Studien zu den Boğazköy-Texten

Herausgegeben im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz,
von Elisabeth Rieken und Daniel Schwemer

Band 63

Alexandra Daves und Elisabeth Rieken
unter Mitwirkung von Jürgen Lorenz

Das persönliche Gebet bei den Hethitern Eine textlinguistische Untersuchung

2017

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

ALEXANDRA DAUES UND ELISABETH RIEKEN
DAS PERSÖNLICHE GEBET BEI DEN HETHITERN

Studien zu den Boğazköy-Texten

Herausgegeben im Auftrag
der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz,
von Elisabeth Rieken und Daniel Schwemer
Band 63

Alexandra Daves und Elisabeth Rieken
unter Mitwirkung von Jürgen Lorenz

Das persönliche Gebet bei den Hethitern Eine textlinguistische Untersuchung

2018

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

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

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet
at <http://dnb.dnb.de>.

For further information about our publishing program consult our
website <http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2018
This work, including all of its parts, is protected by copyright.
Any use beyond the limits of copyright law without the permission
of the publisher is forbidden and subject to penalty. This applies
particularly to reproductions, translations, microfilms and storage
and processing in electronic systems.
Printed on permanent/durable paper.
Printing and binding: ☉ Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany
ISSN 0585-5853
ISBN 978-3-447-10919-2
e-ISBN 978-3-447-19701-4

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	IX
Abkürzungen	XI
1 Einleitung	1
1.1 Fragestellung und Ziel	1
1.2 Begriffsbestimmung und Abgrenzung des Korpus	3
1.3 Forschungsgeschichtlicher Überblick	6
1.4 Methode und Aufbau der Arbeit	11
2 Gesamttexte: Textexterne Faktoren	15
2.1 Intention der Gesamttexte („Textfunktion“)	15
2.2 Am Kommunikationsprozess beteiligte Akteure	18
2.3 Kommunikationsmedium und Gültigkeitsdauer der Texte	22
2.4 Kommunikationsbereich und zugrunde liegende Konzeptionalisierung	28
3 Textmuster der Gesamttexte	33
3.1 Klassifikationskriterien für die Strukturelemente	33
3.2 Strukturanalysen der Texte	36
3.2.1 CTH 374 Gebet eines Königs an den Sonnengott	36
3.2.2 CTH 375.1 Gebet Arnuwandas I. und Ašmunikkals an die Sonnengöttin von Arinna	41
3.2.3 CTH 373 Kantuzilis Gebet an den Sonnengott	44
3.2.4 CTH 372 Hymne und Gebet an die Sonne	48
3.2.5 CTH 376.1 Hymnen und Gebete an die Sonnengöttin von Arinna	55
3.2.6 CTH 377 Hymne und Gebet Muršilis II. an den Gott Telipinu	60
3.2.7 CTH 378.1 „Erstes“ Pestgebet Muršilis II.	63
3.2.8 CTH 378.2 „Zweites“ Pestgebet Muršilis II.	66
3.2.9 CTH 378.3 „Drittes“ Pestgebet Muršilis II.	72
3.2.10 CTH 378.4 „Viertes“ Pestgebet Muršilis II.	73
3.2.11 CTH 380.1 Gebet für die Genesung von Gaššuliyawia	75
3.2.12 CTH 381 Gebet Muwatallis II. an die Götterversammlung	77
3.2.13 CTH 382 Gebet Muwatallis II. an den Wettergott von Kummanni	82
3.2.14 CTH 383.1 Gebet Ḫattušilis III. und der Puduḫepa an die Sonnengöttin von Arinna	88
3.2.15 CTH 384.1 Gebet der Puduḫepa an die Sonnengöttin von Arinna	92

3.3	Grundstruktur	97
3.3.1	Bittpassage: Zentrale Bitten und ihre Stützbitten	99
3.3.2	Ausführungssichernde Bitten	100
3.3.3	Falldarlegungs- und Opferdeklaration	101
3.3.4	Negative Konsequenzen göttlichen Handelns	102
3.3.5	Gelübde	103
3.3.6	Positive Konsequenzen göttlichen Handelns	104
3.3.7	Normen	104
3.3.8	Zusage von Korrekturmaßnahmen	106
3.3.9	Anrede und Hymnus	106
3.3.10	Falldarlegung	107
3.3.11	Einleitende Kontextualisierung	109
3.3.12	Zusammenfassung: Die Kohärenz des Gesamttexts	110
3.4	Überleitungen	113
3.5	Adressatenstruktur: Teilgebete und Gebetsteile	118
3.5.1	Einbettungsstruktur	118
3.5.2	Additionsstruktur	119
3.5.3	Verknüpfungsstruktur	120
3.5.4	Eingliedrige Adressatenstruktur	122
3.6	Serialisierung der Strukturelemente	123
4	Textmuster der Strukturelemente	127
4.1	Bittpassage: Zentrale Bitten und ihre Stützbitten	128
4.2	Ausführungssichernde Bitten	142
4.3	Deklarationen	144
4.4	Negative Konsequenzen göttlichen Handelns	151
4.5	Gelübde	152
4.6	Positive Konsequenzen göttlichen Handelns	153
4.7	Normen	155
4.8	Zusage von Korrekturmaßnahmen	158
4.9	Anrede und Hymnus	160
4.10	Falldarlegung	164
4.11	Einleitende Kontextualisierung	167
4.12	Synthese	170
5	Von der Stilistik zur Dramaturgie	177
5.1	Methode und Zielsetzung	177
5.2	Das Kolon als zentrale Gliederungseinheit	181
5.3	Die Sonnengottgebete	183
5.3.1	CTH 372 Hymne und Gebet an die Sonne	183
5.3.2	CTH 373 Kantuzilis Gebet an den Sonnengott	195

5.4	Gebet Muršilis II. an die Sonnengöttin von Arinna und die Pestgebete . . .	205
5.4.1	CTH 376.1 Hymnen und Gebete an die Sonnengöttin von Arinna . . .	205
5.4.2	CTH 378.1 „Erstes“ Pestgebet Muršilis II.	218
5.4.3	CTH 378.2 „Zweites“ Pestgebet Muršilis II.	231
5.5	CTH 381 Gebet Muwatallis II. an die Götterversammlung	247
5.6	Die Gebete Ḫattušilis III. und der Puduḫepa	267
5.6.1	CTH 383.1 Gebet Ḫattušilis III. und der Puduḫepa an die Sonnengöttin von Arinna	267
5.6.2	CTH 384.1 Gebet der Puduḫepa an die Sonnengöttin von Arinna . . .	279
5.7	Synthese	296
6	Schluss	303
	Anhang	319
	CTH 374 Gebet eines Königs an den Sonnengott	320
	CTH 375.1 Gebet Arnuwandas I. und Ašmunikkals an die Sonnengöttin von Arinna	326
	CTH 373 Kantuzilis Gebet an den Sonnengott	334
	CTH 372 Hymne und Gebet an die Sonne	340
	CTH 376.1 Hymnen und Gebete an die Sonnengöttin von Arinna	352
	CTH 377 Hymne und Gebet Muršilis II. an den Gott Telipinu	364
	CTH 378.1 „Erstes“ Pestgebet Muršilis II.	368
	CTH 378.2 „Zweites“ Pestgebet Muršilis II.	378
	CTH 378.3 „Drittes“ Pestgebet Muršilis II.	388
	CTH 378.4 „Viertes“ Pestgebet Muršilis II.	390
	CTH 380.1 Gebet für die Genesung von Gaššuliyawia	398
	CTH 381 Gebet Muwatallis II. an die Götterversammlung	402
	CTH 382 Gebet Muwatallis II. an den Wettergott von Kummanni	412
	CTH 383.1 Gebet Ḫattušilis III. und der Puduḫepa an die Sonnengöttin von Arinna	420
	CTH 384.1 Gebet der Puduḫepa an die Sonnengöttin von Arinna	432
	Siglen	445
	Literatur	445

VORWORT

Das vorliegende Buch ist im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Projekts RI 1730/5-1 „Sprachlich-philologische Bearbeitung und digitale Edition der Hymnen und Gebete in hethitischer Sprache (CTH 371–389)“ entstanden. Es handelt sich um ein Gemeinschaftswerk, indem die Kapitel 1–4 und 6 von Elisabeth Rieken stammen, während das umfangreiche Kapitel 5 von Alexandra Daues verfasst wurde. Obgleich wir, die beiden Autorinnen, für jeweils unterschiedliche Kapitel verantwortlich zeichnen, haben wir beide vom beständigen intensiven Austausch außerordentlich profitiert, so dass diese Arbeit, so hoffen wir, zu mehr als der Summe ihrer Einzelteile geworden ist.

Die Grundlage für die hier vorgelegte textlinguistische Auswertung der hethitischen Gebete ist die philologische Edition der Texte, die gleichfalls Teil des DFG-Projekts war und die im Hethitologie-Portal Mainz eingesehen werden kann (Rieken, Lorenz und Daues 2016). Zu dieser digitalen Neuauflage des Gebetskorpuses hat Jürgen Lorenz – gleichfalls im Rahmen der Projektarbeit – wesentlich beigetragen und so auch beim Entstehen dieses Buches mitgewirkt.

Es ist uns eine angenehme Pflicht, denjenigen Menschen und Institutionen zu danken, die unsere Arbeit unterstützt haben. An erster Stelle ist hier die DFG zu nennen, die das Projekt von Oktober 2011 bis Dezember 2014 finanziert hat. Herrn Prof. Dr. Dr. h. c. Gernot Wilhelm und seinen Mitarbeitern Dr. Silvin Košak und Dr. Francesco Fuscagni danken wir sehr herzlich für die wertvolle Möglichkeit, die Materialien der Arbeitsstelle „Hethitische Forschungen“ der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, verwenden zu dürfen. Prof. Wilhelm war es auch, der sich zuerst bereit erklärt hat, dieses Buch in die Reihe der „Studien zu den Boğazköy-Texten“ aufzunehmen; nach der Übernahme der Herausgeberschaft der Reihe im Jahr 2016 hat dies Prof. Dr. Daniel Schwemer erneut bestätigt. An sie wie auch an den Harrassowitz Verlag geht unser aufrichtiger Dank für die umsichtige Begleitung bis zur Publikation. Prof. Dr. Paola Dardano, Dr. Jürgen Lorenz, Prof. Dr. Daniel Schwemer und Prof. Dr. Ewald Wagner danken wir herzlich für viele wertvolle Hinweise. Unseren Dank möchten wir außerdem Christian Chrószcz, B. A., Stefan Dedio, M. A., und Sandra Herrmann, M. A., die uns bei den Satzarbeiten bzw. Korrekturen unterstützt haben. Und *last but not least* gilt unser besonderer Dank Matthias Daues und Thomas Rieken, die uns jederzeit ermuntern und es uns oftmals überhaupt ermöglicht haben, ganz in die faszinierende Welt der Hethiter und ihrer Gebete einzutauchen.

Gewidmet ist dieses Buch drei Größen der Hethitologie, die sich in ihrem Forscherleben um die hethitischen Gebete in hohem Maße verdient gemacht haben: Albrecht Goetze, Hans Gustav Güterbock und Itamar Singer.

Im Mai 2017

Alexandra Daues und Elisabeth Rieken

ABKÜRZUNGEN

§	Paragrafenstrich
Abl.	Ablativ
ah.	althethitisch
All.	Allativ
Akk.	Akkusativ
App	Appell
ausführ.-sich.	ausführungssichernd
c.	Genus commune
Dat./Lok.	Dativ/Lokativ
Dekl	Deklaration
Gen.	Genitiv
Gesamtfkt.	Gesamtfunktion
glaub.-stütz.	glaubwürdigkeitsstützend
HS	Hauptsatz
Inf	Information
Instr.	Instrumental
Int	Interrogation
jh.	junghethitisch
Kol.	Kolumne
Kont	Kontakt
koop.-sich.	kooperationssichernd
mh.	mittelhethitisch
motiv.-stütz.	motivationsstützend
n.	Genus neutrum
Nom.	Nominativ
Nom./Akk.	Nominativ/Akkusativ
NS	Nebensatz
Obl	Obligation
Pl.	Plural
RS	Relativsatz
Rs.	Rückseite
sachv.-klär.	sachverhaltsklärend
Sg.	Singular
spät-jh.	spätjunghethitisch

Vermittl.-Gebet	Vermittlungsgebet
versteh.-sich.	verstehenssichernd
Vok.	Vokativ
Vs.	Vorderseite
Zentr. Gebet	Zentrales Gebet

1 EINLEITUNG

(von Elisabeth Rieken)

1.1 Fragestellung und Ziel

Die Gebetstexte haben bereits in den Anfängen der hethitologischen Forschung viel Beachtung gefunden, gehören sie doch zu den lebendigsten Zeugnissen hethitischen Denkens und Empfindens. Kaum eine andere Textgattung vermittelt einen stärkeren Eindruck vom individuellen Charakter ihrer Auftraggeber als das persönliche Gebet der hethitischen Herrscher, das diese in der Folge einer schweren Krise des Landes oder der eigenen Gesundheit an die Götter richten. Mit großer Sorgfalt werden die Worte gewählt, um die übermächtigen Adressaten zum Handeln zu bewegen, damit sie mit Wohlwollen gegenüber den Menschen in das Geschehen eingreifen und die Ordnung der Welt wieder herstellen. Die Schreiber des hethitischen Königshofs setzen ihre ganze Gelehrsamkeit und ihr rhetorisches Geschick ein, um Gebete zu verfassen, die den einander widersprechenden Anforderungen gerecht werden. Denn die Kommunikationssituation ist schwierig und komplex: Einerseits sind die Götter mächtiger als die Menschen, andererseits müssen die Menschen trotz der Unausgewogenheit dieser Machtverhältnisse versuchen, das Handeln der Götter in ihrem Sinne zu beeinflussen. Die Geneigtheit der Götter soll durch die hymnische Preisung ihrer Macht, Gerechtigkeit und ordnenden Kraft erreicht werden, während doch der Mensch im Augenblick des Gebets das Gegenteil erfahren muss; Vertrauen und das Gefühl des Ausgeliefertseins widerstreiten hier einander. Der schwierige Akt des Eingeständnisses von Schuld lässt ein persönliches Zwiegespräch wünschenswert erscheinen, doch wird das Gebet im Zuge eines Rituals vor den anwesenden Priestern und wenigstens in zwei Fällen auch vor einer Versammlung gesprochen; es wird mindestens eine Tafel in den Staatsarchiven und Tempeln offiziell niedergelegt. Oft besteht beim Betenden die Bereitschaft zum Bekenntnis der Schuld, aber das Vergehen ist ihm nicht bekannt. Berichte über vergangene Ereignisse und über die gegenwärtige Situation werden ebenso wie wohlüberlegte Argumente in den Darlegungen des eigenen Falls vorgebracht, obgleich die Gottheit in ihrer Allwissenheit mit dem Tatbestand doch bereits vertraut ist. Die Gottheit hört, wenn sie dem Betenden zugewandt ist, die Worte im Moment ihrer Äußerung, doch antwortet sie nicht – zumindest nicht in Worten und nicht unmittelbar. Dass sich auch die Hethiter dieser Situation bewusst waren, zeigt die viel zitierte Feststellung in der Anrufung chthonischer Mächte durch das Königspaar: EME-aš^{GIS} *armizzi* „die Zunge ist eine Brücke“ (KBo 11.10 iii 17; Beckman 1996: 25; 1999: 524f.).

