



# Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen  
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich  
hg. v. Agnethe Siquans, Veronika Burz-Tropper und Werner Urbanz

Peer reviewed

---

Jahrgang 21

Heft 2

2012

---

## Schwerpunktthema: Rein und unrein II

- C. GRUBER: Sexuelle Enthaltbarkeit als Teil mancher Reinheitsvorschriften  
am Beispiel der antiken Gräkophonie 77
- M. LANG: „Meine Vergehen mögen gelöst, meine Sünden vergessen sein“.  
Konzepte von Reinheit und Unreinheit in der keilschriftlichen  
Überlieferung des Alten Orients. Teil I 91
- 
- P. KIRCHSCHLÄGER: Schärfe der Kritik als Zeichen für Nähe. Untersuchung  
paulinischer Polemik gegen das Judentum der damaligen Zeit 109
- A. SIQUANS: Wunder auf dem Weg durch die Wüste. Israels Verwandlung  
zum Ort der Gegenwart JHWHs in Ps 114 129

---

Österreichisches Katholisches Bibelwerk  
Klosterneuburg

# Protokolle zur Bibel – PzB

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen  
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

---

## Schriftleitung

Dr. Agnethe SIQUANS  
*agnethe.siquans@univie.ac.at*

Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft  
Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien

Dr. Veronika BURZ-TROPPER  
*tropper@uni-mainz.de*

Seminar für Biblische Wissenschaften, Abt. Neues Testament  
Saarstraße 22, D-55099 Mainz

Dr. Werner URBANZ  
*w.urbanz@ktu-linz.ac.at*

Institut für Bibelwissenschaft des Alten und Neuen Testaments  
Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

## Adressen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Mag. Christian GRUBER  
*christian\_gruber@lavabit.com*

Universität Wien  
Aribonenstraße 10B/3, 5020 Salzburg

Dr. Peter KIRCHSCHLÄGER  
*peter.kirchschlaeger@thchur.ch*

Lehrstuhl für neutestamentliche Wissenschaft  
Alte Schanfiggerstrasse 7, CH-7000 Chur

Ass.-Prof. Dr. Martin LANG  
*martin.lang@uibk.ac.at*

Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik  
Langer Weg 11, A-6020 Innsbruck

Ao. Univ.-Prof. Dr. Agnethe SIQUANS  
*agnethe.siquans@univie.ac.at*

Institut für Bibelwissenschaft  
Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien

## Abonnement

*Erscheinungsweise:* zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

*Umfang:* je Heft ca. 70 Seiten

*Abonnement-Bestellungen:* im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an:

Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg

(Fax +43/2243/32938-39; E-Mail: [zeitschriften@bibelwerk.at](mailto:zeitschriften@bibelwerk.at))

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz direkt an:

Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstraße 76, CH-8002 Zürich

*Abonnement-Preise:* jährlich € 10,50 bzw. sfr 19,30 (jeweils exkl. Versandkosten)

*Einzelheftpreise:* € 5,40 bzw. sfr 10,– (jeweils exkl. Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

---

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen

an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: <http://www.bibelwerk.at/argeass/pzb/>

© 2012 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

ISSN 1996-0042

# „MEINE VERGEHEN MÖGEN GELÖST, MEINE SÜNDEN VERGESSEN SEIN“

## Konzepte von Reinheit und Unreinheit in der keilschriftlichen Überlieferung des Alten Orients. Teil I<sup>1</sup>

*Martin Lang, Innsbruck*

**Abstract:** The article presents some aspects of purity and impurity in the written tradition of the cuneiform cultures of ancient Mesopotamia. After a short overview of the recent research and several theoretical and methodological questions some exemplary texts (“epical” tradition, royal inscriptions, law, ritual texts and prayers) will show how purity is conceptualized in the respective types of texts.

### Status quo – Problemkreise

Die Beschäftigung mit dem Thema rein/unrein hat in der Altorientalistik keine sehr lange Tradition. Eine kurze Forschungsgeschichte lässt sich in etwa zwei Sätzen zusammenfassen:

1. die Altorientalistik war und ist in religionsgeschichtlicher Hinsicht – und der Diskurs rein/unrein wurde primär aus philologischer und religionsgeschichtlicher Perspektive wahrgenommen – im Fahrwasser der alttestamentlichen Bibelwissenschaft unterwegs.
2. Dieses Gebiet war aber, bedingt durch die Fragerichtung nach dem Kult Altisraels im deutschsprachigen Raum durch die protestantische Forschung „negatively evaluated“<sup>2</sup> worden.<sup>3</sup>

Demnach sind die Hauptimpulse aus der anglosächsischen und angloamerikanischen Forschung gekommen, und für die Frage nach rein und unrein, die ja

---

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz findet eine Fortsetzung in Martin Lang, „Meine Vergehen mögen gelöst, meine Sünden vergessen sein“. Konzepte von Reinheit und Unreinheit in der keilschriftlichen Überlieferung des Alten Orients. Teil II, ZkTh 134 (2012).

<sup>2</sup> Beate Pongratz-Leisten, Reflections on the Translatability of the Notion of Holiness, in: Mikko Luukko u. a. (Hg.), Of god(s), trees, kings, and scholars. Neo-Assyrian and related studies in honour of Simo Parpola (StOr 106), Helsinki 2009, 409–427: 409.

<sup>3</sup> Kronzeuge dafür ist Julius Wellhausen mit seiner markanten Aussage in seiner Geschichtsdarstellung, in der er die prophetische Religion vor dem Exil der postexilischen priesterlich-kultischen Religion gegenüberstellt. Julius Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1894, 175.

zuallererst aus der Beschäftigung mit dem Buch Levitikus motiviert ist, sind die beiden Namen Mary Douglas<sup>4</sup> und Jacob Milgrom<sup>5</sup> zu nennen. Was rezent dazu geschrieben wurde, ist durch sie geprägt.

Mary Douglas' Ansatz – hier in nuce rekapituliert – besagt, dass Verunreinigung und der Begriff von „Schmutz“ zusammenhängen und wesentlich als „Unordnung“ zu verstehen sind. Demgemäß ist „Schmutz“ keine absolute, sondern eine relative, im Auge des Betrachters existierende Kategorie.<sup>6</sup> Weitere, programmatische Aussagen macht die Autorin, indem sie Reinheitsrituale als Medien zur Restitution/Erfahrung von „Ganzheit“<sup>7</sup> sowie Körperkonzepte im Hinblick auf Reinheit als Parallelphänomene zu Gesellschaftskonzepten beschreibt.<sup>8</sup>

Lange scheint die Frage nach rein und unrein mehr oder weniger auf der Ebene der Lexik verblieben zu sein, zudem ist sie, bedingt durch die Forschungsgeschichte, mit der Frage der „Heiligkeit“ verknüpft.<sup>9</sup> Ist für die Hebräische Bibel die Verknüpfung der Frage rein/unrein mit dem Thema der „Heiligkeit“<sup>10</sup> als eine „zentrale Kategorie“<sup>11</sup> erkenntnisleitend,<sup>12</sup> muss dies für Mesopotamien und Anatolien anders gesehen werden.

<sup>4</sup> Formativ: Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York 1966 sowie dies., *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (JSOT 158), Sheffield 1993 und dies., *Leviticus as Literature*, Oxford 1999. Eine würdige und zugleich auch kritische Bilanz aus der Perspektive einer jüdisch geprägten Bibelwissenschaft findet sich bei Ronald Hendel/Saul M. Olyan, *Beyond Purity and Danger. Mary Douglas and the Hebrew Bible*, JHS 8 (2008) auf [http://www.jhsonline.org/Articles/article\\_84.pdf](http://www.jhsonline.org/Articles/article_84.pdf); Ronald Hendel, *Mary Douglas and Anthropological Modernism*, JHS 8 (2008) auf [http://www.jhsonline.org/Articles/article\\_85.pdf](http://www.jhsonline.org/Articles/article_85.pdf); Saul M. Olyan, *Mary Douglas's Holiness/Wholeness Paradigm: Its Potential for Insights and its Limitations*, JHS 8 (2008) auf: [http://www.jhsonline.org/Articles/article\\_87.pdf](http://www.jhsonline.org/Articles/article_87.pdf) (11.9.2012).

<sup>5</sup> Vgl. den dreibändigen Kommentar Jacob Milgrom, *Leviticus (AncB 3)*, New York 1991, 2000 und 2001 sowie z. B. ders., *Rationale for Cultic Law. The Case of Impurity*, in: *Semeia* 45 (1989) 103–109 und ders., *The Dynamics of Purity in the Priestly System*, in: Marcel Poorthuis/Joshua Schwartz (Hg.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus* (JCPS 2), Leiden 2000, 29–32. Eine destillierte Zusammenfassung findet sich bei ders., *Art. Heilig und profan. II. Altes Testament*, in: *RGG*<sup>4</sup> 3 (2000) 1530–1532.

