

Adrian C. Heinrich

Durchlöchert, verbrannt, begraben

Zur Zerstörung beschrifteter Figurinen in therapeutischen Ritualen aus Mesopotamien (1. Jahrtausend v. Chr.)

1 Einleitung

Die Rede von der Zerstörung von Schrift und Bild hat Schlagwortcharakter und ruft unmittelbar eine ganze Reihe notorischer Beispiele auf: Bücherverbrennung, *damnatio memoriae*, Ikonokasmus. Dieser Umstand dürfte vor allem von der anhaltend hohen Popularität herrühren, die das Fragen nach derlei Phänomenen in Disziplinen wie der Alten Geschichte, der Byzantinistik oder der Mediävistik genießt. Die Geschichte der altorientalistischen Forschung hingegen steht zur Entwicklung der genannten Disziplinen in bemerkenswert starkem Kontrast, denn vergleichbare Konjunkturen lassen sich hier kaum ausmachen.¹ Erst in der jüngeren Forschung begann man auch in der Altorientalistik, sich Phänomenen der Zerstörung von Schrift und Bild zuzuwenden und das altorientalische Quellenmaterial für kulturübergreifend vergleichende und interdisziplinär angelegte Untersuchungen sichtbar und zugänglich zu machen.² Mit eben diesem Ziel widme ich mich in vorliegendem Beitrag einem Quellenkorpus, das in der altorientalistischen Diskussion um die Zerstörung von Schrift und Bild bisher noch keine allzu große Rolle gespielt hat, nämlich dem umfangreichen Korpus therapeutischer Rituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.³

1 Vgl. May 2012a, 1–6.

2 Einen Überblick über die Forschungsgeschichte bietet May 2012a, 2–3. Über die bei May 2012b versammelten Beiträge hinaus sind hervorzuheben Bahrani 2003, 149–184; Bahrani 2004; Brandes 1980 und Radner 2005, 252–268.

3 So auch May 2012a, 21–22. Für die Aspekte des Phänomens der Zerstörung von Schrift und Bild, die vorrangig mit genanntem Korpus zu verbinden sind, wählt May die Überschrift „The magic of iconoclasm“ (May 2012a, 22). Die Feststellung, dass dem Korpus therapeutischer Rituale nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde, gilt nur hinsichtlich der Frage nach der Zerstörung von Schrift

Der Verweis auf Primärquellen erfolgt mittels nachstehender Abkürzungen: AMD 3 = Scurlock 2006; BAM 2 = Köcher 1963; BAM 3 = Köcher 1964; CMAwR 1 = Abusch/Schwemer 2011; CMAwR 2 = Abusch/Schwemer 2016; KAL 2 = Schwemer 2007b; KAR = Ebeling 1919; SpTU 2 = von Weiher 1983. Weitere Abkürzung: AHw = von Soden 1965–1981.

Dieser Beitrag ist im Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“ entstanden (Teilprojekt B01 „Materialisierung gedanklicher Ordnung. Darstellungsformen von Gelehrtenwissen auf Tontafeln“). Der SFB 933 wird durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert.

Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen anthropomorphe, meist handteller-große Figurinen, die im Rahmen therapeutischer Rituale erst angefertigt, dann beschriftet und schließlich beschädigt, beseitigt oder zerstört wurden.⁴ Als rituelle Technik setzten mesopotamische Heiler die Herstellung und Zerstörung solcher Figuren vor allem dann ein, wenn es galt, einen Menschen von Leiden zu befreien, die auf Krankheitsdämonen⁵, Totengeister⁶ oder Hexengestalten⁷ zurückgeführt wurden.

Schweres Leid, Krankheit und Unglück wurden in der mesopotamischen Antike ursächlich mit dem Treiben solch feindlich gesinnter, nicht-menschlicher Wesen verknüpft. Man nahm an, dass ein Mensch diesem Treiben dann zum Opfer fiel, wenn er das Wohlwollen der Götter verwirkt hatte, sei es durch das Brechen eines Tabus, ein Sakrileg oder eine empfindliche Störung der Ordnung menschlichen Zusammenlebens, die er zu verantworten hatte.⁸ Das Unheil, das sich endlich als Krankheit und Unglück symptomatisch manifestierte, stellte man sich wie eine Substanz vor,⁹ die auf den Körper eines Menschen überging und diesem anhaftete, nachdem ihn ein Dämon berührt oder ihn eine Hexe mittels eines zuvor ausgelegten Miasmas infiziert hatte.

und Bild im Alten Mesopotamien. Der Stand der philologischen und inhaltlichen Erschließung dieser Textgruppe hat sich jüngst stark verbessert, vgl. etwa die monographischen Arbeiten Abusch 2016; CMAwR 1 und 2; Farber 2014; Geller 2016; Schwemer 2007a; Schwemer 2017.

4 Apotropäische Figurinen, die zum magischen Schutz von Räumen (Palast, Tempel, Wohnhaus) an neuralgischen Punkten (Türschwellen, Durchgänge, Ecken, unter Postamenten usw.) deponiert wurden, werden im Folgenden nicht behandelt. Zu den archäologischen Zusammenhängen, in denen solche Figuren in der Stadt Assur gefunden wurden, siehe: Andreea 1938; Preusser 1954; Klengel-Brandt 1968; zu den Figuren selbst siehe: Rittig 1977; Green 1983; Green 1984; Wigermann 1992; zu den Ritualbeschreibungen siehe: Rittig 1977; Wigermann 1992; jüngere Untersuchungen des Materials unter thematischen Gesichtspunkten: Nakamura 2004; Feldt 2015. Ein wesentlicher Unterschied zu dem Umgang mit beschrifteten Figuren in den hier untersuchten therapeutischen Rituale besteht darin, dass in den prophylaktisch ausgerichteten Ritualen keinerlei Manipulationen an den Figuren vorgenommen wurden, die Auswirkungen auf die Wesen haben sollten, deren Gegenwart mittels der Figuren hergestellt wurde. Hinsichtlich der Praxis des Deponierens besteht eine gewisse Ähnlichkeit zu den unten ausgewerteten Liebeszaubern und Kriegsritualen: In diesen Ritualen werden beschriftete Figuren gezielt an Orten deponiert, auf dass an diesen Orten eine Wirkung von den deponierten Figuren ausgehe.

5 Rituale gegen *mimma lemnu*: BAM 3 Nr. 212 // 213; BAM 2 Nr. 147 Vs. 25–33 (Scurlock 2014, 407–412); Rituale gegen „Bannfluch“ (*māmitu*): BAM 3 Nr. 234 (nur Vs.; Bearbeitung der Vs. bei Ritter/Kinnier Wilson 1980; Übersetzung der ganzen Tafel bei Maul 2010b, 136–141).

6 Rituale gegen Totengeister (*eṭemmu*): AMD 3 Nr. 12, 14, 115, 119, 218, 219; Ritual gegen die Erscheinung eines (toten?) Jungen im Traum: SpTU 2 Nr. 21 Vs. 1–40 (Butler 1998, 401–405). Schwierigkeiten hinsichtlich seiner Klassifikation macht das Ritual SpTU 2 Nr. 21 Rs. 1’–25’. Nach Ausweis des Kolophons wurde die Niederschrift nicht fertig gestellt (Rs. 26’: *tuppu(IM) šumū(MU.MEŠ) ul qa-ti*). Der niedergeschriebene Teil legt nahe, dass es sich um ein Ritual zur Abwehr des Zugriffes von Totengeistern handelt.

7 Rituale gegen Schadenzauber: CMAwR 1 Nr. 2.2: 38”–70”; Nr. 7.6.2; Nr. 7.6.4–5; Nr. 7.7; Nr. 8.3 (2. Teil); CMAwR 2 Nr. 8.25; Nr. 8.29; Nr. 8.36; Nr. 11.3: 31–47 (nam-búr-bi).

8 Vgl. Heeßel 2015, 37.

9 Vgl. Scurlock 2002.

Die Mehrzahl der gegen Dämonen, Totengeister oder Hexen eingesetzten rituellen Verfahren stellt sich als Kombination verschiedener Substitutions-, Übertragungs- und Trennungsriten dar.¹⁰ Eine Voraussetzung dafür, dass diese Riten durchgeführt werden konnten, war die physische Anwesenheit von Patient und wesenhaftem Krankheitsverursacher an einem Ort. War die für die Durchführung eines Ritus notwendige Form der Anwesenheit nicht gegeben, so stellte man sie durch besagte Figurinen her,¹¹ die dann als Substitute fungierten.¹² Die Art und Weise in der Substitutions-, Übertragungs-, und Trennungsriten in therapeutischen Ritualen ineinandergriffen, lässt sich wie folgt zusammenfassen:¹³

- a) Das substantiell anhaftende Unheil wird durch direkten Kontakt oder mittels einer Trägersubstanz¹⁴ vom Patienten auf ein Substitut übertragen, das den Patienten¹⁵ repräsentiert. Mit dessen Beseitigung wird der Patient von seinem Leiden gelöst.
- b) Das substantiell anhaftende Unheil wird durch direkten Kontakt oder mittels einer Trägersubstanz auf ein Substitut übertragen, das den (oder die) Krankheitsverursacher repräsentiert. Mit dessen Beseitigung oder Vernichtung wird der Patient von seinem Leiden gelöst.
- c) Die Krankheitsverursacher werden durch rituelle Manipulationen eines Substituts, das sie repräsentiert, unschädlich gemacht. Die Art der rituellen Manipulation war dabei abhängig vom Wesen der Krankheitsverursacher. Totengeistern begegnete man tendenziell wohlwollend, indem man sie mit Speisungen und Ausstattung für ihre Rückreise in die Unterwelt besänftigte. Hexengestalten begegnete man tendenziell aggressiv, indem man sie durch Verurteilung und spiegelbildliche Bestrafung unschädlich zu machen suchte.

¹⁰ Vgl. Verderame 2013, bes. 308–309.

¹¹ Auch Tiere oder Menschen konnten als Substitute eingesetzt werden, siehe Verderame 2013, 313–321.

¹² Vgl. Butler 1998, 199–201; Verderame 2013, 304; CMAwR 1, 22.

¹³ Zum Aufbau therapeutischer Rituale sei auf die (idealtypischen) Darstellungen bei Maul 1994, 37–114; Schwemer 2011, 425–426 und Ambos 2014 verwiesen. Die Wirksamkeit altorientalistisch meist als „magisch“ apostrophierter Ritualtechniken gründet in emischer Perspektive letztlich allein auf der Beteiligung der im Ritual angerufenen Götter. Vgl. dazu Heeßel 2015, 35. Von dem Missverständnis, Rituale seien als aus sich selbst heraus wirksam aufgefasst worden, nehmen jene latent evolutionistischen Ansätze ihren Ausgang (etwa Bottéro 1987–1990; van Binsbergen/Wiggemann 1999), die versuchen, im Alten Orient die Existenz miteinander im Widerstreit liegender Vorstellungen von einem mechanistischen und einem theistischen Kosmos nachzuweisen, und entsprechend Magie und Religion als unvereinbar erachten. Kritisch dazu Jursa 2001; Schwemer 2007a, 152–157; Ambos 2010; Feldt 2015, 65. Vgl. auch Maul 1994, 41, 61, 73.

¹⁴ Eine ausführliche Übersicht über die Trägersubstanzen, die in Löseritualen zur Übertragung von substantiell anhaftendem Unheil eingesetzt wurden, findet sich bei Maul 1994, 76–85.

¹⁵ In einigen Fällen trat das Substitut nicht direkt für den Patienten selbst, sondern für solche Figuren des Patienten ein, die zuvor von Schadenzauberern hergestellt und manipuliert wurden, vgl. auch Anm. 44 und 94.

Die mesopotamischen Heiler führten schwere Krankheit und großes Unglück letztlich immer auf ein gestörtes Verhältnis zwischen Gott und Mensch zurück.¹⁶ Folglich erachteten sie rein medikamentöse Therapien nicht als hinreichendes Mittel, um die tatsächliche Ursache existentieller Krisen aus der Welt zu schaffen. Erst wenn das Wohlwollen der Götter durch Gebet und Opfer wiederhergestellt und der Körper eines Patienten durch rituelle Maßnahmen von unheilbringenden Substanzen befreit war, konnten Tränke, Salben, Verbände, Räucherungen und sonstige Heilmittel ihre Wirkung entfalten und die Leiden eines Patienten lindern helfen.¹⁷

Wesentlich für die Funktionsweise therapeutischer Rituale ist, dass in ihnen der Prozess der Erkrankung schrittweise nachvollzogen und dadurch rückgängig gemacht wurde. Die therapeutischen Verfahren und rituellen Techniken zielten so in der Regel darauf ab, einem als Folge begriffenen Symptom seine Ursache zu entziehen und so die Bedingungen dafür zu schaffen, es nachhaltig zu beseitigen.¹⁸ Die entsprechenden therapeutischen Rituale wurden häufig als Revisionsprozesse inszeniert, in denen sich der Patient und ein für sein Leid verantwortlich gemachter Widersacher (Dämonen, Totengeister, Hexengestalten usw.) vor einem göttlichen Richterkollegium gegenübertraten.¹⁹

Die Herstellung, Beschriftung und Beseitigung von Figurinen wurde nicht ausschließlich in Ritualen eingesetzt, die auf vorgefundenes Leid und Unglück reagierten. Als potente Ritualtechnik nutzte man die Beschriftung und Zerstörung von Figuren auch in proaktiv, bisweilen unverhohlen aggressiv ausgerichteten Rituale gegen Prozessgegner (*bēl dabābi*)²⁰, in Liebeszaubern²¹, Ritualen gegen den Zorn von Mitmenschen²² sowie in Kriegsritualen²³.

