

Rita Strauß  
Reinigungsrituale aus Kizzuwatna





Rita Strauß

# Reinigungsrituale aus Kizzuwatna

Ein Beitrag zur Erforschung  
hethitischer Ritualtradition  
und Kulturgeschichte

Walter de Gruyter · Berlin · New York

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,  
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN-13: 978-3-11-017975-0  
ISBN-10: 3-11-017975-X

*Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek*

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

© Copyright 2006 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.  
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandentwurf: Christopher Schneider, Berlin  
Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

*meinen Eltern*



## Vorwort

Vorliegende Studie stellt die überarbeitete Fassung meiner am 18.3.2003 am Fachbereich für Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin eingereichten Dissertation „Hethitische Techniken der Katharsis am Beispiel der Rituale aus Kizzuwatna“ dar.

Bei allen Personen, die zum Entstehen meiner Arbeit beigetragen haben, möchte ich mich an dieser Stelle bedanken:

Herr Prof. Dr. V. Haas weckte in seinen Seminaren mein Interesse für die hethitische Ritualliteratur und gab die Anregung zu meinem Dissertationsthema. Inspirationen und wertvolle Hinweise erhielt ich aus dem von Herrn Haas geleiteten Projekt „Materia magica et medica hethitica“ und aus seiner umfangreichen Belegsammlung. Herr Haas, Frau Dr. I. Wegner und meine Zweitgutachterin Frau Prof. Dr. D. Prechel begleiteten meine Arbeit mit Interesse und stetem Rat, wofür ich ihnen herzlich danke.

Drei Semester (WS 1998/99-WS 2000/01) konnte ich als Stipendiatin des Graduiertenkollegs „Anatolien und seine Nachbarn“ an der Universität Tübingen verbringen. Der DFG, die die finanziellen Mittel zur Verfügung stellte, und den Tübinger Dozenten, die meine Aufnahme in das Kolleg bewilligten, gilt mein aufrichtiger Dank. Besonderer Dank gebührt Herrn PD Dr. F. Starke, der meine Arbeit während meiner Tübinger Zeit mit wohlmeinender Kritik und wertvollen Hinweisen bereichert und gefördert hat.

Eine große Bereicherung für die Beschäftigung mit der hethitischen Ritualliteratur war meine Arbeit an den Ritualtexten innerhalb des von Herrn Prof. Dr. S.M. Maul geleiteten Assur-Projekts der Universität Heidelberg und der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Herrn Maul danke ich herzlich für die idealen Arbeitsbedingungen an seinem Institut.

Während meiner Tätigkeit im Boğazköy-Archiv der Mainzer Akademie der Wissenschaften gestattete mir Herr Prof. Dr. H. Otten großzügigerweise uneingeschränkten Einblick in die Foto- und

Belegsammlung und erteilte mir die Erlaubnis, bisher unveröffentlichte Texte für meine Dissertation zu nutzen. Herrn Prof. Otten, Frau C. Rüter und Herrn Dr. S. Košak danke ich für die freundliche Aufnahme in der Mainzer Forschungsstelle.

Für die Möglichkeit, einige Texte anhand der Fotografien im Vorderasiatischen Museum Berlin überprüfen zu können, danke ich vielmals der Direktorin des Museums Frau Prof. Dr. B. Salje sowie den Herren Prof. Dr. H. Klengel und Dr. J. Marzahn.

Bei meinen Freunden, Kommilitonen und Kollegen aus Berlin, Heidelberg, Mainz und Tübingen bedanke ich mich für vielfältige Hilfe, interessante Gespräche und „gutes Zureden“.

Meinen Eltern, meinem Mann, meinen Schwestern und meinen fachfremden Freunden danke ich für viel Geduld und Unterstützung in jeder Hinsicht.

Berlin/Heidelberg, im Januar 2006

Rita Strauß

## Inhaltsverzeichnis

	Verzeichnis der Abkürzungen .....	XIII
I.	Einleitung .....	1
I.1	Bemerkungen zur hethitischen Ritualliteratur .....	1
I.2	Grundzüge der Geschichte Kizzuwatnas .....	3
I.3	Kulturelle Kontakte zwischen Ḫatti und Kizzuwatna .....	9
I.4	Die Kizzuwatna-Rituale .....	12
I.4.1	Die Zuordnung der Texte .....	12
I.4.2	Fragestellungen und Zielsetzungen der Arbeit .....	14
II.	Kathartische Techniken und Opferriten der Kizzuwatna- Rituale im Kontext eines idealtypischen Ritualverlaufs .....	16
II.1	Die „diagnostische Einleitung“ der Ritualtexte .....	16
II.2	Die Ritualzurüstung .....	26
II.3	Die Anrufung der Götter .....	29
II.4	Die Zubereitung des „Weihwassers“ .....	34
II.4.1	Das Schöpfen des Wassers .....	34
II.4.2	Die Addition kathartischer Kräfte .....	38
II.4.3	Die Libation von Blut .....	40
II.4.4	Rauchopfer und „Besternung“ .....	42
II.5	Evokationsriten .....	44
II.5.1	Der „verschwundene“ Gott .....	44
II.5.2	Die Aufenthaltsorte der Götter .....	46
II.5.3	Die Anlockungstechniken .....	47
II.6	Reinigungsriten mit den magischen Materien Wolle und Teig.....	56
II.6.1	Der Ritus mit <i>ali</i> -Wolle und Teig .....	56
II.6.2	Übertragungsriten mit Wolle und Teig, Brei oder Brot .....	60
II.7	Reinigungsriten mit Wasser .....	68
II.7.1	Die Waschung des Götterbildes .....	68
II.7.2	Die Waschung des Ritualherrn .....	71
II.8	Der Schwenkritus .....	72

II.9	Eine typisch kizzuwatnäische Ritenkette .....	76
II.9.1	Einleitende Bemerkungen .....	76
II.9.2	<i>kupti</i> -Schlagen und Opferrunde .....	79
II.9.3	<i>uzija-zurgija</i> -Opferriten .....	92
II.9.4	<i>šeḫelliški</i> - und <i>šeḫellijaš watar</i> .....	98
II.9.5	Der <i>gangati</i> -Ritus .....	101
II.9.6	Schwenkritus und Wassersprengen .....	108
II.9.7	Opferungen in Verbindung mit hurritischen Ritualtermini ....	111
II.10	„Sündenbock“- und Substitutsriten .....	119
II.10.1	<i>nakkušši</i> - und Substitutsriten aus Kizzuwatna .....	119
II.10.2	Die „Pestrituale“ aus Arzawa .....	126
II.10.3	Der „Sündenbock“ in der Überlieferung der Nachbarregionen .....	130
II.11	Das Durchschreiten eines Tores als Übertragungs- und Übergangsritus .....	133
II.12	Reinigung mit Wasser und Kleiderwechsel .....	137
II.13	Die Einnahme eines Heiltrunks .....	140
II.14	Die Entsorgung der Ritualrückstände .....	144
II.15	Dankopfer und Kultmahl .....	146
III.	CTH 471 und das <i>itkalzi</i> -Ritual .....	149
III.1	Das <i>itkalzi</i> -Ritual CTH 777 .....	149
III.2	CTH 471 und die letzte Tafel des <i>itkalzi</i> -Rituals .....	153
III.2.1	Überblick .....	153
III.2.2	Die „Weihwasser“-Zubereitung und Opfervorbereitungen ....	156
III.2.3	Die Opferrunde .....	159
III.2.4	Errichtung eines Tores für den Durchschreitungsritus und Opfer für den Sonnengott und Ištar-Ša(w)uška .....	165
III.2.5	Der <i>nakkušši</i> -Ritus .....	166
III.2.6	Eine „Inthronisation“ .....	167
III.2.7	Durchschreitungsritus, „Weihwasser“-Riten und Kleiderwechsel .....	170
III.2.8	Die Wiederherstellung und Sicherung kultischer Reinheit durch Opferungen, Einnahme eines Heiltrunks, Kultmahl und Salbung .....	172
III.2.8.1	... im Ammihatna-Ritual .....	172
III.2.8.2	Die <i>itkalzi</i> -Version .....	174
III.2.9	Analogieriten mit Silber .....	179

III.3	Zusammenfassung: CTH 471, das <i>itkalzi</i> -Ritual und die Mundwaschung .....	181
IV.	Kizzuwatna, Šamuḫa und das <i>babili</i> -Ritual .....	189
IV.1	Die „Šamuḫa-Rituale“ .....	189
IV.2	Das <i>babili</i> -Ritual .....	191
IV.3	Das <i>babili</i> -Ritual im Kontext der Kizzuwatna- und Šamuḫa-Rituale .....	193
IV.4	Elemente mesopotamischer Ritualkunde .....	197
IV.4.1	Die <i>babili</i> -Rezitationen .....	197
IV.4.2	Der Fisch als magische Materie .....	199
IV.4.3	Der eliminatorische Analogieritus mit einem Modellboot .....	201
IV.4.4	Analogieriten mit einer Zwiebel und einer Schnur .....	205
IV.5	Überlegungen zur Überlieferungsgeschichte .....	208
V.	Texte .....	216
V.1	CTH 471, das Ritual des Ammiḫatna .....	216
V.1.1	Textvertreter und Literatur .....	216
V.1.2	Datierung .....	217
V.1.3	Umschrift .....	220
V.1.4	Übersetzung .....	233
V.1.5	Ritualverlauf und Kommentar .....	245
V.2	CTH 472, das Ritual der <i>purapši</i> -Priester Ammiḫatna, Tulbi und Mati .....	253
V.2.1	Textvertreter und Literatur .....	253
V.2.2	Redaktionsgeschichte und Datierung .....	254
V.2.3	Umschrift .....	258
V.2.4	Übersetzung .....	264
V.2.5	Ritualverlauf und Kommentar .....	269
V.3	CTH 473 und weitere Belege für Ammiḫatna, Tulbi und Mati .....	272
V.3.1	Fragmentarische Ritualtexte .....	272
V.3.2	Bibliothekskataloge .....	277
V.3.3	Zusammenfassung .....	280
V.4	CTH 476, das Geburtshilferitual des Papanigri .....	284
V.4.1	Textvertreter und Literatur .....	284
V.4.2	Datierung .....	284
V.4.3	Umschrift .....	286

