

Stefan M. Maul

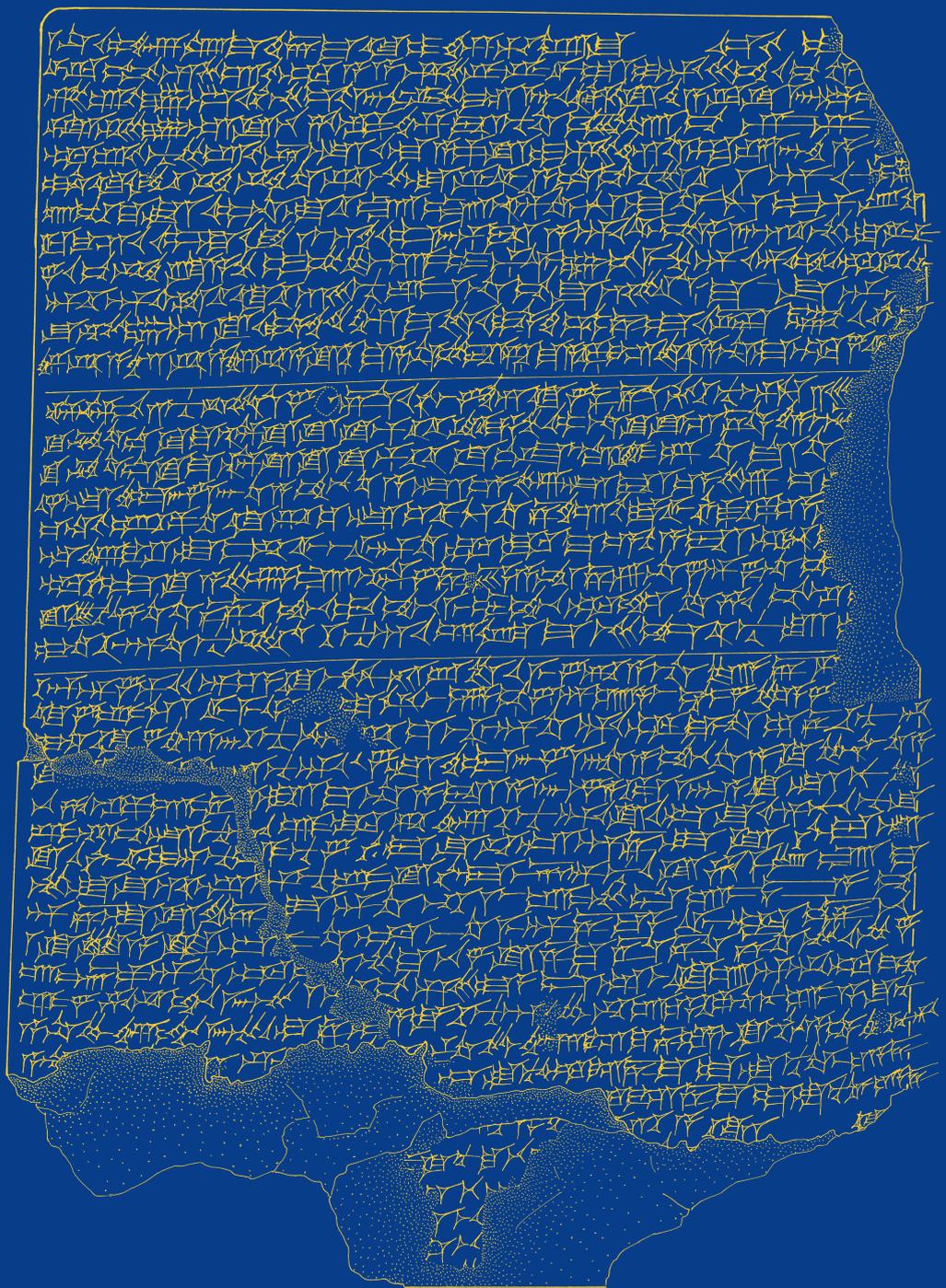
Bannlösung (nam-érim-búr-ru-da)