Dies alles macht die hethitischen Gebetstexte zu einem reizvollen und interessanten Untersuchungsgegenstand. Welche sprachlichen Mittel verwenden die Hethiter, um ihre

Inhalte so zu vermitteln, dass sie die ihnen so wichtigen Ziele erreichen? Wie werden die Lexeme und morphosyntaktischen Kategorien eingesetzt, wie werden die Propositionen geordnet und miteinander verknüpft, so dass sich die Themen entfalten und das Ganze einen kohärenten Text bildet? Wodurch wird die intentionale Gesamtfunktion des Textes zum Ausdruck gebracht? Welche Mittel sind es, die nach Auffassung der Hethiter die Erreichung des Ziels der jeweiligen sprachlichen Handlung in ihrem situativen Kontext aussichtsreich machen? Kann man beim hethitischen Gebet von einer Textsorte sprechen, die auf einem „komplexe[n] Muster sprachlicher Kommunikation“ basiert und die „innerhalb der Sprechergemeinschaft im Laufe der historisch-gesellschaftlichen Entwicklung aufgrund kommunikativer Bedürfnisse entstanden“ (Brinker 2010: 120) ist oder im Entstehen begriffen ist?

Die vorliegende Untersuchung verfolgt das Ziel, anhand eines ausgewählten Genres des hethitischen Schrifttums, des persönlichen Gebets, eine textlinguistische Analyse zu bieten, um so einerseits die bisher vernachlässigte Textsortenforschung in der Hethitologie anzustoßen und andererseits auch einen neuen Baustein zu einer sprach- und kulturübergreifenden Typologie der weit verbreiteten, aber in der jüngeren Vergangenheit kaum behandelten Textsorte Gebet zu liefern (zu dieser Einschätzung der Forschungssituation s. Wagner 2009: 198f.).

Dass hierbei eine solide philologische Grundlage notwendig ist, versteht sich von selbst – zumal in einer Sprache, die so zahlreiche Überlieferungsprobleme bietet wie das Hethitische und deren morphosyntaktische Kategorien hinsichtlich ihrer semantischen und pragmatischen Funktionen noch nicht vollständig erschlossen sind. Hierfür sei auf die *online*-Edition verwiesen, die im Hethitologie-Portal Mainz (URL: http://www.hethiter.net/txhet_gebet/) eingestellt ist. Auf der digitalen Edition beruhen die Textzitate ebenso wie die Texte, die zur besseren Handhabung des Buches und für die stabile Referenz der Kolon-Nummern im Anhang in gebundener Umschrift mit Übersetzung beigegeben sind; für weiterführende wissenschaftliche Untersuchungen der Gebete sind sie ohne die digitale Edition, die auch die frühere Forschung würdigt, nicht geeignet.

Bestehende kultur- und religionswissenschaftliche Erkenntnisse müssen in einer Untersuchung, die einen Bereich des Diskurses zwischen Menschen und Göttern zum Gegenstand hat, natürlich bei der philologischen Edition zugrunde gelegt werden; doch sie bilden nicht das vorrangige Thema der folgenden Forschungsarbeit. Diese hat im oben beschriebenen Sinne eine dezidiert linguistische Zielsetzung, bei der die Struktur der sprachlichen Äußerung im Zentrum stehen soll.

Für die literaturgeschichtliche Betrachtung der Gebetstexte spielen die Übertragungs- und Adaptionsprozesse aus den Vorlagen des mesopotamischen und nordsyrischen Raums selbstredend eine wichtige Rolle: Zumindest der überwiegende Teil des möglicherweise nicht bezeugten Archetypus der Sonnengottgebete CTH 372–374 ist aus einem oder mehreren fremdsprachlichen Texten übersetzt worden. Und obgleich das fünfte Kapitel mit der stilistischen Untersuchung ausgewählter Gebetstexte und der Darstellung ihrer Dramaturgien notwendigerweise auch einen teilweise literaturgeschichtlichen Charakter besitzt, soll hier allein der hethitisch-sprachige Text als Produkt hethitischer

Verfasser betrachtet werden. Denn die Hethiter haben mit den persönlichen Gebeten kohärente und in sich geschlossene Texte in offensichtlich korrektem Hethitisch verfasst, die zumindest in einem ersten Schritt als das betrachtet werden sollten, was sie sind: als Zeugnisse hethitischer Sprache.

1.2 Begriffsbestimmung und Abgrenzung des Korpus

Der Begriff des Gebets hat sich bisher einer kultur- und sprachübergreifenden Definition entzogen. Als einen gemeinsamen Nenner bislang vorgenommener religionswissenschaftlicher Versuche der Eingrenzung dieses Konzepts hält Wagner (2009: 198) fest, „dass es um die Kommunikation zwischen Mensch und Gott geht“, und er kommt nach der Feststellung, dass linguistische Untersuchungen auf formaler Seite keine gemeinsamen textinternen Merkmale ergeben hätten, zu dem Schluss:

„Entscheidend ist also die Kommunikationssituation, die von den Kommunikationspartnern bestimmt und durch sie konstituiert wird. Form, Inhalt und Funktion des Textes sind dabei zwar nicht beliebig, aber sehr vielfältig.“
(Wagner 2009: 199)

Führt diese Verbindung von religionswissenschaftlichen und linguistischen Herangehensweisen zu einem sehr unspezifischen und deshalb kaum verwendbaren Ergebnis, so verspricht auch der Versuch einer literaturwissenschaftlichen Gattungsdefinition nur wenig Erfolg. Denn Zerneck (2011: 299) folgend ist eine „kritische“ (oder etische, d. h. von modernen Forschern abgegrenzte) Gattung „charakterisiert durch typische formale und inhaltliche Elemente und den ‚Sitz im Leben‘, der neben dem soziokulturellen Kontext vor allem auch die Frage nach Funktion und Intentionen der Texte umgreift“. Sie basiert also auf denselben, eben schon genannten Merkmalen, die sich – angewendet auf verschiedene Kulturen – nur auf einer sehr abstrakten, wenig aussagekräftigen Ebene vergleichen lassen.

Während also eine kultur- und sprachübergreifende Definition auf gravierende Probleme stößt, ist dieselbe Herangehensweise bei der Betrachtung des Korpus einer einzigen Kultur und Sprache möglicherweise aussichtsreicher. Als Ausgangspunkt für die Abgrenzung der hethitischen Gebete von Hymnen, Orakelanfragen und Beschwörungsritualen verwendet Singer (2002a: 2–4) als Kriterium vornehmlich die intentionale Funktion, während der Gewichtung einzelner Strukturelemente eine zweitrangige Stellung zukommt. Dementsprechend definiert derselbe Forscher an anderer Stelle das „persönliche Gebet“ auf eben dieser Basis:

„With the exception of Kantuzili’s prayer (CTH 373) the personal prayers are initiated by a king or a queen seeking divine intervention in a concrete situation, such as the solution to an urgent military problem (CTH 375, 385.9), the cure of some severe disease (CTH 378, 380), the absolution for particular sins (CTH 70–71, 383–384), or a combination of several problems (CTH 376A).“ (Singer 2002b: 307)

Damit ist also ein „kritischer“ (oder etischer) Gattungsbegriff auf funktionaler Basis zugrunde gelegt. Mit den beschriebenen funktionalen Merkmalen korreliert auf der struk-

turellen Seite das Kriterium einer argumentativen Darlegung des Betenden hinsichtlich seiner Notsituation bzw. seines Rechtsfalls.¹ Eine weitere Eigenschaft dieser Texte, die oft, aber nicht immer zutrifft, bildet im archivarischen Bereich die Niederlegung des Gebets auf einer eigenen Tafel, die daneben keine oder fast keine Beschreibung der begleitenden Ritualhandlung enthält (de Roos 1995: 1997).

Bald nach Beginn der jungethitischen Zeit werden diese Texte entweder in den Kolophonen als *arkuwar* „Falldarlegung“ bezeichnet, oder der Betende selbst rekurriert auf seinen Gebetssprechakt mit dem Ausdruck *arkuwar iye/a-* „(seine) Falldarlegung durchführen“ oder *arkuwa(e)-* „(seinen) Fall darlegen“. Es hat sich damit offensichtlich zumindest für diese Periode ein „ethnischer“ (oder emischer) Gattungsbegriff² herausgebildet, der mit dem „kritischen“ übereinstimmt, so dass man mit der Abgrenzung des Korpus für das Jungethitische auf recht sicherem Boden steht.³ In dem mittelhethitischen Gebet Arnuwandas I. und Ašmunikals (CTH 375) wird zwar nicht *arkuwa(e)-* verwendet, aber immerhin das inhaltlich nahe stehende *DINAM arnu-* „als Rechtssache vorbringen“. Für die mittelhethitischen Sonnengottgebete (CTH 373 und CTH 374) und ihre späteren Adaptionen (CTH 372 und CTH 376.1) steht das Kriterium des „ethnischen“ Gattungsbegriffs freilich nicht zur Verfügung, doch treffen hier alle anderen Merkmale zu; auch die Kontinuität der Entwicklung macht die Einbeziehung der genannten Texte zwingend erforderlich.

Es ergibt sich daraus – unter Voraussetzung eines brauchbaren Erhaltungszustands⁴ – eine Festlegung des Korpus auf die folgenden hethitisch-sprachigen Texte.⁵

-
- 1 Zur hethitischen Konzeptionalisierung der Auseinandersetzung mit den Göttern als Verhandlung vor Gericht s. unten Kapitel 2.4.
 - 2 Im Gegensatz zur „kritischen“ (oder etischen) Gattung handelt es sich im Sinne von Ben-Amos 1969 bei einer „ethnischen“ Gattung um eine von den Vertretern der betreffenden Kultur selbst konzipierte und angewendete Textkategorie.
 - 3 Davon bleibt unberührt, dass der Terminus als Ausdruck für die Falldarlegung (Plädoyer) durch eine gewöhnliche metonymische Bedeutungserweiterung in seiner Bedeutung ambig geworden ist und sich ursprünglich allein auf ein wichtiges Teilelement des Gebets bezog, vgl. Singer 2002a: 5f. mit weiterführender Literatur; eine noch stärkere Einengung des Begriffs vertritt Sørenhagen (1981: 136–40), der ihn als „Einspruch“ wiedergibt.
 - 4 CTH 378.3 und CTH 378.4 werden trotz ihres fragmentarischen Zustands wegen ihrer engen Beziehung zu CTH 378.1 und CTH 378.2 in das Korpus aufgenommen.
 - 5 Die Entstehungszeit gerade der älteren Sonnengottgebete (CTH 373 und CTH 374) ist umstritten. Bis vor kurzem ging die *communis opinio* dahin, dass der Betende aus CTH 373, Kantuzili, selbst die neue Texttradition des persönlichen Gebets begründet habe und dass dieser mit Kantuzili „dem Priester“, Bruder von Tudḫaliya II./III., Sohn von Arnuwanda und Ašmunikal, zu identifizieren sei (vgl. insbesondere Singer 2002b: 310 mit weiterführender Literatur). Wenn sich jedoch die Referenz auf Arzawa in CTH 374, Kolon 97, auf die historischen Ereignisse in Arzawa aus der Zeit Tudḫaliyas I. bezieht, dann ist mit Schwemer (2015: 361f.) dieser Text um zwei Generationen älter als das Kantuzili-Gebet CTH 373 (anders Singer 2002b: 310 Anm. 55 und jüngst Klinger 2013d: 102). Auch mit einem gemeinsamen frühen Archetypus ist zu rechnen.

- CTH 374: Gebet eines Königs an den Sonnengott (mh.)⁶
- CTH 375.1: Gebet Arnuwandas I. und Ašmunikkals an die Sonnengöttin von Arinna (mh.)
- CTH 373: Kantuzilis Gebet an den Sonnengott (mh.)
- CTH 372: Hymne und Gebet an die Sonne (jh.: Ende 14. Jh.)
- CTH 376.1: Gebet Muršilis II. an die Sonnengöttin von Arinna (jh.: Ende 14. Jh.)
- CTH 377: Hymne und Gebet Muršilis II. an den Gott Telipinu (jh.: Ende 14. Jh.)
- CTH 378.1: „Erstes“ Pestgebet Muršilis II. (jh.: Ende 14. Jh.)
- CTH 378.2: „Zweites“ Pestgebet Muršilis II. (jh.: Ende 14. Jh.)
- CTH 378.3: „Drittes“ Pestgebet Muršilis II. (jh.: Ende 14. Jh.)
- CTH 378.4: „Viertes“ Pestgebet Muršilis II. (jh.: Ende 14. Jh.)
- CTH 380.1: Gebet für die Genesung von Gaššuliyawia (jh.: Ende 14. Jh.)
- CTH 382: Gebet Muwatallis II. an den Wettergott von Kummanni (jh.: Anfang 13. Jh.)
- CTH 381: Gebet Muwatallis II. an die Götterversammlung (jh.: Anfang 13. Jh.)
- CTH 383.1: Gebet Ḫattušilis III. und der Puduḫepa an die Sonnengöttin von Arinna (jh.: 2. Hälfte 13. Jh.)
- CTH 384.1: Gebet der Puduḫepa an die Sonnengöttin von Arinna (jh.: 2. Hälfte 13. Jh.)

Grenzfälle hinsichtlich ihrer Zugehörigkeit zum Korpus sind CTH 377, CTH 380.1, CTH 381 und CTH 382: CTH 377 ist zwar einem individuellen König zugeordnet und wird im Kolophon als *arkuwar* klassifiziert, es scheint aber der konkrete Anlass zu fehlen, und im Text selbst wird der Auftrag an den ausführenden Schreiber als Herbeirufung beschrieben (CTH 377, Kolon 6: ^D*telipinun ... mugāi*). CTH 380.1 bezeichnet Singer (2002a: 71) mit Recht als „substitute ritual and prayer“. Der Grund für die Einbeziehung in das hier untersuchte Korpus sind die Zuordnung zu einer individuellen Königin, der konkrete Anlass und der kurze Abschnitt (Kolon 27–33) mit dem Bericht über die Vorgeschichte des Gebets, der für einen Ritualtext ungewöhnlich ist. CTH 381 wird von Singer (1996: 147f.) überzeugend als „framework for a prayer“ gedeutet: Die Stelle für die Einfügung des persönlichen Gebets ist zwar angegeben, doch ist es nicht ausgeführt, so dass im überlieferten Text selbst der konkrete Anlass des Gebets nicht genannt ist. CTH 382 ist einem individuellen König zugeordnet, wird als *arkuwar* bezeichnet, und der Anlass wird mit dem Zorn des Wettergottes angegeben. Was aber fehlt, ist die argumentative Darlegung der Notsituation bzw. des Rechtsfalls; stattdessen gibt es nur einzelne Bemerkungen im Rahmen von kasuistisch aufgeführten Gründen für den möglichen Zorn der Gottheit.

6 Die Namen der CTH-Nummern aus dem Hethitologie-Portal Mainz sind hier und im Folgenden strikt beibehalten, auch wenn in dem einen oder anderen Fall die Schreibung der Personennamen von der hier verwendeten abweicht.

Obgleich die vier Texte trotz des Fehlens wichtiger Kriterien wegen ihrer übrigen Eigenschaften in das zu untersuchende Korpus aufgenommen werden, ist im Folgenden ihre Sonderstellung zu berücksichtigen und die Frage nach ihrer Zugehörigkeit am Schluss der Arbeit zu klären.

