

# Wenn im Land Hatti „großes Sterben“ herrscht:

Gebete und Rituale des 13. Jh. v.u.Z. zur Krisenbewältigung in Anatolien

**Manfred Hutter**

Institut für Orient- und Asienwissenschaften der Universität Bonn\*

## **Abstract**

*Im 14. und 13. Jahrhundert v.u.Z. prägte die hethitische Kultur ausgehend von Zentralanatolien weite Teile der heutigen Türkei und Nordsyriens. Zahlreiche Funde von Keilschrifttexten geben Einblick in sehr viele Bereiche des Lebens, darunter auch in Probleme, die durch Krankheiten, persönliche Krisen oder durch eine langanhaltende Epidemie entstanden sind. In welcher Weise man versuchte, diese das Leben der Einzelnen und der Gesellschaft als Ganzes bedrohenden Zustände zu beseitigen, zeigt der vorliegende Text. Dabei kommt auch die Rolle bzw. Verantwortung des Königs als Garant für das Wohlergehen des Staates zur Sprache, weshalb Rituale und Gebete seine körperliche Unversehrtheit genauso gewährleisten sollten wie vergleichbare Praktiken, die einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft dienten. In den angewandten Behandlungsmethoden überlappen sich dabei medizinische, psychotherapeutische und religiöse Elemente, da diese seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts u.Z. bestehende strenge Differenzierung in der hethitischen Kultur nicht vorhanden war. Denn für die Hethiter\*innen galten Medizin und Religion als Techniken, mit denen Menschen Einschränkungen einer negativen körperlichen Erfahrung durch (Heil-)Praktiken beseitigen oder zumindest reduzieren wollten, ohne diese Praktiken vollkommen voneinander zu trennen.*

## **Keywords**

Hethiter; Königsideologie; Krankheit; Muršili II.; Reinigungsrituale

Das Bemühen um die Bewältigung von gesundheitlichen Krisen, die einen Einzelnen oder die ganze Gesellschaft betreffen, war in vielen antiken Kulturen genauso ein Problem wie in anderen Epochen und geographischen Räumen. Soweit zu solchen Problemen religionsgeschichtliche Quellen vorliegen, vermag man daraus ableiten, in welcher Weise man in Religion(en) Wege zur Überwindung solcher Krisen suchte, wobei die folgenden Darlegungen exemplarisch hauptsächlich aus der Überlieferung des hethitischen Großreichs des 14. und 13. Jahrhunderts v.u.Z. stammen. Der überwältigende Teil dieser Texte wurde bei Ausgrabungen in der hethitischen Hauptstadt Hattuša – rund 180 Kilometer östlich der heutigen türkischen Hauptstadt Ankara – gefunden. Anhand solcher hethitischen

---

\* Der Beitrag ist die überarbeitete und etwas erweiterte Form meines Vortrags, den ich am 7. Juli 2021 in der Vortragsreihe „Religion am Mittwoch“ im Institut für Sozialanthropologie und Religionswissenschaft der Philipps Universität Marburg gehalten haben. Für die freundliche Einladung zu diesem Vortrag danke ich Frau Professor Dr. Edith Franke ganz herzlich.

Textzeugnisse lässt sich zeigen, wie man zu erkunden versuchte, ob eine die gesamte Gesellschaft erschütternde Epidemie oder eine nur ein Individuum betreffende Störung der Lebenskraft eventuell durch die Missachtung von gemeinschaftlich akzeptierten Werten oder Verstößen gegen den göttlichen Willen entstanden sein könnte. In solchen Fällen konnte man durch rituelle Praktiken und die Anrufung von Gottheiten versuchen, den geschwächten Zustand des (individuellen oder kollektiven) „Patienten“ zu beheben, wobei man manche dieser Praktiken – aus moderner „westlicher“ Perspektive – dem weiten Feld der Psychologie zuordnen kann. Andere Praktiken hingegen sind im medizinischen Bereich zu verorten, wenn „äußerliche“ Krankheiten oder Verletzungen primär von Ärzten behandelt wurden. Aber auch die medizinische Behandlung kann – zur Beseitigung der Ursachen solcher gesundheitlichen Einschränkungen – mit religiös begründeten Handlungen verbunden werden, weil man beispielsweise manche Krankheiten eng mit der Göttin Išḫara verbunden hat (Burde 1974, 1–16; Beckman 1987–1990; Haas 2003, 6–10). Dadurch zeigen antike Kulturen manchmal keine exakte Grenzziehung zwischen „medizinischer“ und „religiöser“ Heilung, da verschiedene Praktiken, die man – modern formuliert – in Kategorien wie „Medizin“, „Psychologie“ oder „Religion“ einordnet, sich durchaus überlappen.

Zahlreiche Zeugnisse zur „Religion“ im hethitischen Großreich ermöglichen somit im Folgenden darzustellen, wie man sich im individuellen und kollektiven Bereich um „religiöse“ Krisenbewältigung bemühte, da Religion und Lebensführung eng miteinander verwoben waren. Methodisch muss leider einschränkend betont werden, dass unsere Quellen fast zu 100 Prozent die Sichtweisen des Staatskults oder der „offiziellen“ Religion dokumentieren. Diese Form der Religion ist – historisch bedingt – durch ursprünglich verschiedene sprachliche und geographisch voneinander getrennte Überlieferungen geprägt. Zentralanatolien, in dessen Mittelpunkt die Hauptstadt Hattuša liegt, war ursprünglich durch die Kultur und Sprache der Hattier geprägt, wobei diese Traditionen noch in der Großreichszeit nicht vollkommen verschwunden waren, aber in den Hintergrund gerieten. Denn die religiösen Praktiken – vor allem am Königshof – waren seit Beginn des 15. Jahrhunderts stark von den religiösen Traditionen der Hurriter aus Nordsyrien und Obermesopotamien beeinflusst worden. Diese kulturelle Adaptierung „ausländischer“ Vorstellungen hängt teilweise mit der politischen Machtentfaltung des Hethiterreichs im Verlauf des 15. Jahrhunderts in Richtung der Region von Kizzuwatna, d.h. dem antiken Kilikien, und von Nordsyrien zusammen. Gleichzeitig hat ab der Mitte des 2. Jahrtausends anscheinend auch ein Zuwachs von luwisch-sprechenden Bevölkerungsteilen in Zentralanatolien stattgefunden, die aus der „Peripherie“ in der heutigen Konya-Ebene und um den Tuz Gölü ins Zentrum des Staates kamen. Diese Traditionen bildeten gemeinsam mit dem alten hattischen Milieu gegenüber dem „Staatskult“ ein eigenständiges religiöses Stratum, das für die Religionsausübung der allgemeinen Bevölkerung eine größere Rolle im Alltag gespielt haben dürfte als die Praktiken des Staatskults. Allerdings lassen sich Praktiken einer solchen „Alltagsreligion“ fast nur indirekt aus Texten, die eng mit dem „Staatskult“ und den religiösen Traditionen der Eliten verbunden sind, erschließen (vgl. Hutter 2021, 28–30).