<sup>6</sup> „As we know it, dirt is essentially disorder. There is no such thing as absolute dirt: it exists in the eye of the beholder.“ (Douglas, *Purity* [Anm. 4] 2).

<sup>7</sup> „... I have tried to show, that rituals of purity and impurity create unity in experience“ (Douglas, *Purity* [Anm. 4] 2).

<sup>8</sup> Vgl. dazu Lang, *Vergehen* (Anm. 1).

<sup>9</sup> Dies ist bis in die Gegenwart der Fall, so etwa für ein altorientalistisches Thema mit einer bibelwissenschaftlichen Fragestellung: E. Jan Wilson, „Holiness“ and „purity“ in Mesopotamia (AOAT 237), Kevelaer 1994.

<sup>10</sup> Mary Douglas hat „Heiligkeit“ mehrfach als „wholeness“ beschrieben. Vgl. Douglas, *Purity* (Anm. 4) 52–54.

<sup>11</sup> Vgl. Eckart Otto, *Grenzüberschreitung. Ein Prophet mit unreinen Lippen auf dem Weg in die himmlische Welt. Eine Überlegung zu Reinheit und Unreinheit in Jesaja 6 und 53 sowie Levitikus 16*, in: Angelika Malinar/Martin Vöhler/Bernd Seidensticker (Hg.), *Un/Reinheit im Kulturvergleich*. München 2009, 151–167.

Wortstudien allein reichen nicht aus, weder für die Bibelwissenschaft noch für die Altorientalistik. Letztere hat in den 80er Jahren<sup>13</sup> und rezent in einigen wissenschaftlichen Beiträgen gezeigt, dass die Thematik auch in ihren Quellen vorhanden, ja breit gestreut ist,<sup>14</sup> und diese ebenfalls mit dem v. a. von Mary Douglas eröffneten Fragehorizont verbunden.<sup>15</sup> Einen eigenen Bereich mit umfangreichem Quellenmaterial bildet die Hethitologie, in der in den vergangenen Jahren einiges in Bezug auf die Fragerichtung „rein/unrein“ zu Tage gefördert wurde.<sup>16</sup>

Es wird für Vertreterinnen und Vertreter von Geistes- und Kulturwissenschaften, die literarische Quellen heben und auswerten müssen, immer die erste Aufgabe sein, Texte mithilfe der Philologie zu erschließen. Es darf aber nicht sein, dass Worthäufigkeiten und die Diskussion von Übersetzungsschwierigkeiten so vorrangig werden, dass ein Blick dahinter, der ansatzweise Versuch, Denkstrukturen oder eine Mentalität zu erschließen, gar nicht möglich und eine Auswertung des Befundes im Diskurs mit modernen Methoden der Kulturwissenschaft gar gescheut, ja verweigert wird. Die Ethnologie etwa wird zur Stunde nicht müde darauf hinzuweisen, dass es das Gegenüber von Forscherpersönlichkeit und Forschungsgegenstand nicht gibt. Es ist vielmehr so, dass sich der For-

<sup>12</sup> Vgl. etwa Milgrom, Heilig (Anm. 5) 1530.

<sup>13</sup> Karel van der Toorn, Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia (SSN 22), Assen 1985; ders., La pureté rituelle au Proche-Orient ancien, in: RHR 206 (1989) 339–356 ([http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr\\_0035-1423\\_1989\\_num\\_206\\_4\\_2524](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1989_num_206_4_2524)).

<sup>14</sup> Bedingt durch einen lebhaften Magie-Diskurs benennen folgende Arbeiten das Thema der Reinheit: Daniel Schwemer, Abwehrzauber und Behexung. Studien zum Schadenauberglauben im alten Mesopotamien; unter Benutzung von Tzvi Abuschs kritischem Katalog und Sammlungen im Rahmen des Kooperationsprojektes „Corpus of Mesopotamian anti-witchcraft rituals“. Wiesbaden 2007, bes. 87–88; Martin Lang, Von der Unordnung der Zauberei und von der Ordnung des Rechts. Ratio legis und „Sitz im Leben“ eines lange bezeugten Tatbestandes, ZAR 18 (2012) (im Druck).

<sup>15</sup> Für rituelle Texte und Omina v. a. Walther Sallaberger, Körperliche Reinheit und soziale Grenzen in Mesopotamien, in: Peter Burschel/Christoph Marx (Hg.), Reinheit (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e. V. 12), Wien u. a. 2011, 17–45 sowie ders., Zur Reinheit des Körpers in der Kultur Mesopotamiens, in: Chatreššar 2008 [ersch. 2009] Prag 2009, 91–95 (non vidi). Etwas grundsätzlicher: Beate Pongratz-Leisten, Reflections (Anm. 2). Für eine markante Passage in der „epischen“ Überlieferung, in der die Menschenschöpfung als „Vermischung“ interpretiert werden kann: Eva Cancik-Kirschbaum, Reinigung und Vermischung: eine altorientalische Vorstellung über die Natur des Menschen (Atramhasis I, 192–245), in: Angelika Malinar/Martin Vöhler/Bernd Seidensticker (Hg.) Un/Reinheit im Kulturvergleich, München 2009, 141–150. Der umfangreiche Sammelband Petra Rösch/Udo Simon (Hg.), How Purity is Made, Wiesbaden 2012, war zur Stunde der Fertigstellung des Aufsatzes noch nicht greifbar.

<sup>16</sup> Gernot Wilhelm, Reinheit und Heiligkeit. Zur Vorstellung altanatolischer Ritualistik, in: Heinz-Josef Fabry/Hans-Winfried Jüngling, Levitikus als Buch (BBB 119), Berlin 1999, 197–217; Theo van den Hout, The purity of kingship. An edition of CTH 569 and related Hittite oracle inquiries of Tuthaliya IV (Documenta et monumenta orientis antiqui 25), Leiden 1998 sowie Stefano de Martino, Purità dei sacerdoti e dei luoghi di culto nell'Anatolia ittita, Or 73 (2004) 348–362.

schungsgegenstand – radikal gesprochen – erst durch die forschende Person konstituiert. Bei der Frage nach Innen- und Außensicht vermischen sich etischer und emischer Standpunkt. Die forschende Persönlichkeit wird integrativer Bestandteil des Erkenntnisprozesses, trägt ihre eigenen Vorbedingungen mit ein und fördert ein Ergebnis zutage, das nur vermeintlich den Charakter der „Objektivität“ tragen kann. Gerade bei den Vorstellungen von Reinheit sind derartige Projektionen leicht möglich. „Der Forscher oder die Forscherin begegnet im Feld auch immer sich selbst. Akteursorientierung bedeutet also nicht nur Orientierung auf die Feldpartnerinnen hin, sondern umfasst notwendigerweise ein reflexives Moment. Die forschende Person ist in der Forschung auch immer kultureller Akteur, sie kann gar nicht anders.“<sup>17</sup>

Ist dies in der aktiven Feldforschung bei einer Befragung unter Lebenden plausibel (wo die befragende Person durch Setting und Fragenwahl, ja einzig durch ihr Dasein, das Ergebnis beeinflusst und gestaltet), so ist mit ähnlichen Vorgängen auch bei einer diachronen „Begegnung“ von forschender Person und schriftlichen Hinterlassenschaften ebenso, ja sogar verstärkt zu rechnen, da die „Kommunikation“ nur in eine Richtung verläuft. Dies sollte man sich v. a. bei der Frage nach „rein und unrein“ vor Augen halten.

### „Kernraum“ Mesopotamien: Die sumerisch-akkadische Überlieferung

Die keilschriftliche Überlieferung kennt die uns geläufige binäre Opposition „rein/unrein“ nicht. Es wird dort auch nicht ansatzweise das Anliegen spürbar, Termini für rein und unrein in *conjunctiones verborum* anzuführen.<sup>18</sup> Allein diese Tatsache sollte eigentlich hellhörig machen, und zur Frage führen, inwieweit eine für unseren Kulturraum geläufige, binäre Opposition „rein/unrein“ für die von uns in den Blick genommene Überlieferung überhaupt zutreffend ist. Für Mesopotamien lässt sich sagen: Dies ist nur sehr eingeschränkt der Fall, und wenn überhaupt von einer derartigen ontologischen Dualität die Rede sein kann,<sup>19</sup> dann ist es die Opposition Leben und Tod. Wenn man die Verteilung von Wörtern für rein und unrein ansieht, dann wird man viel häufiger auf Wörter für „rein“ treffen, als auf solche für „unrein“, wengleich es selbstverständlich Negationen (z. B. *lā ellu, ul eb* – „nicht rein“) und Begrifflichkeiten für „Übel“,

<sup>17</sup> Silke Meyer/Timo Heimerdinger, Wer hat hier das Sagen? Zur Akteursorientierung in der Kulturanalyse, in: Christoph Ulf /Eva-Maria Hochhauser (Hg.), Kulturelle Akteure (Publikationen der Forschungsplattform „Cultural Encounters and Transfers/CEnT“, Bd. 1), Würzburg 2012 (im Druck).