Gegenüber der letzten umfassenden Sammlung von Singer (2002a) bleiben hier CTH 70, CTH 71, CTH 376.4, CTH 379, CTH 385.9 und CTH 386 von der näheren Betrachtung ausgeschlossen, weil infolge ihres schlechten Erhaltungszustands Strukturanalysen für diese Texte nicht möglich sind.⁷ CTH 777.8 wird als hurritischer Text nicht einbezogen. Bei den althethitischen Textkompositionen CTH 371, CTH 385.10 und CTH 389.2 handelt es sich indessen um Herbeirufungen (*mugauwar*) der älteren anatolischen Kultschicht, die anonym bleiben, in eine Ritualbeschreibung eingebettet sind oder nur stereotype Bitten um Sieg oder Wohlergehen des Königspaares ohne konkreten Anlass und Darlegung beinhalten (Singer 2002b: 300–7; Taracha 2009: 142 mit Anm. 826).

1.3 Forschungsgeschichtlicher Überblick

Die Erforschung des „persönlichen Gebets“ der Hethiter hat sich im Wesentlichen auf drei Bereiche konzentriert: zunächst die philologische fundierte Bereitstellung des Materials, dann den Prozess der Adaption mesopotamischer Vorbilder und ihre Weiterentwicklung im Zuge der hethitischen Überlieferung sowie schließlich die weitere Auswertung des Materials – diese ebenso in Hinblick auf die Tatsachengeschichte wie auf literaturhistorische, religionswissenschaftliche und geistesgeschichtliche Fragestellungen.

Die ersten Editionen mit Übersetzung und philologischem Kommentar stammen von Götze (1930) und Gurney (1940), die sich den Gebeten Muršilis, insbesondere den sogenannten „Pestgebeten“, gewidmet haben. Um die Sonnengottgebete CTH 372–374 hat sich seit dem Ende der 1950er Jahre vor allem Güterbock (1958; 1974; 1978; 1980) verdient gemacht. Daran schlossen sich zahlreiche weitere Bearbeitungen an: von Schuler 1965: 152–67 zu CTH 375; Houwink ten Cate und Josephson 1967 zu CTH 382; Güterbock 1980 zu CTH 376.1; Tischler 1981 zu CTH 380; Sürenhagen 1981 zu CTH 383 und CTH 384; Singer 1996 zu CTH 381; Görke 2000 zu CTH 372–374; García Trabazo 2002 zu CTH 373, CTH 376, CTH 378.2, CTH 381 und CTH 384; Kassian und Yakubovich 2007 zu CTH 377; Schwemer 2015 zu CTH 372–374. Eine Gesamtausgabe wurde von Lebrun 1980 vorgelegt, aber gerade diese hat viel Anlass zu Kritik gegeben (vgl. die Rezensionen Kellerman 1983 und Marazzi 1983). Vor diesem Hintergrund ist eine neue kritische Edition des gesamten Korpus im Rahmen des von der DFG geförderten Projekts „Sprachlich-philologische Bearbeitung und digitale Edition der Hymnen und Gebete in hethitischer Sprache (CTH 371–389)“ als Internetpublikation entstanden (Rieken, Lorenz und Daus 2016), welche die für die vorliegende Untersuchung verwendete Textgrundlage darstellt.

⁷ Text Nr. 7 von Singer ist als Exemplar E von CTH 376 integriert.

Die relevanten Texte sind in gebundener Umschrift und Übersetzung zur leichteren Handhabung und für die Stabilität der Kolon-Nummern als Anhang (S. 319–443) angefügt. Philologische Details und weiterführende Literaturangaben müssen jedoch der genannten *online*-Edition entnommen werden.

Nach einer mustergültigen Übersetzung von Goetze (1950) sind seit den 1970er Jahren außerdem mehrere Anthologien erschienen, in denen die vollständigeren Passagen ausgewählter Gebete ins Englische, Deutsche, Französische, Spanische und Niederländische übertragen worden sind (Kühne 1975 und 1978; Bernabé Pajares 1987; de Roos 1983; Christmann-Franck 1989; Ünal 1991; Beckman 1997a und 1997b; Haas 2006: 253–69; van den Hout 2006: 259–63; Mazoyer 2007 und 2008; Klinger 2013b, 2013c und 2013d; Schwemer 2013). Ihrer Qualität und Vollständigkeit wegen ist vor allem die Sammlung von Singer (2002a) besonders hervorzuheben, in der einer Übersetzung von 24 Einzelgebeten ins Englische auch eine Einbettung in den kulturhistorischen Kontext vorangestellt ist.

Die Überlieferungssituation jedes einzelnen Textes, die Fundorte und die Datierung der Tafeln und der aktuelle Stand der Textrekonstruktion lassen sich der von Silvin Košak betreuten Konkordanz des Hethitologie-Portals Mainz (URL: <http://www.hethiter.net/hetkonk/>) entnehmen. Eine Interpretation der Verteilung von Gebetstafeln auf die verschiedenen Archive der Hethiter-Hauptstadt bieten van den Hout (2007) und Torri (2010: 368), während Waal (2012; 2015: 85–118) die Korrelation des äußeren Erscheinungsbilds von Tontafeln mit Textsorten untersucht.

Der zweite bedeutende Forschungsgegenstand besteht in den Adaptionen- und Tradierungsprozessen. Grundlegend sind hier die Arbeiten von Güterbock (1958; 1974), der den wichtigen Vergleich mit den mesopotamischen Vorlagen aus den ŠU.Í.LA- und DINGIR.ŠÁ.DAB.BA-Gebeten mit dem hethitischen Sonnengott-Hymnus in CTH 374, CTH 372 und CTH 376.1 angestellt hat (vgl. auch Wilhelm 1994; Görke 2000: 101–17). Die von Güterbock als freie Adaptionen angesehenen Zeilen sind jüngst von Metcalf (2011; 2015a und 2015b) um weitere Passagen ergänzt worden, für die er einen sumerischen Hymnus an ^pUtu als fast wörtliches Vorbild nachweisen konnte, während Haas (2006: 245–53) auf weitere inhaltliche Parallelen zwischen hethitischen und mesopotamischen Hymnen hingewiesen hat. Auf Güterbock aufbauend zeichnet Singer (2002b und 2005: 559) das Szenario eines Übernahmeprozesses, in dem Kantuzili, dem Priester, dem Sohn von Tudḫaliya I. und Nikalmati, aufgrund seiner hurritischen Sozialisierung eine zentrale Rolle zukommt. Daran schließt sich unmittelbar auch die Frage einer hurritischen Vermittlung in diesem Prozess an, die bislang unbeantwortet geblieben ist (de Roos 1995: 1998; Wilhelm 1991: 46f.; Taracha 2009: 142f.).

Die Stufen der innerhethitischen Tradierung und die intertextuellen Bezüge, die durch die Wiederverwendung von Versatzstücken aus dem Sonnengott-Hymnus in den persönlichen Gebeten hethitischer Könige mehrerer Generationen zustande gekommen sind, haben die Forscher wegen ihrer literaturhistorischen Relevanz und in der Diskussion um die Datierungskriterien beschäftigt (Houwink ten Cate 1969; Marazzi und Nowicki 1978 und Güterbock 1980 mit synoptischen Darstellungen; Singer 2002b; de Roos 1995: 2002; Metcalf 2015a: 48–52; Metcalf 2015b: 94–103 bzw. Güterbock 1978 und Carruba

1983). Als Teil des Curriculums der hethitischen Schreibergelehrsamkeit war eine Reihe sumerischer und akkadischer Hymnen in Boğazköy gut bekannt und stand daher als Vorlage für Übersetzungen und Paraphrasierungen bis in die jüngste Zeit zur Verfügung (Klinger 2010; Schwemer 2015: 349).

Eine dritte Forschungsrichtung nutzt die Gebetstexte als Quelle für die Literatur-, Religions- und Geistesgeschichte einerseits und die Tatsachengeschichte andererseits (für zusammenfassende Darstellungen s. Houwink ten Cate 1969; de Roos 1995; Singer 2002a). Für die Geschichtsschreibung gelten die Gebete als besonders zuverlässige Quelle, da man davon ausgeht, dass sich der Betende in der Rede zur Gottheit der Wahrheit in besonderem Maße verpflichtet fühlt (Houwink ten Cate 1969: 83; Cancik 1970: 85–7; zuletzt Hutter 2012: 669–71). Stellvertretend für die Vielzahl der historischen Studien, die Informationen aus den Gebetstexten nutzen, sei hier die „Geschichte des hethitischen Reiches“ von Klengel (1999) genannt.

Im Bereich der Religionsgeschichte kann exemplarisch auf Singers Beobachtungen zum hethitischen Pantheon verwiesen werden, die sich aus der umfangreichen Götterliste in CTH 381 ergeben (Singer 1996: 171–89). Gelegentlich finden sich kurze Bemerkungen über die Einbettung der Gebete in den rituellen Kontext, so etwa in Houwink ten Cate 1969: 87 und in Singer 2002a: 12f. (etwas ausführlicher auch in Singer 1996: 155–7). Einen breiten Raum in der Forschung nimmt jedoch die Konzeptionalisierung des Gebets als „Falldarlegung“ (Plädoyer) in einem Gerichtsverfahren ein. Seit Laroche (1964/65: 19) wird immer wieder darauf aufmerksam gemacht, dass das verwendete Vokabular (z. B. *arkuwar*, *kattawatar*) und die Konstellation der am Gebet Beteiligten denjenigen eines Prozesses gleichen (Houwink ten Cate 1969: 93f.; Melchert 1979: 268–71 und 1998: 46; Lebrun 1980: 426–31; de Roos 1995: 1998; Singer 2002a: 5–11; Haas 2006: 254; Hutter 2012: 667). Eng damit verbunden ist die Auswertung unter geistesgeschichtlichen Gesichtspunkten. In Gebeten aus allen Perioden finden sich Äußerungen, die Rückschlüsse auf die Weltanschauung der Hethiter erlauben. So zitiert Beckman (1996) Sprichwörter und Vergleiche aus diesen Texten, während Singer (2005) u. a. auf dieser Basis Aussagen zum Verständnis der Konzepte von Sünde und Bestrafung machen kann.

Dem gegenüber ist die literaturhistorische Analyse, die für die vorliegende Untersuchung wegen ihrer inhaltlichen Nähe zu den textlinguistischen Fragestellungen besonders wichtig ist, lange Zeit in den Kinderschuhen stecken geblieben (zu dieser Beurteilung vgl. auch Sürenhagen 1981: 84f.). Zwar hat man früh – meist unter Hinweis auf die mesopotamische Herkunft – Aussagen zu einem kompositorischen Schema gemacht, aber präzisere Strukturanalysen einzelner Gebete sind erst später erfolgt. Gurney (1940: 16–39) unterteilt das ihm zur Verfügung stehende Material in mehrere Sektionen und überschreibt diese mit den Titeln „Invocation“, „Hymn of Prayer and Prayer for Blessing“, „Plague Prayer“, „Continuation of previous section and Prayer for Blessing“ und „Colophons“. Darauf aufbauend trifft Güterbock folgende Aussagen:

„That [Gurney’s] observation that these prayers are free combinations of essentially independent parts is quite to the point; we shall see that this technique was used by the Hittites in other cases as well.“
(Güterbock 1958: 237f.)

„The composition of the text as a whole follows a Babylonian pattern, in broad outlines at least: first the address, then a hymn of praise, followed by a transitional passage that leads to the prayer proper which, in turn, has several sections.“
(Güterbock 1958: 242)

In diesem Sinne äußert sich auch Houwink ten Cate (1969: 82). Zu einer ganz anderen Gewichtung und Gliederung für dieselben Texte kommt Marazzi (1981: 32–4) mit dem Schema Hymnus – Klage – Bitte.

Für einige der Gebetstexte legt Lebrun (1980) im Rahmen seiner Textkommentare Inhaltsangaben vor, ohne aber den Versuch einer Generalisierung zu machen.

Einen Teil der von Laroche (1964/65) festgestellten „ethnischen“ (oder emischen) Gattungsbegriffe und Typen der Kommunikation mit den Göttern, nämlich *arkuwar*, *wekuwar* und *malduwar*, greift Sürenhagen (1981: 123f.) auf⁸ und identifiziert sie auch als Strukturelemente von Gebeten. Als Erster stellt er ein detailliertes Strukturschema auf:

I Eingangshymnus

- a Anrede
- b Hauptteil

II Bittgebet

- c Selbsteinführung
- d₁ Historische Darlegung
- d₂ Klage
- e *arkuwar*
- f *wekuwar*

III Versprechen

- g *dalilika ludlul*-Thema
- h *malduwar*

Den drei „Oberthemen“ I Eingangshymnus, II Bittgebet und III Versprechen sind jeweils mehrere (Unter-)Themen zugeordnet (a Anrede, b Hauptteil, c Selbsteinführung etc.). Diese (Unter-)Themen, die frei kombinierbar sind, schließen sich nach Sürenhagen zu Gruppen mit je einem Oberthema zusammen. Für CTH 383.1 kommt er z. B. zu folgender Realisierung des Gesamtschemas:

8 Ähnlich äußern sich de Roos (1995: 1999–2002, zu den Strukturelementen *arkuwar*, *mugauwar* und *walliyatar* unter Ausschluss des *wekuwar*) und Kassian und Yakubovich (2007: 423, speziell in Bezug auf CTH 377 mit der Abfolge *mugauwar*, *walliyatar*, *arkuwar*).

- I Eingangshymnus
- II Bittgebet
- III Versprechen
- II Bittgebet
- III Versprechen

Für das erste Vorkommen des Oberthemas II Bittgebet wiederum gibt Sürenhagen (1981: 128) das kompositorische Schema c, d₁, e, d₁, d₂, e, d₂, e, f, e an. Mit Ausnahme der Feststellung, dass c Selbsteinführung zum Anfang und f *wekuwar* (Bitte) zum Ende hin tendiert, entnimmt er dem kein Ordnungsprinzip. Daraus ergibt sich die problematische Situation, dass außer der Zuordnung der (Unter-)Themen zu den Oberthemen nichts gewonnen ist, weil alle Elemente innerhalb ihres Bereichs in fast freier Folge aufzutreten scheinen.

Singer (1996: 145f.) nimmt für CTH 381 ebenfalls eine genaue Strukturanalyse vor, die folgende Bestandteile enthält:

- Präambel
- Ritualanweisungen
- Anrufung der Götter von Ḫatti
- Agenda des Gebets
- Erste Bitte um Vermittlung (Šeri)
- Anrufung der Götter aller Länder
- Zweite Bitte um Vermittlung (Sonnengott des Himmels)
- Dritte Bitte um Vermittlung (Wettergott *piḫaššāšši*)
- Rituelle Gaben für die Götter von Ḫatti
- Platzhalter für das eigentliche Gebet
- Rituelle Gaben für die Götter aller Länder und den Sonnengott

Dieses Schema lässt sich allerdings nicht auf andere Gebete übertragen, weil CTH 381, wie oben festgestellt, als „framework for a prayer“ eine Sonderstellung einnimmt und in mehrfacher Hinsicht Besonderheiten aufweist (z. B. durch die Einbeziehung von Ritualhandlungen). Ähnliches muss man auch einschränkend für die sehr viel einfachere Struktur (*mugauwar*, *walliyatar*, *arkuwar*) sagen, die Kassian und Yakubovich (2007: 423) für CTH 377 feststellen, da es sich hier zwar um ein persönliches Gebet, aber um eines ohne konkreten Anlass handelt (s. oben Kapitel 1.2).