## 1. Krankheiten und/oder psychologische Störungen

Krankheiten (ideographisch GÍG; heth. *irman*), Seuchen, psychosomatische Schwächungen oder andere Krisen kommen von „Außen“ über einen Menschen, wenn es heißt, dass jemand von einer Krankheit ergriffen (heth. *epp-*) oder bedrückt (*damašš-*) wird. Solche verbalen Ausdrücke zeigen, dass man sich „Krankheiten“ als handelnde Wesen vorstellen konnte (Zinko 2004, 675). Zu solchen äußeren Krankheitsursachen gehört aber auch, dass jemand durch eine „Behexung“ (*alwanzatar*), die von einem „bösen Mitmenschen“ oder von einer gesellschaftlichen Gruppe ausgeht, betroffen wird. Aber auch Intrigen, üble Nachrede oder familiäre Probleme können als Ursachen von Krankheiten gelten (Zinko 2004, 677–678; Haas 2003, 53–54). Häufig werden Krankheiten aber von einer Gottheit als Strafe für ein Fehlverhalten im religiösen Bereich geschickt. Die falsche rituelle Verehrung der Išhara aus dem Land Aštata in Nordsyrien südlich von Karkamiš gilt nach dem Zeugnis von Orakelanfragen, die in KUB 5.6+ zusammengestellt sind, als eine mögliche Ursache für die Krankheit des hethitischen Königs, da dem König die Verpflichtung oblag, Gottheiten in der jeweils angemessenen Form zu verehren, so dass solche „Fehler“ im Kult nach dem Denken der Hethiter zu vermeiden waren. Wahrscheinlich handelt es sich bei dem nicht namentlich genannten König um Muršili II. (ca. 1318–1290). Mit Hilfe einer Orakelanfrage versucht man zu klären, ob der Zorn der Göttin behoben wird, wenn sie „in der Art von Aštata“ verehrt wird (vgl. Archi 2014, 145–146; Beckman, Bryce und Cline 2011, 184–186). Eventuell ist auch – wie ein Brief Mašḫuiluwas aus dem Westen Anatoliens an Muršili II. in der Hauptstadt vermuten lässt (vgl. Hutter 2021, 262) – die Erkrankung eines gewissen Pazzu eine Folge davon, dass dieser fern von der Hauptstadt Ḫattuša anscheinend seine Ahnen nicht entsprechend verehren konnte, so dass er erkrankte.

Genauso erwägt Muršili in seinem so genannten „Zweiten Pestgebet“ bei der Ergründung der Ursache der großen Epidemie, die seit 20 Jahren das Land erschüttert, ob eventuell das Ausbleiben der Opfer für den Fluss Malā, den Eufrat, oder ein Eid- und Vertragsbruch gegenüber Ägypten die Ursache für diese von den Göttern geschickte Katastrophe sein könnten; um die Ursachen sicher zu erkennen, ermittelt man diese durch Orakelanfragen (Daues und Rieken 2018, 383, 385, Kolon 96–101, 105–112):

Welche Ursache ich durch das Orakel ermittelt habe [und] welche Gründe für die Seuche festgestellt worden sind, [di]e löse ich (gerade) wieder los, für die [entsch]ädige ich (gerade).

Was das betrifft, dass die Angelegenheit des (gebrochenen) Göt[tereid]es (als eine Ursache) für die Seuche festgeste[l]lt wurde: Ich habe das (zum) Götter[e]id (gehörige) Ritual vor dem Wettergott von Ḫatti [und vor den Göttern, mein]en [Herren], durchgeführt.

[W]a[s] das betrifft, dass das Rit[ual f]ür den Fluss Māla aber (als eine Ursache) fü[r die Seuche] festgestellt worden ist, und was das betrifft, dass ich hie[r]

(gerade) [zum Fluss M]āla gehe: Wettergott von Ḫa[t]ti, mein Herr, (und) ihr (anderen) Götter, meine Herren, lasst mir das Ritual für den Fluss Mā[l]a zu! Ich will das Ritual für den Flu[ss Māl]a ausführen! Ich will es herrichten! In welcher Angelegenheit ich es wegen der Seuche ausführen werde, nehmt mir (gegenüber) eine gütige Gesinnung an, (ihr) Götter, meine Herren! Und im Land Ḫatti soll die Seuche gut werden!

Neben der Vernachlässigung des Kultes wird mit dem Vertrags- und Eidbruch eine Verfehlung im moralischen Bereich als Ursache der Seuche genannt und im so genannten „Ersten Pestgebet“ spricht Muršili noch einen anderen moralischen Grund für die Seuche an, nämlich den Mord an Tudḫaliya dem Jüngeren durch dessen Bruder Šuppiluliuma, Muršilis Vater und Vorgänger auf dem hethitischen Thron (Daues und Rieken 2018, 369, 371, Kolon 5–15, 23–26; vgl. Hutter-Braunsar 2021, 146):

Götter, meine He[rre]n, im Innern des Landes Ḫatti brach eine Seuche aus. Das Land Ḫatti wurde von der Seuche bedrückt. Es wurde stark bed[räng]t. Dies (ist) das 20. Jahr, dass (im) Land Ḫatti in großer Zahl gestor[ben wird]:

Auf [mi]r l[a]stete die Angelegenheit des Tudḫaliya, des Jüngeren, des Sohnes des Tudḫali[ya], schwer. Auch von der Gottheit ermittelt[e] ich (sie) durch Orakel. Die Angelegenheit des Tudḫaliya, des Jüngeren, wurde auch v[o]n der Gottheit festgestellt. Was das betrifft, dass Tudḫ[aliya], der Jüngere, für das Land Ḫatti ihr Herr war: Auf ihn legten die Prinzen von [Ḫat]tuša, die Herren, die Anführer von Tausend, die Würdenträger und die Fuß- (und) Wagentruppen ein jeder einen Eid ab. Auch mein Vater leg[te] auf ihn einen Eid ab.

Was das betrifft, dass Tudḫaliya [ihne]n ihr Herr war – jene aber waren ih[m] seine Diener des E[ide]s – : Sie brache[n] euren, meiner Herren, Göttereid [und t]öteten Tudḫaliya.

