

WARBURG INSTITUTE

FBG '30

Frank, Karl.

Babylonische  
Beschwörungsreliefs.



54

11/12  
63

F  
B  
G  
30

215

BABYLONISCHE  
BESCHWÖRUNGSRELIEFS

EIN BEITRAG  
ZUR  
ERKLÄRUNG DER SOG. HADESRELIEFS

VON

**KARL FRANK**  
DR. PHIL.

MIT FÜNF ABBILDUNGEN IM TEXT UND VIER TAFELN



LEIPZIG  
J. G. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG  
1908

Leipziger semitistische Studien  
herausgegeben von  
AUGUST FISCHER und HEINRICH ZIMMERN  
III. Band, Heft 3





## Vorwort.

In der vorliegenden Abhandlung ist auf Grund der assyrischen Texte eine Erklärung bis jetzt noch nicht richtig gedeuteter oder ganz unbekannter Reliefs gegeben. Die bisher einigen von ihnen beigelegte Bedeutung als „sog. Hadesreliefs“ wird sich in nichts halten lassen.

Freilich verhehlt sich der Verfasser nicht, daß in manchen Einzelheiten eine sichere Erklärung noch nicht gegeben ist, und wohl noch nicht gegeben werden kann. Doch dürfte die Erklärung wenigstens in die richtige Bahn gelenkt sein. Der Name „Hadesrelief“ kann aber in sicherer Weise durch „Beschwörungsreliefs“ ersetzt werden.

Im allgemeinen ist vielleicht noch zu bemerken, daß man bei der Erklärung der babylonisch-assyrischen Denkmäler nicht Einfällen der Phantasie folgen darf; vielmehr wird es nur möglich sein, aus und mit den Texten und unter stetem Vergleichen der Angaben mit den Bildwerken zu einigermaßen sicheren Ergebnissen zu gelangen. Es dürften also Vermutungen nur da aufgestellt werden, wo sie aus den Texten selbst, oder sonstigen Angaben — nicht irgend woher von außen — genommen oder belegt werden können. Die klassischen Archäologen, die mit Hilfe von ausgezeichneten Sprachkenntnissen zu so sicheren Ergebnissen gelangt sind, dürften wohl auf dem Gebiet der babylonisch-assyrischen Archäologie nachzuahmen sein.

Herrn Professor Dr. H. Zimmern bin ich für wissenschaftliche Mitteilungen und sonstige Anweisungen zu großem Dank verpflichtet. Sodann sage ich auch hier Monsieur F. Thureau-Dangin (Louvre, Paris) ganz besonderen Dank. Er hatte die ausnehmende Liebenswürdigkeit, die beiden von mir entdeckten Beschwörungsreliefs sofort mir zur Verfügung zu stellen, und außerdem die Photographien für die Veröffentlichung einzusenden. Auch Mr. L. W. King (British Museum, London) danke ich für die freundliche Beantwortung gelegentlicher Fragen inbezug auf Textesstellen, Reliefs und Ähnliches.

Endlich bemerke ich noch, daß diese Arbeit schon seit mehreren Monaten druckfertig vorlag, verschiedener äußerer Umstände halber aber bis jetzt zurückgestellt werden mußte.

London, im Juni 1907.

**Karl Frank.**

## Inhalt.

	Seite
Einleitung . . . . .	1
1. Die große Tierfigur auf der Rückseite der Reliefs	
a) Beschreibung der einzelnen Reliefs . . . . .	5
b) Zur Erklärung der großen Tierfigur . . . . .	6
2. Die Göttersymbole	
a) Beschreibung und Erklärung der einzelnen Reliefs . . . . .	8
b) Zur Erklärung des Zweckes der Göttersymbole auf den Reliefs	10
3. Die Dämonenreihe	
a) Beschreibung der einzelnen Reliefs . . . . .	11
b) Zur Erklärung der Dämonenreihe, insbesondere mittels der Beschwörungstexte <i>utukit lounuti</i> . . . . .	14
c) Die Dämonen als Verursacher von Krankheiten . . . . .	31
4. Die Krankenbeschwörungsszene	
a) Über Krankenbeschwörung innerhalb der babylonischen Literatur	36
b) Beschreibung der einzelnen Reliefs . . . . .	44
c) Erklärung der Szene als Krankenbeschwörung . . . . .	47
d) Die Dämonen- und Göttergestalten in dieser Szene . . . . .	49
e) Weiteres über Krankenbeschwörung aus der babylon. Literatur	56
5. Die Labartu-Gruppe	
a) Beschreibung der einzelnen Reliefs . . . . .	73
b) Die Inschrift auf Relief C und die Labarta-Texte im Zusammenhang mit der bildlichen Darstellung . . . . .	75
c) Die Dämonenfigur auf Relief A . . . . .	79
d) Die übrigen Darstellungen in dieser Abteilung . . . . .	81
6. Die Inschriften auf Relief D, E und G . . . . .	87
Zusammenfassung . . . . .	91
Nachtrag . . . . .	93

## Verzeichnis der Abbildungen.

	Seite
Abb. 1. Bronzefigur. British Museum (Nr. 93078) . . . . .	26
Abb. 2. Relief C. Steintafel aus Babylon (BE 12003) . . . . .	46
Abb. 3. Relief H. Collection de Clercq, Paris . . . . .	74
Abb. 4. Statuette. Louvre, Paris . . . . .	80
Abb. 5. Relief D. Nach Lajard, Culte de Vénus. Vorschollen . . . . .	87
Relief A. Collection de Clercq, Paris . . . . .	Taf. I u. II oben
Relief F. Louvre, Paris . . . . .	„ I u. II unten
Relief B. Museum in Konstantinopel . . . . .	„ III u. IV oben
Relief G. Louvre, Paris . . . . .	„ III u. IV unten

## Abkürzungen.

- AJSL = The American Journal of Semitic Languages and Literatures.  
AO = Der Alte Orient, hrsg. von der Vorderasiatischen Gesellschaft.  
Aš. marš. = Ašakku maršu (Tafelserie).  
BA = Beiträge zur Assyriologie, hrsg. von Delitzsch und Haupt.  
Behrens, Briefe = Assyrisch-babylonische Briefe kultischen Inhalts.  
Bezold, Cat. = Catalogue of the Cuneif. Tablets in the Kouyunjik Collect.  
BOR = Babylonian and Oriental Record.  
Br. = Brünnow, A Classified List.  
de Clercq = Catalogue méthodique . . . de la Collection de Clercq.  
Craig, RT = Assyrian and Babylonian Religious Texts.  
CT = Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, &c., in the British Museum.  
Del. HW = Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch.  
GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen.  
Hrozný, Ninrag = Summ.-babyl. Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib).  
Jastrow, Rel. Bab. = Die Religion Babyloniens und Assyriens.  
Jeremias, ATAO = Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients.  
KAT = Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament.  
KB = Keilinschriftliche Bibliothek, hrsg. von Schrader.  
King, Bab. Rel. = Babylonian Religion and Mythology.  
King, Magic = Babylonian Magic and Sorcery.  
Küchler, Med. = Beiträge zur Kenntnis der Assyr.-Babyl. Medizin.  
Lab.-T. = Labartu-Texte.  
Layard, Mon. = The Monuments of Nineveh.  
Maqlū : hrsg. von Tallqvist, Die assyrische Beschwörungsserie Maqlū.  
MDOG = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.  
MDP = Mémoires (de la) Délégation en Perse.  
Meißner, SAI = Seltene assyrische Ideogramme.  
Morgenstern, Doctr. of Sin = The Doctrin of Sin in the Babyl. Religion.  
MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft.  
OLZ = Orientalistische Litteratur-Zeitung.  
Paterson, Sculptures = Assyrian Sculptures, Kleinmann & Co.  
R = Rawlinson, The Cuneiform Inscriptions of Western Asia.  
Rec. de Trav. = Recueil de Travaux rel. à la Phil. et à l'Arch. ég. et ass.  
Rit.-Taf. = Ritualtafeln, hrsg. von Zimmern, Beitr. z. Kenntn. d. bab. Religion.  
de Sarzec, Déc. = Découvertes en Chaldée.  
Thompson, Devils = The Devils and Evil Spirits of Babylonia.  
Ut. limn. = Utakkē limnūti (Tafelserie).  
WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.  
[Z.] = Zusätze von H. Zimmern.  
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.  
Zimmern, BBR = Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion.



## Einleitung.

Die sogen. Hadesreliefs<sup>1</sup> mit ihren so rätselhaft scheinenden Darstellungen haben schon seit längerer Zeit die Phantasie beschäftigt. Verschiedentlich wurde eine Erklärung versucht; gleichwohl ist die Deutung, die diesen Reliefs gegeben wurde, über eine gewisse Konformität der Auffassungen nicht hinausgekommen. Wie es scheint, hat sich Clermont-Ganneau bei der Veröffentlichung eines solchen Täfelchens (Relief A; Tafel I u. II oben) zuerst an der Erklärung versucht. Soweit er sich nur mit der Beschreibung befaßt, ist ja — auch in Rücksicht auf die Zeit: vor fast 30 Jahren — nicht allzuviel dagegen einzuwenden. Anders mit der Deutung der Bilder. Sein erstmalig hingeworfener Ausspruch von l'enfer assyrien, den er auf diesem Relief finden zu müssen glaubte, hat die Folge gehabt, daß er mehr oder minder kritiklos aufgenommen und fortgepflanzt wurde. Es dürfte daher wohl nicht recht lohnen, mehr als nur gelegentlich auf diese Arbeit zurückzukommen.

Bei der Veröffentlichung des Reliefs B (Tafel III u. IV oben), das A ja so sehr ähnelt, hat dann Scheil wohl nicht ohne Anlehnung an die erstere Arbeit seine Ausführungen geschrieben. Da diese bedeutend jüngeren Ursprungs sind, kann, wenn auch nur in Kürze, einiges darüber gesagt werden. Scheil bezeichnet sein Relief als *représentant une scène funéraire babylonienne*, genau so Clermont-Ganneau S. 344. Auch sonst stützt er sich auf ihn (S. 60) oder auf Maspéro (S. 59). Die Beschreibung des Reliefs nun dürfte auch hier wohl richtig sein; aber bei der Erklärung des Reliefs fällt auf, daß sie so sicher und bestimmt gegeben ist. Man fragt sich, was wohl die Veranlassung für die beiden Gelehrten gewesen sein mag, in der Darstellung der dritten Reihe eine babylonische Totenfeier und in der vierten den babylonischen Hades zu sehen

1) Vgl. die Aufzählung der einzelnen Stücke mit Literaturnachweisen unten S. 3f.

Eine Inschrift ist auf keinem der beiden Reliefs vorhanden; die für eine Inschrift bestimmten Zeilen auf B sind, wie Scheil selbst S. 59 bemerkt, leer geblieben. Mit keinem Wort ist in beiden Arbeiten auf Keilschrifttexte verwiesen, die man ja wohl noch als Quellen zur Erklärung vermuten könnte. Alles scheint aus dem Nichts genommen; Reminiszenzen an griechische Hadesvorstellungen oder ähnliches können doch wohl nicht als gültiger Beweis betrachtet werden.

Freilich hatte sich schon vor Scheil<sup>1</sup> auch A. Jeremias in seinen „Bab.-ass. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode“ S. 54 und vor allem S. 78 an die Auffassung von Clermont-Ganneau angeschlossen. Die Ausführungen Perrot's über dasselbe Relief (*Histoire de l'Art* II 361 u. Anm. 1 ff.) konnten Jeremias noch recht beeinflussen. Vor allem der Zusammenhang, in den dieser das Relief bei Besprechung der babylonischen Unterwelt nach den Keilschrifttexten zu stellen sucht, konnte ihn noch in seiner Ansicht zu Unrecht bestärken. In seiner neueren Schrift, *Hölle und Paradies*<sup>2</sup>, kommt Jeremias auf S. 30 f. auch wieder auf diese Tafeln zu sprechen; ohne Abweichung von der herkömmlichen Deutung<sup>3</sup>. Doch ist wenigstens zugegeben, daß es an „einer genügenden Erklärung“ immer noch mangelt.

Ähnlich hat sich auch Meißner in *WZKM* XII (1898) 59 ff. über die Deutung des Reliefs B, besonders der dritten Reihe ausgesprochen (S. 63). Aber auch bei dieser Studie ist zu beachten, daß wenigstens nicht eine leichthingeworfene Erklärung gegeben wird, sondern daß auf Keilschrifttexte<sup>3</sup> Bezug genommen wird. Sodann werden die Bilder der Reliefs zu den aus Texten gewonnenen Resultaten über die babylonischen Leichenfeierlichkeiten im allgemeinen herangezogen.

Desgleichen kommt King in seiner *Babyl. Rel.* 37 ff. ziemlich ausführlich auf das Relief A (und auch B) zu sprechen. Aber auch hier ist im wesentlichen die geläufige Auffassung zu finden. Auf einzelne Punkte wird noch gelegentlich näher einzugehen sein.

Auch Zimmern scheint sich in *Keilinschr. u. Bibel* 49 der bis-

1) Vgl. noch Ménant, *Glyptique orient.* I 54.

2) Auch bei Boll, *Sphaera* 250 zitiert; desgl. s. *Stucken, Astralmythen* 51. Natürlich läßt sich die daselbst vertretene Hypothese erst recht nicht halten.

3) Dazu vgl. allerdings Zimmern, *BBR* 139 Anm. e; neuerdings von Zimmern in der *Nöldeke-Festschrift* 961 f. bearbeitet.

herigen Auffassung anschließen zu wollen. Allerdings hatte er sich schon vorher in KAT<sup>3</sup> 635 Anm. 1 etwas von der herkömmlichen Erklärung entfernt, wenn er im Hinblick auf Relief C bei der Hauptfigur der untersten Abteilung auf Labartu hinweist.

Das Bestreben bei der neuen Erklärung muß nun sein, sich von der bisherigen Auffassung in jeglicher Kleinigkeit vollständig frei zu halten: nur auf Grund eines möglichst umfangreichen Textmaterials und der Reliefs selbst soll der Versuch zu einer endgültigen Lösung gemacht werden. Und zwar dürfte es vielleicht gut sein, das bekannteste Relief A zur Richtung zu nehmen, und die Disposition der Arbeit an die daselbst gebotenen Abbildungen — nicht sklavisch natürlich — anzulehnen.

Die einzelnen Reliefs, wie sie uns jetzt in größerer Anzahl vorliegen, lassen sich etwa folgendermaßen ordnen:

I. Reliefs mit besonders reichen Darstellungen:

a) Aus Bronze: 1. Relief A: Bild in Rev. archéol. Nouv. Série, vol. 38 (1879) Pl. XXV; dazu Ausführungen Clermont-Ganneau's auf S. 337 ff. Bild ferner bei Zimmern, Keilinschriften und Bibel 50; in MDOG Nr. 9 S. 15 f. (s. w. u.); bei A. Jeremias, Hölle und Paradies<sup>2</sup> (AO I 3) 28 f. mit Text auf S. 30 f.; ebenso bei Stucken, Astralmythen 51, und bei King, Babyl. Religion and Mythology hinter S. 38; bei E. Bischoff, Babylon.-Astrales 37. — Aufbewahrt in der Sammlung de Clercq, Paris. Abbildung auf Tafel I und II.

2. Relief B: Bild in Rec. de trav. XX (1898) hinter S. 52, mit Ausführungen Scheil's S. 59 ff. — Außerdem sind diese beiden Reliefs bei de Clercq, Catalogue méthodique, tome II, Pl. XXXIV wiedergegeben, nebst den Arbeiten Clermont-Ganneau's und Scheil's S. 222 ff. und 229 ff. — Aufbewahrt im Museum in Konstantinopel. Abbildung auf Tafel III und IV.

b) aus Stein: 1. Relief C: Bild in MDOG Nr. 9 S. 9 mit Beschreibung von Koldewey und Ausführungen von Weißbach und Delitzsch S. 12; ferner bei Weißbach, Babyl. Miscellen Nr. XIV S. 42 f. und Taf. 15 Nr. 1, bei A. Jeremias, Hölle u. Paradies<sup>2</sup> 33 und Bemerkung S. 30 f. — Aufbewahrt in der Vorderasiat. Abteilung der Kgl. Museen zu Berlin(?) oder im Museum zu Konstantinopel(?). Abbildung Nr. 2 auf S. 46.

2. Relief G: von mir im Dezember 1906 im Louvre, Paris, entdeckt und hier zum erstenmal veröffentlicht. Es ist ein rot-branner Stein; ungefähr 8½ cm breit, und, da fragmentarisch, etwa



noch  $4\frac{1}{2}$ —6 cm lang. Die Dicke schwankt zwischen 1 und  $1\frac{1}{2}$  cm. Quer durch den oberen Rand eine Öse. Reste einer Inschrift. — Aufbewahrt in der assyrischen Abteilung des Louvre, Paris. Abbildung auf Tafel III und IV.

II. Reliefs mit Darstellungen von Dämonen und Mannesgestalten; aus Stein:

1. Relief **F**, ebenfalls von mir entdeckt, aus schwarzem Stein. Die Breite beträgt ungefähr  $7\frac{1}{2}$ —8 cm; die Länge, soviel eben erhalten, ungefähr 6— $6\frac{1}{2}$  cm; die Dicke  $1\frac{1}{2}$ —2 cm. Quer durch den obern Rand gleichfalls eine Öse. Keinerlei Schriftzeichen zu finden. Hier zum erstenmal veröffentlicht. — Aufbewahrt in der assyrischen Abteilung des Louvre, Paris. Abbildung auf Tafel I und II.

2. Relief 1074 (91899) im British Museum, London. Fragmentarisch, aus hellem Stein, ähnlicher Art. Auch von mir erkannt; aber ohne Abbildung hier.

3. Relief Rm. 650, ebenfalls im British Museum; auch nur Fragment, aus Stein, von ähnlicher Art. Wie vorstehend.

Ein weiteres Relief, wohl sicher dieser Art, wird bei Lenormant, *Choix de textes* Nr. 25 erwähnt; aber es ist keine Abbildung gegeben, nur die Inschrift. In Privatbesitz. — Ferner wäre noch das Bild bei Layard, *Niniveh and its Remains* II 463 zu erwähnen; desgleichen die großen Steinreliefs im Assyr. Saloon des British Museum Nr. 17 u. 18; 80 u. 81; 79 teilweise.

III. Reliefs mit Darstellungen der Labartu allein:

1. Relief **D**: Bild bei Lajard, *Recherches sur le culte de Vénus* (Paris 1849) Pl. XVII, darnach in *OLZ* IV (1901), 175 f. nebst Bemerkungen von Messerschmidt; ferner bei A. Jeremias, *Hölle u. Paradies*<sup>2</sup> 31 und Bemerkung S. 30, 2. — Leider verschollen. Abbildung Nr. 5 auf S. 87.

2. Ein wohl ganz ähnliches Relief **E** wird von Sayce in *Babyl. and Orient. Record* III (1888), 18, leider ohne Abbildung, besprochen; ebenfalls von Messerschmidt a. a. O. zitiert. — In Privatbesitz.

3. Relief **H**: Bild bei de Clercq, *Catalogue* II Pl. X, 7, mit Inschrift wie die beiden vorhergehenden. Abbildung Nr. 3 auf S. 74.

Zwei weitere kleinere Darstellungen finden sich noch bei de Clercq a. a. O. S. 101, und S. 99 in der „*moule à bijoux et à amulettes*“.



## 1. Die grosse Tierfigur auf der Rückseite der Reliefs.

### a) Beschreibung der einzelnen Reliefs.

Das Relief **A** (Tafel I u. II) ist ein länglich-viereckiges Bronzetafelchen; die genauen Maßverhältnisse sind in der Abhandlung Clermont-Ganneau's S. 338 gegeben. Auf der einen Seite sieht man vier<sup>1</sup>, durch dicke Striche geschiedene Abteilungen, die verschiedene Darstellungen bieten. Die andre Seite zeigt ein mit vier Flügeln versehenes Tier, das auf den Hinterbeinen stehend mit seinem mähnigen, löwenähnlichen Kopf über den oberen Tafelrand nach der Seite mit den Bildern schaut. Das Maul ist weit aufgerissen, die Zunge hängt heraus, die Augen treten hervor, und die fünf fingrigen Klauen der Vorderfüße sind auf den Tafelrand aufgelegt. Der Leib des Tieres erscheint wie mit Schuppen oder Federn bedeckt, der Schwanz ist eingerollt, und endet scheinbar in einen Schlangenkopf aus. Ähnlich scheint der Phallus zu sein. Die Hinterbeine laufen in Vogelfüße mit je vier starken Krallen aus. Die Figur füllt den ganzen Raum auf dieser Tafelseite. Links und rechts an den oberen Randecken sind Ringe angebracht.

Eine ähnliche Figur findet sich auf der einen Seite von Relief **B** (Tafel III u. IV), das von derselben Form wie Relief **A** ist. Allerdings sind die Maßverhältnisse hier etwas größer, wie ein Blick in Scheil's Abhandlung lehrt. In Übereinstimmung mit **A** zeigt dieses Relief die aufrechtstehende Figur über den oberen Tafelrand schauend. Auch sie ist wohl mit vier Flügeln versehen, und scheint auch sonst ziemlich viel Ähnlichkeit mit der entsprechenden Figur auf **A** zu haben. Man vergleiche die Haltung der Vorderfüße, die Stellung und die Art der Hinterbeine, den gerollten Schwanz und den

1) Der untere Strich in der vierten Abteilung bedeutet nicht etwa eine neue fünfte Abteilung, sondern soll vielmehr das Land andeuten, im Gegensatz zum Wasser mit den Fischen (davon weiter unten).

Phallus. Aber in Verschiedenheit von A füllt diese Tierfigur nicht die ganze Tafelseite aus, sondern steht auf einem als Boden markierten dicken Strich<sup>1</sup>. Sie hebt den Kopf mit dem unförmig langen Hals auf den Tafelrand und zwar fest angelegt an diesen, im Gegensatz zu der freieren Beweglichkeit, die der Figur von A eignet. Auch der Kopf selbst ist bei beiden Figuren ziemlich verschieden. Zwar hat dieser Kopf von B durchaus die Züge eines gefährlichen Raubtiers — der Katzen im weitesten Sinne —, aber die langen, emporstehenden Ohren und die Mähnenbüschel lassen die Verschiedenheit der dargestellten Tiere doch recht stark hervortreten. Im weitern Gegensatz zu Relief A befanden sich an den beiden oberen Tafelecken noch andre Tierköpfe (ohne Körper), von denen leider nur einer erhalten ist. Es handelt sich wohl auch hier um den Kopf eines schrecklichen Tieres: das große Maul, die kurzen, stehenden Ohren und Haarbüschel an den Kopfseiten sind klar genug zu erkennen.

Zu diesen Tierfiguren läßt sich jetzt noch die Figur auf Relief F (Tafel II unten) stellen. Sie weist mit der von A mehr Ähnlichkeit auf als die Figur von B. Leider ist das Relief nur ein Fragment, so daß Kopf und Hinterbeine der Tierfigur fehlen. Im allgemeinen betrachtet, hat sie mit den beiden besprochenen Figuren wohl alles gemeinsam. Aber in Einzelheiten wiegt die Ähnlichkeit mit der Figur auf A vor. So eignet ihr ebenfalls die freiere Haltung des Halses; der Kopf selbst ist leider abgebrochen. Desgleichen sind die Vorderfüße fünf fingrig. Aber es scheint nur ein Paar herabhängender Flügel (wie die eines Vogels) vorhanden zu sein, sowie der eingerollte Schweif etwas anderer Art. Noch eines: die Flügel scheinen von der Höhe der Schulterblätter auszugehen. Mag es auch vielleicht ein bischen unnatürlich erscheinen, daß unter den Flügeln die Struktur des Körpers noch so deutlich zu sehen ist, so spricht das doch andererseits für eine nicht geringe Fähigkeit und Fertigkeit des assyrischen Künstlers.

#### b) Zur Erklärung der großen Tierfigur.

Die Frage entsteht nun, was diese Tierfiguren eigentlich darstellen und wozu sie vorhanden sind. Um auf die bisherigen Er-

1) Darunter sind jene vier dünnen Striche, die wohl zur Aufnahme einer Inschrift bestimmt waren, aber leider frei geblieben sind.

klärungen zurückzukommen, so verzichtet Clermont-Ganneau darauf, sich über jene Figur von A weiter zu äußern, wie überhaupt seine S. 349 versprochenen Ausführungen ganz ausbleiben scheinen. Dagegen hat Scheil bei der Erklärung von Relief B im Anschluß an Maspéro Nergal darin sehen zu dürfen geglaubt, und zwar wohl-gemerkt in bezug auf diese Figur von B, während doch Maspéro von der Figur des Reliefs A spricht. Auch Jensen, Gilgamesch-Epos I 64 möchte — ob abhängig oder unabhängig von der bisherigen Ansicht, tut nichts zur Sache — diese Figur, von A wohl, für Nergal halten.

Aber m. E. scheinen alle diese Äußerungen doch mehr oder weniger hypothetisch zu sein, und dürften ihre Begründung nur in der herkömmlichen Auffassung der Reliefs überhaupt haben. Sodann ist ja gerade der offenbare Unterschied zwischen diesen Tierfiguren bisher gar nicht genügend gewürdigt worden. Nach allem, was oben über diese Figuren gesagt worden, handelt es sich doch wohl um verschiedene Tiere und somit Figuren. Dieser Umstand müßte bei einer Identifizierung vielleicht doch recht genau beachtet werden, trotz aller Ähnlichkeiten. Wird also insofern schon die bisherige Hypothese recht unwahrscheinlich, so kommt noch dazu, daß man bis jetzt überhaupt nicht sicher weiß, ob Nergal anders als in menschlicher Gestalt (wie andre Götter auch) dargestellt wurde. Ja, die Darstellung Nergal's auf dem Siegelzylinder von Ta'annek<sup>1</sup> und ebenso auf dem von Pinches in *Babyl. and Assy. Cyl.-Seals* Nr. 4 veröffentlichten Zylinder müssen der bekämpften Auffassung erst recht widersprechen. In beiden Fällen ist Nergal — wie eben andre Hauptgötter auch — in menschlicher, nicht tierischer Gestalt gefaßt. Somit dürfte bei der Erklärung dieser verschiedenen Tierfiguren Nergal (und andre Götter) wohl nicht mehr in Betracht kommen.

Überhaupt scheint es bis jetzt unmöglich, wirklich etwas Sicheres zur Deutung dieser Figuren zu geben. Soviel aber mag als sicher gelten, daß sie mit den andern Darstellungen der Reliefs in naher Beziehung stehen. Darauf weist ja schon ihre ganze Haltung hin. Da entstände dann die Frage, ob es sich um Dämonen und ob um gut- oder feindlichgesinnte handelte. Nach ihrer Erscheinung

1) s. Sellin, *Tell Ta'annek* 28 Fig. 22 in den *Denkschr. d. Akad. d. Wissensch. Wien* Bd. 50 Nr. IV.



möchte man ja an schlimme Dämonen denken. Aber jede Beischrift fehlt; keine literarische Stelle ist uns bewußt, die eine Andeutung zur Lösung geben könnte; keine Beschreibung liegt vor. Angesichts solcher Umstände ist es nicht möglich, etwas sicheres zur Deutung beizutragen.

## 2. Die Göttersymbole.

### a) Beschreibung und Erklärung der einzelnen Reliefs.

Bei der Betrachtung der andern (Bilder-)Seite der besprochenen Reliefs A, B und F fällt als Eigentümlichkeit auf, daß die erste Abteilung der Reliefs A und B Göttersymbole enthält, ebenso, wie sie auf F oben am Tafelrande, wenn auch nicht besonders abgegrenzt, angebracht sind. Zu der Art der Darstellung der Symbole auf A und B ist dann noch das neue Relief G zu ziehen, während zu F das im British Museum bewahrte Täfelchen 1074 (91899) zu stellen wäre. Die Deutung dieser Symbole dürfte nach meiner Schrift „Bilder und Symbole babyf.-assy. Götter“ (Leipz. Sem. Stud. II, 2) nicht mehr schwer fallen.

Um von der Darstellung auf Relief A (Tafel I oben) auszugehen, so sieht man — in der Reihe von links nach rechts gehend — zuerst eine Göttermütze mit Hörnern. Es ist wohl das mit *šukuzu la Anim* „Mütze(?) des Anu“ bezeichnete Symbol auf dem Kudurru des Nazimaruttas. Freilich könnte, wie bekannt, auch Enlil für dieses Symbol in Betracht kommen. Aber hier dürfte es sich doch um Anu's Symbol handeln, da er ja im Folgenden noch häufig begegnet wird. Dann folgt das Symbol Ea's: Widderkopf auf einer Stange. Die Symbole Adad's (Blitzbündel), Marduk's (Lanze), und Nabū's (Doppelstab) sind ja an sich klar. Nicht minder deutlich ist die Trias der Symbole: Scheibe mit achtstrahligem Stern, geflügelte Sonnenscheibe und die Mondsichel für Istar, Samaš und Sin. Für das erste Symbol gibt der bekannte Nazimaruttas-Kudurru die Bezeichnung *qarrurtum burruurtum* „glänzende(?), brennende(?)“. *nipšu namruru* „Flamme, Strahlenglanz“ wird dann das Symbol des Samaš und *usqaru bugina maqurru* „Mondsichel, Korb, Schiff“ das Symbol Sin's genannt<sup>1</sup>.

1) Vergl. meine Schrift „Bilder und Symbole“ 13, 16 u. 17 und daselbst S. 33 ff. den Beitrag von Zimmern über die Göttersymbole des Nazimaruttas-Kudurru.



Die Reihe schließt mit sieben kleinen Kreisen, dem Symbol der *ilani sibitti* „Siebengottheit“. Im ganzen sind es also neun Symbole.

Auf Relief B (Tafel III oben) dagegen dürften nur acht solche Symbole zu finden sein; allerdings sind sie nicht so gut zu erkennen. Dazu ist die Reihenfolge eine etwas verschiedene. Auch hier ist das erste Symbol die Hörnermütze Anu's. Dann folgt die Mondsichel für Sin und darauf die geflügelte Sonnenscheibe für Šamaš. Das Symbol Istar's aber ist doch wohl, wie auch Scheil annimmt, in dem Zeichen nach der Sonnenscheibe — unter dem herüberschauenden Tierkopf — zu suchen. Freilich ist es nicht ganz leicht zu erkennen, aber bei genauerer Betrachtung der fraglichen Stelle lassen sich fünf oder sechs Zacken des sonst achtstrahligen Sternsymbols ziemlich gut herausfinden. Das Symbol Ea's aber, das auf A vertreten ist, scheint hier zu fehlen. Die übrigen fünf Symbole sind an sich klar. Blitzbündel für Adad, Lanze für Martuk, Doppel(?)stab für Nabū und die sieben Kreise für die Sieben. Das hat ja auch Scheil schon zum Teil richtig erkannt.

Ferner ist hier das Relief G (Tafel III unten) heranzuziehen. Es enthält auf der einen Seite ebenfalls Symbole, wohl fünf an der Zahl. Während rechts die Göttermütze, die Mondsichel und selbst die geflügelte Sonnenscheibe klar genug zu erkennen sind, bereitet links die stark beschädigte Stelle einige Schwierigkeit oder wenigstens Unsicherheit. Die noch gut erkennbaren vier kleinen Punkte oder Kreise gehören natürlich zu den sieben der Sibitti; die Spuren von den drei fehlenden sind ja noch etwas zu verfolgen. Schlimmer steht es mit dem folgenden Symbol, das ja fast ganz weggerieben ist. Aber man wird wohl nicht fehlgehen, in den noch sichtbaren Resten das Symbol der Istar, den achtstrahligen Stern, zu erkennen. Auch die sonst stereotype Reihenfolge der drei Symbole für „Sin, Šamaš, Istar“ machen die Vermutung mehr als wahrscheinlich.

Ähnliche Symbole finden sich auch auf Relief F (Tafel I unten), aber nicht in einer besonderen Abteilung, sondern einfach oberhalb der andern Darstellungen. So sieht man von rechts nach links die Mondsichel mit Scheibe, die geflügelte Sonnenscheibe, die Göttermütze und — diesmal außer der gewöhnlichen Folge — Istar's Stern, wie es scheint achtstrahlig. Die sieben kleinen Kreise dürften fehlen.

Genau dieselben Symbole, nur in umgekehrter Reihenfolge,

sind auf dem kleinen Steinfragment 1074 (91899) im British Museum vertreten. Von rechts, wie oben, beginnend: der hier zehnstrahlige Stern, die Göttermütze, die geflügelte Sonne, und die mit den Spitzen geschlossene Mondsichel.

b) Zur Erklärung des Zweckes der Göttersymbole auf den Reliefs.

Die begrenzte Anzahl der Symbole und die immer wiederkehrende Auswahl derselben gibt zu denken. Man könnte vermuten, daß sie in irgend einem Zusammenhang mit den andern Darstellungen stehen; freilich ist eine solche Beziehung nicht so ganz offensichtlich. Beim Symbol Ea's und Marduk's kann man an die bedeutsame Rolle denken, die diese beiden Götter gerade in Beschwörungs- und Krankheitstexten spielen; somit ist eine Abbildung ihrer Symbole wohl leicht zu verstehen. Auch Adad's Symbol mag im Hinblick auf seine Beziehung zu den dargestellten Dämonen (davon w. u.) wohl verständlich sein. Die Darstellung der sieben Kreise der Siebengottheit dürfte auch berechtigt erscheinen, wenn man bedenkt, daß die Sibitti als Schutzgottheit in solchen Texten gern angerufen werden. Weniger klar ist allerdings, weshalb Nabü durch sein Symbol vertreten ist. Ähnlich verhält es sich mit der Göttermütze. Wenn sie, wie wahrscheinlich, Anu zuzuweisen ist, mag man vielleicht denken, daß die Vorstellung Anu's als Luft- und Windgott und sein Zusammenhang mit den Winddämonen (CT XVI 19, Ut. limn. XVI 50; davon w. u.) die Darstellung des Symbols veranlaßt hat. Es bleiben noch die Symbole der Trias: Sin, Šamaš, Istar. Diese Symbole sind immer vertreten, auch wenn die anderen fehlen. Man mag wiederum an Ut. limn. XVI erinnern, wo Sin ja in etwas unfreiwillige Beziehung mit den (Wind- und Sturmdämonen) *utukke* gerät; vor allem aber an Z. 61 daselbst, wo Sin, Šamaš und Istar in dieser Folge zusammen zur „Leitung des Himmelsdammes“ von Ea eingesetzt werden. — Unmöglich aber kann m. E. von einer Konstellation der Todesstunde, wie Meißner, WZKM XII (1898), 64 und Delitzsch in MDOG Nr. 9 anzunehmen geneigt sind, die Rede sein. Abgesehen davon, daß jeder Anhalt fehlt, der auf eine derartige Bezeichnung der Zeiten bei den Babyloniern hinweisen könnte, so widersprüche es auch, wie sich weiterhin herausstellen wird, ganz dem Charakter dieser Reliefs.

Auch von zodiakalen Beziehungen ist in diesem Zusammenhang nichts zu erkennen.

Die andern, oben S. 3 f. erwähnten Täfelchen kommen hier noch nicht in Betracht, da sie keinerlei Göttersymbole enthalten. Auch das spricht für die eben vertretene Ansicht.

### 3. Die Dämonenreihe.

#### a) Beschreibung der einzelnen Reliefs.

Zur Erklärung der andern zahlreichen Darstellungen dieser Reliefs wird es gut sein, hauptsächlich von Relief A auszugehen, und bei den einzelnen Punkten die andern Reliefs heranzuziehen. Das gilt zunächst von der folgenden zweiten Abteilung des Reliefs A, der auf B ebenfalls die zweite Reihe derselben Tafelseite entspricht. Anders bei Relief G, wo die Darstellungen überhaupt nicht auf eine Seite konzentriert, sondern auf die zwei Tafelseiten verteilt sind. Die hier in Betracht kommende Abteilung befindet sich demnach nicht wie bei A und B unter der ersten mit den Symbolen, vielmehr auf der andern Tafelseite für sich allein. Der Übersicht halber ist es wohl besser, Tafel für Tafel zu besprechen, und mit A zu beginnen.

