

Nils P. Heeßel

Amulette und ‚Amulettform‘: Zum Zusammenhang von Form, Funktion und Text von Amuletten im Alten Mesopotamien¹

1 ‚Heilige Texte‘ in Mesopotamien?

Aus altorientalistischer Perspektive kann der Begriff der ‚heiligen Schrift‘ oder des ‚heiligen Textes‘, der diesem Konferenzband zugrunde liegt, durchaus ein Problem darstellen. Die Begriffsbildung erfolgte eindeutig mit Bezug auf die Schriften der jüdisch-christlichen Tradition und beschreibt Umgangsweisen mit Texten und Textträgern, die sich so in den mesopotamischen Kulturen nicht finden. Zwar kennen die altorientalischen Sprachen durchaus Begriffe, die wir heute mit ‚heilig‘ übersetzen, und die vor allem die kultische Reinheit und die Adäquatheit von Orten und Objekten für den rituellen Umgang mit dem Göttlichen beschreiben, doch werden diese Begriffe nicht im Zusammenhang mit bestimmten Texten verwendet, es gibt mithin keine emische Perspektive, die ausgewählte Texte als ‚heilig‘ beschreibt. Auch eine ethische Definition eines heiligen Textes, die, etwa mit der Theorie des Heiligen von Karl-Heinz Kohl,² auf einen besonderen, dem Alltag entzogenen Umgang mit einem Text bei gleichzeitiger Einschreibung einer besonderen, ‚magischen‘ Wirkmächtigkeit abzielt, bringt uns bei der babylonisch-assyrischen Kultur nicht weiter. Dies liegt vor allem daran, dass sich, jedenfalls bislang, keinerlei Belege für eine spezielle, sich von anderen, ‚profaneren‘, etwa wissenschaftlich-technischen, historischen oder lexikalischen Texten unterscheidenden Umgang der die Kultur fundierenden und normierenden Texten feststellen lässt.

Dies soll jedoch nicht heißen, dass es in Mesopotamien keinen besonderen Umgang mit bestimmten Texten gegeben hätte. Ganz im Gegenteil konnten Texte bzw. ihre Schriftträger durchaus als etwas Besonderes gekennzeichnet werden, etwa das Gilgameš-Epos in der Version des Sîn-leqe-unninî, von dem in der Rahmenerzählung des Epos selbst explizit angegeben wird:

¹ Mein Dank für zahlreiche Hinweise gilt Strahil V. Panayotov (Berlin), der an einer Dissertation zu den Tafeln in ‚Amulettform‘ arbeitet. Seinen kritischen Anmerkungen verdankt der vorliegende Artikel viel.

² Kohl 2003.

Er baute die Mauer von Uruk, der Hürden(umhegten),
 ...
 Steig doch hinauf, auf der Mauer von Uruk wandle umher!
 ...
 Sieh doch nach der Tafelschatulle aus Zedernholz!
 Löse Ihre Schließen aus Bronze!
 So öffne den Deckel, der ihr Geheimnis (birgt)!
 Nimm doch heraus die Lapislazuli-Tafel und lies
 all das, was Gilgameš durchlebt, all (seine) Leiden!
 (Tafel 1, Zeilen 11, 18 und 24–28)³

Das hier evozierte Bild einer Deponierung von Lapislazuli-Tafeln mit dem Gilgameš-Epos als Gründungsdepot innerhalb der Stadtmauer von Uruk, der bleibenden ‚Lebensleistung‘ des Gilgameš, erinnert stark an die bei archäologischen Grabungen in Gebäuden gefundenen Gründungsdokumente und illustriert sehr schön, dass man für besondere Texte auch eine herausgehobene, dauerhafte und edle Präsentation schätzte. Während in diesem Beispiel die Zugänglichkeit von Texten hervorgehoben wird, weisen andere Texte Vermerke auf, die auf Geheimhaltung zielen. Der sogenannte ‚Geheimwissenvermerk‘ *mūdû mūdâ likallim lā mūdû lā immar ikkib* GN „der Wissende soll es dem Wissenden zeigen, der Unwissende darf es nicht sehen! Tabu des Gottes so-und-so“, der so oder leicht abgewandelt in Kolophonen von Texten aus dem ersten vorchristlichen Jahrtausend erscheint, deutet eindeutig in diese Richtung.⁴ Allerdings ist die Bedeutung dieses Vermerks umstritten, denn er erscheint durchaus auch unter ‚profanen‘, einfachen Texten, die unmöglich einer besonderen Initiation bedurften; die Existenz duplizierender Abschriften solcher Texte ohne einen entsprechenden ‚Geheimwissenvermerk‘ illustriert die Schwierigkeiten bei der Interpretation des Vermerks.

Noch viele weitere Beispiele könnten hier angeführt werden, in denen Texte als etwas Besonderes gekennzeichnet werden. Der entscheidende Aspekt jedoch, der in der herausgehobenen Herstellung, Verwahrung und Behandlung von ‚heiligen Texten‘ besteht, die grundsätzlich anders als profane Texte behandelt werden, fehlt in Mesopotamien.

2 Altorientalische Amulette und die ‚Amulettform‘

Da der Zugang zum Thema über textimmanente Kriterien überaus schwierig und methodisch fragwürdig ist, erscheint der umgekehrte Weg erfolgversprechender:

³ Zitiert nach der Übersetzung von St. M. Maul, *Gilgamesch-Epos* (Maul 2005, 46f.). Für die akkadische Version siehe A. R. George, *Gilgamesh Epic* (George 2003, 538f.).

⁴ Zum „Geheimwissenvermerk“ siehe ausführlich Lenzi 2008.

Nicht über das Textgenre, den Textinhalt, bzw. die Definition, was ‚heilige Schriften‘ konstituiert, soll sich der Fragestellung genähert werden, sondern über die Form des Textträgers. Im Folgenden werden daher altorientalische Amulette vorgestellt, deren spezielle Form in einem aufschlussreichen Zusammenhang mit ihrem Zweck und ihrer Wirkungsweise steht.

Amulette, also solche bildlichen oder textlichen Objekte in Form von Tieren, Dämonen oder Gegenständen, denen schützende, prophylaktische, glückbringende sowie Kraft verleihende Funktionen zugeschrieben werden, finden sich im Alten Orient ebenso zahlreich wie in vielen anderen antiken Kulturen.⁵ Während ihr Formenreichtum schier unendlich ist und sie aus den unterschiedlichsten Materialien bestehen können, unterscheiden sie sich in der Verwendung grundsätzlich in zwei Formen: Zum einen am Körper getragene persönliche Schutzamulette und zum anderen Amulette zum Schutz von Örtlichkeiten und ihren Bewohnern. Während die am Körper getragenen Amulette eher klein und oft auch leicht sind, können die zum Schutz von Häusern in Räumen aufgehängten Amulette groß und schwer sein. Persönliche, am Körper getragene Schutzamulette, häufig in Form von kleinen Tier- oder Dämonendarstellungen, wurden an einer Kette oder Band befestigt um den Hals getragen, oder die Amulette waren an Fibeln oder an Siegeln angebracht, also an persönlichen Gegenständen, die ein altorientalischer Mensch ohnedies als Kleidungsverschluss oder als Kette um den Hals trug.⁶ Größere, in Räumlichkeiten angebrachte Amulette in Form von Statuetten oder flachen Tafeln wurden gerne an oder gegenüber von Eingängen befestigt, wie sowohl Textstellen als auch die wenigen in *situ*-Funde belegen.⁷ Die Anbringungsrichtungen der Amulette unterscheiden sich vor allem in dem Material, aus dem die Darstellungen hergestellt wurden, aber natürlich auch in der intendierten Verwendungsweise. Während metallene Amulette Ösen zur Aufhängung aufweisen, wurden Darstellungen aus Stein und Ton fast ausschließlich mit Bohrungen versehen. Zahlreiche dieser Amulette, vorzugsweise die größeren, gegen das Wirken bestimmter Dämonen gerichtete, sind neben den Darstellungen auch mit Inschriften versehen, die zumeist kürzere Beschwörungen oder Rituale sind.

Die meisten der zum Schutz von Häusern in Räumlichkeiten angebrachten Amulette weisen eine flache Form auf, da sich diese gut an der Wand anbringen ließen. Ein typisches Beispiel hierfür ist ein im Vorderasiatischen Museum, Berlin aufbewahrtes Lamaštu-Amulett (VA 3477)⁸:

⁵ Zur Frage, was ein Amulett definiert, siehe *inter alia* Herrmann 1994, 2.

⁶ Zu apotropäischen Amuletten an Siegeln oder Fibeln siehe Pedde 2000, 313–320, Gruppe D5 und Heeßel 2002, 130–133.

⁷ Eine große Statuette des Dämons Pazuzu wurde am Fuß einer Wand im Hauptraum eines repräsentativen Hauses in der Unterstadt von Dür-Katlimmu/Tell Šēḫ Ḥamad noch *in situ*, aber wohl von ihrem Aufhängungsort weiter oben an der Wand heruntergefallen, ausgegraben, siehe Kühne 1993–94, 270–272. Allgemein zur Anbringung von Dämonendarstellungen im Haus siehe Tourtet 2010, 241–265.

⁸ Auch wenn dieses, in der Lamaštu-Amulett-Zählung als Nr. 6 geführte Amulett mit nur 7 cm Höhe



Abb. 1: Das Lamaštu-Amulett VA 3477 (Maßstab 1:1)

Auf der einen Seite des Amuletts ist die sogenannte ‚Reiseszene‘ zu sehen, eine recht elaborierte Darstellung der Dämonin Lamaštu, die mit einem Löwenkopf, Eselsohren, einem dünnen, raubtierartigen Körper und Vogelkrallen als Füßen dargestellt wird.⁹ Ein Hund und ein Schwein saugen an ihren dünnen Brüsten, während Lamaštu Schlangen in beiden Händen hält. Verschiedene Gegenstände wie Stoffballen, Eselsknöchel, Lampe und Spindel und Tiere wie Skorpion und Skolopender, wurden neben ihr abgebildet;¹⁰ manche dieser, oft auch in Lamaštu-Texten genannten, mit den Tätigkeiten einer Frau verbundenen Gegenstände sollten sie wohl ebenso vertreiben, wie der auf der rechten Seite abgebildete, teilweise weggebrochene Kopf des Dämons Pazuzu. Andere dürften hingegen als Utensilien für die anzutretende Reise zu deuten sein.¹¹ Ihr rechtes Fußgelenk ist an einem Baum festgebunden; weiterhin wird sie auf einem Esel dargestellt sowie in einem flachen, im Wasser schwimmenden Boot mit hochgezogenen und mit Tierprotomen verzierten Steven. Diese, sich nur scheinbar widersprechenden Darstellungen, illustrieren wie auch die Texte deutlich,

und 5,6 cm Breite relativ klein ist, dürfte es doch eher an einer Wand aufgehängt, als um den Hals getragen worden sein. Zu dem Amulett siehe Heeßel 2002, 125, Nr. 24.

⁹ Zur Dämonin Lamaštu siehe Farber 1980–1983, 439–446 und Wiggermann 2000.

¹⁰ Siehe zu diesen Gegenständen Farber 1987, 85–105.