Neben den Orakelanfragen, die Muršili in diesen Gebeten nennt, um die Ursache für die Seuche zu erkunden, gibt es noch weitere Techniken, um den Zorn einer Gottheit, der zu Krankheiten und Krisen im Leben führen kann, festzustellen: Dazu gehören z.B. Traumvisionen, der Schlaf von Priester\*innen im Heiligtum oder die Befragung von Spezialist\*innen für die Eingeweideschau als mantische Technik (KUB 14.8 Rs. 41'–46'; KUB 30.10 Vs. 24'–28'). Quantitativ sind im hethitischen Anatolien Orakelpraktiken häufiger vertreten als Traumdeutungen oder Eingeweideschau, wobei es neben den aus Mesopotamien importierten Praktiken mit dem KIN-Orakel auch eine genuin anatolische Technik zur Erkundung des göttlichen Willens gibt, auf die in Orakelprotokollen häufig Bezug genommen wird (Hutter 2021, 266). Solche Praktiken sind deswegen notwendig, weil die Ursachen für eine physische oder psychische Schwächung einem Menschen manchmal nicht evident sind bzw. man sich keines Vergehens bewusst ist, das die göttliche Strafe in Form

einer Krankheit hervorrufen würde. Der Prinz und Priester Kantuzili, der sich keines falschen Verhaltens gegenüber den Göttern bewusst ist, will daher ebenfalls durch solche Techniken die Ursache seiner Krankheit erfahren; danach wendet er sich wie folgt betend an seinen Gott (Daues und Rieken 2018, 339, 341, Kolon 74–87, 94–96):

Mein [Got]t soll [mich] hören! Habe ich, Kan(tuzil)i, meinem Gott etwas getan? Worin [hab]e ich [gefrevelt]? Mein Gott, du hast mich gemacht. Du hast mich erschaffen. Jetzt aber, [wa]s habe ich, K[an(tuzil)i], dir getan? Der Kaufmann, der Mensch, hält (vor) dem Sonnengott die Waage, und er verfälsch[t] die Waage. [Ich aber,] was habe ich mein[em] Gott getan?

Mein Haus ist für mich durch die Krankheit ein Haus der Angst geworden. Vor Angst driftet mir meine Seele an einen anderen Ort. Wie (einer, der) krank (ist) für den Zeitraum des (ganzen) Jahres, ebenso bin auch ich geworden. Jetzt aber sind mir Krankheit und Angst (zu) viel geworden. ...

Jetzt aber rufe ich vor meinem Gott ‚Gnade!‘ aus. Und du, mein Gott, hör[e] mich! Mein Gott, mache [m]ich am Königstor nicht mehr zu einem nicht gut gestellten Menschen!

Kantuzili nennt in der zuletzt zitierten Zeile die soziale Marginalisierung, die sich aus einer Krankheit ergeben kann. Damit verweist das hethitische Verständnis von Krankheit – neben der medizinischen Seite (vgl. Haas 2003, 115–123) – zugleich in jenen Bereich, den man in moderner Perspektive ins umfangreiche Feld der (Psycho-)Therapie einordnen kann. Theresa Roth hat unlängst zutreffend darauf verwiesen, dass manche hethitische Ritual(text)e Verfahrensabläufe erkennen lassen, die der Behebung von Traumata, Stressreaktionen, neuronalen Blockaden oder posttraumatischen Belastungssyndromen dienen. Auch Volkert Haas spricht von psychotherapeutischen Maßnahmen mit psychologischen Effekten als Teil des Heilverfahrens durch hethitische Rituale (vgl. Roth 2020, 189–201; Haas 2003, 67–68). Eine strikte Trennung zwischen medizinischer, therapeutischer oder religiöser Behandlung des „Patienten“ ist der anatolischen Anthropologie fremd. Jene (Krankheits-)Zustände, die einen Menschen betreffen und ihn in seiner gesellschaftlichen Position beeinträchtigen, so dass seine Stärke oder Rüstigkeit (*innarawatar*) schwinden, werden häufig als „Unreinheit“ (*papratar*) umschrieben, die durch Spezialist\*innen entfernt werden muss. Unabhängig davon, ob die Ursache für solche „Unreinheit“ (Hutter 2021, 260) innerweltlich oder außerweltlich gedeutet wird, ist es notwendig, daraus resultierende staatlich-politische, gesellschaftliche oder private Krisensituationen zu bewältigen und den Einzelnen oder eine Gruppe von Menschen wieder in eine harmonische Balance mit ihrer Umgebung zu bringen.

## 2. Ritualspezialist\*innen und Heiler\*innen

Ärzte sind Spezialist\*innen zur Behandlung von Krankheiten, so dass sie Verletzungen behandeln, Arzneien verabreichen, fiebersenkende Mittel einsetzen können oder bei Augenkrankheiten konsultiert werden; dabei sind im medizinischen Bereich auch Ärzte aus Babylonien oder Ägypten im Hethiterreich tätig, deren Kenntnisse denjenigen der hethitischen medizinischen Spezialisten anscheinend überlegen waren (vgl. Burde 1974, 2–7; Klengel 1999, 353–354; Haas 2003, 7–10). Manchmal sind Ärzte in hethitischen Texten auch als Ritualspezialisten genannt, allerdings viel seltener als z.B. die „Alten Frauen“. Beispielsweise wird dem Arzt Zarpiya aus Kizzuwatna im Süden der heutigen Türkei ein Ritual zugeschrieben, dessen älteste Manuskripte vom Beginn des 14. Jahrhunderts v.u.Z. stammen und das folgendermaßen beginnt (KUB 9.31 i 2–4; Hutter 2007, 400):

„Wenn das Jahr schlecht geworden ist, im Land drinnen immer wieder gestorben wird, in welcher Stadt eine [Seuche] schlecht geworden ist, dann macht der Herr des Hauses Folgendes.“

Auffällig an diesem Text ist jedoch, dass darin keinerlei Angaben über medizinische Behandlungsmethoden gemacht werden, was man aufgrund des „Arztes“ erwarten könnte, sondern es werden verschiedene symbolische Handlungen durchgeführt (Hutter 2007, 401–404), um die im Incipit genannten Probleme zu beseitigen. Eine hurritische Ärztin (Haas 2003: 8; Dardano 2006: 132–133, 147) mit Namen Azzari ist in einem Tafelkatalog genannt, dass sie ein Opfer gegen eine Seuche durchführt (KBo 42.13,2’–5’; KUB 30.5+ iv 14’–19’); ihre Aktivitäten sollen die Kampfkraft des Heeres stärken (KUB 30.42 i 8–14; Dardano 2006: 22–23). Genauso ist hervorzuheben, dass Ärzt\*innen manchmal auch mit anderen Spezialist\*innen zusammenarbeiten, an die man sich in der Hethiterzeit zur Behebung solcher physischer und/oder psychischer Krisen wenden kann; d.h. die „Heilungskompetenz“ liegt entweder im medizinischen, psychosomatischen, oder (religions-)psychologischen Bereich, ohne dass klare Abgrenzungen zwischen solchen Bereichen vorhanden sind.