Hier, auf Relief A (Tafel I), erblickt man sieben Gestalten in ziemlich klarer Darstellung. Was sofort ins Auge fällt, ist, daß sie alle mit Tierköpfen und zwar verschiedener Art versehen sind. So erblickt man, bei der Betrachtung von links nach rechts gehend, zuerst den starken, etwas mähnigen Kopf wohl eines Panthers. Dann folgt der Kopf eines Löwen mit starker Mähne, weiterhin ein hundeähnlicher Kopf, dem sich der Kopf eines Schafes (Widder) anschließt. Der nächste Kopf ist wohl der eines Ziegenbocks; das große, gebogene Horn ist an der durchbrochenen Strichlinie ziemlich deutlich zu erkennen. Der Raubvogelkopf mit dem charakteristischen Auge und der Schlangenkopf mit dem etwas geöffneten Maule schließen die Reihe ab<sup>1</sup>. Ferner tragen diese Gestalten lange

1) Etwas genauer als Scheil (a. a. O. 61) hat sich King, Bab. Rel. 41, mit der Deutung dieser Köpfe befaßt. Gleichwohl glaube ich ihm manchmal nicht beistimmen zu können. So ist der erste Tierkopf wohl kaum der eines Löwen, sondern wohl eher der eines Panthers; vgl. Obelisk Salmassar's, Layard, Mon. I 53, 4. Reihe. Der zweite wohl sicher kein Hund; ob der dritte ein Bär, ist fraglich. — Zum fünften Kopf (Ziegenbock) vgl. de Sarzec, Déc. Pl. 46, 5.



Gewänder, die durch Gürtel und Träger am Körper festgehalten werden, und selbst die Füße verdecken. Der rechte Arm ist wie zum Schlag emporgehoben, der linke ist in der babylonisch-assyrischen Figuren eigentümlichen Weise gesenkt. Sie scheinen zu marschieren, und zwar von der linken Tafelseite zur rechten; in dieser Richtung sind auch die Köpfe gewendet.

Ein Vergleich mit Relief B (Tafel III) lehrt, daß es sich hier um ähnliche Gestalten zu handeln scheint. Die Zahl ist allerdings verschieden: man sieht bloß sechs solche tierköpfige Figuren. Im übrigen leiden sie etwas an Deutlichkeit, da die ganze Tafel recht verwittert erscheint. Aber mit einiger Sicherheit wird man soviel erkennen können. Der erste Tierkopf von links ist wohl ein Pantherkopf, ähnlich dem ersten Kopf auf A. Der zweite Tierkopf ist nur noch in den Umrissen deutlicher erkennbar; er scheint auf Relief A nicht vertreten zu sein. Aber was man darin zu sehen hat, ist schwierig zu sagen. Der folgende Kopf ist wohl als der eines Raubvogels, wie der sechste auf A, zu betrachten. Was den nächsten, vierten Tierkopf betrifft, so scheint er dem zweiten von A sehr stark zu ähneln, und vielleicht darf man ihn auch als Löwenkopf auffassen. Möglicherweise ist der fünfte Kopf der eines Hundes, und dann etwa dem dritten auf A gleichzusetzen. Der letzte Kopf zeichnet sich durch ein großes, nach rückwärts gebogenes Gehörn aus, in dessen Windung das stehende Ohr hineinragt. Es handelt sich wohl sicher um den auf A als fünften bezeichneten; somit wäre er auch als der Kopf eines Ziegenbocks anzusehen. Außerdem sind diese Gestalten auch bekleidet, aber ihre Gewänder reichen nur bis zu den Knien; sonst ist die Wendung der Köpfe, Haltung der Arme und die Marschrichtung die nämliche wie auf A.

Eine weitere Darstellung von solchen tierköpfigen Figuren gewahrt man auch auf dem schon erwähnten Relief G (Tafel IV unten). Und zwar sind es hier wieder sieben wie auf A. Das bei den vorhergehenden Reliefs über die äußere Erscheinung Bemerkte gilt auch hier. Doch weichen die Gewänder etwas von den andern ab. Es sind zwar auch lange Röcke wie auf A und auch um die Hüften gegürtet, aber sie lassen die Füße frei und sind unten mit Borden oder Fransen verziert; der Oberkörper scheint nackt zu sein. — Bei der Betrachtung der Köpfe von links beginnend bietet sich schon gleich manche Schwierigkeit in bezug auf die Identifikation des



ersten Tierkopfs. Freilich scheint manche Ähnlichkeit mit dem zweiten Kopf von B vorzuliegen: der länglich-spitze Kopf mit den aufrecht-stehenden Ohren. Das hilft aber nicht viel weiter, da dieser Kopf erst recht schwer zu definieren ist. Ziemlich sicher scheinen diese Köpfe auf A nicht vertreten zu sein. Auch der zweite Tierkopf von G dürfte nicht ganz sicher zu erkennen sein. Er findet sich auf keinem andern Relief. Man könnte versucht sein, vielleicht einen Pferde- oder Eselskopf darin zu sehen. Worauf der gestrichelte oder gestreifte Hals dieser und der vorhergehenden Figur hindeutet, ist schwer zu sagen. Klarer ist der Kopf der dritten Figur. Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man ihn zur Gattung der Antilopen<sup>1</sup> (Gazelle oder Kalabock) rechnet. Dafür spräche das ziemlich aufrechtstehende, eigentümlich gewundene Horn und die verhältnismäßig großen Ohren. Auch dieser Kopf fehlt auf den beiden Reliefs A und B durchaus. Die nächste, vierte Figur trägt den nun schon bekannten Raubvogelkopf, und der Kopf der folgenden Gestalt gehört ja dem schon erwähnten Ziegenbock zu. Die knotigen Hörner erscheinen hier besonders deutlich. Ähnlich wie auf A als siebente findet sich als sechste die Figur mit dem Schlangenhaupt. Der gestrichelte Hals deutet hier wohl auf die farbige Haut hin und ist somit vielleicht doch etwas verschieden von dem der oben besprochenen ersten und zweiten Figur. Als letzte Figur der Reihe folgt die mit dem Pantherkopf, ganz wie der erste Kopf auf A und B: das Maul offen, die Zähne fletschend; die kurze Mähne und die kleinen emporstehenden Ohren.

Vielleicht ist es der Übersicht halber angebracht, in kurzem eine vergleichende Liste der Tierköpfe mit Buchstaben als Bezeichnung der Reliefs und mit Ziffern als Bezeichnung der Reihenfolge (immer von links beginnend) zu geben.

Es würde sich dann folgende Aufstellung ergeben:

a) Köpfe, die sicher und deutlich auf allen drei Reliefs zu finden sind:

A 1 u. B 1 u. G 7; A 5 u. B 6 u. G 5; A 6 u. B 4 u. G 4

1) s. die Abbildung von Antilopen bei Delitzsch, Babel u. Bibel I<sup>3</sup> 25 Abb. 35. Allerdings handelt es sich hier m. E. nicht um „friedlich weidende Antilopen“, sondern, wie schon ihre Gangart und viele andere feine Züge erkennen lassen, und das Steinplattenrelief im Assyr. Saloon des British Museum Nr. 104—107 deutlich bestätigt, um gejagte Antilopen.

b) Köpfe, die nur auf A u. B erscheinen:

A 2 u. B 4; A 3 u. B 5

c) oder nur auf A u. G:

A 7 u. G 6

d) oder nur auf B u. G:

B 2(?) u. G 1(?)

e) oder nur auf A:

A 4

f) oder nur auf G:

G 2 u. G 3

Somit ergäben sich also zehn verschiedene Tierköpfe, und wenn B 2 und G 1 nicht identisch sein sollten, sogar elf.

b) Zur Erklärung der Dämonreihe, insbesondere mittels der Beschwörungstexte *utukke limnūti*.

Äußerst wichtig ist es nun, zu wissen, was eigentlich diese Figuren darstellen und wozu sie vorhanden sind. Ihr ganzes Aussehen läßt eigentlich sofort auf einen dämonenartigen Charakter schließen; und zwar könnte man dabei wegen der oft schrecklichen Köpfe sehr wohl an ein böses Wirken denken. Leider fehlt auf den Reliefs jede Beischrift, und die Inschrift<sup>1</sup> auf G ist bis auf wenige Zeichen abgebrochen. Somit ist, wenn überhaupt eine deutliche Anspielung auf die Gestalten darin enthalten gewesen sein sollte, auch dieses Mittel zur Lösung genommen. Auch sonst gibt es in der ganzen keilinschriftlichen Literatur bis jetzt wenigstens keine Texte, oder andere Tafeln mit Beischriften, die sich zur sicheren Deutung verwenden ließen.

Nur eine, wenn auch nicht vollständige Serie von Texten ist vorhanden, die sich ziemlich eingehend mit dem Treiben und Wirken von bösen Dämonen befassen, vor allem mit den *utukke limnūti* und andern ihnen verwandten Erscheinungen. Da aus dieser Serie möglicherweise manches zur Erklärung jener tierköpfigen Figuren und somit zur Deutung der Reliefs überhaupt gewonnen werden kann, so ist es wohl gerechtfertigt, vorerst einiges aus diesen Texten zu verwenden. Besonders die Angaben über das Wesen, Erscheinen und Entstehen dieser Dämonen, über ihr Aussehen und Treiben

1) Die spärlichen Reste werden w. u. noch zu besprechen sein.

und Wirken dürften hier von Wichtigkeit sein. Die in CT XVI u. XVII veröffentlichten Texte<sup>1</sup> enthalten ja eine Menge von bezüglichen Stellen.

So ist besonders merkwürdig, daß von den *utukke limnūti* ausdrücklich gesagt wird: *sibit ilāni šunu* „Sieben Götter sind sie“ (CT XVI 13, Ut. limn. V Col. III 14—26; 15, Col. V 29; 21, Ut. limn. XVI 141 u. a. m.) und solche Stellen finden sich häufig. Ja, an anderen Stellen werden die Namen von allen Sieben genannt. So CT XVII 9, Aš. marš. XI 2 ff. u. 15, Tē<sup>2</sup> u VIII 30 ff.

I: 1. <i>ašakku limnu</i> 2. <i>namtāru limnu</i> 3. <i>utukku limnu</i> 4. <i>alū limnu</i> 5. <i>efimnu limnu</i> 6. <i>galū limnu</i> 7. <i>ilu limnu</i>	II: 1. <i>utukku limnu</i> 2. <i>alū limnu</i> 3. <i>efimnu limnu</i> 4. <i>galū limnu</i> 5. <i>ilu limnu</i> 6. <i>rābiṣu<sup>2</sup> limnu</i> 7. <i>utukku labartu limnu</i>
--	--

Die Namen stimmen also im großen und ganzen überein, nur sind in der zweiten Aufzählung *rābiṣu* und *utukku labartu* an Stelle von *ašakku* und *namtāru* genannt. Somit sind acht Namen für die als „Sieben“ bezeichneten *utukke* bekannt; *utukku labartu* kommt hier nicht in Betracht.

Das Epitheton *limnu* „böse“ bei jedem einzelnen zeigt deutlich seinen Charakter, und eine Stelle in CT XVI 15, Ut. limn. V Col. V 55 versichert noch ausdrücklich: *limnūti šunu limnūti šunu* „böse sind sie, böse sind sie“. Das erinnert an das wiederholte: *sibitti šunu sibitti šunu* „sieben sind sie, sieben sind sie“ in Z. 29 ebenda; dazu fügt Z. 57 daselbst noch: *sibit adi šina šunu* „sieben, zweimal, sind sie“<sup>3</sup>. Und zwar sind sie sieben im Himmel und sieben auf Erden nach CT XVI 14, Ut. limn. V Col. III 26: *ina šame*

1) Von Thompson in seinem Buch „Devils and Evil Spirits“ I u. II übersetzt. Doch ist in dieser Abhandlung durchaus auf die Originaltexte zurückgegriffen, und Thompson's Übersetzung, wie andere auch, erst zuletzt eingesehen worden. Einige Texte wurden auch von Fossey, *Magie assyrienne*, und Morgenstern, *The Doctrin of Sin* (MVAG X 1905, 3) bearbeitet und verwendet; später von Fossey auch in *Rec. de trav. XXVI* (1904) 89 ff. u. 179 ff. ausführlicher behandelt. Vgl. auch Jastrow, *Relig. Babyloniens* I 351 ff. u. neuerdings Hehn, *Siebenezahl u. Sabbat*.

2) Vgl. auch H. Duhm, die bösen Geister 9, wo besser Zimmern, *KAT<sup>3</sup>* 400 Anm. 3 hätte berücksichtigt werden sollen.

3) Dieser Ausdruck ist synonym dem vorhergenannten.



*sibit ina iršitim sibitma.* Ähnlich sagt 15, Col. V 31 f. *ina naqab apsi sibitti šunu zu'unuti ina šame sibitti šunu* „in der Quelle des Apsū (sind) sie sieben, schlagende(?) im Himmel (sind) sie sieben“. Auch an CT XVII 13, Aš. marš. III Rev. 14 wäre noch zu erinnern: *ina naqab apsi sibitti šunu* „in der Quelle des Apsū (sind) sie sieben“ und Z. 16 *ina Eridu sibitti šunu mukassu<sup>1</sup> ša Ea sibitti šunu* „in Eridu (sind) sie sieben, Fesler des Ea (sind) sie sieben“. Aber noch weiter wird von ihnen gesagt, daß sie sieben in sieben verschiedenen Arten sind: CT XVI 13, Ut. limn. V Col. III 14 ff.:

*sibit ilāni šamē rapšati*  
*sibit ilāni māti rapšati*  
*sibit ilāni mālišati*  
*sibit ilāni kīššati*  
*sibit ilāni limnatum*  
*sibit labarti limnatum*  
*sibit labartum i'bu limnatum*

Sieben Götter des weiten Himmels,  
 sieben Götter des weiten Landes (d. h. Erde),  
 sieben gewalttätige(?) Götter,  
 sieben Götter von Macht,  
 sieben böse Götter,  
 sieben böse Labartu's,  
 sieben böse Fieber-Labartu's.

Auffällig ist es, daß so häufig nicht sieben Dämonen, sondern nur sechs von ihnen genannt sind. Etwa in der Art, wie oben auf Relief A und G sieben, auf B nur sechs Figuren dargestellt sind. Und zwar begegnet solches an Stellen, wo kurz vorher in der Zeile noch ausdrücklich gesagt war, daß sie sieben seien. Dazu vergl. CT XVI 14, Ut. limn. V Col. III 26 und die in Z. 27 gegebene Aufzählung der folgenden sechs: *utukku limnu, alū limnu, ešimnu limnu, gallu limnu, ilu limnu, rābišu limnu*. Aber das ist nicht der einzige Fall. Man vergl. 21, Ut. limn. XVI 210 f., wo die gleiche Reihenfolge beachtet ist; das gleiche findet sich 31, Ut. limn. „C“ 97 u. 219; 35, Ut. limn. „D“ 35; 48, „K“ 260; u. a. ä.

Um noch eine andre Art Text heranzuziehen, sei auf Rit. Taf. Nr. 45 verwiesen, wo sich dasselbe auffällige Beispiel bietet, und zwar auch in dieser Namensfolge. Man könnte auch noch an

1) So zu lesen gemäß 12, Aš. marš. III 13 und entsprechendem Ideogramm.

Maqlū II 51 u. V 64 u. a. erinnern; beidemale sind hier die Dämonen in der nämlichen Ordnung gegeben<sup>1</sup>.

Ein anderer auffälliger Umstand ist, daß gelegentlich überhaupt nur vier von den Dämonen genannt werden. So CT XVII 7, „N“ Col. IV 2 ff. u. a., und zwar sind es *utukku limnu*, *ala limnu*, *efimmu limnu*, *galla limnu*, auf 16, Aš. marš. VIII Col. II 10 sind die beiden letzten in der Reihenfolge umgestellt. Aus der großen Menge der Beispiele mag noch auf CT XVI 22, Ut. limn. XVI 281 verwiesen werden; hier ist die Namensfolge die gleiche wie beim erstgenannten Beispiel, vergl. noch 25, Ut. limn. „A“ 45<sup>2</sup>.

Wenn man dann die Sechs mit den Sieben vergleicht, so findet man, daß in der Aufzählung der Sechs immer *namtāru* fehlt; daß, wenn bloß vier genannt sind, immer auch noch *ilu*, *rābišu* bez. *ašakku* fehlen.

Auch soviel dürfte dann zutreffen, daß, wenn irgend eine Beziehung zwischen diesen sieben bez. sechs Dämonen und den sieben bez. sechs Figuren auf Relief A und G bez. B anzunehmen wäre, folgendes vielleicht beachtenswert wäre: nämlich bei der Nennung der sieben Dämonen die oben genannte Vertauschung und bei der Nennung der sechs die eben besprochene Weglassung des *namtāru*. Weiterhin entstünde bei einer solchen Identifikation die Frage, ob die Reihenfolge dieser Dämonen als der der Figuren entsprechend anzunehmen wäre. Auch müßte bei den sieben noch beachtet werden, welche von den zwei genannten Reihen wohl in Betracht kommen könnte, oder welche Dämonen außer beiden Reihen. Ferner die Frage, ob jene sechs Dämonen ohne weiteres den sechs Figuren auf B entsprechen, oder ob sechs aus der Reihe der sieben oder auch außerhalb dieser Reihe.

Aber bis jetzt sieht man noch nicht klar genug. Es ist nur im allgemeinen von den *utukke* die Rede gewesen; aber gerade das, was die Texte in bezug auf ihre Abstammung, Wohnung, Aussehen, Wirken und Treiben berichten, ist wert, noch besonders betrachtet zu werden.

1) Tallqvist hat aber II 51, wie es scheint aus Versehen, die Ideogramme für *efimmu* und *utukku* verwechselt.

2) Gelegentlich finden sich auch bloß drei CT XVII 11, Aš. marš. XI 97 oder zwei 6, „N“ Col. III 26: *utukku* u. *ala*, 15, Aš. marš. VIII 27 u. a. genannt; s. Rit.-Taf. Nr. 49, Col. VI 17; *ilu* und *rābišu*, wo aber dahinter noch weitere Dämonennamen gestanden haben werden.

Daß solche Dämonen in das große System der babylonischen Gottheiten einzureihen seien, ließe sich von vornherein vermuten. Aber die Texte selbst geben darüber unzweifelhaften Aufschluß. So sind die Sieben nach CT XVI 12, Ut. limn. V Col. I 23: *ša riḫat Anim riḫa*<sup>1</sup> „die als Zeugung Anu's entsprossen“, mit dem Zusatz: *mārē ilitti iršitim šunu* „die Söhne, die Sprößlinge der Erde sind sie“. Ebenso deutlich 15, Ut. limn. V Col. V 1 ff.: *ša riḫasunu ištāt ina riḫat Anim ibbanū šunu* „deren Zeugung eine ist, durch die Zeugung Anu's sind sie geschaffen“. Ihre Beziehung zu Anu wird noch weiter ausgedrückt durch den Satz 19, Ut. limn. XVI 28: *sibittišunu mār šipri ša Anim šarri šunu* „die Sieben, die Boten Anu's, des Königs, sind sie“. Andererseits aber begegnen sie CT XVI 1, Ut. limn. III 27 als: *ša Enlil bēl mātate mār šipri šunu* „des Enlil, des Herrn der Länder, Boten sind sie“. Eine andre, leider stark verstümmelte Stelle gibt oder vielmehr gäbe noch weiteren Aufschluß über ihre Genealogie. Daß die Sieben der Zeugung Anu's entsprossen sind, wird wiederholt CT XVI 9, Ut. limn. IV Col. I 2 und dann heißt es weiter Z. 4 ff.: *ša tāriti . . .* „der Schwangeren . . .“, (6) *ša mušēniqti lim[utti] . . .* „der bösen Amme . . .“ (8) *ina arallē . . .* „in der Unterwelt . . .“ (10) *ina qabrim . . .* „im Grabe . . .“ (12) *ina abul [erēb šamšī] . . .* „im Tore [des Sonnenuntergangs] . . .“. Zu Z. 8 ist vielleicht die Angabe 12, Ut. limn. V 13 zu ziehen: *šunu binūt arallē šunu* „sie sind das Erzeugnis der Unterwelt“. Andererseits werden sie mit Pferden verglichen, die im Gebirge groß geworden: *sisū ša ina šadt irbū šunu* (15, Ut. limn. V Col. V 11 u. 48); und ebenda (Z. 35) wird noch gesagt, daß sie *ina naqab apst ina kumme irbū šunu* „an der Quelle des Apsū, in der Wohnstätte wuchsen sie auf“.

Noch ist zu bemerken, daß einer der Dämonen, von dem alle den Namen haben, *utukku limnu* (CT XVI 12, Ut. limn. V 4) besonders als *riḫat Anim riḫa* „als Zeugung Anu's entsprossen“ genannt wird. Und unmittelbar darnach (Z. 7) wird *namtāru* als *māru naram Enlil ilitti Eriškigal* „Lieblingssohn Enlil's, Sprößling der Eriškigal“ bezeichnet. Aber diese Zeilen dürften nicht etwa so zu verstehen sein, als ob hier zwei besonders charakte-

1) Vergl. auch Rit.-Taf. Nr. 98—99, 2. Auch die Anunnaki werden so bezeichnet, s. Hrozný, Ninrag 85; außerdem s. Rit.-Taf. Nr. 41—42 St. II 7, wo Lugalgirra und Šitlamtaēa in irgend einem Verhältnis — der Anfang der Zeile ist abgebrochen — zu den Anunnaki stehen.



ristische Dämonen für die ganze Art genannt seien. Vielmehr dürfte es sich doch um eine exzeptionelle Stellung, besonders des letzteren, handeln.

*utukku* wird, wie man schon oben sehen konnte, bei jeder Aufzählung genannt; *namtāru* aber bei der Nennung der Sechs stets weggelassen; er mag also als der zu ergänzende siebente anzunehmen sein<sup>1</sup>. Zu seiner exzeptionellen Stellung paßt auch<sup>2</sup>, daß in Rit.-Taf. Nr. 45 Col. I 7 *namtāru* von den andern sechs Dämonen getrennt und mit dem Götterdeterminativ versehen genannt wird. Diese Auffassung dürfte durch CT XVI 13, Ut. limn. V Col. III 8 noch weiter bestätigt werden. Vorher (Z. 6) werden nämlich die „Bösen“ als *māru gitmalutum aplū gitmalutum* „rächende<sup>3</sup> Kinder, rächende Söhne“ bezeichnet und zwar, wie die Fortsetzung des Textes lehrt, eben diese Sechs (vergl. 14, Col. III 27). Dann heißt es, daß eben sie *mārē šipri ša namtāru šunu* „Boten des Namtāru (sind) sie“. Wenn nun Z. 14 u. ff. immer sagt *sibitti šunu* „sieben sind sie“, am Schluß aber doch nur sechs nennt, hier aber diese sechs als Boten Namtāru's, der seinerseits der Bote der Eriškigal<sup>4</sup> ist, genannt werden, einmal aber Namtāru mit den Sieben zusammen genannt ist, so dürfte die Auffassung wohl richtig sein, daß zu den Sechs immer Namtāru als siebenter zu denken ist<sup>5</sup>. Dazu kommt, daß eben diese Stelle CT XVII 9, Aš. marš. XI 16 die Aufzählung dieser Sieben schließt mit den Worten: *sibitti šunu iš-tēniš iššabtuš* „die Sieben ergriffen ihn gemeinsam“.

Die Sieben stehen aber mit Eriškigal auch direkt in Beziehung, da sie *guzala ša Eriškigal* „Thronträger (?) der Eriškigal“ genannt werden (CT XVI 13, Ut. limn. V Col. III 10). Diese Eigen-

1) Der Umstand, daß gelegentlich nur vier Dämonen genannt sind, ist dadurch zu erklären, wie CT XVII 7, „N“ Col. IV 2 zeigt, daß eben an der betr. Stelle nur diese vier als Bedränger des Menschen und als Verursacher von Übel und Krankheit in Betracht kommen. Im selben Sinne stehen bisweilen bloß drei oder zwei da. Kommt es ja sogar vor, wie sich später noch zeigen wird, daß überhaupt nur einer, z. B. *ala*, in Verbindung mit einer Krankheit genannt wird.

2) S. dazu noch unten S. 33f.

3) So ist *gitmalu* hier wohl mit Hehn, Siebenzahl u. Sabbat 28 Anm. 1 zu erklären.

4) Vergl. Meißner in WZKM XII (1898) 64 Anm. 1; Eriškigalmythus St. I 7 u. 11 (KB VI 1, 74).

5) Freilich ist in der zweiten Reihe der Sieben *namtāru* nicht zu finden; aber hier ist *utukku labartu* (davon w. u.) als siebenter eingeschoben.

schaft ist dann auch auf alle Götter ausgedehnt, wenn 15, Col. V 13 sagt: *guzala ša ilāni šunu* „Thronträger (?) der Götter (sind) sie“. Daß sie stark sind und zwar *qarradu adi šina* „zweimal starke“, wird Col. IV 61 versichert. Sie nehmen keine Frau und haben keine Kinder: *aššatu ul aḫsu maru ul aldu šunu* (Col. V, 7 u. 42); ja sie sind überhaupt geschlechtslos: *ul sikaru šunu ul sinnišati šunu* (Col. V 38).

Hier aber dürfte es vielleicht am Platze sein, die Texte einmal selbst im Zusammenhang sprechen zu lassen. Es sind gerade diese beiden folgenden Textesstellen nicht nur sehr wichtig in bezug auf das, was sie über die Dämonen, ihre Herkunft, Aussehen usw. beitragen. Sie sind vor allem sehr interessant, weil sie einen so deutlichen Einblick in die geistigen Vorstellungen der Babylonier gewähren. Besonders ist zu beachten, wie dieses System über die Dämonen in kleinste Einzelheiten ausgearbeitet, und wie das in ihnen personifizierte Treiben von Kräften und Mächten, die der Geist selbst nicht fassen konnte, ausgedacht ist.

Zuerst CT XVI 44, „K“ 83, wo auf die Frage über die bösen Sieben: *ekāma aldu ekāma irbū* „wo sind sie geboren, wo wuchsen sie auf?“ die Antwort also folgt Z. 85 ff.:

*sibittišunu ina šad erēb šamī r'aldū  
sibittišunu ina šad šit šamī irbū  
ina nigīšši iršiti ittanāšabū  
ina nidāti iršiti ittenenbū  
šunu ina šamē u iršitim ul illammadu melammu katou šunu  
ina<sup>1</sup> ilāni iršiti ul utaddū  
šunūmu ina šamē (u) iršiti ul (ē)šalli  
sibittišunu ina šad erēb šamī illanassunu  
sibittišunu ina šad šit šamī immalillu  
ina nigī(š)šī iršiti ittanāhlallu  
ina nidāti iršiti ittenī lū  
šunu ina mimma šunū ul utaddū ina šamē u iršitim ul illammadu*

Die Sieben wurden auf dem Berg des Westens geboren,  
die Sieben wuchsen auf dem Berg des Ostens auf;  
in der Höhlung der Erde sitzen sie umher,  
in der Wüstenei der Erde hausen(?) sie;  
sie werden im Himmel und auf Erden nicht in Erfahrung gebracht,  
von Schreckensglanz bedeckt sind sie,

1) In der Var. ausgelassen.

unter den weisen Göttern werden sie nicht gekannt,  
 ihr Name existiert weder im Himmel noch auf Erden;  
 die Sieben springen auf dem Berg des Westens umher,  
 die Sieben belustigen sich(?) auf dem Berg des Ostens;  
 in der Höhlung der Erde kriechen sie umher,  
 in der Wüstenei der Erde halten sie sich auf(?),  
 sie werden in allem möglichen nicht gekannt, im Himmel und  
 auf Erden werden sie nicht in Erfahrung gebracht.

Wenn schon hier ihr irdischer Charakter klar vorliegt, wird doch in den Worten Ea's diese ihre Beziehung zur Erde noch besonders betont; auf die Worte (Z. 130) *sibittišunu ina iršiti ašbu* „die Sieben wohnen in der Erde“ folgt Z. 131 ff.:

*sibittišunu ištu iršitim ušūni*  
*sibittišunu ina iršiti paldu*  
*sibittišunu ina iršiti irbu*

Die Sieben kamen aus der Erde hervor,  
 die Sieben wurden in der Erde geboren,  
 die Sieben wuchsen in der Erde<sup>1</sup> auf.

Dazu vergl. CT XVII 41, „CC“ 2 ff., wonach die da genannten vier aus der Erde *ittašuni* „auszogen“. In Abwechslung damit begegnet *ištu bit E-kur ittašuni* „aus dem Tempel Ekur (Erdhaus) zogen sie aus“ (CT XVI 1, Ut. limn. III 25). Darin mag eine Anspielung auf den bekannten Enlil-Tempel vorliegen, wie man schon aus der folgenden Zeile erschließen kann, wo sie als *mār šipr* „Boten“ des Enlil bezeichnet werden. Noch deutlicher ist das aus CT XVII 25, Ṭe'u „P“ 2 u. 4 ersichtlich; natürlich liegt auch hier nur eine Bezeichnung für Erde vor. Es ist zwar hier nicht gerade von den bösen Sieben selbst die Rede, sondern von *te'u*, der Kopfkrankheit, die *ištu E-kur ittaša* „aus Ekur auszog“ und zwar *ultu bit Enlil* „aus dem Hause Enlil's“. Ähnlich auch 12, Aš. marš. III 3; 26, Aš. marš. „P“ 52 u. a.<sup>2</sup>

Aber alles, was hier über die *utukkē* gesagt worden ist, ließe sich fast gar nicht oder nur ganz wenig zu einer Identifikation mit den Figuren auf den Reliefs verwenden. Nun ist aber sehr wichtig, daß sich ein Text mit einer — vom schlechten Zustand der Tafel

1) Nicht „auf der Erde“, wie Jastrow, Rel. Babyl. I 364 übersetzt.

2) Vgl. noch Hrozný's Ausführungen über E-kur, Ninrag 89 ff.; auch die oben gegebenen Beispiele dürften zeigen, daß E-kur — Erdhaus bez. = Erde ist.



abgesehen — ganz kurzen Beschreibung von sieben *utukke* befaßt. Es ist mit skizzenartigen Ausdrücken einiges über ihr Aussehen gesagt. Aber leider sind keine Namen genannt, auch nicht eine Andeutung ist gegeben; sie werden blos mit Zahlen als erster, zweiter usw. aufgezählt. Hier ließe sich vermuten, daß die Nennung der Namen schließlich nicht nötig sei, da man nach der (fast immer) gleichlautenden Aufzählung an eine feststehende Reihenfolge der Namen der *utukke* denken könnte. Da entstünde die Frage, ob man etwa mit einer der beiden Reihen der Namen zu einem Ergebnis gelangen könnte. Aber der Schwierigkeiten sind mehr als es scheint. Abgesehen von den unklaren Ausdrücken (Tiernamen usw.) im Texte sind ja gerade die Abbildungen der in Frage stehenden Figuren leider nicht ganz so leicht und scharf zu erkennen; ja die Schwierigkeiten scheinen mit jedem Versuch der Annäherung von Text und Bild zu wachsen. Der betreffende Text aber ist folgender, CT XVI 19, Ut. limn. XVI 13 ff.:

*ina si-bit-ti-šu-nu* [išten<sup>1</sup>] *lā-ū-tu* . . . .  
*ša-nu-ū ū-šum-gal-lum* *ša pi-i-šu pi-tu-ū* [ra-bi<sup>2</sup>]  
*ma-am-ma* [p<sup>3</sup> . . . . .  
*lal-lū nim-ru ez-zu* *ša pi-i-ri* [mu<sup>4</sup> ul idu<sup>5</sup>(?)]  
*ri-bu-ū lib-bu gal-ti* . . . .  
*ša-al-ša ab(p)-b(p)u na-ad-ru* *ša ana arki-tu ni'-a<sup>6</sup> la* . . .  
*ieš-[šū . . . ]-ū ti-bu-ū* *ša ana ili u šarri* . . .  
*ti-bu-ū me-šu-ū ša-a-ru limnu* *ša gi(?) mil(?)<sup>7</sup>* . . .

Von den Sieben ist der erste ein [mächtiger?] Südwind . . .  
 der zweite ein Drache(?), dessen [großem] geöffneten Maul

1) Verlangt nicht nur der Zusammenhang, sondern auch die Spuren des babyl. Duplikats viell.: *il-tu-en*.

2) Vielleicht so zu ergänzen nach trace 15 und Ideogr. gal (Z. 14); für *pi-tu* wäre dann tr. 13 (s. Br. 1416) in Anspruch zu nehmen.

3) So vielleicht nach tr. 14; vom Verbum nur Ideogr. mu-un- . . . erhalten.

4) Vielleicht so im Hinblick auf *kar-ra* (Z. 17) = *efru*.

5) Nach tr. 17: viell. *ba-an-zu*(?); vgl. auch CT XVI 14, Ut. limn. V Col. IV 22f. Ob in tr. 18 etwa *mu* oder *ma* zu suchen ist, ist schwer zu sagen. Thompson's Fassung *ša pi-i-ri e-[ki-mu]* „that carries off(?) young“ dürfte wohl nicht recht möglich sein.

6) Vgl. dazu: *ana nasāhika iratha ni'i* (CT XVI 28, Ut. limn. „B“ 55) wörtl.: zu deinem Entweichen wende deine Brust; hier gerade das Gegenteil: der ein Wenden nach hinten (wörtl.: hinter sich) usw.

7) s. tr. 22: . . . *gim-mil*(?); nach Ideogr. gi (Z. 25) könnte man vielleicht an irgend eine Verbindung von *taru* und *gimillu* denken.

- irgend ein [Maul nicht gleichkommt?]  
 der dritte ein Panther schrecklich in bezug aufs Maul: [Erbarmen  
 kennt er nicht?]  
 der vierte eine furchtbare *libbu*-Schlange . . . .  
 der fünfte ein grimmiger *appu*, der ein Wenden hinter sich nicht  
 [kennt?]  
 der sechste ein anstürmender . . . . ., der gegen Gott und König  
 [stürmt?]  
 der siebente ein schlimmer Wolkensturm, der . . . .<sup>1</sup>

Man sieht also, daß der zweite und dritte, vierte und fünfte (und sechste?) Dämon — also vier (fünf?) von den Sieben — als schreckliche Tiere gedacht werden. Die Abbildungen auf den fraglichen Reliefs aber zeigen sämtlich alle Figuren mit Tierköpfen versehen. Sind nun die übrigen im Text beschriebenen gleichfalls als Tiere zu denken?

Es entsteht ferner die Frage, ob die Dämonen der oben auf S. 15 aufgeführten ersten Reihe in dieser Folge und so auch ihre Namen mit den in unserem Texte durch Zahlen bezeichneten Sieben gleichzusetzen sind; ob dann ferner diese letzteren auch mit den sieben Gestalten auf Relief A oder G zu identifizieren sind. Auch wäre zu untersuchen, welche sechs Dämonen auf A und G den sechs auf B entsprechen könnten und ob wirklich sechs oder weniger; trotz der schlecht erhaltenen Darstellung auf letzterem Relief dürfte diese Frage noch zu beachten sein. Ferner, welcher Dämon etwa auf dem einen oder andern Relief ausgelassen oder ersetzt ist und welche Gruppierung etwa sich aus diesen Umständen ergäbe.

