



Beiträge
zur Kenntnis und Deutung
altorientalischer Archivalien

Festschrift für Helmut Freydank
zum 80. Geburtstag

Herausgegeben von
Doris Prechel und Hans Neumann

dubsar 6

Zaphon

Beiträge zur Kenntnis und Deutung altorientalischer Archivalien

Festschrift für Helmut Freydank
zum 80. Geburtstag

Herausgegeben von
Doris Prechel und Hans Neumann

dubsar

Altorientalistische Publikationen
Publications on the Ancient Near East

Band 6

Herausgegeben von Kristin Kleber und Kai A. Metzler

Beiträge zur Kenntnis und Deutung altorientalischer Archivalien

Festschrift für Helmut Freydank
zum 80. Geburtstag

Herausgegeben von
Doris Prechel und Hans Neumann

Zaphon

Münster
2019

Illustration auf dem Einband: VAT 9675 (Rs.), Zeichnung von Doris Prechel

Beiträge zur Kenntnis und Deutung altorientalischer Archivalien
Festschrift für Helmut Freydank zum 80. Geburtstag

Herausgegeben von Doris Prechel und Hans Neumann
dubsar 6

© 2019 Zaphon, Münster (www.zaphon.de)

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, photo-copying, recording, or otherwise,
without the prior permission of the publisher.

Printed in Germany
Printed on acid-free paper

ISBN 978-3-96327-020-8

ISSN 2627-7174



Inhaltsverzeichnis

Zum Geleit	IX
Schriftenverzeichnis Helmut Freydanck	XIII
<i>Alfonso Archi</i>	
Ebla and the Cities in Northern Syria	1
<i>Barbara Böck</i>	
„Er hat keine Zähne, aber er beißt“. Überlegungen zur Gedankenfigur des Adynaton als Ausdruck des Unmöglichen	19
<i>Eva Cancik-Kirschbaum</i>	
„Wenn ein Mann ...“. Ein mittellassyrischer Text aus Tall Faḫarīja	33
<i>Birgit Christiansen</i>	
Noch gesund oder bereits krank? Der Zustand des Patienten im hethitischen Ritualtext KBo 10.37	47
<i>Betina Faist</i>	
Die Noxalhaftung im neuassyrischen Recht	81
<i>Barbara Feller</i>	
Bābu-aḫa-iddina. Die Siegel	91
<i>Stefan Jakob</i>	
Wann war Tukultī-Ninurta I. in Babylon?	107
<i>Jaume Llop</i>	
Husking Grain or Moulding Bricks?	119
<i>Lutz Martin</i>	
Lamassu oder Götterstatue?	131
<i>Joachim Marzahn</i>	
Vasen statt Blumen	145
<i>Giovanna Matini – Claudio Saporetti</i>	
Einige Anmerkungen zum Mythos <i>Enki und Ninmah</i>	173
<i>Stefan M. Maul</i>	
Eine altorientalische Anleitung zur Wiedererlangung von Lebensmut und Lebenskraft	181

<i>Hans Neumann</i> Zu den im 2. Weltkrieg vernichteten Ur III-Texten des Leipziger Altorientalischen Instituts	207
<i>Joachim Oelsner</i> Uruk: Hellenistisches südwestlich von Eana	217
<i>Friedhelm Pedde</i> Das Tor zum Alten Palast in Assur	231
<i>Doris Prechel</i> Anmerkungen zu § 163 der Hethitischen Gesetze	241
<i>Johannes Renger</i> Gedanken zur Frage von Innovationen und Wachstum	247
<i>Thomas Richter</i> Ḫašip-apu und Šaḫlu-Teššup, Walker	257
<i>Elisabeth Rieken</i> Kp 14/03 – eine SMS aus der Hethiterzeit?	265
<i>Saqer Salah</i> Wer waren die Bewohner des mittellassyrischen <i>Dūr-Katlimmu</i> ?	275
<i>Aaron Schmitt</i> Symbolsockel in Assyrien – eine Bilanz und Aktualisierung	383
<i>Daisuke Shibata</i> Middle Assyrian Legal Documents of Adad-bēl-gabbe II, King of the Land of Māri	409
<i>Klaas R. Veenhof</i> A Verdict of the Assembly of the Old Assyrian City-State	439
<i>Ralf-B. Wartke</i> Mit Julius Euting auf der Jagd nach Inschriften – Ein Blick in das Tagebuch seiner Reise in Nord-Syrien 1889/1890	465

Noch gesund oder bereits krank?

Der Zustand des Patienten im hethitischen Ritualtext KBo 10.37

Birgit Christiansen

1. Einleitung¹

In dem hethitischen Ritual KBo 10.37 (CTH 429.1), das im Tafelkatalogeintrag KBo 10.6 Vs. I 3–4 als Überlieferung einer Frau namens Ambazzi ausgewiesen wird, finden sich an mehreren Stellen Beschreibungen eines Kindes, das mittels des Rituals behandelt wird (KBo 10.37 Vs. I 58'–62'; Vs. II 20'–26'; Rs. III 46–49). Im Vergleich zu anderen hethitischen Ritualtexten vermitteln vor allem die Aussagen über bestimmte äußerliche Merkmale des Kindes einen recht plastischen und konkreten Eindruck. Dieser Umstand macht es wahrscheinlich, dass der überlieferte Text auf einem Ritual basiert, das in einem spezifischen Fall zur Anwendung kam und später auf vergleichbare Situationen übertragen wurde.² Der Paralleltext KBo 13.156 (CTH 429.2) legt dabei nahe, dass eine erste Stufe der Ausweitung darin bestand, dass mit dem Ritual nicht nur ein, sondern mehrere Kinder behandelt wurden. Im Laufe des weiteren Entwicklungsprozesses scheint die Indikation eine massive Ausdehnung erfahren zu haben. So erstreckt sich der Anwendungsbereich des Rituals den Angaben des Kolophons von KBo 10.37 und des Tafelkatalogeintrags KBo 10.6 Vs. 13–4 zufolge nun nicht nur auf Kinder, sondern auf jegliche Personen, die von jemandem gegenüber den Göttern verleumdet bzw. verflucht wurden.

Da die Patientenbeschreibungen Aufschluss über den Anlass liefern, zu dem das Ritual ursprünglich zur Anwendung kam, kommt ihnen für die Rekonstruk-

-
- 1 Die verwendeten bibliographischen Abkürzungen folgen dem Chicago Hittite Dictionary (CHD).
 - 2 Wie textinterne Merkmale nahelegen, dürften auch andere schriftlich aufgezeichnete Rituale eine ähnliche Genese durchlaufen haben. Daneben gibt es Indizien, die nahelegen, dass ein für ein weiteres Anwendungsspektrum vorgesehenes Ritual später auf einen spezifischen Fall zugeschnitten wurde. Einen solchen Prozess haben wahrscheinlich die auf der Tafel KBo 15.10+ (CTH 443.A) überlieferten Rituale durchlaufen, mit denen den Ritualsprüchen zufolge das Königspaar Tuthaliya und Nikkalmati behandelt wurde (siehe dazu ausführlich Christiansen 2007). Allgemein zur Entstehungsgeschichte hethitischer Ritualtexte siehe auch Miller 2004, 469–532 und Christiansen 2006, 5–30.

tion der Entstehungsgeschichte des Rituals und seiner schriftlichen Überlieferung ein hoher Stellenwert zu. Abgesehen davon erweitern sie unsere Kenntnis darüber, für welche Leiden man in der hethitischen Kultur eine Behandlung mittels eines Heilungs- bzw. Beschwörungsrituals als adäquate Therapieoption erachtete. Ein Problem für die Interpretation stellt jedoch der Umstand dar, dass einige Ausdrücke in ihrer Bedeutung unklar oder vage sind. Dies betrifft vor allem das auf den Mund des Kindes bezogene Adjektiv *tarašganiyawant-* und das auf das Gesäß bzw. den After bezogene Adjektiv *šəḫuganiyawant-*. Während in der Forschungsliteratur darüber Konsens besteht, dass beide Adjektive ein Behaftet- bzw. Beschmiertsein der jeweiligen Körperteile mit bestimmten Substanzen bezeichnen, gehen die Meinungen über deren konkrete Beschaffenheit auseinander. In Abhängigkeit davon wird auch die Funktion der Beschreibungen innerhalb des Ritualtextes unterschiedlich bestimmt. Während *tarašganiyawant-* meist mit „schleimverschmiert, -behaftet“ und *šəḫuganiyawant-* mit „urinverschmiert, urinbehaftet“ übersetzt wird, bezeichnet *tarašganiyawant-* nach Hoffner 2004 und ihm folgend CHD Š, 350 ein Behaftetsein mit Kolostrum und *šəḫuganiyawant-* ein Beschmiertsein mit Mekonium. Dementsprechend deutet Hoffner die Äußerungen über den Mund und das Gesäß bzw. den After des Kindes nicht als Beschreibungen von Krankheitssymptomen, sondern als Schilderungen, die die Unschuld des Kindes betonen sollen, indem sie es als ein wenige Stunden oder Tage altes Neugeborenes ausweisen. Darauf aufbauend weicht auch Hoffners Deutung der Aussagen über das mangelnde Wissen und die mangelnde Wahrnehmung des Kindes in Vs. II 25'–26' von anderen Interpretationen ab. So heben die Äußerungen seines Erachtens darauf ab, dass das Kind erst vor kurzem geboren wurde und demzufolge die Welt um sich herum noch nicht kennt und wahrnehmen kann, während sie von anderen Forschern dahingehend gedeutet wurden, dass das Kind nicht in der Lage ist, die Ursache seines Leidens herauszufinden.

Da ich mich im Rahmen meiner Bearbeitung der Ritualüberlieferung der Ambazzi³ nicht mehr mit Hoffners Interpretation auseinandersetzen konnte, weil das Manuskript bereits abgeschlossen war, soll im vorliegenden Beitrag eine eingehende Diskussion erfolgen.

Ausgehend von einer Analyse der relevanten Passagen und Termini soll dargelegt werden, dass sowohl die Feststellungen, die über den Mund und das Gesäß bzw. den After des Kindes als auch über seine mangelnde Kenntnis und Wahrnehmung getroffen werden, wahrscheinlich als Krankheitssymptome eines älteren Kindes zu interpretieren sind. Eine Zuordnung zu einem bestimmten Krankheitsbild ist aufgrund der Unklarheiten auf sprachlicher Ebene sowie der Knappheit der Beschreibungen schwierig. Während Hoffner 2004 alternativ zu seiner oben genannten Deutung in Erwägung zieht, dass das Kind an einem Magen-Darm-Infekt leidet, infolgedessen sein Mund mit Erbrochenem und sein

3 Christiansen 2006.

After mit Kot behaftet sind, lassen sich die Beschreibungen meines Erachtens eher mit Symptomen eines generalisierten epileptischen Anfalls vereinbaren. Sollte diese Deutung zutreffen, so käme dem Ritualtext in kulturgeschichtlicher Hinsicht insofern ein besonderer Stellenwert zu, als es sich um den einzigen hethitischen Text handeln würde, der charakteristische Anzeichen eines epileptischen Anfalls beschreibt und Auskunft darüber erteilt, auf welche Ursachen die Symptomatik in der hethitischen Kultur zurückgeführt und wie sie behandelt wurde. In der Diskussion der entsprechenden Textpassagen sollen jedoch auch die Probleme verdeutlicht werden, mit denen wir bei der Interpretation von Symptombeschreibungen in hethitischen Ritualtexten ebenso wie in anderen altorientalischen Texten konfrontiert sind. So muss stets beachtet werden, dass unsere Interpretationen von Symptomen und deren Zuordnung zu bestimmten Krankheitsbildern sowohl in räumlicher und kultureller als auch in zeitlicher Hinsicht Ferndiagnosen sind, die mit großer Unsicherheit behaftet sind.

2. Die therapeutische Textüberlieferung der Hethiter

Um eine bessere Einordnung des Ritualtextes KBo 10.37 zu ermöglichen und seine Besonderheiten hervorzuheben, sollen der eingehenden Diskussion der bislang kontrovers interpretierten Patientenbeschreibungen einige grundsätzliche Bemerkungen über die von den Hethitern überlieferten therapeutischen Texte vorangestellt werden. Dabei werden vor allem die Unterschiede zwischen den pharmakologischen und rituellen Therapieverfahren skizziert. Im Anschluss daran werde ich darlegen, welche Aspekte bei der Interpretation und Bewertung der verschiedenen therapeutischen Verfahren zu beachten sind.

2.1. Charakteristika der hethitischen pharmakologischen und rituellen Therapieverfahren

Im Gegensatz zur keilschriftlichen Überlieferung aus Mesopotamien in sumerischer und akkadischer Sprache sind aus den hethitischen Archiven nur wenige Texte überliefert, die eine diagnostische Klassifikation für bestimmte Krankheitssymptome sowie Rezepte für Behandlungsverfahren enthalten, in deren Vordergrund die innerliche und äußerliche Anwendung von Arzneimitteln steht.⁴ Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass in der medizinischen Überlieferung der Hethiter, die nicht auf mesopotamische Traditionen zurückzuführen ist, keine Prognosen unabhängig von der Anwendung der Therapieverfahren getroffen werden. Stattdessen sind Angaben, die sich auf das Fort-

4 Die hethitischsprachigen pharmakologischen Texte, die nicht auf mesopotamische Traditionen zurückzuführen sind, wurden von Burde 1974 bearbeitet. Daneben sind uns aus der hethitischen Hauptstadt Hattuša auch zahlreiche medizinische Texte in hethitischer und akkadischer Sprache überliefert, die ihre Wurzeln in der mesopotamischen heilkundlichen Überlieferung haben. Für einen Überblick siehe Beckman 1987–1990 und Wilhelm 1994, 1–5.

bestehen der Krankheit oder deren Heilung beziehen, stets auf die heilkundlichen Maßnahmen bezogen. So dient die Aussage, dass ein Patient nach der Anwendung einer Therapie nicht gesundet, als Indikation für den Einsatz eines alternativen Heilverfahrens.⁵ In ähnlicher Weise haben Angaben über den Zeitpunkt der voraussichtlichen Gesundung vermutlich den Zweck, den Arzt über die erforderliche Dauer der Maßnahmen in Kenntnis zu setzen, um ihm bereits im Verlauf der Therapie Anhaltspunkte über deren voraussichtlichen Erfolg zu liefern und ihren vorzeitigen Abbruch zu verhindern.⁶