Teilweise sind solche Heilspezialist\*innen zur „Behandlung“ solcher lebensbedrohenden Störfälle auch namentlich (vgl. Hutter 2021, 155–156, 171–172) bekannt: Ritualspezialist\*innen wie die „Alte Frau“ (<sup>MUNUS</sup>ŠU.GI) konnten sich dabei am „Vorbild“ der Göttin Kamrušepa orientieren, von der es heißt, dass sie das Unheil der Menschen sieht und als Ritualspezialistin eingreift, um den Menschen in der Bewältigung solcher Krisensituationen zu helfen. Dieses therapeutische Wirken der Göttin wird von menschlichen Ritualspezialist\*innen zur Beseitigung von Unheilsituationen nachgeahmt. Obwohl „Alte Frauen“ bereits seit der althethitischen Zeit nachweisbar sind (Marcuson 2016, 40–95), ist eine Zunahme der Zahl dieser Akteurinnen ab der Mitte des 2. Jahrtausends unübersehbar, wobei sie manchmal von einer anderen Frau, die als <sup>MUNUS</sup>SUḪUR.LÁ bezeichnet wird, unterstützt werden. Wichtig ist zu erwähnen, dass diese Spezialistinnen aus verschiedenen Teilen Kleinasiens stammen: neben dem Weiterwirken der alten hattischen Traditionen gibt es Ritualspezialisten, die aus dem luwischen Raum im so genannten „Unteren Land“ bzw. dem Westen Anatoliens aus

Arzawa stammen, so vor allem Auguren (Bawanypeck 2005). Andere kommen aus Kizzuwatna und dem dort verbreiteten hurritisch-nordsyrischen Milieu.

Die Praktiken der Krisenbewältigung betreffen dabei psychisch oder emotional auffällige Zustände (u.a. Angst, Panik, böse Träume), nicht genau mit dem Körper bzw. mit körperlichen Gebrechen zu verbindende psychosomatische Symptome oder soziale Störungen (Christiansen 2019, 49–50; Roth 2020, 207–208; Hutter 2021, 267–268). Zugleich zeigen diese Behandlungen auch die Interferenz zwischen Lokalität und „zentraler“ Religion sowie zwischen der staatlichen wie auch der alltäglichen Ebene der Religion. Der Unterschied in der „Behandlung“ solcher Situationen bei Angehörigen der allgemeinen Bevölkerung gegenüber der Behandlung eines Königs liegt dabei im individuellen Fokus, da die Krise eines Einzelnen nur für den davon Betroffenen, nicht aber für die gesamte Gesellschaft bzw. das Hethiterreich Konsequenzen hat. Als weiteren Unterschied kann man die Kosten der „Behandlung“ nennen, die durch den geringeren materiellen Aufwand – z.B. an Opfergaben oder wegen der Verwendung eines kleineren Opfertieres – bei der Durchführung von solchen Ritualen für Personen der allgemeinen Bevölkerung im Vergleich zu den „königlichen“ Ritualen entstehen. Möglicherweise besteht auch ein Zusammenhang zwischen den Kosten und dem „Ansehen“ der Ritualspezialist\*innen. Allerdings unterscheiden sich die Behandlungsmethoden nicht prinzipiell (vgl. Hutter 2015, 194–197; Hutter 2019, 45–46).

Solche Anweisungen bzw. Dokumentationen der Behebung von körperlichen oder nicht-körperlichen Schwächungen werden manchmal unter dem Begriff „magische Rituale“ subsumiert – und latent der „Religion“ gegenübergestellt. Eine solche Polarität zwischen Magie und Religion wird der Religionsgeschichte Anatoliens jedoch nicht gerecht, denn „Magie ist Teil des religiösen und sakralen Bereichs, um den Menschen das Leben zu erleichtern, und vergleichbar mit anderen Praktiken der Religion wie Gebete, Gelübde oder – wenn man die Gemeinschaft insgesamt berücksichtigt – Feste. In meiner Sicht hilft daher die Verwendung von so genannten ‚magischen‘ Ritualen den Menschen dazu, mit den Göttern zu kommunizieren, um unerwünschte Gefährdung zu vermeiden oder bereits eingetretenen Schaden (z.B. Krankheit oder soziale Stigmatisierung durch Flüche) zu beseitigen. Daher sind Rituale keine Praktiken neben der Religion, sondern innerhalb der Religion“ (Hutter 2015, 198–199). Dadurch dienen „magische Rituale“ – wie andere religiöse Handlungsweisen – der Aufrechterhaltung und Festigung von hethitischen Werten innerhalb der Gesellschaft und werden durch die Verbindung mit der Welt des Göttlichen legitimiert. Dass dabei auch Störungen einer solchen Ordnung vorkommen konnten, zeigen jene Stellen, die deutlich machen, dass Hethiter Ängste wegen einer solchen Störung hatten, was in den Texten als „Zauberei / Behexung“ (*alwanzatar*) umschrieben wurde.

### 3. Die Bekämpfung des andauernden Sterbens im Land unter Muršili II.

Unter Šuppiluliuma I. (reg. ca. 1355/50–1320) entfaltete sich die politische Größe des Hethiterreiches, allerdings hat Šuppiluliuma durch einen Staatsstreich die Macht an sich gerissen. Als Strafe dafür – so sieht es zumindest sein Sohn und Nachfolger Muršili II. – schickten die Götter die große Seuche, die während mindestens 20 Jahren zahlreiche Opfer forderte (Klengel 1999, 148–149). Das epidemische Geschehen startete anscheinend im Zusammenhang mit kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Hethitern und den Ägyptern um die Vorherrschaft in Syrien, denn auf dem Rückmarsch aus Syrien schleppen hethitische Truppen diese Krankheit nach Kleinasien ein, an der in den folgenden Jahren zahlreiche Hethiter, Šuppiluliuma selbst und wahrscheinlich auch sein Nachfolger Arnuwanda II. gestorben sind. Da Arnuwanda anscheinend keinen Sohn hatte, wurde sein jüngerer Bruder Muršili II. (ca. 1318–1290) neuer Großkönig (vgl. Klengel 1999, 178–201).

In seiner Regierungszeit ist Muršili II. immer wieder mit dem Problem des großen Sterbens konfrontiert, das aus dem Land nicht verschwindet, obwohl er um die Heiligtümer Sorge getragen und verfallene Tempel sowie zerstörte Götterstatuen wieder restauriert hat oder erneuern will, um die Götter zufriedenzustellen. Im so genannten vierten Pestgebet bringt er dies so zur Sprache (KBo 27.71 ii 6'–11', Daues und Rieken 2018: 394–398, Kolon 49–56, 95–101):

Welchem [Gott ein Tempel] gehört, ein T[em]pel aber ihm nicht (vorhanden) ist, i[hm] werde ich wi[eder einen Tempel] herstellen. Welchem Go[tt] aber [...], ich werde i[hm] wieder einen Tempel bauen. Welche[r Gott] ganz zerstört (ist), früher aber als Statue (vorhanden) w[ar], [ihn] werde ich als [Stat]ue [w]ieder herstellen.