V.4.4	Übersetzung .....	295
V.4.5	Ritualverlauf und Kommentar .....	303
V.5	Das Reinigungsritual KBo 24.45+ .....	310
V.5.1	Textvertreter und Literatur .....	310
V.5.2	Datierung .....	310
V.5.3	Umschrift .....	313
V.5.4	Übersetzung .....	319
V.5.5	Ritualverlauf und Kommentar .....	324
V.6	Das Reinigungsritual CTH 491 .....	327
V.6.1	Textvertreter und Literatur .....	327
V.6.2	Datierung .....	328
V.6.3	Umschrift .....	330
V.6.4	Übersetzung .....	341
V.6.5	Ritualverlauf und Kommentar .....	350
V.6.6	CTH 491.2 in Umschrift und Übersetzung .....	354
V.6.7	CTH 491.3 in Umschrift und Übersetzung .....	357
VI.	Schlußbetrachtungen zur kizzuwatnäischen Ritualtradition ....	359
VII.	Anhang .....	365
VII.1	Ausgewähltes Glossar zu Kap. V .....	365
VII.1.1	Hethitisch (und Luwisch) .....	366
VII.1.2	Hurritisch .....	396
VII.1.3	Akkadisch .....	398
VII.1.4	Sumerisch .....	401
VII.1.5	Personennamen .....	416
VII.1.6	Götternamen .....	417
VII.1.7	Geographische Namen .....	418
VII.2	Literaturverzeichnis .....	419
VII.3	Register .....	448
VII.3.1	Sachregister .....	448
VII.3.2	Personennamen .....	451
VII.3.3	Götter(namen) .....	452
VII.3.4	Geographische Namen .....	454
VII.3.5	Wortregister .....	455
VII.4	Verzeichnis der zitierten Textstellen .....	456

## Abkürzungen

### *1. Literaturbezogene Abkürzungen*

- A Assur-Sammlung des Archäologischen Museums Istanbul.  
AAA Annals of Archaeology and Anthropology.  
ABoT Ankara Arkeoloji Müzesinde bulunan Boğazköy Tabletleri, Istanbul 1948.  
AfO (Bh.) Archiv für Orientforschung (Beiheft), Berlin, Berlin/Graz, Graz, Horn.  
AHw W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden 1958-1981.  
AJA American Journal of Archaeology, Boston/Concord/Princeton.  
ALASP(M) Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas (und Mesopotamiens), Münster.  
AIT D.J. Wiseman, The Alalakh Tablets, London 1953.  
AnBi Analecta Biblica, Rom.  
ANET J.B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton 1955.  
AnOr Analecta Orientalia, Rom.  
AOAT(S) Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments (Sonderreihe), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.  
AoF Altorientalische Forschungen, Berlin.  
AOS American Oriental Series, New Haven.  
ARET Archivi Reali di Ebla, Testi, Rom.  
ArOr Archiv Orientální, Prag.  
AS Assyriological Studies, Chicago.  
BaF Baghdader Forschungen, Mainz.  
BAM F. Köcher, Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen, Berlin 1963-1980.

- BBR H. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion (Assyriologische Bibliothek 12), Leipzig 1901.
- Belleten Türk Tarih Kurumu Belleten, Ankara.
- BID s. Literaturverzeichnis W. Farber 1977.
- BiOr Bibliotheca Orientalis, Leiden.
- BM Signatur des British Museum London.
- Bo Inventarnummern der Boğazköy-Tafeln aus den Grabungen 1906-1912 (meist unveröffentlicht).
- BoSt Boghazköi-Studien, Leipzig.
- CAD The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 1956ff.
- CHD The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 1980ff.
- ChS Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler, Rom.
- ChS I/1 s. Literaturverzeichnis V. Haas 1984.
- ChS I/2 s. Literaturverzeichnis M. Salvini/I. Wegner 1986.
- ChS I/3-1 s. Literaturverzeichnis I. Wegner 1995.
- ChS I/3-2 s. Literaturverzeichnis I. Wegner 2002.
- ChS I/4 s. Literaturverzeichnis I. Wegner/M Salvini 1991.
- ChS I/5 s. Literaturverzeichnis V. Haas/I. Wegner 1988.
- ChS I/9 s. Literaturverzeichnis V. Haas 1998.
- CM Cuneiform Monographs, Groningen.
- CTH s. Literaturverzeichnis E. Laroche 1971.
- CTH\* E. Laroche, Catalogue des Textes Hittites. Suppl., RHA 30 (1972), 94-133 und RHA 33 (1975), 68-71.
- CTHC Fortsetzung des CTH durch B.J. Collins: [www.asor.org/HITTITE//CTHHP.html](http://www.asor.org/HITTITE//CTHHP.html).
- EA J.A. Knudtzon, Die El-Amarna Tafeln (Vorderasiatische Bibliothek 2), Leipzig 1915.
- FHG E. Laroche, Fragments hittites de Genève, RA 45 (1951), 131-138, 184-194 und RA 46 (1952), 42-50, 214.
- FHL J.M. Durand/E. Laroche, Fragments hittites du Louvre, in: Memorial Atatürk: Études d'Archéologie et de Philologie Anatoliennes, Paris 1982, 73-107.
- GLH s. Literaturverzeichnis E. Laroche 1976/77.
- HdO Handbuch der Orientalistik, Leiden/New York/Köln.
- HED J. Puhvel, Hittite Etymological Dictionary, Berlin/New York 1984ff.

- HEG J. Tischler, Hethitisches Etymologisches Glossar (IBS 20), 1983ff.
- HG Die Hethitischen Gesetze; zitiert nach E. von Schuler, Die Hethitischen Gesetze (Hethitische Rechtsbücher), in: TUAT I (1982), 96-125 und H.A. Hoffner, Jr., The Laws of the Hittites: A Critical Edition (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 23), Leiden/ New York/Köln 1997.
- HS Tafelsignatur der Hilprecht-Sammlung in Jena (unveröffentlicht).
- HSAO Heidelberger Studien zum Alten Orient, Heidelberg.
- HSM Signatur Harvard Semitic Museum.
- HSS Harvard Semitic Series, Atlanta.
- HT Hittite Text in the Cuneiform Character from Tablets in the British Museum, London 1920.
- HUCA Hebrew Union College Annual, Cincinnati.
- HW J. Friedrich, Hethitisches Wörterbuch. Kurzgefasste kritische Sammlung der Deutungen hethitischer Wörter, unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1952-1966, Heidelberg 1991.
- HW<sup>2</sup> J. Friedrich/A. Kammenhuber, Hethitisches Wörterbuch. Zweite, völlig neubearbeitete Aufl. auf der Grundlage der edierten hethitischen Texte, Heidelberg 1975ff.
- HwdA H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 3. Aufl., Berlin/New York 2000.
- HwrG H. Cancik et al. (Hrsg.), Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1998-2001.
- HZL C. Rüster/E. Neu, Hethitisches Zeichenlexikon. Inventar und Interpretation der Keilschriftzeichen aus den Boğazköy-Texten (StBoT Bh. 2), Wiesbaden 1989.
- IBoT Istanbul Arkeoloji Müzelerinde Bulunan Boğazköy Tabletleri(nden Seçme Metinler), Istanbul 1944, 1947, 1954, Ankara 1988.
- IBS Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Innsbruck.
- IstMitt Istanbuler Mitteilungen, Istanbul/Tübingen.
- JAOS Journal of the American Oriental Society.
- JBL Journal of Biblical Literature and Exegesis, Boston/Philadelphia/New York/New Haven.

- JCS Journal of Cuneiform Studies, New Haven.  
 JNES Journal of Near Eastern Studies, Chicago.  
 K Signatur der Kouyunjik-Collection des British Museum.  
 KAR E. Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts (WVDOG 28 und 34), Leipzig 1919 und 1923.  
 KBo Keilschrifttexte aus Boghazköi, Leipzig/Berlin 1916ff.  
 KRI K.A. Kitchen, Ramesside Inscriptions, Oxford 1975ff.  
 Ktema Ktema. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques, Strasbourg.  
 KTU M. Dietrich/O. Loretz/J. Sanmartín, Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit (AOAT 24/1), Kevelear/Neukirchen-Vluyn 1976.  
 KUB Keilschrifturkunden aus Boghazköi, Berlin 1921ff.  
 KZ Kuhns Zeitschrift (jetzt: ZVS), Göttingen.  
 LKA E. Ebeling, Literarische Keilschrifttexte aus Assur, Berlin 1953.  
*maqlû* s. Literaturverzeichnis G. Meier 1937.  
 MARV III H. Freydank, Mittelasyrische Rechts- und Verwaltungs-urkunden (WVDOG 92), Berlin 1994.  
 MDOG Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin.  
 MIO Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin.  
 MSL B. Landsberger et al., Materialien zum sumerischen Lexikon, Rom 1937ff.  
 MSS Münchner Studien zur Sprachwissenschaft, München.  
 MVA(e)G Mitteilungen der Vorderasiatischen/Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft, Berlin/Leipzig.  
 N.A.B.U. Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires, Paris.  
 OA Oriens Antiquus, Budapest.  
 OBO Orbis Biblicus et Orientalis, Freiburg (Schweiz)/Göttingen.  
 OLP Orientalia Lovaniensia Periodica, Leuven.  
 OLZ Orientalistische Literaturzeitung, Leipzig und Berlin.  
 Or(NS) Orientalia (Nova Series), Rom.  
 OrAnt Oriens Antiquus, Rom.  
 RA Revue d'Assyriologie et Archéologie orientale, Paris.  
 RAcc. F. Thureau-Dangin, Rituels accadiens, Paris 1921.  
 RGTC Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients), Tübingen.