¹⁶ Vgl. Heeßel 2000, 81–87.

¹⁷ Maul 2004. Eine anders nuancierte Position vertritt Schwemer 2007a, 188–189: Er beschreibt das durch die Quellen bezeugte Verhältnis von Ritual und Heilmittel als fallweise komplementär und sieht keinen Anlass, von einer grundsätzlichen Kombinationsnotwendigkeit (so Maul 2004) der beiden therapeutischen Methoden auszugehen. Die Frage nach dem Verhältnis von Ritual und Medikation als Mittel zur Heilung in der altorientalischen Heilkunde ist Teil einer vielschichtigen und kontroversen Diskussion, die zu verschiedenen Streitpunkten nach immer gleichem Muster geführt wird: Magie versus Medizin, Irrationalität versus Rationalität, *asū* („Arzt“) versus *āśipu* („Beschwörer“). Dabei ist deutlich geworden, dass die These von der Zugehörigkeit der beiden Modi der altorientalischen Heilkunde zu strikt voneinander getrennten Bereichen (vgl. Ritter 1965) nicht haltbar ist (Scurlock 1999; Maul 2004, 80–82). Dazu auch AMD 3, 78–83; Geller 2010, 160–167; Böck 2014, 167–195; Heeßel 2015, 37–41.

¹⁸ Vgl. Heeßel 2000, 95–97.

¹⁹ Vgl. Maul 1994, 60–71; Schwemer 2007a, 205–208.

²⁰ CMAwR 1 Nr. 8.12; CMAwR 2 Nr. 8.23: 1'–6'; KAR Nr. 171 // 178 vii 10–27 (zuletzt bearbeitet von Livingstone 2013, 131, 156; wichtige Anmerkungen bei Schwemer 2007a, 128–129 mit älterer Literatur). Die Rituale gegen den *bēl dabābi* nehmen innerhalb des Korpus der Anti-Schadenzauberrituale eine ambivalente Stellung ein. In vielen Anti-Schadenzauberrituale erscheint der *bēl dabābi* als männliche Komplementärgestalt zur weiblichen Hexe (*kaśšāptu*) und wird als Agent des Schadenzaubers erachtet (Abusch 1987, 101–105; Schwemer 2007a, 127). Auch Beschwörungen gegen den persönlichen

Die Untersuchung der Zerstörung schrifttragender Artefakte sieht sich in Abhängigkeit davon, auf welche Quellen sie zurückgreifen kann, mit einer Zahl methodischer Schwierigkeiten konfrontiert.²⁴ Häufig hinterlassen die Zerstörung schrifttragender Artefakte oder des darauf stehenden Geschriebenen keinerlei Spuren im materiellen Befund. Haben sich teilweise zerstörte Artefakte oder Zerstörungsspuren erhalten, so sind mögliche Handlungen ableitbar, die einen Befund hervorgebracht haben könnten. Die Motivation der Handelnden und die Bedeutungen, die ihr Handeln für sie hatte, dürften jedoch in der Mehrzahl solcher Fälle nur schwerlich aus den zur Verfügung stehenden Quellen abzuleiten sein.²⁵ Altorientalische Rituale können in der Regel nur indirekt durch schriftliche Quellen untersucht werden.²⁶ So ist etwa eine tatsächliche Durchführung der hier besprochenen therapeutischen Rituale rein

Feind (*bēl dabābi*) können in Anti-Schadenzauberrituale eingepasst werden (so etwa in den für vorliegende Untersuchung einschlägigen Texten CMAwR 1 Nr. 7.6.2; Nr. 7.6.4–7.6.5). Dem gegenüber steht eine ganze Reihe von Rituale, die auf die aggressive Bekämpfung eines persönlichen Feindes abzielen, ohne diesen des Schadenzaubers zu bezichtigen. Die meisten Rituale diesen Typs wurden in der mesopotamischen Antike mit der Rubrik é-gal-ku₄-ra versehen (Schwemer 2007a, 67, 127). In einigen Anti-Schadenzauberrituale werden solche tendenziell aggressiven Rituale (neben é-gal-ku₄-ra auch Liebeszauber (ki-ág-ğá) oder Rituale zur Besänftigung von Zorn (šúr-huğ-ğá)) wiederum zu den illegitimen Schadenzauberpraktiken gerechnet, die von Hexengestalten zur Beeinflussung eines Patienten eingesetzt wurden (Schwemer 2007a, 67 mit Anm. 157, 159–161). Anhand der Kolophone der entsprechenden Tafeln kann nachgewiesen werden, dass sowohl die Anti-Schadenzauberrituale als auch die teils als Schadenzauber eingestuften aggressiven Rituale zur Einflussnahme (z. B. KAR Nr. 171 Rs. 9) von denselben Heilern niedergeschrieben und durchgeführt wurden (Schwemer 2007a, 129). Bemerkenswert ist, dass solche Rituale ambivalenten Charakters bisher in den heute noch erhaltenen Überresten der königlichen Palastbibliotheken zu Ninive nicht gefunden wurden. Auch im „Leitfaden der Beschwörungskunst“ (KAR Nr. 44 //, siehe Jean 2006, 62–72), einer Art Kanon der mesopotamischen Heilkunst, wurden sie nicht aufgeführt (Schwemer 2011, 431–432).

²¹ KAR Nr. 61 Vs. 11–21 (Biggs 1967, 70–71); KAR Nr. 69 Vs. 6–19 (Biggs 1967, 74–75).

²² KAR Nr. 62 (Ebeling 1931, 22–24).

²³ CMAwR 2 Nr. 8.42.

²⁴ Vgl. Lev tow 2015.

²⁵ Vgl. zu dieser methodischen Schwierigkeit bei der Untersuchung von Schriftzerstörung auch Mauntel et al. 2015, 735–737 und Mente 2004, 427–429.

²⁶ Dies bedeutet auch, dass ein Großteil der Theoriebildung zu ritueller Performanz nur eingeschränkt und nach vorsichtiger Anpassung für das Studium mesopotamischer Rituale fruchtbarmach werden kann. Angesichts dieser Quellenlage muss jede seriöse Auseinandersetzung mit mesopotamischen Rituale vorrangig auf philologischer Basis erfolgen. Vgl. Schwemer 2017, 5. Einen im Folgenden nicht näher behandelten Fall von Schriftzerstörung im Zusammenhang mit Rituale stellt die altbabylonische Tafel IB 1554 aus Isin dar (bearbeitet und besprochen bei Wilcke 1985): Die Tafel enthält Beschwörungen, die dazu dienten, das Verhalten anderer Menschen zu manipulieren (vgl. Scurlock 1989–1990). Bei den Ausgrabungen wurde IB 1554 in zerbrochenem Zustand gefunden, vergraben in einem verschlossenen Tongefäß. Wilcke stellt in seiner Bearbeitung fest, dass der Fund nur als Resultat einer mutwilligen Beseitigung und Zerstörung der Tafel erklärbar ist. Die Zerstörung des Schriftträgers sollte die niedergeschriebenen Beschwörungen unwirksam machen.

archäologisch nicht nachzuweisen.²⁷ Bei den für unsere Fragestellung einschlägigen Quellentexten handelt es sich um technische Anweisungen für die Durchführung ritueller Verfahren,²⁸ welche wesentliche Handlungen, herzustellende Gegenstände, zu ververtigende Materialien und zu rezitierende Gebete und Beschwörungen in knapper Form verzeichnen.²⁹ Als Texte von Eingeweihten für Eingeweihte zeichnen sich die Ritualbeschreibungen durch die Verwendung eines professionellen Jargons und eine durch den Gebrauch von Wortzeichen stark abkürzende Notationsweise aus. Große Teile des Fachwissens wurden gerade nicht schriftlich, sondern mündlich weitergegeben und durch Partizipation an der therapeutischen Praxis erlernt und vermittelt.³⁰ Vieles war als selbstverständlich vorausgesetzt und musste nicht eigens schriftlich festgehalten werden.³¹

Die Mehrzahl der Ritualtexte erlangte ihre heute noch schriftlich dokumentierte Form durch einen Überlieferungsprozess, der sich über viele Generationen erstreckte. Texte, die einer überlieferungsgeschichtlich älteren Phase zugeordnet werden können, fehlen meist im Überlieferungsbild. Den Zeitpunkt präzise zu bestimmen, an dem ein Ritual erstmals verschriftlicht wurde, ist aufgrund der Quellenlage nicht möglich.³²

27 Vgl. Schwemer 2007a, 23.

28 Die für unsere Untersuchung als Quellen relevanten Ritualbeschreibungen weisen zu einem bestimmten Umgang mit Geschriebenem an. In dieser Hinsicht sind sie „Geschriebenes über Geschriebenes“ (Hilgert 2010, 98). Ob dieser Eigenschaft können sie mit Hilgert 2010, 95–98 als Metatexte klassifiziert werden. Hilgerts Definition von Metatextualität hebt nicht auf die Klassifikation abstrakter Formen textueller Beziehungen ab. Sie ergibt sich aus einem Interesse an Material und Präsenz von Gegenständen, die Schriftzeichen tragen, an Handlungen, die an solchen Gegenständen vollzogen wurden, und an den Bedeutungen, die schrifttragende Gegenstände erlangen konnten. Weitere Ausarbeitung erfuhr Hilgerts Ansatz durch Gertz/Krabbes/Noller 2015 und Focken/Ott 2016. Ein gänzlich anderes Erkenntnisinteresse verfolgt Stökl Ben Ezra 2014 in seiner Beschreibung biblischer Rituale mittels der Terminologie, die der Literaturwissenschaftler Gérard Genette zur Klassifikation trans-textueller Beziehungen entwickelt hat. Impulse aus der Anthropologie aufnehmend, versteht Stökl Ben Ezra rituelle Performanzen als Text. Schriftlich festgehaltene Ritualbeschreibungen wiederum versteht er als graphische Performanz eines Rituals. Rekurrieren rituelle Performanzen auf Ritualbeschreibungen im biblischen Text, so bestehe nach Stökl Ben Ezra zwischen dem „Text“ des Rituals und dem biblischen Text eine transtextuelle Beziehung. Ist eine solche transtextuelle Beziehung von der Art des Kommentars, bezeichnet Stökl Ben Ezra sie als metatextuell.

29 Geschrieben wurden solche Ritualbeschreibungen vorrangig in zwei Zusammenhängen: Zum einen war das Schreiben dieser Texte Teil der Ausbildung angehender Heiler, denen man so Kenntnisse vermittelte oder aber das Vorhandensein bereits vermittelter Kenntnisse überprüfte. Vgl. Maul 2010a; Schwemer 2011, 421–423. Zum anderen wurden diese Texte im Rahmen der Vorbereitung der Heiler auf die Durchführung von Ritualen geschrieben, wobei dann auch textliche Vorlagen, die kopiert oder teilweise exzerpiert wurden, eine stärkere Rolle spielten. Vgl. Maul 2010a und Maul 1994, 31, 159–162, für Beispiele aus den Löseritualen.

30 Vgl. Maul 1994, 170.

31 Vgl. Maul 1994, 119.

32 Zu den mit der Untersuchung der Verschriftlichung von Ritualen verbundenen Problemen im Allgemeinen und den Dynamiken, die sich aus der Eigenschaft von Ritualtexten ergeben können,

Diejenigen keilschriftlichen Manuskripte, die Grundlage einer Untersuchung der Zerstörung von Geschriebenem in therapeutischen Rituale sein können, stammen aus der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr. Aufgrund der im Überlieferungsbild dominanten Fundorte Assur und Ninive liegt der Schwerpunkt dabei geographisch im assyrischen Norden Mesopotamiens und zeitlich auf den Jahrhunderten vor dem Fall des neuassyrischen Reiches im ausgehenden 7. Jahrhundert v. Chr.³³

Die Schriftzerstörung in den hier besprochenen Ritualen unterscheidet sich von prominenten Beispielen für Schriftzerstörung wie der Bücherverbrennung oder dem Ausmeißeln von Herrschernamen in Monumentalinschriften. Herstellung, Beschriftung und Zerstörung finden in enger zeitlicher Abfolge innerhalb eines Rituals statt und sind somit Teil eines abgeschlossenen Handlungszusammenhangs. Erst ein Verständnis der Grundprinzipien und inneren Logik der Rituale kann die Grundlage bilden, von der ausgehend sich mit Blick auf den Einzelfall Handlungsmotivationen, -ziele und mögliche Bedeutungszuschreibungen der Handelnden an ihr Tun rekonstruieren lassen. Aufgrund dieser Überlegung erfolgen Darstellung und Analyse in drei Schritten: (1) Zunächst liegt der Fokus auf der Herstellung und Beschriftung der Figurinen. Die leitende Frage ist dabei, was die Beschriftung der Figurinen in den Ritualen bewirken sollte und wie sich das Beschriften zu anderen rituellen Techniken verhielt, die in den Ritualen ähnliche oder gleiche Funktionen erfüllten. (2) Bei der Auseinandersetzung mit der Zerstörung der beschrifteten Figurinen liegt das Hauptaugenmerk auf dem Versuch, die Handlungen, mit denen Figuren beseitigt oder beschädigt wurden, sowohl nach ihrer Form als auch nach ihrer je spezifischen Konnotation zu unterscheiden. Gefragt wird danach, welche Faktoren in einzelnen Ritualen für die Wahl eines bestimmten Vorgehens ausschlaggebend gewesen sein mögen. (3) Schließlich widme ich mich der Frage, inwiefern der Umgang mit schrifttragenden Artefakten in den besprochenen Ritualen als Phänomen der Schriftzerstörung begriffen werden kann und welche Relevanz er als Beispiel für eine allgemeine Phänomenologie der Schriftzerstörung haben könnte.

gleichzeitig Modelle von etwas (deskriptiv) und Modelle für etwas (präskriptiv) zu sein, siehe Bell 1988, 365–369.

