien angeführt.

Am Schluss der Komposition *Fluch über Akkad* bestimmen die großen Götter das traurige Schicksal der Stadt. So rufen sie aus: ‚Die Stadt soll des Hungers (**ša₃.ġar**) sterben! Deine Bewohner, die zuvor feine Speise aßen, sollen jetzt hungrig im Grase liegen! Dein braver Bürger, der zuvor aufrecht stand, soll sich von dem, was das Dach (seines Hauses) bedeckt, ernähren! An der Lederverstärkung der Türangel in seines Vaters Haus, an den Lederstreifen soll er nagen! Wahrlich, in deinem Palast, der freudigen „Herzens“ (**ša₃ hul₂.la**) erbaut wurde, herrsche nun Angst (**ša₃ sag₃**)!‘⁵³

In einer Szene aus dem Epos *Lugalbanda und der Greif Anzû* sehen wir Lugalbanda, wie er zu seinen Brüdern und Weggefährten spricht. Keiner wagt es, ihn nach Uruk-Kullab zu begleiten. Dabei wird die Angst seiner Kameraden Lugalbandas Aufbruch zum Marsch gegenübergestellt: ‚Während die „Herzen“ seiner Brüder laut schlugen (**ša₃ gu₃ di**)⁵⁴ und sich seine Weggefährten ängstigten (**ša₃ sag₃**), bereitete Lugalbanda die Essensprovision, die er nicht verzehrt hatte, für den Marsch vor und nahm seine Waffen, eine nach der anderen, in die Hand!‘⁵⁵

Wie viele der Preislieder des Königs Šulgi beschreibt auch die Hymne *Šulgi B* den Herrscher als denjenigen, der sich um das Leben seines Landes, seiner Bewohner und seiner Götter sorgt. Letzteres liegt ihm ganz besonders am Herzen: ‚Durst (**enmen₂**) und Hunger (**ša₃.ġar**) der Götter bereiten mir große Besorgnis (**ša₃ zarah**)!‘⁵⁶

⁵³ Die Übersetzung richtet sich nach Cooper 1983:62–63, 255 (Kommentar).

⁵⁴ Sollte die Deutung des Ausdrucks **ša₃ gu₃ di a.ab.du₁₁** in der *List of Diseases* als ‚der Bauch/das „Herz“ spricht laut‘ korrekt sein, so manifestiert sich die Empfindung physiologisch im Bauch, was im Akkadischen dem Ausdruck **ša₃ šēn** wiedergegeben wird.

⁵⁵ Siehe für die Übersetzung Black 1998:63.

⁵⁶ Siehe für die Textedition Castellino 1972:56, Z. 257.

Selbst wenn es möglich ist, diese Stellen dahingehend zu interpretieren, dass Angst und Sorge als Regungen des Herzens durch körperliche Beschwerden wie Übelkeit oder Schmerzen im Oberbauch erlebt werden kann, muss man sich doch fragen, ob diese Erklärung nicht eher den kognitiven Prozess des modernen Abendlandes widerspiegelt als die altmesopotamische Vorstellung. M. Stol hat in seiner Studie über Epilepsie im alten Mesopotamien den Ausdruck *h̄īp libbi* ‚Herzbrechen‘ näher untersucht. Wie er zeigt, ist das ‚gebrochene „Herz“‘ nach der Brief- und medizinischen Rezeptliteratur Zeichen von Angst, Furcht, Kummer und Panik. Da die Wendung oftmals mit iterativen und permansiven Verbalformen rekonstruiert wird, geht er von chronischen Beschwerden aus, die er mit Melancholie identifiziert und mit dem griechischen *μελαγχολία* ‚schwarze Galle‘ gleichsetzt. Da die physiologischen Effekte nach dem Mythos über den weisen Atram-ḫasīs mit Galle in Verbindung gebracht werden, kommt M. Stol zu dem Schluss, dass in Mesopotamien eine der klassischen Welt vergleichbaren Vorstellung über Ursache und Herkunft von Schwermut herrschte.⁵⁷