¹¹ Siehe hierzu die Lamaštu-Serie I 197 sowie Farber 1987, 99f.

dass Lamaštu in ihrem Wirken eingeschränkt werden sollte; sei es, dass man sie an einer Tamariske festband, oder indem man sie per Boot über See oder per Reittier über die Berge, jedenfalls weit weg schickte. Auf der Rückseite befindet sich der Text einer Beschwörung, in der die sieben Namen der Lamaštu aufgezählt werden.¹²

Oberhalb des Bildfeldes auf der einen und des Textfeldes auf der anderen Seite weist das Amulett noch eine rechteckige Ausbuchtung, eine Verlängerung auf, die horizontal durchbohrt ist, so dass ein Faden oder Draht hindurchgefädelt werden und das Amulett daran aufgehängt werden konnte.

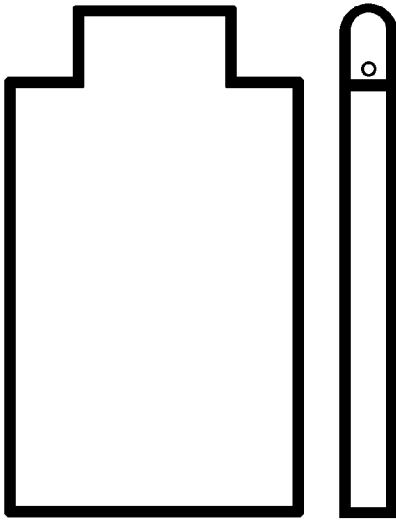


Abb. 2: Schematische Zeichnung der Vorder- und Seitenansicht eines Amuletts

Diese rechteckigen Ausbuchtungen am oberen Ende sind nun überaus typisch für Lamaštu-Amulette, bei denen sie sich immer wieder finden. Auch andere Amulette, etwa mit Darstellungen des Dämons Pazuzu, weisen diese Form häufig auf. So typisch für altorientalische Amulette ist diese Form, dass sich in der Altorientalistik und Vorderasiatischen Archäologie die Bezeichnung ‚Amulettform‘ dafür eingebürgert hat;¹³

¹² Bearbeitet und übersetzt bei Heefel 2002, 99f.

¹³ S. V. Panayotov verwendet statt ‚Amulettform‘ den Begriff „tablet with handle“, siehe Panayotov 2013a, 287 und Panayotov/Llop-Raduà 2013, 227f. bzw. im Deutschen „Tafel mit Henkel“ (pers. Kommunikation). Eine solche Begriffsbildung, die es gegen den in der Altorientalistik etablierten Begriff ‚Amulettform‘ schwer haben dürfte, ist – wie von Panayotov angemerkt – in der Tat erst einmal neutraler als ‚Amulettform‘. Jedoch stellt sich die Frage, ob „Henkel“ bzw. engl. „handle“ die rechteckige Ausbuchtung dieser Tafeln adäquat beschreibt, da zum einen insbesondere mit dem deutschen Begriff „Henkel“ Assoziationen geweckt werden, die mit dieser besonderen Form nicht übereinstimmen,

sie ist mittlerweile so sehr mit dem Aspekt des Amuletts verknüpft, dass allein aufgrund dieser Form ein Objekt als Amulett gekennzeichnet wird.

Dabei wird diese ‚Amulettform‘, auch wenn sie überaus häufig erscheint, keineswegs ausschließlich verwendet. So gibt es durchaus auch Amulette, die eine andere Form und Anbringungsweise aufweisen. Insbesondere bei Amuletten aus Metall, bei denen die Aufhängevorrichtung zumeist aus einer oder mehreren Ösen besteht, kann eine andere Form vorliegen, etwa ein einfaches Rechteck, an das lediglich zwei Ösen zur Aufhängung angebracht sind.¹⁴ Ein kleines, wohl als persönlicher Schutz am Körper getragenes Steinamulett aus der neu-assyrischen Zeit mit beidseitigen Darstellungen von Ugallu und Lulal, zwei apotropäischen Wesen, die häufig zur Bannung von Dämonen, Krankheiten und Unheil eingesetzt wurden, ist an der Oberseite abgerundet.¹⁵ Zur Befestigung weist es eine Bohrung auf, die sich mehrfach teilt, so dass zahlreiche Fäden oder Kettchen durch das Amulett geführt werden konnten. Solche Amulette belegen, dass die ‚Amulettform‘ nicht zwingend für Amulette verwendet werden musste.¹⁶

Die ‚Amulettform‘ ist nicht von dem Aspekt des Materials und der Anbringungsweise zu trennen. Sie bietet sich bei steinernen und tönernen Objekten eher an als bei solchen aus Metall, da letztere leichter mit Ösen befestigt werden können. Andererseits muss auch darauf hingewiesen werden, dass materielle und anbringungstechnische Gründe nicht ausschließlich dazu herangezogen werden können, die ‚Amulettform‘ zu erklären. So ist bei einigen Steinamuletten der rechteckige Vor-

und zum anderen auch der Begriff „Henkel“ bzw. „handle“ bereits von vornherein eine gebrauchstechnische Bedeutung der Ausbuchtung impliziert, die nicht notwendigerweise den tatsächlichen Nutzen bzw. Gebrauch dieser Tafelform widerspiegelt.

14 Siehe etwa ein ebensolches Pazuzu-Amulett bei Heeßel 2002, 122 und 197 (Nr. 17).

15 Green 1986, 226f., Nr. 134 und Wiggermann 2000, 247.

16 Bei Lamaštu-Amuletten aus dem ersten Jahrtausend v. Chr. tritt nun noch ein weiterer Aspekt hinzu: Zahlreiche Lamaštu-Amulette aus Metall, aber auch einige aus Stein, weisen an der Stelle, an der die Ausbuchtung der ‚Amulettform‘ erscheinen würde, keine solche Ausbuchtung auf, sondern einen Pazuzukopf, der über den Rand schaut. Besonders schön zeigt sich dies an einem Bronzeamulett aus dem Kunsthandel, das sich heute im Louvre, Paris befindet (Heeßel 2002, 128f., Nr. 30, gute Abbildung bei Caubet/Pouyssegur 1997, 162f.). Hier sieht man prominent im unteren Bereich die schon bekannte „Reiseszene“ der Lamaštu mit den üblichen Utensilien und einem Pazuzu in Angriffsstellung, darüber eine Krankbettzene mit zwei Heilern sowie den positiven Kräften Lulal und Ugallu, darüber sieben Dämonen und im obersten Register die Symbole der großen Götter. Interessant für die Fragestellung ist nun, dass auf der Rückseite des Amuletts die Figur eines Pazuzu abgebildet ist, dessen Kopf über den Rand in Richtung des Betrachters des Amuletts schaut und dessen Pranken auf dem oberen Rand des Amuletts liegen. Mit der Anbringung des Amuletts hat diese Pazuzu-Darstellung nichts zu tun, da dies von den beiden Ösen am äußeren Rand gewährleistet wird. Dieser durch seine Größe sehr präzente Pazuzu-Kopf stiehlt nun nicht nur der Lamaštu im unteren Register ein wenig die Schau, sondern er verleiht durch seine rechteckige Form, die übrigens ein typisches Merkmal von Pazuzu-Darstellungen ist, dem Amulett nun eine ‚Amulettform‘, da der Pazuzu-Kopf wie die rechteckige Ausbuchtung auf Amuletten in ‚Amulettform‘ erscheint.

sprung so breit, dass die Annahme, er sei auch deshalb geformt worden, weil die zu durchbohrende Länge des Steins dadurch geringer und die Bohrung daher weniger aufwendig wäre, kaum aufrecht zu erhalten ist. Steinamulette können durchaus, wie das Ugallu und Lulal-Amulett mit einer sich mehrfach teilenden Bohrung, aufwendig durchbohrt werden, ohne dass dazu eine ‚Amulettform‘ nötig wäre.

3 Textamulette als Schutz des Hauses und seiner Bewohner

Die ‚Amulettform‘, die besonders von Amuletten mit bildlichen Darstellungen, vor allem bei Schutzamuletten gegen das Wirken bestimmter Dämonen bekannt ist, erscheint nun jedoch auch bei reinen Textamuletten, die keinerlei bildliche Darstellung aufweisen. Das wohl bekannteste Beispiel hierfür ist die kleine Amulettafel aus schwarzem Stein aus dem Britischen Museum zu London (BM 118998), die Erica Reiner in ihrem grundlegenden Aufsatz „Plague Amulets and House Blessings“ aus dem Jahr 1960 publizierte.¹⁷ Laut Inventar des Britischen Museums wurde das Stück im Jahr 1928 von einer gewissen Madame Essad in Paris gekauft.¹⁸ Dieses Stück ist tatsächlich bei den regulären Ausgrabungen in Assur unter Walter Andrae gefunden worden und trägt die Fundnummer Ass. 7780.¹⁹ Während der wechselvollen Geschichte der Grabungsfunde aus Assur ist das Amulett dann wohl abhanden gekommen und auf dem Antikenmarkt verkauft worden. Laut Grabungstagebuch wurde dieses Amulett in Assur nördlich des Anu-Adad-Tempels im Bereich einer Wohnbebauung gefunden. Interessanterweise befand sich noch in der Bohrung des rechteckigen Vorsprungs der Rest eines Kupferdrahtes, mithilfe dessen das Amulett aufgehängt wurde.

Auf dem Amulett ist nun ein Abschnitt aus der dritten Tafel des Erra-Epos eingeritzt. Weiterhin weisen auch zwei Tontafeln aus Ninive des siebten Jahrhunderts v. Chr. die ‚Amulettform‘ auf und sind mit einem Auszug aus dem Epos beschrieben, in diesen beiden Fällen mit der fünften und letzten Tafel der Serie.²⁰ Eine weitere Tontafel aus Assur in ‚Amulettform‘ bietet den Text des gesamten Erra-Epos.²¹

Das sogenannte Erra-Epos, dessen akkadischer Titel *šar gimir dadmē*, „König aller Wohnstätten“ lautet, schildert die schlimmen Auswirkungen des Wütens des Gottes Erra, der die Welt mit Pest, Krieg und Krankheiten überzieht. Schon Erica Reiner

¹⁷ Reiner 1960, 148–155.

¹⁸ Leider ist unklar, wie Madame Essad in den Besitz dieses Amuletts gekommen sein könnte.

¹⁹ Das Amulett ist identisch mit dem von Pedersén 1997, 5 besprochenen und auf den Assur Photos 1065/1066 abgebildeten Amulett.

²⁰ So bereits King 1986, 50f.

²¹ Siehe hierzu Reiner 1960, 148.

nahm an, dass genau hierin, nämlich als Schutz gegen Epidemien und Verwüstung der Grund für die Anbringung des Textes auf Amuletten zu sehen sei.²² Was Reiner aufgrund von Erwägungen zur Inschrift des Steinamuletts annahm, kann nunmehr ganz generell bestätigt werden, da am Ende des Erra-Epos explizit gesagt wird: „Dem Haus, in dem diese Tafel plaziert wird, soll, auch wenn Erra verärgert und die Sieben (Dämonen) mordlustig sind, das Schwert der Pestilenz nicht nahe kommen, sicher soll es sein.“²³ Die Tafel mit der Inschrift des Erra-Epos, oder auch nur eines Auszugs davon, wird damit zu einem Schutzamulett für das Haus und seine Bewohner, die dadurch vor Seuchen und Epidemien geschützt werden sollten.