Die Therapie eines auf eidliche Falschaussage zurückgeführten Leidens



Keilschrifttexte
aus Assur
literarischen
Inhalts 10

WVDOG 155
Teil 1



Harrassowitz Verlag

Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts
Band 10

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

Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 155

Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur
E: Inschriften

IX

Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts

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

herausgegeben von Stefan M. Maul

Band 10

2019

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Stefan M. Maul

Bannlösung (nam-érim-búr-ru-da)

Die Therapie eines auf eidliche Falschaussage
zurückgeführten Leidens

Teil 1:

Einleitung, Katalog und Textbearbeitungen

2019

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Gedruckt mit Unterstützung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

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

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

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

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2019
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany
ISSN 0342-4464
ISBN 978-3-447-11209-3
e-ISBN 978-3-447-19897-4

Für Evelyn Klengel-Brandt in Dankbarkeit

Inhaltsverzeichnis

Teil 1

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

Teil 2

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

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

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

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

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

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

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

Vorwort des Verfassers und Herausgebers

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Heidelberg, im Oktober 2019

Stefan M. Maul

Einleitung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Der Forschungsstand

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

Beschwörung mit der Unterschrift *ka-inim-ma nam-érim-búr-ru-da-ke₄*¹³ versehen worden war, obgleich sie zu einer aus mehreren Tafeln bestehenden Schrift gehört, die die Heiler *Šurpu* (“Verbrennung”) nannten.¹⁴ Das Anliegen der Bannlösung war dort ganz offenkundig weiterreichenden Heilzwecken unterstellt. Da keinerlei Hinweise darauf zu finden waren, daß die bekannt gewordenen, als *ka-inim-ma nam-érim-búr-ru-da-ke₄* bezeichneten Texte – in eine bestimmten Reihenfolge gebracht – gemeinsam die Beschreibung einer einzigen Therapie bildeten, lag es nahe anzunehmen, daß es eine eigenständige, unter der Bezeichnung *nam-érim-búr-ru-da* überlieferte Heilbehandlung nie gegeben hatte, sondern nur jeweils alleinstehende Texte, deren Gemeinsamkeit lediglich darin lag, daß man sie dem therapeutischen Belang der Bannlösung zuordnete.

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

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

7 KAR 44, Vs. 12 (vgl. auch die folgende Zeile). Die akkadische Glosse fehlt in den Duplikaten. In der Korrespondenz der spätassyrischen Könige wurde das Bannlösungsverfahren auch als “*māmīti u pašāri*” (S. Parpola, SAA 10, 308, Text Nr. 371, Rs. 9) und als “*ša māmīti pašāru*” bezeichnet (ebd., 163, Text Nr. 201, Rs. 5¹). In dem spätbabylonischen Text BRM 4, Nr. 20, 70 ist *nam-érim-búr-ru-da* mit akkadischem *māmītu pašāru* geglichen.

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

9 Siehe oben Anm. 3.

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Die neuentdeckten Schriften zur Bannlösung

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

2.2. Weitere Schriften zur Bannlösung

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

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

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

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

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

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

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

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

23 Text Nr. 16–26, 7”.

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

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

26 Text Nr. 66.

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

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

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

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

31 Text Nr. 20.

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

33 Die Texte Nr. 38 und 61.

34 Text Nr. 53.

35 Text Nr. 81.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

51 Text Nr. 20.

52 Text Nr. 36.

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

54 Text Nr. 38.

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

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

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

58 Text Nr. 41 (frühneuassyrisch).

59 Text Nr. 39 (frühneuassyrisch).

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

61 Text Nr. 38.

62 Die Texte Nr. 48–53.

63 Text Nr. 54.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Das Problem: Eid und Bann

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

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

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

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

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

68 Texte Nr. 71 und Nr. 73–80.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Wen konnte ein Bann “packen”?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