Im Vergleich zu den Rezepten für primär pharmakologisch ausgerichtete Heilmaßnahmen sind rituelle Behandlungsverfahren, die neben der erkrankten Person auch deren soziales Umfeld sowie göttliche Wesen einbeziehen, im hethitischen Schrifttum in weitaus höherer Zahl und größerem Umfang überliefert.⁷ Soweit für uns erkennbar ist, sind die Rituale in den meisten Fällen allerdings nicht zur Behandlung spezifischer Erkrankungen,⁸ sondern zur Abwendung verschiedener unerwünschter Zustände vorgesehen. Zu diesen gehören auch Störungen, die von negativen psychischen Empfindungen begleitet werden bzw. in ihnen ihren Ausdruck finden. Genannt werden dabei z.B. Angst, Panik, Erschrecken, Bedrückung, Unruhe, schlimme Träume und Seelenpein.⁹ Neben Leiden, die sich in physischen und psychischen Symptomen einer einzelnen Person manifestieren, zählen dazu auch Epidemien, ungünstige Vorzeichen und Störungen der zwischenmenschlichen Beziehungen. Die rituellen Verfahren zielen nicht allein auf eine symptomatische, sondern auch auf eine ursächliche Behandlung zur Aufhebung des Übels.¹⁰ Da dieses üblicherweise auf eine gestörte Beziehung zwischen den betreffenden Menschen und einer oder mehrerer

5 Siehe z.B. KUB 44.61 Vs. 10–24; Rs. 23'–25'; KBo 21.76 r. Kol. 16'–20' (bearbeitet von Burde 1974, 18–27).

6 Siehe KUB 44.61 Rs. 18' (bearbeitet von Burde 1974, 21).

7 Zudem sind zahlreiche Rituale, die selbst nicht überliefert sind, in Tafelkatalogen vermerkt (siehe Dardano 2006).

8 Einige Rituale, deren Durchführung u.a. indiziert ist, wenn einem Erwachsenen oder Kind „die Eingeweide weggefressen sind“ (*karateš adanteš*), sind auf der Sammeltafel CTH 390 KBo 3.8 + KUB 7.1 vereinigt (bearbeitet von Kronasser 1961). Die Bezeichnung und die durchgeführten Handlungen sprechen dafür, dass es sich um rituelle Therapieverfahren zur Behandlung von Magen-Darm-Erkrankungen handelt. Neben den textlich überlieferten Ritualen zur Behandlung von Krankheiten sind auch einige nicht überlieferte Rituale in Tafelkatalogen aufgelistet. Zu nennen ist z.B. das Ritual der „alten Frau“ Kueša zur Behandlung einer länger andauernden Krankheit (CTH 276.2 KUB 30.43 Rs. III 23'–24', siehe Dardano 2006, 40–41) und ein Ritual des Iyarinu (CTH 277.4.A, KBo 31.27++ Vs. II 19'–28', siehe Dardano 2006, 126–148), das unter anderem ebenfalls zur Behandlung einer sich länger hinziehenden Erkrankung dient.

9 Siehe dazu und für weitere Ausdrücke Haas 2003, 56–57.

10 Siehe dazu u.a. Haas 2003, 55–62.

Gottheiten zurückgeführt wurde, die durch eigenes Fehlverhalten oder Handlungen anderer verursacht wurde, besteht ein Ziel der rituellen Handlung darin, die Götter durch Worte und Opfer gnädig und sanftmütig zu stimmen und sie zu bewegen, das Unheil abzuwenden und stattdessen Heil zu bewirken.¹¹ Die Tatsache, dass als Ursache des Leids eine Beeinträchtigung des Verhältnisses zu den Göttern vermutet wurde, erklärt auch, dass häufiger mehrere Leidenszustände angegeben werden, für deren Abwendung das entsprechende Ritual empfohlen wird. Häufig kommen bei der rituellen Behandlung auch Verfahren zum Einsatz, durch die der vom menschlichen Handeln entfachte göttliche Zorn auf andere Menschen oder Substitutstiere umgelenkt werden soll. Im erstgenannten Fall handelt es sich vor allem um feindliche Personen wie den Kriegsgegner oder die Person, die die Götter bewusst durch Verleumdungen oder andere üble Machenschaften aufgebracht hat.¹² Andere Maßnahmen richten sich unmittelbar auf die vom Leid betroffenen Menschen und zielen auf ihre Befreiung von den Folgen des göttlichen Zorns. Es handelt sich dabei um eine Vielzahl von Verfahren wie Ablenkungs-, Substituts-, Abstreif- und Schwenkriter.¹³ Darüber hinaus enthalten die Texte verschiedene Bezeichnungen für die Zustände, in denen sich die schadenstiftenden Kräfte manifestieren wie unter anderem „Gräuel“, „Gebundensein“, „Unreinheit“ und „schlimme Krankheit“. Die Bezeichnungen sind meist unkonkret und/oder bildhaft und erlauben selten Rückschlüsse auf bestimmte Erkrankungen, von denen die Patienten geheilt werden sollen.¹⁴ Zudem wird bisweilen lediglich das für das Übel verantwortliche Ereignis angegeben (wie z.B. eine Verfluchung, Behexung, Verunreinigung oder der Zorn der Götter), ohne dass das Übel selbst charakterisiert wird. Dies dürfte zum Teil dadurch bedingt sein, dass die Ausführung des entsprechenden Rituals erfolgen sollte, bevor sich die Folgen der jeweiligen Ursache in einer Krankheit oder einem anderen Übel manifestierten.¹⁵ Zum Teil ist der Grund jedoch darin zu suchen, dass die meisten der überlieferten Texte Ritualanweisungen sind, die für

11 Siehe z.B. CTH 443.A KBo 15.10+ Vs. II 9–11; Vs. II 30–47 (bearbeitet von Szabó 1971, 20–29; Kassian 2000, 36–47).

12 Für einen Überblick siehe Haas 2003, 70–79.

13 Für einen Überblick siehe Haas 2003, 70–79.

14 Siehe dazu die Auflistung bei Haas 2003, 55–62. Mehrere Beispiele für Ausdrücke, die sicher nicht als konkrete Bezeichnungen bestimmter Symptome aufzufassen sind, finden sich im Ritual CTH 402 der Allī gegen Behexungen. So entfernt die Ritualistin unter anderem das „Rot-, Schwarz-, Gelb- und Blausein von dem Patienten (siehe die Bearbeitung von Jakob-Rost 1972 sowie die Online-Edition von Mouton 2013).

15 Dies könnte z.B. auf das Ritual des Ammiḫatna (CTH 471) zutreffen, das laut dem Incipit zur Anwendung kam, wenn eine (kultisch) reine Person verunreinigte Speise oder Menstruationsblut zu sich genommen hat. Für den Text siehe Strauß 2006, 216–252 sowie die Online-Edition von Strauß 2016.

ähnliche, im einzelnen aber unterschiedliche Anlässe konzipiert wurden und dementsprechend offen formuliert sind.¹⁶

Falls die Aussagen, die über den Patienten in KBo 10.37 getroffen werden, als Symptombeschreibungen zu interpretieren sind, würde sich das Ritual vom Großteil der hethitischen Rituale dadurch abheben, dass es anfänglich zur Behandlung eines bestimmten Patienten mit einer spezifischen Erkrankung eingesetzt wurde und später auf vergleichbare Krankheitsfälle bzw. Leidenszustände übertragen wurde, die man auf eine ähnliche Ursache zurückführte.¹⁷

2.2. Die Bedeutung und Funktion der rituellen therapeutischen Verfahren in der hethitischen Kultur und ihre Bewertung aus heutiger Perspektive

Rituelle Therapieverfahren zur Behandlung von Erkrankungen und anderen Leiden werden in der altorientalischen Forschungsliteratur meist den pharmakologischen Maßnahmen gegenübergestellt, wobei letztere als medizinische Behandlungen im eigentlichen Sinne verstanden werden. Die rituellen Therapien werden hingegen üblicherweise dem Bereich der Magie zugeordnet.¹⁸

Obwohl bisweilen darauf hingewiesen wird, dass auch die pharmakologische Heilkunde nicht weit entwickelt war, und die Wirksamkeit und Verträglichkeit der in den überlieferten Rezepten angegebenen Arzneien fraglich ist,¹⁹ werden die pharmakologischen Verfahren zumeist als höherwertig und entwicklungsgeschichtlich fortschrittlicher bewertet.²⁰ Aufgrund der Tatsache, dass die Hethiter verschiedenen Textbelegen zufolge Ärzte und medizinisches Schrifttum aus Mesopotamien importiert und sich mit der medizinischen Überlieferung Mesopotamiens intensiv auseinandergesetzt haben, während uns aus der hethitischen Hauptstadt Hattuša nur wenige genuin hethitische Texte überliefert sind, die pharmakologische Rezepte für bestimmte Erkrankungen enthalten, wurde außerdem vermutet, dass die Hethiter die medizinischen Kenntnisse der Mesopotamier ebenso wie diejenigen der Ägypter als überlegen betrachteten.²¹ Bei der Beurteilung und vergleichenden Gegenüberstellung mit den aus anderen Kulturen überlieferten therapeutischen Verfahren gilt es jedoch auch zu beachten, dass das Schrifttum nur bedingt Aufschluss über die Realität gewährt. So können die überlieferten Texte nicht nur ein bruchstückhaftes, sondern auch ein

16 Siehe dazu Miller 2004, 469–530; Christiansen 2006, 29–30, 123–126, 328.

17 Ein anderes Ritual, das offenbar zur Behandlung eines bestimmten Patienten vorgesehen war, liegt bei dem Reinigungs- und Genesungsritual CTH 458.10.1 für Labarna vor (bearbeitet von Fuscagni 2013).

18 So z.B. Güterbock 1962; Burde 1974, 53–54; Beckman 1987–1990, 630–631; Haas 2003.

19 Siehe Güterbock 1962.

20 So stellt z.B. Burde 1974, 53 die pharmakologischen Verfahren als „empirisch gewonnene Therapie“ einer „magisch gebundenen Behandlungsart“ gegenüber. Ähnlich auch Beckman 1987–1990.

21 So Wilhelm 1994, 1.

verzerrtes oder falsches Bild über die medizinischen Kenntnisse und die tatsächlich ausgeübten Therapien liefern. Gerade vor dem Hintergrund, dass heilkundliches Wissen als Expertenwissen galt, das auch in Mesopotamien einer gewissen Geheimhaltungspraxis unterlag, ist es keineswegs unwahrscheinlich, dass in der hethitischen Kultur viele Behandlungsverfahren lediglich mündlich tradiert wurden. Zudem sind bei der Bewertung auch die Art und Schwere der Erkrankung und die Möglichkeiten einer erfolgreichen ursächlichen oder symptomatischen Behandlung im Rahmen der damaligen Gegebenheiten zu berücksichtigen.²²

Was das hethitische Schrifttum betrifft, so fällt auf, dass Rezepte für die innere und äußere Anwendung von Arzneimitteln – soweit aus den recht kryptischen und schwer zu interpretierenden Krankheitsbeschreibungen ersichtlich ist – primär zur Behandlung von Krankheiten überliefert sind, für die eine pharmakologische Therapie geeignet erscheint. Zu nennen sind hier unter anderem Verdauungsstörungen, Schwellungen, Husten sowie diverse Augen- und Hauterkrankungen.²³ Die Leidenszustände, für deren Behebung die Durchführung eines Heilungs- bzw. Beschwörungsrituals empfohlen sind, wirken hingegen im Vergleich zu den in den pharmakologischen Texten geschilderten Beschwerden zumeist diffuser und komplexer. Zudem wurde eine rituelle Therapie möglicherweise bevorzugt bei Erkrankungen durchgeführt, die auch aus heutiger Sicht unter Berücksichtigung der damals zur Verfügung stehenden Möglichkeiten pharmakologisch nicht erfolgreich therapierbar sind.²⁴ Ob letzteres zutrifft, ist allerdings schwer zu eruieren. Der Grund dafür liegt in dem Umstand, dass die Krankheitsbeschreibungen oft vage und schwierig zu deuten sind. So bleibt beispielsweise häufig unklar, inwiefern Bezeichnungen wie „das böse Ziehen“ (vgl. KUB 9.25 + KUB 27.67 Vs. I 19) von einer bestimmten Symptomatik abgeleitet sind und somit möglicherweise als analoge Ausdrücke zu volkstümlichen Bezeichnungen in unserer eigenen Kultur wie beispielsweise „Gliederreißen“ für Erkrankungen des rheumatischen Formenkreises anzusehen sind. Oftmals werden solche Bezeichnungen im Rahmen von Riten gebraucht, mittels derer das Übel beispielsweise in sinnbildhaft-anschaulicher Form aus dem Körper „herausgezogen“ werden soll. Der Ausdruck „das böse Ziehen“ kann somit auch aufgrund der rituellen Handlung gewählt worden sein, ohne einen Bezug auf die Symptomatik aufzuweisen.²⁵ Obwohl aufgrund dieser Umstände das Spektrum der Erkrankungen, zu deren Behandlung rituelle Therapieverfahren zum Einsatz kamen, nicht klar definiert werden kann, lässt sich aus den Quellen ableiten, dass die Behandlung von Erkrankungen im Rahmen von Heilungsritua-

22 Darauf weist z.B. Güterbock 1962, 111 hin.

23 Dies zeigt z.B. der Text KUB 8.36. Siehe dazu Burde 1974 und Beckman 1987–1990, 630.

24 Diese These vertritt z.B. Bryce 2002, 165.

25 Siehe dazu Christiansen 2006, 136 mit Anm. 575.

len eine andere und umfassendere Funktion und Zielsetzung als die pharmakologische Therapie hatte. Eine zentrale Rolle spielt dabei die Wiederherstellung eines guten Verhältnisses zwischen dem Patienten und den Göttern. Ein wichtiges Mittel zum Erreichen des Ziels besteht darin, die Götter durch Opfer und Ritualsprüche dazu zu bewegen, das Übel zu beseitigen, sich dem Patienten (wieder) wohlwollend zuzuwenden und Gutes für ihn zu erwirken. Einen hohen Stellenwert innerhalb der meisten Rituale nehmen zudem Praktiken ein, die eine starke psychologische Komponente aufweisen und in moderner Terminologie als psychotherapeutische Verfahren angesprochen werden können.²⁶ Dazu zählen unter anderem Riten, die den Heilungsprozess bzw. die Befreiung vom Leidenszustand für den Patienten und andere Ritualteilnehmer visuell, auditiv, olfaktorisch, gustatorisch und/oder taktil darstellen und erfahrbar machen. Dies geschieht beispielsweise dadurch, dass das Unheil bzw. die Krankheit als Materie angesprochen bzw. durch eine materielle Gestalt repräsentiert wird, die vom Patienten durch rituelles Abstreifen, Herausziehen, Ausspucken, Verbrennen und andere Verfahrensweisen entfernt wird.²⁷

Die wichtigsten psychologischen Komponenten der Beschwörungsrituale sind dabei:

1. Die sinnhaft erfahrbare Darstellung des Verschwindens der Krankheit und anderer Übel.
2. Die sinnhaft erfahrbare Repräsentation des erstrebten Wohlbefindens.
3. Die aktive Einbeziehung des Kranken in die Behandlung, wodurch es ihm ermöglicht wird, das Übel selbst aktiv zu bekämpfen.
4. Die Bereitstellung von aktiver Mithilfe bei der Bekämpfung des Übels.
5. Der Freispruch von persönlicher Schuld des Kranken gegenüber Göttern und Menschen.