Offenbar haben die vorangegangenen Analysen nicht recht zu überzeugen vermocht oder erbringen zumindest kein auf andere Gebete übertragbares Aufbauschema, denn Wilhelm (2010: 34) verweist in jüngster Zeit für das Kantuzili-Gebet CTH 373 wieder auf das mesopotamische Bittgebet des Einzelnen und die biblischen Psalmen, die die Struktur „Anrede mit Epitheta, die hymnisch erweitert werden kann, Selbstvorstellung des Beters, Klage, Tun des Beters, Bitte und Gebetsschluss“ erwarten lassen. Im Gegensatz dazu

kommt Taracha (2009: 141–4) in seiner kurzen Beschreibung der hethitischen Gebete bloß zu der Dreiteilung in *invocatio*, *argumentatio* und *preces*. De Roos (1995: 2002) geht sogar so weit zu behaupten, dass eine übergreifende systematische Strukturanalyse gar nicht möglich sei („the construction of the prayers that, with the exception of the hymns discussed above, cannot be classified within the framework of a systematic structure“).

Der Forschungsstand in der hethitischen Literaturgeschichte bezüglich so grundlegender Fragen wie der Strukturanalyse der Textvertreter dieser wichtigen Gattung ist also recht unübersichtlich und unbefriedigend. Dies erscheint umso überraschender, als in den benachbarten Disziplinen der Akkadistik und der alttestamentlichen Wissenschaft die Struktur und die sprachlichen Gestaltungsmittel von Gebetsbeschwörungen bzw. die Formgeschichte der Psalmen seit langem Gegenstand des Forschungsinteresses sind: Als wichtige monographische Arbeiten seien ohne Anspruch auf Vollständigkeit aus der Akkadistik Kunstmann 1932, Mayer 1976, Wright 1979, Zgoll 2003b, Zerneck 2011, Lenzi 2011, Frechette 2012 und Jaques 2015 genannt, aus der Theologie Gunkel 1933, Gerstenberger 1980, Westermann 1983 und Janowski 2006.⁹ Dem steht in der Hethitologie bisher wenig gegenüber.

Schlechter noch ist es um die textlinguistische Forschung in der Hethitologie bestellt. Hier bilden auch die Gebete keine Ausnahme, denn zusätzlich zu Bemerkungen in den philologischen Kommentaren und den oben genannten Behandlungen der hethitischen Gattungsbezeichnungen gibt es zum Thema nur drei Aufsätze von Torri (2003), Dardano (2014) und Rieken (2014) zu einzelnen sprachlichen Merkmalen der hethitischen Sakralsprache im Allgemeinen. Die vorliegende Untersuchung soll ein erster Schritt sein, die Lücke für die Gattung des persönlichen Gebets zu schließen und zu prüfen, ob sich der Begriff der Textsorte hier auf der Basis typischer gemeinsamer formaler, inhaltlicher, intentional-funktionaler, situativer und medialer Merkmale sinnvoll anwenden lässt.

1.4 Methode und Aufbau der Arbeit

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, eine textlinguistische Analyse der Gattung des persönlichen Gebets im Hethitischen vorzulegen. Dabei handelt es sich um die „kritische“, von modernen Forschern definierte Gattung einer Korpusssprache des 2. Jt. v. Chr. Das bringt manches methodische Problem mit sich, das sich aus der zeitlichen und kulturellen Distanz zwischen dem hethitischen Verfasser und dem modernen Rezipienten ergibt. Denn unsere sehr eingeschränkte Kenntnis des „Sitzes im Leben“ dieser Texte und das Fehlen des intuitiven Textsortenwissens macht die Beantwortung einiger wichtiger Fragen, die bei der Textsortenforschung der Gegenwartsphilologien selbstverständlich behandelt werden, fast oder ganz unmöglich. Dennoch soll im Folgenden – auch wenn das eine oder andere offen bleiben muss – eine umfassende Darstellung

⁹ Außerdem sei auf den ausführlichen forschungsgeschichtlichen Abriss in Zerneck 2011: 1–17 und die Diskussion über den Gattungsbegriff von Zerneck (2011: 297–316) verwiesen.

versucht werden. Nach der Bestimmung der dominierenden Intention der Gesamtexte in Kapitel 2.1 folgt daher eine Beschreibung der kommunikativen Situation und des Mediums, soweit uns die Quellen hierüber Auskunft geben (Kapitel 2.2–2.4).

Um festzustellen, ob es sich bei dem oben in Kapitel 1.2. nach funktionalen Kriterien ausgewählten Korpus tatsächlich um eine Textsorte im linguistischen Sinne handelt, wird dies als Arbeitshypothese für die folgenden Untersuchungsschritte zunächst vorausgesetzt. Ist für die Texte eine gemeinsame Analyse möglich und kann man in vielen und zentralen Bereichen Generalisierungen vornehmen, so lässt sich die Frage nach dem Status als Textsorte positiv beantworten. Hierfür wird der Textsortenbegriff von Gansel & Jürgens, der einen breiten Konsens zum Ausdruck bringt, zugrunde gelegt:

„Textsorten konstituieren sich durch ein prototypisches Aufeinander-Bezogen-Sein kontextueller und struktureller Merkmale. Sie bilden Rahmen für prototypische, auf Konventionen der Sprachteilhaber beruhende sprachliche Muster mit charakteristischen funktionalen, medial-situativen und thematischen Merkmalen sowie einer diesen Merkmalen entsprechenden formalen Struktur.“

(Gansel und Jürgens 2007: 92)

Eine Textsorte ist also eine Klasse von Texten, die einem Textmuster folgen. Textmuster wiederum sind „Möglichkeitsfelder, in denen es sowohl einige überindividuelle Handlungsorientierungen gibt als auch Ermessensspielräume“ (Fix, Poethe und Yos 2003: 25f.). Im Falle des hethitischen persönlichen Gebets wäre also z. B. festzustellen, welche Strukturelemente obligatorisch und welche fakultativ auftreten oder welche formalen Merkmale charakteristisch für bestimmte Strukturelemente sind und wieviel Variabilität hier vorhanden ist, also welche Form-Funktion-Korrelationen im Rahmen des Textmusters „persönliches Gebet“ bestimmend sind.

Um diese Aufgabe für eine ganze Reihe von Texten leisten zu können, wird ein konsistenter Beschreibungsapparat gebraucht, der jeweils dieselben Kriterien an vergleichbare Kategorien anlegt. Da mit Lehmann (1984: 37) komparative Begriffe notwendigerweise funktional begründet sein müssen, nimmt die vorliegende Untersuchung ihren Ausgangspunkt in funktional definierten Kategorien, um dann jeweils die formseitigen Korrelate zu ermitteln; sie folgt also einem onomasiologischen Ansatz. Unter den funktionalen Kategorien spielt in der Textsortenanalyse wiederum die Sprecherintention eine herausragende Rolle, die deshalb ein zentrales Kriterium für die Segmentierung der Gesamtexte in die untergeordneten Strukturelemente ist und die damit auch für den Aufbau dieser Arbeit bestimmend sein wird: Nach der Behandlung der einzelnen Gesamtexte (Kapitel 3.2.1–3.2.15) folgt eine Auswertung, in der die zugrunde gelegten Kriterienkataloge genutzt werden, um die von den hethitischen Verfassern genutzten Textmuster zu ermitteln (Kapitel 3.3–3.6).

Die in der Forschungsliteratur angebotene Vielfalt der Kriterienkataloge und der damit verbundenen Merkmalinventare ist immens. Dabei wird der Schwerpunkt auf ganz unterschiedliche Bereiche des Funktionenspektrums gelegt; auch die Perspektiven, aus denen Textualität generell und die Textsortenproblematik im Besonderen betrachtet werden, sind divers. Einen guten Überblick über die aktuellen Forschungsansätze gibt

jedoch Stede (2007). Von ihm stammt auch der Vorschlag einer ebenenorientierten Textanalyse, die sich jeweils gesondert den verschiedenen zu beschreibenden Merkmalen von Textualität zuwendet, bevor das Zusammenspiel der Ebenen untersucht wird (Stede 2007: 181–3). Folgende Ebenen gibt er an:

- Ebene der referenziellen Struktur
- Ebene der thematischen Struktur
- Ebene der temporalen Struktur
- Ebene der Illokutionsstruktur
- Ebene der Argumentationsstruktur
- Ebene der rhetorischen Struktur

So sinnvoll diese Vorgehensweise *a priori* erscheint, um die Ergebnisse übersichtlicher und transparenter gestalten zu können, so schwierig erweist es sich in mehreren Fällen, die Ebenen getrennt zu halten. Stede (2007: 88) selbst bemerkt beispielsweise, dass das Verhältnis von referenzieller und thematischer Struktur noch ungeklärt sei. Weil es zweifellos zwischen beiden starke Überschneidungen gibt, werden sie hier gemeinsam behandelt. Dasselbe gilt für die argumentative und die rhetorische Struktur, denn die Stützungsbeziehungen zwischen den Segmenten einer Argumentationsstruktur sind in den Kohärenzrelationen enthalten, die für die rhetorische Struktur angesetzt werden. Es verbleiben also vier Ebenen: die referenziell-thematische, die temporale, die illokutive und die argumentativ-rhetorische Struktur. Auch die Erkennung mehrerer zusätzlicher textsortenspezifischer Gestaltungsprinzipien im Bereich der Makrostruktur werden für das Verständnis von Textaufbau und Gestaltungspielräumen notwendig sein (s. Kapitel 3.4–3.6).

Kapitel 4 ist der mikrostrukturellen Analyse der einzelnen Strukturelemente gewidmet, die in Hinblick auf ihre typischen Ausdrucksformen untersucht werden. Dadurch wird die notwendige Differenzierung zwischen den globalen Merkmalen der Gesamtexte und den lokalen Merkmalen der Strukturelemente erreicht. Ein Katalog von Merkmalen, die in der Forschungsliteratur als relevant erkannt worden sind, wird in der Einleitung zu Kapitel 4 vorgestellt. Durch die Untersuchung der verschiedenen Strukturelemente (Kapitel 4.1–4.11) soll dieser ggf. modifiziert und erweitert werden. Den Schluss bildet eine Synthese der erzielten Ergebnisse (Kapitel 4.12). In Kapitel 5 folgt nach einer kurzen Einleitung zu Methode und Zielsetzung (Kapitel 5.1–5.2) für jeden der analysierten Gesamtexte eine Darstellung seiner Stilistik und Dramaturgie, die die Ergebnisse der Analyse nach Strukturelementen weiter ergänzt und das Zusammenspiel sämtlicher Merkmale innerhalb eines Gesamttextes vor Augen führt (Kapitel 5.3–5.6). Dieser Teil des vorliegenden Buches behandelt dadurch auch literaturgeschichtliche Aspekte, deren Prinzipien in der Synthese zusammengestellt werden (Kapitel 5.7). Den Abschluss (Kapitel 6) bildet neben einer Zusammenfassung der Einzelergebnisse die Diskussion der eingangs gestellten Frage, ob die Texte des ausgewählten Korpus als Vertreter ein und derselben Textsorte gelten dürfen, die jeweils einem gemeinsamen Textmuster folgen, oder ob sie verschiedenen Textsorten zuzuordnen sind.

2 GESAMTTEXTE: TEXTEXTERNE FAKTOREN

(von Elisabeth Rieken)

Bevor in den kommenden Kapiteln die textlinguistische Analyse vorgenommen wird, ist es zuerst notwendig, verschiedene textexterne Faktoren, die die sprachliche Form des Textes beeinflussen, in den Blick zu nehmen. Dazu gehören die folgenden Beschreibungskategorien: Intention der Texte, die am Kommunikationsprozess beteiligten Akteure, das Kommunikationsmedium und die angestrebte Gültigkeitsdauer der Texte sowie schließlich der Kommunikationsbereich (Adamzik 2004: 83–94; Stede 2007: 37). Eben weil es sich dabei um Faktoren handelt, die außerhalb des Textes stehen, gehören viele der betreffenden Fragestellungen eher in den Bereich der Religions- und Geistesgeschichte. Dies gilt in besonderem Maße für die dem Gebet zugrunde liegende Konzeptionalisierung, die deshalb schon verschiedentlich Behandlung gefunden hat (s. unten Kapitel 2.4 mit weiterführender Literatur). Während die Ausführungen zu diesem letztgenannten Thema dementsprechend recht knapp gehalten werden können, sollen die anderen hier aus einer spezifisch linguistischen Perspektive genauer betrachtet werden.

2.1 Intention der Gesamttexthe („Textfunktion“)

Da der Auswahl des Korpus bereits ein „kritischer“ Gattungsbegriff auf funktionaler Basis zugrunde gelegt ist (s. oben Kapitel 1.2 auf S. 3), wird die folgende Beschreibung der Intention der betreffenden Texte notwendigerweise in Teilen zirkulär sein und eher eine Präzisierung aus linguistischer Perspektive darstellen. Ausgangspunkt ist also die von Singer vorgeschlagene Begriffsbestimmung des persönlichen Gebets:

„With the exception of Kantuzili’s prayer ..., the personal prayers are initiated by a king or a queen seeking divine intervention in a concrete situation, such as the solution to an urgent military problem ..., the cure of some severe disease ..., the absolution for particular sins ..., or a combination of several problems ...“
(Singer 2002b: 307)

Die Klassifizierung der Texte als Gebete mit der Bitte um göttliches Eingreifen bringt mit sich, dass dem modernen Textsortenwissen entsprechend von Singer und vielen anderen vor ihm eine appellative Grundfunktion vorausgesetzt wird, dass also der Betende den göttlichen Adressaten zu einer Handlung oder einer veränderten Einstellung bewegen will.

Für die textanalytische Bestimmung der Intention oder kommunikativen Funktion des Gesamttexthes ist es nun von Bedeutung, über dieses intuitive Verständnis hinaus die Interpretation durch eine semantisch-pragmatische Analyse und korrelierende formale Merkmale zu untermauern. Hier ist noch immer die auf Searle (1979) basierende

Klassifikation von Brinker (1985; 2010: 78–119) grundlegend.¹⁰ Danach muss zum einen zwischen der dominierenden Intention des gesamten Textes und den möglicherweise abweichenden Intentionen der untergeordneten Strukturelemente unterschieden werden (Brinker 2010: 78); zum anderen ist „die im Text mit bestimmten konventionell geltenden, d. h. in der Kommunikationsgemeinschaft verbindlich festgelegten Mitteln ausgedrückte Kommunikationsabsicht“, die der Adressat nach dem Willen des Sprechers erkennen soll, zu trennen von der „wahren Absicht“ (Brinker 2010: 88, mit Verweis auf Große 1976), die der Sprecher insgeheim mit seiner Äußerung verbinden mag, etwa diejenige der Persuasion. Brinker verwendet dafür die gut etablierte Bezeichnung „Textfunktion“ – ein Ausdruck, der in der vorliegenden Arbeit allerdings vermieden wird, um eine Vermengung mit der sehr viel allgemeineren Gebrauchsweise von „Funktion“ im Zusammenhang mit generellen Form-Funktion-Korrelationen, die über den Bereich der Textlinguistik hinausgehen, zu vermeiden.

