

Geschlecht – Symbol – Religion

herausgegeben von

Bernhard Heininger, Ruth Lindner
und Elmar Klinger

Band 5

LIT

Bernhard Heininger (Hg.)

An den Schwellen des Lebens

Zur Geschlechterdifferenz
in Ritualen des Übergangs

Die Publikation des vorliegenden Bandes wurde
durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft gefördert.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-8258-9080-3

© **LIT VERLAG** Dr. W. Hopf Berlin 2008

Verlagskontakt:

Fresnostr. 2 D-48159 Münster

Tel. +49 (0) 2 51/620 32 - 22 Fax +49 (0) 2 51/922 60 99

e-Mail: lit@lit-verlag.de <http://www.lit-verlag.de>

Auslieferung:

Deutschland/Schweiz: LIT Verlag Fresnostr. 2, D-48159 Münster

Tel. +49 (0) 2 51/620 32 - 22, Fax +49 (0) 2 51/922 60 99, e-Mail: vertrieb@lit-verlag.de

Österreich: Medienlogistik Pichler-ÖBZ GmbH & Co KG

IZ-NÖ, Süd, Straße 1, Objekt 34, A-2355 Wiener Neudorf

Tel. +43 (0) 2236/63 535-290, +43 (0) 2236/63 535 - 243, mlo@medien-logistik.at

Inhalt

Vorwort	5
---------------	---

I. ALTORIENTALISTIK UND KLASSISCHE ARCHÄOLOGIE

GERNOT WILHELM

Rituelle Gefährdungsbewältigung bei der Geburt nach altanatolischen Quellen	11
--	----

MICHAEL FRITZ

„Mach auf, Herrin, mach auf ...!“ Die Hochzeitsbräuche der sumerischen literarischen Texte um Dumuzi und Inanna als Übergangsriten.....	27
---	----

RUTH LINDNER

Symbol und Ritual – Salbgefäße als Spur des Totenrituals im archaischen und klassischen Griechenland	89
---	----

II. ALTTESTAMENTLICHE EXEGESE

MARIA HÄUSL

Geburt – Kampf um Leben und gegen den Tod. Alttestamentliche Vorstellungen und Rituale für Mutter und Kind am Anfang des Lebens	119
---	-----

THEODOR SEIDL

Der „Moloch-Opferbrauch“ ein „rite de passage“? Zur kontroversen Bewertung eines rätselhaften Ritus im Alten Testament	135
--	-----

RENATE JOST

„Männliche Frauen“ – „Feminisierte Männer“. Geschlechtertausch in Dtn 22,5	157
---	-----

III. NEUTESTAMENTLICHE EXEGESE

MARTIN EBNER

Die Lehrbeauftragung der Thekla in ritualtheoretischer Beleuchtung. Analyse einer narrativen Gebrauchsanweisung	189
--	-----

BERNHARD HEININGER

Das „Sakrament des Brautgemachs“.

Eine Problemanzeige 211

IV. SYSTEMATISCHE UND PRAKTISCHE THEOLOGIE

HILDEGUND KEUL

Religion, Ritual und Geschlechterdifferenz – das Christentum

in der Herausforderung postsäkularer Kultur 247

WINFRIED HAUNERLAND

„Einander sollen sie Partner sein“.

Frau und Mann im Spiegel christlicher Trauungsliturgien 265

BIRGIT HOYER

Kinderlosigkeit – ein Übergang ohne Ritual

Herausforderung für Pastoral und Pastoraltheologie 287

V. ETHNOLOGIE UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

GEORG LACHNITT SDB

Geschlechterbeziehungen in den Initiationsriten der Xavantes 311

ULRICH BERNER

Coincidentia oppositorum und Komplementarität:

Initiationsriten bei den Tiyyar (Kerala) und Bamasaba (Uganda) 321

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 333

Rituelle Gefährdungsbewältigung bei der Geburt nach altanatolischen Quellen

Die hethitischen Keilschrifttafeln, die vor allem in der hethitischen Hauptstadt Hattuša 160 km östlich von Ankara, neuerdings aber auch an anderen Orten entdeckt wurden, umfassen das bei weitem umfangreichste Corpus von Ritualtexten des 2. Jts. v. Chr. – viel umfangreicher als alles, was an einschlägiger Literatur aus dem gleichzeitigen Babylonien, Assyrien oder Ägypten bekannt ist. Es kann also nicht verwundern, dass dieses Corpus auch zum Thema der „rituellen Gefährdungsbewältigung bei der Geburt“ reichlich Stoff liefert.

Für das Verständnis der hethitischen Vorstellungen, die hinter der rituellen Begleitung der Geburt, des Eintritts eines Menschen ins soziale Leben, stehen, ist es hilfreich, auch die „Passage“ am Ende des Lebens in die Betrachtung einzubeziehen.

Zwar ist jeder „Übergang“ eine Situation erhöhter Gefährdung, die der rituellen Absicherung bedarf, doch sind Geburt und Tod nicht als parallele Übergänge aufgefasst, bei denen gleichartige oder zumindest gleichgerichtete Riten in Anwendung kommen können, sondern Geburt und Tod bilden ein Oppositionspaar, dem in einem binären Denken zahlreiche andere Oppositionspaare korrespondieren, wie „Rein versus Unrein“, „Gelöstsein versus Gebundensein“ etc., die das Denken der Hethiter in hohem Maße beherrschen.

Entstehen von Leben, Wachsen, Gedeihen, Vermehrung von Mensch und Vieh, Harmonie in der Gemeinschaft, Sieg im Krieg, Wohlwollen der Götter – dies alles beschreibt den glücklichen, wünschenswerten Zustand, der allerdings stets durch Unheilskräfte wie Tod, Dürre, Missernte, Seuchen, Mord, Viehsterben, Familienstreit, Niederlage im Krieg und Zorn einer Gottheit¹ gefährdet ist. Auf diesem Hintergrund ist zu verstehen, warum das Totenritual für den hethitischen König den Tod des Königs als ein *šalliš waštaiš*, „eine große Befleckung“, bezeichnet: Der König garantiert idealiter die gedeihliche Lebensordnung, und da sich diese Garantiefunktion nur in Reinheit entfalten kann, ist seine Person sorgfältig vor Verunreinigung zu schützen, der Tod jedoch paralyisiert und beendet die Segen stiftende Wirkung des Herrschers und hat damit dieselbe Wirkung wie eine schwere Verunreinigung. Alles Tun der Priester und Ritualspezialisten zielt darauf ab, die Unheilskräfte von der Sphäre der gedeihlichen Ordnung fernzuhalten und, wo sie dennoch auftauchen, unschädlich zu machen.

An fünf ausgewählten Textstellen soll erläutert werden, wie die Hethiter und Hethiterinnen die Gefährdungssituation der Geburt zu bewältigen

¹ Zu „Gotteszorn als Miasma“ s. WILHELM 1982: 94; JANOWSKI & WILHELM 1993: 139-143; WILHELM 1999: 200f.

suchten. Grundlage und Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit den hethitischen Geburtsritualen ist die vorzügliche Edition dieser Ritualtexte mit Übersetzung und Kommentar von Gary Beckman 1983.