- RHA Revue Hittite et Asiatique, Paris.
- RITA K.A. Kitchen, Ramesside Inscriptions. Translated and Annotated. Translations/Notes and Comments, Oxford 1995ff.
- RIA Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie, Berlin/Leipzig/New York.
- RS Signatur der Texte aus Ras Shamra.
- SAA S. Parpola, State Archives of Assyria, Helsinki 1987ff.
- SAALT I s. Literaturverzeichnis C. Walker/M.B. Dick 2001.
- SCCNH Studies in the Civilisation and Culture of Nuzi and the Hurrians, Winona Lake.
- SMEA Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Rom.
- Die Sprache Die Sprache. Zeitschrift für Sprachwissenschaft, Wien/Wiesbaden.
- SpTU II E. von Weiher, Spätbabylonische Texte aus Uruk II (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka 10), Berlin 1983.
- SpTU III E. von Weiher, Spätbabylonische Texte aus Uruk III (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka 12), Berlin 1988.
- SSN Studia Semitica Neerlandica.
- StBoT (Bh.) Studien zu den Boğazköy-Texten (Beihefte), Wiesbaden.
- STC L.W. King, The Seven Tablets of Creation, London 1902.
- StMed Studia Mediterranea, Pavia.
- StOr Studia Orientalia (Societas Orientalis Fennica), Helsinki.
- šurpu* s. Literaturverzeichnis E. Reiner 1958.
- TCS Texts from Cuneiform Sources, Locust Valley.
- THeth Texte der Hethiter, Heidelberg.
- TSO Texte und Studien zur Orientalistik, Hildesheim.
- TUAT Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Gütersloh.
- TuL s. Literaturverzeichnis E. Ebeling 1931.
- UET Ur Excavations, Texts.
- UF Ugarit Forschungen, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
- UFBG s. Literaturverzeichnis W. Mayer 1976.
- VAT Tafelsignaturen der Vorderasiatischen Abteilung der Berliner Museen.
- VBoT A. Goetze, Verstreute Boghazköi-Texte, Marburg 1930.
- VSNF Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Staatlichen Museen zu Berlin, Neue Folge.

W	Signatur der Texte aus Warka.
WO	Die Welt des Orients, Göttingen.
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin.
YBC	Tafeln der Yale Babylonian Collection.
YOSR	Yale Oriental Series, Researches, New Haven/Oxford/London.
ZA(NF)	Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete bzw. Vorderasiatische Archäologie (Neue Folge), Berlin/Leipzig.
ZAR	Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, Wiesbaden.
ZVS	Zeitschrift für vergleichende Sprachwissenschaft (ehemals: Kuhns Zeitschrift [KZ]).
/a, /b usw.	Inventarnummern der Boğazköy-Tafeln aus den Grabungen 1931-1967.

## 2. Sonstige Abkürzungen

Abb.	Abbildung	enkl.	enklitisch
Abl.	Ablativ	Erg.	Ergänzung
add.	hinzugefügt	erg.	ergänzt
Adj.	Adjektiv	f.	femininum
Adv.	Adverb	Gen.	Genitiv
Akk.	Akkusativ	GN	Göttername
akk.	akkadisch	heth.	hethitisch
Anm.	Anmerkung	Hrsg.	Herausgeber
Art.	Artikel	hrsg.	herausgegeben
bes.	besonders	hurr.	hurritisch
Bk.	Büyükkale	Imp.	Imperativ
c.	Genus commune	Inf.	Infinitiv
ca.	circa	Instr.	Instrumental
Dat.	Dativ	It.	Iterativ
ders.	derselbe	Jh.	Jahrhundert
d.h.	das heißt	Jt.	Jahrtausend
dies.	dieselbe	Kol.	Tafelkolumne
Diss.	Dissertation	li. Kol.	linke Tafelkolumne
Dur.	Durativ	Lok.	Lokativ

luw.	luwisch	wtl.	wörtlich
m.	masculinum	Z.	Zeile
n.	neutrum	§	Paragraph bzw. Abschnitt (im Keilschrifttext)
neg.	negiert		
Nom.	Nominativ		
Nr(n).	Nummer(n)	x	unleserliches Zeichen
OBP	Ortsbezugspartikel		
om.	ausgelassen	⌈ ⌋	beschädigtes Zeichen
Part.	Partikel		
Pers.	Person	[ ]	Lücke von unbestimmter Länge im Text
Pers.pron.	Personalpronomen		
Pl.	Plural		
Poss.pron.	Possessivpronomen	[ . . . ]	Lücke im Text; die Punkte markieren die Anzahl der fehlenden Zeichen
Präs.	Präsens		
Prät.	Präteritum		
Pron.	Pronomen		
Pt.	Partizip	[ ( ) ]	Ergänzung nach Duplikattext
re. Kol.	rechte Tafelkolumne	[X]	nach dem Bruch wahrscheinlich unbeschriftet
Refl.part.	Reflexivpartikel		
Rs.	Rückseite		
s.	siehe	< >	Auslassung im Keilschrifttext
S.	Seite / Siehe		
Sg.	Singular	> <	im Keilschrifttext zu tilgen
St. c.	Status constructus		
Stat.	Stativ	=	Duplikat zu (bei Textteilen)
Suff.	Suffix		
sum.	sumerisch	//	parallel zu (bei Textteilen)
TB	Textbearbeitung		
Tf.	Tafel	+	Join mit direktem Anschluß
U	Umschrift		
u.a.	unter anderem / und andere	(+)	Join mit indirektem Anschluß
u. Rd.	unterer Tafelrand	?	Lesung des Zeichens/Bedeutung des Wortes unsicher
Ü	Übersetzung		
vgl.	vergleiche		
Vs.	Vorderseite		



# I. Einleitung

## *I.1 Bemerkungen zur hethitischen Ritualliteratur*

Die Archive und Bibliotheken der Hethiterhauptstadt Ḫattuša (Boğazköy, heute: Boğazkale) haben uns tausende Tontafeln überliefert, die Texte ganz unterschiedlicher Gattungen verzeichnen. Einen großen Bestandteil des hethitischen Textkorpus bilden die Reinigungs- und Heilungsrituale. Im Gegensatz zu den regelmäßig veranstalteten Festritualen werden diese in akuten Notsituationen eines Einzelnen oder der Gemeinschaft durchgeführt, um den wodurch auch immer gestörten Zustand der Normalität und die zwischen den Menschen und Göttern beeinträchtigte Harmonie wiederherzustellen. Für alle möglichen Fälle wollte man mit wirksamen Gegenritualen gewappnet sein<sup>1</sup>, wie die zahlreichen Ritualtexte aus Ḫattuša zeigen. Bestrebt, sich gegen Unheil jeglicher Art abzusichern, griff man am hethitischen Königshof auf die Kenntnisse und Künste von Ritualspezialisten aus allen Regionen des Reiches zurück. Dies wird aus den Einleitungen der Ritualtexte ersichtlich, die als Herkunftsorte ihrer Verfasser neben Orten Zentralanatoliens<sup>2</sup> auch Arzawa bzw. Ortschaften dieser Region in Westkleinasiens<sup>3</sup> oder Kizzuwatna bzw. Kummanni in Südostanatolien<sup>4</sup> angeben. Darüber hinaus sind aus Nordsyrien<sup>5</sup> und sogar aus Babylon<sup>6</sup> stammende

---

<sup>1</sup> Die Gründe für ein Reinigungsritual und dessen Intention sind zumeist in seiner sog. „diagnostischen Einleitung“ angegeben; in Kap. II.1 wird darauf näher eingegangen.

<sup>2</sup> Aus Durmita stammen Mallidunna, die Verfasserin des Rituals CTH 403, und Zuwi, der das Ritual CTH 412 zugeschrieben wird. Aus Ḫattuša selbst kommt die Ritualverfasserin Tunyawija; KBo 21.1+ (M. Hutter 1988, 14-25) Vs. I 1.

<sup>3</sup> Z.B. CTH 394 (Ḫapalla), 402, 406, 410, 425.

<sup>4</sup> S. dazu Kap. I.4.1, 12f.