Aber nicht nur die Abschrift dieses Epos konnte als Schutzzauber gebraucht werden, auch die Hauptdarsteller des Epos selbst konnten als Schutzgottheiten angerufen und eine solche Anrufung als Amulett verwendet werden. Vier neuassyrische Textamulette, zwei aus Ninive und je eines aus Assur und Tell Halaf verdeutlichen dies; ihre Inschrift lautet:²⁴

O Marduk, Weiser der Götter,
 Erra, Held der Götter,
 Išum, Herold der Straße,
 Die sieben Götter, Helden ohne Gleichen,
 Ich, So-und-so²⁵, Sohn seines (persönlichen) Gottes,
 bin euer respektvoller Diener.
 Bei Epidemien, Katastrophen und Pestilenz,
 dem Morden des Erra, der Seuche,
 dem starken ... des Erra,
 erbarmt Euch meiner und dann will ich euren Lobpreis
 dem Volk der Schwarzköpfigen²⁶
 bis ans Ende der Tage singen.

Die hier so prominent angerufenen Helden des Erra-Epos erscheinen wiederum an herausragender Stelle auf einer Reihe von Amuletten aus Ton, die mit ‚Namburbi‘-Beschwörungen verwandte Gebete enthalten.²⁷ Akkadisch ‚Namburbi‘ wird eine Gruppe von Ritualen und Beschwörungen genannt, „mit deren Hilfe ein in der Zukunft liegendes Unheil abgewendet werden sollte, das durch ein Vorzeichen

²² Reiner 1960, 150f.

²³ Siehe Foster 1996, 804.

²⁴ Zusammengestellt von Reiner 1960, 151. Zu dem von Reiner nicht aufgeführten Amulett aus Assur (KAR 282) siehe Maul 1994, 179.

²⁵ In den beiden Amuletten aus Ninive (K. 5984 und Thompson 1940, 128, Abb. 17, Nr. 41) steht hier jeweils ein Name, in dem Amulett aus Tell Halaf (Friedrich u. a. 1940, 46, Taf. 17, Nr. 100) ist diese Zeile leer geblieben.

²⁶ Die „Schwarzköpfigen“ ist eine Selbstbezeichnung der Einwohner Mesopotamiens.

²⁷ Siehe Reiner 1960, 151–154 und Maul 1994, 175–190.

bereits erkannt, aber noch keine spürbare Gestalt angenommen hatte.“²⁸ Auf einigen Tontafeln in ‚Amulettform‘, die besonders zahlreich in Assur gefunden wurden,²⁹ erscheinen nun vor allem zwei verschiedene, aus dem Kontext der Namburbi-Texte stammende Gebete: zum einen ein Gebet an die Götter Ea, Šamaš und Marduk, das einem zentralen Gebet aus einem Namburbi gegen jegliches Unheil sehr ähnlich ist, und zum anderen ein Gebet, das mit den Worten „Löseritual gegen das Unheil von ...“ beginnt. Im Gegensatz zu anderen Textamuletten wird hier aber der Freiraum am Ende der Tafel sowie die Ausbuchtung für weitere Informationen genutzt. Dieser Freiraum wurde mit schrägen, sich kreuzenden Einzel-, Doppel- oder Dreifachlinien durchgestrichen, und aus einem Rechteck wurden so vier Dreiecke. Solche Durchstreichungen auf Tontafeln sollen nach Erica Reiner als Annullierungen von Freiräumen gedient haben, damit diese nicht zweckwidrig weiterbeschrieben werden konnten, so wie heute etwa Buchhalternasen.³⁰ Auf diese Weise sind beispielsweise auch die Freiräume auf der Rückseite und der Ausbuchtung der oben angeführten vier neuassyrischen Schutzamulette mit Anrufung von Marduk, Erra und Išum ‚annulliert‘.³¹

Auf den hier vorliegenden Tonamuletten mit den Gebeten aus dem Bereich der Namburbi-Texte sind nun nicht nur die Freiräume mit schrägen, sich kreuzenden Linien durchgestrichen und dazu teilweise die Ränder der Rechtecke mit doppelten Linien hervorgehoben, sondern in die so entstehenden Dreiecke wurden jeweils ein oder mehrere Zeichen geschrieben, die sich zu einer kurzen Anrufung der Götter Marduk und Išum fügen. Der unbeschriebene Teil der Rückseite des Amuletts sowie die Rück-, Ober- und Vorderseite des Amulettvorsprungs wurden jeweils zu einem Feld mit je vier Dreiecken, die folgenden Text enthielten:

Feld 1: Gott, der mir Wohlergehen schafft, Asalluḫi / Gott, der mir Wohlergehen schafft, Marduk!

Feld 2: Išum, der Herold der Götter, Herr der Straße,

Feld 3: wenn du durch die Straße gehst, was auch immer du (dort) entlanggehen lässt³², über das Haus des

Feld 4: PERSONENNAME, des Sohnes seines Gottes, lege Schutz!

28 Maul 1994, XI.

29 In Assur wurden neun Tontafeln in ‚Amulettform‘ mit Namburbi-Beschwörungen gefunden.

30 Siehe Reiner 1960, 151f. und Maul 1994, 177 zur Ähnlichkeit mit den Buchhalternasen. Erica Reiner hat die durch die Durchstreichung entstehenden Rechtecke als ‚magische Diagramme‘ oder ‚magische Vierecke‘ bezeichnet; ob diese ‚Diagramme‘ jedoch ausschließlich in ‚magischen‘ Kontexten erscheinen, bzw. eine ‚magische‘ Bedeutung oder sogar Wirkung hatten, muss erst untersucht werden.

31 Dass diese Striche tatsächlich je zur ‚Annullierung‘ von Freiräumen dienen, darf durchaus bezweifelt werden.

32 Siehe Maul/Strauß, 51–54, zu Rs. 18 und Panayotov 2013b, Nr. 11.

Stefan Maul hat erkannt, dass durch die Mehrdeutigkeit der Keilschrift die letzte Zeile in Feld 4, der Vorderseite des Amulettvorsprungs und damit der einzige Teil dieser Inschrift, die bei einem an der Wand aufgehängten Amulett unmittelbar sichtbar war, auch als einzelnes, kurzes Stossgebet gelesen werden konnte: „Auf den PERSONENNAME, den Sohn seines Gottes, lege Schutz!“³³ Solche Tontafeln in ‚Amulettform‘ mit aus dem Kreis der Namburbi-Beschwörungen stammenden Gebeten, und in einem Fall sogar mit einem vollständigen Namburbi-Ritual samt Beschwörungen und Ritualanweisungen, wurden besonders zahlreich in der assyrischen Stadt Assur gefunden.³⁴ Ihr Einsatz als Schutzamulett wird durch die Inschriften selbst deutlich, sowohl die Hauptgebete als auch das kurze Stoßgebet an Marduk/Asalluḫi und Išum weisen eindeutig darauf hin; und auch der Fundkontext von einigen Amuletten legt dies nahe.³⁵

4 Die Wirksamkeit der Schrift und der Nutzen von Schutzamuletten

Während der Sinn und Zweck dieser Textamulette durch die Inschriften ziemlich sicher als Schutz vor Gefahren und Unheil im Allgemeinen, und Seuchen, Krankheiten und die Hausgemeinschaft betreffenden größeren Katastrophen im Besonderen zu identifizieren ist, bleibt in den Inschriften selbst vage, auf welche Weise die Textamulette diesen Schutz gewährleisten sollten und konnten. Erica Rainer nahm in ihrer grundlegenden Besprechung dieser Amulette an, dass sich ein am Tor des Hauses befestigtes Amulett an die in den Texten genannten Protagonisten des Erra-Epos richtet, vor allem an Išum, der nachts in den Straßen herumstreift und ein Haus, welches ein solches Amulett am Eingang ziert, kennzeichnet, so dass es von einer Seuche verschont bleibe.³⁶ Hier liegt eine Vorstellung zugrunde, nach der Babylo-

³³ Maul 1994, 178a.

³⁴ Siehe die Zusammenstellungen von Ebeling 1954, 7 VII, Reiner 1960, 152 und Maul 1994, 175–181. Zu den dort angeführten neun Amuletten aus Assur (KAR 25, KAR 37 [jetzt von Maul/Strauß 2011, Nr. 22 wesentlich erweitert], KAR 120, KAR 144, KAR 282, LKA 128, LKA 129 sowie A 1104) lassen sich nunmehr weitere Stücke aus Assur stellen, siehe Maul/Strauß 2011, Nr. 23 und Miglus 2000, 27 Abb. 10, dazu auch Maul 2000, 76, Nr. 15 und Maul (im Druck). Ob es sich bei der von Maul 1994, 180 als Tafel in ‚Amulettform‘ (mit abgebrochenem ‚Amulettvorsprung‘) bezeichneten Tafel aus Tarsus (Goetze 1939, 12–16, Nr. 8) tatsächlich um eine solche Tafel handelt, oder um eine normal geformte Tafel, die lediglich durch ihre breite Seite durchlocht ist, muss eine Kollation des Stückes klären (freundlicher Hinweis von S. V. Panayotov). Siehe hierzu auch das Foto bei Goldmann 1937, 280 fig. 37A, Eine ähnliche Tafel (BM 78613) hat Wassermann 1994, 49–57 publiziert, der auch S. 53 auf die Ähnlichkeit zu dem Stück aus Tarsus hinweist.

³⁵ Siehe dazu Maul 1994, 176b.

³⁶ Reiner 1960, 150: „... Išum ... prowls the streets at night, and will, upon seeing the amulet sus-

nier hofften, ein Gott erkenne in dem Amulett ein Gebet, eine Bitte um Verschonung, und würde hierdurch zum Handeln bewegt; die Anbringung an einer lesbaren, offen zugänglichen Stelle wäre damit eine Voraussetzung dafür, dass das Amulett seine Aufgabe, Schutz hervorzurufen, erfüllen konnte.³⁷ Stefan Maul geht hingegen bei der Besprechung der Amulette mit Namburbi-Beschwörungen davon aus, „dass nicht nur den *dicenda* und den *agenda*, also dem gesprochenen Wort und der Ritualhandlung, magische Wirksamkeit beigemessen wurde, sondern auch dem geschriebenen Wort.“ Unter Hinweis auf im Ritual beschriebene Figürchen sowie auf Kolophone von Tontafeln nimmt er an, „dass man bereits den Akt des Schreibens als eine magisch wirksame Handlung ansah“ und die auf den Amuletten niedergeschriebenen Bitten somit auch ohne Rezitation oder Einbettung in das Ritualgeschehen, „aus sich selbst heraus wirksam“ waren.³⁸ Die Vorstellungen von der Wirksamkeit der Amulettafeln werden uns im Folgenden noch beschäftigen, jedoch sollen zuerst weitere Texte vorgestellt werden, die eine ‚Amulettform‘ aufweisen, die jedoch nicht immer als Amulette gedeutet wurden.