Text 1. Zunächst sei ein nur sehr fragmentarisch erhaltener Text² betrachtet, als dessen Verfasserin eine „Hebamme“³ namens Tunnawiya genannt wird. Ob es sich hier um einen wirklichen Verfasserinnennamen handelt oder um die Beglaubigung eines Textes durch Zuschreibung an eine berühmte Gestalt, muss offen bleiben; jedenfalls sind mehrere Rituale bekannt, die einer Frau Tunnawiya zugeschrieben werden, die sonst allerdings mit der häufig für Beschwörerinnen bezeugten Bezeichnung „Alte Frau“⁴ belegt wird.⁵ Ihr Name ist eine Ableitung von dem Namen der wohl in Südwest-Kappadokien gelegenen Stadt Dunna.

Die Geburtssituation, die der Text voraussetzt, ist die, dass zwei Hebammen vor und hinter der Gebärenden auf niedrigen Schemeln sitzen. Eine Angabe zur Position der Gebärenden fehlt. Keine Verwendung findet offensichtlich der Gebärstuhl (*harnau-*), jedenfalls nicht in der elaborierten Gestalt, wie er in den Geburtsritualen einer regional definierten Ritualliteratur, den so genannten Kizzuwatna-Ritualen, eine bedeutsame Rolle spielt. Für die Beschwörungen, also die wortwirksamen Ritualelemente, wird auf eine getrennte Tafel verwiesen, die uns nicht erhalten oder jedenfalls nicht identifiziert ist.

Zwei klei[ne] (Fuß-)Schemel [...]. Ein (Fuß-)Schemel ist vor die Frau gestellt, ein (Fuß-)Schemel aber ist hinter sie gestellt. [Und] die Hebammen set[zen] sich darauf.

Während aber die Frau krei[ißt,] rezitiert [die Hebamme] die „Beschwörung des Krei[ßens“]. Wenn die Frau einmal zu kreißen beginnt, dann rezi[tiert die Hebamme] die Beschwörung. Von einer Tafel ab[er ...] Und die Tafeln der Beschwörung sind getre[nnt.]

Nach einer inhaltlich unklaren Bemerkung über eine Vorbereitung für das Kind folgt die Beschreibung einer rituellen Handlung, die darin besteht, dass während des Geburtsvorgangs ein weibliches Schaf dreimal über dem Kopf(?) der Gebärenden geschwenkt wird:

Solange aber die Frau noch kreißt, treibt man das (weibliche) Schaf, welches vorbereitet ist, – sei es trächtig, sei es nicht trächtig (wörtl.: „leer“) – in das Innenge-mach hinein. Sobald aber die Frau gebiert (und) das Kind geboren wird (wörtl. „fällt“), schwenkt man jenes Schaf dreimal über [den Kopf(?)] der Frau. Die Hebamme aber spricht dabei [folgendermaßen]:

„[...], welche [jen]e(?) Frau [...], ... weg [... und sie(?) soll]en die Frau loslassen!“

KBo 17.62+63; Bearbeitung: BECKMAN 1983: 32ff.; Niederschrift nach KOŠAK 1999: 32, sub 1638/c, mittelheth. (?); jedenfalls ist sie wohl noch im 14. Jh. v. Chr. angefertigt worden.

³ Sumerogramm MUNUSŠA.ZU, heth. *hašnupalla-*.

⁴ Sumerogramm MUNUSŠU.GI, heth. *hašawaš*.

⁵ S. dazu HUTTER 1988 und zuletzt MILLER 2004: 452–458.

Das Schwenken von Tieren ist ein kathartischer Ritus, der auch sonst gut bekannt ist⁶ und der die Vorstellung zum Hintergrund hat, den Unheilmächten könne ein Substitut angeboten werden, das sie gewissermaßen vom eigentlichen Ziel – in diesem Fall Mutter und Kind – ablenkt. Dabei wird auch hier wie sonst oft in Substitutionsriten auf eine gewisse *similitudo* geachtet (ein weibliches Schaf für die Gebärende), diese geht aber nicht so weit, dass das als Substitut dienende Schaf seinerseits in Parallele zu der Schwangeren trächtig zu sein hat.

Nach einer längeren Textlücke werden die *verba solemnia* zitiert, mit denen die Hebamme in der Form eines Versprechens auf den – unausgesprochenen und also selbstverständlichen – Wunsch nach einem weiteren Kind eingeht. Bemerkenswert ist dabei der Wunsch nach Genuskomplementarität: Wo ein Sohn geboren wurde, soll eine Tochter folgen und umgekehrt; hier scheint sich gleiche Wertschätzung von Jungen und Mädchen anzudeuten:

Und wenn dann ein Sohn geboren wird, sagt die Hebamme f[olgendermaßen]: „Nunmehr habe ich jetzt ‚das Gute eines Sohnes‘⁷ herbeigebracht, im nächsten Jahr will ich ‚das Gute einer Tochter‘ herbeibringen!“

Wenn es aber eine Tochter ist, sagt sie folgendermaßen: „Nunmehr habe ich jetzt ‚das Gute [einer Tochter]‘ herbeigebracht, im nächsten Jahr will ich ‚das Gute eines Sohnes‘ herbeibringen!“

Text 2. Dieses Ritual⁸ – in einer mittelhethitischen, also ins späte 15. Jh. oder in die erste Hälfte des 14. Jhs. v. Chr. datierenden Niederschrift bezeugt – ist dem soeben besprochenen in mancher Hinsicht ähnlich, unterscheidet sich aber in Details und insbesondere in Bezugnahme auf ein bestimmtes Mythologem. Die Gebärende sitzt hier auf zwei niedrigen Schemeln, auf denen Kissen liegen, dazwischen liegt ein weiteres Kissen auf dem Boden. Die Hebamme hält ein Tuch, in das das Kind „herab fällt“.

Wenn eine Frau gebiert, bereitet die Hebamme folgendes: Zwei (Fuß-)Schemel, drei Kissen. Auf jeden (Fuß-)Schemel ist ein Kissen gelegt. [Ein] Kissen aber breitet man zwischen den (Fuß-)Schemeln auf dem Boden aus. Sobald die Geburt einsetzt (wörtl. „das Kind herab fällt“), setzt sich die Frau auf die (Fuß-)Schemel. Die Hebamme aber hält mit der [Ha]nd das Auffangtuch.

Es folgt eine Anweisung an eine 2. Person Sg., eine Beschwörung durchzuführen. Handelt es sich hier um einen Beschwörer, der bei der Geburt zugegen ist, oder wendet sich der Text an die Hebamme, von der aber sonst in der 3. Person die Rede ist? Der fragmentarische Wortlaut lässt hier leider keine Entscheidung zu.

Und du beschwörst folgendermaßen:
„Den Göttern gibt man jeweils Zuteilungen.
Die Sonnengöttin nahm Platz in Arinna,

⁶ HAAS & WILHELM 1974: 42-49; Hutter 1988: 130f.; HAAS 1987-90: 245, § 8.2d; HAAS 1994: 894; HAAS 2003: 855 sub Ritus des (Um)schwenkens.

⁷ So HW², A, 502, rechte Spalte unten.