<sup>18</sup> Kontradiktorische Gegensätze sind durch das Gegenüber von Heiligkeit und Unreinheit gegeben, das Heilige kann niemals in Kontakt mit dem Unreinen kommen (vgl. Milgrom, Heilig [Anm. 5] 1530).

<sup>19</sup> Vgl. z. B. Gebhard Selz, Was bleibt? I. Ein Versuch zu Tod und Identität im Alten Orient, in: Robert Rollinger (Hg.), Von Sumer bis Homer. Festschrift für Manfred Schretter zum 60. Geburtstag am 25. Februar 2004 (AOAT 325), Münster 2005, 577–594: 580.

„Tabu“, „Abweichung“ gibt, die von der Vorstellung einer wie auch immer garteten Verunreinigung begleitet sein können.<sup>20</sup> Der „Reinheitsdiskurs“ bedient sich Chiffren, mittels derer auf den Sachverhalt der Unreinheit hingewiesen wird sowie Termini, die indirekt die Befreiung von Verunreinigung bedeuten.<sup>21</sup> Dies ist etwa in Texten der Fall, in denen es um therapeutische Maßnahmen, näherhin rituelle Reinigung geht. Hier wird die Situation einer möglichen Verunreinigung nicht durch Termini „unrein“ o. ä. direkt benannt, sondern der beklagenswerte Zustand, in dem die zu behandelnde Person sich befindet, auf andere Weise geschildert, nämlich, in Ritualtexten etwa, durch die Aufzählung einer langen Liste von „Sünden“-Katalogen, von „Vergehen“, die bewusst, oder vielfach auch unbewusst geschehen sein könnten.<sup>22</sup> Sind die Sündenkataloge indikativisch-*explikativ* formuliert und thematisieren sie konkrete (mögliche, aber in Summe nie tatsächlich begangene) Vergehen, so gibt es auch ebenso aufzählende Strukturen mit *supplikativen* Redeformen, die sich auf der Ebene der Grammatik v. a. des Prekativs und auch des Imperativs bedienen. Diese rituellen Bitten zielen intentional auf Reinigung ab, zuweilen auch ausdrücklich, und beinhalten eine (positive) Terminologie betreffs Reinheit neben einer weiteren Gruppe von Chiffren: Der Inhalt der Reinigung besteht in Vorgängen, die mit Termini und Metaphern für „entfernen“, „lösen“, „lockern“, „tilgen“, „abwischen“, „schälen“ und etwas „(wie ein Kleid) abstreifen“, „leuchtend machen“ (≈ „rein machen“) umschrieben sind.

### *Aussagekräftige Quellen und ihre Probleme*

Zunächst soll hier eine nicht taxative Übersicht über die Quellen gegeben werden, um dann einige repräsentative Beispiele herauszugreifen, anhand derer wir uns unserem Thema nähern können. Ein ganz grundsätzliches Problem bildet freilich noch die Tatsache, dass die keilschriftliche Überlieferung einen Zeitraum von etwa 3000 Jahren umfasst. Der Gebrauch der Reinheitsterminologie kann nicht so studiert werden, als wäre er durch den gesamten Zeitenlauf hindurch gleich geblieben. Er müsste demnach ganz spezifisch für jede Literaturgattung in jeder Epoche selbst untersucht werden – ein Unterfangen, das hier nicht geleistet werden kann.

An erster Stelle sei lexikalisch relevantes Material genannt, welches in der Gestalt von lexikalischen Listen (zwei- und mehrsprachige Listen, Synonymenlisten) sowie zweisprachig sumerisch-akkadisch überlieferten Texten (z. B.: Lö-

<sup>20</sup> Vgl. William W. Hallo, *Biblical Abominations and Sumerian Taboos*, JQR 76 (1985) 21–40 sowie Markham Geller, *Taboo in Mesopotamia. A Review Article*, JCS 42 (1990) 105–117.

<sup>21</sup> Siehe dazu die Ausführungen unten unter „Der ferne Gott: (Un-)Reinheit als Leitthema in Ritualtexten und Gebeten“.

<sup>22</sup> Die in der keilschriftlichen Überlieferung greifbaren Termini, welche in unserer Geisteswelt mit „Sünde“, „Vergehen“ etc. übersetzt werden, bedürften einer eigenen Behandlung, eine solche ist zur Stunde ein Desiderat. Dies kann hier nicht geleistet werden.

se- und Reinigungsriten, Kultgesänge) vorliegt. Letztere können nicht nur über den Sprachgebrauch, sondern über das kulturelle Empfinden von rein und unrein Aufschluss geben, treffen dann aber je besondere Ausschnitte menschlichen Lebens, z. B. kultische Verrichtungen, krisenhafte Zustände, in die mittels ritueller Strategien therapeutisch eingegriffen wird, oder Zurüstungsvorschriften und Kultmittelbeschwörungen für die *rites de passage* bei Konsekrationshandlungen für „Priesteramtskandidaten“.<sup>23</sup> Sodann gibt es eine literarische Überlieferung (Auswahl), die direkt, vielleicht auch nur indirekt die Reinheitsthematik berührt:

Passagen aus der „mythisch-epischen“ Überlieferung

Königsinschriften

Königs- und Tempelhymnen

„Gesetzestexte“

Omina<sup>24</sup>

Ritualpräskripte

Gebetsliteratur

### Lexikalische Listen und zweisprachige Texte

Sie sind für uns, wie schon erwähnt, die Hauptquelle unseres philologischen Arbeitens, wenn es darum geht eine lexikalische Basis zu erschließen.

Blicken wir in die lexikalische Überlieferung, so begegnen uns jene Analogien, die nur aus der spezifischen Lebenswelt erklär- und nachvollziehbar sind. So wird etwa ein häufiges, sumerisches Wort<sup>25</sup> für „rein (sein)“/„reinigen“ folgendermaßen geschrieben: dadag (UD.UD). Das heißt: die Zeichenkombination von zweimal UD ist als „dadag“ zu lesen.<sup>26</sup> UD selbst ist das Wortzeichen für „Tag“, aber auch das Zeichen für die Sonne und den Sonnengott UTU/Šamaš, wenn es mit dem entsprechenden Determinativ versehen ist. Vieles, eigentlich alle Lexeme in Bezug auf Reinheit, haben etwas mit einem starken optischen Eindruck zu tun, mit Helle oder Glanz,<sup>27</sup> wie überhaupt visu-

<sup>23</sup> Vgl. dazu den Folgebeitrag Lang, Vergehen (Anm. 1).

<sup>24</sup> Terrestrische Omina, in denen das Verhalten von Menschen speziellen Folgen zugeordnet wird, können Reinheitsthematik enthalten. Dies ist besonders bei Omina auffällig, die sexuelles Verhalten von Menschen zum Gegenstand haben. Gewisse Erscheinungen eines „social conduct“ werden mit negativen oder positiven Folgen verknüpft, beizeiten sogar expressis verbis mit dem Prädikat „ist rein“, „ist unrein“ versehen. Vgl. dazu Van der Toorn, Purity (wie Anm. 13), 342–343; Ann Kessler Guinan, Auguries of Hegemony. The Sex Omens of Mesopotamia, in: Maria Wyke (Hg.), Gender and the Body in the Ancient Mediterranean, Oxford 1998, 38–55, sowie Sallaberger, Körperliche Reinheit (wie Anm. 15).

<sup>25</sup> Zu anderen sumerischen Wörtern „für Reinheit“ (ku<sub>3</sub>(-g), šen, sikil) sowie deren akkadische Äquivalente siehe den Folgebeitrag zum Thema in ZkTh 134 (2012).

<sup>26</sup> Häufiger allerdings noch ist diese Zeichenkombination als babbar<sub>2</sub> – „weiß-glänzend“ zu lesen.