33 Eine Darstellung des Überlieferungsbildes der Anti-Schadenzauber Rituale findet sich bei Schwemer 2007a, 23–68, eines der Löserituale (nam-bür-bi) bei Maul 1994, 157–221. Das von Schwemer und Maul mit Blick auf einzelne Korpora Dargestellte ist in vielerlei Hinsicht typisch für das Überlieferungsbild der altorientalischen Rituelliteratur insgesamt. Die Datierung erhaltener Manuskripte stützt sich auf Paläographie, Layout und Format der Tontafeln, Prosopographie und chronologische Einordnung von Fundzusammenhängen.

2 Herstellung und Beschriftung von Figurinen in therapeutischen Ritualen

2.1 Wozu werden Figurinen in therapeutischen Ritualen beschriftet?

Ein figürliches Substitut war kein mimetisches Abbild und mehr als ein Stellvertreter, der bloß auf Abwesendes verweist und dieses Abwesende so darzustellen vermag. Rituell verwendbar war ein Substitut erst dann, wenn es eine echte Vergegenwärtigung eines eigentlich Abwesenden bewirkte. Rituell erzeugt wurde ein Substitut, auf das diese Eigenschaft zutraf, durch die Anfertigung eines alternativen Körpers und dessen rituell herbeigeführter Transsubstanziation, die das Substitut zu einem wesensgleichen Doppel des ursprünglich nicht physisch präsenten und somit nicht verfügbaren Wesens machte. Die rituelle Herbeiführung einer solchen Transsubstanziation beruhte auf folgenden Prinzipien und Möglichkeiten der Übertragung von Identität:³⁴

- a) Ähnlichkeit hinsichtlich ausgewählter Aspekte des Erscheinungsbilds
- b) Kontakt (direkt/vermittelt)
- c) Benennung (gesprochen/geschrieben)

Die ontologische Dimension der rituellen Erzeugung eines wesensgleichen Doppels durch die Übertragung von Identität mittels Ähnlichkeit, Kontakt und Benennung wird erst vor dem Hintergrund der altorientalischen Anthropologie verständlich.³⁵ Nach altorientalischer Vorstellung ist der Mensch ein komplex zusammengesetzter Verbund verschiedener Wesensanteile und Erscheinungsformen,³⁶ von denen einige nicht an den leiblichen Körper gebunden sind.³⁷ Hinsichtlich der Pluralität der konstitutiven Teile unterscheidet sich die altorientalische Anthropologie somit deutlich von der modern-westlichen, die von der Geist-Körper-Dichotomie bestimmt ist. In nachstehender Tabelle werden die Wesensanteile und Erscheinungsformen aufgeführt, die eine Rolle spielten, wenn durch die Übertragung von Identität ein alternativer Körper für die Zwecke eines Rituals zu einem vollwertigen Substitut gemacht wurde:³⁸

³⁴ Vgl. Verderame 2013, 306–308.

³⁵ Ausführlich hierzu Steinert 2012.

³⁶ Vgl. Bahrani 2003, 128–138; Steinert 2012, 121–136.

³⁷ Vgl. Radner 2005, 19–25.

³⁸ Tabelle in Anlehnung an Radner 2005, 23 Abb. 21.

Tab. 1: Zur rituellen Übertragung von Identität relevante Wesensanteile und Erscheinungsformen

Wesensanteile und Erscheinungsformen		
	an alternative Körper gebunden	an keinen Körper gebunden
geschriebener Name	gesprochener Name	
an einen einzigen Körper gebunden		
leiblicher Körper	Extensionen des leiblichen Körpers (z. B. Gewand, Siegel)	
	Bild, Statue	

Die Beschriftung mit einem Namen war eine der rituellen Techniken, mit denen Figurinen in vollwertige Substitute umgewandelt werden konnten.³⁹ Häufig wurde die Beschriftung mit anderen Techniken zur Übertragung von Identität kombiniert:⁴⁰ meist mit der sprachlichen Benennung,⁴¹ seltener mit der Gestaltung und Ausstaffierung der Figurinen,⁴² die durch die Übertragung einzelner Eigenschaften und Attribute⁴³ eine Ähnlichkeit zu den Wesen herstellten, deren Gegenwart es herbeizuführen galt. Welche der Techniken zur Übertragung von Identität eingesetzt wurden, war davon abhängig, für wen oder was ein Substitut einstehen sollte: Sollte ein Substitut für einen Patienten oder Ritualklienten einstehen, so wurde Beschriftung seltener genutzt.⁴⁴ Häufiger begegnet in diesem Fall die Übertragung von Identität durch Kontakt. Sollte ein Substitut Krankheitsdämonen, Totengeister oder Hexengestalten greifbar machen, so war die Übertragung von Identität durch Kontakt in der Regel gar nicht möglich. Benennung und Beschriftung boten sich in diesen Fällen als Technik an, da man auf den Namen auch ohne die leibliche Anwesenheit des Namensträgers zugreifen konnte.

39 Vgl. Butler 1998, 200–201.

40 Vgl. Verderame 2013, 321–322.

41 CMAwR 1 Nr. 2.2: 53''; Nr. 7.6.2: 16'; Nr. 7.6.4: 8; Nr. 7.6.5: 12; Nr. 7.7: 8, 25; Nr. 8.3 (2. Teil): 15–26; CMAwR 2 Nr. 8.25: 138, 212; Nr. 8.29: 72–77, 108–113; Nr. 8.36: 21–22; Nr. 11.3: 37–39; AMD 3 Nr. 115: 38–40; Nr. 119: 8–9, 12–23; Nr. 219: 14; BAM 2 Nr. 147 Vs. 30–31; BAM 3 Nr. 212 Vs. 43; Nr. 234 Vs. 21, 28, Maul 2010b: 72–73; SpTU 2 Nr. 21 Vs. 16–21.

42 CMAwR 2 Nr. 8.29: 34–37; Nr. 8.42: 43''–45''; SpTU 2 Nr. 21 Rs. 14'–19'; AMD 3 Nr. 119: 4–7.

43 Vgl. Schwemer 2007a, 93 mit weiterer Literatur.

44 CMAwR 2 Nr. 8.29: 39–41. In diesem Ritual ersetzte die Figurine nicht den Patienten, sondern stand für jene Figurinen des Patienten, von denen man annahm, dass Hexer und Hexe sie hergestellt haben. Vgl. Schwemer 2007a, 216; CMAwR 1, 23.

2.2 Was wurde in therapeutischen Ritualen auf Figurinen geschrieben?

In den Ritualtexten lassen die Notationen der Anweisung, eine Figurine mit einem Namen zu beschriften, kaum Varianten erkennen. Anzahl und Reihenfolge der kombinierten Elemente sowie Wortwahl und Zeichengebrauch folgen einer Regel. Die daraus resultierende Formulierung lautet:⁴⁵

šum(i)(MU.(MES))-šú(-nu) ina naglab(^{luzu}MAŠ.SILA) šuméli(GÜB/150)-šú(-nu) tašaṭṭar(SAR^(ān))
„Du schreibst seinen (ihre) Namen auf ihre (der Figur(en)) linke Schulterpartie.“

Aus einer solchen Anweisung ist nicht unmittelbar ersichtlich, was man sich unter dem „Namen“ (*šumu*), der auf eine Figurine geschrieben werden sollte, genau vorzu stellen hat. Prinzipiell denkbar sind zwei Möglichkeiten: Entweder könnte ein konkreter Eigenname gemeint sein oder aber eine allgemeine Bezeichnung nach dem Muster „meine Hexe“ (o. ä.).

Am ausführlichsten wurde diese Frage bisher von Daniel Schwemer diskutiert.⁴⁶ Schwemer kommt hinsichtlich des Korpus der Anti-Schadenzauberrituale zu dem Schluss, dass mit „Name“ in der Regel ein konkreter Personenname gemeint sei.⁴⁷ Er diene dazu, die Identität der Schadenzauberer genau festzulegen, ohne dabei das Risiko der Beschaffung identitätstragender Materialien eingehen zu müssen, gehörte doch der Umgang mit solchen Materialien zu den illegitimen Verhaltensweisen der Schadenzauberer. Auch sei die Beschaffung solcher Materialien schon aus praktischen Gründen nur schwer möglich gewesen. Gestützt sieht Schwemer seine These durch zwei Ritualbeschreibungen, die Alternativbestimmungen enthalten: Je nachdem, ob die Identität eines Übeltäters bekannt war oder nicht, schreiben sie verschiedene Handlungen vor. Die Alternativbestimmungen beziehen sich jedoch nicht auf die Anfertigung und Beschriftung von Figurinen, sondern auf die Art ihrer rituellen Beseitigung.⁴⁸ Sie können daher nur belegen, dass die Identität eines Scha-

⁴⁵ CMAwR 1 Nr. 7.6.2: 16'; Nr. 7.6.4: 8; Nr. 7.6.5: 10; Nr. 8.12: 10; CMAwR 2 Nr. 8.23: 5'; Nr. 8.25: 34; Nr. 8.36: 12–13; Nr. 11.3: 33; AMD 3 Nr. 12: 1; Nr. 14: 5; Nr. 115: 17; SpTU 2 Nr. 21 Vs. 4; Rs. 17'–18'; KAR Nr. 61 Vs. 15; Nr. 62 Rs. 6; Nr. 69 Vs. 18'; BAM 3 Nr. 212 Rs. 42; Nr. 234 Vs. 13. — Varianten: BAM 2 Nr. 147 Vs. 27 (*ina naglab(MAŠ.SILA) šuméli(GÜB)-šú šalam(NU) mim-ma lem-ni tašaṭṭar(SAR)*); CMAwR 1 Nr. 2.2: 47''–48'' (*šumšunu ina ahišunu tašaṭṭar*); Nr. 7.7: 4–6 (*ina naglabi ša ištēn kiām tašaṭṭar e[tt]ēru munnarbu lā mukillu ill[at]išu ina naglabi ša šanē kiām tašaṭṭar ikkillu šassā'u lā ... [...]*); Nr. 8.3 (2. Teil): 11–12 (*šumšunu [ina ahišunu tašaṭṭar(?)]*); CMAwR 2 Nr. 8.29: 37, 39–40 (*[šumšu ina imniš]u tašaṭṭar, šumšu ina imnišu [annanna mār] annanna ša ilšu annanna ištaršu annannitu tašaṭṭar*); Nr. 8.42: 44''–45'' (*[... š]a amēluti šumšu ina naglab šumélišu tašaṭṭar [... nakiri(?)]ja šumšu tašaṭṭar*); KAR Nr. 171 Rs. 4 // 178 vii 24 (*šum(MU)-šu tašaṭṭar(SAR^{dr}/ta-šá-aṭ-ar)*; AMD 3 Nr. 119: 6–7 (siehe Anm. 55); Nr. 219: 9 (siehe Anm. 55).

⁴⁶ Schwemer 2007a, 201–202.

⁴⁷ So auch Thomsen 1987, 23.

⁴⁸ KAL 2 Nr. 32: Rs. 2–4. KAL 2 Nr. 57: 12'–13' hingegen ist offenbar Teil einer Beschwörung.

denzauberers tatsächlich bekannt sein konnte, nicht aber, dass die Beschriftung von Figurinen mit den Personennamen bekannter Schadenzauberer die Regel war.