⁸ KUB 30.29, s. BECKMAN 1983, 22f.

die Throngöttin aber nahm Platz in Harpiša,
 Hatepinu aber nahm Platz in Maliluḫa,
 die Schutzgottheit nahm Platz in Karaḫna,
 der gewaltige Telipinu nahm Platz in Tawiniya,
 Ḫuzziya nahm Platz in Ḫakmiš.

<Für> (die Muttergöttin) Ḫannaḫanna aber blieb kein Ort übrig, ihr blieb die Menschheit als Ort.“

Die Beschwörung hebt auf die besondere Rolle der Muttergöttin Ḫannaḫanna ab, die für die Geburt zuständig ist. In dieser Rolle genießt sie bei der ganzen Menschheit universale Verehrung, nicht nur, wie die anderen Götter, am Ort ihrer Kultstätte. Der Text kleidet dies allerdings in eine auch aus Märchen und Legenden bekannte ätiologische Erzählfigur: Als *in illo tempore* die Welt verteilt und jedem sein Platz (seine Funktion, seine Form, seine Farbe etc.) angewiesen wurde, blieb ein Wesen übrig, das deshalb jenen besonderen Ort (jene besondere Funktion, Form, Farbe etc.) zugewiesen bekam, die charakteristisch für dieses Wesen ist. Die Götter- und Ortsnamen deuten darauf hin, dass die Beschwörung aus dem nord- und zentralanatolischen Raum stammt. Hier dürften dann wohl auch die beiden Geburtsrituale „Text 1“ und „Text 2“ ihren Ursprung haben.

Aus einer anderen Ritualtradition stammen die drei Geburtsrituale, die im folgenden besprochen werden sollen. Sie gehören zu den so genannten Kizzuwatna-Ritualen, d.h. Ritualen, deren uns bekannte Textzeugen zwar ebenso wie die vorgenannten in den Tafelsammlungen der Hethiterhauptstadt Ḫattuša gefunden wurden, die aber – teilweise explizit – auf Traditionslinien verweisen, die auf das Land Kizzuwatna zurückführen. Kizzuwatna umfasste das ebene Kilikien und die nördlich angrenzenden Gebirgsregionen. Es gehörte seit dem ausgehenden 15. Jh. v. Chr. wieder zum hethitischen Reichsverband, von dem es sich etwa ein Jahrhundert zuvor abgelöst hatte. In Kizzuwatna war die hurritische Sprache verbreitet, die sich – wohl am Anfang des 2. Jts. v. Chr. – von Osten her im Raum südlich des Taurus bis zum Mittelmeer hin ausgebreitet hatte. Die so genannten Kizzuwatna-Rituale zeigen ein eigenes Gepräge, dessen genauere Beschreibung derzeit Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussion ist; dabei geht es insbesondere um die Frage der Abgrenzung gegenüber anderen anatolischen Ritualprovenienzen, um die Rekonstruktion der Überlieferungswege, um das Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Tradition und um das Ausmaß synkretistischer Redaktion in der Hauptstadt Ḫattuša.⁹

Text 3.¹⁰ Dieser Text liegt in einer mittelhethitischen Niederschrift vor, wurde aber auch noch im 13. Jh. v. Chr. kopiert. Schon bei oberflächlicher Betrachtung wird deutlich, dass hier im Vergleich zu den oben besprochenen Ritualen ein erheblich größerer ritueller Aufwand betrieben wird und dass die erhaltenen Teile des Textes vor allem von Reinheit und Reinigungen in der Phase vor der Geburt handeln. Die genaue Veranlassung für die Durchführung des Rituals ist nicht klar, da weder der Anfang des Textes

⁹ S. MILLER 2004 (S. 1-3 bieten einen differenzierten Fragenkatalog).

¹⁰ KBo 9.22 und Duplikate (CTH 477), s. BECKMAN 1983.

noch der Kolophon erhalten ist, doch muss es sich angesichts der sich über mindestens zwei Tage erstreckenden Handlungen um eine als schwerwiegend betrachtete Gefährdung handeln.

Der Ort des rituellen Geschehens ist vor allem das Haus, in dem die Schwangere wohnt. Eine zentrale Rolle spielt der Gebärstuhl (*harnau-*), zu dem eine Schüssel und zwei „Pflöcke“ (*gišKAK*) gehören. Da es in dem erhaltenen Textstück nicht unmittelbar um die Geburt, sondern um die rituelle Absicherung des für die Geburt vorgesehenen Raumes und insbesondere des Gebärstuhls in der Zeit vor der Geburt geht, tritt die Hebamme (*MUNUSŠA.ZU*) nicht in Aktion,¹¹ Leiter des rituellen Geschehens sind vielmehr so genannte *patili*-Priester, Ritualisten „mit purifikatorischen Funktionen“; sie erscheinen „oft in Ritualen, die mit Lebenskrisen wie Geburt und Tod zu tun haben“.¹² Ihre Tätigkeit ist oft mit einem speziellen Gebäude verbunden, das als *šinapši*¹³ bezeichnet wird und in dem rituelle Handlungen stattfinden, bei denen Unreinheiten auftreten. Im vorliegenden Text werden die Götter des *šinapši*-Hauses erwähnt; sie erhalten ebenso wie „die Götter der Stadt“ ein Opfer. Dass in unserem Ritual mindestens zwei *patili*-Priester tätig sind, wird erst im weiteren Verlauf des Rituals deutlich.¹⁴ Dadurch ergibt sich die ritualtechnisch merkwürdige Situation, dass die Zuordnung der Handlungen zu den verschiedenen *patili*-Priestern nicht ermittelt werden kann. Den *patili*-Priestern assistieren Frauen, die als *katrali*¹⁵ bezeichnet werden. Die sprachliche Herkunft (hurritisch?) und die Bedeutung dieser Bezeichnungen ist unbekannt.

In den ersten, nur teilweise erhaltenen Abschnitten ist von „Pflöcken“ die Rede, welche – wohl in die Wand – eingeschlagen werden und an welche „Holz“ (wahrscheinlich sind Holzspäne gemeint) von als rein und reinigend betrachteten Bäumen gebunden wird; so heißt es:

[... an die eine Seite schlägt er einen Pflock ein], und an die andere Seite einen Pfl[ock. Dann(?)] b[indet er an die Pflöcke] auf der einen Seite [und auf der and]eren Seite [Zedern-, Tamarisken- (und)] Olivenbaumholz.

[Und] zwei Kannen(?) Wein nimmt er, oben [aber ... Zedern-], Tamarisken- und Olivenbaumholz [ist daran gebunden(?).] Und eine hängt er an die eine Seite, eine an die andere Seite.

Das Innengemach, in welchem sich die Frau befindet, bei jenem Innengemach schlägt er außen zwei Pflöcke ein, einen an die eine Seite, einen an die andere Seite. Dann bindet er an die Pflöcke Zedern-, Tamarisken- und Olivenbaumholz. Eine Kanne(?) ... (und) vier (traubenförmige?) Brote hängen herab. Und das Wollknäuel(?) schneidet man vorn ab.

¹¹ Siehe BECKMAN 1983: 98: „Möglicherweise handelte die verlorengegangene Kol. IV von der Geburt des Kindes und seiner Reinigung“ (hier und im folgenden deutsche Übersetzung des Verfs.).

¹² CHD P, 1994-1997, 245f.; s. noch GENTILI PIERI 1981.