5 Weitere Texte auf Tafeln in ‚Amulettform‘

Schon Erica Reiner hatte gesehen, dass außer den Schutzamuletten, die sich mehr oder minder deutlich auf das Erra-Epos oder seine Protagonisten, vor allem Marduk/Asalluḫi und Išum beziehen, weitere Textamulette existieren, die völlig andere Texte enthalten. Hierzu gehören der sogenannte ‚Schenkenliebeszauber‘, zwei assyrische Königslisten, eine Votivinschrift an den Gott Nabû, zwei hemerologische Texte aus Nimrud und Assur, eine Königsinschrift, eine Liste mit Priestern eines Tempels, ein ‚Krönungsritual‘ sowie ein Text mit den Maßen des Marduk- und des Nabû-Tempels.³⁹ Ein kurzer Überblick über die Inhalte und Fundorte dieser Textamulette ist vonnöten, um diese Amulette einordnen und mit den oben behandelten Schutzamuletten vergleichen zu können.

pended at the gate, mark that house as one which the plague should pass by.“ Dass diese Vorstellung eindeutig von biblischen Vorstellungen geprägt ist, belegt auch die anschließende Fußnote von Reiner, in der sie Exodus 12:22–23 zitiert. S. V. Panayotov äußert in einem persönlichen Hinweis große Zweifel an der Vorstellung, apotropäische Textamulette wären am Tor, also an der Außenseite des Hauses angebracht gewesen und weist zudem auf fehlende Beweise für diese Vermutung hin.

37 Hierbei wäre es letztlich unerheblich, ob ein apotropäisches Textamulett, wie von Reiner vermutet, direkt am Tor oder eher weiter innen im Eingangsbereich angebracht worden wäre. Wichtig wäre allein die unmittelbare Sichtbarkeit. Eine gewisse Parallele findet diese Vorstellung eines am Torpfosten angebrachten Schutzamuletts in der jüdischen Tradition der Mesusa; die Zusammenhänge können hier nicht dargelegt werden, verdienen es aber, ausführlicher untersucht zu werden.

38 Alle Zitate: Maul 1994, 189f.

39 Reiner 1960, 155 mit Verweis auf die frühere Liste bei Weidner 1941–44, 363 Anm. 7.

Bei der Tafel VAT 9728, die Erich Ebeling als KAR 144 in Autographie publizierte und die Heinrich Zimmern unter dem unglücklichen Titel ‚Schenkenliebeszauber‘ bearbeitete, handelt es sich, wie Stefan Maul gezeigt hat,⁴⁰ tatsächlich um ein Ritual zur Steigerung des Umsatzes einer Gastwirtschaft.⁴¹ Die ‚Amulettform‘ der Tafel legt nahe, dass sie zur Aufhängung – wohl in einer Gastwirtschaft – bestimmt war, jedoch wurde sie in der Bibliothek einer Schreiberfamilie in Assur gefunden.⁴² Interessanterweise befindet sich die für die ‚Amulettform‘ so typische Ausbuchtung bei dieser Tafel nicht oberhalb, sondern auf der linken Seite der Inschrift.⁴³ Diese ‚Abweichung‘ von der üblichen Beschriftung der Amulette dürfte aber keine andere Form der Anbringung implizieren, sondern lediglich einen Rückgriff auf die ältere Schrift-/Leserichtung der Keilschrift darstellen;⁴⁴ denn wenn ein solches Amulett aufgehängt wird, ist der Text von oben nach unten und von rechts nach links zu lesen.

Von den beiden assyrischen Königslisten, die die ‚Amulettform‘ aufweisen, wurde die eine im Bereich des Nabû-Tempels von Dūr-Šarrukin/Ḫorsabad gefunden, während die andere aus dem Kunsthandel stammt, jedoch laut Kolophon von einem Exorzisten aus Assur geschrieben wurde.⁴⁵ In dem Text werden die Könige Assyriens, beginnend mit denen der Vorgeschichte, als die Könige „in Zelten lebten“, bis Aššur-nērārī V (754–745 v. Chr.) bzw. Salmanassar V. (726–722 v. Chr.), aufgelistet.⁴⁶

Im Gegensatz zu diesen Tontafelamuletten und auch den im folgenden aufgeführten ist das Amulett BM 118976 aus Kupfer; ein in der Durchbohrung noch vorhandenes kurzes Stück Kupferdraht zeigt, womit das Amulett aufgehängt wurde.⁴⁷ Die schlecht erhaltene Votivinschrift enthält eine Weihung eines gewissen Aššur-rēšū‘a, der ein Haus in Kalḫu, mehrere Menschen sowie etwas Land dem Gott Nabû „für seine Gesundheit (und) ein langes Leben“ stiftet. In einem Bildfeld oberhalb des Textes sind zwei Götter, wahrscheinlich Marduk und Nabû sowie zwei Göttinnen dargestellt.

40 Maul 1992, 389–396.

41 Eine neue Bearbeitung dieses Rituals mit neuer Kopie von VAT 9278 (von M. J. Geller) und zahlreichen Duplikaten hat Panayotov 2013a, 285–309 vorgelegt.

42 Siehe Pedersén 1986, 29–34, N2 (7) und Maul 1994, 179.

43 Auch der hemerologische Text STT 300, der *iqqur ipuš*-Text Tell Tayinat T 1927 sowie das Namburbi-Beschwörungsamulett LKA 129 haben die Ausbuchtung ‚auf der linken Seite‘, vgl. zu letzterer bereits Maul 1994, 180 und zu den beiden ersteren unten. Das von Maul 1994, 177 Anm. 192 erwähnte unpublizierte Täfelchen Assur S. 14348, ist nur mit wenigen Zeichen beschrieben und dürfte eher einen Anhänger als ein Textamulett darstellen.

44 So bereits von Maul 1994, 177, Anm. 192 beschrieben.

45 Siehe Weidner 1941–44, 362–369 und Gelb 1954, 209–230.

46 Die Königsliste aus Dūr-Šarrukin/Ḫorsabad stammt laut der Datierung im Kolophon aus dem Jahr 738 v. Chr. und endet mit der Herrschaft Aššur-nērārīs V. (754–745 v. Chr.), die Königsliste aus Assur wurde offensichtlich später zu Zeiten von Sargon II. (721–705 v. Chr.) geschrieben, da sie noch die fünfjährige Herrschaft des Salmanassar V. (726–722 v. Chr.) aufführt.

47 Postgate, SAAB 1 (1992) 57–63 mit älterer Literatur.

Die beiden sich direkt duplizierenden Hemerologien aus Assur und Kalḫu/Nimrūd listen Vorschriften für die ersten acht Tage des Tašrītu, des siebten Monats auf.⁴⁸ Sie sind vom gleichen Schreiber, Šataran-mudammiq, dem Oberpriester des Königs Assurnaširpal⁴⁹, geschrieben worden. Die Hemerologie aus Assur wurde in dem Haus einer Familie von Beschwörern gefunden, das auch eine umfangreiche Bibliothek enthielt;⁵⁰ leider bleibt unklar, ob das Amulett in dem Haus aufgehängt oder Teil der Bibliothek war.⁵¹ Die Hemerologie aus Kalḫu wurde im Tafelraum des Nabû-Tempels gefunden, der genau gegenüber der Nabû-Cella auf der anderen Seite des Hofes lag.⁵² Aufgrund von späteren Störungen durch Ziegelräuber in diesem Raum bleibt ebenso wie bei der Hemerologie aus Assur unklar, wo genau dieses Textamulett aufbewahrt wurde oder angebracht war.⁵³

Weiterhin weist auch die neuassyrische Kopie einer Inschrift des mittellassyrischen Königs Aššur-uballiṭ I. (1353–1318 v. Chr.) die ‚Amulettform‘ auf.⁵⁴ Die Königsinschrift bietet einen Bericht über den Bau eines Gebäudes in der Neustadt von Assur; die Vorderseite dieser Tafel wird aber fast vollständig von der Genealogie des Aššur-uballiṭ I. eingenommen, die sieben Generationen umfasst und mehr wie eine Königsliste wirkt.⁵⁵ Diese Tontafel wurde in dem Haus der Beschwörer-Familie in Assur ausgegraben, in dem auch die Hemerologie in ‚Amulettform‘ aufgefunden wurde.⁵⁶ Das Fragment einer Liste der Priester des Anu-Adad-Tempels von Assur wurde *in situ* in der Cella des jüngeren Anu-Adad-Tempels selbst gefunden;⁵⁷ man darf daher davon ausgehen, dass diese Tontafel in ‚Amulettform‘ in der Cella aufgehängt war. Es enthält auf der Vorderseite eine Liste der Ahnen und Vorgänger im Amt des Priesters Anu-šēzibanni, die zumindest 19 Generationen zurückreicht, und auf der Rückseite eine

48 VAT 8780/Ass. 14047 (KAR 147) und IM 64185/ND 5545 (CTN IV/58), bearbeitet von Hulin 1959, 42–53 und auch von Casaburi 2000, 13–29. Für den Kolophon der beiden Tafeln siehe Hunger 1968, 96f., Nr. 315.

49 Da das eine Textamulett mit dieser Hemerologie im Nabû-Tempel von Kalḫu gefunden wurde, liegt es nahe, den im Kolophon genannten König Assurnaširpal als den zweiten dieses Namens (883–859 v. Chr.) zu identifizieren, da dieser seine Residenz in das bis dahin unbedeutende Kalḫu verlegte. Die Niederschrift dieser beiden Textamulette lässt sich somit in die erste Hälfte des 9. vorchristlichen Jahrhunderts datieren.

50 Siehe zu dieser Bibliothek im sog. „Haus des Beschwörungspriesters“ Pedersén 1998, 135f. und auch Maul 2010, 189–228.

51 Das Fundverzeichnis gibt für Ass. 14047 (VAT 8780) nur die allgemeinen Fundortkoordinaten „hD8I“ an, siehe Pedersén 1986, 70, N4 (455).

52 Siehe dazu von Hulin 1959, 44 und Mallowan 1957, Taf. II.

53 Eine weitere Hemerologie auf einer Tafel in ‚Amulettform‘ wurde von Clay 1923, Nr. 24 publiziert. Der Fundort dieser in babylonischer Schrift geschriebenen Hemerologie für den Hausbau ist unklar.

54 VA 5707/Ass. 13963 (KAH II 27), zuletzt bearbeitet von Grayson 1987, 109f., A.0.73.1.

55 Der Eindruck einer Königsliste wird auch durch den Aufbau des Textes verstärkt.

56 Siehe dazu Pedersén 1986, 69, N4 (451). Das Fundinventar gibt dazu an: „hD8I, West“.

57 VAT 9551/Ass. 6721 (KAV 26), siehe Pedersén 1985, 32, Anm. 6. Da das Fundverzeichnis „eB5III“ angibt, muss das Tontafelbruchstück in der Cella selbst gefunden worden sein.