Unter Berücksichtigung des eben Gesagten gibt Brinker (2010: 98) die folgende Klassifikation von Illokutionen mit ihren kommunikativen Intentionen („textuelle Grundfunktionen“), die den interpersonalen Aspekt zwischen dem Sprecher („Emittent“) und dem Adressaten („Rezipient“) in den Vordergrund stellt:

- Information: „Der Emittent gibt dem Rezipienten zu verstehen, dass er ihm ein Wissen vermitteln, ihn über etwas **informieren** will“ (*ibid.* 98).
- Appell: „Der Emittent gibt dem Rezipienten zu verstehen, dass er ihn dazu bewegen will, eine bestimmte Einstellung gegenüber einer Sache einzunehmen (**Meinungsbeeinflussung**) und/oder eine bestimmte Handlung zu vollziehen (**Handlungsbeeinflussung**)“ (*ibid.* 101).
- Obligation: „Der Emittent gibt dem Rezipienten zu verstehen, dass er sich ihm gegenüber dazu **verpflichtet**, eine bestimmte Handlung zu vollziehen“ (*ibid.* 109).
- Kontakt: „Der Emittent gibt dem Rezipienten zu verstehen, dass es ihm um die **personale Beziehung** zum Rezipienten geht (insbesondere um die Herstellung und Erhaltung des persönlichen Kontakts)“ (*ibid.* 110).
- Deklaration: „Der Emittent gibt dem Rezipienten zu verstehen, dass der Text eine **neue Realität schafft**, dass die (erfolgreiche) Äußerung des Textes die Einführung eine bestimmten Faktums bedeutet“ (*ibid.* 111).

Auf das persönliche Gebet bei den Hethitern bezogen kann man bereits nach dem oben (Kapitel 1.3) beschriebenen Forschungsstand zur Strukturanalyse zweifellos festhalten, dass die persönlichen Gebete mehrere und sehr unterschiedliche Strukturelemente mit ebenso verschiedenen Intentionen enthalten. Unter diesen lassen sich die Bitten, die an die Gottheiten gerichtet werden, als das zentrale Strukturelement identifizieren, das die dominierende Intention des Gesamttextes vermittelt. Dass diese appellativer Natur ist, kristallisiert sich in den Formulierungen deutlich heraus: Denn hier spricht der Betende

¹⁰ Zur Forschungsgeschichte s. ausführlicher Adamzik 2004: 107–17.

explizit (fast ausnahmslos im Imperativ) aus, was die angesprochene Gottheit tun soll. Das klar formulierte Bemühen um Handlungsbeeinflussung und Wiederherstellung der gestörten Gottesbeziehung ist also in Brinkers Sinne die „ausgedrückte Kommunikationsabsicht“. ¹¹ Dies sei durch die beiden folgenden Beispiele für Bitten an die angerufene Gottheit (1) und an die vermittelnde Gottheit (2) illustriert:

(1) CTH 383.1, Kolon 138

138 *nu=mu=kan* ^DUTU ^{URU}PÚ-na [GAŠAN=YA] ŠA ^D10 ^{URU}nerik DUMU=KA
 āšši[yantaš URU-ri šer] ZI=YA ZI DAM=YA=ya DUMU^{MES}=Y[A g]enzuwai

„Sonnengöttin von Arinna, [meine Herrin, im Interesse der Stadt] des Wettergottes von Nerik, deines gel[iebten] Sohnes, behandle meine Person (und) die Personen meiner Gemahlin [und me]iner Kinder [g]nädig!“

(2) CTH 372, Kolon 71–74

71 *nu=ššan* DINGIR-LIM-iš apāš mān nepiši mān=aš taknī

72 *zigg=a=šši* ^DUTU-uš katte=šši pāiši

73 *nu it ap[ēd]ani* DINGIR-LIM-ni tet

74 *nu=šši* <<nu>> ŠA LÚ.NAM.U₁₉.LU-[UTT]I uddār EGIR-pa tarkumma[i]

„Sei es, dass jener Gott (sich) im Himmel (befindet), oder sei es, dass er (sich) in der Erde (befindet), du aber, Sonnengott, gehst zu ihm. Geh (und) sprich zu j[en]em Gott! Übermittl[e] ihm die (folgenden) Worte des Menschen!“

Andere Strukturelemente wie Anrede, Hymnus oder Gelübde besitzen für sich genommen keinen appellativen Charakter, aber sie stützen sehr wohl die dominierende Intention des Gesamtextes, indem sie durch die Kontaktaufnahme, die Äußerung von Vertrauen oder die Inaussichtstellung von Gegenleistungen eine Voraussetzung und Motivation für die Erfüllung der Bitte schaffen. Diese Stützfunktion ist ein deutlicher Hinweis auf die dominierende Stellung der in den Bitten geäußerten appellativen Intention. Ein anderer ist der temporalen Struktur der Gesamtexte zu entnehmen (freundlicher Hinweis von Thomas Rieken). Die chronologische Ordnung der Strukturelemente zeigt nämlich, dass im Allgemeinen nach generischen (zeitlosen) Sachverhalten zunächst Vergangenes berichtet wird, bis man im Verlauf des Diskurses zur gegenwärtigen Situation gelangt. In der aktuellen Gegenwart und unmittelbaren Zukunft ist das zentrale Geschehen angesiedelt – das sind die Performanz der Bitten und ihre antizipierte Erfüllung –, bevor mit den Gelübden und ihrer Durchführung in der ferneren Zukunft die Nähe zur Gegenwart wieder verlassen wird. In der Dramaturgie der Gebete bilden die Bitten den Höhepunkt.

¹¹ Andere, nicht dominierende Intentionen des Gesamtextes, also „wahre“ oder „geheime Absichten“ und bloße Nebenwirkungen, können in der Psychagogie des Selbst und des Publikums bestehen (Zgoll 2003b: 259–64), im Gemeinschaftserlebnis und in der Identifikation von König und Publikum, in der Gewissenserleichterung und der Äußerung des persönlichen Kummers. Wagner (2009: 201) verweist hier auf das reflexive Moment der Kommunikationssituation und die kognitive Sprachfunktion.

Auf der formalen Seite sind die Bitten überwiegend durch den Imperativ der 2. oder 3. Person markiert. Dies ist eine morphologische Markierung, die auf die Bitten beschränkt ist. Allerdings gibt es auch – wie in CTH 372, Kolon 72 – den deutlich selteneren Fall, dass die Bitte oder ein Teil derselben – im Übergang nach generischen Aussagen in hymnischen Passagen – als Konstatierung der gewünschten Handlung im Indikativ Präsens formuliert wird.

Das funktionale und formale Zusammenwirken der Strukturelemente wird ausführlich in Kapitel 3 dargestellt. Zuvor soll jedoch in den Kapiteln 2.2–2.4 die kommunikative Situation behandelt werden, in die das persönliche Gebet gestellt ist.

2.2 Am Kommunikationsprozess beteiligte Akteure

Was zunächst sehr einfach zu sein scheint, weil man im Allgemeinen bei mündlich geäußerten Texten von Sprechern und Hörern bzw. im Falle schriftlicher Texte von Textproduzenten und -rezipienten ausgeht, kann sich mit Adamzik (2004: 83–94) im Einzelfall als recht komplexe Konstellation mit vielen weiteren beteiligten Akteuren herausstellen. Es kann eine ganze Reihe von Personen in verschiedenen Kommunikantenrollen involviert sein (Äußerer, Formulierer, Korrektor, Unterzeichner, Layouter, Verbreiter, Sponsor usw.); und der Text kann eine Kette von Produktions-, Distributions-, Filter- und Rezeptionsinstanzen durchlaufen. Für das persönliche Gebet der hethitischen Könige lassen sich zumindest die drei Phasen der Produktion, Ausführung und Archivierung annehmen, an denen verschiedene Personen mitwirken können. Im Rahmen des Umgangs der Hethiter mit ihren Texten bietet die Ausführung des Gebets die interessantesten Spezifika.

Beim Betenden handelt es sich in den meisten Fällen ausdrücklich um den hethitischen König selbst (CTH 374, CTH 376.1, CTH 377, CTH 378.1–4, CTH 381, CTH 382), seltener um das Königspaar (CTH 375, CTH 383.1¹²) oder die Königin (CTH 380.1, CTH 384.1). Nur im Falle des Sonnengottgebets CTH 373 ist der Betende (Kantuzili) als naher Verwandter des Königs nicht selbst königlich. Bei CTH 372 besteht die Besonderheit, dass der Sprecher sich nicht mit Namen nennt, sondern sich stets unspezifisch als DUMU.LÚ.U₁₉.LU (oder LÚ.NAM.U₁₉.LU) „Mensch“ bezeichnet. Schwemer (2015: 375) zieht deshalb die Möglichkeit in Betracht, dass der Text in der vorliegenden Form nicht zum Vortrag gedacht war, sondern im Bedarfsfall für den aktuellen Nutzer adaptiert werden sollte. Aber selbst wenn dies zutrifft, darf man wohl davon ausgehen, dass der Nutzer dann der König selbst war.¹³ Darüber wie der König den Vortrag der recht langen Texte mnemotechnisch bewältigt, gibt es keine Aussage, doch ist denkbar, dass ihm die Worte von einem lesekundigen Schreiber vorgesprochen werden.

12 Den Angaben im Gebet selbst zufolge stammt es sowohl von Ḫattušili als auch Puduḫepa, tatsächlich spricht aber allein Ḫattušili in der 1. Person Singular.

13 Die große Zahl der Korrekturen lässt mit Güterbock (1978: 130) vermuten, dass es sich um einen Entwurf handelt. Alternativ erwägt Schwemer (2015: 375), dass eine Schülertafel vorliegt.

In drei Fällen spricht der König offensichtlich nicht selbst (Singer 2002a: 7), denn im einleitenden Abschnitt der betreffenden Tafeln ist jeweils vermerkt, dass ein Repräsentant die Ausführung für den König (stets Muršili) übernimmt, vgl.:

(3) CTH 377, Kolon 1–2

- 1 [kī=m]a=kan TUPPI DUB.SAR ANA DINGIR-LIM anda UD-at UD-at
memiške[zzī]
2 [nu DING]IR-LAM walliškezzi

„[Diese] Tafel [ab]er spric[ht] der Tafelschreiber Tag für Tag zur Gottheit, [und] er rühmt [die Gotth]eit.“

(4) CTH 378.2, Kolon 1–3

- 1 [D]I^{URU} ḥatti BELI=YA [U DINGIR^{MEŠ URU} ḥatti BEL]U^{MEŠ}=YA
2 uiyat=mu^m murš[iliš LUGAL GAL š]umēl ARAD=KUNU
3 it=wa ANA D^I[M] ^{URU} ḥatti [B]ELI=YA U ANA DINGIR^{MEŠ} BELU^{MEŠ}=YA
k[i]ššan memi

„[Wetter]gott von Ḥatti, mein Herr, [und (ihr) Götter von Ḥatti,] meine [Herr]en, es schickte mich Mur[šili, der König, e]uer Diener. ‚Geh (und) sprich zum Wetter[gott] von Ḥatti, meinem [H]errn, und zu den (anderen) Göttern, meinen Herren, f[o]lgendermaßen!“

Aus CTH 377, Kolon 1, geht hervor, dass es sich beim Sprecher um einen Schreiber handelt, während die beiden anderen Passagen (der als Beispiel (4) zitierte Textausschnitt CTH 378.2, Kolon 1–3, und CTH 376.1, Kolon 2–4) keine Rückschlüsse erlauben. Es gibt also keinen expliziten Hinweis darauf, dass es ein Priester war, der wegen seiner Expertise für diese Aufgabe ausgewählt worden wäre.

Ein und dasselbe Gebet kann mehrere verschiedene Adressaten aufweisen (s. Kapitel 3.5). Diese Akteure können sehr unterschiedliche Funktionen übernehmen, die sich u. a. in der Art der an sie gerichteten Bitten (um Gehör, um Vermittlung, um Leben und Gesundheit etc.) widerspiegeln.

Unter den Adressaten sind die verschiedenen Erscheinungsformen der Sonnengotttheit am häufigsten (Singer 2002a: 8; Listen finden sich bei Houwink ten Cate 1969: 84–6 und Singer 1996: 151f.). Dies ist bei den älteren persönlichen Gebeten CTH 374 und CTH 373 sowie in der jüngeren Version CTH 372 der männliche Sonnengott. Der Sonnengott, der in einem Vermittlungsgebet zunächst in einem langen Hymnus angesprochen wird, soll das in den Text eingebettete Zentrale Gebet an den persönlichen Gott („mein Gott“) weitergeben, denn der persönliche Gott ist erzürnt und hat sich vom Betenden abgewandt.¹⁴ Diese Funktion besitzt die Sonnengöttin von Arinna nicht, obgleich sie

¹⁴ Diese Situation entspricht ganz der mesopotamischen Vorstellungswelt (vgl. Zgoll 2003c: 35f.), wo in den ŠU.Ī.LA-Ritualen die Bitte an die Hochgötter herangetragen wird, die persönlichen Götter

seit althethitischer Zeit (CTH 371) über die mittelhethitische Periode (CTH 375.1) bis in die 2. Hälfte des 13. Jh.s (CTH 383.1 und CTH 384.1) immer wieder angerufen wird.

In der Zeit Muršilis und Muwatallis verändert sich das Bild. Nun werden auch andere Gottheiten als die Sonnengottheiten unmittelbar angerufen: Telipinu in dem Gebet CTH 377, der Wettergott von Ḫatti in CTH 378.2 und Lelwani in CTH 380.1 sowie unter Muwatalli der Wettergott von Kummanni in CTH 382. Ruft man die Gesamtheit der Götter zusätzlich zu den individuell genannten Gottheiten an, gibt es einen Wechsel in der Ansprache zwischen dem individuellen Adressaten und den Göttern (CTH 376.1, CTH 378.3, CTH 378.2).¹⁵ Außerdem tritt unter Muršili auch schon die Götterversammlung selbst als alleiniger Adressat auf (CTH 378.1, CTH 378.4).

Eine Umkehrung des älteren Prinzips aus den Sonnengottgebeten entsteht unter Muwatalli mit CTH 381, das eine Kombination des Gebets an die Götterversammlung mit drei Vermittlungsbitten an individuelle Gottheiten bietet, darunter die bekannte Bitte um Vermittlung an den Sonnengott. Diese evoziert zwar die Vermittlungsgebete, die auch in CTH 372–374 an den Sonnengott gerichtet sind (Singer 2002a: 81), aber die Vermittlungsbite an den Wettergott *piḫaššašši*, die wenig später folgt, ruft intertextuell durch verschiedene formale Merkmale die Zentralen Gebete mit dem persönlichen Gott als Adressaten auf. Dem gegenüber sind im Gebet Puduḫepas an die Sonnengöttin von Arinna (CTH 384.1) die Vermittlungsbitten an die Akolythen der Sonnengöttin dem Zentralen Gebet am Ende angefügt. Im Gebet von Ḫattušili und Puduḫepa (CTH 383.1) wird ganz auf Vermittlung verzichtet und die Sonnengöttin wird unmittelbar angesprochen und anscheinend erstmals allein mit den Zentralen Bitten konfrontiert.