Aber eine weitere Schwierigkeit bei dem Versuch, jene beiden Reihen von Dämonennamen oben auf S. 15 mit der Beschreibung der Dämonen in unserem Texte in Einklang zu bringen, entsteht, wenn man bedenkt, daß ja eigentlich acht *Utukke* für nur sieben zu verwendende Namen zur Verfügung stehen. Die zweite Reihe der Dämonennamen als solche muß hier überhaupt ausscheiden, da die Frage nach *utukku labartu* nicht am Platze sein kann; das wird sich im Verlauf der Arbeit noch deutlicher zeigen. Andererseits enthält diese zweite Reihe gerade die bekannte stereotype Aufzählung der sechs Dämonen. Aber wie sollte diese zu ver-

1) Vgl. auch die Übersetzung bei Thompson, *Devils* I 89, bei Jastrow, *Rel. Babyl.* I 361f. und bei Hehn, *Siebenzahl u. Sabbat* 28f.



wenden sein? Unser Text CT XVI 19, Ut. limn. XVI bietet selbst keinen Anhalt dazu. Weder am Anfang noch am Ende sind „sieben Utukkē“ mit Namen genannt, etwa in der Reihenfolge, die mit der in der Beschreibung Z. 13 ff. befolgten zusammenstimmen könnte. Lediglich recht weit gegen das Ende des betreffenden Abschnitts (Z. 210 f.) werden die bekannten sechs Dämonen aufgeführt. Aber diese können doch wohl nicht ohne weiteres für jene Zahlen der Reihe nach eingesetzt werden. Dazu käme ja auch noch in Frage, welcher Dämon als siebenter anzunehmen wäre und an welcher Stelle. Freilich könnte man auf den Gedanken kommen, daß diese Beschreibung eine bestimmte Namensfolge von sieben Utukkē voraussetzte, die nur für die Zahlen eingesetzt zu werden brauchte. Aber durchweg begegnen nur die sechs Namen: *utukku*, *alū*, *efimnu*, *gallā*, *ilu*, *rābišu*. Ob dazu etwa *namtāru* als siebenter zu ziehen sei, ist nicht sicher zu sagen.

Nur soviel mag vielleicht mit Hilfe der Beschreibung gelingen; nämlich drei von diesen beschriebenen sieben Dämonen als ziemlich sicher wieder auf den Reliefs zu erkennen. Es sind das der Dritte (*nimru* = Panther) als A 1, B 1 und G 7, der Vierte (*sibbu*-Schlange) als A 7 und G 6, der Fünfte (*appu*-Löwe) als A 2 und B 4. Freilich lassen sich auch hierfür keine Dämonennamen geben. Übrigens geht daraus klar hervor, daß schon diese drei Dämonen sich gar nicht gleichmäßig auf den drei Reliefs zu finden scheinen; wie es sich mit den übrigen verhält, ist noch schwieriger zu sagen. Sie sind alle mehr oder weniger noch zweifelhaft und zum Teil überhaupt noch nicht bestimmbar.

Wie soll man sich den ersten Dämon in der Beschreibung vorstellen, wenn bloß gesagt ist, daß er ein . . . *šātu* (Südwind) sei? Nun begegnet zwar im Adapa-Mythus (KB VI 1, 94 ff.) *šātu* als geflügelter Sturmdämon und zwar weiblich. Vergl. auch King, Bab. Relig. 188 ff., wo zur Veranschaulichung auf den Dämonenkopf des „south-west wind“ verwiesen ist. Ein solcher oder ähnlicher Kopf ist aber auf keinem der drei Reliefs in der betreffenden Abteilung zu sehen, noch weniger ein geflügelter Dämon. Man wird daher jene Angabe der Beschreibung nicht so wörtlich nehmen, sondern darunter nur verstehen dürfen, daß eben das Treiben und Wirken des ersten Dämons dasselbe ist wie das des Südwindes: verderblich und schrecklich. Im übrigen darf man wohl annehmen, daß die Sturmwinddämonen unter sich ganz ähnlich dargestellt



wurden. Beachte auch, daß der siebente Dämon in der Beschreibung ganz ähnlich als *meḫu* bezeichnet wird. Auch beim Sechsten könnte man an einen ähnlichen Vergleich denken, aber leider fehlt hier das entscheidende Wort.

Wie nun verhält es sich mit dem Zweiten? Hier schwankt auch die Vorstellung in betreff eines *uṣumgallu*. Nach Jensen's Ausführungen (KB VI 1, 309) kann keine Schlange oder ähnliches darunter zu verstehen sein. Aber auch eine Bedeutung „Drache“ ist nicht genau genug. Die beiden Textstellen Rit.-Taf. Nr. 1—20, 3 und Nr. 75—78, 20 sind zu fragmentarisch, um auf eine Vorstellung schließen zu lassen. Von der Waffe Anu's wird einmal (vergl. Del. HW 145 b) ausgesagt, daß „sie wie ein *uṣumgallu* den Leichnam frißt“ (*kima uṣumgalli ṣalamta ikkalu*). Das tut aber keine Schlange; also kann nur ein Raubtier damit gemeint sein, etwa eine Hyäne oder ein Raubvogel<sup>1</sup>. Alle anderen Textesstellen bieten nicht einmal soviel zur Deutung.

Bei all diesen Dämonen läßt sich eine Vergleichung mit den Figuren auf den Reliefs noch nicht ermöglichen. Vollends bestimmte Namen dafür zu geben, scheint bis jetzt erst recht schwierig und unsicher. Auch die Beobachtung, daß auf A „Ziegenbock, Vogel und Schlange“ als „Vogel, Ziegenbock und Schlange“ auf G — also in einer gewissen Gruppierung — sich finden, scheint nicht weiter zu helfen, mag vielleicht überhaupt nur zufällig sein. Auf B findet sich dergleichen nicht und sonst ist die Reihenfolge der Figuren ja gar nicht die gleiche. Es dürfte deshalb besser sein, darauf zu verzichten, eine endgültige Deutung zu erzwingen und Hypothesen aufzustellen, die sich in der Folge als unhaltbar erweisen könnten. Aber was sonst noch zu den einzelnen Dämonen gesagt werden kann, soll herangezogen werden.

Dazu muß aber wohl auch beachtet werden, daß, wenn von den Utukkē überhaupt die uns bekannten Acht, auf den drei Reliefs verteilt, dargestellt sind, sicher noch andre Dämonen daneben zu erwähnen wären. Und zwar zwei, oder auch drei andre. Aber möglicherweise sind überhaupt nur einige von den Utukkē vertreten und daneben andre ihnen verwandte Dämonen<sup>2</sup>. Doch läßt sich das ohne Beischrift recht schwer oder gar nicht entscheiden. Immer-

1) Dann könnte aber auch *baṣmu* keine Schlange sein, denn *baṣmu* = *uṣu*, und *uṣumgallu* = großer *uṣu*.

2) z. B. *aḫḫazu*, *labaṣu*, *lilu*, *lilitu* u. a. m.

lin mag für die einzelnen Dämonen alles zu beachten sein, was sich später einmal zu einer sicheren Identifikation verwenden ließe.

Bei *alu* könnte man wegen des Gleichklangs an den Himmelsstier denken, und besonders Jensen, KB VI 1, 452 f. ist geneigt, trotz der Verschiedenheit der Ideogramme, eine Verwandtschaft anzunehmen. Aber diese Verschiedenheit der Ideogramme dürfte doch nicht so ohne weiteres außer Acht zu lassen sein. Besonders im Hinblick darauf, daß unter jenen Dämonenfiguren ein Stierkopf gar nicht vorhanden ist, ist wohl zu sagen, daß der Himmelsstier mit dem Dämon *alu* nichts zu tun habe.



Abb. 1: Bronzefigur.  
British Museum (Nr. 93078)

Ebensowenig vermag die Angabe CT XVI 14, Ut. limn. V Col. IV 15, wo *gallu* als *alpu nākipu* „stoßender Stier“ bezeichnet wird, etwas zur Auffindung des *gallū* beizutragen. Auch daß ebenda für *ešimmu* das Ideogramm GUD = *alpu* etc. gegeben ist, kann zur Auffindung und Erklärung nicht verwendet werden. Denn wie gesagt, ein Stierkopf kommt ja unter jenen Figuren gar nicht vor. Auch die Annahme, daß *gallū* oder *ešimmu* oder beide eben fehlten, wäre recht unwahrscheinlich.

Zu *ešimmu*, dem „Totengeist“ kurzweg (vergl. Zimmern, KAT<sup>3</sup> 430 u. Anm. 8 zu *utukku*), mag allerdings noch beachtet werden, daß nach Ištar's Höllenfahrt Z. 10 die Toten mit Flügeln bekleidet (*šubāt kappi*) gedacht wurden wie ein Vogel (*kima išsuri*). Ein Vogelkopf aber findet sich auf allen drei Reliefs (vergl. A 6, B 3, G 4). Gleichwohl läßt sich damit noch nichts sicheres aussprechen; zumal in der Beschreibung der *Utukkē* ein Vogel gar nicht erwähnt wird. Freilich ließe sich dann denken, daß etwa *šutu* oder *mehu* als Vögel aufgefaßt worden sein könnten; aber auch das ist unsicher. Desgleichen bieten die neu veröffentlichten Texte in CT XXIII 15 ff. nichts, was hier verwendet werden könnte.

Wenig mehr kann für *utukku* gesagt werden. Aber doch mag einiges heranzuziehen sein. Es handelt sich hier um das Bronze-

figürchen Nr. 93 078 (früher 574), das Thompson, Devils Vol. II als Titelbild gibt. Es trägt einen löwenähnlichen Kopf mit aufrechtstehenden Ohren, die wie Hörner anmuten. Auf dem Kopfe und an seinen Seiten befinden sich Büschel steif abstehender Haare. Der Oberkörper ist unbedeckt, während ein kurzes Röckchen, um die Lenden gegürtet, bis an die Knie schützt. Auf diesem Röckchen steht eine zehnzeilige Inschrift, die Thompson in Umschrift und Übersetzung (leider nicht in Keilschrift) wiedergegeben hat. Zu dem aufgesperrten, zähnefletschenden Maul paßt auch die Haltung des zum Schlag erhobenen rechten Arms. Die linke Hand, an die Seite gelegt, scheint nach der vorhandenen Öse zu urteilen, irgend etwas getragen zu haben. Was die Inschrift betrifft, so kann ich Thompson mehrfach nicht beistimmen, sondern lese und übersetze folgendermaßen:

<i>mu-hap-pi</i>	Zerschmetterter
<i>kiššd limuttim(-tim)</i>	des bösen Halses,
<i>taš-ru-šu</i>	gewaltig bist du;
<i>la-pit mitūti</i>	umkehrend die Toten,
5 <i>mu-lar-bu</i>	großmachend,
<i>la-si-mu</i>	herumspringend,
<i>la mu-ki-ja</i>	nicht zögernd(?);
<i>la aḫš-šu</i>	seiner Brüder
<i>šepa limuttim(-tim)</i>	bösen Fuß
10 <i>liprus(-us)</i>	möge er zurückhalten.

## Bemerkungen.

Z. 1f. Ein m. W. bis jetzt einzig vorkommender Ausdruck und wohl zu „*mušil rēš limuttim*“ zu stellen im Sinne von: „der den Hals (des Menschen) in böser Weise zerschmettert“. Übrigens erinnert der Stil und Charakter dieser Inschrift ganz an Stellen wie Rit.-Taf. Nr. 41—42 St. II 5ff.; Nr. 40, 13ff.; vor allem Nr. 54, Rev. 13ff. (= IV R 21 Nr. 1 B).

Z. 3. Oder doch mit Thompson *ur-ru-šu* zu lesen, „eilender“?

Z. 4. Vgl. Del. HW 382b, wo ähnliches von *namtiru* gesagt wird.

Z. 6. Vgl. einen ähnlichen Ausdruck, von dem „bösen *utukē*“ gebraucht, in CT XVI 44, „K“ 99.

Z. 8. *-šu*, von Thompson übersehen, steht auf dem Original.

Z. 9. Man könnte zweifeln, ob das betreffende Zeichen *hima* oder *šepa* zu lesen ist.

Z. 10. Geschr. *TAR-us*. Doch wohl am besten als Wunschform zu lesen, da der Dämon gebeten werden soll, einen begütigenden Einfluß auf seine Brüder auszuüben. Ähnlich wie man Labartu-Täfelchen verfertigte



und eine Beschwörung gegen Labartu darauf schrieb (vgl. die Labartu-Texte; ZA XVI 154 Col. I 10), so hier eine Dämonenfigur, auf welche diese Zeilen geschrieben wurden, um als Beschwörung gegen den Dämon selbst zu wirken.

Der Kopf dieser Dämonenfigur ähnelt nun freilich etwas der löwenköpfigen Gestalt A 2 = B 4, besonders im Profil betrachtet; auf G aber fehlt dieser Kopf. Dazu kommt, daß dieser Dämon hier als „Zerschmetterer des bösen Halses“ bezeichnet wird und daß gerade *utukku* den Hals des Menschen anfällt (vergl. unten S. 32). Hat sich ja doch eine ganz bestimmte Theorie ausgebildet in bezug auf die Körperteile, welche die einzelnen bösen Dämonen angreifen. Man könnte also wohl auf den nicht gerade unwahrscheinlichen Gedanken kommen, einerseits in dieser Bronzefigur *utukku* selbst zu sehen, andererseits aber eben jene Figur A 2 = B 4 als *utukku* zu betrachten. Freilich kann eine sichere Deutung erst durch mehr literarische Angaben oder Beischriften möglich werden. Aber noch mag auf II R 59 Obv. 21 hingewiesen werden, wo sich folgendes findet:

dingirŠe-ra-aḥ | dingirMuš | utuk E-sār-ra-ge

Wie ist nun das zu verstehen? Sollte *utukku* demnach als Schlange zu fassen sein, oder steht *utuk* hier allgemein im Sinne von „Dämon“ oder ähnlichem? Ferner findet sich *utukku* auf dem Amulett Nr. 26 bei Lenormant, Choix de textes erwähnt; leider ist keine Abbildung beigegeben. Es wird hier der Wunsch ausgesprochen, „der böse *utukku* soll sich von seinem (d. h. des Kranken) Körper entfernen“.

Für die übrigen *utukkē* sowie für andre verwandte Dämonen ist nun leider gar nichts vorhanden, was hier herangezogen werden könnte. Außer Namen ist nichts gegeben; keine Andeutung über das Aussehen von Dämonen wie *ahḫazu*, *labāsu*, *lila*, *tiltu*, *ardat lilt* u. ä. ist zu finden, obwohl es sehr wahrscheinlich sein dürfte, daß diese Dämonen auch hierher gehören. Werden sie ja doch so häufig mit den *utukkē* zusammen genannt.

Zum allgemeinen Verständnis all solcher Dämonengestalten als auch des Charakters dieser Reliefs überhaupt wird es gut sein, noch verschiedenes aus den Texten zu betrachten. Es konnte das nicht alles schon oben geschehen, um die Übersicht nicht zu erschweren; freilich mußte es dem Verfasser schon immer vorschweben.

So wäre noch besonders zu erwähnen, daß die bösen Sieben häufig mit Sturmwinden verglichen werden: *kima abūbi tibu* „wie

ein Sturmwind erheben sie sich“, oder *kma meḥe tibuni* „wie Wolkenstürme erheben sie sich“ (CT XVI 21, Ut. limn. XVI 144 u. 147). Ähnlich auch Z. 2: *umē muttakputum* „losbrechende Unwetter“ oder auch *zaqīqu muttašrabbiḫati* „einherjagende Sturmwinde“ (15, Ut. limn. V Col. V 5 u. 40). Diese Beispiele ließen sich noch vermehren durch Hinweis auf Ausdrücke wie *ama ubutum* „Wolkenstürme“, *šaru limnutum* „böse Winde“, *ama ša limuttim* „böse Stürme“, *imḫullu* „schlechte Winde“ usw. (13, Ut. limn. V Col. II 66 u. Col. III 2 ff.).

Deutet das alles schon auf ihr Erscheinen am Himmel hin, so wird das auch durch andre Beispiele noch bestätigt: *am rabubutum ša ultu šamē uššurāni* „gewaltige Unwetter, die aus dem Himmel losbrechen“ (CT XVI 12, Ut. limn. V Col. 1 19; 20, Ut. limn. XVI 107). Dazu paßt 19, Ut. limn. XVI 32: *ašamšatum ša ina šamē essiš iššanundu* „Orkane, die am Himmel stürmisch dahinjagen“ oder Z. 36: *ziq šāri tebutum* „anstürmende Sturmwinde“. So verursacht ihr Auftreten Finsternis: *daummata išakkanu* und *ina ame namri eḫta išakkanu* (Z. 34 u. 36). Mit dem bösen Winde ziehen sie einher (Z. 39: *itti imḫullu šari limni išurru*); und zwar werden sie einerseits vor Nergal einhergehend gedacht: *ina maḫar Nergal . . . ittanallaku* (15, Ut. limn. V Col. V 17), andererseits jagen sie zur Rechten Adad's einher: *ina imitti Adad ill[aku]* (19, Ut. limn. XVI 43) und schleudern verderbliche Blitze: *kma birqi itta[nabraqu]* (Z. 45)<sup>1</sup>. Dazu beachte, daß Adad unter den Göttersymbolen der ersten Reihe der Reliefs vertreten ist — Nergal ist ja mit den sieben Kreisen in Verbindung zu bringen. Außerdem, daß alle Figuren auf den Reliefs die rechte Hand wie zum Wurf erhoben haben; genau so, wie Adad den Blitz schleudernd dargestellt wird. Die Abbildungen lassen freilich nicht scharf genug erkennen, ob die Dämonen etwas in den Händen tragen.

Zu beachten sind auch noch die „erhobenen Arme“ am Anfang des Textes Rit.-Taf. Nr. 54 (= IV R 21 Nr. 1 B). Ohne Zweifel dürfte damit auf die bösen *utukke*<sup>2</sup> angespielt sein; vergl. auch

1) Vgl. Sintflut Z. 104 (KB VI 1, 236), wo die Anunnaki Fackeln d. h. Blitze tragen.

2) Hier ist es vielleicht am Platze von einer andern Siebenzahl (niederer) Gottheiten zu sprechen, nämlich von der Siebengottheit — *ilani sibitti*. Diese sind nicht böse, den Menschen feindlich gesinnte Dämonen, sondern vielmehr Schutzgötter, die um Hilfe und Schutz — auch gegen diese sieben



ebenda Obv. 12 f.; Rev. 5 u. 9, 13 u. 19. Auch sonst bieten gerade die Ritualtafeln für den *āšipu* manche willkommene Andeutung.

So wäre eine andre Eigentümlichkeit, wenn diese *utukke*, wie es nach verschiedenen Stellen scheint, auch mit Flügeln bekleidet (*sat kappa*) wären. Das würde ja zu ihrer Eigenschaft als Sturm- und Gewittergottheiten recht gut stimmen. Allerdings die Darstellungen zeigen nichts dergleichen. So begegnen geflügelte Bilder der sieben *utukke* Rit.-Taf. Nr. 53, 16; Nr. 54 Obv. 12, Rev. 9 — IV R 21 Nr. 1 B. Ihre Beziehung und Verbindung mit Nergal zeigen deutlich Stellen wie die letztgenannten, wo bei den Bildern der sieben *utukke* das Bild Nergal's steht. Auch an eine Beziehung zu Išum ist zu denken, denn nach Rit.-Taf. Nr. 53, 17 steht das

*utukke* angerufen werden. Es werden ihnen, wie andern Göttern auch, Opfer und Spenden dargebracht, um ihres Schutzes um so gewisser zu werden. So Rit.-Taf. Nr. 26 Col. II 28; u. a. Und zwar werden sie hier wohl gegen den bösen *utukku* und den bösen *utu*, also zwei der sieben bösen *utukke*, angerufen. Beachte auch Rit.-Taf. Nr. 46—47 St. I 11 und vorher. Ganz ähnlich ist es mit der Beschwörung Nr. 54 Rev. 13 ff. (— IV R 21 Nr. 1 B), wo sie als die Vernichter des *rābišu* und des *namtāru* bezeichnet werden. Die Texte gehen auf die Einzelheiten ein und geben Anschluß über ihre Bekleidung (Gewänder, Mützen) und Bewaffnung (*erū*-Holz, Waffen, Dolche), vgl. Rit.-Taf. Nr. 41—42 St. II 13 ff.; Nr. 45 Col. II 17 ff.; Nr. 46—47 Col. I 15 ff. Auch geflügelt sind sie, wenn man die Angabe daselbst Z. 18 auf sie beziehen darf. Eine weitere Eigentümlichkeit ist, daß ihnen eine Schwester zukommt, nämlich Narudu (vgl. Rit.-Taf. Nr. 41—42 St. II 14; Nr. 45 Col. III 1 ff.; Nr. 54 Obv. 25 — IV R 21 Nr. 1 B; IV R 21, 46a). Diese wird ähnlich verehrt wie die *ilāni-Sibit* selbst; sie erhält Kleider und Schmuck usw.; ihr Bild wird zusammen mit den Bildern der Siebengottheit aufgestellt. Dazu ist zu beachten, daß jene oben genannten *utukke* ebenfalls sieben sind (vgl. w. u.) und daß ihnen ebenfalls eine Schwester, Labartu, (vgl. w. u.) zugehört. Nach dem ganzen Charakter aber sind diese Dämonen jenen *ilāni-Sibit* gerade entgegengesetzt, wie ja auch die oben angezogenen Stellen gezeigt haben. Wir haben also zwei im Charakter verschiedene („gute und böse“) und einander gegenüberstehende, aber im System parallele Dämonenreihen anzunehmen. Zu beiden aber steht Nergal in Beziehung (Zimmern, KAT<sup>3</sup> 413 u. 459; CT XVI 15, Ut. limn. V Col. V 17). Die sieben bösen *utukke* werden häufig kurzweg *sibittišunu* „die Sieben“ (wörtl. „ihre Sieben“) (VII-bi: CT XVI 44, „K“ 84 ff., 98 ff. u. a., oder VII-bi-e-ne: 21, Ut. limn. XVI 140 ff. u. a., VII-na-mes: 15, Ut. limn. V Col. V 29 u. a.) genannt; als *sibit ilāni* „sieben Götter“ (VII-a-an dingirene: 13, Ut. limn. V Col. III 13 ff.). Ähnlich die Siebengottheit (aber mit Götterdeterminativ VII-bi); vgl. auch Zimmern, KAT<sup>3</sup> 620 und neuerdings Hehn, Siebenzahl und Sabbat 32.



Bild Išum's vor den „sieben Bildern mit Flügeln“; das sind eben die sieben bösen *utukkē*, die Išum zu überwachen hat (s. auch w. u.).

Bei der Betrachtung der Figuren erinnere man sich weiter daran, was CT XVI 15, Ut. limn. V Col. V 15 sagt: *sula ana dalahi ina süqi ittananzazu*<sup>1</sup> „um den Weg zu zerstören, stellen sie sich auf der Straße auf“, und dazu der sinnverwandte Ausdruck der folgenden Zeile: *ittanallaku* „sie ziehen umher“. Ganz ähnlich 9, Ut. limn. IV Col. II 13, wo außerdem gesagt wird, daß sie *ina süqi šaqummi ina müši* „auf der stillen Straße in der Nacht“ auftreten. Man könnte bei diesen Ausdrücken an die Art und Weise, wie sie auf dem Relief dahinschreiten, sehr wohl denken. — Auch der Auffassung, daß die Sieben *ul zikaru šunu ul sinnišati šunu* „Männer sind sie nicht, Frauen sind sie nicht“ (15, Ut. limn. V Col. V 38), dürfte der babylonische Künstler in seiner Darstellung wohl ziemlich gerecht geworden sein.

Wie verschiedenartig das Erscheinen und Auftreten dieser sieben *utukkē* gedacht wurde, zeigen noch folgende Beispiele, wo sie z. B. wie Schlangen umherschleichend gedacht werden: *ktma štr ittanašlalu* (CT XVI 34, Ut. limn. „C“ 214) oder anders: *kima šikkē ašurra uššānu* (Z. 216) „wie Mäuse erfüllen sie die Wände“; weiterhin: wie ein Jagdhund jagen sie dahin: *kima kalbi šaidu ittanaβ)rarru* (Z. 218). Auch an *šula limnutu ša tupki ittananzazu šunu* (XVII 13, Te'u III Rev. 20) „böse Totengeister, die im (Wohn)-Raume sich aufstellen, sind sie“ wäre noch zu erinnern.

### c) Die Dämonen als Verursacher von Krankheiten.

Tragen solche und ähnliche<sup>2</sup> Beispiele noch manches zur Charakteristik und zum Verständnis der Bösen bei, so muß doch auch noch auf ihr Wirken näher eingegangen werden. Aus der Menge von Unheil und Verderben, das sie stiften, muß besonders ihr böses Treiben und Wirken, soweit es sich in Krankheiten an den Menschen äußert, in dieser Abhandlung hervorgehoben werden.

1) Vgl. Maqlū III 1; *kašaptu muttalliktu ša saqāti*; auch *izaz ina süqi*.

2) Die im Ira-Mythus St. I 6 (KB VI 1, 58) erwähnten *šibitti-lumu* (geschr. *š* VII-bi) sind doch wohl in Hinblick auf Z. 3; 6 (*š Anum*) u. 7 (Ira der Pestgott; vgl. KAT<sup>3</sup> 412) als die sieben *utukkē* (trotz des Götterdeterminativa) zu fassen. Deagleichen wohl St. II Col. IV 22 (S. 66) wegen *š Ira* (Z. 20 u. vorher) u. *š Išum* (20f.). Vgl. auch Hehn, Siebenzahl 31.

Diese Erkenntnis, daß sie die Verursacher von Krankheiten sind, wird einerseits noch weiter bestätigen, daß wir in diesen Figuren auf den Reliefs wirklich die bösen *utukke* und verwandte Dämonen zu sehen haben, andererseits aber vieles zur Erklärung der andern Abteilungen der Reliefs beitragen.

Ein klares Beispiel, daß diese Dämonen alle sieben zusammen einen Menschen anfallen und mit Krankheit schlagen, bietet die folgende Stelle aus CT XVII 9, Aš. mars. XI; es wird hier deutlich gezeigt, an welche Körperteile sich die einzelnen hängen. Z. 1 ff.:

<i>ašakku ana amēli ana qaqqadiū</i>	<i>ittehi</i>
<i>namtāru ana amēli ana napiltiū<sup>1</sup></i>	<i>ittehi</i>
<i>utukku limnu ana hišadiū</i>	<i>ittehi</i>
<i>alū limnu ana irtiū</i>	<i>ittehi</i>
<i>ešimmu limnu ana qablū</i>	<i>ittehi</i>
<i>gallū limnu ana gatiū</i>	<i>ittehi</i>
<i>ilu limnu ana šepiū</i>	<i>ittehi</i>

Der Ašakku naht sich dem Haupt des Menschen (wörtl.: dem Menschen, seinem Haupte),

der Namtāru naht sich der Kehle des Menschen (wörtl.: dem Menschen, seiner Kehle),

der böse Utukku naht sich seinem Halse,

der böse Alū naht sich seiner Brust,

der böse Ešimmu naht sich seiner Leibesmitte,

der böse Gallū naht sich seiner Hand,

der böse Ilu („Gott“) naht sich seinem Fuße.

Daß sie alle zusammen über den ganzen Menschen gekommen sind, bestätigt Z. 16: *sibittišunu ištēniš iššabtuš*. Aber nicht immer ist es der Fall, daß wie hier und CT XVI 27, Ut. limn. „B“ oder XVII 31, „T“<sup>2</sup> in den Krankheitstexten die Dämonen gleich am Anfang als Verursacher der Krankheit genannt werden. Oft wird erst die Krankheit selbst beschrieben, ihre Entstehung und Äußerung (wie XVII 12, Te’u III) genannt; manchmal kommt dann erst noch die Anweisung, was zur Heilung geschehen solle; besonders das bekannte Zwiesgespräch steht gern an dieser Stelle (Te’u III Obv. 23 ff.). Da hört man dann, daß die Sieben (Rev. 13 ff.) oder

1) Hier „Kehle“, nicht „life“ wie Thompson übersetzt, und noch weniger „Körper“ wie Jastrów, Rel. Bab. I 349.

2) Z. 4 steht statt *alū* diesmal [*te*]-*id-du*; daß aber die bekannten vier gemeint sind, zeigt die Stichzeile Rev. 24.

einige von ihnen (CT XVII 7, „N“ Col. IV 2 ff.) die Erreger der Krankheit sind.

Aus der großen Anzahl der in Betracht kommenden Stellen sei soviel wenigstens hervorgehoben. In CT XVII 1, Aš. marš. III 26 ff. werden die Sechs und gesondert von ihnen *namtāru* (Z. 29) als die Verursacher der Krankheit geschildert. Ähnlich CT XVI 5, Ut. limn. III Col. IV 194 ff., und 198 (*namtāru*). Und zwar handelt es sich hier, wie bei allen den Texten, wo diese Dämonen in Betracht kommen, um Fieber- oder ähnliche Krankheiten. Das zeigt sich ja schon äußerlich, da diese Texte zu ganzen Serien über *ašakkē maršūti* und *ṭē* u. ä. vereinigt sind. Über die Namen der Krankheiten kann man sich in CT XVII 4, „N“ 1 ff. unterrichten; 15, Te' u VIII 30 ff. zeigt deutlich die Verbindung der Sieben mit *šidānu*. Häufig werden auch noch andre Dämonen außer den Sieben oder Sechs genannt; man vergl. CT XVI 4, Ut. limn. III Col. IV 154 ff. u. 162; CT XVII 34, „V“ 16 ff. u. a.

Sehr verschieden sind die Fälle, wo die einzelnen Dämonen — nicht in ihrer Gesamtheit als Sieben — als die Erreger von Krankheiten aufgefaßt sind. Oft sind in solchem Zusammenhang die bekannten vier: *utukku* und *ala*, *efimmu* und *gallu* genannt; meist werden sie vor der Beschreibung der Krankheit am Anfang des Textes mit aufgezählt. Es sei z. B. an CT XVII 7, „N“ Col. IV 2 ff. erinnert; ähnlich 16, Te' u VIII Col. II 8 ff.; XVI 1, Ut. limn. III 29; 35, Ut. limn. „D“ Col. III 37 u. v. a. Manchmal begegnet auch bloß einer, wie *efimmu* in XVI 10, Ut. limn. IV Col. IV 43 oder Col. V 6 ff.; 14. Häufiger begegnet *ašakku* allein, z. B. XVII 10, Aš. marš. XI 46, wo er „wie ein Wind“ auf den Menschen eindringt: *kitma šāri istq*<sup>1</sup>. Die Beschreibung geht weiterhin in Einzelheiten ein, so Z. 48: [*da-ma*]-*a-tum* (= [NÜ-S]A-NE) *imḥašma bamassu imšid* „das Blut (?) schlug er (und) dann warf er seine Höhe (?) nieder“ usw. Daß hier aber richtiger an den Dämon zu denken ist, lehrt ja die erste Zeile von Aš. marš. XI; freilich trägt die durch ihn verursachte Krankheit denselben Namen. Kurz sei noch auf XVI 2, Ut. limn. III 41 und XVII 3, Aš. marš. „M“ 21 ff. ver-

1) Diese Stelle dürfte vielleicht auch zeigen, daß aus der Angabe des Glg. Epos Taf. XII, der *utukku* d. h. der Totengeist Eabani's sei „wie ein Wind“ herausgefahren, nicht viel oder gar nichts auf das Aussehen des *utukku* (oder *efimmu*) zu schließen sein dürfte.



wiesen; u. a. Gelegentlich wird *ašakku* mit *namtāru* zusammen genannt, so XVI 5, Ut. limn. III 179; XVII 11, Aš. marš. XI 103.

Aber *namtāru* begegnet auch häufig allein. Ihm ist besonders XVII 29, „R“ gewidmet; auch 30, „S“, er ist hier deutlich als Fieberdämon charakterisiert. Um einige Zeilen aus ersterem Texte zu geben, seien vor allem folgende Anfangszeilen genannt:

*ša mātu kima ilātu iqamnu*  
*ša kima ašakki ana amēli iḫḫu*  
*ša ina širim kima zaqīqi ittanabrabiḫu*  
*ša kima limni amēlu iḫḫaru*  
*ša kima libu amēlu ili'ibu*  
*ša gāta la iša šep la iša muttallik mūli*

(*Namtāru*) der das Land wie Feuer verbrennt,  
 der wie *Ašakku* dem Menschen sich naht,  
 der auf dem Felde wie ein Sturmwind einherbraust,  
 der wie ein Böser den Menschen faßt,  
 der wie Fieberhitze den Menschen erhitzt,  
 der keine Hände, keine Füße hat, herumwandelnd in der Nacht.

Auch XVI 2, Ut. limn. III 46 beachte.

Des weitern wird auch der böse *alu* in den Texten ziemlich ausführlich behandelt. Ähnlich wie oben *namtāru* keine Hände und Füße hat, so hat er kein Gesicht und Gehör; ebensowenig einen Mund, überhaupt keine Körperformen; selbst mit der Sonne kann er nicht gesehen werden. Sein Wirken fällt auch in die Nachtzeit, da quält er den Menschen und flattert um ihn wie ein Vogel. Die folgenden Zeilen sind aus CT XVI 27 f., Ut. limn. „B“:

5 (*la alu limnu*) *ša ki-ma i-ga-ri i-quṣ-pu-ma eli amēli* [i]b-ba-tu at-tam  
 „ *ša pa-a i-pa-šu?* . . . [gātu] u še[-pu] [ū]-kāt-su-ū at-tam  
 „ *ša pa-a la i-šú-ú* at-ta  
 „ *ša bi-na-a-ti la i-šú-ú* at-ta  
 „ *la še-mu-ú* at-ta  
 15 „ *ša zi-mi la i-šú-ú* at-ta  
 „ *ša it-ti ti Šamaš* [ . . . ? la] i-nam-ma-ru at-ta

1) Vielleicht mit Thompson nach dem sumerischen *KAM*: *ina diqari* oder *ummari* zu ergänzen. Im Gegensatz zu Th. aber dürfte der Satz nach dem Sumerischen wohl negativ zu fassen sein, auch ist *ŠI-GAR* vielmehr Ideogr. für *amāru*, *naḫālu* usw.; vielleicht ist also statt *i-nam-ma-ru* vielmehr *in-nam-ma-ru* zu lesen. Der Sinn des Satzes ist doch wohl, daß der Dämon so unsichtbar ist, daß er selbst in dem kleinen Raum eines Topfes mit Sonnenlicht nicht gesehen werden kann. — Andererseits kennt z. B. *Šamaš* recht

	<i>la ina ma-a-a-al mu-ši amēlu ina šit-ti i-ri-iḫ-ḫu-ú<sup>1</sup></i>	<i>at-ta</i>
	<i>e-kim šit-ti la amēlu ana ta-ba-li iṣ-[za-as-zu]</i>	<i>[at-ta]</i>
	<i>ilu mut-tal-lik mu-ši la ga-ti lu<sup>2</sup>-a-ti la . . . .<sup>2</sup></i>	<i>[at-ta]</i>
25	<i>la e-li amēli rab-ḡu-ma ki-ma imēri . . . .<sup>3</sup></i>	<i>[at-ta]</i>
	<i>la ni-ga-a la i-du-ú ma-as-ḫ[a-ti ul isruḡu<sup>4</sup>]</i>	<i>[at-ta]</i>
	<i>la amēlu k[i-ma] . . . .</i>	<i>[at-ta]</i>
	<i>la amēlu [ki-ma] . . . ir šī (?) . . . .</i>	<i>[at-ta]</i>
	<i>la amēlu ki-ma šū . . . . ti<sup>5</sup> ú-šar? . . . .</i>	<i>[at-ta]</i>
35	<i>la ki-ma nu-ud-din-nu ina ni-gi-iḫ-ši ina mu-ši . . . .</i>	<i>[at-ta]</i>
	<i>la ki-ma iṣ-ḡur-ru mu-ši a-šar ek-li-ti it-ta-ḡp-[ru-šu]</i>	<i>[at-ta]</i>
	<i>la amēlu ki-ma ba-tim-ti i-kát-ta-mu</i>	<i>at-ta</i>
	<i>la amēlu ki-ma al-lu-ḫap-pi i-šah-ḫa-pu</i>	<i>at-ta</i>
	<i>la ki-ma mu-ši ni-iṭ-la la i-šú-ú</i>	<i>at-ta</i>
45	<i>la ki-ma le-lib ali la-ḡu-meš ina mu-ši i-dul<sup>6</sup></i>	<i>at-ta</i>

5 Seist du der böse Alū, der wie eine Mauer einstürzt und (so) über den Menschen Verderben bringt,

Seist du der böse Alū, der den Mund . . . Hand und Fuß bindet,

Seist du der böse Alū, der keinen Mund hat,

Seist du der böse Alū, der keine Körperformen hat,

Seist du der böse Alū, der nicht hört,

15 Seist du der böse Alū, der kein Gesicht hat,

Seist du der böse Alū, der (selbst) mit der Sonne [. . . nicht] gesehen wird,

Seist du der böse Alū, der auf dem Nachtlager den Menschen im Schlaf „begießt“,

Seist du der böse Alū, der Schlafraubende, der um den Menschen wegzuführen auftritt,

Seist du der böse Alū, der herumwandelnde Gott der Nacht, der schmutzige Hände nicht . . . .