Schwemer räumt ein, dass schon durch die übliche Herstellung von Figurenpaaren dem Ritualarrangement hinsichtlich der Festlegung der Identität eines Schadenzauberers meist selbst ein „Moment der Unbestimmtheit“⁴⁹ innewohnte. Ebenso gegen Schwemers These sprechen Fälle, in denen die zu rezitierenden Beschwörungen nahelegen, dass die genaue Identität der für ein Leiden verantwortlichen Schadenzauberer unbekannt war,⁵⁰ die Ritualanweisungen aber dennoch die Beschriftung der Substitutsfigurinen mit „Namen“ vorsehen.⁵¹ Gleichwohl darf es als überaus wahrscheinlich gelten, dass Figurinen dann mit konkreten Personennamen beschriftet wurden, wenn ihre Identifikation mit einem Patienten durch eine Namensaufschrift verstärkt werden sollte.⁵²

Zieht man zur Beantwortung der Frage, ob Figurinen mit konkreten Personennamen beschriftet wurden, das Korpus der Rituale hinzu, die sich gegen Totengeister und die durch sie hervorgerufenen Leiden richten, so erhärtet sich die Vermutung, dass die Beschriftung mit Personennamen nicht die Regel war. JoAnn Scurlock weist darauf hin, dass die Beschriftung mit einer allgemeinen Bezeichnung, die zusätzlich einen Bezug zum Patienten herstellt, dem Zweck der Rituale dienlicher sei als die Einengung der Identifikation auf eine einzelne Person bzw. den Geist eines Verstorbenen:⁵³ Eine allgemeine Bezeichnung erlaube es, mehreren möglichen Krankheitsverursachern gleichzeitig zu begegnen. So ließe sich auch das Risiko minimieren, dass Therapien fehlschlagen, weil sie sich gegen jemanden oder etwas richten, der oder das für ein zu heilendes Leiden gar nicht verantwortlich war. Diese Sichtweise kann sich auf zwei Gruppen von Belegen aus den Ritualen gegen Totengeister berufen: Zunächst gibt es auch in diesem Korpus Fälle, in denen die Beschriftung von Figurinen mit einem Namen vorgesehen ist, die Beschwörungen aber gleichzeitig thematisieren, dass die genaue Identität eines plagenden Geistes unbekannt war.⁵⁴ Zusätzlich vari-

⁴⁹ Schwemer 2007a, 201.

⁵⁰ CMAwR 2 Nr. 8.25: 135: *kaššāpu u kaššāptu ša [a]ttā tīdū-ma [anā]k[u lā idū(?)]* „Hexe und Hexer, die [d]u (d. h. Gilgameš) kennst, [i]c[h] aber [nicht kenne].“; Nr. 8.36: 37: *[ša? l]ā² dumqa īpuša tīdā [...]* „Denjenigen, der mir übel mitgespielt hat, ihr (die angerufenen Götter) kennt ihn [...].“

⁵¹ CMAwR 2 Nr. 8.25: 34; Nr. 8.36: 12–13.

⁵² CMAwR 2 Nr. 8.29: 39–41 (vgl. auch Anm. 45); BAM 3 Nr. 234 Vs. 13 (siehe zu dieser Stelle auch Maul 2010b, 137 Anm. 316).

⁵³ Vgl. AMD 3, 49–50.

⁵⁴ AMD 3 Nr. 219: 37–39: *a-na-ku [...] šá murṣa(GIG) mar-ṣa-ku-ma ilu(DIĞIR) at-ta tīdū(ZU^u) a-na-ku lā(NU) idū(ZU^u) ù mam-ma-an lā(NU) idū(ZU^u)* „Ich [...], der an einer Erkrankung leidet, und du, oh Gott, du hast Kenntnis (worum es sich dabei handelt), ich (jedoch) weiß es nicht, noch weiß es sonst irgendjemand.“; SpTU 2 Nr. 21 Vs. 16: ÉN *at-ta man-nu šá ina šutti(MĀŠ.ĞE_u) u bi-ri ittanammaru(IGI.IGI^u) itti(KI)-ia*, „Beschwörung: Wer du auch seist, der immer wieder mit mir in Traum und (Zukunfts-)Vision zusammentrifft.“

ieren einige Ritualtexte die knappe Formel zur Beschriftung einer Figurine mit einem Namen dahingehend, dass sie die zu schreibenden Namen explizit anführen.⁵⁵

Auch bei diesen Namen handelt es sich dann nicht um konkrete Personennamen, sondern um allgemeine Bezeichnungen, die feststellen, welche Art von Wesen ein Leiden verursacht. Totengeister wurden dabei häufig noch zusätzlich durch attributive Beinamen qualifiziert, die sich auf das unheilvolle Treiben beziehen, das sie kennzeichnete und dem ein Patient zum Opfer gefallen war. Handelte es sich bei den Verursachern eines Leidens um Krankheitsdämonen, so wurden Substitutfigurinen mit deren Eigennamen beschriftet.⁵⁶ Bemerkenswert ist dabei, dass solche Wesen offenbar nicht strikt gegeneinander abgegrenzt wurden und Figurinen auch mit den Eigennamen mehrerer Dämonen beschriftet werden konnten.⁵⁷ Hierin ist wohl eine therapeutische Strategie zu erkennen, mit der die Heiler versuchten, einer möglichen multikausalen Verursachung eines komplexen Krankheitsbildes zu begegnen.

Für die Gruppe der aggressiven Rituale zur Einflussnahme auf einen persönlichen Feind oder auf eine begehrte weibliche Person kann als wahrscheinlich gelten, dass Substitutfigurinen mit konkreten Personennamen beschriftet wurden.⁵⁸ Der Aufbau sowohl der Rituale gegen den persönlichen Feind als auch jener zur Steigerung sexueller Attraktivität legt nahe, dass diese auf die Manipulation einer einzelnen, konkreten und bekannten Zielperson ausgerichtet waren. Die gezielte Ausrichtung spiegelte sich etwa darin wider, dass in den Ritualen jeweils nur einzelne, einfach beschriftete Substitutfigurinen und nicht Paare oder Reihen von mehrfach beschrifteten Figuri-

⁵⁵ AMD 3 Nr. 119: 6–7: *šum(MU)-šú ina naglab(MAŠ.SILA) šumēli(GÜB)-šú şalam(NU) eṭem(GIDIM) ḥa-a-a-at-ti murṣi(GIG) lem-ni ša annanna(NENNI) mār(A) annanna(NENNI) sab-tu, tašatṭar(SAR^ā)* „Seinen Namen ,Bild des Schreckensgeistes, der bösen Krankheit, die NN, Sohn des NN erfasst hat“ schreibst du auf ihre (der Figur) linke Schulterpartie.“; Nr. 219: 9–13: *sumi(MU.MEŠ)-šú-nu ina šumēli(Ā.GÜB)-šú-nu tašatṭar(SAR^ā) / šumu(MU) 1st eṭem(GIDIM) ri-da-a-ti mu-hal-liq niši(ŪG.MEŠ) rapšati(DAĞAL.MEŠ) / šumu(MU) 2 eṭemmu(GIDIM) mur-tap-pi-du šá pa-qí-du lā(NU) išū(TUKU^u) / šumu(MU) 3 namtaru(NAM.TAR) mim+ma lem-nu asakku(Ā.ZÄG) mitu(ŪŠ) mu-ut-tap-ri-ru / šumu(MU) 4 mu-kil rēš(SAĞ) <lemutti> rābiş(MÄŠKIM) šá-ga-a-ši lem-nu „Ihre Namen schreibst du (jeweils) auf ihre Linke. Der erste Name (lautet): Totengeist der Verfolgung, der, der die weit verbreiteten Menschen verschwinden lässt; der zweite Name (lautet): Umherstreifender Totengeist, der einen, der ihn versorgt, nicht hat; der dritte Name (lautet): Namtaru, Mimma Lemnu, Asakku, umherirrender Toter; der vierte Name (lautet): Mukıl-rēş-<lemutti>, böser Rābiş-şaggaşti.“; SpTU 2 Nr. 21 Rs. 18–19: *ina naglab(MAŠ.SILA) šumēli(GÜB)-šú-nu tašatṭar(SAR^ā) šum(MU) zikari(NÍTA) amēli lemnu šú(LÚ. HÜL.BI) tulā(UBUR) işabbat(DIB)-ma šum(MU) sinništī(MUNUS) aššat(DAM) amēli lemni šuāti(LÚ. HÜL.BI) tulā(UBUR) işabbat(DIB)-ma „Du schreibst (jeweils) auf die Schulterpartie ihrer linken Seite. Der Name des Mannes ist: Dieser böse Mensch packt die Brust. Der Name der Frau ist: Die Ehefrau dieses bösen Mannes packt die Brust.“**

⁵⁶ BAM 2 Nr. 147 Vs. 27 (siehe Anm. 45); AMD 3 Nr. 219: 9–13 (siehe Anm. 55); CMAwR 2 Nr. 8.42: 44”–45” (ein apotropäischer Dämon; siehe Anm. 45); CMAwR 1 Nr. 7.7: 4–6 (dämonenartige Botengestalten; siehe Anm. 45)

⁵⁷ Siehe Anm. 55.

⁵⁸ Siehe Anm. 20 und 21. Unsicher in seiner Zuordnung zu dieser Gruppe ist ein Ritual zur Lösung von Zorn, siehe Anm. 22.

nen hergestellt wurden. Die Rituale zur Einflussnahme sind überhaupt von geringer Komplexität und scheinen auf das für ihre Zwecke Wesentliche reduziert. Dass die Beschriftung mit konkreten Personennamen gerade in diesen Ritualen zum Einsatz kam, die sich, aus der Perspektive der kanonischen Heilkunde betrachtet, am Rande der Legalität bewegten bzw. schlicht als zu bekämpfende Schadenzauberpraktiken galten,⁵⁹ dürfte kein Zufall sein und kann als weiteres Indiz dafür erachtet werden, dass die Beschriftung von Figurinen mit konkreten Personennamen in therapeutischen Rituale zwar möglich, aber nicht die Regel war.⁶⁰

2.3 Wo wurden Beschriftungen auf den Figurinen angebracht?

Die Mehrzahl der Ritualbeschreibungen weist nicht nur an, dass eine Figurine mit einem „Namen“ zu beschriften ist, sondern auch, wo eine solche Namensinschrift auf einer Figurine angebracht werden sollte.⁶¹ In den meisten Fällen ist dies die „linke Schulterpartie“ oder „die linke Seite“.⁶² Die Wahl der linken Seite zur Anbringung einer Namensinschrift war dabei keinesfalls beliebig oder zufällig. Links und rechts waren im Alten Orient keine neutralen Kategorien, sondern wiesen eine jeweils spezifische Konnotation auf: Rechts ist positiv, links ist negativ.⁶³ Dieser Zuordnung entsprechend wählte man die linke Seite zur Beschriftung von Figurinen, die Krankheitsverursacher wie Dämonen oder Totengeister vertraten. Auch die figürlichen Substitute der Zielpersonen in den Rituale zur Einflussnahme wurden auf der linken Seite beschriftet. Positiv konnotierte Figurinen – und dies gilt auch außerhalb der therapeutischen Rituale⁶⁴ – wurden stets auf der rechten Seite beschriftet: Figurinen, die als Ersatz für einen Patienten eintraten,⁶⁵ ebenso wie helfende Boten- und

⁵⁹ Vgl. Anm. 20.

⁶⁰ Als weiteres Indiz für die Richtigkeit der hier vorgebrachten Interpretation mag die bei Schwemer 2007a, 202 Anm. 243 angeführte Textstelle aus einem hethitischen Zeugenprotokoll bewertet werden, in dem eine Angeklagte des Gebrauchs schadenzauberischer Praktiken beschuldigt wird, im Rahmen derer sie Figuren verwendet habe, die mit konkreten Namen beschriftet waren.

⁶¹ Vgl. Schwemer 2007a, 202.

⁶² Vgl. die Belege in Anm. 45.

⁶³ Diese Konnotation findet sich in identischer Weise auch in der Unterscheidung von *pars familiaris* (links) und *pars hostilis* (rechts) wieder, die eines der leitenden Prinzipien bei der Auswertung von Opferschaubefunden war. Vgl. dazu Guinan 1996; Maul 2003–2005, 79–80.

⁶⁴ Vgl. etwa Braun-Holzinger 1991, 236–237 zur Anbringung von Inschriften auf fröhdynastischen Beterstatuen. Ein weiteres Beispiel stellen die Statuen des neusumerischen Stadtfürsten Gudea von Lagas (2122–2102 v. Chr.) dar: Während die Inschriften an verschiedenen Stellen auf den Statuen angebracht sind, findet sich die Namensbeischrift immer auf der rechten Schulter oder dem rechten Arm der Statuen. Vgl. Edzard 1997, 29–67.

⁶⁵ CMAwR 2 Nr. 8.29: 39–41. Vgl. hierzu auch Anm. 44.

Wächtergestalten,⁶⁶ deren Gegenwart man, wo sie für das Funktionieren eines Rituals notwendig war, ebenfalls durch entsprechend gestaltete und beschriftete Figurinen herbeiführte.

2.4 Aus welchen Materialien wurden zu beschriftende Figurinen hergestellt?

Vor der Anweisung, eine Figurine zu beschriften, findet sich in den Ritualtexten meist eine Reihe kurzer Angaben, die sich auf die Anfertigung der Figurinen beziehen.⁶⁷ Hierunter fallen die zu verwendenden Materialien, die Anzahl der herzustellenden Figurinen sowie ihre äußere Gestaltung und Ausstaffierung mit Kleidung oder Gegenständen.