Ahnenliste.⁵⁸ Ein kleines Fragment, das ein Duplikat zu dieser Priesterliste darstellt, dürfte ebenfalls die ‚Amulettform‘ aufgewiesen haben.⁵⁹ Die Liste der Vorfahren des Priesters Anu-šēzibanni, die alle wie er Priester von Anu und Adad waren, erinnert in ihrem Aufbau sehr an Königslisten, in denen auch die Fiktion aufrecht erhalten wurde, dass das Königsamt grundsätzlich vom Vater auf den Sohn vererbt wurde.⁶⁰

Ein mittelasyrischer Ritualtext in ‚Amulettform‘ wurde im nordwestlichen Hof des Aššur-Tempels von Assur zusammen mit zahlreichen weiteren, vor allem mittelassyrischen Tontafeln gefunden.⁶¹ Diese Tontafeln gehörten wohl ursprünglich zu einer Bibliothek, die in einem Raum im oberen Stockwerk aufgestellt war und bei der Zerstörung der Stadt im Jahr 614 v. Chr. in den Hof hinunterstürzte.⁶² In dem recht unterschiedlich gedeuteten Ritualtext werden maßgeblich vom König durchgeführte Feierlichkeiten im Aššur-Tempel geschildert; ob es sich hierbei tatsächlich, wie vom Ersteditor angenommen, um ein Krönungsritual handelt, ist umstritten, da sich die Feierlichkeiten auch bei jährlichen Festen, etwa dem Neujahrsfest abgespielt haben könnten.⁶³ Aufgrund der Versturzlage der Amuletttafel lässt sich über ihre etwaige Anbringung nichts aussagen; es ist gut möglich, dass sie wie die anderen Tontafeln als Teil der Bibliothek aufbewahrt wurde. Schließlich enthält eine neuassyrische Amuletttafel aus Assur, deren genauer Fundort leider unbekannt ist, Maßangaben zu den Räumen und Höfen des Esagil, des Marduk-Tempels in Babylon sowie zu dem Tempelbezirk Ezida, Tempel des Nabû in Borsippa.⁶⁴ Während die Vorderseite der Amuletttafel die bereits bekannten gekreuzten, schrägen Striche aufweist, ist die Ausbuchtung der Rückseite in rechteckige Felder eingeteilt, die beschrieben

⁵⁸ Zum Inhalt dieser leider nur sehr fragmentarisch erhaltenen Priesterliste siehe Landsberger 1954, 111.

⁵⁹ VAT 9481/Ass. 19581 (KAV 30), siehe hierzu Landsberger 1954, 111.

⁶⁰ Auch wenn öffentliche Ämter in Mesopotamien tatsächlich oft weitervererbt wurden, so ist eine 19 und mehr Generationen umfassende, ununterbrochene Abfolge eines Amtes vom Vater zum Sohne dennoch äußerst bemerkenswert.

⁶¹ VAT 9583 + 9936 (+) 9978/Ass. 6342 + 4604 (+) 4489 (KAR 135+216 (+)137), gefunden in „hD3V“, siehe Pedersén 1986, 23, N1(70) und Menzel 1981, II, T 7, Nr. 6.

⁶² Zu dieser, von Weidner 1952–53, 197–215 fälschlich als Gründung Tiglatpilesers I. angesehenen Bibliothek siehe Pedersén 1986, 12–28 und Pedersén 1998, 83f.

⁶³ Die *editio princeps* stammt von K. Fr. Müller, *Das assyrische Ritual*, 4–58. Menzel 1981, I, 41 nahm jedoch an, dass es sich bei den rituellen Festlichkeiten nicht um ein einmaliges Ereignis wie eine Krönung handele, sondern um „eine in regelmäßigem Abstand (jährlich?) sich wiederholende Kultfeier, die die Erneuerung bzw. Bestätigung des göttlichen Segens für den König zum Anlass hatte.“ Dem folgt auch Radner 2002, 18, Anm. 196, die als kultische Einbettung des Rituals das Neujahrsfest erwägt. Nach Müller ging auch Holloway 2002, XV von einem Krönungsritual aus, jedoch ohne die Einwände Menzels zu diskutieren, siehe dazu Radner 2003, 226.

⁶⁴ Die Amuletttafel VAT 9961 (KAR 364) + VAT 10335 (Weidner 1963, 116 mit Autographie von F. Köcher auf Taf. 7–8) wurde von George 1992, 120–129, Text 14, Taf. 26–27 neu kopiert und bearbeitet. Da die Fundnummern von VAT 9961 und VAT 10335 fehlen, bleibt ihr genauer Fundort unklar.

wurden; leider bleibt aufgrund des sehr fragmentarischen Zustands dieses Tafelteils unklar, ob es sich um weitere Maßangaben oder um einen Kolophon handelt.

Dieser kurze Überblick über die von Erica Reiner zusammengestellten Texte in ‚Amulettform‘ zeigt bereits die thematische Breite auf, die in diesen Texten vorliegt. Mittlerweile lässt sich diese Liste noch deutlich erweitern.⁶⁵ Besonders interessant ist hierbei der Text einer praktisch vollständig erhaltenen neuassyrischen Tafel aus der Regierungszeit des letzten assyrischen Königs Sîn-šar-iškun (ca. 627–612 v. Chr.) in ‚Amulettform‘, in dem Rituale nach dem Datum, an dem sie durchgeführt werden sollten, geordnet wurden.⁶⁶ Die Ausbuchtung nimmt in den durch die üblichen schrägen gekreuzten Doppellinien entstehenden Dreiecken mit leichten Variationen zweimal hintereinander die Inschrift auf Feld 1 der Namburbi-Amulette auf: „ein Gott, der mir Wohlergehen schafft, ist er, Asalluḫi / Gott, der mir Wohlergehen schafft, Marduk!“⁶⁷ Wie schon bei anderen Amuletten zu beobachten folgt die Beschriftung der Ausbuchtung nicht der Schreib-/Leserichtung des Textes, die von oben nach unten verläuft, sondern horizontal von links nach rechts. Wird das Amulett aufgehängt, kann die Inschrift auf der Ausbuchtung somit von links nach rechts gelesen werden, während der hemerologische Text der Tafel von oben nach unten sowie rechts nach links verläuft.⁶⁸

Eine Königsinschrift Salmanassars III. (858–824 v. Chr.) auf einer steinernen Tafel in ‚Amulettform‘⁶⁹ weist die Eigentümlichkeit auf, dass die Tafel nicht wie sonst üblich über den unteren Rand (horizontal) zu drehen ist, sondern über den rechten Rand (vertikal), also so, wie heutzutage eine Buchseite umgeschlagen wird. A. Kirk Grayson deutet dies als Maßnahme zur besseren Lesbarkeit des Textes, sobald die Tafel aufgehängt wird, und verweist auf die Nachfolge-Verträge des Asarhaddon, die ebenfalls vertikal zu drehen sind.⁷⁰ Aufgrund der Weihung des Textes an den Gott

⁶⁵ Eine vollständige Auflistung aller Textamulette würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen; hier sei auf die derzeit in Arbeit befindliche Dissertation von Strahl V. Panayotov (Berlin) verwiesen, der diese Texte umfassend bearbeitet. Im Folgenden werden daher lediglich solche Textamulette angeführt, deren Form oder Inhalt für die Fragestellung interessant ist. Für die thematische Breite der Texte auf Tafeln in ‚Amulettform‘ siehe Panayotov 2013a, 287 Anm. 18.

⁶⁶ STT 300, publiziert von Gurney/Hulin 1964, Taf. 228f., siehe die Editionen von Casaburi 2002–5, 63–88, Scurlock 2005–6; 125–146 und Glassner 2009, 75–81 sowie Geller 2010, 45–54. Der Text datiert auf den Eponym Bêl-aḫu-ušur, der nach Reade 1998, 256 und 259 auf das Jahr 621 v. Chr. und nach Parpola 1998, XIX auf das Jahr 616 v. Chr. zu datieren ist.

⁶⁷ Die Inschrift lautet von der Rückseite zur Vorderseite (so sollte, analog zu den Namburbi-Amuletten, die Inschrift auf der Ausbuchtung gelesen werden): Rs. 1. dingir-ra silim-meš-àm 2. ^dAsal-lú-ḫi DINGIR *mu-šal-lim* Oben 3. ^dDUMU-ú-duk Vs. 4. dingir-ra silim-meš-àm ^dAsal-lú-ḫi 5. DINGIR *mu-šal-lim* ^dAMAR.UTU.

⁶⁸ Siehe dazu bereits oben S. 66.

⁶⁹ BM 104410 (1855-12-5, 460), ediert von Grayson 1991, 19–22.

⁷⁰ Dass die Tafeln mit den sog. „adê-Verträgen“ des Asarhaddon auf- bzw. ausgestellt waren, wird auch durch die Löcher im oberen Bereich dieser Tafeln nahegelegt, auf die Watanabe 1988, 265–266

Ninurta von Kalḫu spekuliert Grayson, die Tafel in ‚Amulettform‘ könne im Ninurta-Tempel zu Kalḫu aufgehängt gewesen sein, doch sind die Fundumstände unklar und der Text selbst ist nur äußerst fragmentarisch erhalten geblieben.

Nicht nur Königsinschriften, Königslisten oder Texte der Gelehrtentradition wurden auf Tafeln mit ‚Amulettform‘ niedergeschrieben, auch Urkunden können diese Form aufweisen. Dies illustriert eine kleine mittellassyrische Urkunde in ‚Amulettform‘ aus Assur,⁷¹ die wohl in die Regierungszeit des Aššur-uballiṭ I. (1353–1318 v. Chr.) zu datieren ist.⁷² Der beschädigte Text enthielt eine Erbteilung.⁷³ In Assur wurde zudem auch ein unbeschriebener Amulettrohling gefunden.⁷⁴

Unter den in der Cella eines neuassyrischen Tempels in Tell Tayinat gefundenen Tontafeln weisen zwei (T 1923 und T 1927) die ‚Amulettform‘ auf;⁷⁵ beide enthalten einen Text der Serie *iqqur ipuš*, in der Omina in Beziehung zu den Monaten oder Tagen gesetzt werden, in denen sie beobachtet wurden.⁷⁶ Auf beiden Tafeln ist die Ausbuchung unbeschrieben, jedoch mit den bekannten gekreuzten, schrägen Doppellinien sowie bei T 1923 noch zusätzlich mit Reihen von Winkelhaken versehen. Im Falle von T 1927 ist der Text so auf der Tafel geschrieben, dass er, wenn die Tafel aufgehängt ist, von oben nach unten und von rechts nach links gelesen wurde; diese Tafel ist damit der vierte Beleg für diese Textanordnung bei Tafeln in ‚Amulettform‘.⁷⁷

hinweist, siehe dazu auch Lauinger 2011, 11b. Diese Löcher dienten zur Befestigung der Tafeln im aufgestellten, ausgestellten Zustand.

71 BM 103395, erstmals publiziert in CT 33/15, wurde mit neuer Kopie und Fotos von Panayotov/Llop-Raduà 2013, 223–233 bearbeitet. Panayotov und Llop-Raduà erwähnen auch eine weitere, unpublizierte Urkunde in Amulettform, VAT 9032, die wahrscheinlich auf die Regierungszeit Salmanassars I. (1263–1234 v. Chr.) datiert werden kann (Panayotov/Llop-Raduà 2013, 228).

72 Die Tafel ist datiert auf den Eponym *Amurru-mā-ili*, der nach Freydanck 1991, 193 der Regierungszeit Aššur-uballiṭs I. zuzurechnen ist, siehe hierzu auch Panayotov/Llop-Raduà 2013, 226 und 228.