25 Seist du der böse Alū, der auf dem Menschen kauert und (dann) wie ein Esel . . . .

Seist du der böse Alū, der Opfer(gaben) nicht kennt und Fein[mehl nicht aufstret],

wohl den „bösen Eṭimmu“: *Šamaš eṭimmu limnu la atta tidūma anāku la idū* „o Šamaš, der böse Eṭimmu, den du kennst, ich aber nicht kenne“ (CT XXIII 17, 33f.). Vgl. auch King, Magic Nr. 53, 16.

1) Gegen Thompson ist *amēlu ina šitti* als Objekt zu fassen.

2) Thompson ergänzt nach dem Sumerischen: *la p[alḫa] atta*.

3) Thompson ergänzt nach dem Sumerischen: *irtabi* (?).

4) Nach 42, 20/21 zu *ma-as-ḫ[a-ti]* zu ergänzen (nach Zimmern). Als Verbum ist dann wohl an beiden Stellen *ul isruḡu* „der bez. die nicht aufstret bez. aufstrenen“ anzunehmen.

5) Beachte, daß das Äquivalent DA = *šahātu*.

6) Beachte „Errata“: omit „h<sup>6</sup>“. Var. *i-dul-tu*.

- Seist du der böse Alū, der den Menschen wie . . . .  
 Seist du der böse Alū, der den Menschen wie . . . .  
 Seist du der böse Alū, der den Menschen wie . . . .  
 35 Seist du der böse Alū, der wie ein *suddinnu*-(Vogel) in den Erdhöhlen  
 während der Nacht . . . . .  
 Seist du der böse Alū, der wie ein Nachtvogel an finstern Orten fliegt,  
 Seist du der böse Alū, der den Menschen wie (mit) einer Decke einhüllt,  
 Seist du der böse Alū, der den Menschen wie (mit) einem Fangnetz  
 niederwirft,  
 Seist du der böse Alū, der wie die Nacht keinen Blick hat,  
 45 Seist du der böse Alū, der wie ein Stadt-Fuchs leise in der Nacht  
 umherschleicht.

Daß gegen das Treiben und Wirken eines solchen Dämons (und der andern auch) allerlei Gegenmittel wie Beschwörungen und Zeremonien angewendet wurden, ist wohl leicht einzusehen. Das führt über zur besonderen Behandlung der Szene bei der Krankenbeschwörung.

#### 4. Die Krankenbeschwörungsszene.

##### a) Über Krankenbeschwörung innerhalb der babylonischen Literatur.

Auch hier ist es nötig, zuerst aus den Texten ein möglichst genaues Bild zu gewinnen. Da zufällig zwei Texte vorhanden sind, die ein äußerst anschauliches Bild geben, seien diese im Wortlaut selbst mitgeteilt. Zuerst Brief K. 626 (Harper, Letters I Nr. 24) <sup>1</sup>:

(7) *ina eli ni-pi-še la liptu hul-gal he-me-en* <sup>2</sup> (8) *lā šarru be-lī iš-pur-an-ni* (9) *a-na a-lu-u lin-nu u migtu* <sup>3</sup> (10) *na-sa-ši ip-pu-ia ki-ma mi-i-nu* (11) *il-ta-pat zumru* <sup>4</sup> *amot malmašu i-tab-ši* (12) *piš-qa-qa<sup>5</sup> pi<sup>6</sup> u<sup>7</sup> kullū* (13) *ina*

1) Zuletzt bearbeitet von Behrens, Briefe 90 Anm. 1. Vgl. auch die Veröffentlichung des Originaltextes bei Lehmann, Šamašsumukin, Taf. XLIV.

2) Nach CT XVI 27, Ut. limn. „B“ 2: — *la limnu atta*.

3) Gemäß Zimmern, BBR 152 Anm. 3; vgl. auch Jensen, KB VI 1, 391 o.

4) Diese Stelle läßt Behrens unübersetzt; aber vielleicht doch so zu fassen wie hier und in der Übersetzung geschehen. Mit *ittapatu* (Behrens) wüßte ich auch hier nichts anzufangen.

5) Vgl. Zimmern bei Behrens, Briefe 90, wo auf Jensen bei Küchler, Med. 93 und auf Meißner, GGA 1904, 745 verwiesen ist; wohl gegen Meißner doch nicht als eine „pflanzliche Substanz“, sondern als Tiername zu fassen; zumal im Hinblick auf CT XIV 28, K. 4140 A: *kun piš-qa-gaz nita* „Schwanz des männlichen P.“.

6) *pi<sup>6</sup> u* geschr. *nuxuz* dürfte doch wohl nicht eine Pflanze, sondern höchstens einen Pflanzen-Teil bezeichnen: etwa „Reis, Schößling“ u. ä.; und



*me-še-ti lá bábi š-i-la<sup>1</sup> (14) am<sup>2</sup>mašmašu šubātu šānu il-lab-biš (15) iš(?)<sup>2</sup> šur bir  
 š-lab-šan . . . [šribu?] (16) [ina im]ni<sup>3</sup>-šu ruda ina [imlilu?] (17) . . . šá  
 VII baš<sup>4</sup> . . . (18) . . . [ina muš]hi(?)-šu<sup>5</sup> i-bar-[ša-or] (Rev.) . . . mi(?)<sup>6</sup> be  
 šar lu<sup>6</sup>(?) . . . (2) . . . ú pa a . . . (3) [ina gi-]na-zi i-moš-[šaš]<sup>7</sup> (4) [šiptu  
 hul-gál] he-me-en imannu(-nu) (5) . . . da<sup>8</sup>(-)mir am<sup>2</sup>mašmašu (6) lant-i  
 nišnaggu<sup>9</sup> dipāru (7) i-da-tu-ut-lú-nu<sup>10</sup> izzi irli (8) lá mar-ši á-šal-ba-a (9) šiptu  
 hul-šub š-bu-ra<sup>11</sup> (10) a-di bábi imannu(-nu) bábu ú-tam-ma (11) a-di in-na-  
 ar-ša-šu-ni (12) š-i-ru nu-bat-tú ip-pa-aš.*

(7) Inbezug auf die Zeremonien (bei) der Beschwörung „Seist du der Böse“, (8) wovon mein Herr König mir geschrieben hat — (9) (nämlich) um den bösen Alū und Fieberanfall(?) (10) zu vertreiben — soll man (*nipiše*) veranstalten, wie (man sie macht, bei) was (immer) (11) den Körper gepackt hat; der Beschwörungspriester soll herbei kommen, (12) riš-qa-qu (ein Tier?),

wohl identisch mit *pir'u* geschr. *šgUL-SAR*; vgl. Delitzsch, HW 538a, bes. das aus IV R 12 herangezogene Beispiel. Vgl. auch *ššE-KAK* — *šipfu*; in ähnlicher Verbindung *šE-KAK* *š balté* K. 7845 Rev. 4 (ZA XIX Pl. II). Auch CT XVI 29, Ut. limn. „B“ 74/75, wo auch *šgUL-SAR* = *širi*; s. w. u.

1) Dürfte doch wohl Niphal sein wie *š'adru* in CT XVI 20, 117 u. 137. Das würde auch zum folgenden Verbum (Z. 14) besser passen.

2) *š* scheint nach dem Original nicht ganz so sicher wie Harper gibt; vermutlich sind mehr als zwei Querstriche anzunehmen. [Es liegt wohl das Ideogr. *AN-ŠUR* für *andullu* „Schirm“ vor: „ein roter Schirm soll hingestellt werden“; vgl. *andullu* in ähnlichem Zusammenhang CT XVII 35, 20f. und Rit.-Taf. Nr. 48, 13. — Z.] Am Ende der Zeile ist nach der brüchigen Stelle noch eine Spur auf dem Rande, die wie der Rest von *gu* aussieht; auch von Lehmann leicht angedeutet.

3) Die von Harper am Anfang von Z. 16 gegebenen Spuren lassen sich wohl zu *zag* = *innu* ergänzen; so mit Zimmern. Auch die Ergänzung Zimmern's am Ende von Z. 15 [*šribu*] dürfte richtig sein, da man die in der vorhergehenden Ann. genannte Zeichenspur zu *gu* ergänzen kann. Der Raum dürfte genügen, da dieses Zeichen ganz auf dem Rand, fast in den Text der andern Seite geschrieben steht. Ob zwischen *šlakkan* und [*šribu*] noch etwas stand, läßt sich nicht sicher sagen.

4) Vgl. dazu CT XVI 13, Ut. limn. V Col. II 47 u. 48: *dalāt irqitim šiba* „sieben Türen der Erde“ und *midil irqim šiba* „sieben Riegel der Erde“.

5) Vielleicht so mit Lehmann; ganz sicher ist diese Stelle allerdings nicht.

6) Nach *šar* noch Spuren von vermutl. *bu*.

7) So wohl im Hinblick auf CT XVI 29, Ut. limn. „B“ 77; s. w. u.

8) Die Reste vor *da* scheinen wie von *šd* stammend; natürlich hängt davon ab, wie das Folgende zu fassen ist.

9) Gemäß CT XVI 35, Ut. limn. „D“ 19; davon w. u.

10) Wohl für *ana idatellunu* und zwar der beiden Priester, nicht etwa der Geräte; *is(i)* nach dem besonderen Sprachgebrauch in den Briefen.

11) — *šuldugga-š* nach CT XVI 29, Ut. limn. „B“ 93.

Schölling von *hattu*-Pflanze (13) soll an dem Torbalken(?) aufgehängt werden, (14) der Beschwörer soll sich mit einem roten Gewand bekleiden, (15) ein . . . .<sup>1</sup> soll gestellt werden . . . [ein Rabe] (16) [in] seine Rechte, ein Falke [in seine Linke] . . . . (17) . . . der sieben Tore . . . . . (Rev.) . . (3) mit einer Peitsche soll er schlagen . . . (4) [die Beschwörung] „Seist du der Böse“ soll er rezitieren. (5) . . . ? des zweiten Beschwörers(?), (6) soll das Räucherbecken, die Fackel (7) zu ihren Seiten am(?) Bett (8) des Kranken umgeben lassen, (9) die Beschwörung „*hulduppū* entweiche“ (10) soll er zum Tore hin rezitieren, das Tor beschwören, (11) bis daß sie (*atū* und *niqtu*) entweichen; (12) am Morgen (und) am Abend soll er (so) handeln.

Im Anschluß hieran mag gleich der andre Text aus CT XVI 28, Ut. limn. Tablet „B“ 63ff. folgen:

*niknaggu si-bit-ti-lu-nu<sup>2</sup> la par-ši el-lu-ti ana ga-ti-ja ū-ma-al-la<sup>3</sup>*  
*a-ri-ba iṣ-ṣu-ra na-ri(!)<sup>4</sup>ir ilāni ina im-ni-ja al-mu-ūḫ*  
*suṛdu iṣ-ṣu-ra mu-tāl-la<sup>5</sup> ina pa-ni-ka lim-nu-ti ina lu-me-li-ja ir-di<sup>6</sup>-lū*  
*na-aḫ-lap-ta sa-an-ta la pu-luḫ-ti aḫ-ḫa-lip-ka<sup>6</sup>*  
*ṣu-ba-ta sa-a-ma ṣu-bat nam-ri-ir-ri zu-mur ellu ū-lab-biḫ-ka<sup>7</sup>*  
*ḫu-la-a ina hi-it-ti<sup>8</sup> la ba-a-bi a-lul-[la]*  
*ḫi-ri<sup>9</sup> bal-ti et-ti<sup>9</sup> ina rik-ka-tim a-lul-la*  
*ina qi-na-zi ki-ma i-me-ri mun-nar-bi zu-mur-ka ū-ṣar-ri-[iḫ]<sup>10</sup>?*

1) Vgl. oben S. 37 Anm. 2.

2) Das Pronomen ist in der sumerischen Zeile nicht ausgedrückt; die ganze Wendung aber dürfte mit VII *niknaggu* in Zimmern's Ritualtafeln identisch sein; vgl. auch daselbst Nr. 26 II 17; also nicht wie Thompson als „Räucherbecken der (bösen) Sieben“.

3) Subjekt dazu ist natürlich Ea (Z. 59).

4) Unzweifelhaft muß *na-gi-ir* zu lesen sein, wie das sumerische Äquivalent *ligir* lehrt, wenngleich auf dem Original ganz sicher *ri* statt *gi* steht. Also wohl ein Versehen des assyrischen Schreibers. Thompson liest *narir* — that helpeth; vgl. auch *lium nāgir māsi* CT XVI 49, „K“ 305.

5) S. auch Meißner, SAI Nr. 447; *ri* ist sicher wie *ir* in *irdi*; und zwar dürfte hierin, wie Var. *ār* zeigt, auch 1. sing. vorliegen. Thompson liest *mu-dal-la* und denkt an *dālu* p. 133, b.

6) So, und nicht etwa *aḫ-ḫa-lap-ka*, dürfte im Hinblick auf die Präterita vorher und nachher zu lesen sein.

7) Var. gibt *il-la-biḫ-ka*; schon darum ist *ka* in der Übersetzung als Dativ zu fassen. Vgl. auch Rit.-Taf. Nr. 26 Col. I 26.

8) Thompson: lintel of the door; vgl. Thureau-Dangin, ZA XVIII 127 Anm. 3.

9) Rit.-Taf. Nr 26 Col. IV 38 wird Dorn auf das Räucherbecken gelegt.

10) Ergänzung freilich fraglich; zu Thompson's *u-ṣar-ri-it* — I restrain gibt das Ideogr. keinen Anhalt. Nach diesem aber wohl ein Synom. von *tarāku la qinasi* (Br. 7032); s. Jensen in KB VI 1, 421 u. 436. Eine Bedeutung

Sieben Räucherbecken (gemäß) der heiligen Befehle hat (Ea) in meine  
 Hände übergeben,  
 den Raben, den Aufpasser(?)-Vogel der Götter, halte ich in meiner  
 Rechten,  
 den Falken, den aufsteigenden(?) Vogel, führe ich über dein böses  
 Gesicht mit meiner Linken,  
 mit dem roten Gewand der Ehrfurcht ziehe ich mich für dich an,  
 mit dem roten Rocke, dem Rock des Glanzes, bekleide ich den reinen  
 Leib für dich,  
 den *hula* hänge ich am Querbalken(?) des Tores auf,  
 den Schößling einer *halmu*-Pflanze hänge ich an einen Pflock,  
 mit der Geißel beklopfe(?) ich wie einen störrischen(?) Esel deinen  
 Leib.

Die Übereinstimmung beider Texte in so vielen Punkten ist auffallend. Nun ist zwar im zweiten Text nicht gerade wie im ersten deutlich gesagt, daß die handelnde Person auch ein *mašmašu* sei. Aber die Ähnlichkeit der Szene legt eine solche Vermutung ja sehr nahe. Außerdem gibt eine andre Stelle desselben Textes darüber Aufschluß. So sagt die handelnde Person in Z. 47 von sich: *āšipu šangammašu mullil parsi ša Eridu anaku* „der Beschwörer, der Hohepriester, der Sühner nach dem Gebot von Eridu bin ich“. Das zeigt deutlich, daß auch im zweiten Text die Handlungen von einem *āšipu* oder *mašmašu* ausgeführt werden. Und zwar ist es, wie es scheint, bloß einer, im Gegensatz zu den zweien im erstgenannten Text. Zu der genannten Stelle paßt ferner auch Z. 53, wo der Beschwörer von sich sagt: *āšip Eridu ša šipatsu naklat anaku* „der Beschwörer von Eridu, dessen Beschwörung ‚kunstvoll‘ ist, bin ich“. Daß *āšipu* und *mašmašu* aber identisch sein dürften<sup>1</sup>, zeigt außer Z. 51: *ša Marduk mašmaš(u) enqi . . . mār šiprišu anaku* „Marduk's, des weisen Beschwörers . . . Bote bin ich“, vor allem XVI 5, Ut. limn. III Col. IV 173 ff., wo *āšipu* und *mašmašu* in Abwechslung von dem Beschwörungspriester

„schlagen, klopfen“ oder ähnlich ist wohl sicher anzunehmen nach der ähnlichen Stelle im Briefe; allerdings ist *šarāhu* in dieser Bedeutung nicht sicher bezeugt. Beachte noch Jensen bei Kichler, *Med.* 77 u., und zum Ideogramm noch Br. 7042.

1) Auch CT XXIII 11, 33 dürfte das gerade im Gegensatz zu Morgenstern, *Doctr. of Sin* 39 u. 41 zeigen, wenn von Marduk gesagt wird: *mašmaš ilani šipat balāfi liddiha* „der Beschwörer der Götter möge die Beschwörung des Lebens für dich sprechen“. Vgl. auch Behrens, Briefe 9 u. 25 und noch Zimmern, BBR 93 o. [jetzt auch noch Schrank, *Babyl. Sühnriten* 1 ff. — Z.]



gebraucht werden. So: *āšipu muballit mati* „der Beschwörer, der lebendig macht das Land“ und daneben Z. 175 *mašmašu rabu* und weiter (Z. 177) *āšipu Eridu*.

Wenn nun der *āšipu* (Z. 49) noch sagt, daß er *mar šipri alik mahri ša Ea* „der Bote, der Ea vorangeht“ sei, so gibt das zu weiteren Betrachtungen Anlaß. Deutet doch schon diese Stelle die Beziehung des *āšipu* zur Gottheit recht klar an. Aber es ist noch ausdrücklich gesagt, daß der *āšipu* oder *mašmašu* seine Entstehung in der Gottheit habe. Lassen darüber schon Ausdrücke wie *āšipu ša ina Eridu ibbanu anaku* (XVI 6, Ut. limn. III Col. V 238) und *ša ina Eridu u Šubari<sup>1</sup> riḡn* (ibid. Z. 240) keinen Zweifel mehr, so ist, wenn der Beschwörer (Z. 263) in der Anrufung Ea's als *anaku āšipu aradka* „ich (bin) der Beschwörer, dein Knecht“ (und wieder Z. 297) sich hinstellt, diese Beziehung zur Gottheit besonders eng gedacht.

Ähnlich findet die uralte Idee der göttlichen Mission des Priesters in den folgenden Beispielen klaren Ausdruck. Er ist der Mann Ea's und Damkina's und der Bote Marduk's (CT XVI 2, Ut. limn. III Col. I 65 ff.; 5, Col. IV 204 ff.). Und dann die Sendung: *bēlu rabu Ea išpuranni* „der große Herr, Ea schickte mich“ (Col. II 71) und zwar um dem Kranken Genesung zu bringen (Z. 69: *maršussu<sup>2</sup> ana bulluḡu* „um seine Krankheit zu heilen“); ganz ähnlich *bēlu rabu Ea umā'iranni* „der große Herr, Ea sandte mich“ (28, Ut. limn. „B“ 59). Dazu wäre auf Maqlū I 61 f. hinzuweisen; im gleichen Sinne sagt der Beschwörer hier: *šapraku allak'uraku adibbub* „ich bin geschickt, ich gehe; ich bin gesandt, ich spreche“; weiterhin *Marduk bel āšiputi išpuranni* „Marduk, der Herr der Beschwörung, schickte mich“ und zwar gegen Treibereien des Zauberers und der Zauberin.

Eng verwandt mit der Funktion des *āšipu* scheint die des *ramku* „Gewaschener“ zu sein; denn CT XVI 4, Ut. limn. III Col. III 130 sagt der *āšipu šangammahu ša Ea* „der Beschwörer, der Hohepriester Ea's“ (Z. 129), daß er der *ramku ša Eridu* „der Ge-

1) Die Erwähnung von *Šubari* in Verbindung mit *Eridu* kommt m. W. in diesen Texten wenigstens nur hier vor.

2) Auf dem Original steht sicher nicht *ru*, sondern  $\text{𒍪}$ . Damit läßt sich aber nichts anfangen. *maršussu* gemäß Ideogr. wohl gleich *murussu*, vgl. Br. 1075.

waschene von Eridu“ sei. Es wird noch weiter unten auf diese Funktion einzugehen sein.

Aber hier ist ferner noch darauf hinzuweisen, daß der *āšipu* sich den Beistand der Gottheit besonders erbittet. Der konkreten Denkungsweise des Babyloniers entsprechend, soll auch die Gottheit in möglichst faßbarer Gestalt bei der Zeremonie zugegen sein. So ist gedacht, daß dem *āšipu* bei seinem Eintreten in das Haus — des Kranken natürlich — (CT XVI 4, Ut. limn. III Col. III 142 ff.) Šamaš vor ihm, Sin hinter ihm, Nergal zu seiner Rechten und Ninib zu seiner Linken schreiten sollen: so will er sich dem Kranken nähern (Z. 150, vergl. Z. 236) und die Zeremonie — hier Handauflegung Z. 152: *ina qaqqadu marši qāti ina ummudi-ja* „indem ich auf den Kopf des Kranken die Hand auflege“ — vornehmen. In seiner Eigenschaft als *mašmašu* Ea's (Z. 159) will er die Beschwörung über den Kranken sprechen (*anāku ana marši šiptum [ina nadī-ja]* „indem ich auf den Kranken die Beschwörung spreche“ Z. 161).

Hier ließe sich vielleicht das durch die beiden obigen Texte gewonnene Bild einreihen. Deutlich ersah man daraus, daß die Priester zur folgenden Handlung sich feierlich bekleiden; verschiedene Gegenstände werden, im Krankenzimmer wohl, aufgehängt. Die Priester tragen Vögel in den Händen, die Geißel schwingen sie und sprechen die Beschwörung aus.

Räucherbecken und Fackeln werden aufgestellt, wie immer bei feierlichen Handlungen. Es sei noch an CT XVI 21, Ut. limn. XVI 206; 24, Ut. limn. „A“ 22; XVII 32, „T“ Rev. 6 erinnert, wo hingegen 28, Aš. marš. XII 56 von *nīk-na el-la nīk-na ri-ga* die Rede ist. Besonders wertvoll aber ist CT XVI 35, Ut. limn. „D“ 19, weil hier die assyr. Lesung für *nīk-na* ganz deutlich gegeben ist: *nīk-naq-qa*<sup>1</sup>. Statt der Fackel ist hier *qutrinnu* (Ideogr. 1-NE, sonst NA-NE) verwendet. Sonst ist die Szene ähnlich; es ist eine Beschwörung zur Austreibung der bösen Sieben; und zwar sind beide Gegenstände zur Seite des Bettes aufgestellt (s. sum. Zeile 18).

Zahllose Male findet sich sodann die Verwendung des Räucherbeckens und der Fackel bei den Zeremonien in den von Zimmern veröffentlichten Ritualtafeln. Aus den uns hier mehr interessieren-

1) Thompson hat den Sinn der Zeile ganz verkannt, wenn er liest: *qutrinnu la naq-ka* . . .

den Texten für den *asipu* sei nur auf Nr. 26, Col. I 21<sup>1</sup> und 31; Col. II 4 und 17; Col. III 35 ff. usw. verwiesen. Ebenso werden diese beiden Gegenstände bei den Handlungen gegen die Zaubereien in Maqlū gebraucht. Es wird da gelegentlich der Feuergott Nusku selbst genannt; so II 45: *Nusku sukka Anim* „Nusku der Diener Anu's“; oder in I 125 sagt der Beschwörer in seiner Ansprache an Nusku: *ašši dipara* „ich erhob die Fackel“ (ebenso Z. 135). Mit dem *diparu* wird das Räucherbecken entzündet; und in diesem Sinne heißt es (Maqlū II 10) von Nusku: *ina balika ilani rabuti ul iššinu qutrinnu* „ohne dich riechen die großen Götter kein Räucheropfer“; *nūrika namri* „dein glänzendes Licht“, *elliti dipari* „helle Fackel“ sind ähnliche Attribute (Z. 26 u. 27 das.).

Hier darf vielleicht noch auf CT XVI 43, „K“ hingewiesen werden, wo sich um die Verwendung der Fackel eine ganze Mythe schließt. Es wird da Gibil (Z. 75) — die personifizierte Fackel — in die Szene eingeführt als *pāris purussē štri ša Anim* „der Entscheider der erhabenen Entscheidung Anu's“; er kommt zu ihm, pflegt Rats über die bösen Sieben, und wird Z. 161 mit der Vertreibung derselben beauftragt: *lissulma ina gatišu liṭrud* „er möge sie herausreißen und dann mit seiner Hand vertreiben“.

Zu dieser Idee der Vertreibung des Krankheitsdämons darf vielleicht auf Kūchler, Med. 142 zu Z. 17 verwiesen werden. Es wird dort (S. 56, 17 u. 60, 31) das Verbrennen von Räucherwerk für den Kranken vorgeschrieben, und Kūchler verweist auf ähnliches in der ägyptischen Medizin. Ähnliches in CT XXIII 26, 11: *ina išati ašagu qaggadsu tuqattar* „im Feuer sollst du Dorn für sein Haupt räuchern“; oder auf Pl. 40, 25, wo es heißt: <sup>am</sup> *KUR-KUR*<sup>2</sup> [*nikip*]*ta ina išati tuqattaršu* „KUR-KUR-Pflanze, *nikiptu* (-Gewürz?) sollst du im Feuer für ihn räuchern“. Die Idee bei dieser Zeremonie ist wohl, den Dämon durch Rauch und Feuer zu erschrecken und zu vertreiben — nicht weniger aber auch, um die Feierlichkeit und das Geheimnisvolle zu erhöhen<sup>3</sup>.

1) Vgl. dazu CT XXIII 1, 11: *širannū inna dipāri tuḫāp* „seine Lenden sollst du mit der Fackel läutern(?)“ — Ebenda 16, 19: *niknaqqa dipāra tuš-ba'su* „Räucherbecken und Fackel sollst du an ihn heranbringen (lassen)“.

2) Vgl. auch Kūchler, Register; andre Stellen XXIII 14, 25 u. 43, II 7. Dazu vgl. Rit.-Taf. Nr. 26 Col. IV 38.

3) Aber wohl auch gelegentlich, um die Luft mit Wohlgerüchen zu schwängern, das hängt natürlich von den verbrennenden Stoffen ab. In



So erhält z. B. CT XVII 22, Aš. marš. IX Col. II 128 Marduk den Befehl, die Kopfkrankheit durch Geschrei zu erschrecken: *gulu muruṣ qaqqadi luḡlütma* „mit Geschrei erschrecke die Kopfkrankheit“. Auch XVI 5, Ut. limn. III Col. IV 188 dürften die Worte des *asipu*: *marša ina gulluti-ja* „indem ich den Kranken ‚erschrecke‘“ in diesem Sinn zu verstehen sein. Diese Stelle zeigt nach dem Zusammenhang, daß diese Handlung überhaupt einen Teil der Zeremonie bildet.

Ähnliches dürfte bei der Verwendung der Vögel (wie *surdū* „Falke“, *aribū* „Rabe“)¹ anzunehmen sein, während die aufgehängten Dinge² wohl die Aufmerksamkeit des Dämons erregen sollen, damit er vom Menschen abläßt und sich mit ihnen befaßt.

Auch die Handhabung von *qinasu* (Peitsche) — Schwingen über dem Kranken oder leichtes Berühren — dient wohl nur dazu, den Dämon zu vertreiben; nicht als ob der Kranke, wie es nach den etwas drastischen Ausdrücken scheinen könnte, auch noch geprügelt würde³.

Zu der Übereinstimmung der beiden Texte ist noch hinzuzufügen, daß auch die Krankheit und der Dämon der gleiche ist. Im Brief (Z. 9) sind es *ala limnu u miqtu* „der böse Alū und der Fieberanfall(?)“ — beachte, wie in einem Atemzug Dämon und Krankheit zusammen genannt werden — die den Menschen befallen haben und vertrieben werden sollen. Im zweiten Texte ist es derselbe *alū*, der Z. 79 mit *utukku* zusammen genannt wird. Darüber ist ja oben schon ausführlich gehandelt worden. Im Anfang des Briefes fragt der König in bezug auf die Zeremonie bei der Be-

CT XVII 9, 36f. z. B.: [*ina niknaq*]qi *burāšu riḡḡt luḡḡma . . . luḡḡnū* (s. auch Rit.-Taf. Nr. 75—78, 56ff.) „auf dem Räucherbecken verbrenne Zypresse (und) immergrüne Gewächse und dann fülle es mit . . .“ Auch CT XXIII 19, 11: *niknaqqa burāli talakkān(-an)* — das Räucherbecken mit Zypresse sollst du hinstellen. Ähnlich 22, 40.

1) Im Vorbeigehen sei auf K. 8932 (Bezold, Cat. 972) hingewiesen, wo bei einer Zeremonie *surdū summatu aribū* LU-ḫu verwendet werden.

2) Dazu beachte, daß z. B. Labartu an Dornen und Disteln gebunden werden soll (ZA XVI 194); auch die Verwendung des Feuerbeckens häufig daselbst.

3) Vgl. auch Jensen's Bemerkung bei Kächler, Med. 75 ob. [Nach v. Oefele — s. S. 158f. in dessen ausführlicher Besprechung von Behrens, Briefe, in den Mitt. zur Gesch. d. Medizin u. Naturwiss. 1907, 146ff. — handelte es sich vielmehr um das Schröpfen mit der Schröpfpeitsche. Vgl. dazu den durch v. Oefele angeregten Artikel von Zehnpfund in BA IV 220ff. — Z.]

schwörung *hul-gäl-he-me-en* „Seist du der Böse“. Damit vgl. die erste Zeile des andern Textes (CT XVI 27, Ut. limn. „B“), wo zweimal (Z. 1) derselbe Ausdruck begegnet. Dazu ist zu beachten, daß laut Unterschrift die Tafel aus der Bibliothek des Ašurbanipal stammt. Der Schreiber jenes Briefs aber ist nach Z. 2 *Marduksākin-šum*, der nach Behrens, Briefe 89 f. nicht nur Astronom und Arzt, sondern auch Priester und Krankenbeschwörer ist. Aus Behrens a. a. O. kann man aber ersehen, daß Marduksākinšum unter Ašuraheiddina gelebt hat und auch diesen Brief an ihn gerichtet haben muß. Das läßt sich aus Z. 5 u. 6 *šulmu ana mār šarri šulmu ana Šamaš-šum-uktu* „Heil sei dem Kronprinzen, Heil Šamaššumukin“ schließen. Es ist deshalb nicht allzu irrig, anzunehmen, daß Marduksākinšum seinen Brief nach den Vorschriften eines Textes, der dem in Frage stehenden ganz ähnlich ist — nicht dasselbe Exemplar, das ist zeitlich unmöglich — abgefaßt hat.

Zu der oben kurz besprochenen Zeremonie der Bekleidung der Priester<sup>1</sup> ist noch einiges nachzutragen. *šubatu sāmu* und *nahlaptu sāntu* sind die Gewänder, mit denen der *mašmašu* sich bekleidet. Ähnlich wird wohl auch CT XVI 35, Ut. limn. „D“ 17 *uliuua bur-runta* mit dem Beschwörer in Verbindung zu bringen sein; soviel dürfte klar sein, trotzdem die rechte Tafelhälfte abgebrochen ist. Ebenso soll nach Rit.-Taf. Nr. 26 Col. I 25 f., Col. II 8 f., wo es sich wohl auch um eine Krankenszene handelt — vgl. Col. I 14 und 15 — der Beschwörer *nahlapta sānta ihhalab* und *šubata sāma illabbiš* „soll ein (dunkel)rotes Gewand anlegen und mit einem (dunkel)rotem Rock sich bekleiden“.

## b) Beschreibung der einzelnen Reliefs.

Diese in Prachtgewänder gehüllten *ašipe*, die Szene am Krankenbett mit den handelnden Personen, die Fackel oder Leuchte prägen sich so dem Geiste ein, daß sie bei einer weiteren Betrachtung der Reliefs, der dritten Reihe von A und B, der ersten von C und der zweiten von G, sofort in Erinnerung kommen. Auch hier wird es besser sein, diese Szene auf den vier verschiedenen Reliefs der Reihe nach zu behandeln; gleichzeitig aber auf das Gemeinsame und Unterschiedliche aufmerksam zu machen.

1) [Vgl. hierzu jetzt Schrank, Babyl. Sühnriten 28 ff. — Z.]

Bei unbefangener Betrachtung dieser Szene auf Relief A (Taf. I) sieht man einen bärtigen Mann auf einem hochstelligen Bett liegen, und am Kopf- und Fußende je eine hohe Mannesgestalt. Das ist das erste, was das Auge fesselt. Bei weiterer Forschung gewahrt man, daß der liegende Mann die Hand oder Hände emporhebt, wie zum Hilferuf oder Anrufung der Gottheit. Er liegt auf einer Art Kissen und scheint in Hüllen eingehüllt. Die hohen Gestalten an den beiden Lagerenden fallen auch besonders wegen des fischartigen Gewandes auf. Es bekleidet die ganze Körperlänge vom Kopf über den Rücken hinab bis zu den Füßen. Diese Männer — in scheinbar schreitender Stellung — haben lange Bärte, halten die rechte Hand wie zu einer Handlung erhoben, und lassen die linke herabhängen. Der Mann am Kopfende des Bettes scheint vollends mit seiner Rechten ein Bündel Pflanzen oder andre Stoffe zu halten. Das Ganze gewährt ein äußerst lebhaftes Bild. Weiterhin ist am oberen Ende des Lagers, hinter der Mannesfigur, ein fast mannshohes Gestell mit einer Art Lampe zu sehen.

Die gleiche Szene liegt auf Relief C (Abb. 2, s. S. 46) vor. Auch hier in gleicher Verteilung zwei solche fischgewandige Gestalten um das Lager. Die Darstellung erscheint infolge manches Defekts der Tafel nicht so ganz klar; aber man erkennt doch, daß auch hier ein Mensch mit erhobenen Armen auf dem Lager liegt, das in seiner Form ganz dem auf A ähnelt. Die Mannesgestalten scheinen ebenfalls in schreitender Stellung zu sein. Ihre rechte Hand ist erhoben, ganz wie auf A, und in der tiefer gehaltenen Linken tragen sie deutlich eine Art Gefäß. Diese Figuren ähneln ganz den bei Paterson, *Ass. Sculptures* Pl. 65<sup>1</sup> und bei Layard, *Mon. II 6* gegebenen Abbildungen. Von einem Lampengestell ist auf diesem Relief nichts zu sehen. Wohl aber befinden sich hinter diesen beiden Mannesgestalten noch je eine andre, kleinere Mannesgestalt in ähnlicher Position. Soviel die Tafel noch erkennen läßt, zeigt die Gestalt links langes, herabfallendes Haar und eben solchen Bart; auf dem Kopf sitzt wahrscheinlich eine Mütze. Der Kopf der entsprechenden Figur rechts ist leider abgebrochen; doch tragen beide Gestalten in der linken ebenfalls einen gefäßartigen Gegenstand.