<sup>5</sup> Auf Allaiturahi, die Frau aus Mukiš, geht eine umfangreiche Ritualserie zurück; z.B. KUB 52.107 (ChS I/5 Nr. 9) Rd. 1f. Gizija, der Mann aus Alalah, ist Verfasser eines sich über mehr als sechs Tafeln erstreckenden Rituals; KUB 45.3++ (ChS I/2 Nr. 40) Rs. IV 25f. Ein Ritual des Opferschauers Eḫal-Teššub aus Ḫalab verzeichnet der

Ritualkundige als Verfasser in hethitischer Sprache tradierter Rituale bezeugt. Für unterschiedliche Ursprünge der aus Ḫattuša überlieferten Ritualtexte sprechen zudem sprachliche Kriterien. Die Anweisungen zur Durchführung der Ritualpraktiken sind üblicherweise in hethitischer Sprache notiert, während die zu rezitierenden Beschwörungen und Gebete auch in hattisch, palaisch, luwisch, hurritisch oder akkadisch abgefaßt sind.

Die Herkunftsorte der Ritualverfasser und die verschiedenen sprachlichen Elemente lassen unterschiedliche Ursprünge und Einflüsse vermuten und werfen die Frage auf, ob damit auch spezielle Komponenten der Religion und des Kultes bestimmter geographischer Regionen verbunden sind. Bei einer vergleichenden Betrachtung der Ritualtexte zeichnet sich denn auch keineswegs das Bild einer homogenen hethitischen Ritualkunde ab. Vielmehr wird ersichtlich, daß die Texte auch inhaltlich - was etwa die Intention der Rituale, die in ihnen agierenden Spezialisten, die Reinigungstechniken und Opferpraktiken sowie die dabei verwendeten Materien betrifft - differieren.<sup>7</sup> In seiner „Materia magica et medica hethitica“ hat V. Haas deutlich gemacht, daß sich die hethitischen Ritualtexte aus Ḫattuša anhand der genannten Kriterien unterschiedlichen Ritualtraditionen - V. Haas geht von Ritualschulen aus - zuweisen und sich nach ihnen klassifizieren lassen.<sup>8</sup>

Eine der Regionen Anatoliens, die in einer nicht unbeträchtlichen Anzahl von Ritualtexten aus Ḫattuša genannt wird, ist Kizzuwatna. Ausgehend von der Herkunftsangabe der Verfasser, aber auch anderen Hinweisen auf dieses Gebiet führt schon E. Laroche in seinem „Catalogue des Textes Hittites“ eine Gruppe von Texten unter der Rubrik „Rituels kizzouvatniens“ (CTH 471-500). Diese sog. Kizzuwatna-Rituale sind nun Gegenstand vorliegender Arbeit.

Bevor die hier zur Diskussion stehenden Texte vorgestellt werden, scheint es sinnvoll, zunächst in knappen Zügen das hethitisch-kizzuwatnäische Verhältnis im politischen und kulturellen Bereich zu skizzieren.

---

Katalogeintrag KUB 30.45+HSM 3644+ (E. Laroche 1971, 157-161) Vs. II 14'-17'; vgl. auch KUB 30.56 (ebd. 180-182) Vs. III 10-13.

<sup>6</sup> KBo 15.29+KBo 16.85++ (CTH 481) Vs. I 1.

<sup>7</sup> Zur Klassifizierung der Ritualtexte nach „Kulturkreisen“ oder „Kultschichten“ anhand inhaltlicher und sprachlicher Kriterien s. u.a. O. Carruba 1966, bes. 56f.; G. Szabó 1971, 103; L. Jakob-Rost 1972, 90-92; M. Hutter 1988, 128-133; P. Taracha 2000, 207-224.

<sup>8</sup> V. Haas 2003, 28-46.

## 1.2 Grundzüge der Geschichte Kizzuwatnas

Seit der althethitischen Zeit ist in hethitischen Texten das Land Kizzuwatna bezeugt. Es umfaßt die kilikische Ebene mit den Städten Adanija (Adana) und Tarša (Tarsos) sowie nördlich davon das antike Kataonien. Die bedeutendste Kultstadt ist Kummanni, die sehr wahrscheinlich mit dem antiken Comana (Cataoniae/Cappadociae) identisch ist.<sup>9</sup> Daneben spielt in den Ritualen die Stadt Lawazantija eine besondere Rolle.<sup>10</sup>

Unsere Kenntnisse über die Geschichte und Kultur Kizzuwatnas basieren in erster Linie auf Informationen aus hethitischen Dokumenten.<sup>11</sup> Zwar läßt sich noch kein geschlossenes Bild von der Geschichte des Landes zeichnen, doch zeugen die Textquellen von dessen Einfluß auf die Geschichte und Politik der orientalischen Großmächte in der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. Von einiger Bedeutung dafür ist die Lage Kizzuwatnas an der Grenze zwischen Anatolien, Nordsyrien und Obermesopotamien, an der Schnittstelle verschiedener politischer Einheiten. Die wichtigsten Quellen zur Rekonstruktion der Geschichte Kizzuwatnas sind die hethitisch-kizzuwatnäischen Staatsverträge. Obgleich diese Urkunden oftmals nicht einmal sicher zu datieren sind, da in mehreren Fällen der hethitische Partner nicht bekannt ist oder nicht sicher mit einem Namensträger identifiziert werden kann, zeigen sie doch, daß die Geschichte Kizzuwatnas engstens mit der des hethitischen Reiches verbunden ist.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Zur Lokalisierung von Kizzuwatna und Kummanni (heute: Şar) s. A. Goetze 1940; J. Garstang/O.R. Gurney 1959, 50ff.; G.F. del Monte/J. Tischler 1978, 211-216, 221; H.M. Kümmel 1976-80; ders. 1980-83.

<sup>10</sup> Die Stadt wird im nordöstlichen Kizzuwatna lokalisiert. Siehe u.a. A. Goetze 1940, 71-73; G.F. del Monte/J. Tischler 1978, 237f.; I. Wegner 1981, 170-174; dies. 1980-83; R.H. Beal 1986, 427f. mit Anm. 15; G.F. del Monte 1992, 91.

<sup>11</sup> Der Geschichte Kizzuwatnas sind mehrere Monographien und Artikel gewidmet. Siehe R.H. Beal 1986 mit Anm. 1 mit der älteren Literatur; G. Wilhelm 1988; P. Desideri/A.M. Jasink 1990, 51-109; D. Yoshida/A. Kammenhuber 1995; J. Börker-Klähn 1996; J. Freu 2001.

<sup>12</sup> Die Nähe Kizzuwatnas zum nordsyrisch-obermesopotamischen Sprach- und Kulturraum erklärt wohl, warum die hethitisch-kizzuwatnäischen Verträge nicht allein in hethitischer, sondern auch in akkadischer Sprache abgefaßt sind. Dies gilt auch für die hethitischen Verträge mit Šattiwaza von Mittani (CTH 51f.), den Herrschern der nordsyrischen Länder Ugarit (CTH 46, 66), Amurru (CTH 49, 62, 92, 105), Nuḫšaše (CTH 53) und Aleppo (CTH 75) sowie den Friedensvertrag mit Ägypten (CTH 91). Die Verträge der Hethiter mit den westkleinasiatischen Herrschern von Ḫapalla (CTH

Schon in althethitischer Zeit kommt Kizzuwatna eine Schlüsselrolle in den hethitisch-hurritischen Auseinandersetzungen um die nordsyrische Region zu. Während ihrer Syrienfeldzüge können Ḫattušili I. und Muršili I. das Gebiet Kizzuwatnas ungehindert passieren, was vermuten läßt, daß es zu dieser Zeit zumindest unter hethitischer Kontrolle gestanden hat.<sup>13</sup> Wie aus dem Erlaß des Königs Telipinu (CTH 19) hervorgeht, haben sich Muršilis Nachfolger dann jedoch mit aufständischen Städten in Südostanatolien auseinanderzusetzen. Dazu gehört Adanija, das sich im Zuge dieser Aufstände vom hethitischen Reich zu lösen scheint.<sup>14</sup> Telipinu führen militärische Unternehmungen nach Ḫaššuwa und Lawazantija, um auch dort aufflammende Aufstände niederzuschlagen.<sup>15</sup> Mit dem frühesten der bisher bekannten hethitischen Staatsverträge regelt der König die Beziehungen zu dem Land Kizzuwatna (CTH 21). Dieses wird als unabhängiger Staat anerkannt und nimmt eine relativ souveräne Stellung gegenüber den Hethitern ein. Kizzuwatna wird durch seinen König Išpudaḫšu repräsentiert.<sup>16</sup> Auf seinem Siegel, dessen Abdruck auf einer Tonbulle aus Tarsos überliefert ist, bezeichnet sich dieser wie der Herrscher des hethitischen Reiches als „Großkönig“.<sup>17</sup>

Aus der Folgezeit sind drei hethitisch-kizzuwatnäische Staatsverträge überliefert, die in stilistischer Hinsicht deutliche Gemeinsamkeiten aufweisen, weshalb von einer zeitlichen Nähe der Dokumente ausgegangen wird, auch wenn die genaue Abfolge noch nicht zweifelsfrei geklärt ist.<sup>18</sup> Alle drei Verträge sind nahezu paritätischen Charakters und

---

67), Mira (CTH 68), dem Šeḫa-Flußland (CTH 69) und Wiluša (CTH 76) sowie mit Ḫajaša (CTH 42) sind hingegen ausschließlich in hethitischer Sprache überliefert.

<sup>13</sup> Siehe G. Wilhelm 1982, 32f. und R.H. Beal 1986, 424-426.

<sup>14</sup> KBo 3.1++ (I. Hoffmann 1984) Vs. II 1f.; s. dazu G. Wilhelm 1982, 33 und R.H. Beal 1986, 426f.