Wie groß die Heilungserfolge der Beschwörungsrituale tatsächlich waren, bleibt allerdings unklar. Die hohe Zahl der überlieferten Texte lässt jedoch vermuten, dass die Rituale als effektiv angesehen wurden. Da sie Verfahren enthalten, die auch aus der Perspektive einer modernen ganzheitlich orientierten Medizin und Psychologie als heilungsfördernd gelten, dürften die Rituale tat-

²⁶ Siehe auch Haas 2003, 67–68 sowie Bryce 2002, 165–168.

²⁷ Die Vorstellung, dass Krankheiten ähnlich wie in der griechischen Miasmenlehre durch spezifische pathogene Substanzen entstehen bzw. übertragen werden, lässt sich textlich nicht belegen, obwohl die als Krankheitsursache angesprochenen Handlungen und Handlungsfolgen wie Behexungen, Verfluchungen und Verunreinigungen in der Literatur häufiger als „Miasmen“ angesprochen werden (so z.B. Haas 2003, 48–49; 70–79 passim; Christiansen 2006, 147–148, 153; anders Christiansen 2013, 139–142). Dementsprechend wird z.B. das Massensterben im Rituals des Ašhella gegen eine Seuche im Heer (CTH 394) nicht auf bestimmte Krankheitserreger zurückgeführt, sondern darauf, dass die Götter aus irgendeinem Grund in Zorn gegenüber den Menschen geraten sind und sie daraufhin zu verzehren trachteten. Siehe die Online-Bearbeitung von Chrzanowska 2016 nach Dinçol 1985, 11–26.

sächlich positive Effekte gehabt haben, wenn sie auch in vielen Fällen keine vollständige und langfristige Behebung des Leidenszustands bewirkt haben. Letzteres gilt natürlich insbesondere für ernstere und schwer zu therapierende Erkrankungen.

3. Das Ritual der Ambazzi KBo 10.37: ein Ritual zur Behandlung eines neugeborenen (noch) gesunden oder eines älteren erkrankten Kindes?

Das Ritual, das uns auf der Tafel KBo 10.37 (CTH 429.1) überliefert ist, ist dem Kolophon sowie dem Tafelkatalog KBo 10.6 zufolge indiziert, wenn ein Mensch von einer anderen Person gegenüber den Göttern verleumdet bzw. verflucht wird.

So lautet der Kolophon (Rs. IV 51–54)

⁽⁵¹⁾ DUB 1 'KAM' QA-'TI' ma-a-an-'kán' UN[-aš] ⁽⁵²⁾ ku-iš-ki A-NA DINGIR.MEŠ pá-r-ra-an-d[a HUL-lu] ⁽⁵³⁾ me-mi-eš-ki-iz-zi na-aš-ma-an x[...] ⁽⁵⁴⁾ nu EME-an kiš-an a-ni-ī[a-mi]

^(51–53) Eine Tafel. Beendet: Wenn irgendein Mensch den Göttern gegenüb[er böse] redet oder ihn [...], ⁽⁵⁴⁾ so behand[le ich] die Zunge folgendermaßen.

In ähnlicher Weise wird der Zweck des Rituals im Tafelkatalog angegeben (KBo 10.6 Vs. I 3–4)

⁽³⁾ [DU]B 1 'KAM' 'INIM' ^fAm-ba-az-zi 'DAM?' ^rm²¹Ha-ú-ni²⁷-ia²⁸ x[-]x-x-'an' ⁽⁴⁾ [na]-aš-ta A-NA DINGIR.MEŠ pá-r-ra-an-da HUL-lu me-mi-iš-ki-iz-z[i]

⁽³⁾ Eine [Taf]el: Wort der Ambazzi, der Gemahlin^(?) des Ḫauniya²⁷: x[] x x x ⁽⁴⁾ [u]nd er böse den Göttern gegenüber redet.

Für den Fall, dass jemand ein Übel erleidet, weil er von einer anderen Person verleumdet oder verflucht wurde, sind allerdings neben den unter CTH 429 subsumierten Ritualtexten auch mehrere andere hethitische Beschwörungsrituale überliefert.²⁹ Anhand welcher Kriterien eines der überlieferten Rituale aus-

28 Zur stark beschädigten unklaren Zeichenfolge siehe Christiansen 2006, 179 Anm. 727. Eine andere Lesung bietet Dardano 2006, 82: ^{URU?}MUNUS Ar²-za²-ú-i-ia.

29 Dazu zählt z.B. das Ritual der Uruwanda KBo 11.11 und Duplikate (CTH 411; bearbeitet von Görke 2012). Während das Incipit lediglich angibt, dass es zur Anwendung kam, wenn eine Person Ziel einer Verleumdung bzw. Verfluchung wurde (KBo 11.11 Vs. I 1 mān lalāš aniyami „wenn ich das/den der Zunge behandle“, i.e. „wenn ich jemanden behandle, der Ziel einer Verleumdung war“ bzw. „wenn ich die Auswirkungen einer Verleumdung behandle“), legt die Nennung des Königs in Rs. III 8' nahe, dass es in der uns überlieferten Form vermutlich zur Behandlung des Königs bestimmt war.

gewählt wurde, wenn für die entsprechende Indikation verschiedene Optionen zur Verfügung standen, bleibt unklar. Ebenso lässt sich das Verhältnis zwischen den Ritualtexten und der Ritualpraxis nicht genau bestimmen. So verfügen wir über keine Aussagen darüber, inwiefern die uns überlieferten Ritualtexte tatsächlich als Vorlage zur Durchführung entsprechender Rituale dienten, wie häufig man dies tat, und in welchem Maße man sich dabei an die jeweilige Textvorlage hielt.³⁰

Aus einigen Texten ist jedoch zu folgern, dass die Ritualtexte auf einer entsprechenden Praxis beruhen bzw. auf bereits ausgeführte Rituale zurückgehen. Die Funktion der meisten Texte besteht jedoch nicht bzw. nicht in erster Linie darin, über bereits ausgeführte Rituale zu informieren. Vielmehr ist aus den Incipits, Kolophonen, Tafelkatalogen sowie verschiedenen Hinweisen innerhalb der Ritualtexte zu entnehmen, dass sie als Anweisungen für die Durchführung von Ritualen bei entsprechender Indikationsstellung konzipiert waren.³¹

Diese Genese zumindest eines Teils der überlieferten Texte und die darauf beruhende Zwitterstellung zwischen Ritualbeschreibung und Ritualvorschrift dürfte auch ein Grund dafür sein, dass weder der Kolophon des Ritualtextes CTH 429.1 noch der entsprechende Tafelkatalogeintrag das zu behebende Übel näher charakterisieren. Im Gegensatz dazu enthalten die Ritualsprüche recht anschauliche und spezifische Aussagen über den Patienten. So charakterisieren sie ihn als Kind, das bestimmte äußerlich sichtbare Merkmale aufweist. Aufgrund dieses Umstandes liegt die Annahme nahe, dass der Text auf einem Ritual basiert, dessen (ursprünglicher) Anlass spezifischerer Natur war als der Kolophon und der Tafelkatalog zunächst vermuten lassen. Welcher Art dieser Anlass war, lässt sich jedoch aufgrund der Unklarheit einiger Termini schwer bestimm-

30 Für eine Diskussion siehe Christiansen 2006, 5–30. Einige der dort vertretenen Thesen sind jedoch aus meiner heutigen Sicht zu revidieren. Dies betrifft insbesondere die Aussage, dass die meisten Ritualtexte „ihren ‚Sitz im Leben‘ nicht unmittelbar in der Ritualpraxis des hethitischen Hofes hatten, sondern in erster Linie in der schreiberlichen Gelehrsamkeit“ (Christiansen 2006, 30). Es ist zwar nicht nachweisbar, dass die redaktionelle Bearbeitung der Ritualtexte stets aufgrund eines konkreten praktischen Anlasses erfolgte. Zudem ist es gut denkbar, dass solche Revisionen des öfteren vorgenommen wurden, um gegebenenfalls für eine entsprechende Situation eine geeignete Vorlage zur Hand zu haben. Dass die Ritualtexte jedoch ihren primären „Sitz im Leben“ in der „schreiberlichen Gelehrsamkeit“ hatten, kann daraus nicht abgeleitet werden. Zudem ist es nicht unwahrscheinlich, dass die Ritualtexte unter anderem als Textvorlage bei der Ausführung von Ritualen sowie zur Ausbildung von angehenden Ritualexpert(inn)en gedient haben. Die Funktion und der „Sitz im Leben“ der sogenannten hethitischen Beschwörungsrituale sind somit mit denjenigen der Festrituale vergleichbar. Zu letzteren siehe Christiansen 2016.

31 Siehe dazu ausführlicher Miller 2004, 469–530; Christiansen 2006, 29–30, 123–126, 328.

men. In der Forschung stehen die folgenden Interpretationen einander gegenüber:

1. Die Aussagen beschreiben Merkmale, die Folgen des bösen Geredes vor den Göttern und Ausdruck einer Erkrankung bzw. Störung sind (so u.a. Hoffner 1977, 111; CHD Š, 25 s. v. *šak(k)- 1 b 3' a'*; Haroutunian 2003, 159–161 und 165; Christiansen 2006, 254–255).
2. Die Schilderungen charakterisieren das Kind als ein wenige Stunden oder Tage altes Neugeborenes und dienen dazu, die Unschuld und damit die Unangemessenheit der bösen Worte zu betonen (so Hoffner 2004; CHD Š, 350 s. v. *šehuganiyawant-*).

Eine dieser Beschreibungen findet sich in dem Passus KBo 10.37 Rs. III 46–49:

(⁴⁶) *Ú-UL i-ja-at ku-it-ki Ú-UL-ma wa-aš-ta-aš ku-it-k[i]* (⁴⁷) *Ú-UL-ma-kán*
˘da˘-a-aš ku-e-da-ni-ik-ki ku-it-˘ki˘ (⁴⁸) *ka-li-li-ja-an-za DUMU-aš a-iš-*
*mi-it*³² *tar-aš-ga-ni-ja-˘u˘-w[a]-˘an˘-[z]a* (⁴⁹) *[a]r-ri-iš-ša*³³ *še-e-ḫu-ga-ni-*
ja-u-wa-an-za

Diese Zeilen werden von Haroutunian 2003, 161 folgendermaßen wiedergegeben:

He did not do anything. He did not sin in any wa[y]. He did not take anything from anyone. The Prince³⁴ is bound. In his mouth (the Prince) is defiled by sali[va]. On his [a]nus (he) is defiled by urine.

Die Übersetzung von Christiansen 2006, 203 weicht davon in Einzelheiten ab, ist aber im Hinblick auf die Bedeutung der zentralen Aussagen ähnlich:

Nicht hat er irgend etwas getan und nicht hat er in irgend ein[er] Sache gefrevelt und nicht hat er irgend jemandem irgend etwas weggenommen.

32 Fälschlich für *aiš=šit* „sein Mund“.

33 Die Form wird teils als Nom. Sg. c. eines *i*-Stamms *arri-* gedeutet (siehe HED 1–2, 122 s. v. *arra-*, *arri-*, *arru-* c.; HW2 I: A, 234 s. v. (^{UZU})*arra-* c. (*arri-*, *arru-*); Haroutunian 2003, 165 sowie Christiansen 2006, 203; 335) und teils als jh. Nom. Pl. c. des Stammes *arra-* interpretiert (so Hoffner 2004, 343 sowie CHD Š, s. v. *šehuganiyawant-*. Für die zuletzt genannte Interpretation spricht die Tatsache, dass die Wörter *aiš-* und *arra-* auch in den parallelen Passagen zum Teil fälschlicherweise mit pluralischen Possessivsuffixen versehen sind (siehe z.B. *arriš=(š)met[ta]* in Vs. II 24'. Dies wiederum dürfte darin begründet sein, dass der Text auf einer Vorlage beruhte, in der wie im Paralleltext KBo 13.156 mehrere Kinder behandelt wurden (siehe dazu u.a. Hoffner 2004, 343). Die Ursprungsfassung war aber vermutlich für nur ein Kind vorgesehen.

34 Haroutunian 2003 übersetzt das Sumerogramm DUMU „Kind, Sohn“ durchgehend mit „Prince“, weil sie es als verkürzte Schreibung von DUMU.LUGAL interpretiert.

Gebunden ist er, der Mund des Knaben³⁵ ist *schleimverschmiert*, und der After ist *urinverschmiert*.

In CHD Š, 350 s. v. *šehuganiyawant-* werden die Zeilen 48–49 ausgehend von der von Hoffner 2004 vorgeschlagenen Interpretation hingegen folgendermaßen wiedergegeben:

The swaddled(?) child – Its(!) mouth is covered with colostrum(?); and (its) anus(!) is covered with meconium(?).

Eine dem Passus Rs. III 46–49 entsprechende Aussage findet sich mit hoher Wahrscheinlichkeit auch in dem schlechter erhaltenen Abschnitt Vs. I 58'–62', der dementsprechend nach Rs. III 46–49 ergänzt werden kann.

In dem ähnlich lautenden Passus Vs. II 21'–26' fehlt die Feststellung, dass das Kind „gebunden“ ist. Stattdessen werden im Anschluss an die Äußerungen bezüglich des Mundes und des Gesäßes zwei weitere wichtige Feststellungen getroffen:

(25'+Rd.) *ša-ak-ki[-ja]*³⁶ *Ú-UL ku-it-ki*³⁷ (26') *ú-e-mi-ja-az'-<zi->ja-kán Ú-UL ku-i[t-ki]*³⁸

Während Haroutunian 2003, 160; CHD Š, 25 s. v. *šak(k)-* und Christiansen 2006, 195 die Aussage dahingehend deuten, dass das Kind den Grund seiner Erkrankung nicht erkennt, hat die Aussage nach Hoffner 2004, 349 gemeinsam mit den vorausgehenden Beschreibungen die Funktion, das Kind generell als noch unwissend und damit als unschuldig zu charakterisieren. In den Übersetzungen kommen diese Abweichungen durch das Hinzufügen von Erläuterungen (so bei Haroutunian 2003, 160 und in CHD Š, 25 s. v. *šak(k)-*) und die Satzeinleitung mit oder ohne Adversativpartikel zum Ausdruck:

Haroutunian 2003, 160

But (he) know[s nothing (as to the cause of his defilement)] and he finds noth[ing] (in himself).

Christiansen 2006, 195

[Aber e]r wei[ß von nichts] und er findet nicht irgend [etwas heraus].

35 Lit. „der Knabe, sein! (Text fälschlich: mein/euer/ihr) Mund“.

36 Hoffner 2004, 349 verzichtet in seiner Transliteration auf die Ergänzung der Konjunktion *-ya*. Dies erscheint auch im Rahmen einer abweichenden Deutung gut denkbar, zumal die Zeile ohnehin bis zum rechten Rand nur Platz für 2–3 Zeichen bietet, so dass sich der restliche Text wie in Vs. II 13' und 15' auf den Rand erstreckt haben dürfte.

37 Die Ergänzung ist unsicher. Zu einem abweichenden Vorschlag siehe weiter unten.

38 Vgl. zur Stelle CHD Š, 25.

CHD Š, 25 s. v. *šak(k)-*

He knows of [nothing (that he has done wrong);] and he finds nothing (in himself).