1) Freilich dürfte hier die noch nicht bewiesene Bezeichnung „Dagon“ endlich zu streichen sein.



Relief B (Tafel III) wurde hierher zurückgestellt, da sich bei der sonst ganz ähnlichen Szene nur eine solche Figur im Fischgewand befindet. Sie steht am untern Ende des im Verhältnis etwas niederen Lagers. Die Auffassung ist wohl dieselbe, wie die uns nun geläufige; soviel läßt sich ja trotz des schlechten Zustands der Tafel erkennen. Diese fischgewandige Gestalt ist dem Lager zugewendet; auf ihm liegt ebenfalls ein Mensch, wohl in derselben



Abb. 2. Relief C. Steintafel aus Babylon (BE 12003).

schon gezeichneten Weise. Direkt am Kopfende des Bettes befindet sich wieder das hohe Lampengestell und dahinter eine weitere Mannesfigur in langem Gewand und, wie es scheint, mit rasiertem Kopf und Gesicht. Die erhobene Rechte scheint mit der Lampe beschäftigt zu sein, während die Linke, leicht an den Körper angelegt, etwas zu tragen scheint.

Von besonderem Interesse erscheint nun die Darstellung dieser Szene auf Relief G (Tafel III), die bei mancher Differenzierung manche Nüanzierung enthält. Auch hier gewahrt man zunächst

einen bärtigen Mann auf einer hohen Lagerstelle liegen. Sein Gesicht ist, wie es scheint, en profil gegeben; beide Arme sind emporgehoben und die Beine an den Körper angezogen, so daß die Knie in die Höhe ragen. Vielleicht ist das auch mit dem Manne auf Relief C der Fall; eine Einsichtnahme des Originals vermöchte das wohl sicher zu stellen. Zu Häupten wie zu Füßen steht je ein Mann in langem bis auf die Füße fallenden Gewand. Diese selbst sind frei gelassen; der Saum des Gewands scheint verziert zu sein. Die Stellung ist schreitend, wie bei den andern ähnlichen Gestalten; das Gesicht umgibt langer Bart; das lang herabfallende Haupthaar scheint durch ein Stirnband gehalten. Die Figur links hält die rechte Hand in der Richtung gegen den Kopf des liegenden Mannes; was sie trägt, läßt sich nicht deutlich erkennen. Die andre Hand dagegen scheint auf das kleine Gestell unter dem Kopfende des Bettes aufgelegt zu sein. Welcher Art das Gestell ist und wozu es dient, läßt sich nicht sagen; aber die Linke scheint damit beschäftigt zu sein. Ähnlich verhält es sich mit der entsprechenden Gestalt am andern Ende des Lagers. Sie hält den rechten Arm so, daß er im Ellbogen beinahe oder direkt auf das untere Lagerende aufgestützt erscheint; während die linke Hand tatsächlich daneben am Bettrande ruht.

Die andern noch sichtbaren Darstellungen in diesen Abteilungen müssen für eine besondere Betrachtung verspart bleiben. \*

### c) Erklärung der Szene als Krankenbeschwörung.

Hier kommt es vor allem darauf an, über diese Szene Licht zu verbreiten. Das fällt ja sofort auf, daß diese stehenden Mannesfiguren um das Bett — anscheinend eines Kranken — eifrig bemüht sind. Das ganze Bild scheint durch diese Szene gekennzeichnet zu sein. Die Erinnerung an die oben geschilderte Handlung der *āšipē* wird sofort wach; und es lohnt, sich mit der Frage der gegenseitigen Beziehung weiter zu beschäftigen. Nachdem im obigen die tierköpfigen Figuren als die bösen *utukkē* und andere verwandte Dämonen (Krankheitsdämonen) erkannt sind, ist doch auch schon soviel sicher geworden, daß wir es bei der in Frage stehenden Szene nicht mit einer Totenfeier oder ähnlichem zu tun haben. Vielmehr kann und muss es sich nur um eine Szene handeln, die sich als Konsequenz des Auftretens solch böser Krankheitsdämonen

darstellt. Abgesehen davon, wäre es auch recht merkwürdig, Tote mit emporgehobenen Armen oder angezogenen Beinen darzustellen. Die verschiedenen aufgeführten Stellen aus der Literatur und der ganze Charakter dieser Reliefs dürften kaum mehr einen Zweifel darüber lassen, daß es sich um nichts anderes als um eine Krankenbeschwörung handeln kann.

Auch ist oben ziemlich ausführlich über die Beziehungen des Beschwörers zu Ea gesprochen worden. Darnach dürfte es nicht unwahrscheinlich sein, wenn man in diesen fischartig eingehüllten Gestalten — ob man an *šubatu* oder *nahlaptu* oder anderes zu denken habe, läßt sich nicht ausmachen — eine gewollte Beziehung zu demselben Gotte sehen möchte (Weiteres noch w. u.).

Auch in der Haltung stimmen diese *āšipū*-Gestalten auf den vier Reliefs überein; vielleicht zeigt das, daß eben derselbe Vorgang in derselben Szene dargestellt ist.

Allerdings läßt sich ja nach den Bildern nicht so ganz sicher ausmachen, ob und was dann etwa diese Gestalten in den Händen tragen. So zeigt Relief A den Priester am Kopfende deutlich mit einem Gegenstand in der erhobenen Rechten. Oben war von *qinazu* „Peitsche, Geißel“ die Rede, aber mit einer Geißel läßt sich dieses Ding hier kaum vergleichen. Es sieht eher wie ein Bündel Blätter oder Zweige aus; ob damit die Besprengungsriten ausgeführt werden, von denen weiter unten die Rede sein wird? Anderer Art ist der Gegenstand, den der entsprechende Priester auf G in der erhobenen rechten Hand über den Kranken hält, aber es läßt sich nicht so leicht sagen, was es eigentlich ist. Auch an Rit.-Taf. Nr. 26 mag erinnert werden. Hier heißt es (Z. 9.), daß der Beschwörer über dem König die Beschwörung hersagen soll. Ferner, Z. 14 spricht vom Kopfende des Bettes (*rēš iri*), ähnliches wohl auch Z. 15; von Abwischen (*tukappar*) wird Z. 16 gesprochen. Nach diesen Angaben scheint es, als ob der *āšipū* am Kopfende<sup>1</sup> des Bettes seine Handlungen ausführen soll; auch von einem Gegenstand, der an die Seite des Bettes zu stellen ist, wird gesprochen. Es ist wert, das alles bei Betrachtung der Reliefs zu beachten.

Freilich geben diese verhältnismäßig nur wenig; man sieht nichts von einem Vogel oder Dorn; auch das Räucherbecken

1) Vgl. noch CT XXIII 34, 35: *šiptu III-lu ana eli gaqqadišu tamannu* „die (vorstehende) Beschwörung sollst du dreimal über sein Haupt hersagen“.



scheint nicht vertreten zu sein. Wohl aber darf man in dem auf einem Gestell stehenden Gefäß eine Lampe erblicken, von der Art, wie das Symbol Nusku's auf den Kudurrus häufig dargestellt wird. Diese Lampe vertritt hier offenbar die Fackel<sup>1</sup> und zwar befindet sie sich auf Relief A hinter dem Beschwörer am Kopfende des Bettes, auf B aber direkt am Kopfende des Lagers. Ganz scheint sie auf C und G zu fehlen. Man erinnere sich, was oben S. 42 über Nusku und Gibil als personifizierte Fackeln gesagt worden ist, und vergleiche noch Rit.-Taf. Nr. 54, 15 = IV R 21 Nr. 1 B, wo es heißt, daß Nusku — natürlich die in Frage stehende Lampe gemeint — an das Kohlenbecken (*ina kinani*, wohl für *nikuaqqu*) hingesezt wird.

#### d) Die Dämonen- und Göttergestalten in dieser Szene.

Soweit stimmen die Darstellungen dieser Reihe auf allen vier Reliefs im ganzen wohl überein. Nun finden sich aber auf allen leichte Verschiedenheiten. So sieht man auf Relief A (Tafel I) zwei tier(wohl Löwen)-köpfige Gestalten, deren Füße in Vogelkrallen enden. Sie geben sich die linke Hand, während sie die Rechte wie zum gegenseitigen Schlag (oder Wurf) halten und das Gesicht einander zuwenden. Zur Erklärung dieser beiden Figuren läßt sich aus den Texten nichts sicheres herbeiziehen. Auch ist die Frage, ob es sich etwa um Dämonen, und dann, ob um gute oder böse handelt. Davon hängt ab, welche Rolle sie in dieser Szene spielen. Aber es mag doch auf verschiedenes hingewiesen werden. Vorerst, daß sich diese Figuren in dieser Stellung zusammen auch außerhalb dieser Reliefs finden. So zusammen in derselben Stellung auf den großen Steinplatten in Assyr. Saloon Nr. 79 u. 82; letztere Darstellung auch bei Delitzsch, Babel und Bibel I<sup>5</sup> S. 46 Nr. 46. Und zwar mit Dolch in der erhobenen Rechten und Keule in der gesenkten Linken. Die Köpfe scheinen ja allerdings ein klein wenig zu differieren; so inbezug auf die Mähne, die auf A mehr als buschige Mähne eines Löwen erscheint, auf den Steinplatten aber mehr stilisiert wie eine Federmähne. Aber möglicherweise ist auch bloß die Reproduktion von A etwas irreführend. Im übrigen laufen

1) Doch wird man diese nicht etwa in diesem Gegenstand sehen dürfen. Abbildungen von Fackeln finden sich Layard, Mon. II 21 in Menge.

ja in beiden Fällen die Füße in Vogelkrallen aus. Ferner sind diese Gestalten auf A mit kurzen, bis an die Knie reichenden Rücken versehen. Der Gürtel um die Hüften und der Tragriemen des Dolches über den Schultern sind ja ziemlich deutlich zu erkennen. Aus dem Gürtel ragt der Dolch hervor, der am Tragriemen befestigt ist. Die Hände scheinen nur in Fäuste geballt zu sein, ohne etwas zu tragen. Auch auf den genannten Steinplatten tragen diese Gestalten einen kurzen Rock bis zu den Knien. Der Oberkörper ist ebenfalls unbedeckt, quer über die Brust ist der Tragriemen des Dolches gezogen, dessen Scheide aus dem Gürtel herausragt. Das Maul ist in beiden Fällen weit aufgerissen.

Von Texten aber mag Rit.-Taf. Nr. 54 (= IV R 21 Nr. 1 B) — auch eine Krankenbeschwörung — Z. 31 u. 34 herangezogen werden. Es werden hier die Bilder von „kämpfenden Zwillingen“ (*maši mundahše* bzw. *ša umāši*) aufgestellt<sup>1</sup>. Von andern eng zusammengehörenden Figuren ist noch an Lugalgirra und Šitlamtaäa (Z. 21 u. 22) zu erinnern. Esterer wird IV R 21, 1 A I 35 als *māru ša Anim* benannt, daher ist es wohl berechtigt, an ihn hier zu denken. Beide aber werden Rit.-Taf. Nr. 41 u. 42 St. II 2 als *ilu māši ilāni kilallān* „Zwillingsgottheit, beide Götter“ bezeichnet. Noch ist Nr. 46—47 St. II 9 u. 10 zu erwähnen<sup>2</sup>, wo auch beide genannt sind, nachdem vorher von den sieben *utukke* (vergl. St. I 11 u. 15) die Rede war.

Gleichwohl bieten diese Angaben vielleicht noch nicht Anhalt genug, um sichere Schlüsse daraus zu ziehen. Es ist nämlich noch zu bedenken, daß bei der Krankenbeschwörung häufig die Bitte oder der Wunsch ausgesprochen wird, *šēdu dumqi* „der gute Šēdu“ und *lamassu dumqi* „der gute Lamassu“ mögen herzutreten. So z. B. CT XVI 3, Ut. limn. III Col. I 92 ff.; Col. IV 153 u. 194; 48, „K“ 265. Ähnlich bei King, Magic Nr. 50, 24: *šēdu damqu lū kaian ina rēši-ja* „der gute Šēdu möge zu meinen Häupten stehen“.

Alle diese Möglichkeiten ließen sich denken; aber es ist doch noch verfrüht, zu einer direkten Identifikation mit einem von diesen Paaren zu schreiten.

1) Daß es sich in diesem Text um gefertigte Bilder handelt, auf den Reliefs aber diese Gestalten als „leiblich und lebend“ gedacht sind, tut nichts zur Sache. Ähnliches wird noch öfter begegnen.

2) Auch Nr. 50 Col. IV 7; Nr. 53, 10; Nr. 50 Col. II 2 ff. noch andre Doppelgestalten.

Nur je eine Dämonenfigur dieser Art begegnet auf Relief B und Relief G (Tafel III); und zwar auf B scheinbar von der Beschwörungsszene ganz abgewendet. Im übrigen ist die Stellung, Haltung und Kleidung genau wie der vom Beschauer linksseitige Dämon des Brüderpaars auf A. Die Figur aber von G entspräche ganz dem zweiten, rechtsseitigen derselben Gruppe. Sie wendet sich in ihrer ganzen Stellung aufmerksam nach der Beschwörungsszene. Sonst dürfte sie von den schon beschriebenen Gestalten nicht wesentlich abweichen. Man sieht auch hier das offene, zähnefletschende Maul und die emporstehenden Ohren. Die rechte Hand ist ganz verwischt, so daß man nicht sicher weiß, ob sie etwas gehalten hat. Die Vogelklauen der Füße sind weder auf B noch auf G deutlich genug herausgearbeitet.

Dieselbe Dämonenfigur ist wohl auch auf Relief C (Abb. 2, S. 46), allerdings hier nicht in der gleichen Abteilung wie die Krankenbeschwörungsszene, in der halbverstümmelten Gestalt mit löwenähnlichem Kopf zu sehen. In beiden Händen schwingt sie gezückte Dolche; das Gesicht ist auch nach der Seite abgewendet<sup>1</sup>.

Diese zuletzt genannten Figuren sind aber nicht ohne weiteres mit jenem Dämonenpaar von A zu identifizieren, etwa derart, daß eben nur einer von ihnen dargestellt sei. Das beweist deutlich genug jenes Steinplattenrelief Nr. 79 (Assyr. Saloon), wo neben jenem Dämonenpaar ein einzelner von solchen zuletzt genannten Dämonen erscheint. Er marschirt nach links gewendet und unterscheidet sich sonst nicht von dem ebenda dargestellten, oben besprochenen Dämonenpaar. Weiter nach links steht vor dem Dämon noch eine Mannesfigur, etwas verstümmelt allerdings, der Art wie sie sogleich zu besprechen sein wird.

Dazu kommt, daß sich noch andere Reliefs vorfinden, die eben diese drohende Dämonenfigur mit einer andern durchaus menschlichen Gestalt darstellen (so Steinplatten Nr. 17 u. 18; 80 u. 81; 82 im Assyr. Saloon; Layard, *Niniveh and its Remains* II 463; *Niniveh Gall.* Nr. 60; vergl. auch die kurz vorher genannten Werke). So das Relief F (Tafel I), das einen solchen Dämon mit Keule in der drohend erhobenen Rechten und angezogenen Linken, mit Dolch im Gürtel an der linken Körperseite zeigt. Leider ist das Gesicht

1) Zu anderweitigen Abbildungen vergl. Jeremias, *ATAO*<sup>2</sup> 582 Abb. 197; Layard, *Mon.* I 82.



— en profil — sehr stark beschädigt und eigentlich nur in den Umrissen noch erkennbar. Aber soviel ist sicher, daß es kein menschlicher Kopf war. Der Dämon ist gegen eine Mannesfigur mit langem Haar und Bart gewendet. Ihr Kopf ist deutlich en face; das rechte Auge ist noch erkennbar, weniger die Umrisse von Nase und Mund. Dieser Mann nun, dessen Oberkörper unbekleidet wie der des Dämons ist, hält ebenfalls die geballte rechte Faust drohend empor. Der linke Arm hängt herab, die Hand selbst fehlt, wie überhaupt die untere Hälfte der beiden Figuren.

Genau dieselbe Darstellung findet sich auf dem Steintäfelchen 1074 (91899), das oben S. 10 bei der Besprechung der Symbole schon erwähnt wurde. Leider ist auch hier die untere Hälfte abgebrochen. Aber es sind dieselben Figuren dargestellt wie auf F, und zwar diesmal beide en profil von links nach rechts gewendet. Der Dämon hält einen gezückten Dolch in der erhobenen Rechten und eine Keule in der etwas nach vorn gehaltenen Linken. Auch ein Stückchen vom Tragriemen ist noch sichtbar; der Kopf ist mit einer Art Mähne bedeckt.

Zu der Mannesfigur, die sonst nicht verschieden von der auf F ist, wäre nur einiges noch zu bemerken. Sie trägt nämlich eine Göttermütze mit drei Hörnerreihen über dem langen Haupthaar. Auch der Griff des im Gürtel steckenden Dolches ist noch zu sehen.

Gerade diese Göttermütze dürfte vielleicht hier als ein Hinweis gelten, daß man es nicht mit einem menschlichen Wesen zu tun habe. Dazu kommt, daß Lenormant, *Choix de textes*, zu Nr. 25 bemerkt, die eine Seite dieses Amuletts zeige „la figure de deux dieux armés“. Das kann sich wohl nur auf eine Darstellung der genannten Art beziehen. Auch aus der daselbst gegebenen Inschrift dürfte trotz mancher undeutlicher Stellen dasselbe folgen. In der Hauptsache dürfte wenigstens soviel in der Inschrift klar sein:

dingir Ninib kur(?) kur(?) <sup>1</sup> šeš	Ninib, herrlicher Held (?),
sag-mal gub-gub	zu (meinen?) Häupten tritt!
gab hul-gäl	Die böse Brust
mu-un-gi-gi	halte zurück!
zi dingir šilig-gäl-šar	Bei Marduk,
lugal an-ki-a hé-pad	dem König von Himmel und Erde,
	sei beschworen!

1) Statt bar mag wohl vielleicht eher kur zu lesen sein; gleichwohl bleibt die Korrektur ohne Einsicht des Originalen unsicher.

dingir hul-gäl hi(?)·ba(?)·... Der „böse Gott“ möge ...  
 ra(?) mal tü(?) en¹ ... Beschwörung ...

Es wird wohl nicht unrichtig sein, wenn man diese Zeilen auf die beigegebenen Figuren bezieht. Ja, man darf wohl noch weiter gehen und in jenem drohenden Dämon den hier genannten „bösen Gott“ (dingir hul-gäl = *ilu limnu*) und in jener Mannesfigur eben Ninib sehen. Ninib wird ja gerade auf solchen Amuletten besonders häufig gegen den feindlichen Dämon angerufen. Dafür gibt es noch mehrere Beispiele<sup>2</sup>, die gelegentlich erwähnt werden sollen.

Diese Darstellung von *ilu limnu* und *Ninib* kommt bei der Betrachtung der kleinen Doppelstatue aus Bronze 573 (Brit. Mus.) in Erinnerung. Man erblickt links einen löwenköpfigen Dämon, der wie sonst auch den rechten Arm emporhebt und die Linke nach vorne ausstreckt. Um die Hüften ist ein kurzes Röckchen durch Gürtel und Träger gehalten. Daneben, im Guß mit einander verwachsen, steht ein bärtiger Mann. Auch er hält den rechten Arm empor und zwar so, daß er auf die linke Schulter des Dämons aufgestützt erscheint. Die Haltung des andern Armes ist die nämliche wie sonst auch. Er trägt ebenfalls ein kurzes

1) Diese beiden letzten Zeilen sind leider recht undeutlich gegeben, sodaß es schwer ist, die richtige Lesart herauszufinden. Der Übersetzungsversuch (wohl derselben Inschrift) von Boscawen in BOR IX (1901), 67 f. muß als durchaus verfehlt gelten. Boscawen hat diese Inschrift für Assyrisch gehalten.

2) Hier könnte noch auf Lenormant, Choix Nr. 27, ein Amulett ähnlicher Art hingewiesen werden. Auch hier wird Ninib angerufen: (1) en-Ē-nu-ru (2) šē „Nin-ib“ (3) dan-dan ilāni (4) na-ra-am libbi (5) „Enlil a-nu-ku“ (6) ana „Šamaš bel Adab“ (7) paqdāk „Beschwörung Ē-nu-ru. Des Ninib, des Gewaltigen der Götter, des Lieblings Enlil's bin ich, dem Šamaš, Herrn von Adab, bin ich anvertraut“. Auf Ē-nu-ru und die damit zusammenhängende neueste Literatur gehe ich hier absichtlich nicht ein. Aber es dürfte Z. 2 gegen Hommel m. E. wohl nicht ein Eigennamen „Ša-Ninib“ vorliegen, dagegen spräche ja der ganze Zusammenhang; vor allem auch die ganz ähnlichen Zeilen bei Craig, RT II 14, K. 255 Obv. 8, 12, 14, 18. Die Ausführungen Hommel's hierfür s. in OLZ 1906, Nr. 6, 349, wo im Anschluß an Streck auf Amiaud's Übersetzung in ZA III 36 verwiesen ist. Amiaud hatte das offensichtliche Versehen Lenormant's ud-„hub“-nun-ki in *Sippar* zu verbessern gesucht; doch dürfte wohl statt dessen bloß hu für en versehen sein und UD-NUN-KI als Name der bekannten Stadt *Adab* zu fassen sein. Zu en-Ē-nu-ru beachte aber CT XIX 30 K. 5 etc. Col. II 6 (a. 7), wo das assyr. Äquivalent leider abgebrochen ist:  $\overline{Y} \overline{Y} = \text{šipar} \dots$ .

Kleidchen. Die Beiden scheinen nach vorne zu marschieren. Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man auch diese Doppelstatue in den Kreis der nun genug bekannten Darstellungen zieht.

Eine weitere m. W. bis jetzt auch noch nicht veröffentlichte Darstellung einer ganz ähnlichen Szene befindet sich auf dem kleinen Steinfragment Rm. 650 (Br. Mus. Assyr. Room H). Leider fehlt hier die obere Hälfte des Steintäfelchens, so daß man von den zwei Gestalten nur die unteren Körperteile sieht. Beide sind von links nach rechts marschierend gedacht. Die Figur links zeigt — um von unten zu beginnen — Vogelkrallen an menschlichen Beinen und kurzen Rock bis an die Knie. Rechts in ähnlicher Stellung eine durchaus menschliche Figur, nach den Beinen zu schließen. Dann sieht man auch noch ein Röckchen, das bis zu den Knien reicht. Ohne Zweifel dürfte dieses Fragment auch hierher zu ziehen sein.

Um auf Relief A zurückzukommen, so findet sich ja in eben der dritten Abteilung rechts am Rande neben dem Dämonenpaar eine solche Mannesfigur mit langen Haar und Bart und mit einer Mütze bedeckt. Also ganz der Art, wie sie zuletzt auf verschiedenen Reliefs gefunden wurde. Weiter ist dieser Mann auch mit einem nur bis an die Knie reichenden Gewand bekleidet, und um die Hüften gegürtet. Die Haltung der Arme ist die uns nun bekannte. Ob man nun allzusehr fehlgehen würde, in ihm ebenfalls Ninib sehen zu wollen, als den Gott, der hier gegen dieses — demnach dann — feindliche Dämonenpaar auftritt? Also genau wie uns die anderen besprochenen Darstellungen zeigen? Ja, vielleicht gewinnt diese Vermutung an Wahrscheinlichkeit, wenn man bedenkt, daß diese Darstellungen in solchem Zusammenhange sich häufig genug finden.

So auch auf Relief C, wo sich in der zweiten Abteilung jene bekannte Dämonenfigur mit Dolch in jeder Hand findet, das Haupt nach links gewendet. Rechts in entsprechender Stellung wieder jener „Gott“ in der nun geläufigen Haltung und Darstellung.

Aber noch nicht genug: auf G findet sich dasselbe Beispiel wiederholt. Dem „Dämon“ entspricht an der andern Seite links wieder der „Gott“. Auch er ist nach der Szene in der Mitte gewendet bzw. eben jenem andrängenden Dämon entgegen. Und zwischen beiden gerade die Szene um das Krankenbett: was könnte augenscheinlicher und überzeugender sprechen als gerade eine



solche Darstellung? Im übrigen weicht die Auffassung des „Gottes“ nicht wesentlich von den andern ähnlichen ab.

Gerade diese immer gleiche Darstellung des „Gottes“ und des „Dämons“ — von leichten, nichts entscheidenden Verschiedenheiten abgesehen — beweisen ebenfalls deutlich, daß es sich immer um die gleichen Figuren und die gleiche Idee handelt. Diese aber ist in allen Darstellungen klar ersichtlich, nämlich, daß der „Gott“ — mag er nun im Hinblick auf die obigen Ausführungen wirklich Ninib sein — jenem feindlich angreifenden Dämon — wohl *itu limnu* — abwehrend entgegentritt. Daß die Figuren auf C z. B. von einander abgewendet sind, tut dieser Idee keinen Eintrag<sup>1</sup>.

Noch sei hier folgende Bemerkung angeknüpft. Die oben S. 51 genannten großen Steinplatten Nr. 80 und 81 zeigen hinter dem Dämon noch einen Mann mit langem Haar und Bart, bekleidet mit einem kurzen Rock und einem Dolch im Gürtel. Vor sich stellt er eine übermannshohe Lanze, anscheinend um den Dämon abzuwehren, während der Gott vor dem Dämon marschiert, wohl um ihn hinauszuführen. Über die Persönlichkeit des Mannes mit der Lanze weiß ich allerdings bis jetzt nichts zu sagen. Vergl. Layard, Mon. II, 6 rechts.

Natürlich ist nun bei alledem zu beachten, daß die Erscheinung dieser Dämonen oder der Götterfigur nur die geistige Vorstellung veranschaulicht; nicht als ob etwa irgend welche verkleidete Personen diese Rollen gespielt hätten. Zu einer solchen Annahme läge nach den Texten gar kein Anlaß vor.

Wohl aber waren in der Regel mehr als ein Priester bei dieser Beschwörung zugegen. Das beweisen ja die zwei korrespondierenden Gestalten auf A und G; vor allem auch auf C, wo die kleineren

1) Vielleicht darf man hier noch darauf hinweisen, daß in den Texten gelegentlich einzelne Figuren in der Szene der Krankenbeschwörung erscheinen. So wird z. B. Rit.-Taf. No. 53, 17 ein Bild von *Isum nāgīru rabu* unter andern Bildern aufgestellt. Ein Hinweis auf CT XVI 46, „K“ 179 wird zeigen, daß diese Gottbeit doch nicht so zufällig genannt wird. Hier wird nämlich Isum gebeten, herzutreten und den Kranken zu bewachen: *Isum nāgīru rabū rābīpi ʿiri la ilāni ina vāliḫu liḫizama ina muḫi lu nāgīru* „Isum, der große Aufseher, der erhabene „Kauerer“ der Götter, möge zu seinen (des Kranken) Häupten treten: dann sei er während der Nacht sein Hüter“. Und dies könnte auch vermuten lassen, warum bei der oben genannten Zeremonie *aribu iḫḫuru nāgīru ilāni* „der Rabe, der Aufpasser(?) - Vogel der Götter“ verwendet wird.

Figuren hinter den fischgewandigen Priestern wohl als assistierende Priester zu fassen sind. Sie sind wohl auch niederen Ranges und deshalb auch kleiner dargestellt. Ähnlich wird wohl auch auf B jene Mannesfigur hinter dem Lampengestell als assistierender Priester zu gelten haben.

Diese Auffassung dürfte zudem durch eine Stelle aus K. 821 (Harper, Letters V Nr. 447<sup>1</sup>) bestätigt werden. Es werden da (Rev. 1 ff.) die Namen von neun Männern genannt, dann heißt es: (10) *annäte IX ša isi ummāni izzazani dulla ša bit amīmarsī ippašuni* „diese neun, die mit dem *ummanu* „stehen“ (d. h. ihm „assistieren“), werden den Kult für das Haus des Kranken verrichten“.

e) Weiteres über Krankenbeschwörung aus der babylonischen Literatur.

Über noch manche andre Szene und Zeremonie bei der Krankenbeschwörung geben die Texte Aufschluß. Allerdings bieten dafür die Reliefs keine Darstellungen, doch helfen die weiteren Betrachtungen das gewonnene Bild vervollständigen. Hier ist vor allem noch manches in bezug auf den Beschwörungstext nachzuholen, was oben, um nicht mit vielerlei zu stören, weggelassen wurde.

Wie die Sendung des *āšipu* ist natürlich auch seine Beschwörung göttlich<sup>2</sup>. So sagt CT XVI 2, Ut. limn. III, 73 der *āšipu* über die Beschwörung, die ihm Ea verliehen: *tāšu ellu ana tea iškun* „seine heilige Zauberformel legte er auf meine Zauberformel“, und 75: *pišu ellu ana pta iškun* „seinen reinen Mund legte er auf meinen Mund“; ähnlich mit *imatsu ellu* „sein reiner Speichel“ und *ikribšu ellu* „sein heiliges Gebet“. Ebenso 6, Col. V 207: *tāa tu ša Ea* „meine Zauberformel (ist) die Zauberformel Ea's“ und 208: *šipti šiptum ša Anin* „meine Beschwörung (ist) die Beschwörung Anu's“. In Rit.-Taf. Nr. 54 Obv. 41 (= IV R 21 Nr. 1 B) wird außerdem gesagt: „Die Beschwörung (ist) die Beschwörung Marduk's, der Beschwörer ist das Ebenbild Marduk's“. In gleicher Weise fleht der Beschwörer: *tāka ellu ana tea šukun* „deine heilige Zauberformel leg' auf meine Zauberformel“ CT XVI 7, Ut. limn. III 267, und *pika ellu ana pta šukun* „deinen reinen Mund leg' auf

1) Auch bei Behrens, Briefe 10 übersetzt.

2) [Vgl. zum folgenden jetzt auch Schrank, Babyl. Sühriten 14 ff. — Z.]

meinen Mund“ (269)<sup>1</sup>. Ebenso nähert er sich unter dem Beistande der Gottheit dem Kranken (s. oben S. 41). Dazu ist nachzutragen, daß Z. 92 u. 94 außer *šedu* rechts und *lamassu* links auch *“Nin-[geštin]-an-na dupšarratum<sup>2</sup> širtum ša arallē šiptam ellitim ina panta inanni* „Belit-šeri, die erhabene Schreiberin der Unterwelt, möge die heilige Beschwörung vor mir sprechen“. Eine weitere Gottheit *“DUB-SAG-UNUG<sup>ki</sup> nāgiri Kullabi* wird Z. 90 angerufen, um *ana balāši-ja u šalami-ja arki-ja littallak* „für mein Leben und mein Wohlergehen möge er hinter mir geben“. So schreitet der *āšipu* zum Kranken unter dem Schutze Ea's (*Ea šar apsi iaši liššuranni* „Ea, der König des (unterirdischen) Wassers, möge mich beschützen“ Z. 244, oder: *ina immi-ja alik ina šunēli-ja ja(-)ruš<sup>3</sup>* „zu meiner Rechten gehe, zu meiner Linken hilf“ Z. 265) und nimmt als Arzt und Priester seine Handlungen vor. Wenn er nun die Gelenke des Kranken untersucht (*buāni maršu ina lamādi-ja* Z. 152), oder seine Glieder besichtigt (*mešrētišu ina puqqudi-ja* Z. 184), mit dem Wasser Ea's den Kranken besprengt (*mē Ea maršu ina salāši-ja* Z. 186), den Kranken „erschreckt“ (s. oben S. 43) und die (Gesäß-)Beine des Kranken beklopft (oder drückt) (*it marši ina mašadi-ja* Z. 190)<sup>4</sup> und dazu über ihm „schreit“ (*eli marši ina šasza* Z. 192)<sup>5</sup> und die Beschwörung von Eridu rezitiert (*šipat Eridu ina nadēa* Z. 193) — dann sollen die Dämonen (Z. 179 u. 195 ff.) ausfahren<sup>6</sup> und so die Krankheit beseitigt werden.

1) Auch bei Morgenstern, *Doctr. of Sin.* 45.

2) Vergl. auch Meißner in *WZKM* XII 64 Anm. 1; vergl. noch *CT XVII* 47 Add. und Zimmern, *KAT*<sup>3</sup> 570 u. 637; also auch hier *Belit-šeri* gemeint.

3) Was soll das wiederholte „ja“ bedeuten? *ruš* ist Imperat. I 1.

4) Man könnte ja wohl an eine Art Massage denken. Allerdings gibt es dafür bis jetzt noch keine Darstellungen, wie Lehmann einmal anzunehmen suchte (*Zeitschr. f. Ethnol.* 28 [1896], 585 u. *Globus* 72, 316). Doch kam Lehmann bei der fraglichen Abbildung nachträglich selbst auf die einfache richtige Deutung (*Zeitschr. f. Ethnol.* 29 [1897], 164f.), noch vor dem in *Globus* 72, 380 erhobenen Widerspruch. — S. auch Meißner in *GGA* 1904, 741 zu der Stelle Kūchler, *Med.* 2, Z. 15.

5) Vergl. Kūchler, *Med.* 2, Z. 15: *ana libbi šab taqabbi* „es sei gut, sollst du darüber sprechen“; nämlich der Arzt und Priester bei einer ähnlichen Handlung.

6) Diese Aufforderung ist gelegentlich als Wunschformel ausgedrückt wie *CT XVII* 6, 26; 10, 41; 28, 65 u. a. So *CT XVII* 11, Aš. marš. XI 95: *linnaših illu bīti littaji* „er möge entweichen, aus dem Hause hinausfahren“.



Die Zeremonien aber, die zur Vertreibung dieser Krankheits-Dämonen vorgenommen werden, sind recht verschiedenartig und vielfältig. Die meisten Handlungen richten sich, wie es scheint, gegen den *alu* und *utukku*, auch *ašakku* und andre werden gelegentlich genannt. Doch ist nicht immer ausdrücklich gesagt, daß ein *mašmašu* oder *ašipu* diese Handlungen vornehmen soll; gleichwohl aber dürfte es wohl immer wahrscheinlich sein.

Es ist nun interessant zu beobachten, daß die schon oben gelegentlich ausgesprochene Ansicht über die Ablenkung und Vertreibung der Dämonen noch weiter bestätigt wird. Ja, die Idee geht soweit, daß für den Kranken bezw. die kranken Körperteile Gegenstände wie Fleischstücke substituiert werden. Und zwar sind es Tiere (Schwein, Lamm), denen bestimmte Stücke entnommen und für die Dämonen hingeworfen werden, damit sie vom Menschen ablassen und sich mit jenen Tierstücken begnügen<sup>1</sup>. Natürlich wird alles mit großer Feierlichkeit, unter Verwendung von Fackel und Räucherbecken, verrichtet.

So befaßt sich CT XVII 4ff. Tabl. „N“ mit Fieberkrankheiten und zu ihrer d. h. der Dämonen Vertreibung werden verschiedene Handlungen ausgeführt. Die hier in Betracht kommende Textestelle lautet Col. II 44ff.:

Oder als Befehl: CT XVI 28, Ut. limn. „B“ 55; 57: *ana nomika atlak* „nach deiner Wüste geh!“ So vielleicht auch in der von Meißner, SAI Nr. 2761 angezogenen, jedoch ideographisch gefaßten Stelle aus Craig, RT II 11, 24b: *atalak* (Imp. 12) für *itlak* wie *atuku* Inf. 12 für *ituku*, CT XVIII 6, 50. Dazu vergl. das sumer. Äquivalent; und auch Labartu-Texte ZA XVI 154, 15: *at-la-ki* zu Labartu gesagt. Ähnlich *š* 31, 93 u. a. a.