Die meisten zur Beschriftung vorgesehenen Figurinen wurden aus Ton⁶⁸ hergestellt; belegt sind aber auch Materialien wie Wachs⁶⁹, Talg⁷⁰, Bitumen⁷¹, Teig⁷², Sesamtrester⁷³ und Mischungen aus diversen tierischen und pflanzlichen Substanzen⁷⁴. Wurden in den Ritualen Reihen von Figurenpaaren hergestellt, so fertigte man diese jeweils aus unterschiedlichen Materialien an.⁷⁵ Auch die Mischung von Mate-

66 CMAwR 2 Nr. 8.29: 37. Stellte man die Gegenwart von Dämonen durch beschriftete Figurinen her, um sie für apotropäische Zwecke zu funktionalisieren, so beschriftete man die Figuren nicht auf der rechten, sondern auf der linken Seite.

67 Der akkadische *terminus technicus* für die herzustellenden Figurinen lautet *ṣalmu*. Zum Bedeutungsspektrum des Wortes siehe Berlejung 1998, 62–66; eine repräsentationstheoretische Analyse des Begriffs findet sich bei Bahrani 2003, bes. 121–148. Das Wort *ṣalmu* wird in den Ritualtexten meist mit dem Wortzeichen NU, seltener mit ALAN geschrieben. *ṣalmu* tritt dabei häufig als Regens einer Genitivverbindung auf. Rectum dieser Verbindungen ist dann eine allgemeine Bezeichnung für den oder das, wovon ein *ṣalmu* hergestellt werden soll, z. B. von Hexer und Hexe (*salam kaššāpi u kaššāpti* (CMAwR 1 Nr. 2.2: 45’), von einem persönlichen Feind (*salam bēl dabābi* (CMAwR 1 Nr. 8.12: 7)) oder dem Dämon Namtar (*salam namtar* (CMAwR 2 Nr. 8.25: 23)). Einzig in KAR Nr. 171 Rs. 3 // 178 vii 23 wird eine abweichende Terminologie verwendet: Dort findet sich die Anweisung ein *passu* aus Ton herzustellen. Bei *passu* handelt es sich um die Bezeichnung für eine Art Spielfigur. Vgl. hierzu Schwermer 2007b, 129–129 Anm. 295. Als Verb zur Beschreibung der Herstellung wird konsequent einfaches *epēšu* „machen, tun; herstellen“ (AHw, 223–229) verwendet.

68 CMAwR 1 Nr. 2.2: 41’–46’; Nr. 8.12: 7; CMAwR 2 Nr. 8.23: 5’; Nr. 8.25: 33; Nr. 8.29: 34, 38; Nr. 8.36: 12; Nr. 11.3: 32; KAR Nr. 61 Vs. 13–15; Nr. 62 Rs. 5; Nr. 171 Rs. 3 // Nr. 178 vii 23; BAM 3 Nr. 234 Vs. 13; AMD 3 Nr. 12: 1; Nr. 14: 4–5.

69 SpTU 2 Nr. 21 Vs. 3; CMAwR 1 Nr. 7.6.2: 15’; Nr. 7.6.4: 6; Nr. 7.6.5: 10; CMAwR 2 Nr. 11.3: 32; AMD 3 Nr. 219: 8.

70 CMAwR 1 Nr. 7.6.2: 15’; Nr. 7.6.4: 6; Nr. 7.6.5: 10; CMAwR 2 Nr. 11.3: 32.

71 CMAwR 1 Nr. 7.6.5: 10.

72 CMAwR 2 Nr. 11.3: 32.

73 CMAwR 1 Nr. 7.6.5: 10.

74 CMAwR 1 Nr. 7.7: 2–3; AMD 3 Nr. 218: 2–3.

75 CMAwR 1 Nr. 7.6.2: 15’; Nr. 7.6.4: 6; Nr. 7.6.5: 10; CMAwR 2 Nr. 11.3: 32.

rialien ist bezeugt: Grundlage der Mischungen war dabei meist Ton, der mit weiteren Substanzen wie Wasser⁷⁶, Talg und Wachs⁷⁷, Bitumen⁷⁸ oder Honig⁷⁹ vermengt wurde. Grundsätzlich dürften Form- und Haltbarkeit entscheidende Kriterien bei der Materialwahl gewesen sein. Ton, Teig, Talg und Wachs waren nicht nur leicht zu Figurinen zu formen, sondern eigneten sich auch als Schreibgrundlage, in die Keilschriftzeichen mit einem Griffel eingebracht werden konnten. Dass die meisten der zu beschriftenden Figurinen gerade aus Ton hergestellt wurden, lag wohl nicht nur an der guten Beschreibbarkeit dieses Stoffes, sondern hing vermutlich auch damit zusammen, dass Ton als die primäre Materie galt, aus der die Götter den Menschen erschaffen hatten.⁸⁰ Welche anderen konnotativen Bedeutungen für die Wahl eines bestimmten Materials zur Herstellung von Figurinen ausschlaggebend gewesen sein mögen, ist in den meisten Fällen kaum noch nachvollziehbar. Die naheliegende Vermutung, dass das gewählte Material und die Art der rituellen Beseitigung oder Zerstörung der beschrifteten Figurinen grundsätzlich korrelierten, also etwa zu verbrennende Figurinen immer aus Wachs und zu vergrabende immer aus Ton hergestellt wurden, wird durch die Ritualtexte nicht bestätigt.⁸¹

2.5 Wie wurden zu beschriftende Figurinen gestaltet?

Die Gestaltung der Figurinen wurde in den seltensten Fällen detailliert beschrieben. Der Grund hierfür dürfte weniger in der knappen und abkürzenden Notationsweise der Ritualtexte zu suchen sein als vielmehr darin liegen, dass für die Zwecke therapeutischer Rituale die Identifikation durch Beschriften und Benennen bzw. durch physischen Kontakt die bestgeeigneten Mittel waren, eine Transsubstanzierung herbeizuführen, mit der eine Figurine zu einem vollwertigen Substitut wurde.⁸² Eine

⁷⁶ BAM 2 Nr. 147 Vs. 25–26.

⁷⁷ AMD 3 Nr. 119: 4.

⁷⁸ KAR Nr. 69 Vs. 25–26.

⁷⁹ BAM 3 Nr. 212 Rs. 40–41.

⁸⁰ Vgl. Maul 1994, 46–47; Sallaberger 2014–2016, 90–91.

⁸¹ Dies bedeutet freilich nicht, dass die Materialien, aus denen Figurinen hergestellt wurden, und die Methoden ihrer Beseitigung nie aufeinander abgestimmt waren. Vgl. hierzu CMAwR 1, 23.

⁸² Grundsätzlich anders stellt sich dieser Sachverhalt in den Löseritualen (*nam-búr-bi*) dar, siehe Maul 1994, 33, 46–47. Werden in diesen Ritualen Substitute von Omenanzeigern hergestellt, so werden die dazu gebrauchten Figurinen nie beschriftet. Die einzige Ausnahme von dieser Regel stellt bezeichnenderweise das Hexen-Namburbi CMAwR 2 Nr. 11.3: 31–47 dar. Dass eine Figurine für die Zwecke eines Rituals beispielsweise ein Tier vertreten konnte, in dessen Verhalten man ein schlechtes Vorzeichen erkannt hatte, wurde erreicht, indem man durch die detaillierte Gestaltung der Figurine eine möglichst große äußerliche Ähnlichkeit zu dem jeweiligen Tier herstellte, das ein Omen angezeigt hatte. Dies schlägt sich auch in der Terminologie nieder, die in den Ritualbeschreibungen zur Bezeichnung der Figuren gebraucht wurde: Häufig werden diese nämliche gerade nicht als *salmu* „Statue, Figur, Bild“ (AHw, 1078–1079), sondern als *tamšīlu* „Abbild, Entsprechung“ (AHw, 1316–1317)

mimetische Ähnlichkeit zwischen einer Figurine und demjenigen, für das sie eintreten sollte, war keine notwendige Bedingung für das Gelingen einer Substitution.⁸³

Selten griff man auf die Möglichkeit der Mehrfachidentifikation durch zusätzliche Gestaltung und Ausstaffierung bereits beschrifteter Figurinen zurück: Im Falle der meist paarweise hergestellten Figurinen von weiblicher Hexe und ihrem männlichen Begleiter wurde vermutlich einer der Figurinen ein Schamdreieck eingeritzt.⁸⁴ Aus dem Korpus der Rituale gegen Totengeister lassen sich lediglich zwei Belege für eine Mehrfachidentifikation durch Beschriftung und Gestaltung von Substitutfigurinen anführen.⁸⁵

Detailliert gestaltet und ausstaffiert wurden in den hier behandelten therapeutischen Ritualen nur Figurinen von Göttern, Boten- und Mittlerwesen, wenn die einem Ritual zugrunde liegende therapeutische Strategie vorsah, sich die Eigenschaften dieser Wesen zu Nutze zu machen, und wenn ihr helfendes Eingreifen rituell inszeniert und funktionalisiert werden sollte.⁸⁶ Auf die zusätzliche Beschriftung solch detailliert gestalteter Figurinen jedoch verzichtete man in den meisten Fällen.⁸⁷ Identifikation durch Ähnlichkeit und Identifikation durch Beschriftung mit einem Namen scheinen somit insgesamt betrachtet in einem komplementären Verhältnis zu stehen.

bezeichnet. Die deutlichen Unterschiede, die demnach hinsichtlich der zur Identifikation von Figurinen gebrauchten Verfahren zwischen den Löseritualen auf der einen Seite und Ritualen gegen Krankheitsdämonen, Totengeistern und Schadenzauber auf der anderen Seite bestehen, legen die Vermutung nahe, dass nur willensbegabte und selbst handlungsfähige (und in diesen Eigenschaften dem Menschen ähnliche) Krankheitsverursacher einen Namen trugen, den man sich in Ritualen dann zur Identifikation von Figurinen mit diesen Wesen zu Nutze machen konnte.

83 Vgl. Verderame 2013, 306–307; Daxelmüller/Thomsen 1982, 53–55.

84 Schwemer 2007a, 200.

85 SpTU 2 Nr. 21 Rs. 15'–16'; AMD 3 Nr. 119: 5. Der zweite Beleg ist auch deshalb besonders interessant, weil sich in der Ausgestaltung der Figurine offenbar die Vorstellungen niederschlugen, die man sich vom Aussehen von Totengeistern machte: *qaran*(SI) *alpi*(GU₄) *tašakkan*(ĞAR)-*šú pān*(IGI) *amēli*(LÚ) *tašakkan*(ĞAR)-*šú* „Du verstehst sie (die Figur) mit dem Horn eines Stieres (und) gibst ihr ein menschliches Antlitz.“ Diese Vorstellung vom Aussehen von Totengeistern findet sich auch in literarischen Texten wie z. B. der sogenannten „Unterweltsvision eines neuassyrischen Prinzen“, wo es nach der Übersetzung von Livingstone 1989, 72: Rs. 6 heißt: „The Ghost had an ox's head, his four hands and feet were (like) those of human beings.“

86 CMAwR 2 Nr. 8.25: 6–13, 23–26; Nr. 8.29: 19–20, 35–36; Nr. 8.42: 44“; KAR Nr. 62 Rs. 2–4.

87 Beschriftung lediglich durch CMAwR 2 Nr. 8.29: 37; Nr. 8.42: 44“–45“ belegt.

3 Zur Beschädigung, Beseitigung und Zerstörung beschrifteter Figurinen

Stellt man die Verfahren zur Beseitigung beschrifteter Figurinen in therapeutischen Ritualen rein nach der äußeren Form der entsprechenden Handlungen zusammen, so lassen sich vier Vorgehensweisen unterscheiden:

- a) Vergraben/Versenken⁸⁸
- b) räumliche Distanzierung⁸⁹
- c) Verbrennen⁹⁰
- d) Zerquetschen⁹¹

Rituell Funktion und Bedeutung der so gruppierten, äußerlich jeweils identischen oder zumindest ähnlichen Handlungen konnten allerdings von Ritual zu Ritual sehr verschieden sein. Die spezifische symbolische Qualität, die dem Vergraben, Entfernen, Verbrennen oder Zerquetschen einer beschrifteten Figurine in einem Ritual zukam, lässt sich nicht aus der isolierten Betrachtung der einzelnen Handlung erschließen. Ein adäquates Verständnis ist nur durch eine Analyse zu erreichen, die versucht, die Funktion der Beseitigung innerhalb eines therapeutischen Rituals in Abhängigkeit von dessen anderen Teilen zu bestimmen. So kann rekonstruiert werden, auf welchen Aspekten von Krankheit und Heilung der Fokus eines Rituals lag und welches spezifische Ziel man mit der Beseitigung einer Substitutfigurine jeweils verfolgte: Reinigung des Patienten, Rückführung eines Miasmas zum Ort seines Ursprungs, Befreiung und Zuweisung von Schuld, Triumphieren über einen Widersacher, gewaltsames Ausschalten eines Widersachers oder Trennung von einem Krankheitsverursacher und Überführung desselben an einen Ort, von dem aus er einen Patienten nicht länger zu schädigen vermag.