Aus dieser chronologisch geordneten Darstellung ist rasch ersichtlich, wie sich die Personenkonstellation und damit auch die Kommunikationssituation im Verlauf von zwei Jahrhunderten immer wieder ändert. Die unterschiedliche Stellung der eigentlich angerufenen und der vermittelnden bzw. als Zeugen auftretenden Gottheiten spiegelt sich, wie unten in Kapitel 4 zu zeigen sein wird, jeweils auch in formalen Merkmalen, im Grad der Vertrautheit und in den angesprochenen Themen wider.

Die meisten Forscher gehen davon aus, dass die persönlichen Gebete der Hethiter auch dann, wenn es nicht ausdrücklich gesagt wird, in einen rituellen Kontext eingebettet sind (so Houwink ten Cate 1969: 87; Singer 2002a: 12). Eine explizite Beschreibung der Ritualhandlung liegt in dem „framework prayer“ Muwatallis (CTH 381) und in dem Ersatzritual und Gebet der Gaššuliyawia (CTH 380.1) vor. Außerdem lassen sich Belege wie die beiden folgenden dahingehend deuten, dass im Gebet eine gerade im Verlauf befindliche Ritualhandlung kommentiert wird:

wieder zur Zuwendung zum Betenden zu veranlassen. In den DINGIR.ŠÀ.DAB.BA-Gebeten an den persönlichen Gott trägt dagegen der Betende sein Anliegen ohne viel Umschweife vor. Das Gebet an den persönlichen Gott direkt in das Vermittlungsgebet einzubetten, scheint jedoch eine hethitische Gestaltungstechnik zu sein.

- 15 Zwar ähnelt die unvermittelte Ansprache an die Götter in CTH 376.1 nach einem langen Hymnus an die Sonnengöttin von Arinna derjenigen an die persönliche Gottheit in den Zentralen Gebeten von CTH 372–374 nach dem Sonnengotthymnus, aber eine explizite Bitte um Vermittlung erfolgt nicht.

(5) CTH 372, Kolon 47–50

47 *nu miewuš kwiuš* ^DUTU-uš *tūriyan ḥarši*
 48 *nu=šmaš kāša* DUMU.NAM.LŪ.U₁₉.LU-aš *ḥalkin šuhḥaš*
 49 *nu miewaš=tiš karippandu*
 50 *nu kwitman mieyawaš=teš ḥalkin kariḫ[p]anzi ...*

„Welche Vier du, Sonnengott, angeschirrt hast, ihnen hat der Mensch hier¹⁶ Gerste hingeschüttet. Deine Vier sollen fressen! Und solange deine Vier die Gerste fres[s]en, ...“

(6) CTH 378.1, Kolon 112–115

112 *nu=z(a) kāša ANA KUR-TI ḥingani šēr šumēš ANA DINGIR*^{MEŠ}
BEL[U^H]^{L.A}=YA maškan peškemi
 113 *šarnikziliēškem[i]*
 114 *[n]u=šmaš maškan šarn[i]kziell=a šarnin[k]eškemi*
 115 *nu=mu DINGIR*^{MEŠ} *BELU*^{MEŠ}=YA *ginzu namma datte[n]*

„Ich hier gebe euch, den Göttern, meinen Herr[e]n, (gerade) ein Aussöhnungsoffer wegen der Seuche des Landes (und) vollzieh[e] (gerade) ein Entschädigungsoffer. Ich entschä[d]ige euch (gerade) (mittels eines) Aussöhnungs- (und eines) Entsch[ä]digungs(opfers). (Ihr) Götter, meine Herren, neh[m]t mir (gegenüber) wieder eine gütige Gesinnung an!“

Solche Passagen zeichnen sich aus durch die sprecherbezogene deiktische Partikel *kāša* „hier (bei mir)“, vielfach auch durch imperfektivische Verbalformen mit *-ške/a*-Suffix für die Gegenwart und schließlich durch die unmittelbar folgende an die Gottheit gerichtete Bitte. In Beispiel (6) kommt auch die Konjunktion *kwitman* „solange“ als Indikator hinzu. Da aber der König das Opfer kaum allein vollziehen wird, ist anzunehmen, dass mindestens auch Ritualexperten zugegen sind, die damit zu Zeugen des persönlichen Gebets werden. Freilich tritt nur zweimal – in parallelen Texten (CTH 376.1, Kolon 155; beim „Grenzfall“ CTH 377, Kolon 61) – eine Zuhörerschaft in Aktion, indem sie die Bitten des Königs Muršili durch einen zustimmenden Ausruf unterstreicht (Houwink ten Cate 1969: 88f.; Singer 2002a: 12):

(7) CTH 376.1, Kolon 155

155 *nu panku[š] apāt ē[šd]u ḥalzai*

„Die Versammlu[ng] ruft: ‚Das so[ll ge]schehen!‘“

Außer beim Verlesen des Gebetstextes spielen die Schreiber bei der Formulierung, Niederschrift und Archivierung des Textes eine tragende Rolle. De Roos (1995: 1997) führt zwar

16 Die Partikel *kāša* bringt den engen Bezug des Sachverhalts zum Sprecher zum Ausdruck (vgl. Rieken 2009). Das Deutsche hat hierfür kein genaues Äquivalent, weshalb im Folgenden ersatzweise das Adverb *hier* hinter das auf den Sprecher referierende Substantiv oder Pronomen gesetzt wird.

einen Beleg an, der sich – bei korrekter Ergänzung – dahingehend interpretieren ließe, dass der König den Gebetstext selbst formuliert und diktiert habe. Er hält es allerdings für ebenso gut möglich, dass der König lediglich den Inhalt festgelegt habe und die eigentliche Ausformulierung von seinem Schreiber vorgenommen worden sei. Vgl.:

(8) CTH 382, Kolon 151

151 ANA ^oUTU-ŠI=at=kan [iššaz[?] p]a[r]ā anīyan

„Sie (*scil.* die Tafel) (ist) für die Majestät [*aus dem Mund*[?] (*scil.* nach ihren Worten) vo]llst[än]dig fertiggestellt.“

Beide Interpretationen sind gänzlich unsicher, nicht nur wegen der Notwendigkeit, das Schlüsselwort *iššaz* „aus dem Mund“ zu ergänzen¹⁷, sondern auch weil selbst bei Richtigkeit der Ergänzung eine Übersetzung „auf Befehl für die Majestät“ nicht ausgeschlossen ist. Vor allem erlaubt die geschickte stilistische und dramaturgische Ausgestaltung anderer Gebete den Schluss, dass sie nicht auf einer spontanen Äußerung, sondern auf einem langwierigen Arbeitsprozess beruhen (vgl. die Ausführungen in Kapitel 5).

Spätestens jedoch bei der Niederschrift und bei der Vorbereitung des Textes für die Archivierung kommt der Schreiber ins Spiel. Die Tatsache, dass von vielen Texten Duplikate oder auch verschiedene Versionen existieren und dass auch Überarbeitungen in späterer Zeit erfolgt sind (so im Falle des Gebet für die Genesung von Gaššuliyawia CTH 380.1, dazu Daues und Rieken 2015), bezeugt einen regen Gebrauch von älteren Vorlagen oder zumindest eine hohe Wertschätzung seitens der Verantwortlichen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die Konstellation der an Produktion, Ausführung und Archivierung des Gebets beteiligten Personen insofern vergleichsweise komplex ist, als es neben dem menschlichen Sprecher und dem göttlichen Adressaten des Zentralen Gebets einen göttlichen Vermittler geben kann, an den das übergeordnete Vermittlungsgebet gerichtet ist. Zusätzlich werden in einigen Texten Zuhörer genannt sowie ein Repräsentant, der es im Auftrag des eigentlichen Sprechers vorträgt. In den Kolophonen erscheinen verschiedentlich diejenigen, die das Gebet formuliert bzw. abgeschrieben haben.

2.3 Kommunikationsmedium und Gültigkeitsdauer der Texte

Das Medium der Kommunikation ist im Falle der Ausführung des persönlichen Gebets primär mündlich. Dies geht zweifelsfrei aus den metasprachlichen Äußerungen hervor, die in einleitenden Abschnitten und Übergängen enthalten sind:

17 Eine ähnliche Formulierung findet sich in dem Evokationsritual KUB 15.31++ iv 38[?]–40[?] (freundlicher Hinweis von Jürgen Lorenz).

(9) CTH 378.1, Kolon 102–105

102 *nu=mu* DINGIR^{MEŠ} EN^{MEŠ}=YA *gin[z]u namma datten*103 *nu=š[maš=k]an uwahḫaru*104 *nu=šmaš kwit memiškemi*105 *n[u]=mu ištamašten*

„(Ihr) Götter, meine Herren, nehmt mir (gegenüber) wieder eine gütige Gesin[n]ung an! Ich will (vor) e[uch] erscheinen! Und was auch immer ich (jetzt) zu euch sage, hört mich!“

Dasselbe gilt auch, wenn der König einen Repräsentanten schickt, vgl. die Beispiele (3) und (4) in Kapitel 2.2.

Das Gebet findet unter dem Blick der angesprochenen Gottheit statt, und der gewünschte „Blickkontakt“ ist sicher auch der Grund, weshalb das Gebet Muwatallis an die Götterversammlung (CTH 381) „in Richtung der Sonnengottheit“ auf dem Dach stattfindet:

(10) CTH 381, Kolon 4, 7–9

4 *šuhḫi=kan šer* ^DUTU-*i menahḫanda* 2 ^{GIŠ}BANŠUR AD.KID
[*k*]ariyanda *dāi* ...7 *nu* GIM-*an kī* S[I×SĀ-et]8 *nu=kan* LUGAL-*uš šuhḫi šarā pāizzi*9 *n=aš* ANA ^DUTU [*š*]AME [*UŠK*]EN

„Auf dem Dach – in Richtung der Sonnengottheit – stellt er zwei Tische aus Rohrgeflecht [(zu)g]edeckt auf, ... Sobald er dies he[rgerichtet hat], geht der König auf das Dach hinauf. Er [vern]eigt sich vor dem Sonnengott des [Hi]mmels.“

Es ist freilich nicht klar, ob sich diese Angabe verallgemeinern lässt.¹⁸ Um den direkten Kommunikationskanal zu öffnen, ist es notwendig, die Gottheiten anzurufen und auch bestimmte Gebetshaltungen einzunehmen.¹⁹ Anderenfalls achten sie wohl nicht auf den Betenden:

(11) CTH 378.3, Kolon 1

1 [^DU]TU ^{URU}*arinna BELTI=YA U* DINGIR^{MEŠ} EN^{MEŠ}=YA

„[Sonn]engöttin von Arinna, meine Herrin, und (ihr anderen) Götter, meine Herren!“

18 Die einzige vergleichbare Angabe findet sich in der althethitischen (in junger Abschrift vorliegenden) Anrufung an die Sonnengöttin von Arinna CTH 385.10, wo das Ritual im *šalmani* (u. B.) bei Sonnenaufgang beginnt und auf dem Dach des Tempels der Sonnengöttin von Arinna endet (Singer 2002a: 12).

19 Darunter fallen Verneigungen, das Hinknien, das Emporheben beider Hände und das Anwinkeln des linken Arms mit empor gehaltener Hand (de Roos 1995: 1998; Singer 2002a: 13; Haas 2006: 253f.; Metcalf 2011: 172).

Bei Abwesenheit einer Gottheit, die gerade auch durch Zorn gegenüber dem Betenden bedingt sein kann, muss man sie zuerst aufrütteln und herbeirufen (*mūga(e)*-, vgl. Melchert 2010). Im folgenden Beispiel erhält ein Schreiber den Auftrag, zuerst genau diese Herbeirufung vorzunehmen und dann das Gebet des Königs *verbatim* vorzutragen:

(12) CTH 377, Kolon 6–16

- 6 *it=wa*^D *telipinun anzel* EN=NI DINGIR-LAM ŠA SAG.DU=NI *mugāi* §
 7 *nu=z(a)=kan mān nakkiš*^D *telipinuš šer nepiši* DINGIR^{MEŠ}-*aš ištarna*
 8 *mān aruni našma* ANA HUR.SAG^{MEŠ} *waḥanna pānz(a)*
 9 *našma=z(a)* INA KUR^{LÜ} KÜR *zahḥiya pānz(a)* §
 10 *kinuna=tta šanezziš waršulaš*^{GIŠ} ERIN-*anz(a) Ī-anz(a) kallišdu*
 11 *n=ašta* EGIR-*pa*^Ē *karimmi anda e[h]u*
 12 *nu=tta kāša mukiškemi*^{NINDA} *ḥarši[t*^{DUG} *išpa]* *nduzit*
 13 *nu=ššan parā kalānkanz(a) eš*
 14 *nu=tta kwit memiškemi*
 15 *nu=mu* DINGIR-LUM *ištamanan lagān ḥar(a)k*
 16 *n=at išt[am]aški* §

„Geh (und) rufe den Telipinu, unseren Herrn, unseren persönlichen Gott, herbei!
 § Falls du, gewichtiger Telipinu, oben im Himmel unter den Göttern (bist), falls du ins Meer (oder) auf die Berge zum Durchstreifen gegangen (bist) oder falls du ins Feindesland zur Schlacht gezogen (bist), § jetzt aber²⁰ soll der angenehme Duft, Zeder und Öl, dich rufen: K[o]mm wieder herein in den Tempel! Ich hier rufe dich (gerade) mi[t] Dickbrot (und) mit [Guss]opfer herbei. Du sollst damit bes[än]ftigt sein! Und wa[s] ich dir (gerade) sage, halte mir, Gott, das Ohr geneigt (und) hö[r]e es!“

Die direkte Anrede an die individuellen Götter erfolgt wie in Beispiel (12) mit Nennung des Namens. Nur in CTH 372–374 bleibt der persönliche Gott ganz in mesopotamischer Tradition namenlos (vgl. Zernecke 2011: 356), weil die Anrufung über die Vermittlung des Sonnengottes erfolgt. Stattdessen spricht der Betende ihn in den eingebetteten Zentralen Gebeten mit „mein Gott!“ an. Wenn die Gesamtheit der Götter im Gebet neben einer individuellen Gottheit angerufen wird, besteht die Anrede ebenfalls nur aus einem anonymen „Götter!“ oder „Götter! Meine Herren!“ (z. B. CTH 376.1, Kolon 80–81, bzw. CTH 378.3, Kolon 1). Aber für die alleinige Ansprache der Götterversammlung stellt Singer (2002a: 61, 64, 86) eine chronologische Entwicklung fest, der zufolge in

20 Während in der älteren Sprache die Sequenz *kinuna* problemlos als Adverb *kinun* „jetzt“ und die nicht geminierende Partikel *-a* „aber“ analysiert werden konnte, sind die beiden in der jüngeren Sprache univertbiert. Dadurch ging entgegen Hoffner und Melchert 2008: 395 die Bedeutung von *-a* jedoch nicht verloren, so dass *kinuna* keineswegs im Allgemeinen zu einer Variante von bloßem *kinun* geworden ist. Letzteres gilt nur für die sehr viel selteneren Fälle von recharakterisiertem *kinuna=ma* (Radhan 2017). Daher wird hier *kinuna* in mittelhethitischen Texten als *kinun=a* segmentiert, in jungethitischen aber nicht, ohne dass dies Auswirkungen auf die Übersetzung hätte.

einer ersten Stufe Muršili das gesamte Pantheon nach männlichen und weiblichen Gottheiten unterteilt, es aber noch ohne individuelle Namen aufzählt (CTH 378.1). Die Auflistung der Namen erfolgt dann durch denselben König in CTH 378.4, in CTH 379 (hier nicht behandelt) und schließlich in großer Ausführlichkeit durch Muwatalli in CTH 381. Man wird daraus schließen dürfen, dass die explizite Nennung des Namens der angesprochenen Gottheit(en) eine wichtige Rolle bei der erfolgreichen Öffnung des Kommunikationskanals spielt.