<sup>15</sup> KBo 3.1++ Vs. II 16-22; s. dazu H. Klengel 1999, 79f. Für Ḫaššu(wa) wurden verschiedene Lokalisierungsvorschläge gemacht: Maraš, Tilmen Hüyük, 'Ain Dara; s. G.F. del Monte/J. Tischler 1978, 97-99; G.F. del Monte 1992, 35 und H. Klengel 1999, 50f. mit Anm. 85.

<sup>16</sup> Der Vertrag ist in akkadischer (KUB 4.76, KUB 31.82) und hethitischer (KUB 31.81, KBo 19.36 und 37) Sprache überliefert. Siehe G.F. del Monte 1981, 209-213; H. Klengel 1999, 78-81; J. Freu 2001, 15-17.

<sup>17</sup> Zu dem Siegel s. A. Goetze 1936 und 1940, 73f. Išpudaḫšu nennt sich zudem „Sohn des Parijawatri“. Dieser Vater kommt als Anführer des im Telipinu-Edikt angesprochenen Aufstandes in Adanija in Betracht. Vgl. R.H. Beal 1986, 246f.

<sup>18</sup> S. dazu G.F. del Monte 1981, 209-213; R.H. Beal 1986, 426-431.

spiegeln somit eine besondere Stellung Kizzuwatnas wider, die aus seiner strategisch wichtigen Lage und seiner Pufferfunktion gegenüber den Hurritern resultiert. Die Datierung des zwischen Eḫeja von Kizzuwatna und einem hethitischen Großkönig namens Taḫurwaili geschlossenen Staatsvertrages (CTHC 29) hängt von der noch umstrittenen Positionierung Taḫurwailis innerhalb der hethitischen Herrscherfolge ab.<sup>19</sup> Welcher hethitische Großkönig den Vertrag mit Pattadiššu von Kizzuwatna schließt, geht aus dem Dokument nicht hervor (CTH 26).<sup>20</sup> Der Vertrag des hethitischen Großkönigs Zidanta II. mit Pillija, dem König des Landes Kizzuwatna, ist nur in Form eines kleinen Fragmentes überliefert (CTH 25). Der erhaltene Abschnitt der Urkunde regelt die Rückgabe erobelter Ortschaften des jeweils anderen und legt somit militärische Auseinandersetzungen im Vorfeld des Vertragsschlusses nahe.<sup>21</sup> Ein aktiv auf der internationalen politischen Bühne agierender Herrscher namens Pillija begegnet auch außerhalb der hethitischen Überlieferung mit dem Vertragspartner des Königs Idrimi von Alalaḫ (AIT 3). In diesem Dokument erscheint Idrimi als Vasall des Mittani-Königs Parrattarna<sup>22</sup>, was auf eine starke Position der Hurriter im nordsyrischen Raum schließen läßt.

Davon scheint dann auch Kizzuwatna betroffen zu sein, denn Šauštatar von Mittani fungiert als Schiedsrichter einer Grenzstreitigkeit zwischen Niqmepa von Alalaḫ, dem Sohn Idrimis, und Šunaššura.<sup>23</sup> Einen König dieses Namens kennen wir aus dem hethitisch-kizzuwatnäischen Staatsvertrag, der nach ihm als Šunaššura-Vertrag (CTH 41, 131)

<sup>19</sup> KBo 28.107-109. Da Taḫurwaili in einer nur fragmentarisch erhaltenen historischen Erzählung mit Alluwamna genannt wird, ist er etwa in die beginnende mittelhethitische Zeit zu datieren. Siehe H. Otten 1971b, 65-67; G.F. del Monte 1981, 209-213; H. Klengel 1999, 87f. und J. Freu 2001, 17f. mit weiterer Literatur.

<sup>20</sup> KUB 34.1+KBo 28.105a+105b; G.R. Meyer 1953, 112-121; G.M. Beckman 1996, Nr. 1. Als hethitischen Vertragspartner ziehen R.H. Beal 1986, 431, und G.M. Beckman 1996, 11, Ḫantili II. in Erwägung. H. Klengel 1999, 98 mit Anm. 58, plädiert für Ḫuzzija II., J. Freu 2001, 17, für Alluwamna (oder Ḫantili II.).

<sup>21</sup> KUB 36.108; bearbeitet von H. Otten 1951a. Der Vertrag ist als einziger hethitisch-kizzuwatnäischer Staatsvertrag bislang allein in hethitischer Sprache überliefert.

<sup>22</sup> Zu CTH 25 und AIT 3 s. G. Wilhelm 1982, 35f.; R.H. Beal 1986, 428-431, 443; H. Klengel 1999, 94-96; J. Freu 2001, 18-20.

<sup>23</sup> AIT 14; s. dazu G. Wilhelm 1982, 42; R.H. Beal 1986, 442f.; H. Klengel 1992, 89; ders. 1999, 110.

bezeichnet wird.<sup>24</sup> Die Identität des hethitischen Partners ist nach wie vor umstritten; aus sprachlichen und historischen Gründen plädieren R.H. Beal und G. Wilhelm für Tuthalija I. (II.).<sup>25</sup> Aus dem Text geht hervor, daß Kizzuwatna zur Zeit des Großvaters des hethitischen Vertragspartners bereits mit dem hethitischen Reich verbunden war, danach aber zeitweilig als Vasall unter hurritischer Vorherrschaft stand. Mit dem Šunaššura-Vertrag wird wiederum die freundschaftliche Verbindung zwischen den Hethitern und Kizzuwatna besiegelt. Šunaššura darf seinen Thronfolger selbst bestimmen und ist von Tributleistungen befreit; zudem werden gegenseitige Schutz- und Hilfeleistungen vereinbart.<sup>26</sup> Ein wichtiger Punkt des Vertrages sind die Grenzregelungen. Die topographischen Angaben machen wahrscheinlich, daß sich Šunaššuras Reich auf das kilikische Dreieck beschränkt, zumal nicht zwischen dem Gebiet Ḫattis und Kizzuwatnas, sondern Ḫattis und des Landes Adanija unterschieden wird.<sup>27</sup>

In zeitlicher Nähe zu Šunaššura steht ein König namens Talzu, in dem mit A. Goetze und R.H. Beal möglicherweise der unmittelbare Vorgänger Šunaššuras zu sehen ist. Er ist bislang einzig durch die jung-hethitische „Stiftungsurkunde“ CTH 641.1 bezeugt, mit der von Talzu und Šunaššura vorgenommene Landschenkungen in der Region um Tarša bestätigt werden.<sup>28</sup>

Die „Annalen“ Arnuwandas (CTH 143) bezeugen für die Spätzeit seines Vorgängers Tuthalija I. hethitische Bautätigkeit in verschiedenen

<sup>24</sup> Zu den Textvertretern und älteren Bearbeitungen s. G.M. Beckman 1996 Nr. 2 und H. Klengel 1999, 106.

<sup>25</sup> H.R. Beal 1986, bes. 432-442 und G. Wilhelm 1988. Vgl. auch G.M. Beckman 1996, 13f. und H. Klengel 1999, 106-113. Demnach ergibt sich der Synchronismus: Tuthalija I. von Ḫattis - Šunaššura von Kizzuwatna - Niqmepa von Alalah - Šauštatar von Mittani. Siehe J. Klinger 1995a, 248. J. Freu 2001, 21ff., geht aus von zwei kizzuwatnäischen Königen namens Šunaššura. Vgl. auch P.H.J. Houwink ten Cate 1998.

<sup>26</sup> KBo 1.5 (CTH 41) Vs. I 5-Rs. IV 24. In Rs. IV 25f. wird auf einen älteren Vertrag verwiesen, der mit G. Wilhelm 1988, 369f., etwa „zwischen Kizzuwatna als mittanischem Vasallen und dem hethitischen Großkönig praktische Probleme, insbesondere die der Flüchtlingsauslieferung, regelte, auf seiten des Königs von Kizzuwatna aber einen Loyalitätsvorbehalt gegenüber dem König von Mittani enthielt.“

<sup>27</sup> KBo 1.5 Rs. IV 40-66. S. dazu A. Goetze 1940, 48-59; J. Garstang/O.R. Gurney 1959, 58-62; G.F. del Monte/J. Tischler 1978, 213; G.F. del Monte 1992, 81; J. Börker-Klähn 1996, bes. 43-66, 78-82.

<sup>28</sup> KUB 40.2; bearbeitet von A. Goetze 1940, 61-70. Siehe auch R.H. Beal 1986, 432; D. Prechel 1996, 120-122; A. Archi 2002, 47f.