3.1 Vergraben, Versenken und räumliches Distanzieren als Verbannen in die Unterwelt

Das Vergraben beschrifteter Figurinen symbolisiert in den meisten Fällen eine Bestattung.⁹² Im Vordergrund stehen muss diese Bedeutung aber keineswegs, und selbst

⁸⁸ CMAwR 1 Nr. 7.6.4: 15–16; Nr. 7.7: 31–32; CMAwR 2 Nr. 8.29: 119; Nr. 11.3: 44; KAR Nr. 61 Vs. 17–18; Nr. 62 Rs. 14–15; Nr. 69 Vs. 27; Nr. 171 Rs. 6 // 178 vii 26; BAM 3 Nr. 212 Rs. 46; Maul 2010b: 76–77 (BAM 3 Nr. 234); SpTU 2 Nr. 21 Vs. 29; AMD 3 Nr. 12: 2–3; Nr. 14: 10; Nr. 115: 49–50; Nr. 218: 22.

⁸⁹ CMAwR 2 Nr. 8.42: 55’; SpTU 2 Nr. 21 Rs. 25’; BAM 2 Nr. 147 Vs. 31–32.

⁹⁰ CMAwR 1 Nr. 7.6.2: 10’–13’; Nr. 7.6.5: 1–7; Nr. 8.3 (2. Teil): 14; AMD 3 Nr. 119: 10–11.

⁹¹ CMAwR 1 Nr. 8.12: 18; CMAwR 2 Nr. 8.23: 6’; Nr. 8.36: 31.

⁹² Vgl. CMAwR 1, 23. Die Ritualtexte verwenden für „vergraben“ die Verben *qebēru* „begraben, beerdigen, bestatten“ (AHw, 912–913) und *temēru* „ein-, vergraben“ (AHw, 1345–1346) weitestgehend

wenn sie es tut, kann sie unterschiedlich konnotiert sein: Das Spektrum reicht von einer friedlichen Grablegung, durch die man den Geist eines zuvor unversorgten oder nicht bestatteten Verstorbenen in die Unterwelt überführte, bis zur Grablegung als deutlichstem Sinnbild für das gewünschte Todesschicksal eines Widersachers, seiner Verbannung in die Unterwelt. Die Symbolik der Rückführung oder Verbannung der Krankheitsverursacher in die Unterwelt tritt besonders deutlich in solchen Rituale hervor, die sich gegen Totengeister, Krankheitsdämonen oder „Bannfluch“ (*māmitū*) richten.⁹³ Die hier zugrundeliegende therapeutische Strategie zielte darauf ab, einen Patienten von den ihn plagenden Totengeistern oder Dämonen zu trennen und durch die Überführung dieser Wesen in die Unterwelt die in Unordnung geratene Ordnung wiederherzustellen, in der die menschliche Sphäre von jener der Totengeister und Dämonen klar geschieden und Berührungs punkte, wie etwa der Totenkult, festgelegt waren. Neben dem Vergraben konnte auch ein Versenken von Substitutsfigurinen im Fluss dazu dienen, einen Krankheitsverursacher in die Unterwelt zu schicken.⁹⁴ Das gleiche Ziel verfolgte man wohl auch in einem Ritual gegen Fieber, das durch den Krankheitsdämon *mimma lemnu* ausgelöst wurde: Man fesselte eine mit dem Namen des Dämons beschriftete und mit Reiseproviant ausgestattete Figurine in der Steppe an einen Dornenstrauch und richtete sie nach Westen hin aus.⁹⁵

In der Mehrzahl der Rituale, in denen durch das Vergraben von Substitutsfigurinen ein Übergang in die Unterwelt bewirkt werden sollte, lag der Ort, an dem Figurinen vergraben wurden, entweder in der Steppe⁹⁶ oder am Flussufer⁹⁷. Steppe und Fluss waren liminale Bereiche und konnten daher als Orte des Übergangs in die Unterwelt fungieren. Dass das Vergraben der beschrifteten Figurinen in diesen

synonym, ohne dass Bedeutungsunterschiede oder Muster in der Verwendungsweise feststellbar wären. KAR Nr. 62 Rs. 15 belegt, dass *temēru* auch die Bedeutung „versenken“ haben kann, vgl. auch CMAwR 1, 289.

⁹³ CMAwR 2 8.29: 119–120; BAM 3 Nr. 212 Rs. 46; Maul 2010b: 76–77 (BAM 3 Nr. 234); SpTU 2 Nr. 21 Vs. 29; AMD 3 Nr. 12: 2–3; Nr. 14: 10; Nr. 115: 49–50; Nr. 218: 22.

⁹⁴ Vgl. CMAwR 1, 23. Belege: KAR Nr. 62 Rs. 14–15; CMAwR 2 Nr. 8.25: 223–254. Die Methode, die in diesem Ritual zur Überführung von Hexer und Hexe in die Unterwelt eingesetzt wurde, wird in der Ritualbeschreibung nicht eigens erwähnt. Naheliegend ist, dass die Figurinen in Boote gesetzt und darin der Strömung des Flusses überlassen wurden, damit sie so ihren Weg in die Unterwelt fänden. Vgl. auch CMAwR 2 Nr. 8.29: 85, wo das Versenken einer beschrifteten Figurine die Lösung des Zugriffs symbolisiert, den Schadenzauberer durch Anfertigen und Vergraben von Figurinen auf den Patienten hatten. Auch in dem kurzen, gegen einen persönlichen Feind gerichteten Ritual KAR Nr. 171 // 178 vii 10–27 wird eine kleine Figurine erst in Bier aufgelöst und das Gemisch dann im Fluss entsorgt. Die Entsorgung im Fluss symbolisiert aber hier wohl kaum eine Überführung in die Unterwelt. Sie versinnbildlicht die Auflösung der Bedrohung, die der persönliche Feind für den Ritusklienten darstellte. Siehe dazu auch Schwemer 2007a, 128–129.

⁹⁵ BAM 2 Nr. 147 Vs. 31–32.

⁹⁶ CMAwR 2 Nr. 8.29: 119; BAM 3 Nr. 212 Rs. 46; Maul 2010b: 76–77 (BAM 3 Nr. 234); AMD 3 Nr. 12: 2–3; AMD 3 Nr. 14: 10; Nr. 218: 22.

⁹⁷ AMD 3 Nr. 115: 49. Vgl. auch den Beleg in Anm. 94.

Ritualen tatsächlich eine Überführung in die Unterwelt symbolisierte, zeigt sich auch darin, wie mit ihnen umgegangen wurde: Häufig wurden die Figurinen erst mit Totenopfern bedacht und mit Reiseproviant ausgestattet, bevor sie vergraben wurden.⁹⁸ Beim Vergraben wurden sie dann so positioniert, dass ihre Gesichter nach Westen hin ausgerichtet waren.⁹⁹ In dieser Praxis spiegelt sich die Vorstellung wider, dass es der in vielen Ritualen in Gebet und Beschwörung angerufene Richter- und Sonnengott Šamaš war, der die Totengeister bei seinem Verschwinden am Horizont mit sich führte und in die Unterwelt geleitete.

Um sicherzustellen, dass die einmal gebannten Geister an einem Ort verblieben, von dem aus sie keinen Schaden mehr anrichten konnten, zog man in einigen Ritualen einen Schutzkreis aus Mehl um die Stelle, an der eine Figurine vergraben oder gefesselt worden war.¹⁰⁰ Dies ist nur ein Beispiel aus der Vielzahl der Mittel, die zur Verfügung standen, um sicherzustellen, dass ein Totengeist oder Krankheitsdämon sich in sein Schicksal fügte, von einem Menschen abließ und zurück in die Unterwelt fuhr: Die Substitutfigurinen wurden in Schauprozessen verurteilt¹⁰¹ und zum Ablegen von Eiden gezwungen;¹⁰² man schränkte ihre Bewegungsfreiheit ein, indem man sie in Fesseln legte oder ihre Gliedmaßen verdrehte;¹⁰³ indem man sie knebelte, nahm man ihnen ihr Vermögen, durch Worthandlungen Schaden anzurichten.¹⁰⁴

3.2 Vergraben, Erniedrigen und Verunreinigen als Mittel zur spiegelbildlichen Rückwendung von Unheil gegen seine Verursacher

Die in einigen der Rituale gegen Totengeister als Mittel zum Zweck erscheinenden Erniedrigungen und Misshandlungen sind in anderen Ritualen die entscheidenden Momente der therapeutischen Strategie. Dies sind in erster Linie die gegen Hexen gestalteten gerichteten Anti-Schadenzauberrituale.¹⁰⁵ Das Vergraben kam als Methode zur Beseitigung beschrifteter Figurinen in diesen Anti-Schadenzauberrituale vor allem dann zum Einsatz, wenn das Hauptaugenmerk einer Therapie auf Erniedrigung

⁹⁸ BAM 2 Nr. 147 Vs. 29–30; BAM 3 Nr. 234 Vs. 14–18; CMAwR 2 Nr. 8.25: 138–141; AMD 3 Nr. 219: 15–16.

⁹⁹ BAM 2 Nr. 147 Vs. 31–32; AMD 3 Nr. 12: 2; Nr. 14: 10; Nr. 218: 23.

¹⁰⁰ CMAwR 2 Nr. 8.29: 120; BAM 2 Nr. 147 Vs. 33; SpTU 2 Nr. 21 Vs. 29; Maul 2010b: 77 (BAM 3 Nr. 234); AMD 3 Nr. 218: 23.

¹⁰¹ Vgl. BAM 2 Nr. 147 Vs. 31; BAM 3 Nr. 212 Rs. 43.

¹⁰² Vgl. BAM 3 Nr. 212 Rs. 47; AMD 3 Nr. 14: 9; Nr. 115: 48; Nr. 218: 25.

¹⁰³ Vgl. BAM 2 Nr. 147 Vs. 32; AMD 3 Nr. 14: 5; Nr. 218: 4.

¹⁰⁴ Vgl. AMD 3 Nr. 14: 6; Nr. 218: 5.

¹⁰⁵ CMAwR 1 Nr. 2.2: 38”–70” (wie genau man sich in diesem Ritual der beschrifteten Figurinen zu entledigen hatte, wird nicht vorgeschrieben; ihre Behandlung lässt jedoch deutlich erkennen, dass die Übertragung der Verunreinigung vom Patienten auf die Schadenzauberer im Mittelpunkt des Rituals stand); Nr. 7.6.4; Nr. 7.7; CMAwR 2 Nr. 11.3: 31–47.

und Rückwendung von Unheil gegen die durch Figurinen vertretenen Hexengestalten lag. Dem Ziel dieser Rituale entsprechend, schloss man die beschrifteten Figurinen durch Vergraben an Orten ein, an denen sie einer fortwährenden und wiederholten Verunreinigung ausgesetzt waren: In einer Maueröffnung¹⁰⁶, die als Abfluss diente, unter dem Fußboden eines Waschraums¹⁰⁷ oder an einer Stelle im Fußboden¹⁰⁸, über der sich der Patient für einen Zeitraum von 30 Tagen täglich waschen sollte. Bevor die beschrifteten Figurinen der Hexengestalten vergraben wurden, misshandelte man sie, indem man ihnen Hände und Füße hinter dem Rücken fesselte, sie mit unreinen Materialien wie Fischtran, Gerbermittel oder ausgekämmtem Haar besudelte, alle Körperöffnungen mit Tonklumpen verschloss und versiegelte oder den Kopf mit dem Stachel einer Dattelpalme einstach.¹⁰⁹ Diese Behandlung diente nicht nur dazu, den Schadenzauberern eine Handlungsmöglichkeit nach der anderen zu nehmen und so Schritt für Schritt die Gefahren zu bannen, die von ihnen ausgingen.¹¹⁰ Als spiegelbildliche Bestrafung zielte diese Behandlung genau wie die Verunreinigung darauf ab, Unheil dadurch zu lösen, dass man es gegen seinen Ursprung wendete. Die Misshandlung der beschrifteten Figurinen steht somit im Einklang mit dem Thema der Rückführung, das in diesen Ritualen zentral und maßgeblich für ihre Ausgestaltung war.

3.3 Vergraben als Deponieren

Das Vergraben beschrifteter Figurinen ist in den auf Rückwendung von Unheil und spiegelbildliches Bestrafen ausgerichteten Rituale nicht so sehr mit der Symbolik einer Grablegung und Verbannung in die Unterwelt verbunden. Es erscheint eher als ein symbolisch weniger stark aufgeladenes Deponieren von Substitutfigurinen an Orten, von denen eine bestimmte Wirkung auf die deponierten Figurinen ausgehen sollte. Ebenfalls als einfaches Deponieren erscheint das Vergraben beschrifteter Figurinen in Rituale, in denen nicht ein Ort Wirkungen auf eine Figurine, sondern die Figurine Wirkungen an einem bestimmten Ort entfalten sollte.¹¹¹ Unter den hier behandelten Rituale lässt sich das Vergraben von Substitutfigurinen mit dieser Intention am deutlichsten in den Rituale beobachten, die darauf abzielten, die sexuelle Anziehungskraft zu erhöhen, die ein Mann auf eine bestimmte weibliche Person

¹⁰⁶ CMAwR 1 Nr. 7.7: 31–32, 35.