Aus diesem (Grunde) [ ... ] nehmt, (ihr) Götter, mir (gegenüber) eine gütige Gesinnung an! Und wendet euch mir zu! Schickt die Seuche aus dem [Land]e wieder fort! In den Städten, in denen gestorben wird, soll es gut werden! In die Städte, in denen es g[ut geworden ist], soll die Seuche nicht wieder komm[en]!

Neben den so genannten Pestgebeten, in denen Muršili sich an seine Götter wendet, damit die Seuche das Land verlässt, gibt wahrscheinlich noch eine weitere Textgruppe Einblick in das Bemühen, die durch die andauernden Krankheits- und Todesfälle verursachten Krisen für die Gesellschaft und die Gefährdung des hethitischen Staates zu beseitigen. Es handelt sich um jene Texte, die man unter dem Begriff „Seuchenrituale“ zusammenfassen kann und deren kompetente Ausführungsakteure aus Arzawa in Westkleinasien stammen (vgl. Hutter 2021, 150–151). Die meisten dieser Ritualakteure sind dabei Männer, oft Auguren, wobei diese „Berufsbezeichnung“ zeigt, dass vor der rituellen „Behandlung“ der Seuche die Erforschung deren Ursachen stehen muss; d.h. ein Augur kann durch Vogelorakel anscheinend die Ursache dieser Bedrohung erkennen, auch wenn dieser Teil der „Ursachenforschung“ in den so genannten Seuchenritualen, die nur die „Behandlung“ zeigen, nicht beschrieben ist.

Mehrere solcher Texte thematisieren die Beseitigung der Seuche im Heerlager, wenn beispielsweise das Ritual des Maddunani folgendermaßen beginnt (KUB 7,54 i 1–4 nach Bawanypeck 2005, 129):

Folgendermaßen (spricht) Maddunani), der Augur, der Mann aus Arzawa: Wenn inmitten der Heerlager eine Seuche ausbricht, Menschheit, Pferde (und) Rinder schrecklich im Sterben begriffen sind, führt man das *mūra(nza)*-Ritual durch.

Auch von anderen Akteuren wie Dandanku, Ašhella oder Puliša kennen wir solche Ritualpräskriptionen, um das Sterben im Heer zu beseitigen. Etwas ausführlicher und allgemeiner ist der Beginn des Rituals eines gewissen Uḫḫamuwa aus Arzawa (HT 1 ii 17, 19, 29–33; zitiert nach Hutter 2021,151):

So spricht Uḫḫamuwa, der Mann aus Arzawa. Wenn es im Land anhaltendes Sterben gibt oder wenn ein Gott des Feindes dies verursacht, dann mache ich Folgendes: ... „O Gott, der du diese Seuche gemacht hast, nun sei mit dem Land Ḫatti wieder in Frieden und wende dich dem Land Ḫatti zum Guten zu.“ Das geschmückte Schaf aber treibt man ins Feindesland.

Auch der (fragmentarische) Beginn des Rituals des Puliša (KUB 15.1; vgl. Kümmel 1967, 112–115) behandelt dieses Thema, um durch die Durchführung des Rituals den Zorn der Gottheiten des besiegten Landes, die die Seuche geschickt haben, zu besänftigen. Zu diesem Zweck werden von den Gefangenen ein Mann und eine Frau genommen und mit königlichen Gewändern bekleidet. Die Gefangenen werden der Gottheit mit dem Hinweis vorgestellt, dass sie gesund und kräftig seien, um die Seuche auf sich zu nehmen, damit das Ḫatti-Land davon befreit werde. Ferner werden ein Stier und ein Schaf als Substitutstiere vorbereitet, um die Seuche zurück ins Feindesland zu tragen. Die Seuche bedroht dabei den König und das Land in gleicher Weise, so dass dieses Unheil abgewendet werden muss.

Diese Seuchenrituale nennen leider an keiner Stelle nähere historische Details und auch nicht den Namen eines hethitischen Königs – sei es Šuppiluliuma oder Muršili –, um diese Rituale sicher mit der lange dauernden Epidemie während der Regierung dieser beiden Herrscher zu verbinden. Das gemeinsame Thema – und auch die Tatsache, dass aus anderen Epochen des Hethiterreiches keine so umfangreichen Unheilsituationen überliefert sind, – lässt aber die Möglichkeit plausibel erscheinen, diese „Seuchenrituale“ mit Muršilis Bemühen zu verbinden, die Staatskrise, die durch das andauernde Sterben im Land bewirkt wurde, zu überwinden. Da diese Ritualpraxis aus dem Westen des Hethiterreiches stammt, kann man – mit Alfonso Archi – bezüglich ihrer Überlieferung im hethitischen Kernland und in der Hauptstadt Hattuša folgendes postulieren: Hethitische Ritualspezialisten dürften die Kenntnis dieser Ritualpraxis bei „Kollegen“ in Arzawa mündlich erkundet haben und dann als Ritualanweisungen in Hattuša verschriftet haben, wobei sie die „Autorität der Urheber“ aus Arzawa bewahrt haben (Archi 2015, 290–291). Wie gut diese Suche nach „Heilungs- und epidemischer Bekämpfungskompetenz“ und ihre Anwendung im Hethiterreich die Seuche eingedämmt hat,

wissen wir nicht, aber anscheinend ist das „Sterben im Lande“ gegen Ende von Muršilis Regierung ans Ende gekommen.

#### 4. Der König als „Garant“ der Sicherheit in Krisensituation

Da der König ein „institutionalisierter“ Vermittler zwischen Göttern und Menschen ist, gehört es zu seinen Aufgaben, solche Krisen, die die ganze Gesellschaft bedrohen, zu beseitigen. Daher ist er der Akteur, der in den Pestgebeten den Problemfall den Göttern darlegt und sie zum positiven Eingreifen überzeugen will, durchaus auch mit dem Argument, dass die Götter selbst Vorteile genießen, wenn im Land alles in Ordnung ist: Denn wenn durch die Seuche alle Menschen sterben und dadurch keine Brot- und Gussopfer mehr gebracht werden, so erleiden auch die Götter einen Mangel, wie beispielsweise Muršili in seinem vierten Pestgebet formuliert (vgl. Daues und Rieken 2018, 390–391). Ähnlich wird im vorhin genannten Ritual des Puliša argumentiert (Hutter 2021, 265–266), dass der Zorn der Gottheiten dadurch beseitigt werden soll, dass der zürnenden männlichen Gottheit ein starker Stier, der weiblichen Gottheit ein Schaf gegeben werden soll, so dass die Seuche vom Land und vom König verschwindet und die Gottheiten sich wieder freundlich dem Hethiterreich und dem König zuwenden.