Hoffner 2004, 349

He does[n't know [anything] and he doesn't find/notice(?) anything.

Anstelle der von Haroutunian 2003, 160; CHD Š, 25; Christiansen 2006, 195 und Hoffner 2004, 349 vorgenommenen Ergänzung der Lücke am Ende von Vs. II 25' + Rand hat Goetze 1962, 30 und 1968, 20 die Ergänzung *ša-ak-ki-[ga²-ni-ya-u-wa-an-za]* „mit Stuhl, Exkrement beschmiert“ vorgeschlagen. Obwohl eine von *šakkar*, *zakkar* n. abgeleitete Form im Kontext passend erscheint, ist die Ergänzung der 3. Sg. Präs. von *šak(k)-* „wissen, erkennen, sich bewusst sein“ aufgrund des geringen Platzes wahrscheinlicher.

Um zu entscheiden, welcher Deutung der über das Kind getroffenen Aussagen der Vorzug einzuräumen ist, sollen im Folgenden zunächst einzelne Termini diskutiert werden. Im Anschluss daran werden weitere für die Interpretation relevante Aussagen innerhalb des Ritualtextes hinzugezogen.

1) Die Aussagen über den Mund und das Gesäß bzw. den After des Kindes sowie sein „Gebundensein“ (Rs. III 46–49 parr. Vs. I 58'–62' (ergänzt) und Vs. II 21'–26'):

⁽⁴⁶⁾ *Ú-UL i-ja-at ku-it-ki Ú-UL-ma wa-aš-ta-aš ku-it-k[i]* ⁽⁴⁷⁾ *Ú-UL-ma-kán 'da'-a-aš ku-e-da-ni-ik-ki ku-it-'ki* ⁽⁴⁸⁾ *ka-li-li-ja-an-za DUMU-aš a-iš-mi-it tar-aš-ga-ni-ja-'u'-w[a]-'an'-[z]a* ⁽⁴⁹⁾ *[a]r-ri-iš-ša še-e-ḫu-ga-ni-ja-u-wa-an-za*

Innerhalb des hethitischen Textcorpus sind die Aussagen über den Mund und das Gesäß bzw. den After des Kindes singular. Bei den beiden Wörtern *tarašganiyawant-* und *šeḫuganiyawant-* handelt es sich sogar um Hapax legomena, deren ungefähre Bedeutung jedoch anhand der Bildungselemente und deren Vorkommen in anderen Texten, der Etymologie und des Kontextes erschlossen werden kann.

aiš-, *išš-* n. (selten auch c.) „Mund, Maul“: Das Wort ist im hethitischen Schrifttum häufig und in verschiedenen Kontexten bezeugt. Seine Bedeutung ergibt sich unter anderem aus der Gleichung von *aiš-*, *išš-* in KUB 29.10 Vs. I 10 mit dem Sumerogramm KAXU im Duplikat KUB 29.9 Vs. I 14. Sie ist zudem aus der Etymologie sowie aus den jeweiligen Kontexten zu erschließen. Das Wort wird nicht nur als konkrete Bezeichnung des entsprechenden Körperteils, sondern auch in übertragener Bedeutung verwendet. Als Beispiel für letztere ist unter anderem die Wendung *aiš duwarn-* „den Mund (auf/zer)brechen“ für „das Schweigen brechen“, „etwas ausplaudern“ in KUB 29.8 Rs. IV 38 f. anzuführen. In ähnlicher Weise dürfte auch die Wendung *aiš tapuša pait* (+ Dat.) „der Mund ging (jmd.) zur Seite weg“, die in dem unter der Bezeichnung

„Muršilis Sprachlähmung“ bekannten Text CTH 486 KUB 15.36+ Vs. 8–9³⁹ sowie in dem Geburtshilferitual der Frau Pittei KUB 44.4 + KBo 13.241 Rs. 7⁴⁰ bezeugt ist, in übertragener Bedeutung mit „er/sie verstummte, verlor die Sprache“ zu übersetzen sein.⁴¹ Im hier diskutierten Passus des Ambazzi-Ritualtextes ist eine übertragene Bedeutung nicht auszuschließen, eine konkrete Verwendung als Körperteilbezeichnung liegt aber aufgrund des Kontextes näher. Für weitere Belege und die Etymologie siehe HW² Bd. I: A, 48–50, s. v. *aiš/išš-* n.; Tischler HEG I: a–k, 6–8 s. v. *aiš/išš-* n. und HED 1 und 2, 15–17.

^(UZU)*arra-* (*arri-?*, *arru-?* c.) „Gesäß, Hintern, Anus, Kruppe bzw. regio glutaea (bei Pferden)“: Das Wort ist häufig und in verschiedenen Kontexten belegt, wobei es auch in der sumerographischen Schreibung ^{UZU}GU.DU bezeugt ist (vgl. KUB 7.1+ Rs. III 7 par. KUB 43.52+ Rs. III 18, siehe Otten – Rüter 1977, 58). Etymologisch ist es ebenso wie griech. ὄππος, ahd. *ars*, englisch *arse* und deutsch *Arsch* auf idg. **orsos* zurückzuführen. In Beschwörungsritualen wird das Körperteil als Region genannt, die gemeinsam mit anderen Körperteilen rituell behandelt wird, um sie bzw. den Patienten von Krankheit und deren Ursachen wie Behexung und Verfluchungen zu befreien.⁴² Obwohl

39 Ediert von Goetze – Pedersen 1934 sowie Lebrun 1985, 103–137.

40 Ediert von Beckman 1983, 177–199.

41 Grundsätzlich erscheint auch eine konkrete Bedeutung der Wendung z.B. als Symptom eines Schlaganfalls möglich. Da sie jedoch in beiden Texten ein Verhalten beschreibt, das Folge eines Erschreckens bzw. einer Furcht der jeweiligen Person ist, ist eine übertragene Bedeutung im Sinne von „er/sie verstummte, wurde sprachlos“ wahrscheinlicher.

42 So z.B. in Rs. III 2–36 des auf der Tafel KUB 35.148 überlieferten Rituals der Zuwi (bearbeitet von Giorgieri 1988–1989, 77–123). Nach Haas 2003, 440 mit Anm. 641 wischt die Ausführende des Rituals in dem fragmentarischen Abschnitt Rs. III 2–8 vom Maul eines Ziegenbockes Speichel und von seinem Anus Kot ab und vollzieht im Anschluss daran die gleiche Handlung an den entsprechenden Körperteilen des Patienten. Sodann mische sie die jeweiligen Sekrete und Exkrete als „Sympathiemittel“ miteinander, der Patient spucke die an ihm haftenden pathogenen Substanzen dem Ziegenbock ins Maul, worauf hin dieser in die Steppe gejagt wird. Diese Interpretation beruht allerdings auf mehreren unsicheren Ergänzungen. So sind u.a. die hehitische Wörter für Speichel und Kot an allen Stellen ergänzt; auch wird eine Mischung der abgewischten Substanzen nicht erwähnt. Außerdem ist die Vermutung, dass der Patient an einer Magen-Darm-Erkrankung leidet, fraglich, zumal in Rs. III 9–36 auch andere Körperteile neben Mund und Gesäß bzw. After behandelt werden. Naheliegender ist, dass die Befreiung des Patienten vom Unheil sinnlich erfahrbar gemacht werden soll, indem das Unheil (*kallar*, Rs. III 4) sinnbildlich-rituell in den Mund des Ziegenbockes gespuckt wird, der darauf hin weggetrieben wird. Dass durch das Ausspucken konkrete Krankheitserreger entfernt werden, ist dem Text hingegen nicht zu entnehmen. Zur Stelle siehe auch Hutter 2000, 99–100, der ebenso wie Giorgieri 1988/1989, 74 auf eine Ergänzung der Wörter *iššalli-* „Speichel“ und *šalpa-* „Kot“ in den Lücken verzichtet und in seiner Interpretation lediglich auf das

das Wort häufig mit „Anus, After“ wiedergegeben wird, wie dies auch in den oben zitierten Übersetzungen von KBo 10.37 Rs. III 46–49 der Fall ist, dürfte es oftmals auch auf das Gesäß bezogen sein. Das Kompositum *zašgaraiš* [*tskar-aiš*], das aus dem Wort für „Kot“ und „Mund“ zusammengesetzt ist, fungiert hingegen wahrscheinlich ausschließlich als Bezeichnung des Afteres.⁴³ Als weiteres Wort, für das die Bedeutung „Gesäß“ vorgeschlagen wurde, ist *annašša-* zu nennen, das in KUB 35.148 Rs. III 24–25 in einer Aufzählung verschiedener Körperteile neben *arra-* genannt ist.⁴⁴

Das Wort *šəḫuganiyawant-* ist sowohl in seiner Formation als auch in seiner Bedeutung unklar. Von der Mehrheit der Forscher wurde als Erstglied *šəhur-* „Urin“ mit Schwund des auslautenden *-r*, als Zweitglied das Bildungselement *-ganiya-* und als Letztglied *-want* abgegrenzt, das zur Ableitung von Possessivadjektiven von Nomen und selten auch aus Verben dient (siehe dazu ausführlich Oettinger 1988 sowie zusammenfassend Hoffner – Melchert 2008, 61).

Der Ansatz und die Deutung des etwaigen Bildungselementes *-ganiya-* ist jedoch problematisch, weil sich dafür mit Ausnahme der beiden im vorliegenden Text bezeugten Formen *šəḫuganiyawant-* und *tarašganiyawant-* keine weiteren Belege anführen lassen. Nach Oettinger 1988, 281 liegt ein „aus noch nicht ersichtlicher Quelle“ produktiv gewordener verbaler Stammausgang *°ganje-mi* zugrunde.

Darauf aufbauend deutet Rieken 1999, 342 das Adjektiv *tarašganiyawant-* als eine von einem *ške-*Verb abgeleitete Bildung mit dem Suffix *-niya-*, das auch in anderen von Substantiven und Adjektiven abgeleiteten Verben bezeugt ist. Aus den entsprechenden Formen lasse sich die Bedeutung „versehen/behaltet (mit etwas)“ erschließen. Die Silbe *-ga-* in *šəḫuganiyawant-* führt Rieken auf den Einfluss der vorausgehenden Form *tarašganiyawant-* und entsprechende von *ške-*Verben abgeleitete Bildungen mit der Konsonantengruppe *[-rskn-]* zurück (für weitere Belege siehe Rieken 1999, 342 sowie Hoffner 2004, 342).⁴⁵ Ähnlich wie die Mehrzahl der Forscher übersetzt Rieken 1999, 341 das Wort mit „urinverschmutzt“.

Hineinspucken des Unheils in das Maul des Ziegenbocks (Rs. III 7) und dessen Vertreibung Bezug nimmt (Rs. III 8).

43 Zur Wortbildung siehe Rieken 1999, 295 mit weiterer Literatur.

44 Siehe z.B. Giorgieri 1988–1989, 78, 97; Haas 2003, 440. Für alternative Deutungen siehe HED 1 und 2, 63 f. mit weiterer Literatur.

45 Zu beachten ist allerdings, dass das von Rieken 1999, 342 als Ausgangspunkt für die Analyse genannte Wort *šakniya-* auf einer fraglichen Ergänzung von KBo 10.37 Vs. II 25' beruht (siehe dazu Christiansen 2006, 239–240 Anm. 1005). Die grundsätzliche Erklärung für das Zustandekommen des Bildungselementes *-ganiya-* ist dennoch plausibel.

In CHD Š, 350 s. v. *šeḫuganiyawant-* wird das Wort hingegen als Ableitung eines Substantivs **šeḫugan* angesehen. Dieses wird zwar zu *šeḫur* „Urin“ gestellt, aber mit Hoffner 2004 als eigenständiges Wort anderer Bedeutung interpretiert. Unter anderem auf der Grundlage der Annahme, dass *tarašganiyawant-* eine von einem Substantiv ^{GA}*tarašgan* „Kolostrum“ abgeleitete Bildung ist (siehe dazu weiter unten), wird von Hoffner 2004 und CHD Š, 350 s. v. *šeḫuganiyawant-* für **šeḫugan* die Bedeutung „Mekonium“ und für *šeḫuganiyawant-* „mit Mekonium behaftet“ angesetzt. Um die Stichhaltigkeit dieser Interpretation zu bestimmen, muss zunächst eine Auseinandersetzung mit *tarašganiyawant-* erfolgen.

Wie bereits erwähnt, deutet Rieken 1999, 342 das Adjektiv auf der Grundlage der von Hoffner 1977, 111 vorgeschlagenen Bedeutung „defiled with mucus“ als eine von einem *ške*-Verb abgeleitete Bildung mit dem Suffix *-niya-*. Das entsprechende Verb stellt Rieken zur Wurzel **d^her-* nominal: „trüber Bodensatz einer Flüssigkeit, Schmutz, Widerlichkeit“; verbal: „Bodensatz und Schlamm aufrühren, trüben“ (Pokorny 1959, 251 f.). Eine etymologische Verbindung zu *tar(a)šna-* „Kehle“ hält sie allerdings für fraglich (siehe Rieken 1999, 342, Anm. 1683).

Die von Hoffner 2004 vorgeschlagene Bedeutung „mit Kolostrum behaftet“ basiert auf drei Textpassagen außerhalb der unter CTH 429 subsumierten Ambazzi-Ritualüberlieferung. Den Ausgangspunkt bildet dabei der Passus Vs. II 1–6 des jungethitischen Orakeltextes KUB 18.16. Da er für die Argumentation von zentraler Bedeutung ist, soll er im folgenden zitiert werden:

(1) ^{LÚ}A.ÍL-wa NU.GÁL nu-w[a G]IDIM.MEŠ INA É DU₁₀.Ú[S.S]A (2) Ú-UL pé-e ḫar-kán-zi ^{UZU}HA-AG-GUR-RA-TU-wa ^{UZU}ŠA-LI-TU (3) GA NINDA GIBIL.MEŠ-ja ka-a-aš MU.3.KAM ku-it-at kar-ša-an-te-eš (4) EZEN₄ GA RA-^rna^r-aš EZEN₄ še-li-aš-ša ka-a-aš MU.3.KAM (5) ku-it-at kar-ša-an-te-eš GIDIM.MEŠ-za ke-e-da-aš wa-aš-ku-wa-aš (6) še-er TUKU-an-te-eš nu MUŠEN HUR-RI NU.SIG₅-du NU.SIG₅

(1–2) Ein Wasserträger ist nicht vorhanden. Und sie bringen den Verstorbenen im Badehaus nicht(s) dar. *HAGGURĀTU*, Nachgeburt, (3) Milch und frische Brote – dies ist das 3. Jahr, seit sie ausgelassen wurden. (4) Das Fest des Schlagens der Milch und das Fest der Getreidehaufen – dies ist das 3. Jahr, (5–6) das sie ausgelassen wurden. Seid ihr Verstorbenen wegen dieser Verfehlungen zornig? Dann lasst das *HURRI*-Vogelorkel ungünstig sein. – Ungünstig.