73 Eine ‚Amulettform‘ weist wohl auch die stark zerstörte Tafel A 1104 auf, die Radner 1999, Nr. 61 bearbeitet hat und die L. Jakob-Rost, K. Radner und V. Donbaz in Kopie vorgelegt haben (Jakob-Rost u. a. 2000, Nr. 61). Der genaue Inhalt des Textes ist aufgrund des bemitleidenswerten Zustands der Tafel nur schwer zu eruieren. Angesichts des Archivkontextes – die Tafel wurde in einem Archiv von Goldschmieden gefunden, das sonst keine im weitesten Sinne literarischen Texte aufwies – könnte man durchaus vermuten, dass es sich um eine private Urkunde handelt, etwa wie bei BM 103395. Pedersén 1986, 135, N33 (61) erwog jedoch, es könne sich um eine Beschwörung handeln, und dies wird nun durch eine Kollation von S. V. Panayotov erhärtet, da am Anfang des Textes *šiptu(ĒN)* „Beschwörung“ steht. Die Rückseite weist die typischen gekreuzten, schrägen Doppelstriche auf, die auch auf dem Leerraum von anderen Amuletttafeln erscheinen.

74 Diesen als VAT 15568 inventarisierten Rohling, auf den bereits Maul 1994, 180 hingewiesen hatte, hat Marzahn 2004, 41–46 publiziert. Siehe dazu auch Panayotov/Llop-Raduà 2013, 229.

75 Lauinger 2011, 5–14.

76 Von den zehn in diesem Raum gefundenen Tafeln sind immerhin sieben Exemplare der Serie *iqqur ipuš*, siehe Lauinger 2011, 6b. Zur Serie *iqqur ipuš* siehe neben der Bearbeitung von Labat 1965 die Bemerkungen von Maul 2003–5, 57f.

77 Siehe dazu bereits oben S. 66.

Die ‚Amulettform‘ erscheint somit neben den Schutzamuletten mit Texten des Erra-Epos oder Namburbi-Gebeten und Beschwörungen auch bei Tontafeln, die verschiedenste Textgenres enthalten. Hierzu gehören Rituale zur Steigerung des Umsatzes einer Gastwirtschaft, Königslisten, Motivinschriften, Hemerologien, Königsinschriften, Ahnenlisten von Priestern und Königsrituale; weiterhin Texte mit Maßangaben der Hauptheiligtümer von Babylon und Borsippa, Texte mit günstigen Daten für die Durchführung verschiedener Rituale, Manuskripte der Serie *iqqur ipuš* und sogar private Rechtsurkunden. Viele dieser auf Tontafelamuletten niedergeschriebenen Texte haben Duplikate auf Tontafeln, die keine ‚Amulettform‘ aufweisen; sie stellen also keine besonderen Texte dar, die nur auf Amuletten verzeichnet worden wären. Auffällig ist jedoch, dass mehrere dieser Texte auf Tontafeln in ‚Amulettform‘ direkte Duplikate haben, die ebenfalls auf Tontafeln in ‚Amulettform‘ niedergeschrieben sind; dies gilt für die Hemerologien aus Assur und Kalḫu, für die beiden Königslisten und sehr wahrscheinlich auch für die beiden Fragmente mit den Ahnenlisten des Priesters Anu-šēzibanni Aššur.⁷⁸

Am Schluss dieser kurzen Auflistung sei noch auf einen besonderen Text verwiesen, der der Gruppe der Schutzamulette zuzuordnen ist. Dieses altassyrische Amulett stammt aus einem Archiv eines assyrischen Kaufmanns in der Handelsniederlassung von Kaniš/Kültepe in der Türkei und enthält eine Beschwörung gegen die Dämonin Lamaštu. Es illustriert, wie nicht nur bildliche Darstellungen als Schutzamulette gegen Dämonen wirkten, sondern eben auch Textamulette mit Beschwörungen.⁷⁹ Zudem ist dieses Amulett ein Beleg für das hohe Alter der Textamulette, die somit keine spätere Entwicklung aus früheren Bildamuletten darstellen. Der obere Teil der schmalen, unbeschriebenen Ausbuchtung ist an der Durchbohrung abgebrochen, zeigt aber noch, dass das Amulett aufgehängt werden konnte.⁸⁰

6 Zum Zusammenhang von Form, Funktion und Text

In welchem Zusammenhang stehen nun die Tontafeln in ‚Amulettform‘, die so unterschiedliche Texte enthalten, mit den Schutzamuletten, und welche Rolle spielt dabei die besondere ‚Amulettform‘? Entscheidend für die Beantwortung dieser Fragen

⁷⁸ Eventuell duplizieren sich auch die beiden *iqqur ipuš*-Texte aus Tell Tayinat; das kann allerdings erst die Publikation einer Bearbeitung dieser Tafeln zeigen.

⁷⁹ Kt 94/k, 812 publiziert von Michel 1997, 58–64, siehe dazu auch Ford 1999.

⁸⁰ Es sei noch einmal darauf hingewiesen, dass Textamulette, insbesondere solche, die am Körper getragen wurden, nicht unbedingt die ‚Amulettform‘ aufweisen mussten. Es sind durchaus Textamulette in anderen Formen belegt, vgl. etwas das von Geller 2000, 409–412 publizierte Amulett mit medizinischer Inschrift, das von Wassermann 1994, 49–57 veröffentlichte Amulett mit Schutzgebet oder das neubabylonische Amulett BM 89904, publiziert von Lenormant 1873, 27, siehe dazu Langdon 1910, 11f.

sind dabei die altorientalischen Vorstellungen der Wirkungsweise dieser Amulette. Wie wir weiter oben schon bei der Besprechung der Schutzamulette gesehen haben, sind die Texte selbst hierbei wenig explizit; ihre Wirkmacht wird axiomatisch vorausgesetzt. Erica Reiner hatte daher, auch aufgrund von biblischen Parallelen, angenommen, dass ihre sichtbare Anbringung die guten Götter wie Išum dazu bringt, mit solchen Amuletten versehene Häuser vor Unglück zu schützen. Stefan Maul hat die besondere Wirksamkeit der Schrift an sich betont, die „aus sich selbst heraus“ wirke, und als Beleg hierfür vor allem Kolophone herangezogen.⁸¹ Ob die Wirksamkeit der Schrift jedoch tatsächlich ‚aus sich selbst heraus‘ erfolgt, bleibt fraglich; eher dürften dem altorientalische Vorstellungen zugrundeliegen, die ihre Wirksamkeit auf einen besonderen, durch Einbeziehung der Götter gerahmten ‚Schriftakt‘ zurückführen, so dass die Wirksamkeit letztlich göttlich bewirkt und legitimiert ist.

Diese beiden angenommenen Wirkungsweisen der Sichtbarkeit und der Wirksamkeit des Schriftakts schließen sich jedoch nun keineswegs aus, sondern entfalten ihre volle Erklärungskraft erst in der Kombination. Insbesondere für Mauls Darstellung einer wirksamen Schrift lässt sich nun ein schöner Beleg in einem Kolophon heranziehen, der diese Vorstellung auch ganz explizit beschreibt. In einem neubabylonischen Text mit ausführlichem Kolophon wird der Textträger selbst angesprochen:

Tafel, wenn Du eintrittst, lege Fürsprache ein und rede Gutes über Bêl-erība, den Sohn Bêl-ubalissus, den Nachkommen Êtjurs, vor (dem Gott) Nabû, seinem Herrn!⁸²

Hier wird der Schriftträger, die Tafel, belebt gedacht; wie ein Lebewesen soll sie – als Ersatz für den Schreiber – vor dem Gott kontinuierlich Gutes für jenen bewirken.⁸³ Die im ‚Schriftakt‘ beschriebene Tafel wirkt dauerhaft wie ein beständig persönlich anwesender Beter. Weiterhin zeigt dieser Beleg auch sehr schön, wie wichtig der von Reiner beschriebene Aspekt der Wahrnehmbarkeit ist. Erst nach dem „Eintreten“ der Tafel „vor den Gott“ entfaltet sich die Wirksamkeit der Schrift; die Nähe zum Göttlichen stellt somit sicher, dass die Tafel ihre maximale Wirkmächtigkeit entfalten kann.

Bei den Schutzamuletten dürfte die Wirkung somit durch die Kombination des wirksamen Texts und des mit Bedacht gewählten Anbringungsorts entstehen; auf diese Weise schützten die mit entsprechenden Texten beschriebenen Schutzamulette die Bewohner der Häuser oder Räumlichkeiten, in denen oder an deren Eingangsbereichen sie aufgehängt waren. Analog hierzu lassen sich auch einige der anderen Textamulette erklären, die nicht als Schutzamulette im engeren Sinn wirkten. Hierzu

⁸¹ Siehe Reiner 1960, 150 und Maul 1994, 189 sowie oben S. 64f.

⁸² Siehe zu diesem Kolophon auf der Tafel EAH 197 die Edition von D. C. Snell, RA 88 (1988) 59–63 sowie die Bemerkungen von Frahm 1995 und Gesche 1995. Siehe insbesondere bei Gesche 1995, 58 zu dem zitierten Satz.

⁸³ Die Idee von „belebten“, als lebendig angesehenen Tontafeln findet sich auch in altbabylonischer Zeit, siehe hierzu Charpin 2013, 344f.

gehört etwa das Amulett mit dem Ritual zur Steigerung des Umsatzes einer Gastwirtschaft, das in der Gastwirtschaft selbst aufgehängt dort wirksam werden konnte.

Die oben zitierte neubabylonische Tafel mit der Aufforderung, die T(ont)afel möge Fürsprache vor dem Gott einlegen, birgt aber noch mehr Erklärungspotential für die Texte auf Tafeln in ‚Amulettform‘: Sie zeigt, dass entsprechende Tafeln im Tempel, am besten im Allerheiligsten deponiert werden sollten und auch wurden, damit sie dort vor dem Gott Fürsprache halten konnten.⁸⁴ In diesem Zusammenhang dürfte es kaum einen Zufall sein, dass auch mehrere der besprochenen Textamulette im Allerheiligsten von Tempeln gefunden wurden.⁸⁵ Angesichts der oft unklaren Fundzusammenhänge von Tontafeln bilden die drei direkt in den Cellae von Tempeln ergrabenen sowie die beiden in Tempeln⁸⁶ gefundenen Amulettafeln eine bemerkenswert signifikante Gruppe. Es liegt nahe, anzunehmen, diese Tafeln seien dort angebracht gewesen, um für ihre Schreiber Gutes vor der Gottheit zu bewirken, auch wenn dies nicht explizit auf den Amulettafeln vermerkt ist. Bei einigen der Texte auf den Amulettafeln lässt sich ein Grund für ihre besondere Anbringung vermuten, wie beispielsweise im Fall der Priesterliste aus Assur, die in der Tempelcella angebracht worden sein könnte, um auf den Bestand der Familie und ihres Amtes vor dem Gott hinzuwirken. Bei anderen Texten, wie im Falle der in Tell Tayinat gefundenen *iqqur ipuš*-Texte auf Amulettafeln, ist es jedoch ungleich schwerer, einen solchen inhaltlichen Zusammenhang herzustellen. Hier kann man nur annehmen, die Texte seien von ihren Schreibern unabhängig vom textlichen Inhalt als Votivgabe der Gottheit geweiht worden.⁸⁷

Die Frage ist nun, welche Rolle der ‚Amulettform‘ angesichts dieser Erwägungen zukommt. Ist sie bei diesen Tontafeln tatsächlich nichts weiter als eine simple

84 Dies wird auch sehr schön durch die im *Nabû-ša-ḫarê*-Tempel von Babylon gefundenen Schülertafeln illustriert, die Cavigneaux 1981 publiziert hat. Diese von sehr jungen Schreibern geschriebenen, etwas kruden Tafeln mit einfachen Schülerübungen wurden dem Gott der Schreibkunst Nabû von den Schülern geweiht. Die Kolophone dieser Tafeln zeigen deutlich, wie sehr die Schüler diesen Schriftakt als Weihung an den Gott für ihr Leben angesehen haben, verbunden mit dem Wunsch danach, dass die Tafeln vor dem Gott Fürsprache für die Schreiber einlegen. Die oben zitierte Tafel EAH 197 gehört zu diesem Fundkomplex im *Nabû-ša-ḫarê*-Tempel.