1) Hierher gehört auch die Anfertigung von Bildern des Zauberers und der Zauberin an vielen Stellen in Maqlū oder für die Labartu in den gleichnamigen Texten. Die Idee ist ein klein wenig anders, indem nämlich mit der Vernichtung dieser Bilder auch die betreffende böse Person vernichtet gedacht wird. Vergl. auch Zimmerl, BBR 147 Anm. a. Ähnlich ist CT XVII 29, 30ff. von der Anfertigung eines Bildes aus Ton und zwar des Kranken die Rede: *šit apsi girigma šalaw an-dunānū binima* „kneipe Apsū-ton ab (und) dann mache sein Ebenbild“ (übers. auch bei Morgenstern S. 70). Dieses soll dann am Krankenbett mit der Richtung nach Sonnenuntergang aufgestellt werden. Ähnlich der duplik. Text Pl. 30 tabl. 8. Hier ist dann wohl gedacht, daß *namtāru* sich an dieses Bild machen soll. Vergl. noch Behrens, Briefe 102 Anm. 6, wo ein Menschenebenbild (*šāši amli*) für Eriškigal gemacht werden soll.

*kurkizanna(-a)*<sup>1</sup> . . . .  
*gaq-gad mar-ši* . . . .  
*lib-ba-šu ú-su-[uš]*<sup>2</sup> . . . .  
*šá mar-ši ina ri-[eš] libbīšu<sup>3</sup> lukun*  
*da-mi-šū i-da-at ir-bi-[tu]* . . . .  
*kurkizanna(-a) a-na weš-ri-bi-šu pur-ri-is-ma*  
*el mar-ši nu-ug-ši-ma*  
*amēlu šū-a-tu ina egubbe(-e) el-li la ap-si-i ul-lil-lū ub-bi-ib-šū-ma*  
*niknaqqu šipāra(-a) šū-bi-šū-ma*  
*a-kal tu-un-ri<sup>4</sup> ri-bit a-di šu-na bāb ka-me-e<sup>5</sup> i-ta-as-suk-ma*  
*kurkizanna(-a) a-na pu-ši-lū<sup>6</sup> i-din-ma*  
*le-ra kima le-ri-šu da-me kima da-me-šu i-din-ma lil-qu-ū<sup>7</sup>*  
*lib-ba la tua rēš lib-bi-šu taš-ku-ua*  
*ki-ma lib-bi-šu i-din-ma lil-qu-ū<sup>7</sup>*

1) Gemäß CT XIV 1 Obv. 23r *kurkizannu* zu lesen; vgl. Meißner, SAI Nr. 593.

2) Nach Pl. 11, 78.

3) Vgl. Küchler, Med. 81 u. 139.

4) Auf keinen Fall: Asche; vgl. noch Jensen, KB VI 1, 447: *kawēnu tumri*, wo auf Craig, RT I 15, 20 verwiesen ist. Sodann s. CT XVII 1, Aš. marš. III 10: *ki-im aš-na-an ellit(-u)* „reines Weizen(?)mehl“ und Zimmern, BBR 95 Anm. 2. Außerdem beachte Z. 1 u. 2, wonach Fleisch und Brot an den Kopf des Kranken zu legen sind. Nach Z. 13 u. 14 werden noch genannt: *ka-ma-na mi-ri-is* (= šA-SI-DE-A vgl. BBR 96) *šam-ni nu-ru-us* und *mi-ri-is ša-ba-a-ši nu-ru-us* „Backwerk, ein Gemisch von Fett mische“, und „ein Gemisch von Weinwasser mische“.

5) Thompson: the shut door. Allerdings ist Rit.-Taf. Nr. 31—37 St. I 7 das Torschließen als Teil der Zeremonie ausgeführt. Aber beachte Nr. 26 Col. II 24, wo *mašmašu ana bābi kamū usša*; hier würde „geschlossene Türe“ keinen Sinn geben und von „öffnen“ steht nichts da. Andere Beispiele s. unter *kamū* daselbst S. 222. — Beachte noch, daß CT XVII 1, Aš. marš. III 9; an-āš-a-an für *kamū* steht, so wie auch hier 6, 7; in CT XVI 35, Ut. limn. D 25 aber *bar-ra*. Ein anderes *kamū* begegnet CT XVI 16, Ut. limn. V Col. VI 24: *utukku kamūšu* mit sum. Äquiv. *dib-ba*; ebenso 17, 6f.; 47, 221; in 16, 23 aber wohl Versehen des (assyrischen?) Schreibers *ku* statt *lu*; auch *ilani kamūti* (d. h. die bösen Sieben) XVII 37, „Y“ Z. 3. Äquiv.: *dib-dib-bi-e-ne*. S. auch XVI 17 Obv.: *utukku kamū anāku* usw. Also zwei in der Bedeutung ganz verschiedene *kamū* anzunehmen. Vgl. auch Jensen, KB VI 1, 496f. und Morgenstern, Doctr. of Sin 68.

6) Vgl. XVII 1, 7; Craig, RT II 4 Rev. 3. Behrens, Briefe 119 unter *pušnu*. Die Handlung dieser Zeile ist die Fortsetzung der Z. 54 unterbrochenen.

7) Thompson: let him hold it —? aber der Kranke wird in der Regel kaum im Stande sein, bei der Zeremonie auch noch aktiv zu wirken. Vielmehr bezieht sich das natürlich auf die Dämonen. Davon noch mehr unten. Vgl. auch ähnlich ZA XVI 148 unten u. 150 Mitte; auch Morgenstern, Doctr. of Sin 72 u. vorher.

Das Lamm, dessen Herz du herausgerissen,  
mit der Teig-Speise jenes Menschen reib es ab.

Ergänzt und erweitert werden diese Angaben durch CTXVII 37, „Z“. Es wird hier, wie oben beim Schwein, klar und deutlich gesagt, daß die Hauptteile des Lammes für die entsprechenden Körperteile des Menschen hingegeben werden sollen. Der Text lautet Z. 15 ff.:

*ú-ri-su dinánu(-ú) la a-me-lu-ti*  
*ú-ri-ja ana na-píl-ti-ju it-ta-din*  
*qag-qad ú-ri-zi ana qag-qad améll it-ta-din*  
*ki-šad ú-ri-zi ana ki-šad améll it-ta-din*  
*ir-ti ú-ri-zi ana ir-ti améll it-ta-din?*

Das Lamm als Substitut eines Menschen,  
das Lamm soll er für sein (des Kranken) Leben hingeben,  
(und zwar) den Kopf des Lammes soll er für den Kopf des Menschen  
hingeben,  
den Hals des Lammes soll er für den Hals des Menschen hingeben,  
die Brust des Lammes soll er für die Brust des Menschen hingeben.

Leider läßt sich aus diesen Zeilen nichts inbezug auf die Krankheit entnehmen; die Nennung Ea's aber (*bel šipti*) in Z. 9 u. 26 sowie die Ähnlichkeit der Handlung mit den oben genannten Texten lassen wenig Zweifel darüber, daß diese Zeremonie sich auch mit der Heilung von Fieberkrankheiten und der Vertreibung der Dämonen befaßt.

Wie man schon sehen konnte, sind die angewendeten Mittel zahlreich genug; natürlich ist nicht anzunehmen, daß in jedem solchen Krankheitsfall alle diese Zeremonien auf einmal vorgenommen wurden. Man wird vielmehr in der Art der Heilung und den Zeremonien eine gewisse historische Entwicklung anzunehmen haben. Freilich läßt sich diese recht schwer oder gar nicht verfolgen. Möglicherweise dürfte man für die von Küchler bearbeiteten und für einige in CT XXIII veröffentlichten Texte eine etwas weitere Entwicklung aus den rezeptartigen Anweisungen, mit

1) Übersetzt auch von Zimmern in KAT<sup>3</sup> 597; Jastrow, Rel. Bab. I 351; Morgenstern, Doctr. of Sin 72.

2) Natürlich steht nicht ein Wort von Kindsoffer darin, wie Sayce früher annahm; vgl. schon Thompson, Devils II, p. XXXII u. Anm. Auch sonst dürfte in bezug auf Menschenopfer und etwaige Darstellungen solcher auf Reliefs doch recht große Vorsicht geboten sein; die letzteren könnten sich ja leicht eines Tages als etwas ganz anderes erweisen.



fast völliger Hintansetzung aller Zauberei, annehmen. Somit könnten solche Texte vielleicht jünger sein als die z. B. in CT XVI u. XVII gebotenen Texte mit vorwiegend zauberisch-medizinischem Inhalt. Sind es an ersterer Stelle z. B. Pflanzen, die um ihrer heilsamen Stoffe und Säfte willen zur Heilung verwendet werden, so ist es hier vor allem der Priester mit seiner magischen Beschwörung und Handlung, der den Krankheitsdämon vertreibt. Allerdings ist andererseits zu bedenken, daß nach dem oben S. 36f. besprochenen Brief die Krankenbeschwörung selbst in der Sargonidenzeit noch sehr im Schwange war.

Das Geheimnisvolle<sup>1</sup> aber webt sich um alles, was bei der Beschwörung getan oder verwendet wird. So gibt es eine besondere Vorschrift (CT XVII 19, T<sup>e</sup> u IX 33ff.)<sup>2</sup>, wie eine heilsame Pflanze *tigilla*, die einsam auf dem Felde vorkommt (*ša ina šeri ediššišu ašu*), geholt und verwendet werden soll. Wer sie holt ist nicht gesagt, aber wahrscheinlich ist es der Priester; voraus geht nämlich das bekannte Zwiegespräch zwischen Ea und Marduk. Sobald die Sonne untergegangen ist (*kima Šamaš ana btišu eribi*), soll also der, welcher die Pflanze holt, sein Haupt verhüllen (*subāta qaqqadka kuttim*), desgleichen die *tigilla*-Pflanze bedecken und einen Mehlkreis herum zeichnen (*tigilla kuttimma kēma ešir*). Die Szene spielt wohl auf dem Felde und zwar in der Nacht<sup>3</sup>. Denn noch bevor die Sonne aufgeht (*ina šeri lam Šamaš aše*), soll er die Pflanze aus ihrem Standorte ausreißen (*ina mansaš(išu) usuššu*)<sup>4</sup> und ihre Wurzel nehmen (*surussu(liqi)*). Diese soll er dann natürlich zum Kranken bringen. Wie derselbe Text weiter lehrt, soll dann diese Pflanze wohl mit dem Fell eines unbesprungenen Zickleins<sup>5</sup> (*untki la pittti*) um Kopf und Hals des Kranken gebunden werden.

1) Vgl. die feierlich-zeremoniellen Handlungen in den von Zimmern veröffentlichten Ritualtafeln z. B. Nr. 45 Col. II 15f.; Nr. 46—47 St. I, 12 u. 13; oder Nr. 75—78, 4ff., wo fast bei jeder Handlung ein Gebet gesprochen werden soll.

2) Auch bei Jastrow, *Rel. Bab.* I 345.

3) Fast immer ist die Nachtzeit zur Ausführung besonderer Handlungen gewählt; oder der frühe Morgen vor Sonnenaufgang; vergl. oben S. 37 im Briefe Z. 12 Rev. Außerdem CT XVI 45, „K“ 154: *ina māli mašal* „um Mitternacht“ in allerdings anderem Zusammenhang; ebenso XVII 1, Ut. linn. III 12; *ina māli mašil*; auch Maqlū VIII 68ff.; u. a.

4) Vergl. auch Kūchler, *Med.* 8, 29 u. 10, 40.

5) s. auch Labartu-Texte ZA XVI 184, 17.

Solche Anordnungen über Verbinden und besonders über Spinnen oder Knüpfen finden sich in den Texten ziemlich häufig. Es sei noch an CT XVI 21, Ut. limn. XVI 181 erinnert, wo ein buntes Gewand aus den Fellhaaren eines solchen Zickleins und Lämmchens gesponnen und der Kranke damit verbunden werden soll: *ulinna burrunta šarat unki la pittti šarat puhatti la pitēte ūimēma*). Besonders unter den AK-AK-BI oder KAK-KAK-BI = *mpišēšu* bezeichneten Anweisungen findet sich solches und ähnliches ziemlich oft. Man vergl. z. B. Kūchler, Med. 12 Z. 70, Craig, RT II 11, 3 u. a.; vor allem CT XXIII a. v. St. Aber hier kommt es vor allem auf das an, was mit der Szene bei der Beschwörung in Zusammenhang steht.

Es wird nämlich CT XVII 20, Tē'u IX 76 die Handlung des Spinnens durch eine Frau *sinnistu paristu*<sup>1</sup> ausgeführt und zwar wohl in der Nähe des Krankenbettes. Das Gespinnst muß neu und rein sein. Es wird da der Vorgang des Spinnens ziemlich anschaulich geschildert, Z. 76: *imna liŋmēma šumēla lešip*: rechts möge sie spinnen (und) dann links „mehren“<sup>2</sup>. In die so gewonnene Schnur sollen dann zweimal sieben Knoten geknüpft werden (Z. 78). Kopf, Hals, Kehle und Glieder des Kranken sollen damit eingebunden werden (Z. 80—83); ja, das ganze Bett soll mit dieser Schnur umschlossen werden (Z. 85), natürlich alles mit der Beschwörung von Eridu (Z. 79). Ähnliches über Spinnen und Binden findet sich 24, Tē'u IX 208 u. 210; 231 u. 233; 237 usw.

Diese weise Frau begegnet auch noch bei einer etwas andern Tätigkeit; und zwar wieder in dem Text über *muṣ qaqqadi*. Es wird da CT XVII 22, Tē'u IX 133 eine alte Frau (*puršumtu*)<sup>3</sup>

1) Fossey, Magie 218 übersetzt: qui a ses règles (?), s. auch Boissier, Choix de Textes I 90, Jastrow, Rel. Bab. I 346.

2) Vergl. die Spinnenszene in Šurpu V/VI 149f. — Unsere Stelle ist wohl so zu verstehen, daß sie mit der rechten Hand spinnst, d. h. den Faden dreht, mit der Linken aber „mehrt“, d. h. die Wollfasern herbeizieht und ordnet. Thompson's: double it on the left kann unmöglich passen; zudem ist ja nur von einer Wollart (Zicklein Z. 74) die Rede.

3) Vergl. noch CT XVI 48, „K“ 271: *sinnistu damigtu pur-šū-[um-tu]*; dazu Ideogramm Z. 269 vergl. mit XVII 22, Tē'u IX 132. Vielleicht darf man aus dem kleinen Fragment soviel entnehmen, daß es sich um eine ähnliche Spinnenszene handeln muß. Das lehrt Z. 270 u. 273: [*ana imni li*] *imma ana šumēli [lešip]*; auch 274: *meṣṣūšu rukki* „seine Glieder umbinde“ nach XVII 21, Tē'u IX 83.

erwähnt, die mit ihren reinen Händen Getreidesorten oder Speze-  
reien (*arsubbu*<sup>1</sup> *šegušu*<sup>2</sup> *inninnu*<sup>3</sup> Z. 129) zermahlen soll (*šiten*  
Z. 133). Die weitere Anweisung: *šteniš bullulma [la l]ašma*  
„mische (es) zusammen (und) dann knete [einen Teig]“ (Z. 135)  
sind wohl kaum mehr an die *paršumtu* gerichtet zu denken. Die  
folgende aber (*ina qaqqadišu šukun ulližu* „lege (den Teig) auf  
seinen (des Kranken) Kopf und reinige ihn“ Z. 136) bezieht sich wohl  
sicher auf den Beschwörungspriester, der ja sicher zugegen war.  
Das läßt sich aus der oben angezogenen Stelle (20, 76 ff.) schließen,  
wo die Imperative *qušur* (Z. 78), *rukus* usw. nicht an die *paristu*  
gerichtet sein können; denn von ihr wird bloß gesagt *lipuema . . .*  
*lešip*. Zudem kann (Z. 79 daselbst) *šipat Eridu* nur vom Beschwörer  
gesprochen sein.

Wie oben die Schnur, so soll hier der Teig auf den Kopf  
des Kranken gelegt werden (Z. 136 u. Pl. 31, 38). Ähnlich wie *tu*  
wird auch *zišurra*<sup>4</sup> „Mehlbrei“ bei der Beschwörung verwendet.  
So wird nach CT XVII 11, Aš. marš. XI 89 der Kranke mit einem  
Mehlbrei umzeichnet (*zi-šur-ra-a ešir*), und zwar mit der Be-  
schwörung von Eridu. Ebenso CT XVI 35, Ut. limn. „D“ 22; dieser  
Kreis wird um das Krankenbett gezogen, wie ZA XVI 192, 18 lehrt:  
*zišurra irša tešir*<sup>5</sup>. Näheres könnte man auch noch aus dem an-  
gezogenen Text „D“ (XVI 35) erfahren, wenn die rechte Tafelhälfte

1) Vergl. Rit.-Taf. Nr. 41—42 St. I, 25 f.; Ideogr. darnach zu [šn]-GUD  
zu ergänzen. Vergl. schon Meißner, GGA 1904, 747.

2) Geschr. še-šeš; vergl. auch Labarto-Texte ZA XVI 164 IV 5; s.  
Meißner, GGA 1904, 747.

3) Geschr. še-in-nu-ša.

4) Vergl. noch Rit.-Taf. Nr. 54 Obv. 9 — IV R 21 Nr. 1 B, wo bei einer  
Beschwörung der Mehlbrei der Nisaba herangezogen wird: *zišurra ša*  
*Nisaba . . . šimšunuti* — den Mehlbrei der Nisaba . . . legte ich um sie; hier  
letzteres wohl syn. mit *ešir*; vergl. oben. Auch auf CT XVII 34, „V“ 28  
ist noch aufmerksam zu machen, wo *zišurra ša Nisaba* erwähnt wird; ferner  
CT XXIII 42, 5: *ina zišurri tašanidu* „mit Mehlbrei sollst du ihn verbinden“. Beachte ferner, daß das Ideogr. immer *zi-šur-ra* ist; vergl. damit XVII 34,  
„V“ 23: *a-šur-ra*, was im Assyr. durch *mē* (*šarrati*) wiedergegeben ist,  
vergl. noch: *kima mē lišur* CT XVI 24, Ut. limn. „A“ 24. Diese Überein-  
stimmung von *a-šurra* mit *zi-šurra* ist auffallend.

5) Eine ähnliche Handlung begegnet CT XXIII 1, 2: *war sa-ha-an*  
*ša qm legu lišir* „den sa-ha-an-Fluß (so natürlich, nicht *ir*, wie Thompson  
gibt, zu lesen — *Purattu*) von Bitterkornmehl sollst du zeichnen“; ähnlich  
Z. 12 [wo das erste VII natürlich Fehler der Ausgabe statt *ša* ist. — Z.].



nicht abgebrochen wäre. So bleiben nur folgende Reste: Z. 23: *idat zisurte me e. . .* [u. sum. Aquiv.: im-dara<sup>1</sup>]. Nach Z. 25 könnte es scheinen, als ob der Mehlbrei auch an die Türe rechts und links gezeichnet wurde (*bāb kama imna u šu[mēla]* .).

Möglicherweise ist bei dieser Zeremonie der Kranke auf ein Tuch besonderer Art gelegt oder damit bedeckt worden; der Zustand der Tafel erlaubt nicht, klar genug zu sehen. Aber in Hinblick auf Rit.-Taf. Nr. 48, 13 u. 14, wo der Kranke auf ein *šahū*-Tuch gelegt wird und ein Schirmtuch (*šubāt andullu*) über ihn angedeckt wird ist Z. 24: *šubāt andullu* vielleicht hierher zu ziehen<sup>2</sup>.

Um so häufiger und verschiedenartig ist die Verwendung von Wasser bei der Krankenbeschwörung. Der Beschwörer sprengt es über den Kranken, er reinigt und wäscht ihn (vgl. oben S. 40 aus CT XVI 4, Ut. limn. III 130: *ramku ša Eridu*). So soll CT XVII 21, T<sup>a</sup> J V 27 Beschwörungswasser (*šubāt andullu*) über den Kranken gesprengt werden (*elišu idi*). Ähnlich heißt es 26, T<sup>e</sup> u „P“ 70: *mē šunati* (s. w. u.) *amēlu mār ilišu suluhma*; wohingegen 1, Aš. marš. III 8 nach vorhergenannten Handlungen die Anweisung folgt: *mē šipā arkis širi[q]*.

Drücken diese Riten des Sprengens mehr die symbolische Handlung der Reinigung aus, so wird andererseits (wie schon oben S. 40 gezeigt) eine tatsächliche Waschung<sup>3</sup> des Kranken vorgenommen. Wasser soll (XVII 32, „T“ 4 Rev.) zum Kranken herangebracht und die Waschungsriten verrichtet werden (*ana eli amēli šuatu mē šubāt* Z. 4 und *a nam-šib-ba ū-me-ni-šū + elteg* Z. 5). Es wäre hier noch auf ähnliche Handlungen in den Ritual-Tafeln für den *āšipu* hinzuweisen. So wird Nr. 31—37 St. I 24 heiliges Wasser gesprengt; ebenso Nr. 45 Col. II 1, wo sich die ganze Handlung gegen die bösen Sieben und andre Dämonen richtet. Als besonderer Fall mag noch Nr. 48 11 erwähnt werden,

1) Zu diesem Ideogr. vergl. CT XIV 8 Obv., wo möglicherweise dieses Ideogr. vorliegt; leider ist das assyr. Wort verstümmelt und bloß . . . *a-bu* . . . . Der Raum erlaubt nur ein kleines wie *a*, *sa*, *ša* od. ä.; aber keine Spur gibt Anhalt.

2) [Vergl. auch meine Bemerkung oben S. 37 Anm. 2. — Z.]  
 3) Zum besseren Verständnis beachte noch Maqlū VII 72, wo es heißt, daß Zauberei, Hexerei usw. *itti mē ša zamri-ja u murāti ša gāta-ja lišahit*; ähnlich auch Šurpu VIII 72f.

wonach der Kopf des Kranken mit Gips zu bespritzen ist (*qaggadsu gassa tasallah*).

Schon die Bezeichnung für das Wasser als *mu ellu* oder *mē šipti* zeigt, daß das verwendete Wasser auch besonderer Art sein soll. Es soll aus der Mündung zweier Flüsse (oder Kanäle) genommen werden (CT XVII 26, T<sup>2</sup>u „P“ 66: *ina pī nārāte killalē liqi* und 38, „AA“ 34: *ina pī nārāti killalē mē samma*<sup>1</sup> „an der Mündung zweier Flüsse schöpfe Wasser“) und dann soll es „geweiht“ werden: *ana mē šunuti* (d. h. dieses Flußwassers) *šipatka elliti idi* (Z. 67). Wie diese Weihe stattfindet, lehrt Rit.-Taf. Nr. 31—37, St. I, 19: der Beschwörer soll die Hand — zum Segnen natürlich — erheben, seine Beschwörung „Heiliges Wasser, Wasser aus dem Tigris“ dreimal vor dem Wasser rezitieren.

Auch über das Gefäß, worin das Beschwörungswasser gebracht werden soll, besteht eine besondere Anordnung (CT XVII 38, „AA“ 31): *karpātu šaharratu*<sup>2</sup> *ša ultu utūni rabitu* [sum.: DU-A] *liqi* „ein *šaharratu*-Gefäß, das aus einem großen Ofen [hervorgegangen], nimm“. Das darein geschöpfte Wasser wird eben dann unter Weihungszeremonien zubereitet. Dafür stehen die technischen Ausdrücke wie *mē šipti rabīš šuklil* (31, „T“ 35) „die Beschwörungswasser bereite feierlich“, oder ähnlich (39, „AA“ 60): *mē šunāti ina išibbāti šuklil* „jenes Wasser bereite mit Beschwörungsweihen“.

Diese Ausdrücke werden vielleicht noch klarer, wenn man beachtet, daß in das Wasser meistens verschiedene Pflanzen oder Mineralien getan werden sollen. Und zwar ist der Vorgang folgender. Verschiedene Pflanzen (39, „AA“ 35 ff.) wie *bitu*, *maštaka*<sup>3</sup>, *su-ruš-ša qan šalala*<sup>4</sup> *uhula qarnanu*<sup>5</sup> usw. zusammen mit Honig und Milch, außerdem Mineralien wie *sāndu*, *ugnu* u. a. werden mit der Beschwörung von Eridu *ina libbi agubbē* hineingetan (39, „AA“ 52). Der Zweck, solche Pflanzen und Mineralien in das Wasser zu tun, ist weniger, um dem Wasser einen guten Geruch zu geben,

1) Für *sa-ab-ma* von *sābu* = hebr. שָׁבַע „schöpfen“ vergl. Behrens in WZKM XIX 394; ähnl. 31, 30: *mē nulli*.

2) Auch noch 25, 22. Außerdem ist XVI 24, 19 von *mē a-sa-am-me-e šupuk* die Rede; und zwar ist *asammū* ein Gefäß nach Z. 18. Dasselbe Wort wohl auch XIV 47, 42339 Obv. 4, wo aber fälschlich *sa-sa-am-me-e* steht.

3) Ideogr. natürlich *ú-in-nu-uš* wie 31, „T“ 31, einer ganz ähnlichen Stelle.

4) Auch XIV 46, 79-7-8, 21: *qan šalali*.

5) s. Kächler, Med. 106.



sondern vielmehr, um das Wasser mit stärkenden, die Haut reizenden Ingredienzen zu versehen. Das zeigt auch deutlich Maqlū I 21: *bīnu lillilanni*, 23: *maštakal libibanni* „Tamariske möge mich reinigen, Maštakal(-Pfl.) mich rein machen“. Ähnlich I 46; III 177 u. a., auch CT XVI 24, Ut. limn. „A“ 20; s. auch Küchler, Med. 106 Z. 15. Ebenso werden (31, „T“ 31) in das mit Wasser gefüllte *šaḫar-ratu*-Gefäß dieselben Pflanzenstoffe hineingeworfen und die Beschwörung von Eridu darüber gesprochen.

Um auf den Text „AA“ (CT XVII 38ff.) zurückzukommen, so soll der Beschwörer, nachdem er das Wasser bereitet (s. o.) und gereinigt (auch 26, Te'u 68) hat, <sup>16</sup> *bangabgabälale* und <sup>17</sup> *kippati* nehmen (Z. 63f.). Diese beiden Gegenstände werden auch 26, Te'u 64 genannt; Marduk (und damit sein Beschwörungspriester) erhält hier den Auftrag, <sup>18</sup> *bangabablalē*<sup>1</sup> und <sup>19</sup> *kippati*<sup>1</sup>, zwei Arten von

1) Thompson's Übersetzung (Devils II 95, Anm. a, u. 143) a bundle of twigs ist m. E. unrichtig. Vollends die Deutung von sumer. (ā)-lal-e als assyr. *alatu* to bind ist doch einfach undenkbar. Vielmehr liegen nach CT XVII 26, 64 u. Var. 25 u. 26 zwei zu trennende sum. Wörter: *giš-ba-an-gab-gab* und (ā)-lal-e vor. Dem entspricht in der assyr. Z. 65 (u. Var. 26): *bangabābl(-e)* u. *ā-lāl-l-e*. Za ersterem vgl. auch Šurpu VIII 24. Letzteres doch nur die assyr. Aussprache für ā-lal-e bez. lal-e. Vgl. aber noch Thureau-Dangin ZA XVII 199 Anm. 4, wo wohl das gleiche ā-lā als *alū* erklärt wird; dazu *kippat alt.* Für *kippatu* nun dürfte mit Thureau-Dangin und mit Jensen, KB VI 1, 520 eine Bedeutung wie Schale oder ähnlich hier gut passen, gegen Thompson's Erklärung als Zweige, die nicht wohl zum Wasserschöpfen zu verwenden sind. Weiter sagt Thureau-Dangin, daß ā-lā durch *dulati* erklärt würde; dazu vgl. Del. HW 218a: *dulati* — ā-lal-e und so — *alalt.* Für *kippatu* — *giš-gam* beachte noch die verschiedenen Verbindungen in ZA a. a. O. S. auch noch Meißner, SAI Nr. 67ff., wo für *bangabgab* wohl besser mit ihm *madtu* als *šadtu* (Th.-D.) zu lesen sein dürfte. Ebenso ist auch ZA XVII 199, 19 nicht mit Thureau-Dangin „une timbale“ zu übersetzen, da es sich wohl nicht um ein Musikinstrument handeln kann, sondern, wie der Zusammenhang zeigt, eben um ein Schöpfgefäß: eine Füll- oder Schöpfeschale aus Kupfer. S. auch Thureau-Dangin, Inscriptions de Sumer etc. Gudea I IV 5 S. 134 Anm. 2. Vgl. noch dazu Meißner, SAI Nr. 2312, wo *si-im* — *šau*; dazu wäre noch CT XVI 34, Ut. limn. „C“ 215f. zu fügen. — Vgl. auch Zimmern, BBR 157 Anm. μ. Gerade die hier angezogene Stelle über die „VII *salme abkalle*“ dürfte wert sein, beachtet zu werden. Man könnte sehr wohl an jene Gestalten in Fischgewand denken (Paterson, Ass. Sculptures 65), die in der Rechten eine zapfenartige Frucht (wohl der Dattelpalme; vgl. die Worte des Priesters S. 70 aus CT XVI 6, Ut. limn. III 213) und in der Linken ein Gefäß tragen. Man wird in diesen



Schöpfgefäßen, zu nehmen und die Sühnungswasser zu schöpfen. Möglicherweise ist das erstere ein Schöpfeimer, in den mit den (wohl kleineren) Schalen das Flußwasser geschöpft wird. Dann soll dieses Wasser, wie CT XVII 39, „AA“ 65 zeigt, in das (wohl viel größere) Weihwasserbecken (*egubbu*) geschüttet werden, und zwar auf die vorher hineingeworfenen Pflanzen und Steine. Dieses Becken hat symbolische Namen, die seinen Sühnecharakter deutlich zeigen; es wird nämlich Z. 68f. *mullit mubbib* und *munammir bit it* „das reinigende, hellmachende, glänzendmachende des Hauses der Götter“ genannt. Ähnlich „AA“ Z. 75—77 als Sühner und Reiniger der Stadt. Bemerkenswert ist seine fernere Bezeichnung als *mis pi sa ilani* „Mundwaschung der Götter“<sup>1</sup>. Sodann erfährt man, daß *egubbu* nach der Stadt und der Straße der Stadt gebracht werden soll (40, „AA“ 79—81); daraus kann man schließen, daß die ganze vorherige Szene am Flusse spielte<sup>2</sup>.

Leider bricht der Text ab, aber es ist wohl zu vermuten, daß das Sühnungswasser zum Kranken gebracht wird. Mit dem Besprengen und Waschen der Kranken (s. o.) hängt ja die Idee der Reinigung<sup>3</sup> und Sühnung (und Heilung) eng zusammen. So sagt deutlich XVI 21, Ut. limn. XVI 208: *egubba me e(l)uti ullisu* „mit dem Weihwasserbecken, mit dem heiligen Wasser reinige ihn“ u. 209, in assyr. Übers.: *ullil* „reinige ihn“ und *ubbib* „mache ihn rein“. Vergl. noch Rit.-Taf. Nr. 31—37 St. I 10: *mu ellu tullal*

Gestalten wenigstens kaum etwas anderes als den eine kultische Handlung (Beschwörung oder ä.) vollziehenden Priester zu denken haben. Dazu paßt ja auch die oben besprochene Szene auf den Reliefs. Vgl. zu Weiterem unten S. 72 Anm. 5. Die Hypothese aber, die in diesen fischgewandigen Gestalten einen Gott Dagon oder Ea-Oannes sehen ließ, dürfte in der bis jetzt vorgetragenen Weise fallen. Natürlich besteht zwischen diesen Sühnungspriestern und Ea eine sehr enge Beziehung (s. oben an v. St.), aber damit ist nicht gesagt, noch weniger bewiesen, daß auch Ea in solcher Gestalt dargestellt sein müßte. Auf den in Frage stehenden Bildern ist eben nach den Textangaben an das Zunächstliegende zu denken.

1) Vgl. Zimmern, BBR 138 Anm. ε [und in Orient. Studien, Nöldeke gewidm. II 959ff., auch bei Schröckh, Babyl. Sühnriten 90. — Z.]

2) Zu Szenen an Flüssen vgl. Behrens, Briefe 16; Rit.-Taf. Nr. 50 Col. III 7.

3) Vgl. noch Rit.-Taf. Nr. 26 Col. III 17f., und den Ausdruck *bit rinki* „Waschhaus“ in der Unterschrift von Nr. 26. Beachte noch Maqlū VII 102: *ipšiki ipšitiki* usw. Z. 104: *Ea mainaš ilani upattirma me [imasi]* „deine Hexereien, deine Treibereien usw. löst Ea, der Beschwörer der Götter, indem er mit Wasser [wäscht]“.

„mit heiligem Wasser sollst du (ihn) reinigen“. Ebenso ist wohl Nr. 26 Col. I 16 ff. an diese Wasserriten zu denken. In Hinblick auf die hier geschilderte (schon oben S. 48 besprochene) Szene, läßt sich bei Betrachtung der drei Reliefs wohl denken, daß die dort in Fischgewand gehüllten Priester eine solche Handlung vollziehen; natürlich fehlt das gesprochene Wort nicht (davon ja schon oben).

Auch was mit dem gebrauchten Wasser geschehen soll, wird genau bestimmt. So nach XVII 32, „T“ Rev. 10: *mē šunūti ana kar-pati ter* „jenes Wasser bring' in das Gefäß zurück“. Demnach soll das gebrauchte Wasser in ein besonderes Gefäß getan, und dann auf die Straße gegossen werden: *ana rēbiti tubuk* (Z. 11); ebenso 1, Aš. marš. III 15: *ana suqi šu[puk]* „auf die Straße schütte (es)“. Die Idee ist natürlich, daß die so symbolisch abgewaschene Krankheit hinausgebracht werden soll. Ähnliches noch 11, Aš. marš. XI 87; 26, Te'u 75. Auch beachte Rit.-Taf. Nr. 26 Col. I 20, wo die vollendeten Sühnungen zum Tore hinausgebracht werden sollen; ebenso Col. II 13; Col. V 35 ff.; Nr. 41—42 St. I 28. Eine besondere Art der Sühnung ist die ja schon oben S. 58 ff. besprochene Hingabe des Schweines oder Lammes mit dem Befehl: *kuppir*; vergl. Rit.-Taf. Nr. 26 Col. II 1 f.

Auch über die Verwendung des Rohres, das über dem Kranken gebrochen werden soll, kann noch einiges gesagt werden. Es heißt da CT XVII 15, Te'u VIII 20 ff., wo Marduk den Auftrag erhält: (20) *qana ellu liqema* (21) *amēlu šuz-a-tim<sup>1</sup> mudidma* (22) *qan SAG-DU-SÁ-A-ú<sup>2</sup> bintma* (23) *šipat Eridu idima* (24) *amēlu mārī ilišu kuppirma* (26) *elišu šibirma lu diānušu* „Nimm das reine Rohr, messe selbigen Menschen, das . . . mache, die Beschwörung von Eridu sprich, sühne den Menschen, den Sohn seines Gottes, zerbrich über ihm (das Rohr): es sei sein Substitut“.

Sodann wird auch *eru<sup>3</sup> kakka štri ša Anim* „das *eru*-Holz, die erhabene Waffe Anu's“ (CT XVII 18, Te'u VIII Col. VI 9) verwendet. Es ist allerdings recht ungewiß, was man sich unter

1) So nach Mitteilung von Prof. Zimmern zu lesen.