Auf einen mündlichen Vorschlag von Theo van den Hout hin vertritt Hoffner 2004, 338–339 die Ansicht, dass sich das Sumerogramm GIBIL „neu, frisch“ in Z. 3 nicht nur auf das unmittelbar vorausgehende NINDA „Brot“ bezieht, sondern auch auf das vor diesem stehende GA „Milch“, das in Verbindung mit GIBIL als Bezeichnung für Kolostrum fungieren könne. Allerdings lässt sich

diese Hypothese weder anhand des vorliegenden Passus noch anhand anderer Texte oder einer grammatikalischen oder orthographischen Regel erhärten.

Vielmehr ist die Annahme aus mehreren Gründen unwahrscheinlich. Zunächst enthalten weder das hethitische noch das sumerische oder akkadische Schrifttum Indizien dafür, dass GA GIBIL die Bedeutung „Kolostrum“ hat. Vielmehr könnte es auch schlicht als Bezeichnung für frische Milch fungieren. Dafür sprechen auch ähnliche sumerographische Verbindungen mit GIBIL wie NINDA GIBIL „frisches Brot“, LÁL GIBIL „neuer Honig“ und GEŠTIN GIBIL „neuer Wein“. Doch auch wenn die Bedeutung „Kolostrum“ zuträfe, wäre ein Bezug von GIBIL im vorliegenden Text sowohl auf NINDA als auch auf GA fraglich, zumal GA GIBIL in diesem Fall als phraseologische Wortverbindung aufgefasst worden sein dürfte. Demzufolge fehlt auch für Hoffners Hypothese, dass das in KUB 5.5 Vs. I 21' und Rs. IV 13' (CTH 578) bezeugte ^{GA}*tarašgan* der hethitische Terminus für Kolostrum ist, eine stichhaltige Begründung. So basiert die Annahme auf dem Umstand, dass ^{GA}*tarašgan* bzw. GA *tarašgan* an beiden Stellen in ähnlichem Kontext wie GA NINDA GIBIL.MEŠ=*ya* begegnet. Zur Erläuterung sollen im Folgenden die beiden Passagen zitiert werden:

KUB 5.5 Vs. I 21'–23'

(21') SILA₄.ḪI.A *ku-it* ^{UZU}*šar-na-an-ta* ^{GA}*tar-aš-gán-na* (bzw. GA *tar-aš-gán-na*) *kar-šir* (22') *na-at ša-ku-wa-aš-šar* SUM-*an-zi* GAM-*an-na* **za-an-ki-'la'-tar** (23') *NINDA KAŠ* SUM-*an-zi*...⁴⁶

(21') Weil sie Lämmer, ^{UZU}*šarnanta* und *tarašgan*-Milch ausgelassen haben, (22'–23') sollen sie vollständig geben? Und sollen sie daneben als Bußgabe Brot und Bier geben?...

KUB 5.5. Rs. IV 13'–15'

(13') [...]x⁴⁷ ^{UZU}*šar-na-an-ta* ^{GA}*ta-ra-aš-ga-an-na* (bzw. GA *ta-ra-aš-ga-an-na*) *ku-it* (14') [MU(?).I]M.MA¹ *kar-šir na-aš ša-ku-wa-aš-šar-it* SUM-*an-zi* (15') [GAM-*a*]n-na 1 SILA₄*za-an-ki-la-an-ni* SUM-*an-zi*

(13'–14') Weil sie [...], ^{UZU}*šarnanta* und *tarašgan*-Milch im ver[gangenen Jahr] ausgelassen haben, sollen sie vollständig geben? (15') Und sollen sie [dazu] 1 Lamm zur Buße geben?

Da in KUB 18.16 Vs. II 2–3 dem Sumerogramm GA „Milch“ das mit UZU determinierte Akkadogramm ŠA-LI-TU „Nachgeburt“ vorausgeht, während in KUB 5.5 Vs. I 21' ^{UZU}*šarnanta* vor ^{GA}*tarašgan* steht, wird von Hoffner 2004, 338 sowie ihm folgend auch in CHD Š, 279 erwogen, dass ^{UZU}ŠA-LI-TU die

46 Die durch *...* umschlossenen Zeichen sind über Rasuren geschrieben.

47 Hoffner 2004, 330 schlägt in Analogie zu Vs. I 21' als Lesung des vorne abgebrochenen Zeichens [SIL]A₄ vor. Falls diese Ergänzung zutrifft, würde im Unterschied zu Vs. I 21' jedoch das Pluralzeichen MEŠ fehlen. Außerdem läge eine andere Schreibung von [SIL]A₄ als in Vs. I 21' und z.B. Rs. IV 15' vor.

akkadographische Schreibung von hethitisch ^{UZU}šarnanta ist.⁴⁸ Obwohl die Gleichsetzung durchaus möglich ist, lässt sie sich nicht beweisen. Vielmehr lässt die Tatsache, dass ^{UZU}šALĪTU und das in seiner Bedeutung unklare Akkadogramm ^{UZU}HAG/KURRATU stets gemeinsam erwähnt werden, während ^{UZU}šarnanta in KUB 5.5 Vs. I 21' nicht von ^{UZU}HAG/KURRATU begleitet wird, Zweifel an der Gleichsetzung aufkommen.

Somit kann die Hypothese, dass ^{GA}tarašgan bzw. GA tarašgan die Bedeutung „Kolostrum“ hat, nicht durch stichhaltige Argumente gestützt werden.

In Anbetracht der Tatsache, dass die Hethiter ein Fest des Schlagens bzw. Abrahmens der Milch feierten und Milch und Milchprodukte den Göttern als Opfer dargebracht wurden,⁴⁹ liegt es hingegen näher, dass ^{GA}tarašgan bzw. GA tarašgan ein bestimmtes Milchprodukt aus „normaler“ Milch bezeichnet. Die Form tarašgan lässt sich dabei als eine von einem ške-Verb tar(a)ške- mit -an gebildete deverbale Nominalform deuten.⁵⁰

Etymologisch könnte das Wort zum hethitischen Verb tarš- „(Getreide) trocknen“ und zur entsprechenden idg. Wurzel *ters- „trocknen, verdorren, Durst, dürsten“ (Pokorny 1959, 1078) gestellt werden (so Hoffner 2004, 344). Wahrscheinlicher ist jedoch eine Verbindung zur Wurzel *d^her- „trüber Bodensatz einer Flüssigkeit, Schmutz, Widerlichkeit“; verbal: „Bodensatz und Schlamm aufrühren, trüben“ (Pokorny 1959, 251–252).

So sind von dieser Wurzel unter anderem Bezeichnungen für den Bodensatz von Öl und ausgelassener Butter, frischen Käse sowie die Pressrückstände von Früchten (Trester, Treber) abgeleitet. Dementsprechend könnte ^{GA}tarašgan bzw. GA tarašgan den Rahm der Milch oder ein aus ihm gewonnenes Produkt wie die Molke bezeichnen. Eine entsprechende Bedeutung liegt auch aufgrund der Tatsache nahe, dass das Suffix -an zur Bildung von Nomina resultativer Bedeutung dient (vgl. z.B. nahḥan „Angst, Furcht < nahḥ- „(sich) fürchten, ängstigen“ und mudan „Abfall“ < mudai- „wegwerfen“; siehe Hoffner – Melchert 2008, 55).

48 Das Akkadogramm ^{UZU}šA-LI-TU ist im Hethitischen neben KUB 18.16 Vs. II 2 auch in KBo 22.222 Rs. III 1.5 sowie in KUB 13.4 Rs. IV 36 belegt, wobei es stets im Verbund mit dem nur im Hethitischen bezeugten Wort ^{UZU}HAG/KURRATU genannt ist. Im Akkadischen finden sich stattdessen die Schreibungen silītu und šelītu (siehe AHW III: 1148 s. v. šalītu und AHW II, 1043 s. v. silītu; CAD S, 264 s. v. silītu sowie die bei Hoffner 2004, 354 Anm. 1 angegebene Literatur).

49 Erwähnt ist das Fest in einem Passus der Instruktion für Priester und Tempelbedienstete CTH 264.A KUB 13.4 Rs. IV 41–42, siehe dazu Hoffner 1993, 201–205.

50 So auch Hoffner 2004, 344, der vergleichend auf die von maškiške- abgeleitete Form maškan verweist. Partizipialformen von taraške- liegen möglicherweise in fragmentarischen Erhaltungszustand und Kontext in KUB 33.86++ Rs. III 13'; KUB 33.120 Vs. II 34 f. sowie KUB 36.7a+KUB 17.7 Rs. III 34 vor (siehe Hoffner 1977, 111 sowie HED 1, 152 f.). Im Falle von tar(a)šgan sind die beiden unterschiedlichen Schreibweisen tar-aš-g/kán-na (KUB 5.5 Vs. I 21') versus ta-ra-aš-ga-an-na (KUB 5.5. Rs. IV 13') auffällig.

Dass ^{GA}*tarašgan* bzw. GA *tarašgan* die beim Abrahmen entstehende Magermilch bezeichnet, ist aufgrund der Verwendung der Substanz als Opfergabe für die Götter hingegen unwahrscheinlich.

Vor diesem Hintergrund erscheint es gut denkbar, dass es sich bei dem in KBo 10.37 bezeugten Adjektiv *tarašganiyawant-* ebenso wie bei *tarašgan* um eine Ableitung des Verbs *taraške-* handelt. Da *tarašgan* in Verbindung mit vorausgehendem GA wohl keine Bezeichnung für „Kolostrum“, sondern für ein Milchprodukt ist, dürfte *tarašganiyawant-* im Kontext von KBo 10.37 eine Substanz bzw. ein Sekret ähnlichen Aussehens bezeichnen. In Frage käme etwa schaumiger Speichel.⁵¹

Denkbar ist natürlich auch, dass der Mund des Kindes mit genau der Substanz beschmiert ist, der in KUB 5.5 Vs. I 21' und Rs. IV 13' das vermutlich als Determinativ fungierende Sumerogramm GA vorausgeht. Der Kontext von KBo 10.37 spricht jedoch eher dafür, dass *tarašgan* das Resultat einer an verschiedenen Substanzen vollzogenen Handlung bzw. eines entsprechenden Prozesses bezeichnen kann. Dass ein Wort sowohl als Bezeichnung eines Nahrungsmittels als auch anderer Objekte fungiert, ist im hethitischen Schrifttum nicht ungewöhnlich. Zu verweisen ist insbesondere auf Wörter, die in Verbindung mit NINDA verschiedene Brotsorten bezeichnen, wobei sie auf die Form, Größe, Konsistenz, den Geschmack, die Farbe, die Inhaltsstoffe, die Temperatur und den Verwendungszweck Bezug nehmen können (siehe dazu ausführlich Hagenbuchner-Dresel 2002, 21–28).

Für die Bildung des Adjektivs *tarašganiyawant-* kommen verschiedene Erklärungen in Frage. Nach Hoffner 2004, 344 handelt es sich um eine mit dem Suffix *-want* von einem Verb mit dem Suffix *-iya-* abgeleitete Form, der wiederum die vom Verb *tar(a)ške-* abgeleitete Nominalform *tarašgan* zugrunde liegt. Eine entsprechende Formation ist durchaus denkbar, zumal auch andere von *iya-* Verben abgeleitete Possessivadjektive bezeugt sind (siehe Hoffner – Melchert 2008, 59).

Zudem lässt sich der Bildungsprozess an Beispielen aus anderen Sprachen nachvollziehen. So wird das Resultat der im Deutschen mit „schlagen“ bezeichneten Handlung unter anderem in Bezug auf Rahm bzw. Sahne als „Schlag“ bezeichnet. Von diesem Wort kann wiederum eine Verbalphrase abgeleitet werden, die den Entstehungsprozess des Produktes oder das Applizieren desselben bezeichnet: „zu Schlag werden, Schlag herstellen, mit Schlag versehen“. Der entsprechende Prozess bzw. die Handlung wäre in Analogie dazu im Hethiti-

51 Die Existenz eines anderen Wortes für Speichel, nämlich *išalli* spricht nicht gegen diesen Bedeutungsgegensatz. Zu vergleichen sind die akkadischen Wörter *ru'tu* und *illātu*, die beide mit sumerisch $\dot{U}\dot{H}$ geglichen sind. Während das mit *ru'tu* verwandte syrische Wort *rū'tā* die Bedeutung „Schaum“ hat, dient das akkadische Wort offenbar auch zur Bezeichnung des nicht schaumartigen Speichels. Siehe dazu auch die Diskussion bei Stol 1993, 8–9.

schen mit einem mit *-iya-* suffigierten Verb zum Ausdruck gebracht. Das davon abgeleitete Adjektiv mit *-want* würde dann das Versehensein bzw. Behaftetsein mit Schlag bezeichnen.

Alternativ könnte die Form *tarašganiyawant-* jedoch auch auf ein Substantiv bzw. ein substantiviertes Adjektiv auf *-iya* zurückzuführen sein, das wiederum vom Nominalstamm *tarašgan-* abgeleitet ist. Vergleichend kann dabei z.B. auf das vom Nominalstamm **pittul-* „Einschnürung“ abgeleitete Substantiv *pittuliya-* „Einschnürung, Beengung, Angst“, das davon abgeleitete Possessivadjektiv *pittuliyawant-* „zögernd, zurückhaltend, beschränkt“ sowie das Verbum *pittuliya-* „einschnüren, beengen, ängstigen“ verwiesen werden (siehe CHD P, 366–367 s. v. *pit(t)uliya-* A, *pittuliya-* B und *pidduliyauwant-*; Tischler HEG P, 635–636 s. v. *pittula-*, *pittuliya-* c., *pittuliya-* (I)).

Zusammenfassend lässt sich somit festhalten, dass die Belege für ^{GA}*tarašgan* bzw. GA *tarašgan* nicht gegen die für *tarašganiyawant-* erwogene Bedeutung „mit Schleim/zähflüssigem Sekret behaftet“ sprechen, sondern diese vielmehr stützen. Obwohl die Übersetzung „mit Kolostrum beschmiert“ zwar grundsätzlich nicht auszuschließen ist, legt der Kontext in KBo 10.37 eher eine Bezeichnung für eine Substanz nahe, die auch am Mund eines älteren Kindes haften kann, wie noch näher auszuführen sein wird.

Ähnliches gilt für das auf das Gesäß bzw. den After des Kindes bezogene Wort *šehuganiyawant-*. Dieses ist entweder mit Hoffner 2004, 344 und CHD Š, 350 als von einem Nomen **šehugan-* abgeleitete Form oder als von *šehur-* abgeleitete *ad-hoc*-Bildung in Analogie zu *tarašganiyawant-* zu interpretieren.