<sup>27</sup> Vgl. Walther Sallaberger, Reinheit. A. Mesopotamien, RIA 11 (2007) 295–299: 296.

elle Konzepte im alten Mesopotamien eine tragende Bedeutung haben.<sup>28</sup> Dies lässt sich ganz deutlich eben an diesem häufig verwendeten Terminus festmachen, der in der zweisprachigen Überlieferung immer wieder mit drei akkadischen Termini geglichen wird: *ellu* – „rein“, *ebbu* – „sauber“,<sup>29</sup> *nawru/namru* – „leuchtend“.<sup>30</sup>

### Reinheit in der mythisch-epischen Überlieferung: Menschenschöpfung im Atram-ḥasīs-Lied

Mit diesem Beispiel aus der „schönen“ Literatur, der sog. mythisch-epischen Überlieferung soll auf eine auffällige Häufung von Reinheitsvokabular hingewiesen werden. Es ist die Passage der Menschenschöpfung aus dem Atram-ḥasīs-Lied (altbabylonisch, Tafel 1, Z 192–245),<sup>31</sup> in welcher aus Lehm und aus den sterblichen Überresten eines in der Götterversammlung getöteten Gottes der Urmensch (akk. *lullû* < sum. *lu<sub>2</sub>-u<sub>1</sub>u<sub>3</sub>*) gestaltet wird. Die Götterversammlung fordert Muttergöttin Mami/Nintu auf, die Menschen zu erschaffen. Diese sieht sich außerstande, auf Bitten der Götterversammlung hin den Menschen zu erschaffen, damit er hinfort die Last der Versorgung der Götter übernehme. Sie bedarf der konstitutiven Hilfe Enkis,<sup>32</sup> des Gottes des Abzû, des unterirdischen Süßwasserozeans, und des Gottes der Beschwörung, damit aber auch der rituel-

<sup>28</sup> Vgl. Gebhard Selz, Was bleibt? [II.] Der sogenannte ‘Totengeist’ und das Leben der Geschlechter, in: Ernst Czerny u. a. (Hg.), *Timelines. Studies in Honour of Manfred Bietak* (OLA 149.3), Leuven 2006, 87–95: 93.

<sup>29</sup> *ebbu* kann aber sehr oft auch „rein“ bedeuten. Für die Überlieferung des ersten Jahrtausends, vielleicht sogar schon früher, entsteht der Eindruck, dass hier in bestimmten Textgattungen „rein“ (*ellu*) und „sauber“/„rein“ (*ebbu*) semantisch gleichwertig, nicht mehr deutlich unterschieden und damit austauschbar werden.

<sup>30</sup> Ein Blick in die lexikalische Sektion der jeweiligen Einträge im CAD wird das bestärken. Demnach bezeichnen Fadhil/Hilgert die drei Wörter *ellu* – „rein“, *ebbu* – „sauber“, *nawru/namru* – „leuchtend“ als „Homoionymen-Trias“ (Abdulillah Fadhil/Markus Hilgert, „Verwandelt meine Verfehlungen in Gutes“ – Ein *šigû*-Gebet an Marduk aus dem Bestand der „Sippar-Bibliothek“, in: Gojko Barjamovic u. a. (Hg.), *Akkade is King. A Collection of Papers by Friends and Colleagues Presented to Aage Westenholz on the Occasion of his 70th Birthday 15th of May 2009* [PIHANS 118], Leiden 2011, 93–109: 102). Zu *ellu* – „rein“, *ebbu* – „sauber“, ferner auch *zakû* vgl. Van der Toorn, Pureté (Anm. 13) 343.

<sup>31</sup> Akkadischer Text: nach wie vor Wilfred G. Lambert/Alan R. Millard, *Atra-Hasīs. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969, 56–61. Für die erste Tafel unerlässlich ist die Neubearbeitung Von Soden, Wolfram, *Die erste Tafel des altbabylonischen Atramhasis-Mythus. ‚Haupttext‘ und Parallelversionen*, ZA 68 (1978) 50–94. Deutscher Text der altbabylonischen Rezension des Atram-ḥasīs-Liedes: Von Soden, Wolfram, in: *Mythen und Epen 2* (TUAT 3,2), Gütersloh 1994, 612–645.

<sup>32</sup> Zu Enki siehe Hannes D. Galter, *Der Gott Ea/Enki in der akkadischen Überlieferung. Eine Bestandsaufnahme des vorhandenen Materials* (DUG 58), Graz 1983 sowie rezent Peeter Espak, *The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology* (Dissertationes Theologiae Universitatis Tartuensis 19), Tartu 2010. Zugänglich unter [http://dspace.utlib.ee/dspace/bitstream/handle/10062/15915/espak\\_peeter.pdf](http://dspace.utlib.ee/dspace/bitstream/handle/10062/15915/espak_peeter.pdf) (30.11.2011).

len Reinigung. „Er (ist es), er kann alles reinigen“ (Taf 1, Z 202), argumentiert sie, und nur er könne den Lehm zurüsten, dass dieser zur Menschenschöpfung tauglich wird. Daraufhin beginnt die Rede des Enki, in der er den Vorgang im Voraus beschreibt.<sup>33</sup> Dieser Vorgang wird dann fast detailgetreu ins Werk gesetzt.<sup>34</sup>

Eine wichtige Rolle spielt darin die Vorschrift, dass die Götter, bevor sie den Menschen formend zu Werke gehen, an den jeweils ersten, den siebten und den fünfzehnten Tagen des Monats baden müssen.<sup>35</sup> Hiermit findet sich in der Schöpfungserzählung im Atram-ḥasīs-Lied eine Ätiologie für ein rituelles Verhalten, welches in der Geschichte Mesopotamiens seit dem dritten Jahrtausend bezeugt ist: An den jeweils ersten, den siebten und den fünfzehnten Tagen des Monats sind spezielle Reinigungsvorschriften einzuhalten. Vermittels des Mythos über die Menschenschöpfung wird diese Institution am Beginn der Menschheitsgeschichte, noch vor der Sintflut verortet, und als rituelle Vorschriften dargestellt, denen sogar die Götter unterworfen sind. Es wird dies ein bleibendes *Procedere* sein: Vor wichtigen Vorgängen menschlich-gestalterischen Handelns, etwa das Formen des ersten Ziegels für ein wichtiges Bauwerk ist ein Reinigungsverfahren vonnöten. Ein weiteres Reinigungs*procedere* für die Götter ordnet der weise Enki für die Zeit *nach* der Formung des ersten Menschen an:<sup>36</sup> Der Mensch entsteht zum einen aus (durch Enki rituell gereinigtem) Lehm, ganz so, wie später Lehm rituell zugerüstet wird, und zum anderen aus göttlicher Substanz, *eṭemmu*,<sup>37</sup> die, *materialiter*, von einem geschlachteten Gott, also aus einem „Gründungsmord“ stammt. Die für die Götterversammlung vorgeschriebene rituelle Reinigung kann sich wohl nur auf eine vorangegangene Verunreinigung beziehen, die durch das „Delikt“ der Tötung des Gottes<sup>38</sup> – der Text benennt die Tat mit keinem Wort als solches – und der Berührung seines Leichnams entstanden sein muss.

<sup>33</sup> Dies geschieht im sprachlichen Modus des Prekativs und des Kohortativs.

<sup>34</sup> Hier werden lediglich die Modi des Prekativs und des Kohortativs durch indikativische Präterita und Perfekta ausgetauscht.

<sup>35</sup> Z 209: *utellulu ina ṭībi* „sich durch Untertauchen reinigen“ Z 222: *tēliltu* („Reinigung“ – √<sub>3</sub>ll) und *rimku* („Bad“).

<sup>36</sup> Z 208–209 in der altbabylonische Fassung des Atram-ḥasīs-Liedes lauten: „Einen Gott soll man schlachten, dann mögen sich die Götter durch Eintauchen reinigen (*utellulu ina ṭībi*)“ (Üs. nach TUAT 3,2 [Anm. 31] 623).

<sup>37</sup> Es ist der „Totengeist“ (*g i d i / eṭemmu*), der in der Überlieferung sehr häufig pejorativ behaftet erscheint, im Atram-ḥasīs-Lied jedoch als Bestandteil des lebendigen Menschen als *compositum mixtum* aus sterblichem Körper und „immateriellem“ *eṭemmu* gilt. Dies trifft (möglicherweise) für die Anthropologie des Atram-ḥasīs-Liedes zu. Insgesamt ist die Sachlage bei weitem komplizierter. Vgl. dazu z. B. Selz, Was bleibt? (Anm. 28) 87–88; Manfred Krebernik, Geschlachtete Gottheiten und ihre Namen, in: Oswald Loretz u. a. (Hg.), *Ex Mesopotamia et Syria lux*. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag (AOAT 281), Münster 2002, 289–298: 292–293.

<sup>38</sup> So etwa William Moran, *The creation of Man in Atrahasis I* 192–248, *BASOR* 200 (1970) 48–56: 51.