¹³ Wohl hurritisch, zu *šinapš-* „verändern“ (zu *šin(a)* „zwei“, vgl. *kigapš-* „zweimal verändern“ SMN 2993, zu *kig* „drei“). Zum *šinapši*-Haus s. SINGER 1996, 55 Anm. 202 mit Lit.

¹⁴ In der Übersetzung des Textes wird deshalb (anders als bei BECKMAN 1983: 91-97) der unbestimmte Artikel verwendet.

¹⁵ Siehe zuletzt MILLER 2002 mit Lit.

Anschließend vollzieht ein *patili*-Priester einen Reinigungsritus, indem er die zu reinigenden Gegenstände und die Frau mit einer Brandgans¹⁶ umschwenkt. Hier findet also dieselbe rituelle Handlung statt wie in Text 1, nur mit einem anderen Tier:

Ein *patili*-Priester umschwenkt mit einer Brandgans den Stuhl, den Tisch, das Bett, den Gefäßständer, den Gebärstuhl der Frau und die Frau (selbst).

Was anschließend mit dem Tier geschieht, sagt der Text nicht. Nach anderen Ritualen wird der Vogel nach dem Umschwenken freigelassen, so dass er die auf ihn übertragenen „Schadstoffe“ entfernt.¹⁷ Auf die Translation der Schadstoffe folgt sinnvoller Weise ihre Elimination. Dieser Zusammenhang mag so selbstverständlich sein, dass der Text den Abschluss des Ritus nicht ausdrücklich erwähnt.¹⁸ Allerdings ist auch eine andere Interpretation vertreten worden, derzufolge die Brandgans getötet und ihr Blut bei dem anschließenden Blutopfer verwendet wird.¹⁹ Dies setzt voraus, dass die zu reinigenden Gegenstände mit dem Blut der mit Schadstoffen „kontaminierten“ Brandgans bestrichen werden, was wenig sinnvoll erscheint. Eher wird man den ersten Satz des folgenden Abschnitts als proleptische Zusammenfassung der im folgenden im einzelnen beschriebenen Blutriten verstehen dürfen.

Die Frau bringt im Innengemach das *zurki*-Opfer dar. Sie wäscht sich ihre Hände, und man bringt sie hinein vor den Gebärstuhl.

Eine Gans/Ente opfert sie(?) für (ihren?) Weg(?), eine (weitere) Gans/Ente aber opfert sie(?) für (ihr) *habi*, für (ihre) Reinheit und (ihr) *kulamurši*.²⁰ Den Gebärstuhl und die Pflöcke bestreicht²¹ man mit dem Blut (der Vögel).

Die Blutriten finden demzufolge in dem Innenraum statt, in dem der Gebärstuhl steht. „Sie“ führen die Frau hinein, wobei die im Hethitischen unpersönlich gebrauchte 3. Person Plural (entsprechend dem deutschen „man“) offen lässt, ob hier die *patili*-Priester gemeint sind oder die *katrali*-Frauen, die, wie im Fortgang des Rituals deutlich wird, den *patili*-Priestern assistieren; nach einem jüngeren Exemplar des Textes ist es ein *patili*-Priester, der sie hineingeleitet.

Zuvor muss die Frau sich die Hände waschen. Als Grund hierfür könnte man vermuten, dass sie sich dem Gebärstuhl, dessen Reinheit als besonders wichtig betrachtet wird, in reinem Zustand nähern soll. Diese Erklärung fin-

¹⁶ Auch Brandente (Tadorna tadorna); so die weithin akzeptierte Identifikation des sowohl in Ritualen als noch mehr auch in der hurritisch-hethitischen Divination verwendeten großen Vogels, der logographisch MUŠEN *HUR-RI*, entsprechend akkadisch *iššur hurri* „Höhlenvogel“, geschrieben wird.

¹⁷ Für Beispiele s. HAAS 2003: 489.

¹⁸ Ebenso in dem mit Text 3 in mancher Hinsicht verwandten Ritual des Papanikri CTH 476, KBo 5.1 ii 56 - iii 1.

¹⁹ HAAS 1994: 292: „Dann bringt die Frau im Innenraum (des Hauses) für das Blutritual (die Brandgans) als Blutopfer dar und wäscht sich die Hände.“ So auch noch HAAS 2003: 512.

²⁰ Die nicht übersetzten Begriffe sind semantisch unklar.

²¹ So mit HAAS 1994: 292 und 2003: 512 (*iš-h[ar-nu-ma]-an¹-zi*) gegen BECKMAN 1983: 90 (*iš-h[i-ya-a]n-zi* „man bindet (zusammen)“).

det aber keine Stütze durch andere Stellen des Textes. Auch würde man in diesem Falle eher die Formulierung erwarten, die im Fortgang des Rituals gewählt wird: „Die Frau wäscht sich.“ Die Handwaschung ist eher als Vorbereitung einer Handlung zu verstehen, die die Frau im Anschluss vollzieht.

Für die Blutriten, die mit einem aus dem Hurritischen stammenden Terminus als *zurki*²² bezeichnet werden und die man auch sonst zur Reinigung von Häusern und Gegenständen anwandte, werden zwei Gänse/Enten (MUŠEN.GAL) geopfert, und mit ihrem Blut vollzieht man den Reinigungsritus, indem damit der Gebärstuhl und die Pflöcke bestrichen werden. Es ist dem Text nicht zweifelsfrei zu entnehmen, wer die Opferung der Tiere vollzieht, einer der *patili*-Priester oder die Frau. Die Handwaschung der Frau spricht aber dafür, dass sie als Subjekt der Handlung zu verstehen ist.²³ Wer das Bestreichen mit Blut vornimmt, bleibt unklar, da es in der unpersönlichen 3. Person Plural ausgedrückt wird; wahrscheinlich deutet der Wechsel der Person darauf hin, dass nun die *patili*-Priester die Handlung weiterführen. Der Text fährt fort:

Und Zedern-, Tamarisken- und Olivenbaumholz ist mit roter Wolle zusammengebunden. Ein *patili*-Priester nimmt sie und legt sie in die Umhüllungen(?) der Frau. Und Feinöl gießt er ihr auf ihren Kopf, und an ihre Hände bindet er ihr rote Wolle.

Dann nimmt ein *patili*-Priester *ha/urnai*-Flüssigkeit aus der Schüssel, zusammen mit Zedern-, Tamarisken- und Olivenbaumholz, und reinigt den Mund der Frau.

Und ein *patili*-Priester stellt die Schüssel (und) die (darin befindliche) *ha/urnai*-Flüssigkeit oberhalb der Pflöcke hin und bedeckt sie (sc. die Schüssel). Und die Frau geht (und) verneigt sich vor dem Gebärstuhl. Dann legt sie die Hand auf den Gebärstuhl (Var.: „hält sie zum Gebärstuhl hin“).

Ohne dass der Text dies ausdrücklich sagt, ist doch aus dem folgenden zu schließen, dass nun alle das Innengemach, in dem der Gebärstuhl steht, verlassen:

Dann aber setzt sie sich, und ihr Ehemann, die *patili*-Priester und die *katra/i*-Frauen gehen (hin) und verneigen sich vor der Frau.