Aufgrund des Kontextes dürfte das Adjektiv das Behaftetsein mit einer Substanz bezeichnen, bei der es sich am ehesten um ein Exkrement handelt. Falls das Wort zu *šehur-* „Urin, (flüssiges) Exkrement“ zu stellen ist, wäre als Bedeutung „mit Urin/flüssigem Exkrement behaftet“ anzusetzen. Da sich *šehur* auch auf die Exkremente eines Vogels beziehen kann und in der Instruktion für die *MEŠEDI*-Wächter offenbar nicht streng zwischen den menschlichen Ausscheidungen der Harnblase und denjenigen des Darmes unterschieden wird, könnte *šehuganiyawant-* in KBo 10.37 auch ein Behaftetsein mit flüssigem Stuhl bezeichnen (siehe auch die Diskussion in CHD Š: 350 f. s. v. *šehur*).

Sollte das Adjektiv *šehuganiyawant-* von einem in seiner Bedeutung von *šehur* abweichenden Nomen **šehugan-* abgeleitet sein, wäre zudem eine allgemeinere Bedeutung wie „Exkrement, Ausscheidung, Dreck“ oder eine wertende wie „Abscheuliches, Widerliches“ in Betracht zu ziehen.

kaliliyant-: Der Nom. Sg. der Partizipialform begegnet in KBo 10.37 Vs. I 60' und Rs. III 48. In dem im Paralleltext CTH 429.2 überlieferten Ritual, in dem mehrere Kinder behandelt werden, findet sich in Rs. 2' die vorn ergänzte Nom. Pl.-Form *kaliliyanteš*. Das Verb *kaliliya-* ist unter anderem im Illuyanka-Mythos bezeugt. Der Gesamtkontext sowie insbesondere die Verbindung mit dem Instrumental von *išhiman-* „Seil, Strick, Schnur“ spricht für eine Bedeutung

„binden, festbinden, anbinden, fesseln“. So lautet die entsprechende Stelle (KUB 17.6 Vs. I 10–11): ⁽¹⁰⁾ *nu* ^{MUŠ} *il-lu-i-ia-an-ka-[an]* ⁽¹¹⁾ *iš-ḫi-ma-an-ta ka-le-e-li-e-et* „er fesselte den Illuyanka mit einem Seil“. Aufschlussreich für die Bedeutung ist auch der folgende Passus aus dem Tatenbericht Ḫattušilis I. ⁽³¹⁾ *na-a]n* ^{GIŠ} *ŠUKUR ZABAR-it ḫa-^raz⁷-zi-e-et* ⁽³²⁾ [...-] *ša-an ka-li-li-et* „er schlug ihn mit einem Bronzeschwert [...] und fesselte [ihn]“ (KBo 7.14 + KUB 36.100 Vs. 31–32; siehe unter anderem de Martino 2003, 114–115). In fragmentarischem Kontext ist das Wort zudem in einem Passus aus dem Festritual für Zippalanda und den Berg Daḫa erwähnt (KBo 17.100+ Vs. I 2–4), der von Popko 1994, 138–139 folgendermaßen ergänzt wird: ⁽²⁾... [... UDU.ḪI.A] ⁽³⁾ *ka-li-li-ya-an-te-eš ne lu-ú[-li-ya-aš še-er]* ⁽⁴⁾ *ki-an-da* „⁽²⁾... [... Die Schafe] ⁽³⁾sind angebunden/festgebunden und ⁽⁴⁾liegen ⁽³⁾[oberhalb der] Quell[e].“ Bei dem Verb handelt es sich möglicherweise um eine denominalisierte Form eines Substantivs **kalele-* (vgl. *šuel-* „Faden“) oder **kaleli-* (vgl. ^{SIG}*ḫulali-* „Binde, Wickel“, *ḫulaliya-* „umwinden, umwickeln“; siehe HED 4, 22).

Vor diesem Hintergrund ist es am wahrscheinlichsten, dass das Wort in der Ambazzi-Ritualüberlieferung in übertragenem Sinn gebraucht ist und die „Bindung“ bzw. „Fesselung“ des Kindes durch die Verleumdungen bzw. Verfluchungen und deren Folgen zum Ausdruck bringt. Hierfür kann auf eine ähnliche Verwendung von Verben der Bedeutung „binden“ im Hethitischen sowie in anderen Sprachen verwiesen werden.

Ein Bezug auf eine reale Fesselung des Kindes (z.B. im Sinne einer Fixierung als therapeutische Maßnahme) ist aufgrund der Position des Partizips *kaliliyant-* vor den Aussagen bezüglich des Mundes und Gesäßes des Kindes hingegen eher unwahrscheinlich.

Die in CHD Š, 350 erwogene Bedeutung „(in Windeln) wickeln“ ist nicht gänzlich auszuschließen. Sie wird aber weder durch andere Belegstellen noch durch den Kontext der Ambazzi-Rituale gestützt.

4. Die mit den Verben *šak(k)-*, *šek(k)-* und *wemiya-* formulierten Aussagen in Vs. II 25'-26'

Wie bereits erwähnt, wurden für die beiden Sätze *šakki*⁵² *Ú-UL kuitki* *wemiyaz*<*zi*>=*ya*=*kan* *Ú-UL kui*[*t**ki*] verschiedene Interpretationsvorschläge vorgelegt. So werden sie unter anderem von Haroutunian 2003, 169; CHD Š, 25 s. v. *šak(k)-* 1 b 3' a' und Christiansen 2006, 195 dahingehend gedeutet, dass das Kind nicht weiß, was es falsch gemacht hat, und die Ursache seines Leidenszustandes nicht herausfindet. Nach Hoffner 2004, 349 beziehen sich die Äußerungen hingegen auf die kognitiven Fähigkeiten des Kindes, die ebenso wie die

52 Oder *šakki*[=*ya*].

anderen Äußerungen über das Kind seine Unschuld hervorheben sollen. Als wenige Stunden oder Tage altes Neugeborenes kennt das Kind die Welt um sich herum noch nicht und ist sich der Geschehnisse in dieser noch nicht bewusst. Zur Untermauerung dieser Hypothese führt Hoffner 2004, 349 eine Beschreibung eines Welpen in einem Ritual der Tunnawiya an, die folgendermaßen lautet:⁵³

(²¹) *ka-a-aš-ma UR.TUR¹ ma-aḥ-ḥa-an IGI.Ḫ[(I.A-wa an-da)] da-me-in-kán-za na-a-ú-i ne-pí-iš a-u[(š-zi)]* (²²) *na-a-ú-i-ma ta-ga-an-zi-pa-a[n] a-uš-zi na-a-ú-i-ma-za an-na-aš* (²³) *tí-i-ta-an ḥu-da-a-a[k] a-uš-zi* (HT 6 + KBo 9.125 Vs. 21'–23')

Wie die Augen(lider) dieses Welpen verklebt sind, so dass er den Himmel noch nicht sie[(ht)] und die Erde noch nicht sieht und noch nicht die Zitze seiner Mutter sofort sieht...

Allerdings liegt in dem betreffenden Passus nicht nur ein anderes Verb, sondern anstelle der absoluten Negation *Ú-UL* bzw. hethitisch *natta* das negierende Adverb *nāwi* „noch nicht“ vor. Letzteres wäre auch in KBo 10.37 Vs. II 25'–26' zu erwarten, wenn die Aussagen auf eine noch mangelnde Kenntnis und Erfahrung eines Neugeborenen Bezug nehmen würden. Was die Verwendung von *šak(k)*-, *šek(k)*- mit der Negation *natta* und dem Indefinitpronomen *kuitki* „irgendetwas“ anbelangt, so sind drei Textstellen vergleichend heranzuziehen (siehe dazu CHD Š, 25 s. v. *šak(k)*- 1b 3' a). Bei der ersten handelt es sich um eine Aussage innerhalb der Appu-Erzählung, die Appu gegenüber seiner Gemahlin macht.⁵⁴ Sie lautet: (³⁶) [MUNUS-a]n-za-wa-za MUNUS-ni-li-ja-az zi-ik (³⁷) [nu]-wa *Ú-UL ku-it-ki ša-ak-ti* (KUB 24.8 + KUB 36.60 Vs. I 36–37) „Du bist [eine Frau] und bist von weibischer Art. Du weißt nichts.“ Gemäß den Annalen des Muršili hat ein Feind über Muršili einst eine entsprechende Aussage getroffen: *zi-ik-ma-wa-za DUMU-aš nu-wa Ú-UL ku-it-ki ša-ak-ti* (KUB 19.29 Rs. IV 16, ediert von Goetze 1933, 18–19) „Du bist ein Kind und weißt nichts.“

Während die Wendung an diesen beiden Textstellen in abwertendem Sinn gebraucht ist, bringt sie in einem Passus des Politischen Testaments Ḫattušilis I. dessen Unkenntnis über eine Angelegenheit zum Ausdruck: LUGAL-š=a *UL kui[tki ša]ggahḫi* (KUB 40.65+ KUB 1.16 Rs. III 5 „Aber ich, der König, wusste nichts (über die Angelegenheit)“.

Für den Gebrauch von *wemiya-* in KBo 10.37 Vs. II 26' verweist Haroutunian 2003, 160 auf einen Passus im Gebet Muwatallis zu Teššub von Kummanni. Die dort bezeugte absolute Verwendung von *wemiya-* legt dabei

53 Bearbeitet von Beckman 1990. Siehe dort auch zu den Ergänzungen anhand der Duplikate.

54 Bearbeitet von Siegelová 1971.

nahe, dass das Verb an der entsprechenden Stelle die Bedeutung „(etwas) herausfinden/wahrnehmen, sich (einer Sache) bewusst/gewahr werden“ hat:

(40) *ma-a-an* GIŠ.GU.ZA dU NA₄ZI.KIN *ku-iš-ki kat-ta la-ak-nu-ut na-aš-ma-kán šu-up-pa* PÚ *ku-iš-ki ša-aḥ-ta n[u ku-it²]* (41) *na-^rat* EGIR-*pa* SIG₅-*aḥ-mi Ú-UL-ma ku-it ú-e-mi-ja-mi Ú-UL-at* GIŠ.ḤUR *gul-za-at-ta-na-az ú-e-m[i-ja-mi]* (KBo 11.1 Vs. I 40–41).⁵⁵

(40) Wenn irgendjemand den Thron des Wettergottes oder einen Kultstein umgeworfen hat oder eine reine Quelle verunreinigt hat, was [ich finde/wahrnehme(?)], (41) das werde ich ersetzen. Was ich aber nicht finde/wahrnehme und nicht auf einer Holztafel aufgezeichnet fin[de], ...

Aufschlussreich ist auch ein Passus im sogenannten Ersten Militärischen Eid (KBo 6.34+ Vs. I 19'–34'). In diesem wird über einen am Ort der Verteidigung Geblendeten gesagt:⁵⁶

(19') *ú^r-e-mi-iš-ki-it [k]i-nu-na-an ka-a-ša [...]* (20') *li-in-ki-ja-aš pé-di da-šu-wa-aḥ-ḥi-ir [...]*

(17–19') [Dieser w]ar [seh]end² und fand hinauf zum H[(immel)]/nahm droben den H[(immel)] wahr. (19'–20') [J]etzt aber hat man ihn eben hier [...] am Ort der Vereidigung geblindet.

Während das Verb im zitierten Abschnitt des Gebets Muwatallis zum Ausdruck bringt, dass der König eine Sache aus irgendeinem Grunde nicht wahrnimmt bzw. entdeckt, bezeichnet das Verb im zweiten Fall eine physisch bedingte nicht vorhandene bzw. eingeschränkte Wahrnehmungsfähigkeit.

In KBo 10.37 Vs. II 26' könnte das Verb in Verbindung mit *Ú-UL kuitki* demnach in Analogie zum Passus des Muwatalli-Gebetes den erfolglosen Versuch des Kindes zum Ausdruck bringen, den Grund seines Leidenszustandes wahrzunehmen, wie dies unter anderem von Harotounian 2003, 160, CHD Š, 25 s. v. *šak(k)- 1 b 3' a'* und Christiansen 2006, 195 angenommen wurde. Denkbar ist jedoch auch, dass es ähnlich wie im zitierten Abschnitt des Ersten Militärischen Eides einen physisch oder psychisch bedingten Mangel an Kenntnis und Wahrnehmungsfähigkeit bezeichnet.

Aufgrund der vorausgehenden Äußerungen bezüglich des Mundes und des Gesäßes des Kindes ist meines Erachtens jedoch eine Deutung als Symptombeschreibung am plausibelsten.

Ebenso wie der mit (schaumigem) Speichel(?) behaftete Mund und das mit Exkrementen(?) beschmierte Gesäß wären die Unkenntnis und der Mangel an Wahrnehmung (im Hinblick auf seinen Zustand und/oder seine Umwelt) Aus-

55 Siehe u.a. die Bearbeitung von Lebrun 1980, 294–308; Mazoyer 2008, 337–346.

56 Für die Ergänzungen anhand der Duplikate und Schreibvarianten siehe die Textbearbeitungen von Oettinger 1976, 6 und Christiansen 2012, 355–356.

druck der Erkrankung des Kindes. Diese Interpretation wird durch die folgenden Indizien gestützt:

1) Die Genesungswünsche für das Kind (Rs. III 14–17)

Der Passus Rs. III 14–17 enthält Segenswünsche für das Kind, die an die Götter gerichtet werden. Die Verbalphrase EGIR-*pa peške-* (*appa peške-*) „zurückgeben, wieder geben, wieder verleihen“ lässt erkennen, dass das Kind zuvor über die positiven Eigenschaften verfügt hat. Da sich unter diesen Qualitäten wie jugendliche Vitalität (*mayandatar*) und Heldenhaftigkeit (UR.SAG-*tar*) und Mut (*ḥaštaliyatar*) befinden, dürften sich die Aussagen nicht auf ein neugeborenes, sondern älteres Kind beziehen.⁵⁷

(14) *A-NA DUMU-RI¹-ma EGIR-pa a[(-aš-šu)] TI-tar ḥa-[˘]ad-du-la-tar MU^H[^{1.A} GÍD.DA] (15) [˘]EGIR.U₄-[˘]mi ma-[˘]ja-[˘]an-da-tar[˘] UR.SAG-tar ḥa-aš-ta-li-[˘]ja-ta[r] (16) [i]n-na-[r]a-u-wa-a-[tar pé-eš-k]at-tén*

(14) Dem Kind aber [ver]leiht wieder gu[(tes)] Leben, Gesundheit, [lange] Jahre, Zukunft, jugendliche Vitalität, Heldenhaftigkeit, Mut, Kra[ft]!