Ich möchte hier auf einen weiteren, anderen Vergleichspunkt hinweisen. Interessanterweise ist die Galle nicht das einzige innere Organ, welches nach klassisch-griechischer Vorstellung mit Gefühlen in Verbindung gebracht wurde. Auch die Därme galten als Ort, in welchem Empfindungen wie etwa Angst oder Trauer ihren Sitz haben. Der griechische Terminus ist *σπλάγχνα*, und, ähnlich dem sumerischen *ša₃* oder dem akkadischen *libbu*, handelt es sich um einen Kollektivbegriff, der die inneren Organe des Leibes zusammenfasst und entsprechend mit ‚Herz, Leber, Lunge, Milz‘ oder ‚Gallenblase‘, aber auch mit ‚Gefühl, Sinn oder Gemüt‘ wiedergegeben wird.⁵⁸ Nach der klassischen griechischen Literatur konnten sehr starke Emotionen die Schwarzfärbung von *σπλάγχνα* hervorrufen.⁵⁹ Ebendiese Vorstellung der Schwarzfärbung der inneren Organe findet sich auch in der medizinischen und lexikalischen Keilschriftliteratur. Ein krankes „Herz“ oder ein kranker Bauch/Leib (*ša₃.GIG.GA*) galt als ‚schwarzes „Herz“‘ oder ‚schwarzer Bauch/Leib‘ (*ša₃.GE₆*).⁶⁰ Nach lexikalischer Tradition steht der Ausdruck *uzu.ša₃.ḡe₆* für das akkadische *irru ṣalmu* (sic!) ‚schwarze Eingeweide‘, ein Ausdruck, welcher mit dem

⁵⁷ Stol 1993:27–32.

⁵⁸ Padel 1992:12–14.

⁵⁹ Padel 1992:68–69.

⁶⁰ KADP Nr. 22 i 13; zitiert von Stol 1993:32.

akkadischen Wort *tulīmu* ‚Milz‘ gleichgesetzt wurde.⁶¹ Auch die griechische Idee, dass es die Eingeweide sind, die mit Emotionen gefüllt werden, deckt sich mit der altmesopotamischen Konzeption von **ša₃**, welches Freude und Sorge empfinden kann. Ein **ša₃**, welches Mitleid hat, ist ein **ša₃**, welches sich „umwendet“ und „zurückkehrt“; der sumerische Ausdruck dafür ist **ša₃.gur** bzw. **ša₃ (šu) niġin**.⁶² Das Konzept der sich drehenden Eingeweide spiegelt sich in dem akkadischen Wort für die ‚Windung der Eingeweide‘ wider, *tīrānu*, einer Ableitung von *tāru*, der Entsprechung des sumerischen Verbums **gur**. Der Terminus *tīrānu* hat eine weitere Bedeutung, die mit der des sumerischen Ausdrucks übereinstimmt, ‚Mitleid‘. Nach der lexikalischen Tradition wird **uzu.ša₃.niġin** mit *irru saḫhurūtu* übersetzt, wörtlich „sich drehende Eingeweide“, welche mit *tīrānu* erklärt werden.⁶³ Die Wortfelder von griechisch *σπλάγχνα* und **ša₃** bzw. *libbu* überdecken sich noch in einer weiteren Bedeutung: mit dem griechischen Terminus werden der ‚Mutterleib‘ oder die ‚Fortpflanzungsorgane‘ bezeichnet.⁶⁴ Diese Idee verbirgt sich hinter dem sumerischen **ša₃.la₂ su₃** ‚Erbarmen, Mitleid‘. Hinweise zum Grundkonzept liefert hier die akkadische Entsprechung *rēmēnū* ‚barmherzig‘, welches abgeleitet ist von *rēmu* ‚Erbarmen, Mutterleib‘. Eine Gleichung von **ša₃.la₂ su₃** mit *rēmu* ist zwar nicht belegt⁶⁵ – das akkadische Wort entspricht dem sumerischen **arḫuš** –, doch Bezeichnungen wie **ša₃.ab.zu**, wörtlich „diejenige, die den Mutterleib kennt“, für den Beruf der Hebamme oder der akkadische Ausdruck für ‚Leibesfrucht‘, *ša libbīša* (oftmals wortspielerisch **ša₃ ša₃ ša₃** geschrieben) lassen keinen Zweifel an dem semantischen Wortfeld von **ša₃**. Die Bannbreite des Wortes findet ihre Entsprechung in den Aufgabenbereichen, die der Heilgöttin nach der Hymne *Nimisina A* zugeschrieben werden. Nicht nur Erkrankungen des Magen-Darm-Traktes wurden