98 Text Nr. 16–26, 60.

99 Text Nr. 38–39, 32.

100 Text Nr. 16–26, 61.

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

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

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

104 Text Nr. 38–39, 16.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

127 Text Nr. 46–47, 33.

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

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

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

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

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

5. Die Theologie von Eid und Bann

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

138 Text Nr. 40–44, 48, 56 und 59–55.

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

140 Text Nr. 48–51, 44.

141 Text Nr. 4–10, 100.

142 Text Nr. 4–10, 40.

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

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

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

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

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

145 Text Nr. 4–10, 65–68.

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

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

148 Text Nr. 4–10, 36.

149 Text Nr. 4–10, 37.

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

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

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

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

154 Text Nr. 48–51, 38.

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

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

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

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

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

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

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

156 Text Nr. 48–51, 17–18.

157 Siehe Text Nr. 48–51, 19.

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

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

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

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

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

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

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

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

160 Text Nr. 40–44, 1–8.

161 Siehe hierzu oben S. 11f.

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

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

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

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

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

167 Text Nr. 11, 2.

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

169 Text Nr. 16–26, 77.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

181 Text Nr. 3, 8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

186 Text Nr. 38–39, 9".

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

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

189 Text Nr. 4–10, 38.

190 Text Nr. 38–39, 11"–13".

191 Text Nr. 34–37, 1'–35'.

192 Text Nr. 48–51, 14.

193 Text Nr. 38–39, 11".

194 Text Nr. 4–10, 1.

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

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

197 Text Nr. 46–47, 18–19.

198 Text Nr. 63, 3'.

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

200 Text Nr. 70–72, 9–13.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

215 Text Nr. 80, 31’.

216 SA.GIG Tafel 22, Z. 19–20.

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

218 BAM 584, Kol. II, 25’.

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

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

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

222 Text Nr. 70–72, 34.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

233 Siehe oben Anm. 170.

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

7. Die Bannlösungsverfahren

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

240 Text Nr. 70–72, 45.

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

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

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

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

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

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

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

247 Siehe Anm. 245.

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

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

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

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

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

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

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

250 So Text Nr. 3, 23.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

273 So Text Nr. 1 und Text Nr. 4–10.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

285 Text Nr. 27–33, 106–107.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

291 Text Nr. 4–10, 98–103.

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

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

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

295 Siehe die in Anm. 278 zusammengestellten Belege.

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

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

298 Siehe dazu oben S. 14.

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

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

301 Siehe Text Nr. 46–47, 47–50.

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

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

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

8. Die medizinische Behandlung des Bann-Leidens

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

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

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

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

9. Prophylaktische Maßnahmen

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

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

309 Siehe Text Nr. 76–77, 1–10.

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

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

312 Siehe Text Nr. 76–77, 12.

313 Siehe Text Nr. 79, 17'–19'.

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

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

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

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

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

319 Siehe Text Nr. 79, 59'–63'.

320 Siehe Anm. 134 mit den entsprechenden Belegen.

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

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

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

305 Siehe Anm. 69.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Introduction

Translated by Alexander Johannes Edmonds

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

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

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

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

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

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

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

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

1. State of Research

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

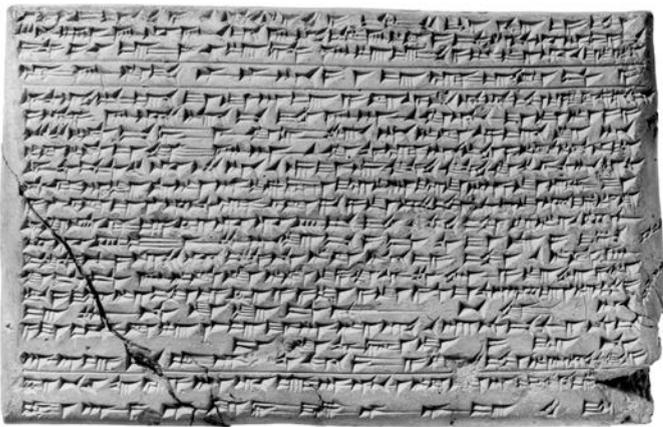


Fig 2. The healer's curriculum: VAT 8275 (KAR 44), obv.
(Photo from the Assur Research Centre, Heidelberg)