Die Gefährdung und Schwächung des Königs betreffen das ganze Land, wobei bemerkenswert ist, dass nicht nur eine reale Schwächung der Gesundheit des Königs, sondern schon ein nur angekündigtes – und noch nicht real eingetretenes – Unheil eine Krisensituation darstellt. Ein Kolophon eines mehrtägigen Entsühnungs- und Reinigungsrituals für einen – nicht namentlich bekannten – Herrscher notiert einen solchen Fall wie folgt (KUB 15.2 Rs. 5'–9' bei Kümmel 1967, 70–71):

Erste Tafel, nicht beendet. Beschwörung [...]: Wenn dem König Sterben vorherbestimmt ist (?), ob er es im Traum schaut oder ob es ihm aus den Fleischorakeln oder Vogelorakeln angezeigt wird, oder ob ihm (sonst) irgendein böses Omen für Tod geschieht, so ist dies das Ritual dafür.

Das angekündigte Unheil für den König soll dabei auf ein Substitut übertragen werden. Mehrfach sind in der hethitischen Überlieferung aber auch konkrete Fälle der Schwächung eines Herrschers dokumentiert, die rituell behandelt werden müssen.

Eine konkrete Notsituation und deren rituelle Behandlung dokumentiert der Text über die so genannte „Sprachlähmung Muršilis“ (CTH 486). Durch ein Gewitter, von dem Muršili unterwegs überrascht wird, wird der König so sehr in Schrecken versetzt, dass ihm die Stimme versagt – eine Schwächung der Unversehrtheit des Herrschers. Obwohl diese Schwächung vorübergehend war, so dass Muršili sie vergessen oder verdrängt hat, plagt sie ihn nach einigen Jahren erneut durch Träume; in der Folge davon verliert er völlig die Stimme. Aus moderner Perspektive könnte es sich bei der „Sprachlähmung“ um ein posttraumatisches Belastungssyndrom (Roth 2020, 211) handeln. Aus hethitischer Perspektive sucht man durch Orakel die Ursache für diese Schwächung zu erkunden, wobei sich herausstellt, dass ein Vergehen gegen den Wettergott von Manuzi vorliegen dürfte. Um

daraufhin diesen Unglücksfall zu beheben, muss der König ein Rind als Brandopfer dem Wettergott von Manuzi darbringen sowie ein weiteres für den Sonnengott; zusätzlich ist auch die Kleidung, die Muršili während des Gewitters getragen hat, der Gottheit zu übergeben. Obwohl der Text rituelle Aktivitäten berichtet, scheint es sich dabei kaum um ein Ritual zur „Behandlung“ des in seiner Sprechfähigkeit zweimal eingeschränkten Königs zu handeln, sondern eher um einen (historiographischen) Bericht über die erfolgreiche Beseitigung dieser Schwächung des Königs.

Eine andere Erkrankung des Königs zeigt ein weiterer Ritualtext (CTH 462; vgl. Groddek 2002). Darin ist davon die Rede, dass Muršili, als er von seinem Vater auf einen Feldzug geschickt wurde, erkrankte, weil Schrecken seinen Körper erfasste (VSNF 12.7 iv 9–16). Um dem entgegenzuwirken, sollen durch das Ritual dem noch jungen Herrscher eine siegreiche Waffe, Heldenmut und dem Land wieder Gedeihen (iv 17–19) gegeben werden. Der Hinweis auf Muršilis Feldzug und den Schrecken, der seinen Körper erfasst, kann sich möglicherweise auf dieselben Ereignisse beziehen, die auch in „Muršilis Sprachlähmung“ im Mittelpunkt der Behandlung stehen. Allerdings orientiert sich CTH 486 – mit der Nennung von Kummanni – am kizzuwatnäischen Milieu und den dortigen Gottheiten, während in CTH 462 vor allem Götter der zentralanatolischen Tradition vorkommen. Daher ist entweder damit zu rechnen, dass das Ereignis des „Erschreckens“ Muršilis und seine darauffolgende Schwäche als Herrscher aus zwei unterschiedlichen Perspektiven dargestellt wurden oder die beiden Überlieferungen beziehen sich auf unterschiedliche Vorfälle (vgl. Groddek 2002, 85–87).

Auch bei einem anderen Herrscher, Ḫattušili III. (reg. ca.1265–1240), zeigen mehrere Texte das Problem eines kranken Königs. Einige Berichte über Träume von Ḫattušili III. bzw. von seiner Gattin Puduḫepa behandeln seine schlechte Gesundheit. Puduḫepa verspricht in verschiedenen Träumen immer wieder, einer Gottheit für den Erhalt des Lebens ihres Gatten Votivgaben zu stiften (KUB 15.1, de Roos 2007: 88–105): für Ḫebat von Uda (KUB 15.1 i 1–11), Šarruma von Uda (i 19–28) bzw. Gurwašu (iii 7’–16’). Ḫattušili selbst berichtet in seiner so genannten Apologie davon, dass die Göttin Šauška seinem Vater Muršili erschienen sei und ihn aufgefordert habe, Ḫattušili als ihren Priester einzusetzen, damit er am Leben bleibe (vgl. KUB 1.1 i 12–17 bei Otten 1981, 4–5; siehe auch KBo 4.12 Vs. 5–12 sowie Klengel 1999, 254–255). Im weiteren Verlauf der Apologie überliefert Ḫattušili ein kurzes Gebet bzw. einen an ein Gebet anklingenden Abschnitt, in dem er sein positives Verhalten beschreibt, weshalb seine Göttin sich immer um ihn gekümmert hat (KUB 1.1 i 44–51 bei Otten 1981, 6–7):

Wenn mich irgendwann Krankheit befiel, sah ich gerade als Kranker dabei der Gottheit gerechtes Walten. Die Gottheit, meine Herrin, hielt mich in jeder Situation an der Hand. Weil ich aber ein gerecht geleiteter Mann war, und weil ich vor den Göttern in gerechter Haltung wandelte, tat ich niemals eine böse Sache (nach Art) der Menschen. Du Gottheit, meine Herrin, nahmst mich aus allem und jedem (heraus), war es nicht (so)?

Man kann diesen kurzen Abschnitt mit dem Gebet des Prinzen Kantuzili an den Sonnengott vergleichen, wenn er darin betont, dass er durch das Wort des Gottes gesunden würde (KUB 30.10 Vs. 11'–19'). Genauso betont Kantuzili, dass er sich nie durch einen Meineid oder Diebstahl oder durch Missachtung von Reinheit verfehlt hat, d.h. Ḫattušili und Kantuzili beteuern in vergleichbarer Weise ihre Unschuld vor der Gottheit, wobei Ḫattušili eine „Bestätigung“ seines rechten Verhaltens von Šauška von Šamuḫa durch seine direkte Frage an die Göttin erwartet. Solche Aussagen sind dabei nicht nur für den König als Person relevant, sondern auch für ihn als Amtsträger und somit für die hethitische Gesellschaft, da nur der gesunde König das Land vor Krisen schützen kann.