2) Die Aufrichtung des Kindes zur Behandlung

Nach vorbereitenden Handlungen werden ab Vs. I 24' die ersten am Kind vollzogenen Handlungen beschrieben. Der entsprechende Passus lautet folgendermaßen (Vs. I 24'–32'):⁵⁸

(24') [(*nu DUMU-an ku-in*) (*an*)-*n*]i-eš-ki-iz-zi na-an ti-i[t-]ta-nu-uz-zi
(25') [(^{GÍŠ} *pát-tar-ma-aš-ši*)] pé-ra-an-ši-it da-ga-an da-a-i (26') [*n(am-ma-aš-ša-an A-NA EN.SISKUR) šu-*][˘]ú-e²¹-il 4 iš-ga-ra-a[(*n*)]-ta DIB-ki-iz-zi (27') []x še-er SAG.KI-ši pé-ra-[(*a*)]*n* DIB-zi (28') [(*kat-ta-an-ma-at GÌR.ME*)]š ar-nu-uz-zi na-at [KA]R²-zi (29') [](kat-)]ta túḥ-ša-ri na-at-š[*a-a*]*n* ^{GÍŠ}*pád-du-ni-i* (30') [*pé-eš-ši-ḫ(a-az-)]zi* (§-Strich) (31') [(EGIR-*an-na-aš-*)][˘]ši[˘] iš-ki-ša-az *QA-TAM-MA DÜ-z[i Z]AG-na-az-zi-ja* (32') [GÜ(B-[˘]la-az[˘])] *QA-TAM-MA DÜ-zi*

(24') [(Und das Kind, welches)] sie/er [(be)]handelt, stellt sie/er hin,
(25') [(den Korb aber)] stellt sie/er vor ihm zu Boden. (26') [Da(nn)] ergreift sie/er jeweils [(über dem Ritualherrn) Fä]den – vier (an der Zahl) sind gespannt –. (27') Oben vor seiner Stirn ergreift sie/er [einen Faden[?] (28') (und hinab zu den Füß)]en führt sie/er [(ihn)], und sie/er [errei]cht[?] sie. (29') [(Un)]ten schneidet sie/er [] ab und [w(ir)f]t ihn in den *paddur*-Behälter (§-Strich). (31'–32') [(Und danach)] behandelt

57 Zu den Ergänzungen mittels der Duplikate und Schreibvarianten innerhalb derselben siehe Christiansen 2006, 198–199.

58 Zu den Ergänzungen mittels der Duplikate und Schreibvarianten innerhalb derselben siehe Christiansen 2006, 184.

sie/er es (das Kind) ebenso vom Rücken her, auch von rechts [(und von links)] verfährt sie/er ebenso.

Die Grundbedeutung des kausativen Verbes *tittanu-*, das in Vs. I 24' eine am bzw. mit dem Kind ausgeführte Handlung bezeichnet, ist „hinstellen, Stand/Platz nehmen lassen, hinsetzen“. In übertragenem Sinn kann es auch den Akt der Einsetzung in ein Amt bezeichnen. Im Unterschied zum bedeutungsähnlichen Verb *dai-/tiya-* „legen, setzen, stellen, einsetzen“ betont die Kausativform *tittanu-* die Veranlassung zum Einnehmen der entsprechenden Position. Gemeinsam mit den Beschreibungen der folgenden rituellen Handlungen spricht der Gebrauch des Verbes dafür, dass das Kind aufrecht hingestellt wird. Dass sich die Aussagen auf ein Neugeborenes beziehen, ist demnach unwahrscheinlich.

3) Die Rede des Kindes

Während das Kind – zumindest soweit der Text erkennen lässt – beim Vollzug der manuellen und verbalen Ritualhandlungen meist passiv bleibt, tritt es in Rs. III 22–26 als Sprecher auf:⁵⁹

(21) *k[a-a-ša ḪUL-la-]mu-uš EME.MEŠ^Š A.ŠÀ^r ma-ri-ja-ni-i šu-uḫ-h[a]-i*
 (22) *nu-mu [ḪUL-lu ku-it] A-NA PA-NI DINGIR-LIM ḪUL-uš UN-aš me-
 mi-eš-ki-i[t]* (23) *ma-a-an [dUTU-i m]a-a-an dU-ni ma-a-an A-NA
 dLAMMA* (24) *ki-nu-na x[]x ḪUL-lu-uš*
EME.MEŠ^Š-uš I-NA A.ŠÀ^r ma'-ri-[ja-]ni-i (25) *šu-uḫ-ḫa-u-e'-[ni
]ja'-kán ḪUL-lu-uš EME-aš* (26) *QA-
 TAM-MA me-er-du*

(21) Hi[ermit nun] schüttet sie/er die [bö]sen Zungen auf dem *mariyana*-Feld aus. (22) Und [das Böse, das] der böse Mensch gegen mich jeweils vor einer Gottheit gesprochen hat, (23) sei es [vor der Sonnengottheit, s]ei es vor dem Wettergott, sei es vor dem Schutzgott: (24–25) Jetzt schütte[n w]ir [...] die bösen Zungen auf dem *mari[ya]na*-Feld aus. (25–26) [...] soll die böse Zunge ebenso verschwinden!

Der Ritualspruch könnte zwar in einer späteren Redaktionsphase in den Text eingefügt worden sein. Gemeinsam mit den anderen angeführten Indizien legt der Passus jedoch nahe, dass dem Ritualtext ein Ritual zugrunde liegt, mit dem ein älteres erkranktes Kind behandelt wurde.

Es stellt sich somit die Frage, ob sich die Beschreibungen einer bestimmten Erkrankung zuordnen lassen.

Hoffner 2004, 348 zieht als Alternative zu seiner Interpretation der Beschreibungen als Charakterisierungen eines Neugeborenen in Betracht, dass es sich bei

⁵⁹ Zu den Ergänzungen mittels der Duplikate und Schreibvarianten innerhalb derselben siehe Christiansen 2006, 200.

dem Patienten um ein älteres Kind handeln könnte, das an einer Erkrankung des Magen-Darm-Traktes leidet, infolgedessen sein Mund mit Erbrochenem und sein Gesäß bzw. After mit Durchfall behaftet ist.

Aufgrund der Ergebnisse der oben diskutierten Wörter und einer Reihe weiterer Indizien im Text, auf die im Folgenden eingegangen werden soll, lassen sich die Beschreibungen meines Erachtens jedoch eher mit Symptomen eines generalisierten epileptischen Anfalls vereinbaren.

Als äußerlich wahrnehmbare charakteristische Symptome eines solchen Anfalls gelten eine tonisch-klonische Phase, die häufig von einem sogenannten Initialschrei eingeleitet wird und in einem Sturz resultiert, ein Verlust des Bewusstseins bzw. eine Nicht-Reagibilität, eine Verdrehung der Augen mit starren Pupillen, ein seitlicher Zungenbiss, eine Enuresis oder seltener eine Enkopresis, ein zeitweises Aussetzen der Atmung, die zu einer bläulichen Verfärbung des Patienten führen kann, sowie eine erhöhte Bildung von Speichel, der sich bedingt durch die Konvulsionen der Zunge als Schaum manifestieren kann. Häufig folgt auf den Anfall eine Phase der Erschöpfung, die zum Einschlafen führt, oder eine Phase der Umdämmerung. Die Dauer und der Verlauf des Anfalls können variieren. Zudem treten meist nur einige der genannten Symptome auf.⁶⁰

Dementsprechend würden sich die Aussagen im Ambazzi-Ritual auf Symptome konzentrieren, die noch nach dem Anfall andauern bzw. Resultate desselben sind. Dabei handelt es sich um das Heraustreten von (schaumigen) Speichel aus dem Mund (*aiš=šit'* (Text: *aiš=mit*) *tarašganiyawan[z]a* „sein¹ Mund ist mit (schaumigem) Speichel(?) beschmiert“), eine Enuresis und/oder Enkopresis (*[a]rrišš=a šēhuganiyawanza* „und das Gesäß ist mit Urin(?)/Exkrement(?) beschmiert“), ein Bewusstseinsverlust während des Anfalls sowie eine nachfolgende fehlende Erinnerung an das Ereignis und/oder ein postiktaler Dämmungszustand (*šakki [Ú-UL kuitki] wemiyaz<zi>=ya=kan Ú-UL kui[tki]* „es (das Kind) weiß [nichts] und nimmt nich[ts] wahr“).

Falls diese Interpretation zutrifft, so wären die Beschreibungen gleichsam rückblickend als Befund in das Ritual inkorporiert worden. Dass das Kind bereits behandelt wurde, als die Symptome noch andauerten, ist unter anderem aufgrund des Umstandes, dass das Kind zur Behandlung hingestellt oder hin-

⁶⁰ Siehe z.B. Ernst 2004, 107–113 mit weiterer Literatur. Zu erwähnen ist, dass die Symptomkombination auch bei Anfällen auftreten kann, die in ihrem äußeren Erscheinungsbild epileptischen Anfällen ähneln, aber auf der Grundlage des heutigen medizinischen Kenntnisstandes und diagnostischer Mittel wie der Messung der Hirnströme und bildgebenden Verfahren von diesen abgrenzt werden und als nicht-epileptische bzw. dissoziative oder psychogene Anfälle angesprochen werden (siehe Hess ²2004, 458–469; Schmitz ²2004, 470–473). Da eine epileptische Genese jedoch häufiger ist und eine differentialdiagnostische Einordnung der im Ambazzi-Ritual beschriebenen Symptome nicht möglich ist, soll diese Unterscheidung im vorliegenden Beitrag nicht weiter berücksichtigt werden.

gesetzt wird und als Sprecher eines Ritualspruchs in Erscheinung tritt, unwahrscheinlich.

Für die Deutung der über das Kind getroffenen Aussagen als Symptome eines generalisierten epileptischen Anfalls sprechen auch einige der begleitenden Ritualsprüche, die unter anderem Kraft der oberen und unteren Extremitäten sowie motorische Kontrolle über dieselben bewirken sollen. So schließen sich an die Symptombeschreibung in Vs. II 23'–26' die folgenden Heilswünsche für das Kind an:

(27') *nu-uš-ši* DINGIR.MEŠ *a-aš-šu* TI-tar MU.ḪI.A GID.[DA] (28') *pé-eš-kat-tén nu-uš-ši in-na-ra-a-wa-tar* (29') *ḥa-aš-ta-li-ja-tar pé-eš-ka[t-tén]* (§-Strich) (30') *na-aš šal-le¹e-eš-du pár-ku-e-eš-d[u nu²-uš²-ši²...]* (31') *ḥu-u-wa-an-da-aš pé-eš-kat-tén nu-uš-š[i ḥ]a-aš-ta⁶¹-[i-]ja¹[-tar]* (32') *pé-eš-tén nu-uš-ši iš-ḥu-na-u-wa-a[r] ši-ja¹-u-wa¹-ar¹* (33') *pé-eš-tén nu-uš-ši šu-ḥ-mi-li¹-in¹ ge-e¹-nu¹ pé-eš-tén*

(27'–28') So verleiht ihm, ihr Götter, ein gutes Leben, lan[ge] Jahre! Und ver[leiht] ihm Kraft und Mut! (§-Strich) (30'–31') Und es soll groß werden und hoch wachse[n! Und] verleiht [ihm² die Energie(?)/Beweglichkeit(?)] des Windes! (31'–33') Und gebt ih[m M]ut, und gebt ihm Arm(kraft)(?) und Spannkraft(?)! (33') Und gebt ihm ein festgefügtes Knie!

Ohne die vorhergehenden Aussagen über das Kind lassen diese Segenswünsche keine Rückschlüsse auf ein bestimmtes Krankheitsbild zu. Vielmehr handelt es sich bei den von den Göttern erbetenen Qualitäten um Eigenschaften, deren Erlangung für jegliches Kind erstrebenswert erscheinen. Mehrere davon sind zudem auch für Erwachsene wünschenswert.

Dementsprechend begegnen sie auch in anderen Ritualen, die (auch) zur Behandlung von Erwachsenen vorgesehen sind. Allerdings sind einige Wünsche sehr speziell und ohne Parallelen in anderen Ritualtexten. Dazu gehört die Bitte um ein „festgefügtes Knie“, die wahrscheinlich im Sinne von Standfestigkeit bzw. Gleichgewichtsvermögen zu deuten ist, der Wunsch nach Spannkraft des Armes sowie der Wunsch einer Eigenschaft, die für den Wind charakteristisch ist wie Energie, Stärke und/oder Beweglichkeit.

Die Bitten erwecken somit den Eindruck, dass sie spezifisch auf die Bedürfnisse des Kindes zugeschnitten sind, indem sie auf das Erlangen von Eigenschaften zielen, deren das Kind infolge seines Leidens ermangelt.

Was die Feststellungen bezüglich des Zustandes des Kindes anbelangt, so kann die These, dass es sich um Symptombeschreibungen eines epileptischen Anfalls handelt, auch durch ähnliche Aussagen im mesopotamischen Schrifttum gestützt werden, das im Unterschied zur hethitischen Überlieferung zahlreiche Texte beinhaltet, die über die Diagnostik und Behandlung sowie den sozialen

61 Text ŠA.

Umgang mit Epilepsien und Erkrankungen mit ähnlichen Symptomen informieren.⁶²

Zum Vergleich mit den Beschreibungen in KBo 10.37 sind vor allem Paragraphen des sogenannten Diagnostischen Handbuchs heranzuziehen, in denen Symptome epileptischer Anfälle und in ihrem Erscheinen ähnlicher oder assoziierter Krankheitsbilder aufgeführt und klassifiziert sind.⁶³

An verschiedenen Stellen und in unterschiedlichen Formulierungen wird auch auf Bewusstseinsstörungen während sowie die fehlende Erinnerung nach einem Anfall Bezug genommen. Zu nennen ist z.B. Tafel 26 Vs. I 19, wo eine Bewusstseinslosigkeit mit den Worten *i-re-eh-ḫe-šum-ma ramānšu* (NÍ-šú) *i-maš-ši* „sie (die Bewusstlosigkeit) ergießt sich über ihm und er vergisst sich selbst“ zum Ausdruck gebracht wird,⁶⁴ während die fehlende Erinnerung an das Geschehen während des Anfalls in Vs. I 21–22 folgendermaßen beschrieben wird: ⁽²¹⁾ ... *āšipu* (MAŠ.MAŠ; B. MAŠ.GIŠ?) *ú-šad-bab-šú-ma* ⁽²²⁾ *ša ú-šad-bab-šú i-qab-bi enūma* (UD) *un-deš-ši-ru-šú* (B. -šú) *ša id-bu-bu la idê* (NU ZU) *qāt lilî* (ŠU LÍL.LÁ.EN.NA) *la-ʾ-bi* „... (wenn) der Beschwörer ihn zum Reden veranlasst, und er sagt das, was er zu reden veranlasst wurde, doch nachdem er (der Anfall) ihn losgelassen hat, weiß er das, was er geredet hat nicht: Hand des *lilû*-Dämons“.⁶⁵

In Rs. 6 von Tafel 26 wird zudem eine mangelnde Reagibilität des Patienten bzw. eine Unfähigkeit zu sprechen aufgeführt: *marša* (GIG) *šu-a-tu* (B *šú-a-tu*) *tu-šad-bab-šú-ma la ip-pal qāt lilî* (ŠU LÍL.LÁ.EN.NA): „(wenn) du diesen Kranken zum Reden veranlasst und er antwortet nicht: Hand des *lilû*-Dämons“.⁶⁶

Eine erhöhte Speichelbildung bzw. der Austritt von Speichel aus dem Mund wird im Diagnostischen Handbuch sehr häufig erwähnt, wobei das verwendete Wort wohl nicht explizit auf ein schaumartiges Aussehen Bezug nimmt.⁶⁷ So z.B. in Vs. 12: [DIŠ] *hajjattašu* (L'Á'-šú) *iḫiṭtaššumma* (LÁ-šum-ma) *ina pišu* (KA-šú) *ru'tašu* (Úḫ-šú) (B. Úḫ) *illak* (GIN-ak) AN.TA.ŠUB.BA „[Wenn] sein Anfall ihn niederschlägt und Speichel aus/in seinem Mund fließt: AN.TA.ŠUB.BA.“⁶⁸

62 Siehe ausführlich Stol 1993 mit weiterer Literatur.

63 Manuskript (A) BM. 47753 (neubabylonisch); (B) STT 1 91+2 287 (neuassyrisch).

Die Zeilennummerierung erfolgt gemäß Stol 1993 nach Manuskript A.