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

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

8 See fn. 3 above.

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

10 See H. Zimmern, ZA 30, 204–205.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2. Further Texts on the Dispelling of a Ban

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

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

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

23 Text no. 16–26, 77.

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

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

26 Text no. 66.

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

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

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

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

31 Text no. 20.

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

33 Texts nos. 38 and 61.

34 Text no. 53.

35 Text no. 81.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

51 Text no. 20.

52 Text no. 36.

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

54 Text no. 38.

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

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

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

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

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

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

61 Text no. 38.

62 Texts nos. 48–53.

63 Text no. 54.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

68 Texts nos. 71 and 73–80.

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

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

3. The Problem: Oath and Ban

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Whom might a Ban “seize hold”?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

98 Text no. 16–26, 60.

99 Text no. 38–39, 32.

100 Text no. 16–26, 61.

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

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

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

104 Text no. 38–39, 16.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

121 See, e.g. Text no. 27–33, 89–90.

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

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

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

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

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

127 Text no. 46–47, 33.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. The Theology of Oath and Ban

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

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

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

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

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

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

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

138 Text no. 40–44, 48, 56 and 59–55.

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

140 Text no. 48–51, 44.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

141 Text no. 4–10, 100.

142 Text no. 4–10, 40.

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

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

145 Text no. 4–10, 65–68.

146 A. Livingstone, SAA 3, 72, Text no. 32, rev. 7 (^rdⁱ[NAM].ÉRIM SAĜ.DU ^udu^uŪZ ŠU^u ĠĪR^u LŪ.MEŠ).

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

148 Text no. 4–10, 36.

149 Text no. 4–10, 37.

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

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

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

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

154 Text no. 48–51, 38.

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

156 Text no. 48–51, 17–18.

157 See Text no. 48–51, 19.

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

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

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

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

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

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

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

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

160 Text no. 40–44, 1–8.

161 See, on this, above p. 34–35.

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

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

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

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

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

167 Text no. 11, 2.

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

169 Text no. 16–26, 77.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

181 Text no. 3, 8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

186 Text no. 38–39, 9”.

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

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

189 Text no. 4–10, 38.

190 Text no. 38–39, 11”–13”.

191 Text no. 34–37, 1’–35’.

192 Text no. 48–51, 14.

193 Text no. 38–39, 11”.

194 Text no. 4–10, 1.

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

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

197 Text no. 46–47, 18–19.

198 Text no. 63, 3’.

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

200 Text no. 70–72, 9–13.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

215 Text no. 80, 31’.

216 SA.GIG Tablet 22, l. 19–20.

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

218 BAM 584, col. II, 25’.

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

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

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

222 Text no. 70–72, 34.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7. The Procedures for dispelling a Ban

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

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

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

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

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

233 See above fn. 170.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

240 Text no. 70–72, 45.

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

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

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

244 On the details, see the textual edition presented in this book (Text no. 1–2) and the appurtenant commentaries.

245 Text no. 3, 23 (*ina narbī ša Ea ina upšašē ša Asalluḫi*). See also Text no. 4–10, 47–49 and 53–55; Text no. 48–51, 54, 56, and 62 and Text no. 54, 13’.

246 Text No. 48–51, 63; see also *ibid.*, 45.

247 See fn. 245.

248 See, on this, S. M. Maul, BaF 18, 41 and *id.*, in: A. Kahlitz, C. Marksches (eds.), Heilige Texte, 11–24.

249 It is known from the *Šurpu* ‘guide’ (LKA 91, obv 4; see E. Reiner, *Šurpu*, 11) that the healer entered his role as representative of Asalluḫi by means of the recitation of the Sumerian incantation *ĝá-e lú kù-ga-me-en* (“I am the pure one”). The same incantation was also to be recited by the healer in the procedure named *ilī ul īde* (see KAR 90, obv. 16). Albeit it is never explicitly stated, it seems entirely possible that the Sumerian incantation “I am the pure one” was also recited at the opening of the exorcistic actions within the framework of the procedure for dispelling a ban.