Und ein *patili*-Priester bringt vor dem Gebärstuhl eine Siegelung an. Die *ha/urnai*-Flüssigkeit aber, die in eine Schale (^{DUG}*kappi*) gegossen ist –, die zwei Pflöcke, die er draußen vor der Tür des Innengemachs einschlägt,²⁴ darauf stellt er die Schale und bedeckt sie.

Und den *patili*-Priestern und den *katra*-Frauen gibt man zu essen, und sie gehen heim.

Ein *patili*-Priester nimmt nach Vollzug der Blutriten demnach eine Reinigung der Frau vor. Dabei spielen wieder, wie schon zuvor, Holzspäne von reinen Bäumen eine Rolle. Die Farbe der Wolle ist wohl als Analogie zu der des Blutes gemeint, wobei die Funktion dieser Analogie unklar bleibt. Feinöl

²² Hurr. *surgi* „Blut“; zu hurritischen Blutriten s. HAAS 1993.

²³ So mit HAAS 1994: 292 und 2003: 512 gegen BECKMAN 1983: 91.

²⁴ Im Text Präsens; dennoch fällt es schwer, diese beiden Pflöcke nicht mit jenen zu identifizieren, von deren Anbringung außerhalb des Innengemachs bereits weiter oben im Text die Rede war.

ist als kathartische Materie gut bezeugt; Feinöl auf den Kopf einer Frau zu gießen, ist anderweitig auch als Rechtsritus bei der Verlobung bezeugt, hier indes geht es offensichtlich nur um eine Reinigung, die jedenfalls auch mit der an die Hand gebundenen roten Wolle – gemeint sind Wollfäden – intendiert ist; die Anbringung von Wollfäden ist ein gut bezeugter anatolischer Ritus zur Ableitung von „Schadstoffen“.

Eine spezielle Reinigung mit einer *ha/urnai*-bezeichneten Flüssigkeit unbekannter Art gilt dem Mund der Frau; wahrscheinlich steht dahinter die Vorstellung, dass die Körperöffnung vor dem Eindringen von „Schadstoffen“ besonders geschützt werden muss.

Aus der weiteren Behandlung der bei dem Ritus verwendeten Gefäße wird der Vorgang deutlicher: Ein Priester entnimmt mit einer Schale (^{DUG-}*kappi*) reinigende Flüssigkeit aus einem größeren Gefäß²⁵ und benutzt sie zusammen mit den reinen Holzspänen zur Reinigung des Mundes. Das Gefäß, aus dem die Flüssigkeit zur Reinigung entnommen wurde, wird mit einem Tuch bedeckt und anscheinend im Innengemach abgestellt; die darin befindliche Flüssigkeit ist, so darf man interpretieren, durch die Reinigungshandlung nicht verunreinigt worden, denn diese ist nur mit der aus dem Gefäß entnommenen Flüssigkeit vollzogen worden. Letztere aber hat durch die Reinigung „Schadstoffe“ aufgenommen und muss daher aus dem reinen Raum entfernt werden. Dies – so möchte ich interpretieren – ist der Grund dafür, dass die Schale, in die die zur Reinigung verwendete Flüssigkeit gegossen wurde, außerhalb des Raumes abgestellt (und ebenfalls bedeckt) wird. In beiden Fällen wird Bezug auf die eingangs in und vor dem Innenraum eingeschlagenen Pflöcke genommen – ein Bezug, der sich allerdings nicht unmittelbar erschließt.

Wie sehr der Gebärstuhl im Zentrum des Rituals steht, wird an den Achtungsgesten deutlich, die die Frau ihm hier und im folgenden noch öfter macht. Aber auch die Frau selbst ist Gegenstand einer Verehrungshandlung aller anderen Anwesenden, ohne dass hierfür und an dieser Stelle eine Deutung auf der Hand liegt.

Nachdem alle Beteiligten den Innenraum verlassen haben, wird er versiegelt; dies wiederholt sich auch später mehrmals; dabei geht es zweifellos um die Vermeidung erneuter Verunreinigung. Während die *patili*-Priester und die *katra/i*-Frauen das Haus (nach ihrer dortigen Verköstigung!) verlassen, bleibt die Frau in ihrem Haus. Nach Einbruch der Dunkelheit kehrt ein *patili*-Priester zurück und erbricht das Siegel, damit die Frau zu einer neuerlichen ehrfürchtigen Begrüßung des Gebärstuhls in das Innengemach treten kann:

Sobald es aber Abend wird (und) ein Stern sichtbar wird (wörtl. „springt“), geht der *patili*-Priester hinein und öffnet (die Siegelung) vor dem Gebärstuhl.

²⁵ CAD K, S. 499, bezeichnet das hier genannte Gefäß (*kukkubu*) zwar als „a small container“, wobei diese Größenangabe aber im Licht der Textstellen zu relativieren ist, die das Volumen nennen; hier ist einmal von 4, einmal von 5 *SILA* die Rede, also ungefähr 4-5 Liter.

Und er bringt die Frau hinein. Und sie verneigt sich vor dem Gebärtstuhl. Dann hält sie die Hand zum Gebärtstuhl hin. Sie kommt aus dem Innengemach heraus, und der *patili*-Priester bringt vor dem Innengemach eine Siegelung an.

Es folgen Handlungen, die sich in ihrer Symbolik und Funktion noch der Interpretation entziehen:

[Und] die Frau setzt sich auf das Bett, und ihr zu Häupten stellt er einen Flechtisch. Dann legt er *naḥiti*-Brot darauf. Auf das *naḥiti*-Brot aber sind Mond, Sonne und Stern „gemacht“.

Und das mit roter Wolle zusammengebundene Zedern-, Tamarisken- und Olivenbaumholz, das der *patili*-Priester in die Umhüllungen(?) der Frau gelegt hatte, nimmt er ihr weg und legt sie zu dem *naḥiti*-Brot.

Ein Flechtisch (GİŞBANŠUR.AD.KID) dient normalerweise der Darbringung von Speiseopfern im Götterkult. Beziehen sich die auf dem Brot angebrachten Abbildungen von Mond, Sonne und Stern auf die entsprechenden Gottheiten? Die Frage muss wohl offen bleiben. Schwer zu erklären ist auch, dass die Holzspäne, die die Frau bis hierher in ihren Kleidern(?) getragen hat, zu dem Brot gelegt werden.²⁶ Der Text fährt fort:

Der *patili*-Priester gibt der Frau eine Kanne Wein, er aber hält ihr zwei Zicklein hin.²⁷ Die Frau „opfert“ sie mit Wein, und der *patili*-Priester treibt sie hinaus.

Und sobald er zur Kreuzung des Weges gelangt, opfert er ein Zicklein den männlichen Göttern des *šinapši*-Hauses, ein Zicklein aber opfert er den männlichen Göttern der Stadt.

Und der *patili*-Priester kommt zurück, und er verneigt sich vor dem Innengemach, auch vor der Frau verneigt er sich und ruft „Heil!“. Und er gibt ihr zu trinken und geht fort.