85 Es handelt sich um die Priesterliste aus Assur KAV 26 und die beiden in Tell Tayinat gefundenen *iqqur ipuš*-Texte.

86 Im Nabû-Tempel von Kalḫu wurde eine der beiden Hemerologien (CTN IV/58) und im Nabû-Tempel von Dūr-Šarrukīn wurde eine der beiden Königslisten gefunden. Auch das Kupferamulett mit Votivinschrift an Nabû (BM 118976) sowie die Königsinschrift des Salmanassar III. mit Anrufung des Ninurta könnten gut ihren Platz in den Tempeln dieser Götter gehabt haben.

87 Dies weist wiederum eine direkte Parallele zu den im *Nabû-ša-ḫarê*-Tempel von Babylon gefundenen Schülertafeln auf, die dort sicher ebenfalls als Votivgabe, allerdings nicht im Allerheiligsten, niedergelegt waren. Diese Texte stellen einfache Schreiberübungen dar, wie Abschnitte von lexikalischen Texten, die die Schüler zu lernen hatten. Zu den Inhalten dieser Tafeln und zum Fundkomplex an sich siehe Cavigneaux 1999, 385–391.

Anbringungshilfe, wie A. K. Grayson dies annimmt: „But tablets with this shape were not always used as amulets and the similarity in shape is really coincidental.“⁸⁸? Oder wird der ‚Amulettform‘ selbst im Alten Orient eine besondere, positiv wirkende Kraft zugeschrieben, wie Erica Reiner vermutet:

It does not seem impossible that what was at first a purely functional device – a projection provided at the upper end of a tablet to be pierced so as to be hung up – became associated with the beneficent value originally inherent only in the content, not in the shape, of the tablet, and extended to other uses.⁸⁹

Es spricht einiges dafür, dass die ‚Amulettform‘ mehr ist als nur eine materialtechnischen Bedingungen geschuldete Anbringungs Vorrichtung. So weist die Mehrzahl der Inschriftfelder auf den Stelen der sogenannten ‚Stelenreihen‘ aus Assur eben diese Form auf, obwohl sie hier keinerlei anbringungstechnische Funktion erfüllt.⁹⁰ Dies belegt einerseits eindeutig, dass die ‚Amulettform‘ bereits im Alten Orient als besondere Form angesehen wurde.⁹¹ Andererseits eröffnet dies einen erneuten Hinweis auf die Anbringung der Tafeln im Allerheiligsten von Tempeln: Wie Peter Miglus nachweist, sind die sogenannten ‚Stelenreihen‘ erst sekundär durch die Umstellung der zuerst an einem anderen Standort aufgestellten Stelen entstanden; Miglus nimmt an, die Stelen seien ursprünglich in den Tempeln der Stadt aufgestellt gewesen, wo sie dieselbe Funktion erfüllten wie Statuetten, nämlich vor der Gottheit für den Stifter zu beten und Gutes zu bewirken.⁹² Sollte dies zutreffen,⁹³ wäre dies ein erneuter Hinweis für die Aufstellung von Textträgern im Allerheiligsten von Tempeln; man könnte die Stelen der ‚Stelenreihe‘ dann als monumentale, auf Dauer ausgelegte und von bedeutenden Personen gestiftete Varianten der einfachen, aus Ton bestehenden und von Schreibern oder Gelehrten verfassten Amuletttafeln in Tempeln ansehen.

88 Grayson 1991, 19.

89 Reiner 1960, 155.

90 Dies hat Maul 1994, 177 Anm. 192 betont. Siehe bereits Andrae 1913, 4: „Bei den Inschriftfeldern ist keine bestimmte Form vorgeschrieben. Bevorzugt war allerdings die rechteckige, oben mit einem kleinen Ansatz versehene (nach Art der Amuletttäfelchen, die oben durchbohrt waren und an einem Faden um den Hals getragen werden konnten).“

91 Ob diese Form tatsächlich, wie Maul 1994, 177 Anm. 192 vermutet, auf die Form des Keilschriftzeichens DUB zurückzuführen ist, das eine Tontafel bezeichnet, bleibt hierbei fraglich, da ein solcher Rückgriff auf piktorale Zeichen des späten vierten vorchristlichen Jahrtausends ein historisches Bewusstsein voraussetzt, das nicht *per se* angenommen werden darf, sondern im Einzelfall nachgewiesen werden muss.

92 Miglus 1984, 133–140.

93 Siehe die Kritik an Miglus' Deutung bei Reade 1988, 455–473. Es ist schwer, der Neu- oder besser Reinterpretation der ‚Stelenreihen‘ als monumentalen Kalender durch Reade zu folgen, insbesondere da es ihm nicht gelingt, die Argumente von Miglus für eine sekundäre Aufstellung vieler Stelen überzeugend zu entkräften.

Die beiden oben beschriebenen Aspekte der Wirksamkeit der Schrift sowie die Anbringung dieser Texte an geeigneten, sichtbaren Orten sind zentral für die Wirksamkeit von Textamuletten. Die Schrift braucht eine ‚Sichtbarkeit‘ an günstiger Stelle, um ihren Wirksamkeit bestmöglich zu entfalten. Aber nicht nur dem Anbringungsort dürfte hierbei große Bedeutung zukommen, sondern dem Textträger selbst auch, in Material, Farbe und Form. Es kann durchaus angenommen werden, dass die ‚Amulettform‘ sich aus anbringungstechnischen Bedingungen und häufigem Gebrauch im Alten Orient zu einer Form entwickelte, die ‚aufmerksamkeitslenkend‘ wirkte, indem sie den Text als wirksames ‚Amulett‘ hervorhob und so seine Außenwirkung vergrößerte. Die ‚Amulettform‘ signalisierte somit dem Betrachter, dass hier ein ‚magisch‘ wirksamer Text angebracht war. In wie weit man im Alten Orient dabei der ‚Amulettform‘ selbst eine glückbringende Wirkung zuschrieb, wie Erica Reiner dies annahm, bleibt unklar, solange sich hierfür keine expliziten Textbelege finden.⁹⁴

Literaturverzeichnis

- Andrae (1913): Walter Andrae, *Die Stelenreihen in Assur* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 24), Leipzig.
- Casaburi (2000): Maria Christina Casaburi, „The Alleged Mesopotamian ‚Lent‘: The Hemerology for Tešritu“, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 17, 13–29.
- Casaburi (2002–5): Maria Christina Casaburi, „Early Evidences of Astrological Aspects in a Neo-Assyrian Medical Hemerology“, *State Archives of Assyria Bulletin* 14, 63–88.
- Charpin (2013): Dominique Charpin, „L’historien de la Mésopotamie et ses Sources: Autour du code de Hammu-rabi“, *Journal Asiatique* 301, 339–366.
- Clay (1923): Albert T. Clay, *Epics, Hymns, Omens, and Other Texts* (Babylonian Records on the Library of J. Pierpont Morgan IV), New Haven.
- Caubet u. Pouyssegur (1997): Annie Caubet u. Patrick Pouyssegur, *L’Orient ancien. Aux origines de la civilisation*, Paris.
- Cavigneaux (1981): Antoine Cavigneaux, *Textes Scolaires du Temple de Nabû ša ḫarê*, Vol. I, Bagdad.
- Cavigneaux (1999): Antoine Cavigneaux, „Nabû ša ḫarê und die Kinder von Babylon“, in: J. Renger (Hg.), *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos der Moderne* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft), Saarbrücken, 385–391.
- Ebeling (1915–23): Erich Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts I und II* (Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft 28 und 34), Leipzig. (= KAR)
- Ebeling (1953): Erich Ebeling, *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*, Berlin. (= LKA)

⁹⁴ Diese kursorische Übersicht über die altorientalischen Tontafelamulette hat noch eine weitere Besonderheit zutage treten lassen, die nicht unerwähnt bleiben soll: Es ist überaus auffällig, dass praktisch alle diese Tontafeln in ‚Amulettform‘ aus dem Norden Mesopotamiens, aus Assyrien stammen. Ob dies einem Zufall der Überlieferung oder der Publikationslage zuzuschreiben ist oder dies eine besondere assyrische ‚Mode‘ darstellt, die in Babylonien so nicht geteilt wurde, müssen zukünftige Untersuchungen zeigen.

- Ebeling (1954): Erich Ebeling, „Beiträge zur Kenntnis der Beschwörungsserie Namburbi“, *Revue d'Assyriologie et Archéologie Orientale* 48, 1–15, 76–85, 130–141, 178–191.
- Farber (1980–1983): Walter Farber, „Lamaštu“, in: D. O. Edzard (Hg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 6, 439–446.
- Farber (1987): Walter Farber, „Tamarisken – Fibeln – Skolopender. Zur philologischen Deutung der ‚Reiseszene‘ auf neuassyrischen Lamaštu-Amuletten“, in: F. Rochberg-Halton (Hg.), *Language, Literature, and History*, Fs. E. Reiner, AOS 67, New Haven/Connecticut, 85–105.
- Ford (1999): James N. Ford, „The Old-Assyrian Incantation against Lamaštu Kt 94/k, lines 11-13a“, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1999/3, Nr. 56.
- Foster (1996): Benjamin Foster, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, 2nd Edition, Bethesda/Maryland.
- Frahm (1995): Eckart Frahm, „Ton vom Ton des Heiligen Hügels“, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1995/1, Nr. 9.
- Friedrich u. a. (1940): Johannes Friedrich u. a., *Die Inschriften vom Tell Halaf. Keilschrifttexte und aramäische Urkunden aus einer assyrischen Provinzhauptstadt* (Archiv für Orientforschung Beiheft 6), Wien.
- Freydank (1991): Helmut Freydank, *Beiträge zur mittelassyrischen Chronologie und Geschichte* (Studien zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 21), Berlin. (= SGKAO 21)
- Gelb (1954): Ignaz J. Gelb, „Two Assyrian King Lists“, *Journal of Near Eastern Studies* 13, 209–230.
- Geller (2000): Markham J. Geller, Rezension zu: A. Slotsky, *The Bourse of Babylon* (Bethesda 1997), *Orientalistische Literaturzeitung* 95, 409–412.
- Geller (2010): Markham J. Geller, *Look to the Stars: Babylonian medicine, magic, astrology and melothesia*, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte Preprint 401, Berlin. (= MPIG 401)
- Gesche (1995): Petra D. Gesche, „Ton vom Ton des Heiligen Hügels – woher stammt der Ton wirklich?“, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1995/3, Nr. 66.
- George (1992): Andrew R. George, *Babylonian Topographical Texts* (Orientalia Lovaniensia Analecta 40), Leuven.
- George (2003): Andrew R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Oxford.
- Glassner (2009): Jean-Jacques Glassner, „Exorcisme et chronomancie selon STT 2, 300“, in: X. Faivre, B. Lion u. C. Michel (Hgg.), *Et il y eut un esprit dans l'Homme. Jean Bottéro et la Mésopotamie*, Paris, 75–81.
- Goetze (1939): Albrecht Goetze, „Cuneiform Inscriptions from Tarsus“, *Journal of the American Oriental Society* 59, 1–16.
- Goldmann (1937): Hetty Goldmann, „Excavations at Gözülü Kule, Tarsus, 1936“, *American Journal of Archaeology* 41, 262–276.
- Grayson (1987): A. Kirk Grayson, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)* (Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods I), Toronto-Buffalo-London.
- Grayson (1991): A. Kirk Grayson, „A Text of Shalmaneser III on an Amulet-shaped Stone“, *Annual Review of the Royal Inscriptions of Mesopotamia Project* 9, 19–22.
- Green (1986): Anthony Green, „The Lion-Demon in the Art of Mesopotamia and Neighbouring Regions“, *Baghdader Mitteilungen* 17, 141–254.
- Gurney u. Hulin (1964): Oliver R. Gurney u. Peter Hulin, *The Sultantepe Tablets II*, London. (= STT).
- Heeßel (2002): Nils P. Heeßel, *Pazuzu. Archäologische und philologische Studien zu einem altorientalischen Dämon* (Ancient Magic and Divination 4), Leiden/Boston/Köln.
- Herrmann (1994): Christian Herrmann, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*, (Orbis Biblicus et Orientalis 138), Freiburg/Göttingen.
- Holloway (2002): Stephen W. Holloway, *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire* (Culture and History of the Ancient Near East 10), Leiden/Boston/Köln.