Für die Anrufung kann die Unterstützung durch eine andere Gottheit notwendig sein. Dafür ist die Sonnengottheit (in einer ihrer Erscheinungsformen) besonders gut geeignet, weil einerseits nach hethitischer Vorstellung die Einberufung der Götterversammlung zum Fest wie zum Gericht in ihr Ressort fällt und weil sie andererseits auf ihrem Weg durch Himmel und Erde alles sieht und dabei auch allen anderen Gottheiten begegnet (so schon Goetze 1957: 137; Singer 1996: 149; Kühne 1975: 189 Anm. 42; Singer 2002a: 8f.). Vgl. den folgenden Beleg aus dem Gebet Muwatallis an die Götterversammlung:

(13) CTH 381, Kolon 100–3

- 100 *nu kāša ammuk* ^mNIR.GÁL LUGAL-*uš* ^{LÚ}SANGA ŠA ^DUTU ^{URU}PÚ-*na* U
DINGIR^{MEŠ} *hūmandaš nepišaš* ^DUTU-*i arkwiškemi*
101 *nu nepišaš* ^DUTU-*uš* EN=YA *kēdani* UD^{KAM}-*ti* DINGIR^{MEŠ} *arāi*
102 *nu* DINGIR^{MEŠ} *kwiēš kēdani* UD-*ti kwedani arkuwēšni* IŠTU EME=YA
ḫalziḫhun §
103 *n=aš nepišaš* ^DUTU-*uš nepišaz* KI-*az* ḪUR.SAG^{MEŠ}-*az*
ÍD^{MEŠ}-*az* IŠTU É^{MEŠ} DINGIR^{MEŠ} =ŠUNU ^{GIŠ}GU.ZA^{MEŠ} =ŠUNU *ḫalzāi* §

„Ich hier, Muwatalli, König, Priester der Sonnengöttin von Arinna und aller Götter, lege (gerade) (meinen) Fall (vor) dem Sonnengott des Himmels dar. Sonnengott des Himmels, mein Herr, halte an diesem Tag (*scil.* heute) die Götter an! Die Götter, die ich an diesem Tag zur Falldarlegung mit meiner Zunge angerufen habe, Sonnengott des Himmels, § rufe sie aus Himmel (und) Erde, aus den Bergen (und) aus den Flüssen, aus ihren Tempeln (und) von ihren Thronen herbei!“

Obleich also das persönliche Gebet in vielerlei Hinsicht einem normalen Gespräch gleicht, besteht ein gravierendes Problem darin, dass die Kommunikation nur in einer Richtung, d. h. vom Menschen zur Gottheit, verläuft. Weder kann der Betende in Gestik und Gesichtsausdruck der angesprochenen Gottheit die Reaktion auf sein Gebet ablesen, noch erhält er unmittelbar eine verbale Antwort auf seine drängenden Fragen, die sich vor allem auf den Grund des göttlichen Zorns beziehen. Aus diesem Grund tritt seit den Anfängen des persönlichen Gebets – angeregt durch die mesopotamischen Vorlagen (Metcalf 2011: 174) – immer wieder die Bitte um Offenbarung durch die erzürnte Gottheit auf. Die avisierten Kommunikationswege sind dabei Träume, Weise, Seher oder Orakelpriester (Beckman 1999):

(14) CTH 373, Kolon 41–52 (vgl. CTH 372, Kolon 108–119)

- 41 [kinun]=a=mu=z(a) *ammel* DINGIR=YA ŠĀ=ŠU ZI=ŠU *hūmantet kardit*
kīnuddu
 42 *nu=mu wašdul=mit [tēdd]u*
 43 *n=e=z=(š)an ganešmi*
 44 *naššu=mu* DINGIR=YA *zašheya mēmau*
 45 *nu=mu=z(a)* DINGIR=YA ŠĀ=ŠU *kinuddu*
 46 [*nu=mu wašd*]ul=mit *tēddu*
 47 *n=e=z=(š)an ganešmi*
 48 *našma=mu* ^{MUNUS}ENSI *mēmau*
 49 [*našma=mu Š*]A ^DUTU ^{LÚ}AZU ^{IŠTU} ^{UZU}NÍG.GIG *mēmau*
 50 *nu=mu=z(a)* DINGIR=YA *hūmantet kardit* [ŠĀ=ŠU ZI=ŠU] *kīnuddu*
 51 *nu=mu wašdul=mit teddu*
 52 *n=e=z=(š)an ganešmi*

„[Jetzt] aber soll mein Gott mir sein Innerstes (und) seine Seele offenbaren mit ganzem Herzen! Er soll mir meine Vergehen [benenn]en, so dass ich sie erkenne! Entweder soll mein Gott zu mir im Traum sprechen! Mein Gott soll mir sein Innerstes offenbaren! Er soll [*mir*] meine [Vergeh]en benennen, so dass ich sie erkenne! Oder es soll eine Seherin zu mir sprechen! [*Oder*] ein Orakelpriester [d]es Sonnengottes soll es [*mir*] aufgrund der Leber sagen! Mein Gott soll mir [*sein Innerstes (und) seine Seele*] offenbaren mit ganzem Herzen! Er soll mir meine Vergehen benennen, so dass ich sie erkenne!“

Weitere Belege sind etwa CTH 376.1, Kolon 85–9 und CTH 378.2, Kolon 168–79. Einen konkreten Fall, in dem man sich um die Herbeiführung solch einer göttlichen Äußerung bemüht hat, berichtet Muršili selbst:

(15) CTH 378.2, Kolon 71–74, 77–78

- 71 *nu=z(a) maḥḥan eni TUPPA ŠA KUR* ^{URU}*mizri peran wemiyānūn*
 72 *n=at IŠTU* DINGIR-LIM *ariyanūn*
 73 *aši=wa kwiš memiyaš* [I]ŠTU ^DIM ^{URU}*ḥatti iyanz(a)*
 74 ^{LÚ}^{MES} ^{URU}*mizri kwit* ^{LÚ}^{MES} ^{URU}*ḥatti=ya IŠTU* ^DIM ^{URU}*ḥatti linguanteš* § ...
 77 *nu=war=aš mān ANA* ^DIM ^{URU}*ḥatti BELI=YA kartimmiyaz kišat*
 78 *n=at ḥandāettat*

„Sobald ich jene Tafel über das Land Ägypten gefunden hatte, ermittelte ich es (durch Orakel) von der Gottheit: ‚Jenes Wort, das [v]om Wettergott von Ḥatti gemacht (worden war)‘, was das betrifft, dass die Leute von Ägypten und die Leute von Ḥatti vom Wettergott von Ḥatti unter Eid genommen (waren), § ... ,ob das (*scil.* die Übertretung des Wortes) dem Wettergott von Ḥatti, meinem Herrn, (ein Grund zum) Zorn wurde?‘, das wurde (durch ein Orakel) festgestellt.“

Aber offenbar war auch diese Methode nicht immer erfolgreich, denn die Hethiter sahen sich gezwungen, manche Anfragen mehrfach zu stellen:

(16) CTH 378.4, Kolon 38–41

38 *nu ABU=[YA] arišket*

39 *nu šumeš DINGIR^{MEŠ} EN^{MEŠ} ariyašeš[n]a[z U]L wemiyat*

40 *[a]mmukk=a=šmaš ariškēnun*

41 *nu šumeš DINGIR^{MEŠ} EN^{MEŠ}=YA ariyašešnaz ammukk=a UL wemiyānun*

„[Mein] Vater versuchte, (es) durch ein Orakel zu ermitteln. Euch, Götter, (meine) Herren, fand er dur[ch] die Orakelanf[ra]ge [nic]ht. Auch [i]ch habe versucht, (es) von euch durch ein Orakel zu ermitteln. Und euch, (ihr) Götter, meine Herren, fand auch ich durch die Orakelanfrage nicht.“

Diese Erfahrung spiegelt sich wohl auch in der Bitte um Vermittlung des Gebets wider. Nicht nur für die Anrufung der Gottheit, sondern auch für die Überbringung des eigentlichen Gebets, des Zentralen Gebets, versichert sich der Betende gelegentlich der Unterstützung durch einen oder mehrere andere Götter. Das ist in CTH 372–374 noch in der Tradition der mesopotamischen ŠU.ÍL.LA-Gebete ein Hochgott, die die gestörte Beziehung zum erzürnten persönlichen Gott wiederherstellen soll (Güterbock 1958: 242; Zerneck 2011: 356), während später im Gebet Muwatallis an die Götterversammlung (CTH 381) mit Šeri, dem Sonnengott und schließlich dem persönlichen Gott des Königs, dem Wettergott *piḥaššašši*, drei verschiedene Vermittler eingeschaltet werden. Nur der Sonnengott entspricht in dieser Funktion dem in den Sonnengottgebeten Üblichen. Dass man aber auch weniger hohe Gottheiten bemüht, um die obersten zu erreichen, ist schon in CTH 371 aus althethitischer Zeit belegt und setzt sich in Puduḥepas Gebet an die Sonnengöttin von Arinna (CTH 384.1) fort. Dort spricht sie zwar die Sonnengöttin zunächst direkt an, anschließend bittet man aber zusätzlich ihre Akolythen um Vermittlung. Das Bedürfnis nach Einhaltung der Hierarchie überlagert also im Laufe der Zeit wieder den Einfluss der mesopotamischen Vorbilder (vgl. auch Singer 2002a: 9).

Man sollte meinen, dass bei Einschaltung eines Vermittlers die Kommunikationssituation zwischen Betendem und dem Adressaten des Zentralen Gebets gegenüber derjenigen in den Vermittlungsgebeten mit direkter Ansprache grundsätzlich anders ist. Denn die Kommunikation geht zwar gleichfalls mündlich vor sich, aber sie verläuft über die vermittelnde Gottheit in zwei Stufen. Es besteht also kein „Blickkontakt“ mit der eigentlich angerufenen Gottheit, die sich ja entfernt hat (über die vermutete zeitliche Unmittelbarkeit lässt sich keine sichere Aussage treffen). Der Unterschied zum direkten Gebet ohne Vermittlung manifestiert sich sprachlich jedoch nicht. Die Zentralen Gebete in CTH 372–374 sind als direkte Reden eingebettet und weisen als in sich abgeschlossene Texte dieselben deiktischen Bezüge auf wie die übergeordneten Vermittlungsgebete. In den Gebeten Muwatallis (CTH 381) und Puduḥepas (CTH 384.1) sind die Vermittlungsgebete an die Strukturelemente des Zentralen Gebets angefügt, und auch hier besteht eine vollständige sprachliche Unabhängigkeit zwischen diesen und dem Zentralen Gebet.

In Hinblick auf die textlinguistischen Klassifikationskriterien von Textsorten wird man hinsichtlich des Kommunikationsmediums also zusammenfassend festhalten, dass die Ausführung der persönlichen Gebete zwar durch das mündliche Gespräch mit unmittelbarem räumlichem Kontakt (*face-to-face*) charakterisiert ist, dass dieses allerdings in nur einer Kommunikationsrichtung, nämlich vom Menschen zur Gottheit, stattfindet. Die Vermittlung durch andere Gottheiten spielt außerhalb der expliziten diesbezüglichen Aufforderung an den Fürsprecher in sprachlicher Hinsicht insofern keine Rolle, als sich das deiktische Zentrum nicht verschiebt und sowohl Zentrales Gebet als auch Vermittlungsgebet situationsgebunden bleiben. Hinsichtlich der Deixis liegen somit im Sinne von Koch und Oesterreicher (1985) nächstsprachliche Merkmale konzeptioneller Mündlichkeit vor.

Dagegen fällt die Beurteilung für die Produktion und die Archivierung der Gebetstexte anders aus. Trotz der sprachlichen Merkmale, die nur durch eine konzipierte Situationsgebundenheit bedingt sein können, sind die Texte nachweislich unter Zuhilfenahme des schriftlichen Mediums abgefasst. Nicht nur die Konsistenz ihrer Argumentation, sondern auch die Komplexität ihrer Dramaturgie, die in den Kapiteln 3 und 5 ausführlich behandelt werden, ebenso wie die intertextuellen Bezüge mit z. T. wortwörtlichen Wiederholungen älterer Versionen (dazu ausführlich Marazzi und Nowicki 1978 und Güterbock 1980) lassen keinen anderen Schluss zu. Das Gebet Muwatallis an die Götterversammlung (CTH 381) besteht sogar nur aus dem wiederverwendbaren Rahmen, in dem ein Platzhalter für die Einsetzung der jeweiligen, für den konkreten Fall verfassten Falldarlegung angegeben ist. Auch die Archivierung, die im 2. Jt. v. Chr. ja nur schriftlich erfolgen konnte, ist auf die Rezeption der Texte in späterer Zeit angelegt (vgl. van den Hout 2008).

Die angestrebte Gültigkeitsdauer geht also über die einmalige Verwendung hinaus (zur Wichtigkeit dieses Faktors s. Adamzik 2004: 78). Zu diesem Zweck mussten die Texte für die potenziellen Nutzer in den Archiven zugänglich und inhaltlich verständlich sein. Dementsprechend überwiegen also, was die komplexeren sprachlichen Strukturen betrifft, die distanzsprachlichen Merkmale einer konzeptionellen Schriftlichkeit.

2.4 Kommunikationsbereich und zugrunde liegende Konzeptionalisierung

Die Textlinguistik blickt auf eine lange Geschichte von Versuchen zurück, Klassifikationen von Funktionalstilen, Kommunikationswelten und -bereichen zu erstellen (dazu ausführlich Adamzik 2004: 61–74). Doch haben sich keine Kriterien ermitteln lassen, die zu anwendbaren trennscharfen Kategorien geführt hätten, denen man die Texte hätte zuordnen können. Wohl deshalb bleiben die Kategorisierungsversuche etwa bei Stede (2007: 37) auf einer sehr abstrakten Ebene, indem ausschließlich zwischen privat, offiziell und öffentlich unterschieden wird.

Überdies sind die Arbeiten zumeist an den modernen Textsorten orientiert, die sich – wie oben Kapitel 1.2 schon dargelegt – nicht auf diejenigen des Alten Orients übertragen lassen. Daher erfolgt im kommenden Kapitel zunächst nur eine Einordnung auf dieser abstrakten Ebene, um dann in aller Kürze die Ergebnisse religions- und geistesgeschichtlicher Untersuchungen zur hethitischen Konzeptionalisierung der Gebetssituation zu referieren und zu diskutieren. Denn in dieser kommt die hethitische Vorstellung der sozialen Organisation der Tätigkeiten beim persönlichen Gebet zum Ausdruck.