Wie Beckman richtig gesehen hat, findet hier eine symbolische Tötung zweier Zicklein durch die Frau statt, wobei der Wein das Blut symbolisiert. Der *patili*-Priester treibt die beiden Tiere anschließend hinaus bis zu einem Kreuzweg. Ob dieser, wie anzunehmen, außerhalb der Stadt liegt, sagt der Text nicht. Der Kreuzweg ist nicht anders als in europäischer Tradition ein Ort besonderer Gefährdung, wobei hier noch in Erinnerung zu rufen ist, dass die Handlung bei Nacht stattfindet. Empfänger des Opfers sind die männlichen Götter des *šinapši*-Hauses, also des Gebäudes, das eine besondere Funktion in der rituellen Bewältigung von Gefährdungen hat, und die männlichen Götter der Stadt. Obwohl der Kreuzweg ein Ort ist, der mit den unterirdischen Gottheiten assoziiert wird, und obwohl die hethitische Religion die „zwölf Götter des Kreuzweges“ kennt, erscheint es zweifelhaft, dass es sich bei den „männlichen Göttern der Stadt“ um „chthonische Wesen“ handelt, wie Beckman meint. Vielleicht handelt es sich um ein Ver-

²⁶ BECKMAN 1983: 111 hat dazu eine – freilich schwer nachvollziehbare – Hypothese geäußert: „Da sicherlich anzunehmen ist, dass die Wolle zu diesem Zeitpunkt mit verschiedenen Übeln beladen ist, die zuvor an der Frau hingen, zeigt ihre Deponierung neben dem Gebäck-Himmel vielleicht symbolisch an, dass die Verunreinigung nun weit weg im Himmel ist und niemandem mehr Schaden zuzufügen in der Lage ist.“

²⁷ BECKMAN 1983: 95 anders: „während sie ihm zwei Zicklein überreicht“.

söhnungsopfer, bei dem es darum geht, göttlichen Zorn, der ja selbst als eine Verunreinigung betrachtet und entsprechend rituell behandelt werden kann²⁸, zu beseitigen. Zur Beseitigung von Unreinheit wiederum werden die Unterirdischen benötigt, damit sie die Schadstoffe in Empfang nehmen und in der Unterwelt deponieren.

Der Text beschreibt anschließend die rituellen Handlungen des nächsten Tages, zu denen die morgendliche Waschung der Frau und weitere Ehrerbietungsgesten gegenüber dem Gebärstuhl gehören.

Text 4.²⁹ Der folgende Text ist mit Text Nr. 3 eng verwandt. Als Verfasser gilt ein *patili*-Priester mit dem hurritischen Namen Papanikri. Auch hier steht der Gebärstuhl im Mittelpunkt des Rituals, allerdings ist der Anlass ein Unglücksfall, der in einer Beschädigung des Gebärstuhls unmittelbar vor der Geburt besteht:

Folgendermaßen (spricht) Papanikri, der *patili*-Priester des Landes Kummanni:
Wenn eine Frau sich im Gebärstuhl befindet und die Schüssel des Gebärstuhls beschädigt wird oder der Pflock zerbricht –, wenn die Frau noch nicht geboren hat und sie noch dort selbst drin ist, öffnet man wieder die Fenster und fortan ist (alles) nicht (mehr) rein.

Diese Stelle bestätigt die Interpretation von Nr. 3, dass das rituelle Bemühen vor der Geburt darauf abzielt, den Raum, in dem die Geburt stattfinden soll, und die dort befindlichen Möbel, insbesondere den Gebärstuhl, in einen Zustand der Reinheit zu versetzen. Dazu gehört, wie wir der zitierten Stelle entnehmen dürfen, auch, dass die Fenster geschlossen gehalten werden. Nach Eintritt des Unglücks ist die Sphäre der Reinheit gestört, so dass diese Vorsichtsmaßnahme hinfällig geworden ist und die Fenster wieder geöffnet werden können. Als nächstes trägt der *patili*-Priester die verunreinigten Möbel aus der Stadt hinaus und vollzieht außerhalb der Mauern einen Reinigungsritus. Dieser besteht in Vogelbrandopfern, einer Opferform, die nach einem *locus classicus* der hethitischen Ritualliteratur den unterirdischen Gottheiten gilt, die zur Entsorgung von Unreinheiten angerufen und beopfert werden.³⁰ Trotz dieser kathartischen Maßnahme bedürfen die Möbel weiterhin der sorgfältigen Behandlung, um erneuten Schaden zu vermeiden. Sie werden daher zum *šinapši*-Haus gebracht, wo, wie oben bereits erwähnt, rituelle Handlungen stattfinden, bei denen Unreinheiten auftreten. Die Geburt findet dann nicht im Wohnhaus der Familie, sondern im *šinapši*-Haus statt; offenkundig werden die Frau und, wie später deutlich wird, auch das Kind als unrein betrachtet.

Der *patili*-Priester nimmt den Gebärstuhl auf, und auch die Geräte, die darinnen sind, die nimmt er auf. Sobald er sie zum Tor hinausschafft, verbrennt er vor dem

²⁸ Siehe Anm. 1.

²⁹ SOMMER & EHELOLF 1924; BECKMAN 1983: 116-121.

³⁰ „Dann nimmt er drei Vögel; zwei Vögel opfert er den Unterirdischen, einen Vogel aber opfert er der Gottheit der Ritualgrube und spricht folgendermaßen: ‚Euch uralten [...], euch wird nunmehr nicht Rind oder Schaf hingestellt. Als der Wettergott euch hinab in die dunkle Unterwelt trieb, da hat er euch diese Opferspeise festgesetzt!‘ Und er brät die Vögel und legt sie vor die Gottheit.“ OTTEN 1961: 130-133.

Tor einen Vogel für die Gottheit Alitapara³¹, einen Vogel aber verbrennt er für die Götter der Stadt. Dann schafft er den Gebärstuhl und die Geräte ins *šinapši*-(Haus) und legt sie draußen an einen besonderen Ort. Die Frau gebiert eben(dort) drinnen.

Der nächste Schritt bei der rituellen Bewältigung des schadenstiftenden Unglücksfalles besteht in der Ermittlung einer möglichen Ursache, nämlich des Zornes einer Gottheit:

Der *patili*-Priester spricht folgendermaßen zu der Frau: „Orakle für dich aus,³² dass dir im *karimmi*-Haus ein (böses) Vorzeichen widerfuhr!“ Und sie orakelt (es) aus. Und wenn ihr irgendein Gott zürnt, beopfert er (der *patili*-Priester) ihn.

Anschließend wird für die beschädigten Teile des Gebärstuhls doppelter Ersatz hergestellt und garniturweise auf zwei Tischen präsentiert.³³ Die Pflöcke des Gebärstuhls werden mit Vogelblut bestrichen, ähnlich wie in Text 3 der Gebärstuhl mit einem reinigenden und stärkenden Blutritus behandelt wird.

Dann fertigt er zwei Schüsseln des Gebärstuhls an, Deckel aber fertigt er für sie, die Schüsseln, an, auch vier Pflöcke fertigt er an. Zwei Tische stellt er (auf) und legt auf den einen Tisch die eine Schüssel für den Gebärstuhl und zwei Pflöcke, und dann legt er auf den anderen Stuhl eine Schüssel für den Gebärstuhl und zwei Pflöcke. Dann bestreicht er jeden Pflock für den Gebärstuhl gesondert mit dem Blut zweier Vögel.