250 Thus Text no. 3, 23.

251 See Text no. 1–2, 3’; Text no. 3, 13 and 23–24; Text no. 4–10, 2; Text no. 11, 10; Text no. 14–15, 8; Text no. 46–47, 47. The description of the procedures for dispelling a ban do not enlighten as to what size such an anthropomorphic “image of the ban” possessed, nor as to whether it was goat-headed or not, as might be suggested (see, on this, above fn. 45).

matter ever-decaying to earth from which, also according to Mesopotamian tradition, the first human was formed. In the act of creation accomplished in the early morning, the mythical era of the primordial beginning and the chronological horizon of the present manifestly intermingled. Inasmuch as he fashioned the already active ban and brought it to life as once done by the gods,²⁵² the healer powerfully intervened in that erstwhile age wherein the primordial source of the evil to be combatted within the therapy had emerged. In this act of creation, the healer ventured back in time and repeated in a certain sense the bygone moment in which the ban to be dispelled once arose. By means of this ‘time travel’, he achieved power over both the past and that which had occurred.²⁵³ As its creator, the healer can guide the evil,²⁵⁴ command it with the omnipotent divine utterance, and steer its being within past, present, and future. The aim of all procedures for dispelling a ban was to render retroactively harmless the “image of the ban” and thereby the ban itself, to inhibit the contamination brought about by the ban crystallising in misfortune and sickness, and to return it to the ban itself. The ban should thus become anathema to the world. Brought to death,²⁵⁵ buried, and handed over to the underworld, the “land without return”²⁵⁶, his clay ‘flesh’²⁵⁷ should disintegrate once more to dust. During this process, centrally decisive to the procedures for dispelling a ban, the focus is directed towards the healer representing the god and the ill to be combatted, whereas the patient for the sake of whom the treatment was performed and his guilt alike receive scarce attention. Fixed in wording and derived from Asalluḫi himself, the exorcistic *dicenda* which a healer in this context was to direct at the personified ban possess an imperative character (imprecativ exorcism).

Yet other exorcisms are of a petitionary nature (deprecativ exorcism). These recitations are often addressed to the sun god Šamaš, the “lord of law and justice”.²⁵⁸ These form the centrepiece of a further constitutive strand of action within the procedures for dispelling a ban which does not focus upon the calamity and the divine power superior to it, but rather upon the personified evil and the patient plagued thereby. In a veritable legal procedure staged within the patient’s house, these latter two were to confront each other before the sun god. There, they should conduct a lawsuit which should conclude in the patient’s favour and the preconditions for a dispelling of a ban. The recitations of a petitionary character with which the healer appealed to the sun, the divine judge, in the name of his patient

occupy the position of a speech for the defence within the legal proceedings enacted.²⁵⁹ Therein, it is generally submitted, on the one hand, that the ban has forfeited its right to the life of the afflicted individual as it has already been compensated with ample prior gifts and contributions presented, or by means of compensatory allowances or a wergild accorded it;²⁶⁰ on the other hand, the addresses to the sun god are marked by pleas for the patient to be granted justice and spared further punishment. Furthermore, subtle signs within the scenic depiction of the trial leave scarce doubt that it was the role of the personified ban to be defeated and that of the patient to prevail.²⁶¹ Thus, this narrative of a lawsuit only appears at first glance to contradict that marked by the notion of the forceful expelling of perdition. In reality, both narrative strands are artfully interwoven within the procedures for dispelling a ban.²⁶²

In the more exacting procedures for dispelling a ban, the ban was lent multiple identities by means of the garb and kit afforded the figurine, the care and attention it garnered, and the approach taken towards it respectively. Within the complex texture of the therapeutic happenings, these denote distinct narrative strands running in parallel but intertwined at crucial turning points such as the rendering innocuous and the disposal of the ban respectively.