2) Thompson: a reed hat(?); in CT XIV m. W. keine Lesung dafür. Wohl dasselbe auch Rit.-Taf. Nr. 26 Col. V 1 *GI-SAG-DU-[šÁ-A-ú]*. Vgl. ebenda S. 126 Anm. 9 die Verwendung von *urigallu* bei der Krankenbeschwörung.

3) Vgl. Morgenstern, *Doctr. of Sin* 77 Anm. Sicher aber kein Gefäß oder ähnliches.



diesem Gegenstand zu denken hat. Nur soviel erfährt man, daß es der Beschwörer in der Hand trägt: *eri kakku stri ša Anim ina qata-ja* [al]ki „*eru*, die erhabene Waffe Anu's, nahm ich in meine Hände“ (CT XVI 3, Ut. limn. III 87). Ebenso das Bild Ea's: *ušurat Ea ina [qāti]-ja baša* (ebenda Z. 210). Wichtig ist ferner die folgende Angabe: *ara [giši]mmari<sup>1</sup> ša parši rabbatu [ina qāti]-ja našaku* „die Blüte (Frucht) der Dattelpalme trage ich (gemäß) der hohen Befehle in meiner Hand“ (ebenda Z. 213 vgl. mit Z. 67 Anm. 1 und Add. CT XVII 48). Vergl. auch oben S. 67 Anm. 1 und unten S. 72 Anm. 5. Kommt nun der Beschwörer zum Kranken, so berührt er das obere und untere Ende des *eru*-Holzes mit Feuer: *appi u išdi išatum lu[ppit]* (CT XVII 18, Te'u VIII Col. VI 11) und hält dieses angebrannte Holz über das Haupt des Kranken, wie man aus den Labartu-Texten, Teil III Rev. 15f. (ZA XVI 192) erfährt. Dazu spricht er die Beschwörung „Böser Utukku usw.“ und legt sodann das *eru*-Holz auf das Haupt des Kranken. Denn so lautet ja auch die Anweisung in CT XVI 21, Ut. limn. XVI 203f.: *era... ina rešišu šukunma šipat Eridu idi* „das *eru*-Holz leg' auf seinen Kopf (und) dann sprich die Beschwörung von Eridu“. Ganz ähnlich Z. 249. Doch ist hier (Z. 248) noch ein metallener Gegenstand *urudnigkalagu* genannt. Von ihm heißt es (24, Ut. limn. „A“ 27): *urudnigkalagu qarradu Anim ša ina rigim melammišu gattu mimma limnu inassahu<sup>2</sup>* „das starke *urudnigkalagu* Anu's, das durch das Getöse seines schrecklichen Glanzes alles Böse austreibt“.

Ein andres Sühngerät ist „*hulduppū*, das in CT XVI 45, „K“ 140ff. zusammen mit *eru* genannt wird: *eri „hulduppū ša rabīšt* (142) *ša ina libbišu Ea šumu zakru* (144) *ina šipti šrti šipat Eridu ša telilti* (146) *appa u išdi išati luputma* „das *eru*-Holz, das *hulduppū*-Holz der „Lauerer“, auf dem Ea mit Namen genannt ist, während der erhabenen Beschwörung, der Beschwörung Eridu's der Reinigung, berühre oberes und unteres Ende mit Feuer“. Gerade *hulduppū* begegnet häufig in den Ritualtafeln für den *āsipu* in Zimmern's BBR als *MAŠ hulduppū*. So Nr. 26 Col. I 20, Col. II 4; Nr. 41—42 St. I 21 u. a. Fast immer ist daneben *MAŠ gibillu* ge-

1) Vgl. auch Rit.-Taf. Nr. 28, 14.

2) In Z. 32 daselbst in Verbindung mit *hu-mu-ra-ab-tāh-e = tašpka* „es möge dir hinzufügen“; aber weder dieses Verbum noch *lu rišuku* „es möge dir helfen“ (Z. 30) geben einen Anhalt auf sein Aussehen zu schließen. S. auch 35, Ut. limn. „D“ 15.



nannt. Doch lassen diese Stellen nichts sicheres über das Aussehen des MĀŠ *hulduppū* entnehmen. Aber man könnte vielleicht aus einer Stelle schließen, wie es ungefähr ausgesehen haben mag. Man wird wohl Rit.-Taf. Nr. 48, 13 (vgl. Taf. III) also zu lesen haben: <sup>662</sup> *hulduppū kima lubuši(-ši) sa* [L-LA] = *tumašši* „das *hulduppū* sollst du wie ein Gewand (über ihn) ausbreiten“<sup>1</sup>. Nach Nr. 54, Obv. 29 = IV R 21 Nr. 1 B wird es zur Vertreibung „jegliches Bösen“ „gegenüber dem Tore“ aufgestellt. In den Labartu-Texten, Teil II Col. I 58 (ZA XVI 172) wird Labartu beim *hulduppū* beschworen. Aber in dem oben S. 36 f. besprochenen Brief K. 626 heißt es: *hulduppū šī* „h, gehe hinaus“, wie ist das zu erklären?

Nur ein einziges Mal begegnet in diesem Zusammenhang die Verwendung von <sup>663</sup> *kiškana*. Auch hier ist es nötig, sich über den Inhalt des Textes zuerst klar zu werden. Es heißt da CT XVI 46, „K“ 184 ff.:

*ina E-ri-du kiš-ka-nu-ú šal-nu ir-bi ina aš-ri et-lu ib-ba-ni<sup>2</sup>*  
*zi-mu-šū ug-nu-ú ib-bi la a-na ap-si-i tar-šu*  
*ša <sup>664</sup> Ea<sup>2</sup> šal-lak-ta-šū ina E-ri-du hegalli ma-la-a-ti*

1) Ähnlich Aš. marg. XII 54/55 (CT XVII 28): [*hulduppū*](*-a*) *ina ma-a-a-li-šū kut-tim-šū-ma* „mit dem *hulduppū* bedecke ihn auf seinem Lager“; vgl. auch Z. 67. — Für eine längere Liste von Textestellen vgl. Morgenstern, *Doctr. of Sin* 74 ff. Anm. 5; ebenda Morgenstern's Vermutung über das Aussehen des *hulduppū*. Vgl. auch Jastrow, *Rel. Bab.* I 388 Anm. 6. Im übrigen dürfte *hulduppū* nur eine symbolische Bezeichnung sein, etwa wie die Namen für *egubbu* in CT XVII 39, „A“ 67 ff. vgl. S. 68. — Auch Prince kommt *AJSL* XX 3, 173 ff. auf *hulduppū* zu sprechen. — Beachte noch *šubur-māš*, die Bezeichnung für das Ziegenfisch-Symbol Ea's; Zimmern in meiner Schrift „*Bilder und Symbole*“ 11 Anm. 1.

2) Dazu Thompson, *Devils* I 200 Anm. 6. Ohne Zweifel ist Th. Recht zu geben, wenn er sich gegen Sayce's und Pinches' Auffassung, in diesem Text die Beschreibung eines babyl. Eden zu sehen, wendet (p. LX). Davon ist bei richtiger Übersetzung auch nicht die Spur zu finden, und solch schnelle Schlüsse sind entschieden zu verwerfen. Es handelt sich vielmehr um die Verwendung von *kiškana* bei der Krankenbeschwörung (vgl. auch Th. p. LXIII); ähnlich wie oben bei Gibil webt sich hier um *kiškana* eine sinnige Mythe. Der Text auch übersetzt von Scheil, *Rec. de trav.* XX 126 und von V. Brummer, vol. XXVIII 227, aber mit mancherlei Mängeln. [S. auch Dhorme, *Choix de textes* 98 und die daselbst angeführte Literatur. — Z.] — Zu andersfarbigen *kiškana* s. Del. HW 359 b.

3) Beachte die Variante *be* = *naqbu*; also ist Ea hier nur die personalisierte Quelle. Vgl. auch Maqlū VII 115: *mē naqbi ellatim ša ina Eridu ibbanu* „Helle Quellwasser, die in Eridu entquellen“.

*šú-bat-su a-šar ir-ši-tim-ma*  
*ki-ir-šu-šú ma-a-a-lu ša 1) Engur*  
*ina biti el-lu la ki-ma kiš-ri šil-la-lu tar-šu ana libbi(ši)-šu man-ma la ir-ru-ku*  
*ina ki-ri-bi-šu 2) Šamaš 3) Dumuzi*  
*ina bi-rit pi-i na-ra-[a-te] ki-lal-la-an*  
*šKA-HE-GÁL 1) šIGI-TUR-GÁL 2) . . . 3) ša Eridu kiš-ka-nu-ú šú-[a-tum*  
. . . 3) eli amli]

*š-pat ap-si-i ú-[a-du]*

*ina ri-eš amli mut-tal-li-ku il-ku-[nu]*

In Eridu entstand das schwarze *kiškanu*, an heiligem Orte wuchs es, sein Aussehen ist ein glänzender Lasurstein, das zum Apsū hin sich ausbreitet.

Des Ea Lauf in Eridu ist von Überfluß voll,

seine Wohnung ist der Ort der Erde,

seine Wohnstätte ist das Lager der Göttin Engur.

In dem heiligen Hause, das wie ein Wald seinen Schatten ansbreitet,  
in dessen Inneres niemand eintritt;

in ihm (thronen) Šamaš und Dumuzi,

inmitten der Mündung zweier Ströme.

Gott KA-HE-GÁL, Gott IGI-TUR-GÁL, Gott . . . von Eridu, jenes  
*kiškanu* haben sie . . . , [über den Menschen]

die Beschwörung von Eridu sprechen sie,

zu Häupten des unruhigen Menschen setzten sie es.

Die Verwendung scheint eine ähnliche wie beim *eru*-Holz zu sein, das ja auch zu Häupten des Menschen aufgestellt wird. Ob nun etwa (und wie weit dann) jene stilisierten Bäume (vergl. Ménant, Glyptique II 51; Pl. VIII 3; de Clercq, Catalogue Nr. 343, 344, 346 u. a.), vor denen sich auch häufig eine oder zwei Gestalten mit dem bekannten Fischgewand befinden, mit *kiškanu* in Zusammenhang zu bringen sind<sup>4</sup>, läßt sich noch nicht ganz sicher sagen<sup>5</sup>. Auch die Frage, wie es sich dann mit dem *eru*-Holz verhält, wäre in diesem Zusammenhang zu erörtern.

1) „Mund des Überflusses“ wohl für *naqnu-Ea*.

2) Nach assyr. tr. 2 viell.: šil[ig-gál-šar] zu ergänzen; dann könnte in der Mitte doch wohl nur Damkina gemeint sein; vgl. die Nennung dieser drei in XVI 2, Ut. limn. III 65 ff.

3) Thompson ergänzt hier: *šubušu*: they have gathered; vgl. Del. HW 639 b zu šu-šv.

4) Beachte aber, daß es in Rit.-Taf. Nr. 45 Col. II 10 zur Funktion des *ašipu* gehört, einen Baumstamm(?), Tamariske zu fällen; s. auch Z. 10 und Nr. 46—47, St. I 10; Nr. 54 Obv. 4 — IVR 21, Nr. 1 B.

5) Von diesen in Fischgewand gehüllten Gestalten dürften aber die mit Vogelkopf versehenen, geflügelten Gestalten doch wohl zu trennen sein. Für

Leider ist in den betreffenden Abteilungen unsrer Reliefs nichts zu sehen, was man etwa mit den hier zuletzt genannten Gegenständen in Beziehung bringen könnte. Auch sonst findet sich nichts dergleichen auf diesen Beschwörungsreliefs. Gleichwohl dürfte es gerechtfertigt sein, solche Gegenstände und Handlungen, die auf diesen Reliefs nicht abgebildet sind, hier besprochen zu haben; sie dienen auf jeden Fall dazu, in den Geist und Charakter dieser Beschwörungsszenen einzuführen.

## 5. Die Labartu-Gruppe.

### a) Beschreibung der einzelnen Reliefs.

Noch aber bleibt die Erklärung der letzten Abteilung auf Relief A, B, C und G — hier leider recht fragmentarisch — übrig. Die auffällige Hauptgruppe findet sich mit leichten Abweichungen auch auf Relief D und E.

Gerade diese Abteilung und besonders die mittlere Figur ist es wohl gewesen, die rasch an den griechischen Hades denken und in bestimmtester Weise einen babylonischen konstruieren ließ. Freilich steht auf der Figur nichts geschrieben; überhaupt dürfte sie in der babylonischen Kunst ziemlich allein dastehen.

Auch hier sei von Relief A (Tafel I) ausgegangen. Ein Löwenhaupt nach links gewendet und mit offenem Maul sitzt auf einem menschlichen Körper, dessen Beine die eines Vogels sind. Die Hände sind nach den Seiten ausgestreckt und halten schlangenähnliche Gegenstände. An beiden Brüsten saugen kleine Tiere.

---

diese könnte es ja passen, daß sie gewöhnlich als Personifikationen der Winde, die den heiligen Baum befruchten, betrachtet werden. Vgl. Zimmern, KAT<sup>9</sup> 631 und Anm. 5. Aber es ist doch zu beachten, daß diese vogelköpfigen Genien auch ohne Baum begegnen (Layard, Mon. I 36a; Paterson, Ass. Sculptures 8; u. a.) und daß am Baum auch andere Gestalten sich finden (Layard I 7; 47, 4; 45, 3 u. 50). Weiterhin kommen ja jene fischgewandigen Gestalten, wie sie auf den Beschwörungsreliefs zu sehen sind, auch am Baum vor (de Clercq 343). Es dürfte also für diese Gestalten doch wohl nur an Priester in verschiedenen Szenen zu denken sein (de Clercq 345 u. 355), die, wenn sie am Baum stehen, ja sehr wohl eine den obigen vogelköpfigen Genien ähnliche Handlung ausführen mögen; tragen sie ja meistens außer dem Gefäß auch die Palmfrucht. Aber sie begegnen ebenso häufig allein ohne Baum (Ménant, Glyptique II 52, Fig. 38 u. 39 u. a.).



Die Figur kniet mit dem rechten Knie auf einem pferdeähnlichen Tier, während der linke Fuß auf den Kopf dieses Tieres gesetzt ist. Dieses liegt seinerseits in einem Schiff, dessen Bug und Stern mit Tierköpfen verziert erscheint.

Ganz ähnlich auf Relief B (Tafel III); nur ist hier der Hals der Dämonenfigur etwas länger geraten. Auch fehlt das Tier, sodaß sie direkt auf dem ähnlich verzierten Schiff in der gleichen knieenden Stellung sich befindet.

Ferner ist auch auf Relief C (Abb. 2; S. 46) diese Figur vorhanden und zwar stehend auf dem Tier, aber ohne Schiff. In derselben Auffassung erscheint diese Figur auf Relief D (Abb. 5; S. 87), wozu wohl auch die (leider ohne Abbildung) beschriebene Figur von Relief E (BOR III 18) zu stellen sein dürfte.



Abb. 3. Relief H.  
Collection de Clercq, Paris.

Sodann wäre noch an Relief H (s. Abb. 3), das kleine Täfelchen bei de Clercq, Catal. II Pl. X 7, zu erinnern, wo in ziemlich rohen Formen ebenfalls eine Darstellung dieser Figur gegeben ist. Es wird wohl ein Spiegelbild sein, da der Kopf sonst immer auf die linke Schulter gewendet erscheint. Von besondern Zutat ist nichts zu sehen<sup>1</sup>. Zwei weitere Darstellungen sind noch bei de Clercq II 99 u. 101 zu sehen. Im ersten Falle

steht die Figur auf einem Schiffehen, die Arme weit ausgestreckt mit schlangenähnlichen Dingen in den Händen<sup>2</sup>, das Haupt ist nach links gewendet. In den etwas unklaren Strichen rechts und links von den Beinen dieser Figur sind wohl die beiden aufspringenden Tierchen zu sehen. Auf dem andern Täfelchen findet sich die gleiche Figur mit ausgestreckten Armen und nach links gewendetem Kopf; sonst ist nichts zu erkennen. Rechts und links von der Figur ist je ein rätselhaftes Zeichen, ganz ähnlich denen auf der Bilderseite von Relief H. Die Rückseite von H enthält ja eine längere sumerische Inschrift, die sich auch bei Lenormant, Choix Nr. 27 Rev. 10 ff. findet. Diese scheint aber nichts zur Erklärung der Figur zu enthalten.

1) Abgesehen von den Schriftzeichen, die schwer erkennbar sind.

2) Über dem rechten Arm sieht man sieben Pünktchen und einen Stern, also wohl die bekannten Symbole.

Noch ist Relief G (Tafel III) zu erwähnen, das allerdings nur ein Stück des Kopfes mit den langen, emporgerichteten Ohren zeigt. Auf die andern noch sichtbaren Gegenstände wird weiter unten noch näher einzugehen sein.

b) Die Inschrift auf Relief C und die Labartu-Texte im Zusammenhalt mit der bildlichen Darstellung.

Noch ist aber zu beachten, daß sich auch auf Relief C eine kurze Inschrift befindet, die Weißbach in den MDOG Nr. 9 und in seinen *Babyl. Miscellen* 42 f. übersetzt hat<sup>1</sup>. Wie Weißbach richtig erkannt hat, enthält diese Inschrift nichts geringeres als die acht Anfangszeilen der Labartu-Texte mit geringen Varianten. Soviel dürfte aber doch wahrscheinlich sein, daß solche Zeilen nicht willkürlich und ohne Grund auf ein solches Täfelchen geschrieben werden, das allem Anschein nach als Amulett gebraucht wurde. Dazu vergleiche, daß in den Labartu-Texten, Teil I Col. I 10 (ZA XVI 154) die Anweisung gegeben ist, jene acht Zeilen auf einen Siegelstein zu schreiben und an den Hals des Kindes zu legen. Ferner wird ebenda Teil II Col. II 1 ff. (ZA XVI 172) gezeigt, aus welchen Tonarten ein solches Täfelchen zu verfertigen sei; dann wird ausdrücklich gesagt (Z. 8): *šiptu marat Anim* (d. h. Labartu vergl. I Col. I 1) *ina eli tašaffar*. Ähnliches scheint auch Teil III Obv. 9 (ZA XVI 184) vorzuliegen (vergl. Anm. 1 daselbst). Wir wissen aber aus diesen Texten, daß Labartu ein vererblicher Fieberdämon ist; außerdem zeigen ja verschiedene Beispiele (wie CT XVI 5, Ut. limn. III 196; 31, Ut. limn. „C“ 98 u. a. m.) Labartu meist in Verbindung mit den als Fieberdämonen erkannten bösen Sieben.

Nach dem ganzen Charakter dieser Reliefs kann es also nicht befremden, wenn man Labartu darauf suchen wollte<sup>2</sup>. Das Recht

1) Ebenda ist auf Taf. 15 Nr. 1 die Inschrift in Keilschrift gegeben. Z. 8 ist übrigens doch wohl mit Berücksichtigung von Anm. 12 so zu fassen (vgl. auch Labartu-Texte, Teil I Col. I 6; ZA XVI 154): *paqidat(-at) qati legat(-at) Ir-ni-ni* „Anvertraute (der Hand), Angenommene der Irnini“. Zu *NU-BAR* vgl. jetzt Meißner, SAI Nr. 1148; *Irnini* ist wahrscheinlicher als *Innini*; auf keinem Fall aber wie Weißbach liest.

2) Eine dahingehende Vermutung hatte, wie ich nachträglich sehe, auch Jastrow, *Rel. Babyl.* I 335 ausgesprochen.

dazu gibt ja ohne Zweifel die oben erwähnte Inschrift auf C. Verschiedene andre Angaben in den Texten bieten ein ziemlich genaues Bild von dem Aussehen dieses Dämons und mit ihrer Hilfe soll eine Identifikation gewagt werden.

Das bedeutsamste ist schon die Stelle am Eingang der Labartu-Texte, wo Labartu als „Tochter Anu's“ bezeichnet wird. Diese genealogische Angabe findet sich in diesen Texten äußerst häufig, man vergl. nur ZA XVI 162, 21 u. 26; 164, 37; 170, 34 u. a.; auch Maqlū IV 45. Auffallend ist noch 174, 33, wo *marat Anim* vor „Enlil, ihren Vater“ tritt. Das ist eine der genealogischen Vermischungen, die sich schwer erklären lassen<sup>1</sup>. Aber man beachte, daß oben S. 18 die bösen Sieben als die Söhne Anu's doch auch „Boten Enlil's“ sind und aus seinem Tempel Ekur ausziehen. Kann man daraus schon die genealogische Beziehung der Labartu zu den bösen Sieben klar sehen, so wird dies durch *aḫat ilani suḡati* („Schwester der Straßengötter“ d. h. der bösen Sieben, die *ina suḡi ittanallaku*) (Lab.-T. I Col. I 2 u. Tafelinschrift) noch besonders dentlich<sup>2</sup>.

Über das Äußere der Labartu stimmen Texte und Tafelinschrift im Urteil überein, daß ihr Gesicht schrecklich ist (*ša pānuša šaqṣu*). Ihr Kopf ist der eines Löwen: *qagqadsa qagqad nēši* (Lab.-T. II Col. III 38; ZA XVI 180), und ihr Gesicht ebenfalls das eines furchtbaren Löwen (*pān nēši dapini pānuša šakuu* Lab.-T. II Col. I 36; S. 170).

Diese Angaben dürften bei einer Betrachtung jener Figur auf den verschiedenen Reliefs sehr bedeutsam sein. Freilich lassen die Abbildungen nicht erkennen, daß ihr Aussehen blaß ist<sup>3</sup> (Lab.-T. II Col. I 38; S. 170); auch wie es sich mit ihren Augen verhält (Z. 36)<sup>4</sup>,

1) Vgl. noch ihre Beziehung zu Ištar ZA XVI 155 Anm. 10.

2) Beachte, daß Narudu als „Schwester der großen Götter“ (Rit.-Taf. Nr. 54 Obv. 25 = IV R 21 Nr. 1 B) betrachtet wird. Gemeint sind die *ilani sibitti*. Nach IV R 21, Nr. 1 A I 46 ist sie *samanūtu aḫatrunu Narudi* — „die achte, ihre Schwester Narudu“; und zwar der kurz vorher genannten *ilani sibitti*. Vgl. was oben S. 29 Anm. 2 über die parallelen Reihen von Siebengöttern gesagt worden ist.

3) S. auch Inschrift auf Relief C, Z. 7.

4) Schwerlich dürfte hier, wie Myhrman will, *kima* zu lesen sein; die Spuren in IV R sprechen dagegen. Aber vielleicht hat man das erste Zeichen zu *št* = *enu* zu ergänzen, und im zweiten Zeichen den Namen eines Tieres der *imēru*-Klasse zu sehen. Vgl. ihre Beziehungen zum Esel.



wird durch das Bild nicht klar. Ebensovienig läßt es sich feststellen, welcher Körperteil (*kalatuša* Z. 37) mit dem entsprechenden eines Panthers verglichen ist. Von ihren Zähnen wird gesagt, daß sie Eselszähne seien (II Col. III 38; S. 180: *šinnūt imēri šinna[ssa]*; nicht Gestalt, wie Myhrman; das paßte auch gar nicht in den Zusammenhang: Kopf, Zahn, Lippe); dazu beachte, daß ihr Maul geöffnet ist und zwar zähnefletschend (auf B u. D). Sie brüllt wie ein Löwe oder heult wie ein Leopard (ebenda Z. 41 u. 42: *nu'urat kima ne[ši]* und *uštanaḥab kima bar[bari]*)<sup>1</sup>. Über ihre Lippen wird gesagt (ebenda Z. 39): *šaptaša ziqziqqumma<sup>2</sup> utabbaka qa* „ihre Lippen sind ein Sturmwind: Geifer gießen sie aus“; doch ist hier nichts aus dem Bild zur Erklärung beizutragen, zumal diese Ausdrücke recht dunkel sind.

Einige weitere Angaben gibt CT XVII 25, Te'u „P“, wo Labartu geradezu als Verursacherin der Kopfkrankheit auftritt. Sie wird (Z. 5) als *parid(?) - tum<sup>3</sup>* bezeichnet, die keinen Schlaf finden läßt. Freilich läßt sich aus Angaben wie *gaqqasu alu<sup>4</sup>* oder *lanšh abubumma* (Z. 10) — auf die in Labartu personifizierte *še'u* bezogen — oder *zimušu šamu ubbuti* (Z. 11) und [*pa*]nušu *šilli kište ḥašbu* (Z. 3) nichts zur Erklärung unserer Figur gewinnen. Auch daß die Hände mit *naḥbalu* und die Füße mit *lub-lu-bu<sup>5</sup>-um-ma* (Z. 15) verglichen werden, hilft nicht weiter.

1) Beachte, daß auch die Kopfkrankheit heult CT XVII 25, Te'u „P“ 22, und zwar in dem Text, wo auch Labartu begegnet.

2) Vgl. Meißner, MVAG 1905, 306, wonach *ziqziqqu* — *šaru* gemäß CT, XVIII 21. Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Prof. Zimmern.

3) Vgl. Jensen bei Küchler, Med. 137, Z. 12, der an *parādu* „zittern“ denkt; aber viell. wäre hier besser ein transitives Verbum anzunehmen (vgl. auch Ideogr. κῦ); zumal eine Eigenschaft dieser Krankheit *maḥānu, maqātu* ist und Z. 37 *ipalliq* vorkommt. Dazu würde passen, daß in der von Jensen zitierten Stelle *parittum(?)* dann zwischen *kabistum* die „niedertretende“ und *ḥaligtu* „Vernichterin“ — also zwei transitive Verba — steht. *parittum* aus *paritu* von *par'u* ist wohl unwahrscheinlich.

4) Wenn Thompson, Devils II 87 übersetzt: whose head is that of a demon, so ist das m. E. nicht richtig; denn hier ist nicht der Dämon *alu*, sondern der Sturm — *alu* gemeint. Sie haben ja ganz verschiedene Ideogramme und hier liegt eben das für *alu, meḥu, šutu* vor; außerdem beachte den parallelen Ausdruck *abubu*. Auch übersetzt bei Jastrow, Rel. Babyl. I 342.

5) Variante läßt *bu* aus; gerade, daß obige Stelle *bu* gibt, dürfte zeigen, daß das vorhergehende Zeichen auf „*bu*“ endigen muß; welchen Sinn hätte es dann, einmal *lub-lu-bu* und das anderemal *lub-lu* zu haben; also gegen Meißner,

Aber aus den Labartu-Texten selbst läßt sich noch manches entnehmen, was zur Deutung dieser Figur als Labartu besonders deutlich wirkt. Andererseits dürften diese Zeilen selbst jetzt völlig verständlich werden. So wird (III Col. I 1 ff.; ZA XVI 184) die Anfertigung eines Labartu-Bildes besprochen. Dabei ist Z. 7 von *stre ina qata* „Schlangen in den Händen“ die Rede, was sich nur auf Labartu beziehen kann. Alle Bilder auf allen Reliefs zeigen Labartu mit einer Schlange in jeder Hand. Dazu kommt, daß Z. 5 *kalbu sahu* „Hund, Schwein“ erwähnt werden, man denkt dabei sofort an die beiden Tiere, die an den Brüsten hängen und saugen. Diese beiden Tiere, Hund und Schwein, spielen überhaupt eine große Rolle bei der Beschwörung der Labartu. So wird Lab.-T. I Col. I 14 u. 24; S. 154f. ein schwarzer Hund für Labartu erwähnt; ebenso III Obv. 53 u. 60; S. 188f. u. a. Freilich läßt sich aus den Texten nicht entnehmen, warum diese Tiere gerade an ihren Brüsten hängen. Auch Lab.-T. III Rev. 22 (S. 192) sind Hund und Schwein genannt, und zwar wird der Labartu ein schwarzer Hund gegeben, das Herz des Schweins aber ihr in den Mund gelegt; ähnlich auch I Col. I 26 (S. 156); Col. IV 7f. (S. 164). Dazu vergleiche, wie oben S. 59f. das Schweinsherz herausgerissen und den Dämonen hingelegt wird. Sonst wird auch Schweinefett bei der Beschwörung und Heilung verwendet (II Col. I 14 u. 31; S. 168 u. a.).

Was nun das Tier betrifft, auf dem Labartu kniet oder steht, so kann man aus den Texten entnehmen, daß es ein Esel sein muß; dafür sprechen ja auch die langen Ohren und der Schweif. Nun wird aber in den *napisē* auch die Anfertigung eines Esels aus Ton befohlen (I Col. IV 4; S. 164), und das ist auch nicht zufällig (vergl. oben die Eselszähne), sondern muß sich in das ganze System einreihen. Ebenso werden in den Handlungen II Col. II 54ff. (S. 176) u. III Obv. 26 (S. 186) neben *sappu* des Schweines besonders *sappu* des Esels verwendet.

Dieser Esel liegt seinerseits auf einem Schiff, das im Wasser — s. die Fische — zu denken ist. So auf A; auf C und D fehlt das Schiff und das Wasser, dafür steht Labartu auf dem Esel. Auf B hingegen kniet sie auf dem Schiffe selbst; das Wasser ist nicht

SAI Nr. 2818 und Thompson, Devils II 86. Ob man dann dafür *nar-tib-um-na* bez. *nar-tib-um-na* zu lesen habe oder anders, vermag ich nicht sicher zu sagen. Übrigens auch so bei Jastrow a. a. O. Anm. 4, wie ich nachträglich sah.

mehr zu erkennen. Auch dieses Schiff findet sich in den Texten in Beziehung zur Labartu. So Lab.-T. II Col. I 22 (S. 170): *ellippiki* und Z. 44, wo ein Segelschiff (*makurru šahhutu*) für sie angefertigt wird<sup>1</sup>. Und zwar ist die Idee, wie die Stelle deutlich sagt, die Labartu mit dem Schiff<sup>2</sup> fortzubringen. Dazu vergleiche das Bild; außerdem beachte beim Wasser den „Ulaifluß und das Meer“ (Z. 46; S. 172).

Wird nun Labartu einerseits im Gebirge wohnend gedacht (II Col. I 41; S. 170; Col. III 40; S. 180), so kommt sie andererseits aus dem Schilfdickicht hervor. So Col. II 61 (S. 176): *abu manzassa arantu rubu[ssa]* (ebenso III Rev. 6; S. 190; u. a.). Dazu beachte auf A, daß rechts und links von dem Schiff Pflanzen am Wasserrande stehen.

### c) Die Dämonenfigur auf Relief A.

Auf mehreren Reliefs finden sich außer dieser Gruppe noch andere Darstellungen. So auf Relief A (Tafel I) links von Labartu ein tierköpfiger, geflügelter Dämon mit großem Maul. Der Körper sieht dem eines Hundes recht ähnlich; statt der Füße sieht man Vogelkrallen, und der Schweif scheint in einen Schlangenkopf auszulaufen. Die erhobene rechte Hand dürfte ein Gerät wie zum Schlag oder Wurf halten; die gesenkte Linke ist frei. Besonders beachtenswert sind noch die vier Flügel<sup>3</sup>, die bei genauer Betrachtung doch alle deutlich sichtbar werden.

Diese Figur begegnet sonst auf keinem der andern besprochenen Reliefs; somit scheint eine Deutung besonders erschwert. Wohl aber befindet sich im British Museum ein Bronzetafelchen (Nr. 231)<sup>4</sup>, das eine täuschend ähnliche, wenn nicht dieselbe Figur

1) Um noch einmal auf die parallele Erscheinung der Labartu, die Naradu, zurückzukommen, so ist auf Rit.-Taf. Nr. 41–42 St. II 14 und Nr. 45 Col. III 1 ff. zu verweisen. Hier wird die Anfertigung eines Bildes für sie gegeben, und zwar wird sie mit Kleid, Leibgurt, Mütze, Ring usw. versehen. Ähnlich Nr. 46–47 St. II 13 ff.

2) Auch Maqlū I 59 und VII 8 begegnet die Fähre; das Zauberschiff in III 123 u. 128.

3) Ganz sicher sind vier Flügel vorhanden, gegen Jensen, Gilgamesch-Epos I 65; man vgl. nur die Abbildung in Rev. archéol. 1879 oder bei de Clercq II Pl. XXXIV. Die Ausführungen Jensen's über diese Figur werden sich jetzt m. E. nicht mehr halten lassen.

4) Bei King, Babyl. Rel. 43 erwähnt; als Nr. S6262.



enthält. Der Körper ist der eines Hundes und mit Skorpionschwanz und Stierphallus versehen. Ferner sieht man Vogelbeine und -Krallen, genau wie auf A. Der Körper ist en profil, das Gesicht en face gegeben, mit großen, hervortretenden Augen (wie z. B. der Dämon bei King, Bab. Relig. 189); die Nase ist stumpf — alles



Abb. 4. Statnette. Louvre, Paris.

genau wie bei der Figur auf A, wo die Augen über der stumpfen Nase noch etwas zu erkennen sind. Das Maul ist breit und offenstehend, wie auf A; die Ohren stehen etwas vom Kopfe ab. Das läßt sich auf A nicht ganz scharf erkennen, da das Gesicht en profil gezeichnet ist. Die ganze Beschreibung des Kopfes stimmt, wie man schon sehen konnte, auch zu dem zitierten Dämonkopf (bei King a. a. O. 189). Ferner hat jene Figur noch vier große Flügel; erhebt auch den rechten Arm (mit Pratze) und läßt den linken nach unten hängen.

Die Ähnlichkeit dieser Figur mit der von A ist in der Tat auffallend und nicht zu verkennen. Dazu kommt, daß sich im Louvre eine Bronzestatue<sup>1</sup> (siehe Abb. 4) befindet, die ebenfalls große

Ähnlichkeit mit den eben besprochenen Figuren aufweist. Es ist wohl diejenige, die bei de Clercq, Catalogue II 96 kurz beschrieben ist. Hier wird der Hundeleib der Statue als besonders wichtig erwähnt, aber vergessen zu sagen, daß sie ebenfalls vier

1) Bild auch bei E. Bischoff, Babylon.-Astrales etc. 141. — Vgl. auch Thureau-Dangin, ZA XVIII 125 Anm. 4 und Fossey, Magie 30 nach Perrot, Hist. de l'Art. II.

große Flügel besitzt<sup>1</sup>, wovon ich mich selbst überzeugt habe. Auf diesen steht eine mehrzeilige Inschrift; nach de Clercq handelt es sich um „le vent du Sud-Ouest“. Diese Inschrift ist bei Lenormant Nr. 95 gegeben; allerdings ist es recht schwer, nach dieser Kopie eine sichere Lesung zu bilden. Sicher aber dürfte es sein, daß diese Inschrift auf den Dämon Bezug hat, und was hierher gehört, mag im folgenden herangezogen werden:

- [èn. zi-pad-dé?]-e  
 an pad . . . du . . . zu(?)  
 dumu dingir . . . ha-an-pad  
 lugal galu lil-là hul-a-meš  
 5 hi . . . us(?) kalag-ga mu-un- . . .  
 . . . dul-du-ne . . . kit(?) un(?) . . . en  
 im-ne-ne galu šà du-du  
 im-mar-tu dul(?)<sup>2</sup> ne ne  
 [ba?] an ša . . . e-ne  
 10 sig-e-ne ba(?)-an-tar  
 [Beschwörung: „beschwor]en“(?)  
 . . . . .  
 Sohn des Gottes . . . sei beschworen.  
 König der bösen Lilü's  
 5 . . . starker Held(?) . . .  
 . . er möge wegführen(?) . . . .  
 die Winde, die an den Menschen gehen(?)  
 der Südwest-Wind . . . .  
 . . . . .  
 10 seinen (ihren) Stoß möge er zurückhalten.