Die Dopplung setzt sich fort bei den anschließenden Speiseopfern, die den Göttern dargebracht werden; wahrscheinlich handelt es sich um die „Götter der Stadt“ wie in Text 3, also alle Götter, die am Ort des Geschehens unmittelbare Wirkung entfalten können und daher in Hinsicht auf das Geschehene versöhnt und in Hinsicht auf die Wiederherstellung der gedeihlichen Ordnung wohlwollend gestimmt werden müssen.

Und im Fleischopfer opfert er vor dem Gebärstuhl zweimal mit zwei Schafen und vier Vögeln. Die Schafe zerteilt man. Sobald aber das Fleisch kocht, opfert man mit dem gekochten (Fleisch). Die Götter beopfert er der Reihe nach zweimal.

Es folgen zahlreiche weitere Opfer und Reinigungsriten, die hier nicht im einzelnen dargestellt werden können. Bemerkenswert ist aber ein Substitutionsritus am Ende des Geschehens.³⁴ Dabei wird ein Lamm mit Wasser, Feinöl und roter Wolle gereinigt und – ebenfalls zur Reinigung – siebenmal über sieben Feuern geschwenkt. Einer der *katra/i*-Frauen, die zuvor ein Tuch bestickt haben, wird das Lamm auf das Knie gelegt; nach der plausiblen Interpretation bei Beckman 1983: 123 handelt es sich entweder um den rituellen Nachvollzug der Geburt oder der anschließenden Namengebung, die

³¹ Nur hier bezeugte Gottheit.

³² Anders KAMMENHUBER 1976: 37 und HW², A, 294 linke Spalte: „Beseitige durch Orakel“; durch Einholung von Orakeln wird indes keine Verunreinigung beseitigt, sondern nur ihre Verursachung ermittelt.

³³ Missverstanden in HW², H, 321.

³⁴ KBo 5.1 Rs. iii 51 - iv 33.

sonst in der Weise geschieht, dass das Neugeborene dem Vater auf die Knie gesetzt wird und von ihm den Namen erhält.

..., besticken die *katra/i*-Frauen ein Tuch.

Sobald sie aber das Tuch zu besticken fertig werden, drehen sie rote Wolle zusammen und legen sie auf das Tuch und machen ein Wollknäuel(?). Der *patili*-Priester nimmt sich Wasser und Feinöl und bringt es hinaus. Ein Lamm wischt man mit dem Wasser ab, sein Maul und seinen Fuß wäscht er ab. Dann salbt er es mit dem Feinöl. Und er bindet die rote Wolle an seine Füße. Das Wollknäuel(?) aber bindet man um seinen Kopf.

Dann bringt der *patili*-Priester das Lamm (ins Haus) hinein und schwenkt es über den sieben Feuern siebenmal. Dann legt er es einer *katra/i*-Frau auf die Knie.

Wie sorgfältig auf die Bewahrung der Reinheit geachtet wird, zeigt die Vorschrift, dass nicht der *patili*-Priester, der die Reinigung vorgenommen hat, das dabei „kontaminierte“ Wasser beseitigt, sondern dass dies ein anderer *patili*-Priester besorgt. In einem anderen Ritual heißt es in ähnlichem Zusammenhang: „Er wird (dadurch) nicht irgendwie unrein, er wird aber (auch) nicht irgendwie rein.“³⁵ Wenn auch nach dieser Aussage zwar keine unterschiedlichen Reinheitsgrade der beiden Priester anzunehmen sind, so zeigen diese Stellen doch, dass besondere Vorsicht im Umgang mit „Schadstoffen“ geboten ist.

Ein anderer *patili*-Priester hebt den Topf mit Wasser auf und gießt es in das Wasserbecken aus.

Merkwürdig und schwer verständlich ist allerdings die folgende Vorschrift, dass nun das Lamm noch einmal zu waschen und das Waschwasser vor der Gottheit auszugießen sei.

Danach jedenfalls wird das Lamm bekleidet und geschmückt, wobei wahrscheinlich der Schmuck des Kindes Verwendung findet. Hier wird deutlich, dass es sich um ein Ersatzritual handelt, welches zum Ziel hat, drohendes Unheil auf das Substitut zu lenken. Dies ist eine verbreitete Praxis, deren bekannteste Form das aus Babylonien stammende so genannte Ersatzkönigsritual³⁶ ist, bei dem nach einem Omen, das den Tod des Königs ankündigt, der Herrscher durch eine andere Person ersetzt wird; diese wird mit den Insignien der Herrschaft angetan und auf den Thron gesetzt, bis der bedrohliche Zeitraum verflossen ist oder das drohende Unheil durch Tötung des Ersatzkönigs gewissermaßen künstlich herbeigeführt und zum Abschluss gebracht wird. Im vorliegenden Text bleibt offen, was mit dem Lamm geschieht, nachdem es ins *šinapši*-Haus gebracht wird.

Das Lamm wäscht man. Dann schüttet er das Waschwasser vor der Gottheit aus. Das Lamm aber schmückt man, man legt ihm rote Tücher an. Man setzt ihm eine *kupaši*-Kopfbedeckung auf und legt ihm einen Kranz um. Auch legt man ihm seine (des Kindes?) Armringe und Fußringe an die Füße an, und man bringt es ins *šinapši*(-Haus).

³⁵ So in der 10. Tafel des hethitisch-hurritischen *itkalzi*-Rituals; s. HAAS 1984: 91.

³⁶ KÜMMEL 1967.

Der „Opferherr“³⁷ geht dahinter. Sobald sie aber am Tor im *šinapši*-Haus eintreffen, setzt sich der „Opferherr“, und der *patili*-Priester nimmt ihm das Lamm ab und bringt es hinein an einen reinen Ort und ruft „Heil!“.

Text 5.³⁸ Eine mittelhethitische Tafel mit zwei weiteren eng verwandten Geburtsritualen aus dem Corpus der Kizzuwatna-Rituale soll hier nur in Hinsicht auf die vor und nach der Geburt zu beachtenden Verhaltensvorschriften besprochen werden. Dabei geht es um sexuelle Enthaltsamkeit, Vermeidung bestimmter – leider nicht genauer zu identifizierender – Speisen, Waschungen der Kontaktpersonen, Trennung bei Tisch unter Verwendung eigenen Geschirrs sowie diverse Opfer. Diese Vorschriften machen deutlich, dass es ihr Ziel ist, jegliche Verunreinigung der Frau zu vermeiden. Die Leitung des Rituals hat der als AZU bezeichnete Beschwörer. Im vorliegenden Ritual rezitiert er in hurritischer Sprache, allerdings wird für diese Rezitationen auf eine gesonderte Tafel verwiesen. Daneben sind aber, jedenfalls in dem zweiten Ritual, auch *patili*-Priester und *katrali*-Frauen genannt.

[Sobald der 7.(?) Monat eintr]itt, verkehrt ihr Gatte nicht mehr mit seiner Gattin. Und [... i]m 7. Monat führt man das *mala*-Opfer der Schwangerschaft durch. ...

aštauwar zu essen (oder) zu trinken ist ihr nicht erlaubt. Auch *tappi* isst sie nicht. Zerstampfte Kresse isst sie nicht. Frische(?) („des Gartens“) Kresse isst sie regelmäßig. Das *aštauwar* <der> Frau isst jeweils der Mann, das *aštauwar* des Mannes isst die Frau nicht.³⁹

Wenn ihr Gatte bei ihr ist, ist er sauber gewaschen⁴⁰. Und dann, wenn zu essen die Zeit ist und er bei ihr ist, ist ein (eigener) Tisch für ihren Gatten nötig, und für seine Gattin ist auch (einer) nötig. Eine (jeweils eigene) Schüssel ist für sie (beide) nötig. Er ist weiterhin bei ihr, die Frau isst aber nicht mit ihm.