Der Kommunikationsbereich, in dem das persönliche Gebet stattfindet, ist aufgrund der menschlichen und göttlichen Partizipanten durchaus ein öffentlicher.²¹ Er hat, da es in den Bitten entweder um das Wohl staatstragender Persönlichkeiten (fast ausnahmslos König und Königin) oder des gesamten Landes geht, auch einen offiziellen Charakter. Dieser spiegelt sich zudem in der Niederschrift und Archivierung der Texte wider, denn die Tafeln sind wie andere offizielle Texte vor allem in Tempel I und sehr viel seltener im Haus am Hang und in Büyükkale A gelagert; im letztgenannten Gebäude liegen vor allem die wenigen mittelhethitischen Niederschriften. Auch die geringe Anzahl der in Palastnähe befindlichen Tafeln spricht gegen eine alleinige Nutzung durch den König unter Ausschluss der Öffentlichkeit.

Die zugrunde liegende inhaltliche Konzeptionalisierung des persönlichen Gebets durch die Hethiter (mit Ausnahme der Sonnengottgebete CTH 372–374) bietet weitere Evidenz dafür, die Texte als öffentlich und offiziell zu klassifizieren. Denn nach übereinstimmender Auffassung der Forscher betrachten die hethitischen Könige ihr Gebet als ein Plädoyer vor der göttlichen Gerichtsversammlung, vor der sie ihren Fall darlegen, das ihnen zustehende Recht einklagen und sich gegen bestehende Anklagen verteidigen. Dies spiegelt sich in der Verwendung des Abstraktums *arkuwar* „Plädoyer, Falldarlegung“ in den metasprachlichen Äußerungen und in den Kolophonen wider, aber auch im Gebrauch von Lexemen wie *šarnink-* „entschädigen“ (z. B. CTH 378.1, Kolon 100).²² Möglicherweise ist die Rechtsvorstellung, dass eingeklagt wird, was einem nach der Ordnung ohnehin zusteht, ein Grund dafür, dass die Kategorie des Dankgebets bei den Hethitern fehlt (ähnlich Singer 2002a: 43). Die knappe Zusammenfassung von Singer (2002a: 5–11, bes. 5 mit Verweis auf Laroche 1964/65: 13–20; Houwink ten Cate 1969: 82–7; Lebrun 1980: 426–31; Sürenhagen 1981: 136–40; Singer 1996: 47–9; Melchert 1998: 45–7) beschreibt die Rolle, die die betreffenden Partizipanten nach hethitischer Vorstellung spielen:

21 Anders Klinger (2013d: 104), der ausschließlich die Götter als Adressaten betrachtet. Die Tatsache, dass sonst tabuisierte Themen in den Gebeten behandelt werden, ist jedoch nicht in einer Privatheit des Gebetsvortrags begründet – sofern es dieses Konzept bei den Hethitern überhaupt gegeben hat –, sondern in der Unmöglichkeit, die Götter in der rhetorischen Situation des Gebets zu hintergehen.

22 Damit unterscheiden sich nach dem Adaptionsprozess die hethitischen Gebete von den mesopotamischen ŠU.Ī.LA-Gebeten, denen nach Zgoll (2003a) und Zernecke (2011: 326) ein Audienzkonzept zugrunde liegt.

„The structure and rationale of a Hittite prayer is best understood as the enacting of a case in a divine court. This accords with the typically Hittite way of approaching all relations between two parties in legalistic terms. The defendant is the king, the prosecutor is the offended god, the advocate is the addressed deity (requested to act as an intercessor), and the court of justice is the assembly of gods. The prayer is presented by the king or his representative with all the features of a lawsuit, including the confession of or exculpation from guilt, the presentation of mitigating circumstances, and the inveigling of the divine judges with flattery (hymns) and presents (vows).“ (Singer 2002a: 5)

Dieser Darstellung ist überwiegend zuzustimmen. Die Einschränkung, die Singer (2002a: 8) selbst vornimmt, dass nämlich die am häufigsten angerufenen Gottheiten, die Sonnen- und Wettergottheiten, auch dem göttlichen Gerichtshof vorsitzen und deshalb die Rolle des Obersten Richters von derjenigen des Vermittlers (im Zitat „advocate“) nicht klar zu unterscheiden sei, trifft jedoch nur bedingt zu. Hier begegnen wir einem der Widersprüche, die durch die Adaption der Gebete aus dem mesopotamischen Raum hervorgerufen worden sind: Zwar erscheinen der Sonnengott des Himmels bzw. die Sonnengöttin von Arinna gemäß dieser Tradition in den hymnischen Partien als Oberste Richter, im weiteren Verlauf der betreffenden Gebete aber treten sie in einer Richterfunktion nicht oder nur im Kreise der Götterversammlung auf. Wenn sich die Sonnengöttin von Arinna neben Lelwani in Puduḫepas Gebet (CTH 384.1, Kolon 72–73) am Versammlungsort aller Götter einsetzen soll, ist nicht klar, ob das an dieser Stelle verwendete Verb *wek-* eine Bitte oder eine Forderung der Sonnengöttin zum Ausdruck bringt; allein entscheiden kann sie den Rechtsfall zumindest nicht.

Die aus Mesopotamien adaptierte Vermittlerfunktion der Sonnengottheit, die in CTH 372–374 noch so prominent ist, tritt in CTH 375, CTH 376.1 und CTH 378.3 zurück, um nur noch einmal in der späten Großreichszeit zur Zeit Puduḫepas in CTH 384.1 eine Reminiszenz zu erfahren.²³ Im Falle des Wettergottes muss man indessen in CTH 378.2 und CTH 382 von der Rolle einer (direkt angesprochenen) zürnenden Gottheit (im Zitat „prosecutor“) ausgehen, auch wenn er offensichtlich Einfluss auf Gerichtsentscheidungen nehmen kann (vgl. CTH 378.2, Kolon 61).

Die Götterversammlung wird entgegen Singer (1996: 151) nicht deshalb angerufen, weil alle anderen Gebete zu individuellen Gottheiten erfolglos waren, sondern weil allein die Götterversammlung die richterliche Macht besitzt (Houwink ten Cate 1987: 18–22),²⁴ als Zeuge von Eiden fungiert (CTH 378.1, Kolon 58; Hutter 2012: 667) und auch die Bestrafung übernimmt (CTH 378.1, Kolon 63–64). Hier sind alle Funktionen vereint und damit ist die Götterversammlung die wichtigste Instanz, die man anrufen kann.

23 In dem Gebet Muwatallis an die Götterversammlung (CTH 381, Kolon 96–103) besteht die Rolle des Sonnengottes des Himmels vornehmlich darin, die Götter zur Versammlung einzuberufen. Die hier ebenfalls angeführte Richterfunktion ist wieder nur Teil der hymnischen Anrufung. Ähnlich ungewöhnlich ist in diesem Gebet auch die Rolle des Wettergottes *piḫaššašši*, der in Kolon 104–59 als persönlicher Gott fungiert und trotzdem die Vermittlungstätigkeit übernimmt.

24 Houwink ten Cate behandelt in demselben Beitrag (1987) auch Textstellen, die darauf schließen lassen, dass die Hethiter eine Korrelation der Götterversammlung mit dem *panku-* und des Sonnengottes mit dem König vorgenommen haben.

Schließlich ist eine Einschränkung in Bezug auf die Sonnengottgebete CTH 372–374 notwendig: Da in ihnen nicht nur der Begriff des *arkuwar* „Falldarlegung“ nicht auftritt, sondern sich diese Gebete auch in ihrer Struktur und der Wahl der Themen von den späteren unterscheiden und sich stattdessen noch sehr stark an die mesopotamischen Gebete mit ihrem zugrunde liegendem Audienzkonzept (Zgoll 2003a und Zerneck 2011: 326) anlehnen, kann man noch nicht von einer Konzeptionalisierung speziell dieser Gebetstexte als ein Plädoyer vor Gericht ausgehen und so auch den Begriff der „Falldarlegung“ nicht sinnvoll verwenden. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Hethiter nicht doch generell ihre Beziehung zu den Göttern als ein Rechtsverhältnis angesehen hätten, wie es etwa durch die Verwendung des Ausdrucks *kattawatar* „Gegenstand der Anklage“ in CTH 373, Kolon 40, zum Ausdruck kommt.

Eine weitere Konzeptionalisierung, mit Hilfe derer die Hethiter das Verhältnis zwischen Mensch und Gottheit zu fassen versuchen, ist dasjenige zwischen Kind und (Zieh-)Eltern. Das (Zieh-)Eltern-Kind-Verhältnis wird vor allem in den Gebeten an den persönlichen Gott benutzt (z. B. in CTH 372, Kolon 75–76, 160–3, 210 und CTH 381, Kolon 112, 157) sowie im Hymnus an den Sonnengott (z. B. CTH 372, Kolon 32). Es steht damit in der mesopotamischen Tradition (vgl. zu derselben Zerneck 2011: 355).

Das Diener-Herr-Verhältnis, das Zerneck (2011: 355) für die Beziehung zum persönlichen Gott gleichfalls anführt, ist weit verbreitet und manifestiert sich in den hethitischen Gebeten vor allem in den relationalen Appositionen und Anreden „Diener“ bzw. „Herr“ (z. B. *ammel=ma ŠA^mNIR.GÁL ARAD=KA A[W]ATE^{MEŠ}* „aber meine, des Muwatalli, deines Dieners, Worte“ in CTH 381, Kolon 116, bzw. ^D10 *piḥaššaššiš EN=YA* „Wettergott *piḥaššaššiš*, mein Herr!“ in CTH 381, Kolon 105). In CTH 378.2, Kolon 142–148, wird außerdem die gewünschte Handlungsweise des Wettergottes gegenüber dem hethitischen König in einem Vergleich mit dem Verhalten des gütigen Herrn gegenüber einem geständigen Diener beschrieben. Dennoch scheint eben wegen ihrer ubiquitären Anwendung in den Appositionen und Anreden die lexikalische Bedeutung der beiden Wörter, „Diener“ und „Herr“, verblasst zu sein und lediglich sozialdeiktisch zur Markierung der Distanz von Sprecher und Adressat zu dienen.

3 TEXTMUSTER DER GESAMTTEXTE

(von Elisabeth Rieken)

3.1 Klassifikationskriterien für die Strukturelemente

Aus dem Forschungsüberblick in Kapitel 1.3 geht hervor, dass für das persönliche Gebet der Hethiter eine ganze Reihe von Textmustern vorgeschlagen worden ist. Diese bestehen aus mehreren Strukturelementen, deren Gebrauch und Reihenfolge je nach Forscher in unterschiedlichem Maße als obligatorisch oder fakultativ angesehen werden. Um hier zu einem fundierten Ergebnis zu gelangen, sollen gemäß dem in Kapitel 1.4 dargelegten methodischen Vorgehen sämtliche der hier untersuchten Texte nach Textsegmenten aufgeschlüsselt werden, die sich inhaltlich als Einheit erweisen, indem sie dieselbe intentionale Funktion besitzen. Dazu sei die Klassifikation von Brinker (2010: 98–112), die auch schon in Kapitel 2.1 zugrunde gelegt worden ist, in aller Kürze in Erinnerung gerufen und mit den hier verwendeten Abkürzungen ausgezeichnet (Tabelle 3.1):

Illokution	Intention	Abkürzung
Information	Wissensvermittlung, Information	Inf
Appell	Meinungs- und Handlungsbeeinflussung	App
Obligation	Selbstverpflichtung	Obl
Kontakt	Herstellung und Erhalt der personalen Beziehung	Kont
Deklaration	Schaffung einer neuen Realität durch Sprechakt	Dekl

Tabelle 3.1: Illokutionen und Intentionen nach Brinker

Die Textsorte des persönlichen Gebets macht es notwendig, die Kategorie „Deklaration“ dahingehend zu erweitern, dass hierunter nicht nur explizit performative Sprechakte gefasst werden, sondern auch deklarative Hinweise auf die Performanz der Ritualhandlung. Außerdem werden im Folgenden indirekte Sprechakte wie z. B. Aussagen über erwünschte künftige Handlungen seitens der Götter ihrer Intention als Bitte und Appell entsprechend klassifiziert. Ebenso sind rhetorische Fragen nicht der grammatisch ausgedrückten Illokution (Frage), sondern der intendierten Illokution (Information) zugeordnet. Aber nicht alle in den Gebeten belegten Fragen sind rhetorischer Natur, sondern der Betende hofft vielfach tatsächlich auf eine Antwort seitens der Götter durch ein Orakel, um dann in ihrem Sinne handeln zu können. Daher muss die Klassifikation der Illokutionen von Brinker für das hier behandelte Korpus um die Kategorie der Frage

(Interrogation, Abkürzung: Int) erweitert werden. Die Intention der Fragen liegt im Allgemeinen in der Ausführungssicherung, die wiederum die Motivation der Götter zur Erfüllung der Bitten stützen soll.

Oben wurde bereits festgestellt, dass die dominierende Intention der Gesamttexte in der Meinungs- und Handlungsbeeinflussung der Götter durch den Betenden besteht (Kapitel 2.1). Diese kommt in den Zentralen Bitten als dem wichtigsten Strukturelement zum Ausdruck. Auf sie richtet sich das gesamte Gebet aus: Die Zentralen Bitten selbst stützen keine anderen Illokutionen, während andererseits die Illokutionen und die damit einhergehenden Intentionen der übrigen Strukturelemente in der Stützung der Zentralen Bitten liegen. Sie dienen allein dazu, eben diese wichtigen sprachlichen Handlungen der Zentralen Bitten erfolgreich sein zu lassen. Daher ermöglicht erst die Erschließung der Stützungsbeziehungen zwischen den Strukturelementen ein Verständnis der Kohärenz der Texte und ihrer argumentativ-rhetorischen Struktur.

Einen für die hethitischen Gebete anwendbaren und überschaubaren Beschreibungsapparat von Stützungsbeziehungen bieten Brandt und Rosengren (1992), die ein Korpus von Geschäftsbriefen analysieren. Die Kommunikationssituationen ist in beiden Textsorten aufgrund der schriftlichen Abfassung, der Anrede in der 2. Person und der gleichzeitigen Nicht-Verfügbarkeit des Adressaten durchaus ähnlich. Schmitt (2000) baut auf dem Konzept der beiden Forscherinnen auf und unterscheidet zwischen mittelbar und unmittelbar stützenden Illokutionen:

- Mittelbar stützende Illokutionen
 - Sachverhaltsklärend (Sachv.-klär.): Hintergrundinformationen und orientierende Ergänzungen
 - Kooperationssichernd (Koop.-sich.): Äußerungen zur Etablierung und Aufrechterhaltung der persönlichen Beziehung
- Unmittelbar stützende Illokutionen
 - Verstehenssichernd (Versteh.-sich.): Zusatzinformationen, die das Verstehen erleichtern
 - Glaubwürdigkeitsstützend (Glaub.-stütz.): Begründung, die die Glaubwürdigkeit erhöht²⁵
 - Motivationsstützend (Motiv.-stütz.): Motivierung des Adressaten zu einer Handlung, für die der Sprecher um Verständnis wirbt
 - Ausführungssichernd (Ausführ.-sich.): Information, die dem Adressaten die Ausführung der gewünschten Handlung erleichtert

Die Unterscheidung von mittelbar und unmittelbar stützenden Illokutionen wird aber im Folgenden keine Rolle spielen, weil sie in den Gebeten nicht zu aussagekräftigen

²⁵ Schmitt verwendet hier den Ausdruck „glaubensstützend“, der jedoch wegen der hier nicht gewollten Assoziationen mit Bekenntnisreligionen vermieden wird.