Dazu ist zu beachten, daß King, Bab. Relig. 191 zu dem Dämonenkopf Nr. 22459 (1052) bemerkt, er sei der demon of the south-west-wind. Dieses Urteil wird doch wohl von der Inschrift auf jenem Kopfe entnommen sein. Ein ganz ähnlicher Kopf<sup>4</sup> be-

1) Von Hörnern (cornes de chèvre), wie Lenormant, Magie 48 ausführt, ist m. E. nichts zu bemerken.

2) Ergänzt nach CT XXIII 19, 5, aber freilich unsicher.

3) Statt dul vielleicht besser im zu lesen.

4) Vgl. Scheil, Rec. de trav. XVI 34. Darnach befindet sich der Kopf eines ähnlichen Dämons wie der nun hier beschriebene und abgebildete geflügelte Dämon im Louvre, in Maspero's Besitz. Auf diesem Kopf ist eine Inschrift, die allerdings gerade über diesen Dämon (und somit über andere) gar nichts verlauten läßt, sondern sich recht allgemein ausdrückt. Scheil's Lesung scheint mir aber nicht durchweg sicher zu sein; ich lese mit teilweiser Ergänzung einer weiteren, ebenda S. 35 veröffentlichten Inschrift also:

gegnet bei Layard, Mon. I 95 Nr. 3 u. 4, wo von der Inschrift leichte Spuren zu sehen, aber leider nicht zu lesen sind; dieser Kopf ist wohl auch im Brit. Museum.

*šiptu at-ta dan[-nu . . .] ma-ši-ru . . . ša-a-ru is-zu  
ša ti-bu-šu ma-an[-du-ru šam-ru] is-zu ša šam[-rit illaku(-ku)] na<sup>2</sup>-i-ru kib-rati  
mu-šah(?)-riš šadē [elati] mu-nō-bi[-it . . .] qanū-šu  
[mu]-tir išt [ša id . . . lum]*

5 . . . . bi . . . šū a

ū(?) ša(?) . . . . dub . . .

ū-šir ana [nāri] it-ta-bak [šū-ri-šu]

e-la-a ana na-ba-li hi-bi-tū it-bu-uk

ū-riš ana nāri it-ta-bak šū-ri-šu

10 e-la-a ana na-ba-li hi-bi-tū it-bu-uk

im-ḥaš edla ik-ta-paš la-an-šu

e-miā ardata qabla-ša id-dī

e-nu-ma at-ta ina na-bi-bi[-]ka

i-ša-bu<sup>2</sup> kib-ra-a-ti

15 muruš a-pa-a-te [i<sup>2</sup> . . . . ru . .

a-na bit [amēli] . . . . ā [išeḫḫi] . .

a-na . . . . ā išeḫḫi(-ḫi) . . . .

Beschwörung: Du bist stark . . . entgegnetend . . schrecklicher Wind,  
dessen Ansturm für[chtbar, ungestüher], schrecklicher, der ungestüm ein-  
hergeht, Vernichter der Weltgegenden,  
der [hohe] Berge verwüstet(?), der zerstört . . . . sein(en) Rohrstand,  
der . . . Bäume umwirft . . .,

5 [der . . . . .

. . . . .  
zum [Flusse] läßt er sich nieder, [Regenschauer] schüttet er aus,  
auf das (trockne) Land steigt er hinauf, Verderben schüttet er aus,  
zum Fluß steigt er hinab, Regenschauer gießt er aus,

10 auf das (trockne) Land steigt er hinauf, Verderben schüttet er aus;

er schlägt den Mann, beugt seine Gestalt nieder,

tritt an die Frau heran, stößt ihre Leibesmitte.

Wenn du in deinem Sturmwind,

so zittern\* die Weltgegenden,

15 Krankheit der Menschen, Kopfkrankheit . . .

dem Haus des [Menschen] . . . nähere er sich nicht,

dem . . . . . . . nähere er sich nicht.

\*) Vgl. K. 3351, 17 (Craig, RT I 43, zuletzt bearbeitet von Hehn in BA V 329f.) i-ša-am-bu<sup>2</sup>-u; doch wohl der gleiche Stamm; aber gegen Hehn wohl besser in beiden Fällen eine Bedeutung „zittern, beben, unruhig sein“ anzunehmen, zumal im Hinblick auf Z. 9 daselbst. [S. zu diesem Verbum auch noch Istarhymnus bei King, Sev. Tabl. App. V, Z. 62; CT XVI 24, 14; Craig, Astrol.-Astron. Texts 92, 15. — Z.]



Es wäre also dann zu schließen, daß dieser demon of the south-west-wind identisch mit dem von de Clercq genannten sein müßte. Daran wäre wohl nicht zu zweifeln. Die Winde werden ja geflügelt gedacht (vergl. *šutu* im Adapa-Mythus, KB VI 1, 94/95); sie sind wohl auch böse Dämonen, die selbst körperliches Ungemach dem Menschen bringen können. Das dürfte ja wohl aus der zitierten Inschrift hervorgehen (Z. 7 u. 10). Vorher (Z. 4) ist vom „König der bösen Lilū's“ die Rede. Diese sind nun, wie bekannt, Sturmdämonen (Delitzsch, HW 377b). Das zeigt ja schon das Ideogramm und die Verbindung ihrer Hauptvertreter *lilū*, *liltu* usw. mit den *utukkē*. Diese Erwähnung des „Königs der bösen Lilū's“ kann sich aber sehr wohl auf *lilū* selbst beziehen,

Auf einem andern Dämonenkopf im British Museum und zwar, wie Scheil sagt, en pierre jaunâtre, also wohl Nr. 1050 (91875), stehen folgende Zeilen, die, wie schon bemerkt, mit der oben behandelten Inschrift große Ähnlichkeit aufweisen. Aber auch aus dieser Inschrift II läßt sich nichts zur Identifizierung dieses Dämons entnehmen:

- šiptu at-ta dan-uu e-lu-u lađé(?)*  
*ma-ḫi-ru . . . lu lārē*  
*šāru iṣ-zu ša ti-bu-šu na-an-du-ru*  
*šam(?) -ru iṣ-zu ša šam-riš illaku(-ku)*  
 5 *na-ir kib-ra-a-ti*  
*[mušahrib lađé?] e-lu-ti*  
*. . . mu-[ab-bi] . . . ganu-ku*  
*[mu-]tir iṣ ša id? . . . lum*  
*ū-riš ana kirē . . . u(?) -lu*  
 10 *ū-šir(?) ana nāri [ittabak šū-ri]-pa*  
*[e-lu]-a ana na[ba-li ḫi-bi-tū it]-bu-uk*  
*[ū-riš ana nāri it-ta-bak lū]-ri-pa*  
*[e-lu-a ana na-ba-li ḫi-bi-tū it]-bu-uk*  
*[i-a(?) -b]n<sup>2</sup> kib-r]a-a[-ti] . . . ti(?) ru(?) a-pa-ti*  
 15 . . . šar . . . ? bitu? tu-uu  
*nīl ulA-nim . . . ḫa-n-pā-e(?)*  
*nīl ulE-a u ul . . . n'in-an-na*  
*tūm(?) -ma-tū(?) bit . . . ma-tū tū-ēn*

Außerdem ist bei Scheil a. a. O. von einem weiteren ähnlichen Kopf (la deuxième tête en pierre jaunâtre) die Rede; allerdings läßt sich mit den Resten der Inschrift nichts rechtes anfangen.

Zwei weitere Dämonenköpfe aus Bronze befinden sich noch im British Museum, Nimrud Gallerie, Kasten A Nr. 96 u. 97. Der größere (Nr. 93089) ist sehr deutlich gearbeitet und gleicht durchaus dieser besprochenen Figur von Relief A vierte Abteilung. Der andere, kleinere (ohne sichtbare Nr.) ist weniger gut erhalten.

und man könnte dann denken, daß diese Bronzestatue vielmehr *lilu* vorstellte. *lilu* würde also angerufen, um die ihm untergeordneten Winde — hier vor allem den gefährlichen Südwestwind — zurückzuhalten. Ähnlich verhielt es sich ja mit der kleinen Dämonenstatue, in deren Inschrift wohl der dargestellte Dämon gebeten wurde, „seine Brüder“ zurückzuhalten (oben S. 27).

Wenn dies als wahrscheinlich und möglich gelten dürfte, könnte der nächste Schluß folgen, nämlich, daß man in jener Dämonenfigur auf A links von Labartu eben *lilu*<sup>1</sup> zu sehen habe. Die häufige Erwähnung dieses Dämons mit Labartu würde ja auch dafür sprechen.

Sonst wäre es wohl recht schwer, eine andre, mehr befriedigende Deutung zu geben. Zwar stehen *labasu* und *ahhasu* auch in engem Zusammenhang mit Labartu, aber an diese dürfte hier nicht zu denken sein. Über ihr Aussehen wissen wir ja gar nichts.

#### d) Die übrigen Darstellungen in dieser Abteilung.

Statt dieses Dämons (*lilu*) befindet sich auf Relief B links von Labartu ein sitzender Hund. Hierfür dürfte die Erklärung klarer und einfacher sein. Über die Beziehungen der Labartu zu Hunden

1) In diesem Zusammenhange dürfte auch nochmals Relief 1074 (91890) zu erwähnen sein, da sich auf der andern Seite ebenfalls das Gesicht eines solchen Dämons befindet; sonst steht nichts dabei. — Vgl. auch noch die Abbildung eines weiteren Dämons bei King, Bab. Relig. 203. Sodann findet sich eine geflügelte Dämonenfigur mit Menschenhaupt (langes Haar und Bart) mit weiblichen Brüsten, sonst tierischem Körper auf dem Tongefäß 91941 Brit. Mus.; Abbildung bei Layard, Mon. 1 95, Nr. 10. — Ein weiteres Dämonenstatuettchen (Nr. 208) aus Ton ist im Louvre verwahrt. Zur Abbildung vgl. Heuzey, Figur. Orient. Pl. I 3. Die daselbst im Text S. 1b gegebene Beschreibung vermag ich noch durch folgende persönliche Aufzeichnungen zu erweitern: Der Kopf mit dem offenen zähnefletschenden Maul ähnelt einem Löwenkopf. An den Kopfseiten steifwegstehende Haarbüschel, ebenso einer auf dem Kopfdach zwischen den emporgerichteten Ohren. Der rechte Arm ist ganz abgebrochen, der linke bis zum Ellbogen. Das linke Bein ist vorgesetzt; beide Beine sind mit Vogelfüßen versehen. Kleidung nicht mehr recht zu erkennen. — Freilich läßt sich noch nichts zur Deutung sagen. — Beachte auch noch den Kopf bei Heuzey a. a. O. Nr. 4; ebenso Delitzsch, Babel u. Bibel I<sup>2</sup> 46 Nr. 47; u. J. Bonomi, Niniveh etc. 156; besonders die Figur rechts läßt sich recht wohl zu der besprochenen im Louvre stellen.

ist ja oben ausführlich gesprochen worden<sup>1</sup>. Alle andern Hypothesen, wie in Scheil's Abhandlung S. 61 u., sind natürlich als unbegründet zurückzuweisen. Allerdings ist es nach dem vorliegenden Material nicht möglich, näheres über diesen Hund mitzuteilen. Es mag noch auf Rit.-Taf. Nr. 50, 4 u. a. hingewiesen werden, weil hier *uriddimmē* zusammen mit andern dämonenartigen Wesen genannt werden.

Noch erübrigt, auf die anderen auf A, B und G sichtbaren Gegenstände etwas näher einzugehen. Auch hier ist eine Deutung im einzelnen vielleicht noch nicht so ganz sicher zu geben, und besonders auf Relief B (Tafel III) durch den schlechten Zustand der Tafeloberfläche etwas erschwert. Aber soviel läßt sich hier doch herausfinden, daß es sich um Göttersymbole handeln muß. Man sieht den Skorpion der Išhara; das Gestell mit Lanze wohl, und dann Marduk zuzuweisen. Nusku's Lampe ist deutlicher<sup>2</sup>; in dem Gegenstand rechts davon ist wohl das Blitzsymbol — hier nur zweizackig — Adad's zu erblicken. Wenn man den schwarzen Fleck darunter auch für den Rest eines Symbols halten darf, kann man vielleicht die Schildkröte darin erkennen. Am schwierigsten sind die drei obersten Dinge zu unterscheiden. Man könnte zuerst schwanken, ob auch hier Göttersymbole in Frage kommen; wenn man auch vielleicht in dem obersten der drei eine Hörnermütze sehen dürfte, so blieben doch die andern zwei noch fraglich. Die Mondsichel dürfte aber für den gebogenen Gegenstand kaum in Frage kommen. Doch ist wohl sicher, daß nur Symbole vorliegen im Gegensatz zu A.

Denn hier, auf Relief A (Tafel I) scheint es sich um etwas ganz anderes zu handeln. An sich sind diese Gegenstände, die zwei Flaschen oder Krüge, das Kästchen und die Schale ausgenommen, nicht ganz leicht zu erkennen. Ähnliche Dinge finden sich auch auf Relief G (Tafel III), rechts und links vom Kopfe

1) Möglicherweise könnte man auch an den Hund der Gula (vgl. die verschiedenen Kudurru) denken, da ja auf der rechten Seite Göttersymbole begegnen (davon w. u.).

2) Aber möglicherweise liegt auch bloß ein Symbol statt dieser beiden vor, indem nämlich die Lampe auf diesem Gestell stehen könnte, wie das ja häufig der Fall ist. Dafür spräche, daß auf dem Nebukadnezar-Kudurru diese (dann vier (hier) untersten Symbole ebenfalls zusammen in einer Reihe — der untersten — begegnen.



der Labartu. Die Schwierigkeit aber wächst, wenn man fragt, was solche Dinge eigentlich hier bedeuten sollen. Symbole können es unmöglich sein, dafür ließe sich kein einziges Beispiel aus den Kudurrus, der Hauptquelle für die Kenntnis und Erkenntnis der Göttersymbole, erbringen. Aber man erinnere sich, daß oben S. 59 bei der Hinlegung des Schweinsherzens *lilqu* „sie mögen nehmen“ gesagt wurde; daß ferner in Rit.-Taf. Nr. 26, Col. II 28 ff. andererseits die Siebengottheit angesprochen wird in: *muḫra* <sup>#VII</sup>-*bi* . . . *muḫrama*<sup>1</sup>; und in den vorhergehenden Zeilen sind die Gegenstände genannt, die der *ašipu* für sie hinstellen soll. Aber die Labartu-Texte zeigen selbst genau, daß der Labartu verschiedene Dinge zum Essen und Trinken oder zum Schmuck usw. dargebracht werden. So wird ihr Lab.-T. I Col. I 5 (S. 154) u. III Rev. 22 (S. 192) Quellwasser ausgegossen; ähnlich werden ihr I Col. IV 7 (S. 164) Speisen und Getränke dargebracht. Noch viele andere Geschenke werden genannt; manche sind allerdings in ihrer Bedeutung nicht zu erkennen. So Lab.-T. I Col. III 30 (S. 168) <sup>#</sup>*gaṣu* <sup>#</sup>*dudittu* („Brustschmuck“) *pilakku* (nicht „Beil“) *šiddu u kirissu*; ähnliches ist II Col. II 40 (S. 174) genannt. Der *ummari*-Topf (Z. 41) könnte ja schließlich in einem der beiden Krüglein vermutet werden. Auch Z. 44 daselbst ist noch ein Samentopf genannt. Ein Ölgefäß begegnet mit den andern genannten Gegenständen II Col. III 50; S. 180 (<sup>#</sup>*šikkat šamni*, auch III Rev. 23 u. 28; S. 192). Auch hier ließe sich vielleicht an einen der beiden Krüge denken. Beachte auch noch, daß auf der kleinen Schale etwas liegt oder darüber ist. Ein ähnliches Gefäß darf man vielleicht auf G ganz links an der Bruchlinie sehen. Sodann werden nach III Rev. 28 (S. 192) noch Brot und andre Speisen für Labartu hingestellt<sup>2</sup>. Auch von Kleidern für sie ist die Rede (Z. 27). Das Bild zeigt noch einen Pferdefuß (unter dem größerem Krug); von Pferdehaut wird im Ritual in Lab.-T. II Col. I 14 u. 30 (S. 168f.) gesprochen. Das lange Stück mag ja immerhin ein Fleischstück sein, übrigens begegnen ja auch auf G solche Stücke; unklar ist der gebogene (dreieckige) Gegenstand auf A und G. Aber vielleicht darf man den Wasserschlauch (I Col. III 34; S. 162) darin vermuten. Zu den zwei ver-

1) Ähnlich CT XXIII 15, 9 *anna limḫur* „dies möge er (d. h. der *epimnu*) annehmen“ u. vgl. das. 19, 10.

2) Für Anlegen von Broten usw. s. auch Rit.-Taf. Nr. 26 Col. I 28; Col. IV 31; u. v. a. St. daselbst.

bleibenden, einander ganz ähnlichen Gegenständen — auf A rechts am Tafelrande übereinander, auf G am Abteilungsstrich nebeneinander — könnte man vielleicht auf *šeni' ša dar dāri* „Sandalen für die Dauer der Ewigkeit“ (Z. 33) verweisen. Vielleicht dürften diese Identifikationen doch nicht allzu gewagt erscheinen; freilich kann man aus den ziemlich unklaren Abbildungen nicht zu einem so ganz sichern Ergebnis gelangen.

### 6. Die Inschriften auf Relief D, E und G.

Es kommt nun noch darauf an, zu zeigen, daß die ganze Auffassung der Reliefs als Beschwörungsreliefs auch durch die Inschrift



Abb. 5: Relief D. Nach Lajard, *Culte de Vénus*. Verschollen.

auf dem schon besprochenen Relief **D** (Abb. 5) in Lajard, *Culte de Vénus* Pl. XVII, gerechtfertigt wird<sup>2</sup>. Auf diese kurze

1) Dazu noch eine andere Stelle unten S. 89 Anm. 6; vgl. auch Paterson, *Ass. Sculptures* Pl. 4, 5, 6, 24 u. 25 u. a. in bezug auf die Form der Sandalen an den Füßen der hier abgebildeten Figuren.

2) Vgl. auch Fossey, *Magie* 107 f.; auch die voraufgehenden Ausführungen.

Inscription hat schon Meißner in WZKM XII 63 Anm. 3 hingewiesen; zuzustimmen ist, daß die Inschrift ziemlich schlecht veröffentlicht ist. Dann hat Messerschmidt in seinem Artikel über „ein vergessenes Hadesrelief“ (OLZ 1901, 173 ff.) auf dieses Tüfelchen aufmerksam gemacht, und gezeigt, daß die Inschrift mit der von Sayce in BOR III 18 veröffentlichten, auf Relief E befindlichen, manche Ähnlichkeit aufweist. Richtig hat er ferner erkannt, daß es sich um das Treiben eines bösen Dämons handelt; eine zusammenhängende Übersetzung hat jedoch Messerschmidt nicht zu geben gewagt. Aber bei einigem Studium ist schließlich doch mehr herauszubringen; und zwar scheint doch die in Lajard veröffentlichte Inschrift in vielen Punkten zuverlässiger als die ähnlich lautende Sayce's. Aber aus paläographischen Rücksichten soll letztere doch zuerst behandelt werden. BOR III 18:

[*en ja sid-di i<sup>1</sup>ri-ju i[s]-b(a-tu)<sup>2</sup>*  
*ú-pal-[i]<sup>3</sup>-ha-ni ú-la-ga-ri-i*  
*lunáte maš-da-ti ú-kal-lim<sup>4</sup>(?)-an-ni*  
*a-na <sup>5</sup>Ne-dû ni-dû-gal<sup>5</sup> irqitim(-tim)*  
*5 i pi-ki-du-tu*

---

*ina paraz <sup>6</sup>Ninib apu ašaridu<sup>6</sup> apu ra-mu*  
*ina paraz <sup>6</sup>Marduk a-šib E-sag-gil*  
*bēt Bab-ili*  
*i daltu i sikuru tu t<sup>7</sup>-da-a*  
 10 *a-na irqiti(-ti) ni ša an en<sup>7</sup> me ni*  
*<sup>8</sup>Ninib<sup>8</sup> (?) il[is] ba<sup>9</sup> qa<sup>9</sup>? en*

1) So dürfte nach der Tafel in Lajard wohl zu ergänzen sein.





2) Oder *i[s]-n[i-ga]*.

3) So, und nicht *tu* ist natürlich zu lesen; die Zeichenreste sind ja die von E. Mit *ha-ni-ú* (Messerschmidt) ließe sich nichts anfangen.

4) Sayce's Kopie gibt Zeichen *bar*; aber offenbar ein Versehen für *li, lim*; so kleine „Versehen“ Sayce's darf man getrost annehmen. Vergl. übrigens schon Peiser in OLZ 1901, 177 Anm. 1; s. auch ZA XVI 158, Lab.-T. I Col. II 11. 5) Vergl. dazu die Bemerkungen zur folgenden Inschrift.

6) [Statt *si-is* ist natürlich *si-pa* und dies *sag* zu lesen, also *sag-dan* Ideogr. für *ašaridu*, was auch die Parallelinschrift fordert. — Z]

7) *en* ist vielleicht in *mu* zu korrigieren; sodann könnte man gemäß Relief D Z. 8 vielleicht auch *ilani rabati* (?) lesen; mit *ni* aber weiß ich nichts anzufangen; ob aber diese Zeile überhaupt richtig kopiert ist?

8) Mit *da* wäre nichts anzufangen; vielleicht darf man statt   vielmehr   lesen: also Zeichen *apin* (babyl.) und *il[is]*; *apin* = *Ninib*, Br. 1020. Vergl. Relief D 9.

9) Hierin muß das Verbum stecken; aber wieviele Versehen sind hier anzunehmen?



[Beschwörung. Der (d. h. der Dämon) die Langseite] meines Bettes [saßte,] mich ängstigte, (mich) angriff(?), drückende Träume mich schauen ließ:

Dem Nedu, dem großen Aufseher der Erde,

5 wohlan, übergebt ihn!

Auf das Gebot Ninib's, des erstberechtigten Sohns, des Lieblingssohns, auf das Gebot Marduk's, des Thronenden in Esaggil, des Herrn von Babel.

Das Tor, den Riegel fürwahr kennst du,

10 nach dem Lande . . . .

Ninib (?) möge . . . . Beschwörung.

Nebenbei sei noch bemerkt, daß Sayce über dem linken Arm der stehenden Labartu noch die Zeichen BAR(od. MAŠ)-PA gelesen haben will; damit weiß ich nichts anzufangen, vorausgesetzt, daß diese Lesung richtig ist.

Dann soll die Inschrift aus Lajard folgen, die, wie sich herausstellen wird, so sehr mit der obigen übereinstimmt; manche gegenseitige Ergänzung ist dadurch ermöglicht. Lajard, *Culte de Vénus* Pl. XVII:

*šiptu ša šid-di<sup>1</sup> š iri-ja iḫbatu<sup>2</sup>*  
*upalliḫa-ni<sup>3</sup> NUN(?)-ni<sup>4</sup>*  
*šunāte maš-dā-te ušabra<sup>5</sup>-ni*  
*ana ʾ Ne-dū ni-dū<sup>6</sup> iršitim piqidu[-šu]?*

1) So ist wohl besser zu lesen, statt E-DI = *bit lumī* von *šiptu* abhängig.

2) Oder *irniqa*. Vergl. unten S. 91 den Anfang der Inschrift auf Relief G.

3) Gemäß der vorhergehenden Tafel; so auch schon Delitzsch in MDOG Nr. 9, 17.

4) Hier muß ebenfalls das Ideogramm für ein Verbum vorliegen; vergl. auch diese Zeile auf dem vorher genannten Relief. Ob aber vielleicht statt NUN nicht etwa LUH zu lesen wäre? Man könnte dann etwa *ugallitanni* „er schreckte mich“ lesen. Allerdings ist meist GU-LUH-ḪA = *galātu*. [Oder lies vielleicht SA-ni = *irkusa-ni* „mich gebunden hat“? — Z.]

5) Ideogr. ŠI, vielleicht nach der Parallelinschrift auch *ukallima* zu lesen.

6) Dazu sowie überhaupt zu den beiden Tafeln vgl. King, *Magie* Nr. 53. Es handelt sich hier (Z. 6) um *ēšimmu mupalliḫi* „der Ešimmu, der Furcht einflößt“. Dann folgen die Zeilen, auf die oben schon bei Labartu Bezug genommen wurde: (16) *Šamaš ina pānika ešēšuma šubte ana libušišu šenu ana šepā[šu]* (17) *mširru ana qablēšu nādu mē ana šatū* (18) *qim hušle(-e) šajū(-u?) akal harrāni addinū* „o Šamaš, vor dir suche ich ihn und zugleich bringe ich für ihn Kleider zu seiner Bekleidung, Schuhe für seine Füße,

5 *ina qi-bit a Ninib aplu alaridu aplu rann<sup>1</sup>*  
*ina qi-bit a Marduk asib E-sag-gil<sup>2</sup> bel<sup>3</sup> Babil<sup>3</sup>*  
*is daltu is sikuru lu tida<sup>4</sup>*  
*ana irsit(-ti?)<sup>5</sup> la ilani rabuti(?)<sup>6</sup>*  
*a Ninib liprus<sup>7</sup> tu-en*

Beschwörung: Der die (Lang)-Seite meines Bettes ergriff,  
 mich ängstigte, mich . . . ,

drückende Träume mich schauen ließ:

Dem Nedu, dem Aufseher der Erde, übergebt ihn!

- 5 Auf das Wort Ninib's, des erstberechtigten Sohns, des Lieblingssohnes,  
 auf das Wort Marduk's, des Thronenden in Esaggil, des Herrn von Babel.  
 Das Tor, den Riegel fürwahr kennst du,  
 nach dem Lande der großen (?) Götter  
 Ninib möge (ihn) zurückhalten! Die Beschwörung spreche ich (?).

Es ist freilich nicht ausdrücklich gesagt, welcher Dämon hier  
 der Bedränger ist; aber man darf doch wahrscheinlich unter den

einen Gürtel für seine Lenden, einen Schlauch mit Wasser zu seiner  
 Tränkung, Gerstenmehl, ein Schwein (??) als Wegzehrung dar<sup>a</sup>. — Ferner  
 (Z. 20) *ana a Ne-dü ni-dü-gal la irsitim lu pa-kid* (21) *a Ne-dü ni-dü-gal*  
*la irsitim(-tim) mazartu-lu li-dan-nin* (22) *li-ij-bat is sigar nam-za-ki-lu-nu* „dem  
 Nedu, dem großen Aufseher der Erde, sei er übergeben; Nedu, der große  
 Aufseher der Erde, möge seine Bewachung stark machen, er möge festhalten  
 den Riegel ihres (?) Schlosses“. *nidugal* auch CT XVI 13, Ut. limn. V  
 Col. II 50: *a Nedu nidugal irsitim*; ebenso Craig, RT I 79, K. 9148, 10;  
 s. auch Godbey's Zusammenstellungen über *qepu* (AJSL XXII 82 u. 88),  
 allerdings ist auch da kein rechtes Ergebnis hierfür gewonnen.

7) Im Anschluß an vorhergehende Tafel Z. 5; das dritte Zeichen (von  
 oben) auf der Bildseite ist zu dieser Zeile zu ziehen: also *štr-du* oder *štr-*  
*dd-[š]u*; *š* ist entweder abgebrochen oder unvollkommen reproduziert. Vergl.  
 noch CT XXIII 17, 25: *šikiddu*, vorher von Etimma die Rede.

1) Ob hier etwa *a Enlil* zu ergänzen ist? Vgl. z. B. Craig, RT II 14,  
 K. 255 Obv. 9 u. a. Die Parallelschrift hat einen solchen Zusatz aller-  
 dings gleichfalls nicht. — Das Zeichen für „a“ ist wohl, wie so häufig, mit  
 scheinbar nur zwei parallelen Strichen gegeben; sicher nicht Wiederholungs-  
 zeichen, wie Messerschmidt annahm.

2) Beide Zeichen auf der Schmalseite der Tafel.

3) Als *ká-dingir-[ra]-ki* auf der Bildseite und zwar *ki* unter den  
 ersteren Zeichen.

4) Geschr. *zu*, aber die beiden senkrechten Keile fehlen bei Lajard.

5) Unsicheres Zeichen; oder *tim*?

6) *nu* nach Br. 1230 *rašu*, allerdings nur in Eme-sal.

7) Geschr. *raš*; doch wohl hier mit „zurückhalten, hemmen“ u. ä. zu  
 übersetzen.

bösen Fieberdämonen suchen. Möglicherweise wäre an Labartu selbst zu denken; ihr Bild auf der andern Tafelseite spräche ja sehr für diese Auffassung<sup>1</sup>.

Auch auf Relief G (Tafel IV) scheint eine mehrzeilige Inschrift gewesen zu sein. Leider sind nur die wenigen, folgenden Zeichen erhalten:

*tiptu la ma-al-lu is-mi-ga . . .*

„Beschwörung. Der (die) sein Lager bedrängte(n) . . .“

also inbezug auf einen oder mehrere andrängende Dämonen. Vielleicht ist es nicht Zufall, daß diese Zeilen gerade unter den sieben Dämonenfiguren stehen.

### Zusammenfassung.

Somit dürfte kaum mehr ein Zweifel bestehen, daß diese Reliefs nichts anderes als Beschwörungsreliefs sind. Die Darstellung der bösen *utukke* und verwandter Dämonen, die Szene um das Krankenbett, die Bilder der Labartu und ähnlicher Dämonen, vollends die Aufschrift aus den Labartu-Texten und die Inschriften auf den andern genannten Tafeln, überhaupt der beinahe lückenlose Gedankengang bei der Betrachtung der Bilder dürften des Beweises genug sein.

Ob und wie weit sich nun innerhalb all dieser Reliefs eine historische Entwicklung der Darstellungen und somit des Krankenkults überhaupt — ganz abgesehen von andern archäologischen Fragen -- verfolgen und auffinden ließe, wäre allerdings sehr bedeutsam zu wissen; doch dürfte eine solche Frage nicht ohne weiteres, umfangreicheres Studium, natürlich auch von andern Kunstwerken, zu lösen sein. Vor allem in diesem Zusammenhang, wo es lediglich darauf ankam, einmal etwas Klarheit über diese miß- und ungedeuteten Reliefs zu gewinnen, mag diese Frage vielleicht überhaupt etwas verfrüht erscheinen<sup>2</sup>.

1) Beachte übrigens in diesem Zusammenhange auch die Abhandlung von Roscher über Ephialtes, eine pathol.-mythol. Abhandlung über die Alpträume u. Alpdämonen in Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. Bd. XX Nr. 2.

2) Hier mag noch erwähnt werden, daß Scheil a. a. O. 61f. für Relief B wegen der Einfachheit der Darstellung und des Fehlens des Pferdes(?) „une antiquité plus haute que pour celle publiée par Clermont-Ganneau“ annehmen will. Diese Gründe dürften aber überhaupt wenig stichhaltig sein.



In manchen Einzelheiten ist freilich noch nicht das letzte Wort gesprochen. Manches mag mit der Zeit genauer bestimmt, vieles erweitert und — hoffentlich — bestätigt werden. Auf jeden Fall ist die alte irrige, nie bewiesene Auffassung der Reliefs als „Hadesreliefs“ und was damit zusammenhing, ein für allemal abgetan.

---

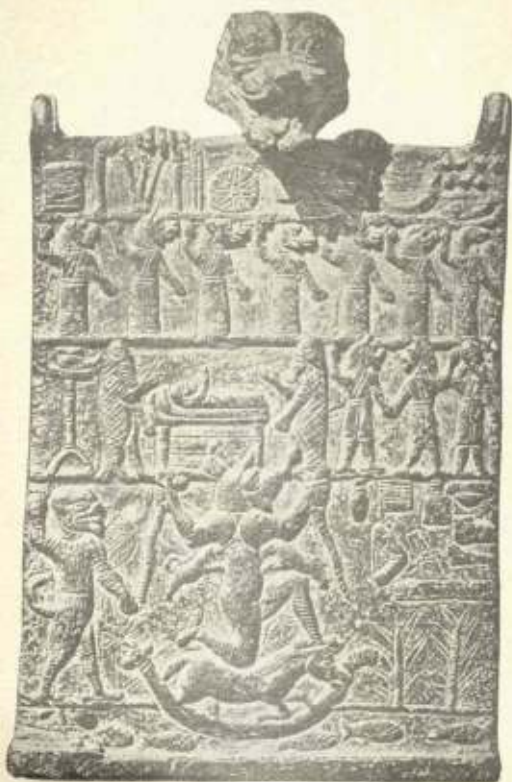
Man braucht für diese Reliefs wohl ganz und gar nicht ein besonders hohes Alter annehmen. Die geflügelte Sonnenscheibe weist ja klar auf die assyrische Zeit hin; die fischgewandigen Gestalten finden sich vor allem auf assyrischen Skulpturen (späterer Zeit); ebenso ist die Darstellung des „*ilu*“ und „*Nim*“ ganz die gleiche wie auf den Steinplatten dieser Zeit; die Keilschriftzeichen auf G sind durchaus assyrischen Charakters. Und manche andere Kleinigkeiten dürften zeigen, daß man im Alter wohl kaum über die neuassyrische Zeit hinaufzugehen braucht.

Auch der arme *kiškana* wird S. 71 in den Kreis der Betrachtungen gezogen, wie sonst auch häufig in anderen Büchern. Ob er nun als Palme zu fassen ist und ob und wie weit man ihn mit den Bäumen auf Siegelzylindern und andern Darstellungen identifizieren darf, ist noch unsicher. Vergl. oben S. 72. Noch weiter in die Ausführungen Grimme's einzugehen, liegt hier kein Anlaß vor.

Zu den oben S. 49 ff. behandelten Dämonenfiguren dürften auch noch die Gestalten auf Kudurru IX u. X (MDP I 178 f.) zu stellen sein. Auf ersterem Kudurru ist der Dämon in Tiergestalt gefaßt, mehr als die andern oben besprochenen. Zu beachten sind besonders die Beine und der kurze, eingerollte Schweif. Sonst trägt auch er Dolch und Keule. Der andere Dämon (auf Kud. X) ist mehr stilisiert als die früher erwähnten. Der rechte Arm ist weggebrochen, doch ist noch die Spitze des Dolches zu sehen. Die Linke hält wieder die Keule. Beide Fragmente sind jetzt im Louvre (Collection de Morgan).

Noch wäre zu der oben S. 73 f. besprochenen Labarta-Gruppe auf eine Darstellung auf einem archaischen Zylinder (MDP VIII 22 Fig. 52) hinzuweisen. Jéquier hat einige erläuternde Worte dazu geschrieben. Man sieht also ein tierköpfiges Ungeheuer mit stark hervortretendem Unterleib; es ruht auf einem dickbauchigen verzierten Schiff mit hochragendem Bug und Stern. Darunter ist ein Fisch; also auch Wasser zu denken. Die langen Ohren am Kopfe des Ungeheuers fallen auf, ebenso der zweigähnliche Schweif und die in krallenähnliche Gebilde auslaufenden Füße. Die Hände sind auf die Hüften gestützt; außerdem sieht man noch andere Gegenstände. Links vielleicht ein Ruder (vergl. solche bei Place, Niniveh et l'Assyrie Pl. 43, 1; 44 bis), rechts ist noch eine Flasche oder Krug zu erkennen. Die Ähnlichkeit mit der uns nun bekannten Labarta-Gruppe fällt auf; aber so ganz sicher kann man eine Identifikation noch nicht aussprechen. S. auch noch in demselben Inschriftenwerk S. 15 Fig. 33.

Relief A



Vorderseite

Relief F



Vorderseite





Relief A



Rückseite

Relief F



Rückseite





Relief B



Vorderseite

Relief G



Vorderseite



UNIVERSITY OF LONDON  
WARBURG INSTITUTE