Orten Kizzuwatnas, darunter das südliche Adanija.<sup>29</sup> Es ist unklar, ob das hethitische Engagement im Rahmen der durch den Vertrag mit Šunaššura besiegelten freundschaftlichen Verbindung zu Kizzuwatna oder vor dem Hintergrund einer Inkorporation auch des südlichen Kizzuwatnas gesehen werden muß.<sup>30</sup> Eine hethitische Oberherrschaft über Kizzuwatna legt der Text CTH 133, eine Art Treueverpflichtung der Würdenträger Išmerigas gegenüber Arnunwanda I., nahe. Möglicherweise wegen der mittanischen Bedrohung wird mit dem Dokument die Stationierung von Leuten aus Išmeriga in verschiedenen Ortschaften Kizzuwatnas geregelt.<sup>31</sup> Um diese Zeit ist mit dem „Priester“ Kantuzzili erstmals ein Angehöriger des hethitischen Königshauses in einer kultischen Funktion in Kizzuwatna bezeugt. Es läßt sich kaum abschätzen, in welchem Maße das Priesteramt mit politischen Kompetenzen einhergeht.<sup>32</sup>

Mit dem Sieg Šuppiluliumas I. über den Mittani-König Tušratta finden die hethitisch-hurritischen Auseinandersetzungen ein Ende. Damit verliert Kizzuwatna, das bislang wegen seiner strategisch bedeutsamen Position im Zentrum des hethitisch-mittanischen Interessenkonflikts stand und vertraglich abwechselnd an die eine oder andere Seite gebunden war, für die Hethiter an Bedeutung. Der hethitische Großkönig setzt in Kizzuwatna seinen Sohn Telipinu als Priester ein (CTH 44), was mit Kompetenzen auf politischer und militärischer Ebene einhergeht.<sup>33</sup> Die hethitische Oberherrschaft im nordsyrischen Raum wird durch die Errichtung von Sekundogenituren in den Metro-

<sup>29</sup> KUB 23.21 Vs. 2-11.

<sup>30</sup> Für die zweite Möglichkeit plädiert J. Börker-Klähn 1996, 66f. Siehe auch J. Freu 2001, 29.

<sup>31</sup> KUB 26.41(+)KUB 23.68+ABoT 58; bearbeitet von A. Kempinski/S. Košak 1970. Zur Identifizierung Išmerigas mit Siverek s. G.F. del Monte/J. Tischler 1978, 149. Unter den Stationsstädten nennt der Text auch die in der nordsyrischen und obermesopotamischen Region zu lokalisierenden Städte Irrita, Uruša und Waššukkana. Dazu H. Klengel 1999, 125: „Ehemals mittanisches Gebiet wurde - vielleicht seit der Zeit des Tuḫalija I. - offenbar als zu Kizzuwatna gehörig betrachtet und unterstand damit wenigstens formal der Kontrolle Ḫattis.“ Vgl. auch P.H.J. Houwink ten Cate 1970, 61; R.H. Beal 1986, 438f.; J. Freu 2001, 25f.

<sup>32</sup> KUB 17.22 Rs. IV 1-3. Zu Kantuzzili s. J. Klinger 1995, 93-99; F. Imparati in: H. Klengel 1999, 372; J. Freu 2002, 65-74.

<sup>33</sup> KUB 19.25 und 19.26; bearbeitet von A. Goetze 1940, 12-17. Siehe R.H. Beal 1986, 435f.; T.R. Bryce 1992, 7ff.; F. Imparati in: H. Klengel 1999, 374f.; J. Freu 2002, 71f.

polen Karkamiš und Ḫalab gesichert.<sup>34</sup> Kizzuwatna hat seine Pufferfunktion erfüllt, und die hethitischen Quellen fließen die Region betreffend nur noch spärlich. Aus der Folgezeit sind keine Staatsverträge oder anderen Urkunden überliefert, die Kizzuwatna als selbständige politische Einheit dokumentierten. Das Land erscheint nun ausschließlich als Teil des hethitischen Reiches.

Muršili II. beklagt in einem Gebet (CTH 376) den Zustand des verfallenen Landes, eine grassierende Seuche sowie Auflehnungen und Eidbruch der Hurri-Länder, Arzawas und Kizzuwatnas.<sup>35</sup> In dem an den Wettergott von Kummanni gerichteten Gebet Muwattallis II. CTH 382 ist von Verwüstungen Kummannis und dem Verfall der Riten die Rede.<sup>36</sup>

Ägyptische Quellen erwähnen Kizzuwatna neben Arzawa, Maša, Karkamiš, Ugarit und Nuḫašše als Bundesgenossen der Hethiter während der Schlacht von Qadeš.<sup>37</sup> Auf dem Rückzug nach Ḫattuša macht der hethitische Oberbefehlshaber und spätere Großkönig Ḫattušili III. in der Kultstadt Lawazantija Station, wo er Puduḫeba, die Tochter eines Priesters aus Kizzuwatna, ehelicht.<sup>38</sup>

Eine letzte Nachricht über Kizzuwatna stammt schließlich aus der Zeit des Zusammenbruchs des hethitischen Reiches. Eine Inschrift aus

<sup>34</sup> Šuppiluliumas Sohn Telipinu, zuvor in Kizzuwatna als „Priester“ eingesetzt, übernimmt als König die Verwaltung Ḫalabs; KUB 19.9 (CTH 83) und KBo 6.28+ (CTH 88). Sein Bruder Pijaššili/Šarri-Kušuḫ wird König von Karkamiš; KUB 19.27 (CTH 50). Siehe T.R. Bryce 1992, 11ff.; H. Klengel 1999, 137f. und 164-166; J. Freu 2002, 74-80.

<sup>35</sup> KUB 24.4+30.12 (O.R. Gurney 1940; R. Lebrun 1980, 155-179) Vs. I 16'-26'. Die Länder sind durch das Adjektiv *kuriwana-* als teilautonome Königtümer charakterisiert; s. dazu HED 4, 265f.

<sup>36</sup> KBo 11.1 (P.H.J. Houwink ten Cate/F. Josephson 1967; R. Lebrun 1980, 294-308) Vs. 20ff.

<sup>37</sup> KRI II (und RITA, Translations II) 18, 1-5: Kizzuwatna ist hier in der Schreibung Qdwdn belegt. Siehe dazu auch W. Helck 1971, 195f.; H. Klengel 1999, 216.

<sup>38</sup> KUB 1.1++ (CTH 81; H. Otten 1981) Vs. II 79-Rs. III 4. Nicht zuletzt weil mehrere Königinnen der mittelhethitischen Zeit (Nikkalmadi, Ašmunikkal, Taduḫeba) hurritische Namen tragen, wurde in der Literatur verschiedentlich die Vermutung geäußert, die Königsfamilie (vielleicht nur die Königinnen?) dieser Zeit stamme möglicherweise aus Kizzuwatna. Erwägenswert wäre auch, daß die mit Kizzuwatna geschlossenen Staatsverträge durch dynastische Ehen besiegelt wurden. Bestätigung konnte dies bislang jedoch nicht finden. Siehe A. Kammenhuber 1976, 134; O. Carruba 1977, 146 Anm. 26; V. Haas 1985, 274-276; M. Hutter 1991, 34; P.H.J. Houwink ten Cate 1998, 43ff.; R.H. Beal 2002a.

dem 8. Regierungsjahr Ramses III. besagt, Kizzuwatna sei, wie Ḫatti, Karkamiš, Arzawa und Alašija, den „Seevölkern“ zum Opfer gefallen.<sup>39</sup>

### *1.3 Kulturelle Kontakte zwischen Ḫatti und Kizzuwatna*

Aus den hethitischen Quellen wissen wir, daß die politischen Beziehungen zwischen Ḫatti und Kizzuwatna mit Kontakten im kulturellen, insbesondere im religiös-kultischen Bereich einhergehen. Mit der politischen Inkorporation Kizzuwatnas in das hethitische Reich werden die Götter dieses Landes in das hethitische Pantheon integriert. Dafür sprechen die Staatsverträge seit Šuppiluliuma I. In ihnen erscheinen die Götter Kizzuwatnas unter den Schwurgöttern der hethitischen Seite.<sup>40</sup> Das längste und besterhaltene hethitische Gebet, das Muwattalli II. an die Götterversammlung des hethitischen Pantheons und den Wettergott von Tarḫuntašaša richtet (CTH 381), enthält einen gesonderten Abschnitt für die Götter von Kummanni, die vom Wettergott und Ḫebat angeführt werden.<sup>41</sup> Ihnen folgen der Wettergott und Ḫebat des typisch kizzuwatnäischen *šinapši*-Heiligtums.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> KRI V 39, 16. Die Schreibung Qdj ist mit RITA, Notes and Comments II, 52, „an egyptian term that may correspond to cuneiform Q/Kizzuwatna“. Siehe auch W. Helck 1979, 36 und 136; H. Klengel 1999, 317 Anm. 30. Wie die hethitische, so bleibt auch die Geschichte der Region Kizzuwatnas nicht ohne Fortsetzung. Einen geschichtlichen Abriß der hethitischen Nachfolgestaaten bietet F. Starke 1999. Zur weiteren Geschichte Kilikiens sei verwiesen auf P. Desideri/M. Jasink 1990, bes. 177-201 und T.R. Bryce 2003, 102-107.

<sup>40</sup> Gewöhnlich werden der Wettergott und Ḫebat von Kizzuwatna bzw. Kummanni sowie die „männlichen und weiblichen Götter von Kizzuwatna“ genannt; CTH 51 (G.M. Beckman 1996 Nr. 6A), CTH 53 (ebd. Nr. 7), CTH 42 (ebd. Nr. 3), CTH 69 (ebd. Nr. 12). CTH 106 (T.P.J van den Hout 1995; G.M. Beckman 1996 Nr. 18B) und die Bronzetafel (Bo 86/299; H. Otten 1988) nennen außerdem Ištar von Lawazantija. Auch die ägyptische Version des zwischen Ramses II. und Ḫattušili III. geschlossenen Friedensvertrages führt in der Schwurgötterliste der hethitischen Seite die „Götter des Landes Kizzuwatna“ (Qidwḏn) auf. Siehe E. Edel 1997, 70-73 § 21.