¹⁰⁷ CMAwR 1 Nr. 7.6.4: 16.

¹⁰⁸ CMAwR 2 Nr. 11.3: 33–34, 41–43.

¹⁰⁹ Vgl. CMAwR 1 Nr. 2.2: 49''–59''; Nr. 7.6.4: 7, 10–12; Nr. 7.7: 26–31; CMAwR 2 Nr. 11.3: 42.

¹¹⁰ Vgl. Verderame 2013, 303 Anm. 311, 309.

¹¹¹ Etwa das Deponieren kontaminiert Materialien zusammen mit der beschrifteten Figur eines apotropäischen Dämons an der Grenze zum Feindesland in CMAwR 2 Nr. 8.42: 55''. Zu diesem Ritual auch Schwemer 2007c, 31. Vgl. auch die Anmerkungen in Anm. 4.

ausübt.¹¹² Die entsprechenden Ritualbeschreibungen sehen vor, dass eine mit dem Namen der Zielperson beschriftete Figurine in einem Tor begraben wird, auf dass sich die gewünschte Wirkung entfalte, wenn jene das Tor passiert.¹¹³

3.4 Zertrümmern und Verbrennen als Unterwerfen und Vernichten

Figurinen zu verbrennen oder mit dem Fuß zu zerquetschen sind die drastischsten Maßnahmen, die in therapeutischen Ritualen zur Beseitigung beschrifteter Figurinen ergriffen wurden. Belegt sind diese aggressiven Methoden zur Beseitigung vor allem in Ritualen gegen den persönlichen Feind¹¹⁴ und in Anti-Schadenzauberritualen¹¹⁵. Seltener zum Einsatz kamen sie in Ritualen gegen Totengeister.¹¹⁶ Im Mittelpunkt dieser Rituale stand das Triumphieren über einen Widersacher durch dessen Vernichtung. Weisen etwa die Vorschriften zum rituellen Vorgehen gegen einen persönlichen Feind den Ritusklienten an, die mit dem Namen seines Feindes beschriftete Figurine mit der Ferse seines rechten Fußes zu zerquetschen, nachdem die Figurine bereits misshandelt und verunreinigt wurde, so ist in dieser rituellen Inszenierung deutlich der Wille zu erkennen, dem Bedürfnis des Ritusklienten danach Ausdruck zu verleihen, sich durchzusetzen, die Oberhand zu gewinnen und seinen Widersacher wirksam und endgültig aus dem Weg zu räumen.¹¹⁷ Sich mit dem Fuß auf die Figurine eines Widersachers zu stellen, begegnet als Triumphgestus auch in Ritualen, in denen die endgültige Beseitigung der Figurinen durch andere Methoden erfolgte.¹¹⁸

Im Verbrennen fand der Wille, einen Widersacher durch die Beseitigung beschrifteter Figurinen gewaltsam unschädlich zu machen, seinen deutlichsten Ausdruck.¹¹⁹ Das Verbrennen der Figurinen trat in den Ritualen jedoch genau wie das Zerquetschen der Figurinen nicht als offene Aggression zu Tage. Es wurde als die gerechtfertigte Bestrafung eines schuldigen Widersachers inszeniert, die durch die Götter legitimiert war, die man anrief, ein entsprechendes Urteil zu fällen, bevor man die Figurinen den Flammen übergab.¹²⁰

¹¹² KAR Nr. 61 Vs. 11–21; Nr. 69 Vs. 20–Rs. 1.

¹¹³ Vgl. Verderame 2013, 304–305. Belege: KAR Nr. 61 Vs. 19–21; Nr. 69 Vs. 27–Rs. 1.

¹¹⁴ CMAwR 1 Nr. 8.12; CMAwR 2 Nr. 8.23: 1’–6’.

¹¹⁵ CMAwR 1 Nr. 7.6.2; Nr. 7.6.5; Nr. 8.3 (2. Teil); CMAwR 2 Nr. 8.36.

¹¹⁶ AMD 3 Nr. 119.

¹¹⁷ Vgl. CMAwR 1, 23. Belege: CMAwR 1, Nr. 8.12: 18; CMAwR 2 Nr. 8.23: 6’; Nr. 8.36: 31.

¹¹⁸ CMAwR 2 8.29: 91–93.

¹¹⁹ Vgl. CMAwR 1, 23. Belege: CMAwR 1 Nr. 7.6.2: 10’–13’; Nr. 7.6.5: 1–7; Nr. 8.3 (2. Teil): 14; AMD 3 Nr. 119: 10–11.

¹²⁰ Bspw. CMAwR 1 Nr. 7.6.2: 16’; AMD 3 Nr. 119: 12–30. Verurteilung der beschrifteten Figurinen, bevor sie zerquetscht werden: CMAwR 1 Nr. 8.12: 11; CMAwR 2 Nr. 8.36: 23.

4 Fazit: Schriftzerstörung in therapeutischen Ritualen?

Eine kulturübergreifend vergleichende Untersuchung von Schriftzerstörung, deren Ziel mithin eine allgemeine Phänomenologie der Schriftzerstörung sein mag, wird nicht umhinkommen, Schriftzerstörung als kritische Kategorie zu etablieren. Mit dieser Aufgabe stellt sich die nicht triviale Frage, welches Gewicht der Eigenwahrnehmung handelnder Akteure gegenüber einer nachgängigen Rekonstruktion und Analyse ihres Handelns zukommt, so es darum geht, zu urteilen, ob etwas in die Kategorie Schriftzerstörung fällt oder eben nicht. Eine gelungene Kategorienbildung dürfte davon abhängen, ob es gelingt, die beiden folgenden Blickwinkel auf das Phänomen miteinander in Einklang zu bringen:¹²¹

1. Perspektivischer Fokus liegt auf schrifttragenden Artefakten

Versuchte man, das Phänomen der Schriftzerstörung von den Artefakten her zu fassen, so wären Zerstört-Sein und Beschriftet-Sein rein nach ihrer äußerlichen Wahrnehmbarkeit als Eigenschaften oder Zustände von Artefakten zu bestimmen. Die Feststellung, dass ein Artefakt beide Eigenschaften hat, würde dann zu der Diagnose führen, dass der beobachtete Zustand des Artefakts Ergebnis einer Schriftzerstörung ist. Feiner unterscheiden ließe sich in Folge einer solchen Diagnose dann nach Grad der Zerstörung (ganz oder teilweise) oder danach, welche Teile des Artefakts nicht mehr intakt sind (etwa nur die Beschriftung). Aus dem Zustand des Artefakts könnte zudem im Sinne einer Hypothesenbildung auf die Handlungen geschlossen werden, die den beobachtbaren, nicht intakten Zustand des Artefakts hervorgerufen haben.

2. Perspektivischer Fokus liegt auf handelnden Akteuren

In dieser Perspektive liegt das Hauptaugenmerk auf den Bedeutungen, die Akteure ihren Handlungen und den Dingen zuschreiben, mit denen sie umgehen; Handlungsziele und -motivationen bilden hier den gemeinsamen Fluchtpunkt von Beschreibung und Analyse. Die Frage danach, was aus Perspektive der Handelnden letztlich der Zweck einer invasiven Manipulation eines schrifttragenden Artefakts war, wird dabei in vielen Fällen mit einem Verweis auf die einfache Zerstörung von Geschriebenem nur unzureichend beantwortet sein. Es gilt daher jeweils detailliert zu unterscheiden, ob Textinhalt, Schrift oder Schriftträger als Bezugspunkt für ein bestimmtes Verhalten maßgeblich waren. Eine solche Unterscheidung dürfte dabei ohne ein zumindest basales Verständnis der kulturspezifischen oder gar individuellen Konzeptualisierung von Schrift und Geschriebenem nicht zu treffen sein.

¹²¹ Ähnlich auch Mente 2004, bes. 432.

Auch die phänomenologische Beschreibung der Zerstörung beschrifteter Figurinen in den hier untersuchten therapeutischen Ritualen als Schriftzerstörung hat mit der Spannung umzugehen, die zwischen den beiden umrissenen Perspektiven auf Schriftzerstörung besteht. Zunächst ist zu konstatieren, dass die Mehrzahl der in den Ritualtexten vorgesehenen Methoden zur Beseitigung beschrifteter Figurinen (Vergraben, Versenken, Verbrennen, Zerquetschen) zu einer mehr oder minder gravierenden Beeinträchtigung der materiellen Integrität der so behandelten Figurinen führten. Selbiges gilt häufig schon für den Umgang mit den beschrifteten Figurinen vor ihrer endlichen Beseitigung (Verunreinigen, Verformen, Durchbohren, Zerstechen). Dass schrifttragende Artefakte in den besprochenen Ritualen zerstört wurden, ist somit kaum in Zweifel zu ziehen.

Der Zweck der Beschädigung, Beseitigung und Zerstörung beschrifteter Figurinen in den therapeutischen Ritualen war die Beeinflussung desjenigen, für den sie als Substitut eintraten (Patient, Krankheitsverursacher, Zielperson). Das Ziel einer solchen Beeinflussung war, Patienten von ihren Leiden zu befreien, sich anbahnendes Leid abzuwenden oder Ritusklienten dabei zu helfen, ein persönliches Ziel zu erreichen, mitunter auch durch aggressives Vorgehen. Dass die Zerstörung beschrifteter Figurinen hierzu ein probates Mittel sein konnte, gründet auf der Vorstellung, dass die auf die Figurinen geschriebenen Keilschriftzeichen die Materialisierung eines Namens sind, den man wiederum als Wesensanteil eines menschlichen oder nicht-menschlichen Wesens erachtete. Dort, wo ein Name durch Sprechen oder Schreiben materiell präsent gemacht wurde, war daher automatisch auch der Namensträger in einem Ausmaß präsent, das es ermöglichte, auf ihn Einfluss zu nehmen. Praktisch realisiert wurde diese Einflussnahme in den therapeutischen Ritualen dann durch Manipulationen der konkreten Materialisierung des Namens, zum Beispiel einer beschrifteten oder *qua* Benennung identifizierten Figurine. Was das Vergraben, Versenken, Verbrennen, Zerquetschen, Verunreinigen, Verformen oder Durchbohren einer beschrifteten Figurine bedeutete, erweist sich dabei als abhängig von der Funktion dieser Handlungen innerhalb eines konkreten Rituals: Verbannen oder Zurückführen in die Unterwelt, Reinigung des Patienten bzw. Verunreinigen des Krankheitsverursachers, Unterwerfen eines Widersachers, Bestrafen eines Widersachers, Ausschalten oder Vernichten eines Widersachers.

An diesem Punkt wird nun die Spannung zwischen den beiden Blickwinkeln auf das Phänomen der Schriftzerstörung deutlich spürbar: Viele der Handlungen, die in den Ritualen mit oder an den beschrifteten Figurinen vollzogen wurden, brachten eine Beeinträchtigung ihrer materiellen Integrität und damit auch der auf ihnen angebrachten Schrift mit sich. In dieser Hinsicht können die Handlungen als Zerstörung beschrieben werden. Das, was diese Handlungen aus Sicht der handelnden Akteure bedeuten und was durch sie in den Ritualen dargestellt wurde, ist jedoch nur in wenigen Fällen adäquat durch eine Beschreibung als bloße Zerstörung erfasst.

Geschriebenes als solches war in den Ritualen nie das eigentliche Ziel von Zerstörung. Dies zeigt sich allein schon daran, dass die Beschriftung mit einem Namen in

den Ritualen nur eine der Möglichkeiten zur Übertragung von Identität auf ein Substitut war. Geschriebenes wurde in diesen Ritualen folglich nur zerstört, weil es als Spur einer Technik, die aus Figurinen Substitute machte, mit den so verwandelten Artefakten auch nach dem Einsatz dieser Technik verbunden blieb. Diese Beobachtungen stützen somit die oben aufgestellte These, dass Schriftzerstörung als Phänomen nur dann sachgerecht und analytisch trennscharf beschrieben werden kann, wenn die materialbezogenen Aspekte der Zerstörung schrifttragender Artefakte nicht getrennt, sondern gemeinsam mit den Überzeugungen und Motivationen der jeweils handelnden Akteure und der semiotischen Komplexität der Zusammenhänge betrachtet werden, in denen diese handeln.