⁶¹ Hg D 56 zu Hl XV gap A Z. 9 b (MSL IX, Landsberger–Civil 1967:11); siehe auch Stol 1993:32, Anm. 78 mit weiteren Verweisen auf Texte aus Ebla und altbabylonischer Zeit. In seiner Diskussion bringt Stol 1993:31–32 den Ausdruck *ḫīp libbi* mit **ša₃.GIG.GA** und **ša₃.GE₆** in Verbindung, um zu zeigen, dass bereits im alten Mesopotamien Schwermut mit der Farbe schwarz assoziiert wurde. Diese Interpretation scheint mir zu weitgreifend, da der Ausdruck „gebrochenes Herz“ nicht in Zusammenhang mit „schwarzen Eingeweiden, schwarzer Bauch“ belegt ist.

⁶² Jaques 2006:241–242.

⁶³ Siehe bereits die Diskussion von Sjöberg 1970:91, Kommentar zu Z. 108, und Sjöberg 1982:66, Kommentar zu Z. 9.

⁶⁴ Padel 1992:99.

⁶⁵ Jaques 2006:241–242.

mit ihr assoziiert, sie erscheint auch als Hebamme, die sich um Neugeborene sorgt, und als diejenige, die Nachwuchs schafft.⁶⁶

Diese Rückbesinnung auf den ursprünglichen kognitiven Prozess, der sich hinter der Bedeutung von **ša₃** ‚Magen‘ oder ‚Magen-Darm-Trakt‘ verbirgt, von welchem die Tätigkeiten der Galle (**ze₂**) beeinflusst werden, erklärt auch die enge Verbindung in Redewendungen von **ša₃** und **ur₃** ‚Leber‘, einem weiteren Verdauungsorgan.

Bibliographie

- Alster 1972 Alster, B. A Sumerian Incantation Against Gall. *Or NS* 41:349–358.
- Black 1998 Black, J. *Reading Sumerian Poetry*. London.
- Böck 2014 Böck, B. *The Healing Goddess Gula: Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine*. Leiden–Boston.
- Castellino 1972 Castellino, G. R. *Two Šulgi Hymns (BC)* (StSem 42). Roma.
- Chiera 1924 Chiera, E. *Sumerian Religious Texts*. Upland.
- Civil 2004 Civil, M. *The Series DIRI = (w)atru (MSL XV)*. Rome.
- Civil 2011 Civil, M. *The Law Collection of Ur-Namma*. George, A. R. et al. *Cuneiform Royal Inscriptions and Related Texts in the Schøyen Collection (CUSAS 17)*. Bethesda. S. 221–286.
- Cooper 1983 Cooper, J. S. *The Curse of Agade*. Baltimore–London.
- Dhorme 1963 Dhorme, E. *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*. Paris.
- Edzard 1997 Edzard, D. O. *Gudea and His Dynasty (RIME 3/1)*. Toronto.
- Falkenstein 1944 Falkenstein, A. Untersuchungen zur sumerischen Grammatik. *ZA* 48:69–118.
- Geller 1985 Geller, M. J. *Forerunners to Udug-hul. Sumerian Exorcistic Incantations (FAOS 12)*. Stuttgart.
- Geller 2001–2002 Geller, M. J. West Meets East: Early Greek and Babylonian Diagnosis. *AfO* 48–49:50–75.
- Geller 2010 Geller, M. J. *Look to the Stars: Babylonian Medicine, Magic, Astrology and Melothesia (Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte Preprint 401)*. Berlin.
- Goodnick Westenholz 1997 Goodnick Westenholz, J. *Legends of the Kings of Agade. The Texts (MC 7)*. Winona Lake.
- Hecker 1974 Hecker, K. *Untersuchungen zur akkadischen Epik (AOATS 8)*. Neukirchen–Vluyn.
- Holma 1911 Holma, H. *Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen. Eine lexikalisch-etymologische Studie*. Leipzig.

⁶⁶ Böck 2014:30–34.