## Königsinschriften

Königsinschriften sind an sich nicht die angestammte Gattung, in der über rein und unrein gehandelt wird. Es gibt allerdings Aspekte, in denen Reinheitstopik zur Sprache gebracht wird, weil Reinheit u. a. auch etwas mit Örtlichkeiten *qua* sozialen Räumen zu tun hat. Es gibt Räume, in denen besonders qualifizierte Unreinheit keinen Platz haben darf. Ein solcher Raum ist etwa ein Heiligtum. Es fordert besondere Aufmerksamkeit hinsichtlich der Disposition von Mensch und Materie in Hinblick auf seine Eigenschaft als Ort göttlicher Präsenz und des Gotteskontaktes. Somit wird auch deutlich, dass „Reinheit“ nicht an sich existiert, keine intrinsische Bedeutung hat, sondern als soziale und v. a. relationale Kategorie zu begreifen ist. Reinheit ist demnach keine Eigenschaft, sondern eine Beziehung zwischen Personen und/oder Dingen.<sup>39</sup>

Der König als Tempelbauer ist ein Leittopos königlicher Selbstdarstellung. Dem Bau eines Tempels geht ein aufwendiges *Procedere* voraus. Von Gudea, dem Stadtfürsten von Lagasch (Ende 3. Jt.) sind Texte überliefert, die zeigen, wie hochbedeutsam „Reinheit“ für den Bau eines Tempels ist. Als Beispiel sei eine Passage aus einer seiner Statueninschriften angeführt:

Als er für die Göttin Baba, die Tochter des An, die Herrin der reinen Stadt (n i n - i r i - k u 3 - g a), seine Herrin, das Tarsirsir, ihr geliebtes Haus erbaute, da reinigte er die Stadt (i r i m u - k u 3)<sup>40</sup>, ließ Feuer über sie kommen (i z i i m - m a - t a - l a 2). Ins Dach der Ziegelform zeichnete er den Plan, im Graben ließ er das Emblem/auf der Zinke der Harke ließ er das Emblem leuchten.<sup>41</sup> Den Ton dafür mischte er an einem reinen Ort (k i d a d a g [U D . U D]), seine Ziegel häufte er an einem reinen Ort (k i s i k i l). Er setzte die Ziegel in die Form und bewerkstelligte das dafür Nötige. Die Baugrube dafür reinigte er (m u - k u 3), ließ Feuer über sie kommen (i z i i m - t a - l a 2) ...<sup>42</sup>

Auffällig ist, dass nicht nur das Heiligtum mit der Reinheitsthematik in Verbindung gebracht wird, sondern dass eine ganze Stadt einem wie auch immer gearteten, jedenfalls im Text nicht genau beschriebenen, Reinigungsvorgang unterzogen wird. Reinheit ist in diesem Kontext konzentrisch strukturiert. Sie wird über die ganze Stadt gelegt und hat ihren Kristallisationspunkt im Tempel. Sie ist nicht nur auf das Gebäude selbst bezogen, sondern beginnt schon beim Entwurf und beim Zeichnen des Plans. Denn der Plan, wie auch das Bauwerk selbst

<sup>39</sup> Marcel Poorthuis/Joshua Schwartz, Purity and Holiness. An Introductory Survey, in: Poorthuis/Schwartz, Purity (Anm. 5), 3–26: 10.

<sup>40</sup> Es ist dies einer der seltenen Belege für k u 3 (- g) („rein“, „heilig“) in der Funktion als Verbal-kern.

<sup>41</sup> Der Text dieses Satzes ist nicht ganz klar und wird verschieden gedeutet; die Diskussion an dieser Stelle kann unterbleiben, da es um etwas anderes geht.

<sup>42</sup> Sumerischer Text: Diez O. Edzard, Gudea and his dynasty (RIME 3,1), Toronto 1997, 43–44; bzw. Horst Steible, Die neusumerischen Bau- und Weihinschriften 1. Inschriften der II. Dynastie von Lagaš (FAOS 9), Stuttgart 1991, 192–194.

ist eigentlich nicht von dieser Welt, er ist über-weltlich und vorzeitlich.<sup>43</sup> Der Plan wird dem Bauherrn, so stellen es Quellen dar, auf dem Wege einer Offenbarung mitgeteilt.<sup>44</sup> Von der Zurichtung des Bauplatzes über die durch Ex-tispizin ausgesuchte Lehmgrube, aus welcher der erste Ziegel geformt wird, bis zur Einweihung des Bauwerks gibt es unzählige Reinigungsschritte in der Gestalt von Beschwörungen und Riten.

Dies setzt sich bis ins erste Jahrtausend fort, etwa, wenn Asarhaddon in seinen Inschriften schreiben lässt: „mit meinen *reinen* Händen strich ich Ziegel“ (*i-na qātēja ellēti albina libittu*).<sup>45</sup>

### Tempelhymnen

Gerade in dieser Art von Texten wird verschwenderisch mit die Reinheit betreffenden Termini agiert. Der Tempel und sein ihm Zugehöriges – bis hin zu Gerätschaft und Personal werden als besonders rein qualifiziert.

So besingt die *Keš-Hymne*,<sup>46</sup> deren erste Fragmente in die Entstehungszeit von sumerischer Literatur überhaupt verweisen, den Tempel wie folgt:

Das strophische Preislied (eine „Strophe“ = ein „Haus“) setzt ein mit den optischen und akustischen, ja fast mystischen Eindrücken, die das Betrachten des Tempels mit sich bringt und geht über in thematisch gegliederte Aussageketten:

<sup>43</sup> Zur theologischen und mythologischen Grundlegung von Tempelbau-Ritualen bes. für das erste Jt. v. Chr. vgl. Claus Ambos, *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.*, Dresden 2004, 47–53.

<sup>44</sup> Der „Plan“ (*geš-ḫur/ušurtu, eširtu*) spielt immer wieder eine wichtige Rolle in altorientalischen Texten. Er ist den jeweiligen Realisierungen in der menschlichen Lebenswelt vor-gezeichnet, demnach überweltlich und überzeitlich. Vgl. dazu etwa Gebhard Selz, „Streit herrscht, Gewalt droht“. Zu Konfliktregelung und Recht in der frühdynastischen und altakkadischen Zeit, *WZKM* 92 (2002) 155–203: 159–160.

<sup>45</sup> Vgl. Erle Leichty, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC)* (RINAP 4), Winona Lake, IN 2011, 193.

<sup>46</sup> Edition und Übersetzung: Claus Wilcke, *Die Hymne auf das Heiligtum Keš. Zu Struktur und „Gattung“ einer altsumerischen Dichtung und zu ihrer Literaturtheorie*, in: Piotr Michalowski/Niek Veldhuis (Hg.), *Approaches to Sumerian Literature. Studies in Honor of Stip* (H. L. J. Vanstiphout) (CM 35), Leiden 2006, 201–237.

*Ein Haus kosmischen Friedens*

(57d) Ein Haus – Wohnsitz für das Ausruhen der großen Götter

(57e) Ein Haus – dort wurden die Pläne von Himmel und Erde gezeichnet und die reinen Amtssymbole (*me sikil*) zugeteilt.

(57f) Ein Haus, wo das angesiedelte Volk, Seite an Seite gedrängt ist,

(57g) Ein Haus – Berg, der Überfluß und Pracht Tag auf Tag verbringen läßt,

(57h) Ein Haus, wo die (Göttin) Ninhursaġa den Lebensodem des Landes *wiederhergestellt hat*

*Nur Reine dürfen eintreten:*

(103) Das Haus, das den Lauteren (*ku<sub>3</sub>*) passieren läßt, das fürstliche Haus,

(104) Das Haus von Keš, das den Lauteren (*ku<sub>3</sub>*) passieren läßt, das fürstliche Haus.

Gerade in der Ästhetik des Tempels, seinem reibungslosen kultischen Funktionieren und in seiner tadellosen Instand-Gesetztheit kulminiert die Geordnetheit des Kosmos. In diesem Hinblick darf man sich an Mary Douglas zu Recht erinnern: Reinheit hat wesentlich mit klarer Grenzziehung, Ordnung und Hierarchie zu tun.

Beate Pongratz-Leisten hat jüngst darauf aufmerksam gemacht, dass gerade im Hinblick auf den Tempel ein Bedeutungswandel im Zeitraum der dreitausendjährigen Überlieferung stattfindet: Ist im dritten Jahrtausend v. Chr. ein mesopotamischer Tempel ein Bollwerk gegen das kosmische Chaos, so tritt ab dem zweiten Jahrtausend das Agieren des Königs an die Stelle des Tempels und wird zur Schlüsselmetapher für die soziale und kosmische Ordnung.<sup>47</sup>

**Reinheit in „Gesetzestexten“**

Auch Rechtsmaterien befassen sich mit dem Thema der Reinheit. Herausragend ist hier das Kapitel unerlaubter magischer Handlungen, näherhin Schadenszauber und dessen Sanktionierung.

CH §2 Wenn ein Bürger einem (anderen) Bürger Zauberei vorwirft (*kispī eli awīlim iddī-ma*), ihn jedoch nicht überführt, so wird derjenige, dem Zauberei vorgeworfen ist, zum Fluß(gott) gehen und in den Fluß(gott) eintauchen. Wenn der Fluß(gott) sich seiner bemächtigt, so wird derjenige, der ihn bezichtigt hat (*mubbiršū*), sein Haus erhalten. Wenn der Fluß(gott) diesen Bürger für rein erklärt (*ūtebibaššu-ma*) und er unversehrt bleibt (*ištalmam*), so wird derjenige, der ihm Zauberei vorgeworfen hat (*ša kispī elīšu iddū*), getötet. Derjenige, der in den Fluß(gott) eingetaucht ist, erhält das Haus desjenigen, der ihn bezichtigt hat (*mubbiršū*).<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Vgl. Pongratz-Leisten, *Reflections* (Anm. 2) 427. Es gibt Texte, die auch in Hinblick auf den Reinheitsdiskurs dorthin verweisen, bloß bedarf es eigener Studien dafür.