## 5. Resümee

Sowohl individuelle Krankheiten als auch weit in der Gesellschaft verbreitete Seuchen waren in der Geschichte des Hethiterreiches – wie zu allen Epochen und Regionen der Geschichte – immer eine Krisensituation, gegen die die Menschen Lösungs- und Bewältigungsstrategien finden mussten. Die genannten Beispiele von Maßnahmen dienen dazu, den König oder das Königshaus und damit auch die Gesellschaft als Ganze vor Unheil zu bewahren oder bereits erfahrenes Unheil zu bewältigen. Verschiedene Ritualspezialistinnen und Ritualspezialisten weisen unterschiedliche Fachkompetenzen auf, aber eine strikte Trennung zwischen „Medizin“, „Religion“ oder so genannter „Magie“ ist nicht immer möglich, da medizinische Techniken oft aus religiösen Praktiken abgeleitet wurden, wie dies – außerhalb des hier behandelten kulturellen Kontextes – z.B. bei Ayurveda in Indien oder beim Verständnis von *qi* in China der Fall ist (vgl. Klassen 2016, 401–402). Dass solche Grenzziehungen schwierig sind, zeigt sich auch für den „Allerweltbegriff“ Magie: Im Kontext der Beispiele aus der hethitischen Kultur kann man ihn am besten im weiten Bereich dessen verorten, was man in moderner Terminologie als psychologische oder psychotherapeutische Betreuung bzw. Behandlung von Menschen beschreibt, die wegen unterschiedlicher Krisen physischen oder (psycho)sozialen Ursprungs notwendig geworden ist (Hutter 2015, 199–200; Hutter 2021, 114–115). So verstandene „Magie“ ist dabei – wie Gebete, Gelübde, Opfer usw. – ein integraler Teil von Religion, und rituelle Prozesse haben das Potenzial, zur Gestaltung des individuellen Lebens oder zum Funktionieren der Gesellschaft bzw. zu einer „ganzheitlichen“ Harmonie und einer Verbindung von „Heil“ und „Heilung“ beizutragen. Dadurch zeigt der hethitische Befund des 14. und 13. Jahrhunderts v.u.Z. nicht nur eine Situation, die bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts in vergleichbarer Weise auch im „Westen“ gegolten hat, ehe durch den Aufstieg der akademischen Medizin „Phänomene, die zuvor Kontexten wie Religion, Recht oder Moral zugeordnet waren, ... nun einer sich ausdifferenzierenden Medizin zugewiesen“ (Lüddeckens 2012, 283; vgl. auch Lüddeckens 2018, 176–177) wurden. Diese zunehmende Differenzierung von Medizin und Religion klingt zwar manchmal auch in hethitischen Texten an, soweit die Quellenlage jedoch aussagekräftige Schlussfolgerungen erlaubt, gab es nie feste Abgrenzungen solcher Zuschreibungen. Angelehnt an Pamela E. Klassen (2016, 403) kann man daher sagen, dass sowohl Medizin als auch Religion Techniken und Traditionen sind,

durch die Menschen ihren körperlichen Zustand deuten und Einschränkungen dieser körperlichen Erfahrung und Empfindung durch (Heil-)Praktiken beseitigen oder zumindest reduzieren möchten. Die von der modernen westlichen „Schulmedizin“ propagierte klare Unterscheidung solcher Techniken wird dabei durch das Aufkommen so genannter alternativer Medizin aber auch in Frage gestellt. Denn Akteur\*innen der alternativen Medizin rechnen neben den empirisch nachweisbaren Faktoren im Heilungsprozess auch mit nicht-empirischen Faktoren oder Entitäten (z.B. Geister, Heilige), die auch an solchen Prozessen beteiligt sind. Zugleich wird in den Praktiken der alternativen Medizin auch die Einheit von Körper und Geist und dem emotionalen Erleben betont (vgl. Lüddeckens 2012, 286; Lüddeckens 2018, 181–183). Genauso geben solche alternativ-medizinischen Annäherungen auch außerweltlichen Sinnbezügen Raum in Heilungsprozessen, was in der akademischen Medizin nicht der Fall ist. In dieser Hinsicht sind alternativ-medizinische und hethitische (wie auch andere antike) Vorannahmen, die das Verständnis von Krankheit und Heilung prägen, nicht total voneinander verschieden, wodurch sich von der Betrachtung solcher religionshistorischer Beispiele auch Impulse und Analogien zur Erschließung deutlicher Erscheinungen im Verflechtungsbereich von Religion und Medizin bzw. Heilung ergeben.

Vor einem solchen ideellen Hintergrund sei daher nochmals ein zusammenfassender Blick auch auf die Gebete gerichtet, in denen es um die Beseitigung von Seuchen und anderen Formen der Schwächung des Königs geht. Die persönlichen Gebete eines Königs und/oder einer Königin spiegeln, wie Alexandra Daues und Elisabeth Rieken (2018, 33–96, 127–392) in einer detaillierten Untersuchung zu Struktur, Themen und Argumentationsgängen dieser gezeigt haben, nicht die „persönliche Frömmigkeit“ eines Herrschers – geschweige denn das „Gebetsleben“ der allgemeinen Bevölkerung – wider. Sie belegen vielmehr die staatliche Perspektive und zeigen die Verpflichtung des Königs gegenüber den Göttern und seinem Volk. Diese Verantwortung des Königs drückt sich z.B. darin aus, wenn er die Götter um Schutz gegenüber der Bedrohung aus feindlichen Gebieten anruft, wenn innenpolitische Spannungen im Gebet zur Sprache kommen oder wenn die langandauernde Seuche zur Zeit Šuppiliumas I. und Muršilis II. im Mittelpunkt steht. Auch die Gebetsbitten Puduḫepas zur Stärkung der angeschlagenen Gesundheit Ḫattušilis haben zunächst ein staatliches Interesse, auch wenn dabei eventuell ein persönliches Interesse Puduḫepas am „privaten“ Wohlergehen ihres Gatten nicht völlig ausgeschlossen werden kann. Zugleich zeigen die Gebete auch die Verantwortung des Königs, die Ursache solcher Unheilsituationen zu erforschen. Daher nennt Muršili den Vertragsbruch gegenüber Ägypten (KUB 14.8 Vs. 13'–19') als eine der Ursachen für die Seuche, und an anderer Stelle thematisiert er den Bruch der Eidesverpflichtung, die die Großen des Landes mit Tudḫaliya dem Jüngeren geschlossen hatten, und die darauffolgende Ermordung dieses Tudḫaliya (KUB 14.14. Vs. 16–22). Solche rechtlichen Verfehlungen führen zum Zorn der Götter, der sich im Ausbruch der das Land erschütternden Seuche ausgedrückt hat.