In the majority of procedures for dispelling a ban, the ban’s image assumed the figure of a bride.²⁶³ Over the course of the therapy’s events, the ban (previously rendered harmless) was honoured and doted on as a bride and wed in a rite with the individual upon whom the ban weighed. The robe of the figurine and that of the patient were tied to each other by means of a knot, a symbolic act which also legally sealed a marriage in quotidian life. Thus, the patient was compelled to acknowledge the judgement of the gods to saddle him with a ban, to face up to his guilt and illness, and embrace these as forming a fundamental disorder. These therapeutic forms doubtless contributed to the bolstering the patient’s powers of self-healing, inasmuch as they lent him new insights, experiences, and opportunities for behaviour. Within the staged narrative, the judgement of the gods to impose a ban upon an individual was loosened akin in the truest sense to the Gordian Knot. In the severing by the healer of the knot binding the afflicted individual and the ban in bridal guise together by their robes, he accomplished a divorce as also

252 On the notion of the creation of the ban at the primordial beginning, see Text no. 4–10, 65–68.

253 In Text no. 4–10, 42–43, this grasp into the past is described as an act accomplished by the saviour Asalluḫi: “Asalluḫi, the great conjuror of the gods, / regarded the ban. Then he turned the ban back (to good).”

254 See, on this, the commentary on Text no. 1–2, 8’ and also Text no. 3, 66–71; Text no. 14–15, 2’–4’, and S. M. Maul, BaF 18, 302, l. 28 and *ibid.*, 424f., l. 39–42.

255 Therapy instructions recommend the daggering of the figurine of a ban (see Text no. 46–47, 47–50). See also Text no. 48–51, 66 with the prescription to strike a ban figurine which should simultaneously serve as the substitute for the patient with a hatchet and then to shatter it (cf. the commentary on Text no. 48–51, 69a).

256 See Text no. 46–47 and also Text no. 1–2, 24’–27’; Text no. 3, 77–78; Text no. 4–10, 13’–14’.

257 From Text no. 48–51, 46, it may be deduced that the clay figurines used in a therapy could possess a skeleton of wood and reed which would be coated with clay.

258 Text no. 1–2, 12’ and 20’; Text no. 3, 23 and 72; Text no. 4–10, 6’ and *passim*.

259 A representative example may be found in Text no. 3, 22–48.

260 On the wergild assigned the ban, see Text no. 1–2, 8’, and the appurtenant commentary with reference to further attestations.

261 Among these number that the healer accusatorily held the figurine of the ban out before the divine judge, (see, e.g. Text no. 3, 21), but took his patient by the hand during the recitation of the ‘plea for the defence’ before the sun god (see S. M. Maul, BaF 18, 67) and had him stand on the substances strewn about beforehand which absorbed the pollution of the invalid, thereby also removing from him the markings of one under a ban (see the commentary on Text no. 16–26, 1 and also Text no. 27–33, 74–75 with the relevant commentary).

262 The narrative of the legal proceedings is entirely lacking within *Therapy Description 3* (Text no. 11).

263 Thus, in Text no. 1–2; in Text no. 3; in Text no. 4–10 and in Text no. 14–15. In the surviving therapy descriptions, the patient is consistently imagined as male, although procedures for dispelling a ban were also performed for women (see S. Parpola, SAA 10, 162–163, Text no. 201). It may be assumed that, in such cases, the figure of the ban received a male form in place of a female example. Moreover, in the procedure for dispelling a ban described in Text no. 11, the ban should likewise be incarnated into the figurine of a man dispatched on a journey into the underworld, much as in a procedure for defence against a demon or a ghost. The same holds for Text no. 48–51.