<sup>48</sup> Akk. Text: Martha T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor* (Writings from the ancient world 6), Atlanta 1997, 81.

Codex Hammurapi (CH) benennt also schon in seinen als „Grundnormen“ aufzufassenden Eingangsbestimmungen implizit, dass Zauberei als Kapitalverbrechen zu gelten hat. Gleiches gilt jedoch auch für die unbewiesene Beschuldigung im Sinne uneigentlicher Talion. Eine diesbezügliche Verleumdung nachzuweisen ist schwierig. Die Entscheidung wird deswegen dem Urteil der Götter anheimgestellt und durch ein Flußordal erwirkt. Der Text bezeichnet das Untertauchen und unversehrte Wieder-Auftauchen als „reinigen“ (*ubbubu*), oder vielleicht hier besser: deklaratives „für rein erklären“. Der Text stellt keine bloße Fiktion dar, denn zeitgleiche Quellen aus Mari belegen derartige Flußordale. Es sind dies fast durchwegs Frauen, die diese Ordale zumeist nicht überleben.<sup>49</sup>

Aus mittellassyrischer Zeit ist uns eine Quelle erhalten, die eine Dimension von Verunreinigung aufzeigt, in der die gesamte Weltordnung gestört wird. In den Mittellassyrischen Gesetzen §47 findet sich eine Norm, die, neben einigen philologischen Problemen, auch sachliche Schwierigkeiten aufweist. Ein besseres Verständnis erreichen wir vielleicht, wenn wir sie in Beziehung zu anderen Texten setzen, und uns deren Reinheitsvorstellungen vergegenwärtigen. Wir haben folgenden (in Einzelheiten schwer verständlichen) „Rechtstext“:<sup>50</sup>

1 Wenn ein Bürger oder eine Frau 2 Zauberei verübt (*kīšpī uppišū-ma*) 3 und dabei auf frischer Tat ertappt wird, 4 (wenn) man es ihnen beweist 5 und sie überführt, 6 so soll man den Verüber von Zauberei töten.

7 Ein Bürger, der das Verüben von Zauberei 8 beobachtet hat, oder aus dem Munde 9 eines Augenzeugen (*āmerānu*) der Zauberei 10 gehört hat, 11 welcher ihm sagte: 10 „Ich habe es selbst gesehen“, 12 dieser Ohrenzeuge (*šāme’ānu*) soll kommen 13 und es dem König sagen. 14 Wenn der Augenzeuge das, was (der Ohrenzeuge) dem König 15 gesagt hat, leugnet, 16 so soll (der Ohrenzeuge) vor ‚Rind-Sohn-des-Sonnengottes‘ sagen: 17 „Er hat es mir tatsächlich gesagt“, und er geht dann straffrei aus. 18 Den Augenzeugen, der (zuerst) gesprochen 18 und (nachher) abgeleugnet hat, soll der König, nach Ermessen (*kī ila’uni*) 21 vernehmen 22 und die Motive (Hintergedanken?)<sup>51</sup> untersuchen (*kutallušū emmar*). 23 Ein Beschwörer (*āšipu*) soll an dem Tage, an dem er die Reinigung vornimmt (*ullulāni*), 24 den Bürger sprechen lassen, 25 indem er dieses spricht: 26 „Von dem Eid (*māmītu*), den du dem König 27 und seinem Sohne geschworen hast (*tam’āta-ni*), 28 soll er euch nicht lösen (*lā ipaššarakkunu*). Entsprechend dem Wortlaut 29 der Urkunde, den du dem König und seinem Sohn 30 geschworen hast, 31 hast du geschworen“ (*kī pī ṭuppima ša ana šarre u mārīšu tam’āta-ni tam’āta*).

<sup>49</sup> Vgl. Lang, Unordnung (Anm. 14).

<sup>50</sup> Akk. Text: Roth, Law Collections (Anm. 48) 172–173.

<sup>51</sup> *kutallu* hat in jedem Fall etwas mit dem „Dahinter“, dem „Rücken“ zu tun (vgl. den Eintrag in CAD K [1971] 603–607). Guillaume Cardascia, *Les Lois assyriennes* (LAPO 2), Paris 1969, 231 übersetzt: „et il verra (ainsi) ses arrière-pensées“, „les plus secrètes pensées“ (235); Roth, Law collections (Anm. 48) 172 mit „determine his intentions“.

Auf jeden Fall scheint die Norm ein komplexes Vorgehen im Falle einer Anklage in Sachen Zauberei vorzusehen. Es ist von einer Reihe rechtlicher Schritte die Rede, die aufeinander folgen müssen. Es kommen aber auch dezidiert rituelle Tätigkeiten zur Sprache, von denen hier das Augenmerk auf das Erscheinen des Beschwörers/Exorzisten (*āšipu*), der *expressis verbis* eine Reinigung vorzunehmen (*ullulu*) und bei einer damit verbundenen Eideszeremonie anwesend zu sein hat, gelegt werden soll. Beim Versuch, vor allem diese Passage und das in ihr vorgesehene Procedere der Rechtsfindung von MAG §47 zu verstehen, könnte es hilfreich sein, sich den Zweck eines Rituals zur Beseitigung von SchadENZAUBER zu vergegenwärtigen. Eine wichtige Rolle spielt eine erweiterte Begrifflichkeit des polysemen Terminus *māmītu* (Eid, Schwur, Bann)<sup>52</sup>.

Nach Tzvi Abusch wohnt den Lexemen *māmītu* (Eid, Schwur)/*tamû* (schwören) in der Ritualserie *Maqlû* kosmologische Bedeutung inne.<sup>53</sup> *māmītu* als Inbegriff eines sozialen Regelwerkes umgreift nicht nur die sichtbare Gesellschaft, sondern hat metaphysische Dimensionen. Innerhalb dieses Regelwerkes von Rechten und Pflichten sind den Individuen ihre unüberschreitbaren Grenzen gesetzt. Die *māmītu* verpflichtet zu Treue und Unterordnung gegenüber göttlich-metaphysischen und menschlich-sozialen Autoritäten und Strukturen. Sie ist demnach eine Art „Gesellschaftsvertrag“.

Im Falle der Verletzung eines Eides werden jene negativen Folgen frei, die etwa in den Fluchformeln von beideten Verträgen angeführt werden. *māmītu* kann ja in der Regel „Eid“ bedeuten, aber auch sehr häufig in Kontexten erscheinen, in denen eine Übersetzung mit „Eid“ nicht zutrifft, da *māmītu* als negativ besetzt, ja „böse“ erscheint. Es könnte sich in diesen Fällen – anders ist es nicht zu begreifen – um jene spiegelbildliche Kehrseite von *māmītu* handeln, die nicht die (Selbst)Verpflichtung, sondern die Folgen einer Korrumpierung dieser (Selbst)Verpflichtung, also die Entfesselung der Eidesflüche in den Blick rückt.<sup>54</sup> Dann ist *māmītu* nicht der Eid, sondern der Fluch.

<sup>52</sup> Vgl. zu *māmītu* die Ausführungen von Stefan Maul, Die „Lösung vom Bann“. Überlegungen zu altorientalischen Konzeptionen von Krankheit und Heilkunst, in: Herman F. J. Horstmanshoff/Marten Stol (Hg.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Leiden u. a. 2004, 79–95.

<sup>53</sup> Vgl. Tzvi Abusch, The Socio-Religious Framework of the Babylonian Witchcraft Ceremony *Maqlû*. Some Observations on the Introductory Section of the Text, Part I, in: Tzvi Abusch (Hg.): *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*. Winona Lake, IN 2002, 1–34: 24–25. Nicht zuletzt deswegen werden in *Maqlû* die Erde/Unterwelt mit Gilgameš als *bēl māmīti* „Herr des Eides“ (*Maqlû* I,37–38) und *bēlet šēri* (I,50–60) beschworen.