Sowohl in den Gebeten, aber auch in einigen kurz genannten Ritualtexten, ist von einem konkreten König die Rede, was uns einen Einblick in chronologisch eng umgrenzte

Vorgänge der Religionsgeschichte Anatoliens ermöglicht. In vielen Ritualanweisungen zur Bewältigung einer Krisensituation ist jedoch nur allgemein vom „König“ oder der „Königin“ die Rede, was zeigt, dass es sich nicht nur um einmalige, sondern auch um allgemeine Vorgänge handelt. Daraus darf man wahrscheinlich ableiten, dass solche Strategien zur Lösung von Problemen im gesellschaftlichen, zwischenmenschlichen und individuellen Bereich auch außerhalb des Königshauses anwendbar waren (vgl. Hutter 2021, 267–270). Daraus kann der Religionshistoriker zumindest indirekt für die Kenntnis einer schon lange untergegangenen Religion erschließen, dass auch im Leben der allgemeinen Bevölkerung vergleichbare religiöse Werte und Praktiken existiert haben dürften, um „mit dem Verweis auf ‚Harmonie‘ und ‚Ordnung‘ eine Gegenperspektive zur als in Un-Ordnung und Disharmonie gesehenen ... Welt .... sowie die Möglichkeit einer ‚Rückkehr‘ in die Harmonie“ (Lüddeckens 2012, 287) zu erreichen. Hethitische Ritualspezialist\*innen waren dabei jene Akteur\*innen, die der Gesellschaft und dem/der Einzelnen dafür zur Seite standen.

## Bibliographie

- Archi, Alfonso. 2014. „Aštata. A Case of Hittite Imperial Religious Policy.“ *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 14: 141–163.
- Archi, Alfonso. 2015. „Remarks on Hittite Augur Rituals and Rituals from Arzawa.“ *Bibliotheca Orientalis* 72: 282–294.
- Bawanyeck, Daliah. 2005. *Die Rituale der Auguren*. Heidelberg: Winter.
- Beckman, Gary M. 1987–1990. „Medizin B. Bei den Hethitern.“ *Reallexikon der Assyriologie* 7: 629–631.
- Beckman, Gary M., Trevor R. Bryce und Eric H. Cline, Hrsg. 2011. *The Ahhiyawa Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Burde, Cornelia. 1974. *Hethitische medizinische Texte*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Christiansen, Birgit. 2019. „Noch gesund oder bereits krank? Der Zustand des Patienten im hethitischen Ritualtext KBo 10.37.“ In *Beiträge zur Kenntnis und Deutung altorientalischer Archivalien. Festschrift für Helmut Freydank zum 80. Geburtstag*, hrsg. von Doris Prechel und Hans Neumann, 47–79, Münster: Zaphon.
- Dardano, Paola. 2006. *Die hethitischen Tontafelkataloge aus Ḫattuša (CTH 276–282)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Daues, Alexandra und Elisabeth Rieken. 2018. *Das persönliche Gebet bei den Hethitern. Eine textlinguistische Untersuchung*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- de Roos, Johan. 2007. *Hittite Votive Texts*. Leiden: NINO.
- Groddek, Detlev. 2002. „Ein Reinigungsritual für Muršili II. anlässlich seiner Thronbesteigung.“ *Hethitica* 15: 81–92.
- Haas, Volkert. 2003. *Materia Magica et Medica Hethitica*. 2 Bde. Berlin: de Gruyter.
- Hutter, Manfred. 2007. „Zum Ritual des Zarpiya. Funktion und Einbettung in die religiösen Traditionen Anatoliens.“ *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 49: 399–406.
- Hutter, Manfred. 2015. „Rituale als Teil hethitischer Religion oder Magie?“ In *Der antike Mensch im Spannungsfeld zwischen Ritual und Magie. 1. Grazer Symposium zur indogermanischen Altertumskunde*, hrsg. von Christian Zinko und Michaela Zinko, 190–206, Graz: Leykam.

- Hutter, Manfred. 2019. „How does a <sup>MUNUS</sup>ŠU.GI Earn her Living?“ In *Economy of Religions in Anatolia: From the Early Second to the Middle of the First Millennium BCE*, hrsg. von Manfred Hutter und Sylvia Hutter-Braunsar, 39–48, Münster: Ugarit-Verlag.
- Hutter, Manfred. 2021. *Religionsgeschichte Anatoliens. Vom Ende des dritten bis zum Beginn des ersten Jahrtausends*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hutter-Braunsar, Sylvia. 2021. „Politischer Mord bei den Hethitern.“ In *Homo universalis. Zwischen Universität und Universalität. In memoriam Heribert Aigner*, hrsg. von Johannes Gießauf et al., 141–156, Berlin: Peter Lang.
- Klassen, Pamela E. 2016. „Medicine.“ In *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, hrsg. von Michael Stausberg und Steven Engler, 401–414, Oxford: Oxford University Press.
- Klengel, Horst. 1999. *Geschichte des hethitischen Reiches*. Leiden: Brill.
- Kümmel, Hans Martin. 1967. *Ersatzrituale für den hethitischen König*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Lüddeckens, Dorothea. 2012. „Religion und Medizin in der europäischen Moderne.“ In *Religionswissenschaft*, hrsg. von Michael Stausberg, 283–297, Berlin: de Gruyter.
- Lüddeckens, Dorothea. 2018. „Complementary and Alternative Medicine (CAM) as a Toolkit for Secular Health-Care. The De-differentiation of Religion and Medicine.“ In *Medicine – Religion – Spirituality. Global Perspectives on Traditional, Complementary, and Alternative Healing*, hrsg. von Dorothea Lüddeckens und Monika Schrimpf, 167–199, Bielefeld: Transcript.
- Marcuson, Hannah. 2016. „Word of the Old Woman“. *Studies in Female Ritual Practice in Hittite Anatolia*. Chicago: University of Chicago PhD Thesis.
- Otten, Heinrich. 1981. *Die Apologie Hattusilis III. Das Bild der Überlieferung*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Roth, Theresa. 2020. „Rituale als Traumatherapie? Hethitische Rituale und ihre Funktionen im militärischen Kontext.“ In *Krieg und Ritual im Altertum*, hrsg. von Michaela Zinko, 187–228, Graz: Leykam.
- Zinko, Michaela. 2004. „Bedeutungswandel im Hethitischen: Zum semantischen Feld KRANKHEIT im Hethitischen.“ In *Šarnikzel. Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer*, hrsg. von Detlev Groddek und Sylvester Rößle, 667–690, Dresden: Technische Universität.