- Jaques 2006 Jaques, M. *Le vocabulaire des sentiments dans les textes sumériens. Recherche sur le lexique sumérien et akkadien* (AOAT 332). Münster.
- Jastrow 1912 Jastrow, M. Jr. *Die Religion Babyloniens und Assyriens* (Zweiter Band, Erste Hälfte). Giessen.
- Karahashi 2000 Karahashi, F. *Sumerian Compound Verbs with Body-Part Terms*. PhD. Diss. Chicago.
- Kienast 2003 Kienast, B. *iškar šēlebi: Die Serie vom Fuchs* (FAOS 22). Stuttgart.
- Köcher 1978 Köcher, F. Spätbabylonische Texte aus Uruk. Habrich, C.; Marguth, F.; Wolf, J. H. (Hrsg.). *Medizinische Diagnostik in Geschichte und Gegenwart*. München. S. 17–39.
- Labat 1951 Labat, R. *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*. Paris–Leiden.
- Lambert–Millard 1969 Lambert, W. G.; Millard, A. R. *Atra-ḫašis. The Babylonian Story of the Flood*. Oxford.
- Landsberger–Civil 1967 Landsberger, B.; Civil, M. **ḪAR-ra** = ḫubullu. *Tablet XV. Ugu-mu. List of Diseases* (MSL IX). Rome.
- Ludwig 1990 Ludwig, M.-Ch. *Untersuchungen zu den Hymnen des Išme-Dagan von Isin* (SANTAG 2). Wiesbaden.
- Meissner 1925 Meissner, B. *Babylonien und Assyrien*. 2. Bd. Heidelberg.
- Michalowski 1981 Michalowski, P. *Carminative Magic: Towards an Understanding of Sumerian Poetics*. ZA 71:1–18.
- Nougayrol 1947 Nougayrol, J. *Textes et documents figurés*. RA 41:23–53.
- Padel 1992 Padel, R. *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*. Princeton.
- Pientka-Hinz 2009 Pientka-Hinz, R. *Schlange*. A. RIA 12:202–218.
- Römer 1969 Römer, W. H. Ph. *Beobachtungen zur Göttin Nini(n)sina auf Grund von Quellen der Ur III-Zeit und der altbabylonischen Periode*. Dietrich, M.; Röllig, W. (Hrsg.). *Lišān miḫurti: Festschrift Wolfram Freiherr von Soden zum 19.VI.1968 gewidmet von Schülern und Mitarbeitern* (AOAT 1). Neukirchen–Vluyn. S. 284–291.
- Römer 1987 Römer, W. H. Ph. *Beschwörung gegen Galle*. TUAT I/I: 202–204.
- Römer 2001 Römer, W. H. Ph. *Hymnen und Klagelieder in sumerischer Sprache* (AOAT 276). Münster.
- Shehata 2009 Shehata, D. *Musiker und ihr vokales Repertoire. Untersuchungen zu Inhalt und Organisation von Musikerberufen und Liedgattungen in altbabylonischer Zeit* (GBAO 3). Göttingen.
- Sjöberg 1970 Sjöberg, Å. *Beiträge zum sumerischen Wörterbuch*. Or NS 39:75–98.
- Sjöberg 1975 Sjöberg, Å. **in-nin ša-gur₄-ra**. A Hymn to the Goddess Inanna by the **en**-Priestess Enḫeduanna. ZA 65:161–253.
- Sjöberg 1982 Sjöberg, Å. *Miscellaneous Sumerian Texts*. III. JCS 34:62–80.

-
- Stol 1993 Stol, M. *Epilepsy in Babylonia* (CM 2). Groningen.
- Stol 2006 Stol, M. The Digestion of Food according to Babylonian Sources. Battini, L.; Villard, P. (Hrsg.). *Médecine et médecins au Proche-Orient ancien* (BAR Int. Ser. 1528). Oxford. S. 103–119.
- Wilcke 1976 Wilcke, C. Formale Gesichtspunkte in der sumerischen Literatur. Lieberman, S. J. (Hrsg.). *Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen on his seventieth Birthday, June 7, 1974* (AS 20). Chicago. S. 205–316.
- Zgoll 2006 Zgoll, A. *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien. Traumtheorie und Traumpraxis im 3.–1. Jahrtausend v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens* (AOAT 333). Münster.
- Zólyomi 2010 Zólyomi, G. Hymns to Ninisina and Nergal on the Tablets Ash 1911.235 and Ni 9672. Baker, H. D.; Robson, E.; Zólyomi, G. (Hrsg.). *Your Praise is Sweet. A Memorial Volume for Jeremy Black from Students, Colleagues and Friends*. London. S. 413–428.