64 Zum Verb *reḫû* „sich ergießen“ als Bezeichnung des Übergangs in den Zustand des Schlafes oder einer Bewusstlosigkeit siehe Stol 1993, 61–62 mit Anm. 19.

65 Siehe Stol 1993, 61–62.

66 Siehe Stol 1993, 67.

67 Siehe dazu Stol 1993, 8–9.

68 Siehe Stol 1993, 60. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass das Wort *ḫa'attu*, *ḫaj(j)attu* „Anfall“ mit dem Sumerogramm LAL, LÁ geschrieben wird, das auch für das Verb *kamû* „binden, gebunden“ verwendet wird. Darüber hinaus wird das Befallensein von einer Krankheit im mesopotamischen ähnlich wie im hethi-

Auf eine Inkontinenz wird in Vs. 16 mit den Worten *qerbūšu* (ŠÀ.MEŠ-šú) *ušēššerūšu* (SI.SA.MEŠ-šú) „sein Inneres entleert sich“ Bezug genommen. Die Ausdrucksweise lässt dabei am ehesten an die selten als Symptom auftretende Enkopresis denken (so Stol 1993, 61), ein Bezug auf die häufiger auftretende Enuresis ist meines Erachtens aber nicht auszuschließen.

Für die Annahme, dass die Aussagen über das Kind im Ambazzi-Ritual als Beschreibungen von Symptomen eines epileptischen Anfalls zu deuten sind, spricht auch der Umstand, dass ein erster epileptischer Anfall bzw. eine Epilepsie oft bereits im Kindes- und Jugendalter auftritt. Entsprechend häufig nehmen auch mesopotamische Quellen auf das Auftreten epileptischer Anfälle und Epilepsieerkrankungen bei Kindern und Jugendlichen Bezug.⁶⁹

5. Zusammenfassung und kulturhistorische Relevanz der Ergebnisse

Obwohl das auf der Tafel KBo 10.37 überlieferte hethitische Ritual dem Koloophon und Tafelkatalog zufolge zur Behandlung einer beliebigen Person vorgesehen ist, die von einer anderen gegenüber den Göttern verleumdet bzw. verflucht wurde, weisen einige zentrale Aussagen über das Kind innerhalb des Textes darauf hin, dass mit den Ritual ursprünglich ein Kind behandelt wurde, das einen epileptischen Anfall erlitten hat. Dazu passen auch die an die Götter gerichteten Bitten um Kraft, Standfestigkeit, Spannkraft des Armes, Energie und Mut sehr gut.

Sollte diese Deutung zutreffen, so würde es sich bei dem Ritualtext KBo 10.37 meines Wissens um den einzigen hethitischen Text handeln, der eine Beschreibung von charakteristischen Symptomen eines epileptischen Anfalls enthält.⁷⁰ Abgesehen von den Symptombeschreibungen würde der Text zudem Informationen über den Umgang und die Behandlung epileptischer Anfälle bzw.

tischen Schrifttum mit Verben der Bedeutung „binden, fesseln“ bzw. den entsprechenden Substantiven bezeichnet (siehe z.B. AHw I, 433–434 s. v. *kamû(m)*; AHw I, 455–456 s. v. *kasû(m)* I und III; AHw II, 946 s. v. *rakāsu(m)*; AHw II 984–985 s. v. *riksu(m)*).

69 Siehe dazu den Überblick bei Stol 1993, 131–132.

70 Ein anderer hethitischer Text, dessen Symptombeschreibungen ebenfalls in diese Richtung gedeutet werden könnten, liegt möglicherweise bei dem unter dem Namen „Die Sprachlähmung des Muršili“ bekannten Text vor (CTH 486; ediert von Goetze – Pedersen 1934 und Lebrun 1985). So könnten die im Text geschilderten Sprach- bzw. Sprechstörungen, unter denen Muršili wiederholt litt und die Anlass zur Durchführung einer Orakelanfrage und eines Beschwörungsrituals waren, auf fokale epileptische Anfälle zurückzuführen sein. Da die Beschreibungen recht unspezifisch sind und neben den Sprach- bzw. Sprechstörungen keine weiteren Symptome genannt werden, sind jedoch auch verschiedene andere neurologische und nicht-neurologische Ursachen in Betracht zu ziehen.

Epilepsieerkrankungen in der hethitischen Kultur liefern.⁷¹ In kulturvergleichender Hinsicht erscheint bemerkenswert, dass weder das Kind noch seine Angehörigen für die Erkrankung verantwortlich gemacht werden.⁷² Stattdessen wird die Störung auf die unberechtigten Verleumdungen bzw. Verfluchungen einer dritten Person vor den Göttern zurückgeführt, die eine Abwendung letzterer von dem Kind und somit einen Verlust des göttlichen Schutzes zur Folge hatten.

Bibliografie

Beckman, G. 1987–1990

Medizin. B. Bei den Hethitern, in: RIA 7, 629–631.

Beckman, G. 1983

Hittite Birth Rituals. Second Revised Edition (StBoT 29), Wiesbaden.

Beckman, G. 1990

The Hittite Ritual of the Ox (CTH 760.I.2–3), in: Or 59, 34–55.

Bryce, T. 2002

Life and Society in the Hittite World, Oxford.

Burde, C. 1974

Hethitische medizinische Texte (StBoT 19), Wiesbaden.

Christiansen, B. 2006

Die Ritualtradition der Ambazzi. Eine philologische Bearbeitung und entstehungsgeschichtliche Analyse der hethitischen Ritualtexte CTH 391, CTH 429 und CTH 463 (StBoT 48), Wiesbaden.

Christiansen, B. 2007

Ein Entsühnungsritual für Tuthalija und Nikkalmati? Eine entstehungsgeschichtliche Untersuchung von KBo 15.10+ (CTH 443), in: A. Archi – R. Francia (Hg.), 6th International Congress of Hittitology, September 5–9, Rome 2005 (Studi Micenei ed Egeo-Anatolici 49), Rom, 93–107.

Christiansen, B. 2010

Seil und Schnur, B. Bei den Hethitern, in: RLA 12, 305–307.

Christiansen, B. 2012

Schicksalsbestimmende Kommunikation. Sprachliche, gesellschaftliche und religiöse Aspekte hethitischer Fluch-, Segens- und Eidesformeln (StBoT 53), Wiesbaden.

71 Die Überlieferung der Hethiter unterscheidet sich in dieser Hinsicht in starkem Maße vom mesopotamischen Schrifttum, das zahlreiche Texte beinhaltet, die über die Diagnostik und Behandlung sowie den sozialen Umgang mit Epilepsien und Erkrankungen mit ähnlichen Symptomen in Mesopotamien informieren. Siehe ausführlich Stol 1993 mit weiterer Literatur.

72 Dies gilt auch für den Fall, dass die Symptome des Kindes auf eine andere Krankheit zurückzuführen sind. Für den sozialen Umgang mit Epilepsien in Mesopotamien und der Klassischen Antike siehe Stol 1993, 144–147.

- Christiansen, B. 2013
Reinheitsvorstellungen und Entsühnungsriten bei den Hethitern und ihr möglicher Einfluss auf die biblische Überlieferung, in: M. Hutter (Hg.), *Anatolien und die Welt der Hethiter*, in: *Biblische Notizen* 156, 131–153.
- Christiansen, B. 2016
Liturgische Agenda, Unterweisungsmaterial und rituelles Traditionsgut – Die hethitischen Festrualtexte in kulturvergleichender Perspektive, in: G. Müller (Hg.): *Liturgie oder Literatur? Die Kultrituale der Hethiter im transkulturellen Vergleich* (StBoT 60), Wiesbaden, 31–65.
- Chrzanowska, A. K. 2014
Das Ritual des Ašhella gegen eine Seuche in der Armee (CTH 394), Online-Edition: A. Chrzanowska (ed.), hethiter.net/: CTH 394.
- Dardano, P. 2006
Die hethitischen Tontafelkataloge aus Ḫattuša (CTH 276–282) (StBoT 47), Wiesbaden.
- De Martino, S. 2003
Annali e Res Gestae antiche ittite (StMed 12), Pavia.
- Dinçol, A. M. 1985
Ašhella Rituali (CTH 394) ve Hititlerde salgın hastalıklara karşı yapılan majik işlemlere toplu bir bakış, in: *Belleten* 49, 1–40.
- Ernst, J.-P. 2004
Generalisierte Anfälle, in: W. Fröscher – F. Vassella – A. Hufnagel (Hg.), *Die Epilepsien. Grundlagen – Klinik – Behandlung*, ²Berlin, 107–113.
- Freu, J. – Mazoyer, M. 2008
L’apogée du nouvel empire Hittite, Paris.
- Fuscagni, F. 2013
Ein Beschwörungsritual für die Reinigung und Genesung des Labarna, Online-Edition: F. Fuscagni (ed.), hethiter.net/: CTH 458.10.1.
- Giorgieri, M. 1988/1989
Il Rituale die Zuwi (CTH 412), Università degli Studi di Pavia. Facoltà di Lettere e Filosofia, Tesi di Laurea, Pavia (unpubliziert).
- Goetze, A. 1933
Die Annalen des Muršili (MVAeG 38), Leipzig.
- Goetze, A. 1962
Rez. von: A. Kammenhuber, *Hippologia Hethitica*, Wiesbaden 1961, in: *JCS* 16, 30–35.
- Goetze, A. 1968
Rez. von: J. Friedrich, *Hethitisches Wörterbuch. 3. Ergänzungsheft*, Heidelberg 1966, *JCS* 22, 16–24.
- Goetze, A. – Pedersen H. 1934
Muršilis Sprachlähmung. Ein hethitischer Text. Mit philologischen und linguistischen Erörterungen (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser 21,1), Kopenhagen.
- Görke, S. 2012
Das Ritual der Uruwanda (CTH 411), Online-Edition: S. Görke (ed.), hethiter.net/: CTH 411.

- Güterbock, H.G. 1962
Hittite Medicine, *Bulletin of the History of Medicine* 36, 109–113.
- Haas, V. 2003
Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient. Unter Mitwirkung von Daliah Bawanypeck, Berlin – New York.
- Hagenbuchner-Dresel, A. 2002
Maßangaben bei hethitischen Backwaren (DBH 1), Dresden.
- Haroutunian, H. S. 2003
The Hittite Ritual against a Curse (CTH 429), in: G.M. Beckman – R.H. Beal – G. McMahon (Hg.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, Winona Lake, 149–168.
- Hess, C.W. 2004
Nicht-epileptische Anfälle, in: W. Fröscher – F. Vassella – A. Hufnagel (Hg.), *Die Epilepsien. Grundlagen – Klinik – Behandlung*, Berlin, 458–469.
- Hoffner, H.A. Jr. 1977
Hittite Lexicographic Studies, I, in: *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein (Memories of the Connecticut Academy of Arts and Sciences)*, Connecticut, 105–111.
- Hoffner, H.A. Jr. 1993
Milch(produkte). B. Bei den Hethitern, in: *RLA* 8, 201–205.
- Hoffner, H.A. Jr. 2004
Placenta, Colostrum and Meconium in Hittite, in: M. Mazoyer – O. Casabonne (Hg.), *Antiquus Oriens. Mélanges offerts au Professeur René Lebrun (CollKubaba-SerAnt 5)*, Paris, 337–358.
- Hoffner, H.A. Jr. – Melchert, H. C. 2008
A Grammar of the Hittite Language. Part 1: Reference Grammar (Languages of the Ancient Near East 1), Winona Lake.
- Hutter, M. 2000
Tiere als *Materia Magica* im Ritual der Zuwi (CTH 412), in: Y.L. Arbeitman (Hg.), *The Asia Minor Connexion. Studies on the Pre-Greek Languages in Memory of Charles Carter*, Leuven/Paris, 95–106.
- Jakob-Rost, L. 1972
Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung (KUB XXIV 9+) (THeth 2), Heidelberg.
- Kassian, A.S. 2000
Two Middle Hittite Rituals Mentioning fZiplantawija, Sister of the Hittite Kind mTuthalija II/I, Moskau.
- Kronasser, H. 1961
Fünf hethitische Rituale, in: *Die Sprache* 7, 149–151.
- Lebrun, R. 1980
Hymnes et Prières Hittites (Homo Religiosus 4), Louvain-La-Neuve.
- Lebrun, R. 1985
L’Aphasie de Mursili II = CTH 486, in: *Hethitica* 6, 103–137.
- Miller, J.L. 2004
Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals (StBoT 46), Wiesbaden.

- Mouton, A. 2013
Rituel d'Allī d'Arzawa (CTH 402), Online-Edition: A. Mouton (ed.), [hethiter.net/CTH 402](http://hethiter.net/CTH402).
- Oettinger, N. 1976
Die Militärischen Eide der Hethiter (StBoT 22), Wiesbaden.
- Oettinger, N. 1988
Hethitisch -uant, in: E. Neu – C. Rüster (Hg.), *Documentum Asiae minoris antiquae*. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag, Wiesbaden, 273–282.
- Otten, H. – Rüster C. 1977
Textanschlüsse und Duplikate von Boğazköy-Tafeln (41–50), in: *ZA* 67, 53–63.
- Pokorny, J. 1959
Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, Bern/München.
- Rieken, E. 1999
Untersuchungen zur nominalen Stammbildung des Hethitischen (StBoT 44), Wiesbaden.
- Schmitz, B. 2004
Dissoziative Anfälle (psychogene nicht-epileptische Anfälle), in: W. Fröscher – F. Vassella – A. Hufnagel (Hg.), *Die Epilepsien. Grundlagen – Klinik – Behandlung*, ²Berlin, 470–473.
- Siegelová, J. 1971
Appu-Märchen und Hedammu-Mythus (StBoT 14), Wiesbaden.
- Szabó, G. 1971
Ein hethitisches Entsühnungsritual für das Königspaar Tutḫaliija und Nikalmati (THeth 1), Heidelberg.
- Stol, M. 1993
Epilepsy in Babylonia (Cuneiform Monographs 2), Groningen.
- Strauß, R. 2006
Reinigungsrituale aus Kizzuwatna. Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte, Berlin/New York.
- Strauß, R. 2011
Das Ritual des Ammiḫatna (CTH 471), Online-Edition: R. Strauß (ed.), [hethiter.net/CTH 471](http://hethiter.net/CTH471).
- Wilhelm, G. 1994
Medizinische Omina aus Ḫattuša in akkadischer Sprache (StBoT 36), Wiesbaden.