Auf die Geburt selbst wird nur mit einem knappen Satz Bezug genommen:

Die Frau aber gebiert.

Dies lässt wohl darauf schließen, dass das priesterliche Personal bei der Geburt selbst nicht rituell tätig wird. Für die Zeit nach der Geburt werden Opfer vorgeschrieben, ein erstes nach sieben Tagen, ein weiteres nach mehreren Monaten, wobei der genaue Zeitpunkt vom Geschlecht des Kindes abhängig gemacht wird: Im Falle eines Knaben nach drei, im Falle eines Mädchens nach vier Monaten.

Die exemplarische Behandlung von Auszügen hethitischer Ritualliteratur zur Gefährdungsbewältigung bei der Geburt in Altanatolien zeigt, dass verschiedene regional definierte Traditionen zu sehr unterschiedlichen Ritualen führten. In den Geburtsritualen nord- bzw. zentralanatolischer Herkunft

³⁷ *BĒL/EN.SÍSKUR*; damit sind die Personen gemeint, für die das Ritual durchgeführt wird und die auch den materiellen Aufwand zu tragen haben.

³⁸ KBo 17.65 und Dupl., s. BECKMAN 1983: 132-175.

³⁹ So in Abweichung von BECKMAN 1983: 134f. nach dem Anschlussfragment KBo 39.45; cf. HW², A, 492 rechte Spalte mit obsoleten Erwägungen; s. auch COHEN 2002: 67-70 (das Anschlussfragment ist nachzutragen); zu Kompositionsaspekten des Textes s. MILLER 2004: 517-519.

⁴⁰ So richtig die jüngere Abschrift des Textes statt „wusch ich“.

stehen die Handlungen der Hebamme im Mittelpunkt, die bei der Geburt selbst tätig wird, und dementsprechend wird der Geburtsvorgang selbst angesprochen. Bei den sehr umfangreichen und komplizierten Ritualen aus dem südanatolisch-kizzuwatnischen Raum leiten Männer (*patili*-Priester, AZU), unterstützt von einer Gruppe von Frauen (*katrali*-), das rituelle Geschehen, in dessen Mittelpunkt öfter der Gebärstuhl steht, die Geburt selbst aber nicht oder nur knapp angesprochen wird. Der Hauptzweck der Riten besteht jedoch in beiden Fällen darin, eine Sphäre ritueller Reinheit zu erzeugen und Schaden bewirkende Mächte fernzuhalten oder zu eliminieren.

Literatur

- BECKMAN, GARY, Hittite Birth Rituals (Studien zu den Boğazköy-Texten 29), Wiesbaden 1983.
- COHEN, YORAM, Taboos and Prohibitions in Hittite Societies. A Study of the Hittite Expression *natta āra* ('not permitted') (Texte der Hethiter 24), Heidelberg 2002.
- GENTILI PIERI, FRANCA, „Il sacerdote *patili* nell'ambito culturale ittita“ (Studi e Ricerche 1), Florenz 1981.
- HAAS, VOLKERT, Die Serien *itkaḫi* und *itkalzi* des AZU-Priesters, Rituale für Tašmišarri und Tatuḫepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri (Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler I/1), Rom 1984.
- „Magie und Zauberei bei den Hethitern“, Reallexikon der Assyriologie 7 (1987-1991) 234-255.
 - „Ein hethitischer Blutritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen“, in: B. Janowski / K. Koch / G. Wilhelm (Hg.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen dem Alten Testament, Nordsyrien und Anatolien (OBO 129), Freiburg, Schweiz / Göttingen 1993, 67-85.
 - Geschichte der hethitischen Religion (Handbuch der Orientalistik I, 15), Leiden / New York / Köln 1994.
 - *Materia Magica et Medicina Hethitica*. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient I-II, Berlin 2003.
- HAAS, VOLKERT & WILHELM, GERNOT, Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna (Hurritische Studien I = Alter Orient und Altes Testament Sonderreihe 3), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1974.
- HUTTER, MANFRED, Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Turnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 - KUB IX 34 - KBo XXI 6) (OBO 82), Freiburg/Schweiz - Göttingen 1988.
- JANOWSKI, BERND & WILHELM, GERNOT, „Der Bock, der die Sünden hinausträgt“, in: B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm, Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen dem Alten Testament, Nordsyrien und Anatolien (Orbis Biblicus et Orientalis 129), Freiburg/Schweiz - Göttingen 1993, 109-169.
- KAMMENHUBER, ANNELIES, Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern (Texte der Hethiter 7), Heidelberg 1976.
- KOŠAK, SILVIN, Konkordanz der Keilschrifttafeln III/2 (Studien zu den Boğazköy-Texten 43), Wiesbaden 1999.
- KÜMMEL, HANS-MARTIN, Ersatzrituale für den hethitischen König (Studien zu den Boğazköy-Texten 3), Wiesbaden 1967.
- MILLER, JARED L., „The *katrali*-women in the Kizzuwatnean Rituals from Ḫattuša“, in: S. Parpola & R.M. Whiting (Hgg.), Sex and Gender in the Ancient Near East. Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2-6, 2001, I-II, Helsinki 2002, 423-431.

- Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals (Studien zu den Boğazköy-Texten 46), Wiesbaden 2004.
- OTTEN, HEINRICH, „Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy“, *Zeitschrift für Assyriologie* 54 (1961) 114-157.
- SINGER, ITAMAR, Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods Through the Storm-God of Lightning (CTH 381), Atlanta 1996.
- SOMMER, FERDINAND & EHELOF, HANS, Das hethitische Ritual des Papanikri von Komana (KBo V 1 = Bo 2001) (Boghazköi-Studien 10), Leipzig 1924.
- WILHELM, GERNOT, Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter, Darmstadt 1982.
- „Reinheit und Heiligkeit. Zur Vorstellungswelt altanatolischer Ritualistik“, in: H.-J. Fabry & H.-W. Jüngling, *Leviticus als Buch* (BBB 119), Bonn 1999.

Abkürzungen

CAD	The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago/Glückstadt 1956ff.
CHD	Hans Gustav Güterbock & Harry A. Hoffner, Jr., The Hittite Dictionary of the University of Chicago, Chicago 1979ff.
CTH	Emmanuel Laroche, Catalogue des textes hittites, Paris 1971.
HW ²	Johannes Friedrich (†) & Annelies Kammenhuber (ab H, Lfg. 14: †) (& Inge Hoffmann), <i>Hethitisches Wörterbuch</i> , Heidelberg 1975ff.
KBo	Keilschrifttexte aus Boghazköi, Leipzig, Berlin 1915ff.
KUB	Keilschrifturkunden aus Boghazköi, Berlin 1923ff.
SMN	Semitic Museum Nuzi; Tafelsignatur des Harvard Semitic Museum