<sup>54</sup> Wie es etwa bei der Doppelbegrifflichkeit von *arnu* als „Schuld“ und „Strafe“ zutrifft (vgl. Hans Neumann, Schuld und Sühne. Zu den religiös-weltanschaulichen Grundlagen und Implikationen altmesopotamischer Gesetzgebung und Rechtsprechung, in: Joachim Hengstl/Ulrich Sick [Hg.], *Recht gestern und heute. Festschrift zum 85. Geburtstag von Richard Haase* [Philippika 13], Wiesbaden 2006, 27–43: 36). Die Mehrfachbedeutung von *māmītu* beschreibt auch Erica Reiner

Zauberei verletzt dieses durch die *māmītu* besiegelte, metaphysische Regelwerk zutiefst und stört die prästabilisierte Harmonie eines unsichtbaren Sozialkontrakts. Man kann auch sagen – und die Sprache der entsprechenden Texte offenbart dies indirekt –: Sie generiert die größtmögliche Art von Unreinheit.<sup>55</sup> Eine Verletzung der *māmītu* entfesselt diese und setzt ihre konzeptuelle Kehrseite in Kraft, den „Fluch“. Einen Eingriff in das durch den Eid besicherte und als sicher erwartete, metaphysische Gefüge beschreibt sowohl das Ritual *Maqlû* als auch die neuassyrische Vertragsterminologie als *bartu* („Rebellion“):<sup>56</sup> *man-nu ... ana šamê kišpī ana eršetim bārta ēpuš ...* – „Wer hat gegen Himmel Zauberei und gegen Erde Aufruhr geübt?“ (*Maqlû* V12-13 ed. Meier 1967)

Die eidliche Bindung durch den Ritualexperten, den das *Procedere* in MAG § 47 vorschreibt, scheint nun genau der Intention zu dienen, dieses durch das Delikt des Schadenzaubers in Unordnung gebrachte, „verunreinigte“, metaphysische Gefüge einer die menschliche und die andere Welt umfassenden und durchdringenden Ordnung zu sanieren: Durch den Eid wird der Befragte auf dieses metaphysische Gefüge von wahrnehmbarer Welt, Götterhimmel und Unterwelt eingeschworen. In sein sichtbares Zentrum rückt – wir befinden uns in mittelassyrischer Zeit – freilich der König und sein Haus, als „Hüter der Weltordnung“.<sup>57</sup>

---

bezüglich des Gebrauchs des Terminus im Ritual *Šurpû* Taf. III: „*māmītu* has been translated throughout this tablet and wherever else it occurs in *Šurpû* as ‘oath’. This is the first meaning in the first thirteen lines of this tablet. In its other occurrences in *Šurpû*, as in religious texts in general, *māmītu* means something evil. This meaning can be defined more closely precisely from this tablet which lists various actions and objects known to be connected with taking an oath. We suppose, then, that those *māmītu*’s too whose significance escapes us refer to symbols and symbolic actions accompanying an oath. I was feared, it appears from this tablet, that the numen inherent in these, once invoked, would stay unbound and afflict the person who had sworn the oath.“ (Erica Reiner, *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian incantations* [AfO.B 11], Graz 1958, 55).

<sup>55</sup> In der Reinheitskonzeption von Mary Douglas ist hier die „Ganzheit“, oder die „Einheit“ aufs Spiel gesetzt. Dass hier durchaus ein impliziter Reinheitsdiskurs vorliegt, wird durch die Beleglage aus neuassyrischer Zeit gestützt, in der eine *māmītu* – oder auch die *adê* – von sämtlichen Unterworfenen des Reiches abverlangt wird, und die auf den König und den Erhalt des Königshauses zentriert ist. Kommt es zu einer Verletzung des Eides, so muss das eidbrüchige Subjekt, unbeschadet der Frage, ob es noch lebt, oder schon tot ist, körperlich ausgelöscht werden. Vgl. Tzvi Abusch, *Framework* (Anm. 53) 30.

<sup>56</sup> Vgl. z. B. die häufigen Belege in den Nachfolgeverträgen Asarhaddons (Simo Parpola/Kazuko Watanabe, *Neo-Assyrian treaties and loyalty oaths* [SAA 2], Helsinki 1988).

<sup>57</sup> Vgl. dazu Stefan Maul, *Der assyrische König – Hüter der Weltordnung*, in: Jan Assmann u. a. (Hg.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München 1998, 65–77.

## Der ferne Gott: (Un-)Reinheit als Leitthema in Ritualtexten und Gebeten

Wie schon bei seiner Verwendung in §2 CH gesehen, kann *ubbubu* – „rein machen“/„rein erklären“<sup>58</sup> als *terminus technicus* für Reinigung fungieren. Der Begriff verweist auch in eine ganz andere Gattung von Texten, die gerade jüngst starke Aufmerksamkeit in der Forschung erfahren, nämlich in die erwähnten Rituale zur Abwehr von Schadenzauber.<sup>59</sup> Die Belege der Derivate von *ebēbum* („rein sein“) verweisen in ihrer überwiegenden Hauptzahl<sup>60</sup> in den rituellen Bereich und vor allem auf jene Rituale, wo die Schädigung durch Schadenzauber wiederholt eine Rolle spielt.<sup>61</sup> Wir können damit auch davon ausgehen, dass in Mesopotamien selbst Zauberei als etwas Verunreinigendes angesehen wird, welches den Täter, dann aber auch das Opfer verunreinigt. Die Folge der Verunreinigung in diesem Weltbild ist, dass sich die persönliche Gottheit abwendet und das Opfer in einen „gnadenlosen“ Zustand verfällt, der sich in Krankheit, Siechtum, Erfolglosigkeit, Impotenz etc. äußert. *Maqlû* III,16<sup>62</sup> ist ein beredtes Zeugnis dafür, dass Behexung die Entfremdung/Entfernung von „meinem Gott“ und „meiner Göttin“ bewirkt: *uššassi ilīja u ištarīja ina zumrīja*.

In Texten, in denen es um therapeutische Maßnahmen, näherhin rituelle Reinigung geht,<sup>63</sup> wird die Situation einer möglichen Verunreinigung nicht durch Termini „unrein“ o. ä. direkt benannt, sondern der beklagenswerte Zustand, in dem die zu behandelnde Person sich befindet, auf andere Weise geschildert. Dies geschieht etwa durch die Aufzählung einer langen Liste von „Sünden“-Katalogen, von „Vergehen“, die bewusst, oder vielfach auch unbewusst geschehen sein könnten. Sind die „Sünden“-Kataloge indikativisch-explikativ formu-

<sup>58</sup> § 13 CU verwendet als *terminus technicus* für die Reinigung den Wortkern *da da g* (UD.UD). In strenger Entsprechung in den Ritualtexten, die von Zauberei sprechen, finden wir in den sumerischen Belegen der zweisprachigen Stellen in *Šurpû* die Wortparallelen: *da da g* – *sikil*.

<sup>59</sup> Vgl. v. a. Schwemer, Abwehrzauber (Anm. 14).

<sup>60</sup> CAD E (1958) sub *ebēbu*, 4–8.

<sup>61</sup> Man vergleiche nur die Belege aus *Maqlû* (zur Stunde nach wie vor: Gerhard Meier, Die assyrische Beschwörungssammlung *Maqlû* [AfO.B 2], Graz 1937) und *Šurpû* (zur Stunde nach wie vor: Reiner, *Šurpu* [Anm. 54]; bzw. zu akkadischen Versionen: Rykle Borger, *Šurpu* II, III, IV und VIII in „Partitur“, in: Andrew R. George/Irving L. Finkel [Hg.], *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert*. Winona Lake, IN 2000, 15–90): Sie sind allesamt in supplikativer Form gestaltet und sollen die Reinigung des Klienten vor den Folgen der Behexung erreichen. Ganz analog steht es mit der Begrifflichkeit um *elēlum/ullulu*, die ihrerseits entweder an Stelle von *ebēbu/ubbubu* steht bzw. beizeiten stilistisch in einem synthetischen Parallelismus eingesetzt wird.

<sup>62</sup> Ed. Meier, Beschwörungssammlung (Anm. 61) 22.

<sup>63</sup> Hier wären v. a zu nennen die Rituale *Maqlû* und *Šurpû* sowie die typologisch ähnlichen, sog. „*lipšur*-Litaneien“. *lipšur* („er möge lösen“) ist aufgrund der häufigen Wiederholung in den „Litaneien“ zur textogenen Bezeichnung dieser nicht mit Seriennamen benennbaren und keinem Standardisierungs – oder „Kanonisierungsprozess“ unterworfenen und deswegen nicht sehr kohärenten Textgruppe geworden: Erica Reiner, *Lipšur Litanies*, JNES 15 (1956) 129–149: 129–130.

liert und thematisieren sie konkrete (mögliche, aber in Summe nie tatsächlich begangene) Vergehen, so gibt es auch ebenso aufzählende Strukturen mit supplicativen Redeformen, die sich auf der Ebene der Grammatik v. a. des Prekativs und auch des Imperativs bedient. Diese rituellen Bitten zielen auch wörtlich auf Reinigung ab und beinhalten eine uns bekannte (positive) Terminologie betreffs Reinheit neben einer weiteren Gruppe von Chiffren: Der Inhalt der Reinigung besteht in Vorgängen, die mit Termini und Metaphern für „entfernen“, „lösen“, „lockern“, „tilgen“, „abwischen“, „schälen“ und etwas „(wie ein Kleid) abstreifen“, „leuchtend machen“ ( $\approx$  „rein machen“) umschrieben sind.