<sup>41</sup> KUB 6.45+ (I. Singer 1996) Vs. I 62-65. Mosaiksteinchen für ein längst nicht vollständiges Bild vom kizzuwatnäischen Pantheon finden sich in verschiedenen Texten verstreut. Der kizzuwatnäische Kult, wie er in hethitischen Quellen beschrieben ist und von den Hethitern gepflegt wird, berücksichtigt Götter hethitischen, luwischen, hurritischen, syrischen und mesopotamischen Ursprungs. Eine umfassende Untersuchung zu der in Kizzuwatna verehrten Götterwelt würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Zum Pantheon Kizzuwatnas s. H.M. Kümmel 1976-80, 630; G.F. del Monte/J. Tischler 1978, 213f.; V. Haas 1994, 580f.; D. Prechel 1996, 118f. Speziell

Mit den Göttern finden religiöse Elemente und Traditionen Kizzuwatnas Eingang in den hethitischen Kult und Festkalender. Aus Ḫattuša sind zahlreiche Festrитуale überliefert, die Opferlisten für die Götter Kizzuwatnas enthalten.<sup>43</sup> Ein Festrитуale für den Wettergott und Ḫebat von Lawazantija liegt mit CTH 699 vor.<sup>44</sup> Ein Tontafelkatalog bietet den Hinweis auf ein in Kizzuwatna zu feierndes „großes Fest“ für Ḫebat.<sup>45</sup>

Die hethitischen Könige zeigen sich um den Erhalt und die Pflege kizzuwatnaischer Kultrraditionen bemüht. Möglicherweise ist es schon Tuḫalija I., der den Import des Kultes der „Göttin der Nacht“ von Kizzuwatna in die bei Sivas vermutete Stadt Šamuḫa veranlaßt, wie wir aus einem Text Muršilis II. (CTH 482) wissen.<sup>46</sup> Muršili II. berichtet in seinen Annalen (CTH 61), er habe in Kizzuwatna gemeinsam mit seinem in Karkamiš als König residierenden Bruder Šarri-Kušuḫ das „Fest der Anrufung der Ḫebat von Kummanni“ begangen.<sup>47</sup> Um die Pflege des Išhara-Kultes in Kizzuwatna zeigt sich ein jung-hethitischer

---

zu der im Kult von Kizzuwatna/Kummanni in verschiedenen Hypostasen auftretenden Göttin Ḫebat s. M.-C. Trémouille 1997, bes. 102-118.

<sup>42</sup> KUB 6.45+ (CTH 381) Vs. I 62f. Der Wettergott und Ḫebat, aber auch die „männlichen und weiblichen Götter“ des *šinapši*-Hauses sind etwa belegt in dem „Ritual der Stadt Kizzuwatna“ KUB 30.31+ (R. Lebrun 1977, 94-116) Rs. III 23-25 und 31, in CTH 472 (V.2) § 22 und in dem Geburtshilferitual KUB 9.22 (G.M. Beckman 1983, Text H) Vs. II 20-23. Das Gebet Muwattallis II. an den Wettergott von Kummanni CTH 382 nennt neben einem Berg das *šinapši*-Haus als „heiligen Ort“ des Gottes; KBo 11.1 (P.H.J. Houwink ten Cate/F. Josephson 1967, 101-140; R. Lebrun 1980, 294-308) Vs. 32-35. *šinapši*- geht auf hurr. *šin(i)* „zwei“ zurück; vgl. A. Archi 1992, 12. Die Bezeichnung könnte daraus resultieren, daß es sich hierbei anscheinend um eine Art Doppelheiligtum für Teššub und Ḫebat mit ihren Götterkreisen handelt. Zu *šinapši*- s. I. Singer 1996, 56 mit einem Überblick über die ältere Literatur. J. Börker-Klähn 1995, 81-85, identifiziert als *šinapši*- den in drei Tempeln von Ḫattuša archäologisch nachweisbaren Solitärbau im Hof.

<sup>43</sup> ChS I/3-2 Nr. 89-99 bietet die Opferlisten für den Wettergott und Ḫebat von Kizzuwatna. Zu weiteren Opferlisten innerhalb von Ritualtexten s. Kap. II.9.2.

<sup>44</sup> KBo 21.34+; bearbeitet von R. Lebrun 1977, 116-142; ChS I/3-2 Nr. 169-170.

<sup>45</sup> KUB 30.63 (E. Laroche 1971, 191f.) Vs. III<sup>7</sup> 8'-10'.

<sup>46</sup> KUB 32.133 (A. Goetze 1940, 24f.; H. Kronasser 1963, 47, 58) Vs. I 1-10. Zur Datierung dieses Ereignisses s. Kap. IV.1, 189.

<sup>47</sup> KUB 14.29++ Vs. I 22-26, KUB 19.30 Rs. IV 12f.; vgl. KUB 14.4 (CTH 70) Rs. III 23-25. Siehe dazu M.-C. Trémouille 1997, 28f. und 107-110. In einem Brief Puduḫebas ist von einem in Kizzuwatna zu vollziehenden Ritual zur Evokation der Götter die Rede; KUB 21.38 Vs. 30: „Nun kommt man in das Land Kummanni herab, um (die Götter) herbeizuziehen“; zu dem Text s. W. Helck 1963, 87-97; A. Hagenbuchner 1989 Nr. 222.

König bemüht, der mit seinem Dokument CTH 641.1 Landschenkungen bestätigt, die unter den kizzuwatnäischen Königen Talzu und Šunaššura dem Tempelhaushalt der Göttin übereignet wurden.<sup>48</sup> Die Verfügungen Talzus „fand“ er - so heißt es in seinem Dokument - „in Talzus Tafel(n).“ An diese Vorgaben hält sich der junghethitische Stifter, denn er betont: „ich machte es jetzt genauso (wie zuvor Šunaššura und Talzu)“.<sup>49</sup> Auf alte Vorlagen kann sich auch Muwattalli II. berufen. Er beteuert dem Wettergott von Kummanni in einem Gebet (CTH 382), sich persönlich um die Restauration des vernachlässigten Kultes zu kümmern. Dabei will er sich auf alte Tafeln stützen und die „Alten“, die die Riten noch kennen, konsultieren.<sup>50</sup>

Die Herkunft der Gemahlin Ḫattušilis III. erklärt ihr besonderes Interesse an der kizzuwatnäischen Kultradition. Puduḫeba, die „Tochter der Stadt Kummanni“<sup>51</sup> und „Dienerin der Ša(w)uška von Lawazantija, Tochter des Bentipšarri, des Priesters der Ša(w)uška“<sup>52</sup>, orientiert sich an den religiösen Traditionen ihrer Heimat und engagiert sich für deren Bewahrung und Überlieferung. Davon zeugt in besonderem Maße das (*h*)*išuw*a-Fest (CTH 628). Intention des stark hurritisch gefärbten und von altsyrischen Einflüssen geprägten großen Festrituals ist die Sicherung des Wohlergehens und die Stärkung des (Kriegs-)Heils des Königs und der Königsfamilie.<sup>53</sup> Puduḫeba gab die Anweisung, in den Archiven Ḫattušas nach Ritualtafeln aus ihrer Heimat zu suchen und aus diesen das Festritual zu kompilieren.<sup>54</sup>

<sup>48</sup> KUB 40.2; s. A. Goetze 1940, 61-70; D. Prechel 1996, 74f. und 102f.; A. Archi 2002a, 24 und 2002, 47f., der als Stifter Šuppiliuma in Erwägung zieht.

<sup>49</sup> KUB 40.2 Rs. 9 und 18.

<sup>50</sup> KBo 11.1 (P.H.J. Houwink ten Cate/F. Josephson 1967, 101-140; R. Lebrun 1980, 294-308) bes. Vs. 18-28.

<sup>51</sup> KUB 15.17+ (CTH 585) Vs. I 1.

<sup>52</sup> KBo 6.29+ (CTH 85) Vs. I 16-18; s. A. Goetze 1940, 71 und H. Otten 1975, 14.

<sup>53</sup> Zu dem Festrival s. u.a. A.M. Dinçol 1969, 1989 und 1995; G. Wilhelm 1982, 89f.; I. Wegner/M. Salvini 1984 und 1991 (ChS I/4); V. Haas 1994, 848-875; M.-C. Trémouille 1998 und 1999b; D. Groddek 2001a.

<sup>54</sup> KBo 15.52 Rs. VI 39'-47': „Damals, als die Königin Puduḫeba Walwaziti, den Oberen der Tafelschreiber, beauftragte, in Ḫattuša die Tafeln aus Kizzuwatna zu suchen, arbeitete er diese Tafeln des (*h*)*išuw*a-Festrivals aus“; vgl. KUB 34.116+; s. A.M. Dinçol 1969, 4f.; H. Otten 1975, 16; I. Wegner/M. Salvini 1991, 40f.