Literaturverzeichnis

- Abusch, Tzvi (1987), *Babylonian Witchcraft Literature. Case Studies* (Brown Judaic Studies 132), Atlanta.
- Abusch, Tzvi (2016), *The Magical Ceremony Maqlū* (Ancient Magic and Divination 10), Leiden / Boston.
- Abusch, Tzvi / Schwemer, Daniel (2011), *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*, Bd. 1 (Ancient Magic and Divination 8.1), Leiden / Boston.
- Abusch, Tzvi / Schwemer, Daniel (2016), *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*, Bd. 2 (Ancient Magic and Divination 8.2), Leiden / Boston.
- Ambos, Claus (2010), „Magie (Alter Orient)“, in: Stefan Alkier, Michaela Bauks u. Klaus Koenen (Hgg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, <<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25322/>> (Zugriff am 06.04.2018).
- Ambos, Claus (2014), „Ritual (Alter Orient)“, in: Stefan Alkier, Michaela Bauks u. Klaus Koenen (Hgg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, <<http://bibelwissenschaft.de/stichwort/83867/>> (Zugriff am 06.04.2018).
- Andreae, Walther (1938), *Das wiedererstandene Assur* (Sendschrift der Deutschen Orient-Gesellschaft 9), Leipzig.
- Bahrani, Zainab (2003), *The Graven Image. Representation in Babylonia and Assyria*, Philadelphia.
- Bahrani, Zainab (2004), „The King's Head“, in: *Iraq* 66, 115–119.
- Bell, Catherine (1988), „Ritualization of Texts and Textualization of Ritual in the Codification of Taoist Liturgy“, in: *History of Religions* 27, 366–392.
- Berlejung, Angelika (1998), *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolitik* (Orbis Biblicalis et Orientalis 162), Fribourg / Göttingen.
- Biggs, Robert D. (1967), ŠÀ.ZI.GA. *Ancient Mesopotamian Potency Incantations* (Texts from Cuneiform Sources 2), Locust Valley.
- van Binsbergen, Wim / Wiggermann, Frans A. M. (1999), „Magic in History. A Theoretical Perspective, and Its Application to Ancient Mesopotamia“, in: Tzvi Abusch u. Karel van der Toorn (Hgg.), *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* (Ancient Magic and Divination 1), Groningen, 3–34.
- Böck, Barbara (2014), *The Healing Goddess Gula. Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine* (Culture and History of the Ancient Near East 67), Leiden / Boston.

- Bottéro, Jean (1987–1990), „Magie. A. In Mesopotamien“, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 7, Berlin / New York, 200–234.
- Brandes, Mark A. (1980), „Destruction et mutilation des statues en Mésopotamie“, in: *Akkadica* 16, 28–41.
- Braun-Holzinger, Eva A. (1991), *Mesopotamische Weihgaben der frühdynastischen bis altbabylonischen Zeit* (Heidelberger Studien zum Alten Orient 3), Heidelberg.
- Butler, Sally A. L. (1998), *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals* (Alter Orient und Altes Testament 258), Münster.
- Daxelmüller, Christoph / Thomsen, Marie-Louise (1982), „Bildzauber im alten Mesopotamien“, in: *Anthropos* 77, 27–64.
- Ebeling, Erich (1919), *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, Bd. 1 (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 28), Wiesbaden.
- Ebeling, Erich (1931), *Aus dem Tagwerk eines assyrischen Zauberpriesters* (Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft 5.3), Leipzig.
- Edzard, Dietz O. (1997), *Gudea and His Dynasty* (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 3.1), Toronto / Buffalo / London.
- Farber, Walter (2014), *Lamaštu. An Edition of the Canonical Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B. C.* (Mesopotamian Civilizations 17), Winona Lake.
- Feldt, Laura (2015), „Monstrous Figurines from Mesopotamia. Textuality, Spatiality and Materiality in Rituals and Incantations for the Protection of Houses in First-Millennium Aššur“, in: Dieter Bornschung u. Jan N. Bremmer (Hgg.), *The Materiality of Magic* (Morphomata 20), Paderborn, 59–95.
- Focken, Friedrich-Emanuel / Ott, Michael R. (2016), „Metatexte und schrifttragende Artefakte“, in: Friedrich-Emanuel Focken u. Michael R. Ott (Hgg.), *Metatexte. Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur* (Materiale Textkulturen 15), Berlin, 1–10.
- Geller, Markham J. (2010), *Ancient Babylonian Medicine. Theory and Practice*, Oxford.
- Geller, Markham J. (2016), *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, Bd. 8: *Healing Magic and Evil Demons. Canonical Uduq-hul Incantations*, Berlin.
- Gertz, Jan Christian / Krabbes, Frank / Noller, Eva M. (2015), „Metatext(ualität)“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin / Boston / München, 207–217.
- Green, Anthony (1983), „Neo-Assyrian Apotropaic Figures“, in: *Iraq* 45, 87–96.
- Green, Anthony (1984), „Beneficent Spirits and Malevolent Demons. The Iconography of Good and Evil in Ancient Assyria and Babylonia“, in: *Visible Religion* 3, 80–105.
- Guinan, Ann K. (1996), „Left/Right Symbolism in Mesopotamian Divination“, in: *State Archives of Assyria Bulletin* 10, 5–10.
- Heeßel, Nils P. (2000), *Babylonisch-assyrische Diagnostik* (Alter Orient und Altes Testament 43), Münster.
- Heeßel, Nils P. (2015), „Magie in Mesopotamien“, in: Andrea Jördens (Hg.), *Ägyptische Magie und ihre Umwelt* (PHILIPPIKA. Altertumswissenschaftliche Abhandlungen 80), Wiesbaden, 33–53.
- Hilgert, Markus (2010), „Text-Anthropologie‘. Die Erforschung von Materialität und Präsenz des Geschriebenen als hermeneutische Strategie“, in: *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 142, 87–126.
- Jean, Cynthia (2006), *La magie néo-assyrienne en contexte. Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu* (State Archives of Assyria Studies 17), Helsinki.
- Jursa, Michael (2001), „Rez. Cunningham, Graham (2000), „Deliver Me From Evil“. Mesopotamian Incantations 2500–1500 B. C. (Studia Pohl. Series Major 17), Rom“, in: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 91, 142–145.

- Klengel-Brandt, Evelyn (1968), „Apotropaic Tonfiguren aus Assur“, in: *Forschungen und Berichte* 10, 19–37.
- Köcher, Franz (1963), *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, Bd. 2: *Keilschrifttexte aus Assur* 2, Berlin.
- Köcher, Franz (1964), *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, Bd. 3: *Keilschrifttexte aus Assur* 3, Berlin.
- Levtow, Nathaniel B. (2015), „Text Destruction and Iconoclasm in the Hebrew Bible and the Ancient Near East“, in: Natalie N. May (Hg.), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond* (Oriental Institute Seminars 8), Chicago, 311–362.
- Livingstone, Alasdair (1989), *Court Poetry and Literary Miscellanea* (State Archives of Assyria 3), Helsinki.
- Livingstone, Alasdair (2013), *Hemerologies of Assyrian and Babylonian Scholars* (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 25), Bethesda.
- Maul, Stefan M. (1994), *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale* (*Namburbi*) (Baghdader Forschungen 18), Mainz.
- Maul, Stefan M. (2003–2005), „Omina und Orakel. A. Mesopotamien“, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 10, Berlin/New York, 45–88.
- Maul, Stefan M. (2004), „Die ‚Lösung vom Bann‘. Überlegungen zur altorientalischen Konzeption von Krankheit und Heilung“, in: Herman F. J. Horstmannhoff u. Marten Stol (Hgg.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine* (Studies in Ancient Medicine 27), Leiden/Boston, 79–95.
- Maul, Stefan M. (2010a), „Die Tontafelbibliothek aus dem sogenannten ‚Haus des Beschwörungs-priesters‘“, in: Stefan M. Maul u. Nils P. Heeßel (Hgg.), *Assur-Forschungen. Arbeiten aus der Forschungsstelle ‚Edition literarischer Keilschrifttexte aus Assur‘ der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Wiesbaden, 189–228.
- Maul, Stefan M. (2010b), „Rituale zur Lösung des ‚Banns‘“, in: Bernd Janowski u. Daniel Schwei-mer (Hgg.), *Texte zur Heilkunde* (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge 5), Gütersloh, 135–146.
- Mauntel, Christoph/Sauer, Rebecca/Theis, Christoffer/Trampedach, Kai (2015), „Beschädigen und Zerstören“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkul-turen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/Boston/München, 735–746.
- May, Natalie N. (2012a), „Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East“, in: Natalie N. May (Hg.), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond* (Oriental Institue Seminars 8), Chicago, 1–32.
- May, Natalie N. (Hg.) (2012b), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond* (Oriental Institute Seminars 8), Chicago.
- Mente, Michael (2004), „Dominus abstulit? Vernichten und Verschweigen von Schriftobjekten als kommunikativer Akt“, in: *Frühmittelalterliche Studien* 28, 427–447.
- Nakamura, Carolyn (2004), „Dedicating Magic. Neo Assyrian Apotropaic Figurines and the Protection of Assur“, in: *World Archaeology* 36, 11–25.
- Preusser, Conrad (1954), *Die Wohnhäuser in Assur* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deut-schen Orient-Gesellschaft 64), Berlin.
- Radner, Karen (2005), *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung* (SANTAG 8), Wiesbaden.
- Ritter, Edith K. (1965), „Magical-Expert (= Āšipu) and Physician (= Asū). Notes on Two Complement-ary Professions in Babylonian Medicine“, in: Thorkild Jacobsen u. Hans G. Güterbock (Hgg.), *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventy-Fifth Birthday April 21, 1965* (Assyri-ological Studies 16), Chicago, 299–321.

- Ritter, Edith K./Kinnier Wilson, James V. (1980), „Prescription for an Anxiety State. A Study of BAM 234“, in: *Anatolian Studies* 30, 23–30.
- Rittig, Dessa (1977), *Assyrisch-babylonische Kleinplastik magischer Bedeutung vom 13.–6. Jh. v. Chr.* München.
- Sallaberger, Walther (2014–2016), „Ton (sowie Lehm, tonhaltige Erde). A. Philologisch“, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 14, Berlin/Boston, 89–91.
- Schwemer, Daniel (2007a), *Abwehrzauber und Behexung. Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien*, Wiesbaden.
- Schwemer, Daniel (2007b), *Rituale und Beschwörungen gegen Schadenzauber. Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts 2* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 117), Wiesbaden.
- Schwemer, Daniel (2007c), „Witchcraft and War. The Ritual Fragment Ki 1904-10-9, 18 (BM 98989)“, in: *Iraq* 69, 29–42.
- Schwemer, Daniel (2011), „Magic Rituals. Conceptualization and Performance“, in: Karen Radner u. Eleanor Robson (Hgg.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford/New York, 418–445.
- Schwemer, Daniel (2017), *The Anti-Witchcraft Ritual Maqlû. The Cuneiform Sources of a Magic Ceremony from Ancient Mesopotamia*, Wiesbaden.
- Scurlock, JoAnn (1989–1990), „Was There a ‚Love-hungry‘ Ēntu-priestess Named Eṭirtum?“, in: *Archiv für Orientforschung* 36–37, 107–112.
- Scurlock, JoAnn (1999), „Physician, Exorcist, Conjurer, Magician. A Tale of Two Healing Professions“, in: Tzvi Abusch u. Karel van der Toorn (Hgg.), *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* (Ancient Magic and Divination 1), Groningen, 69–79.
- Scurlock, JoAnn (2002), „Translating Transfer in Ancient Mesopotamia“, in: Paul Mirecki u. Marvin Meyer (Hgg.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Religions in the Graeco-Roman World 141), Leiden/Boston/Köln, 209–223.
- Scurlock, JoAnn (2006), *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia* (Ancient Magic and Divination 3), Leiden.
- Scurlock, JoAnn (2014), *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine* (Writings from the Ancient World 36), Atlanta.
- von Soden, Wolfram (1965–1981), *Akkidisches Handwörterbuch. Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von Bruno Meissner (1868–1947)*, 3 Bdd., Wiesbaden.
- Steinert, Ulrike (2012), *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.* (Cuneiform Monographs 44), Leiden/Boston.
- Stökl Ben Ezra, Daniel (2014), „Reading Ritual with Genette. Paratextual and Metatextual Aspects of the Bible in Ritual and Performance“, in: Sydney H. Aufrère, Philip S. Alexander u. Zlatko Pleše (Hgg.), *On the Fringe of Commentary. Metatextuality in Ancient Near Eastern and Ancient Mediterranean Cultures* (Orientalia Lovaniensia Analecta 232), Leuven/Paris/Walpole, 195–217.
- Thomsen, Marie-Louise (1987), *Zauberdiagnose und schwarze Magie in Mesopotamien* (The Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies Publications 2), Kopenhagen.
- Verderame, Lorenzo (2013), „Means of Substitution. The Use of Figurines, Animals, and Human Beings as Substitutes in Assyrian Rituals“, in: Claus Ambos u. Lorenzo Vederame (Hgg.), *Approaching Rituals in Ancient Cultures. Proceedings of the Conference, November 28–30, 2011, Roma* (Alla Rivista Degli Studi Orientali. Nuova Serie 86), Pisa/Rom, 301–323.
- von Weiher, Egbert (1983), *Spätbabylonische Texte aus Uruk. Teil II* (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk Warka 10), Berlin.
- Wiggermann, Frans A. M. (1992), *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts* (Cuneiform Monographs 1), Groningen.
- Wilcke, Claus (1985), „Liebesbeschwörungen aus Isin“, in: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 75, 188–209.