Abwehrrituale sind demnach voll von Reinheitsmetaphorik sowohl in Sprache als auch in Reinigung versprechendem Handeln. Es gibt aber noch andere Textsorten, die ebenso von diesem Wortschatz Gebrauch machen, und das sind Gebete:

Eines dieser Gebete, von dem ein Vers als Vortrags- und Aufsatztitel gewählt wurde, soll abschließend näher behandelt werden, nicht zuletzt deswegen, weil es typologisch in die Nähe des Psalms 51 führt, der ja selbst ein theologisches Meisterstück in Hinblick auf das Thema der „Reinheit“ darstellt, indem er den gereinigten Menschen mit einem neu erschaffenen Menschen identifiziert. Das nunmehr zitierte Textstück ist einem Bußgebet an Marduk entnommen. Die Vorderseite der Tafel beinhaltet eine poetische Schilderung des dunklen Seelenzustandes des/der Betenden. Thematisiert werden die soziale Isolation, eine mysteriöse Krankheit, das Thema der „Übertretung“<sup>64</sup> und ein Zustand des von allen guten Geistern und vertrauten Menschen Verlassen-Seins. Die Rückseite soll hier in deutscher Übersetzung wiedergegeben werden, denn ihr Text beinhaltet in Fülle jene Signale und Metaphern, mit denen im Modus von Klage und Gebetsbitte<sup>65</sup> auf den Zustand der Unreinheit Bezug genommen wird.<sup>66</sup>

RS:<sup>67</sup>

- 1 Wer hat jemals Unsterblichkeit von dem Gott erhalten,
- 2 wer den Befehl der Göttin?
- 3 Was weiß ich? Was habe ich getan, was ich nicht weiß? → **unwissentliches Handeln verunreinigt**<sup>68</sup>

<sup>64</sup> „Übertreten“ (*etēqu*) scheint ein Signalwort zu sein. Das Übertreten (einer imaginären Grenze) führt zu dem, was dann *technice* als Zustand der Verunreinigung beschrieben werden kann, in den man hineinkommt, wie in einen kontagiösen Raum. Wichtig ist zu betonen, dass diese Übertretung völlig unbewusst passieren kann.

<sup>65</sup> Dieser Gebetstext kann deswegen als beispielhafter Text herangezogen werden, weil dieselben Metaphern auch in Ritualtexten aktiviert werden.

<sup>66</sup> Genauere Ausführungen dazu im zweiten Teil Lang, Vergehen (Anm. 1).

<sup>67</sup> Edition: van der Toorn, Sin (Anm. 13), 139–145; vgl. aber die jüngst erschienene Neuedition von Takayoshi Oshima, *Babylonian Prayers to Marduk* (ORA 7), Tübingen 2011, 282–295. Die fettgedruckten Passagen im übersetzten Text sind Kommentare, die auf die verwendete Reinheitsterminologie und -metaphorik hinweisen sollen.

- 4 Laßt sie mir die Taten erklären, die ich unwissend getan habe?  
 5 mit reinem Wasser der Götter (*ellūti mē* (KU<sub>3</sub>.MEŠ A.MEŠ) *ilī*) soll der Wasserschöpfer mir die Hände füllen → **Wasser als primäres Reinigungsmittel**  
 6 und ich werde das Heiligtum der großen Götter besuchen  
 7 Wendet euch mir zu, ihr Götter, hört meine Rede → **Ruf an die entfernten Gottheiten**<sup>69</sup>  
 8 auf mein gequältes Rufen werdet aufmerksam  
 9 Mein zorn erfüllter Gott, wende mir Dein Antlitz zu  
 10 Meine erzürnte Göttin, nimm mein Gebet an  
 11 Mein Gebet nimm an und dein Gemüt komme zur Ruhe  
 12 Vergebender Herr, erbarmender Marduk  
 13 Alles Üble, von dem du hörst, zerstreue, löse! Erbarme dich! → „lösen“ ≈ „reinigen“  
 14 Meine Göttin, schau wohlgesonnen auf mich und erbarme dich!  
 15 Meine Vergehen mögen gelöst, meine Sünden vergessen sein → „lösen“ ≈ „reinigen“  
 16 meine Schuld möge gelöst, mein Band gelockert werden → „lösen“, „lockern“ ≈ „reinigen“  
 17 Lass die sieben Winde meine Fehler wegtragen  
 18 Ich will mein Übel abstreifen, → „abstreifen“ ≈ „reinigen“ ein Vogel soll es zum Himmel hinauftragen  
 19 Ein Fisch soll meine Bedrückung wegbringen,<sup>70</sup> der Fluß sie wegbringen → **Fluß als Ort der Reinigung (Analogie zum Ordal?)**  
 20 Die Tiere des weiten Landes sollen sie von mir nehmen, das fließende Wasser des Flusses mich waschen → „waschen“ ≈ „reinigen“  
 21 Mach mich leuchtend wie einen Goldfaden → „glänzen“ (lexikal. geglichen mit „rein“)  
 22 Wie eine *lulīmtu* aus *elmēšu* (-Stein)<sup>71</sup> möge ich wertvoll vor dir sein

<sup>68</sup> Vgl. den programmatischen Satz in Šurpu II, 32 (ed. Reiner 1958, 13): *ul idi šērti ili, ul idi ennet ištāri* – „nicht kennt er die Sünde gegen den Gott, nicht kennt er die Strafe der Göttin“.

<sup>69</sup> Entfernt haben sich die Götter, weil sie mit „Unreinheit“ nicht koexistieren können. *saḥāru/suḥḥur pāni*, das Abwenden (des Gesichts), bedeutet „stets äußerstes Unglück und Quelle unkalkulierbaren Unheils“ (vgl. Walter Gross, Das verborgene Gesicht Gottes – eine alttestamentliche Grunderfahrung und die heutige religiöse Krise, in: Peter Hünemann [Hg.], Gott – ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa [QD 165], Freiburg i. B. 1996, 65–77: 65–66).

<sup>70</sup> Vogel (Z 18) und Fisch (Z 19) sollen das Übel wegbringen: Mit den Lebensräumen der genannten Tiere sollen meristisch jene Bereiche umschrieben sein, die nicht dem Lebensbereich des Menschen zugehören und deswegen nicht „kontagiös“ sind. Diese Doppelzeile erklingt nicht nur im Modus des Gebets, sondern hat auch Eingang in ein Löseritual (lipšur-Litanei) gefunden. Vgl. dazu Reiner, Lipšur Litanies (Anm. 63) 140. 148. So wird denn aber auch deutlich, dass eine rituelle Vogelfreilassung, wie sie beispielweise im Ritual *bīt salā' mē* („Haus des Wasserversprengens“) performativ vorgesehen ist, ein purifikatorisches Ritual ist, mit Hilfe dessen Unreinheit vom König abgeleitet und weggebracht wird. Vgl. dazu noch(!) Angelika Berlejung, Die Macht der Insignien. Überlegungen zu einem Ritual der Investitur des Königs und dessen königsideologischen Implikationen, UF 28 (1996) 1–35. Mit Herbst 2012 wird die Edition von *bīt salā' mē* durch Claus Ambos vorliegen.

23 vertreib das Übel und rette das Leben

Ich will deinen Vorhof bewachen und (bei) deinem geheimen Ort stehen

24 entreiß mich vom Übel, von dir möge ich errettet werden

[...]

29 laß mich eintreten in Esaġil, den Tempel der Götter, das Haus des Lebens [...]

31 ich will deine Größe preisen → **Rückkehr in die geordnete Gemeinschaft**

## Schluss

Der Text dieses an Marduk adressierten Gebets zeigt deutlich, wie – zumindest im ersten Jahrtausend v. Chr. – das Thema (Un-)Reinheit im Modus von Gebets-sprache behandelt wird. Dabei sind die Metaphern und Chiffren, mit Hilfe derer der Zustand von Unreinheit beschrieben wird, deutlich intertextuell vernetzt bezeugt. Das Problem bleibt bestehen: Viele dieser Texte stehen in einer zwar schriftlich fassbaren, aber lange währenden Tradition, die Einblicke gewährt, wie Reinheit/Unreinheit als Beziehungskategorien gedacht werden können. Ob diesem sprachlich normierten, in Ritual und Gebet „erstarrten“ Diskurs ein entsprechendes, wandelbares „kulturelles Empfinden“ korrespondierte, wird schwer zu beantworten sein.

---

<sup>71</sup> Während *lulīmtu* unklar bleibt – es muss etwas Wertvolles, Glänzendes sein, kann man recht wahrscheinlich für den zweiten Ausdruck Genaueres sagen: Es kann dies Bernstein sein, der für den Ostmittelmerraum aus dem Baltikum herangeschafft wurde, und hinter dem sich das alt-estnische Wort für Bernstein „*elmes*“ wiederfindet. Vgl. Michael Helzer, On the origin of the Near-Eastern Archaeological Amber, in: Karel van Lerberghe/Gabriela Voet, Languages and Cultures in Contact. At the Crossroads of Civilizations in the Syro-Mesopotamian Realm. Proceedings of the 42th RAI (OLA 96), Leuven 1996, 169–176.