- Hunger (1968): Hermann Hunger, *Babylonische und assyrische Kolophone* (Alter Orient und Altes Testament 2), Neukirchen-Vluyn. (= BAK)
- Hulin (1959): Peter Hulin, „A Hemerological Text from Nimrud“, *Iraq* 21, 42–53.
- Jakob-Rost u. a. (2000): Liane Jakob-Rost, Karen Radner u. Veysel Donbaz, *Neuassyrische Rechtsurkunden II* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 98), Saarbrücken.
- King (1986): Leonard W. King, „New fragments of the Dibarra-legend on two Assyrian Plague-tablets“, *Zeitschrift für Assyriologie* 11, 50–62.
- Kohl (2003): Karl-Heinz Kohl, *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, München.
- Kühne (1993–94): Hartmut Kühne, „Archäologische Forschungen in Syrien (5)“, *Archiv für Orientforschung* 41–42, 195–306.
- Labat (1965): René Labat, *Un calendrier babylonien des travaux des signes et des mois (séries iqqur ṭpuš)*, Paris. (= CBII)
- Landsberger (1954): Benno Landsberger, „Assyrische Königsliste und „Dunkles Zeitalter““, *Journal of Cuneiform Studies* 8, 31–45, 47–73 und 106–133.
- Langdon (1910): Stephen Langdon, „A Chapter from the Babylonian Books of Private Devotion“, *Babyloniaca* 3, 1–32.
- Lauinger (2011): Jacob Lauinger, „Some Preliminary Thoughts on the Tablet Collection in Building XVI from Tell Tayinat“, *Journal of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 6, 5–14.
- Lenormant (1873): François Lenormant, *Choix de textes cunéiformes inédits ou incomplètement publiés jusqu'à ce jour*, Paris.
- Lenzi (2008): Alan Lenzi, *Secrecy and the Gods. Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel* (State Archives of Assyria Studies XIX), Helsinki.
- Mallowan (1957): Max E. L. Mallowan, „The Excavations at Nimrud (Kalḫu), 1956“, *Iraq* 19, 1–25.
- Marzahn (2004): Joachim Marzahn, „Ein Amulettrohling aus Assur“, *Colloquium Anatolicum* 3, 41–46.
- Maul (1992): Stefan M. Maul, „Der Kneipenbesuch als Heilverfahren“, in: D. Charpin u. F. Joannès (Hgg.), *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien. Actes de la XXXVIII^e Rencontre Assyriologique Internationale* (Paris, 8-10 juillet 1991), Paris, 389–396.
- Maul (1994): Stefan M. Maul, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituaale (Namburbi)* (Baghdader Forschungen 18), Mainz.
- Maul (2000): Stefan M. Maul, „Die Schriftfunde aus Assur von den Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft im Frühjahr 2000“, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 132, 65–100.
- Maul (2003–5): Stefan M. Maul, „Omina und Orakel. A“, in: D. O. Edzard (Hg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 10, 45–88. (= RIA 10)
- Maul (2005): Stefan M. Maul, *Das Gilgamesch-Epos*, München.
- Maul (2010): Stefan M. Maul, „Die Tontafelbibliothek aus dem sogenannten »Haus des Beschwörungspriesters«“, in: St. M. Maul u. N. P. Heeßel (Hgg.), *Assur-Forschungen*, Wiesbaden, 189–228.
- Maul (im Druck): Stefan M. Maul, „Schutz für das Haus des Dūrī-Aššur. Vier Bruchstücke von Tontafelamuletten“, in: P. Miglus (Hg.), *Ausgrabungen in Assur: Wohnquartiere in der Weststadt. Teil I* (im Druck).
- Maul u. Strauß (2011): Stefan M. Maul u. Rita Strauß, *Ritualbeschreibungen und Gebete I*, (Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts 4, Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 133), Wiesbaden.
- Menzel (1981): Brigitte Menzel, *Assyrische Tempel*, (Studia Pohl, Series Maior 10), Rom.

- Michel (1997): Cécile Michel, „Une incantation paléo-assyrienne contre Lamaštum“, *Orientalia Nova Series* 66, 58–64.
- Miglus (1984): Peter Miglus, „Another Look at the ‚Stelenreihen‘ in Assur“, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 74, 133–140.
- Miglus (2000): Peter Miglus, „Assur – Frühjahrskampagne 2000“, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 132, 13–54.
- Panayotov (2013a): Strahil V. Panayotov, „A Ritual for a Flourishing Bordello“, *Bibliotheca Orientalis* 70, 285–309.
- Panayotov (2013b): Strahil V. Panayotov, „Who is the client of the namburbi tablet with handle A 114 (LKA 128) in Istanbul?“, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2013/1, Nr. 11.
- Panayotov u. Llop-Raduà (2013): Strahil V. Panayotov u. Jaume Llop-Raduà, „A Middle Assyrian Juridical Text on a Tablet with Handle“, *Oriental Archive* 81, 223–233.
- Parpola (1998): Simo Parpola, „Texts with eponym dates“, in: K. Radner (Hg.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*, 1/I: A, Helsinki, XVIII–XX.
- Pedde (2000): Friedhelm Pedde, *Vorderasiatische Fibeln. Von der Levante bis Iran* (Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 24), Saarbrücken.
- Pedersén (1985): Olof Pedersén, *Archives and Libraries in the City of Assur 1. A Survey of the Material from the German Excavations* (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Semitica Upsaliensia 6), Uppsala.
- Pedersén (1986): Olof Pedersén, *Archives and Libraries in the City of Assur 2. A Survey of the Material from the German Excavations* (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Semitica Upsaliensia 8), Uppsala.
- Pedersén (1997): Olof Pedersén, *Katalog der beschrifteten Objekte aus Assur* (Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 23), Saarbrücken.
- Pedersén (1998): Olof Pedersén, *Archives and Libraries in the Ancient Near East 1500–300 B.C.*, Bethesda/Maryland.
- Postgate (1987): J. Nicholas Postgate, „BM 118796: A Dedication Text on an ‚Amulet‘“, *State Archives of Assyria Bulletin* 1, 57–63.
- Radner (1999): Karen Radner, *Ein neuassyrisches Privatarhiv der Tempelgoldschmiede von Assur* (Studien zu den Assur-Texten 1), Saarbrücken.
- Radner (2002): Karen Radner, *Die neuassyrische Texte aus Tall Šēḫ Ḥamad* (Berichte der Ausgrabungen in Tall Šēḫ Ḥamad/Dür Katlimmu 6), Berlin.
- Radner (2003): Karen Radner, Rezension zu „St. W. Holloway, Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire, CHANE 10“, in: *Journal of Economic and Social History of the Orient* 46, 226–230.
- Reade (1998): Julian E. Reade, „Assyrian eponyms, kings and pretenders, 648-605 BC“, *Orientalia NS* 67, 255–265.
- Reade (2004): Julian E. Reade, „The Historical Status of the Assur Stelas“, in: J. G. Dercksen (Hg.), *Assyria and Beyond* (Fs. M. T. Larsen), (Publications de l’Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul 100), Leiden, 455–473.
- Reiner (1960): Erica Reiner, „Plague Amulets and House Blessings“, *Journal of Near Eastern Studies* 19, 148–155.
- Schröder (1920): Otto Schröder, *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts II* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 35), Leipzig. (= KAV)
- Schröder (1922): Otto Schröder, *Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts II* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 37), Leipzig. (= KAH II)
- Scurlock (2005–6): JoAnn Scurlock, „Sorcery in the Stars: STT 300, BRM 4, 19-20 and the Mandaic Book of the Zodiac“, *Archiv für Orientforschung* 51, 125–146.
- Snell (1994): Daniel C. Snell, „A Neo-Babylonian Colophon“, *Revue d’Assyriologie et Archéologie Orientale* 88 (1994) 59–163.

- Stol (2000): Marten Stol, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting* (Cuneiform Monographs 14), Groningen.
- Thompson (1940): Reginald Campbell Thompson, „A Selection from the Cuneiform Historical Texts from Nineveh (1927–32)“, *Iraq* 7, 85–131.
- Tourtet (2010): Francelin Tourtet, „Demons at Home“, in: H. Kühne (Hg.), *Dür-Katlimmu 2008 and Beyond* (Studia Chaburensia 1), Wiesbaden, 241–265.
- Wasserman (1994): Nathan Wasserman, „BM 78613. A Neo-Babylonian Imposture of an Old-Babylonian Amulet?“, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 88, 49–57.
- Watanabe (1988): Kazuko Watanabe, „Die Anordnung der Kolumnen der VTE-Tafeln“, *Acta Sumerologica* 10, 265–266.
- Weidner (1941–44): Ernst Weidner, „Die Königsliste aus Chorsābad“, *Archiv für Orientforschung* 14, 362–369.
- Weidner (1952–53): Ernst Weidner, „Die Bibliothek Tiglatpilezers I.“, *Archiv für Orientforschung* 16, 197–215.
- Weidner (1963): Ernst Weidner, „Die Maße von Esagil und Ezida“, *Archiv für Orientforschung* 20, 116.
- Wiggermann (2000): Frans A. M. Wiggermann, „Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile“, in: Marten Stol, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting* (Cuneiform Monographs 14), Groningen, 217–252.
- Wiseman u. Black (1996): Donald J. Wiseman u. Jeremy A. Black, *Literary Texts from the Temple of Nabû* (Cuneiform Texts from Nimrud IV), Oxford 1996. (= CTN IV)