## 1.4 Die Kizzuwatna-Rituale

### 1.4.1 Die Zuordnung der Texte

Von der Anordnung Puduḫebas zur Sichtung und Bearbeitung des Materials für das (*h*)*išuw*a-Fest ging möglicherweise ein Impuls für die Tradierung der Ritualtexte aus Kizzuwatna aus. Die paläographischen Merkmale der Texte zeigen jedoch, daß kizzuwatnäische Ritualkunde bereits in mittelhethitischer Zeit in Ḫattuša rezipiert und tradiert wurde.<sup>55</sup> Die besagten Rituale sind in Form hethitischer Niederschriften aus Ḫattuša überliefert. Diese Texte bergen jedoch Hinweise, die ihre Herkunft in Kizzuwatna und eine kizzuwatnäische Ritualtradition dokumentieren.<sup>56</sup>

Den Schreibern der Palast- und Tempelarchive Ḫattušas müssen Vorlagen aus Kizzuwatna zur Verfügung gestanden haben. So greift der Ritualexperte eines Geburtshilferituals (CTH 489) auf Tafeln aus Kizzuwatna zurück. In dem Text findet sich die Notiz, daß das „Fest der Geburt“ auf einer Tafel verzeichnet ist, die aus Kizzuwatna stammt. Der Ritualakteur bekennt: „Ich kenne das Fest nicht auswendig, (daher) werde ich sie (d.h. die Tafel) von dort kommen lassen“.<sup>57</sup> Auch in einem anderen Ritual hält man sich an Anweisungen, die auf „alten Tafeln“ aus Kizzuwatna überliefert sind.<sup>58</sup>

Einen wichtigen Ausgangspunkt für die Bezeichnung „Kizzuwatna-Rituale“ bilden die Texte, deren Verfasser aus dieser Region stammen. Kizzuwatna bzw. Kummanni ist nach Ausweis der Texte Heimat des *patili*-Priesters Papanigri (CTH 476) sowie Ammiḫatnas, Tulbis und Matis, die als AZU-, SANGA- oder *purapši*-Priester bezeichnet sind (CTH 471-473).<sup>59</sup> Auf Kuwanni, die „Frau des Tempels der Ḫebat von

<sup>55</sup> S. dazu die Datierung der einzelnen Ritualtexte in Kap. V.

<sup>56</sup> Vgl. M.-C. Trémouille 1997, 102-146, bes. 142-144.

<sup>57</sup> KBo 17.65 (mit Duplikat KUB 44.59; G.M. Beckman 1983, Text K) Vs. 37-39; vgl. Rs. 45f. S. dazu C. Zinko 1994, 79; M.-C. Trémouille 1997, 143.

<sup>58</sup> KBo 21.37+KBo 38.260++ Rs. 25: „weil folgendermaßen in einer alten Tafel aus Kizzuwatna (geschrieben) stand“. Zu dem Text und einer möglichen Zugehörigkeit zu CTH 479, dem „Ritual der Stadt Kizzuwatna“, s. M.-C. Trémouille 2002, 844ff.

<sup>59</sup> Der Katalogeintrag KBo 31.4++ (V.3 Text i) Rs. V 21'-28' verweist auf ein Ritual, an dem neben Tulbi und Mati ihre Kollegen Nanijanni, Papanikki und Amijatalla beteiligt sind, die ebenfalls aus Kummanni stammen.

Kummanni<sup>60</sup>, geht der Ritualtext CTH 474 zurück. Namentlich bekannte Ritualverfasser aus Kizzuwatna sind weiterhin die Frauen Maštigga (CTH 404, 405, 454) und Šalašu (CTH \*788)<sup>61</sup> sowie der Arzt Zarpija (CTH 757). Auch das Ritual CTH 475 ist schon deshalb der kizzuwatnäischen Tradition zuzuschreiben, weil darin Pallija, der König von Kummanni/Kizzuwatna, involviert ist.<sup>62</sup>

Neben der Herkunft der Verfasser zeugen auch andere Ortsangaben in den hethitischen Texten vom kizzuwatnäischen Ursprung der Rituale. So benötigt man im Pallija-Ritual (CTH 475) Quellwasser aus der Stadt Lawazantija.<sup>63</sup> Die kizzuwatnäischen Wurzeln eines Festrituals für Teššub und Ḫebat (CTH 706) werden nicht zuletzt daraus ersichtlich, daß man sich Wassers des Alda-Flusses und zweier Quellen Lawazantijas bedient.<sup>64</sup> Die Verankerung des doch erst in Ḫattuša komponierten (*h*)*išuw*a-Festrituals im kizzuwatnäischen Milieu bezeugen ebenfalls Verweise auf den Kizzuwatna durchfließenden Alda-Fluß als einen der Ritualschauplätze<sup>65</sup> oder das nur in Kizzuwatna denkbare „Haus des Priesterkönigs“<sup>66</sup>. Ausdrücklich als „zweite Tafel des Rituals der Stadt Kizzuwatna“ ist in seinem Kolophon der Text CTH 479 deklariert.<sup>67</sup>

<sup>60</sup> KUB 32.129++ Vs. 1.

<sup>61</sup> KBo 19.145 (ChS I/5 Nr. 40) Rs. 51'.

<sup>62</sup> KUB 30.47 (E. Laroche 1971, 183f.) Vs. I 7f.: „Als Pallija, der König von Kizzuwatna, den Wettergott von Kummanni aufstellte“; zu dem Ritual s. CTHC 475 und D. Groddek 1999.

In den Ritualtexten erscheint der Stadtname Kummanni häufig synonym zu dem Landesnamen Kizzuwatna. Für Ammiḫatna und seine Kollegen Mati und Tulbi sind als Herkunftsort sowohl Kizzuwatna (CTH 471; Kap. V.3 Text e, g) als auch Kummanni (CTH 472; Kap. V.3 Texte f<sub>2</sub>, i<sub>1</sub>, i<sub>2</sub>) belegt. Das gleiche gilt für Maštigga (KBo 2.3 Vs. I 1 bzw. Rs. IV 14) und Pallija (KUB 7.20 Vs. I 18f. bzw. KBo 9.115(+) Vs. I 1).

<sup>63</sup> KBo 9.115(+) Vs. I 1-4.

<sup>64</sup> KUB 54.36(+)KUB 46.48(+)KBo 17.103 (M.-C. Trémouille 1996a) Vs. 41', Rs. 19'-23', 31f.

<sup>65</sup> KUB 25.48+KUB 44.49 (mit Duplikaten; V. Haas 1992, 101-104) Vs. II 8'-24'. Zu dieser Tafel des Festrituals s. auch A.M. Dinçol 1995.

<sup>66</sup> KBo 15.37 Vs. III 8: É LUSANGA.LUGAL. Das Priesterkönigtum ist eine auf Kizzuwatna beschränkte Institution. Möglicherweise ist dieser Priesterkönig ein Vorgänger des Priesters von Comana in römischer Zeit, der, so berichtet Strabon (Geographie, 12.2,3), nach dem König der Rangnächste im Staat ist und der gleichen Familie wie dieser entstammt. Siehe V. Haas 1994, 18, 850f., 873.

<sup>67</sup> KUB 30.31+KUB 32.114+KBo 39.281 Rs. IV 46f. Der Text ist bearbeitet von R. Lebrun 1977, 94-116; s. auch A. Goetze 1940, 57f.; M.-C. Trémouille 1996 Nr. 5; ChS I/9 Nr. 40.

Schauplätze des sich über mehr als 23 Tage erstreckenden Rituals sind neben Ḫattuša die „Städte“ Kizzuwatna und Adanija.<sup>68</sup>

#### I.4.2 Fragestellungen und Zielsetzungen der Arbeit

Die Texte bieten also verschiedenartige Hinweise auf die Existenz kizzuwatnäischer Ritualkunde, deren Rezeption und zugleich Formen der Übernahme durch die Hethiter. In welcher Form die Rituale *in Kizzuwatna* praktiziert, tradiert und schriftlich fixiert worden waren, läßt sich kaum abschätzen, da (Ritual-)Texte aus Kizzuwatna selbst nicht überliefert sind. Daher stellen sich die Fragen: Wie schlägt sich die Ritualtradition Kizzuwatnas in der hethitischen Überlieferung nieder und welchen Stellenwert hat sie innerhalb derselben? Lassen sich in den in Ḫattuša aufbewahrten und niedergeschriebenen Texten eigenständige, typisch kizzuwatnäische Ritualkomponenten isolieren, und läßt sich somit aufgrund inhaltlicher Kriterien eine eigenständige kizzuwatnäische Tradition postulieren?

Eine erste umfassende Untersuchung zu speziellen „hurritischen und luwischen Riten aus Kizzuwatna“ legten V. Haas und G. Wilhelm im Jahre 1974 vor. Im Mittelpunkt stehen dabei Evokationsriten und die kathartischen Vogelbrandopfer in Verbindung mit hurritischen Ritualtermini. Diese Riten stellen signifikante Bindeglieder zwischen den Kizzuwatna-Ritualen dar und dokumentieren zugleich deren Beziehung zur zentralanatolisch-hattischen, luwischen und nordsyrisch-hurritischen Ritualtradition.

Gut dreißig Jahre später und nachdem die Kizzuwatna-Rituale inzwischen zu einem beliebten Forschungsthema geworden sind<sup>69</sup>, bildet die Untersuchung weiterer spezieller Ritualtechniken den Schwerpunkt vorliegender Arbeit (Kap. II). Gerade in der schriftlich fixierten Ritualkunde wird prinzipiell stark mit Verkürzungen und Kodierungen gearbeitet. Den Ritualspezialisten genügten auch knappe Anweisungen, um die Riten fachgerecht nachzuvollziehen. Nicht Eingeweihten hingegen

<sup>68</sup> KUB 30.31++ Vs. I 5, 12, Rs. IV 7, 27, 29.

<sup>69</sup> Hinzuweisen ist hier vor allem auf die zahlreichen Artikel R. Lebruns und M.-C. Trémouilles, die im Literaturverzeichnis aufgeführt sind, und auf die Ende 2004 erschienene Arbeit von J.L. Miller.

bleibt ein Ritual in vielerlei Hinsicht zunächst verschlossen. Betrachtet man einen Ritualtext jedoch nicht isoliert, sondern im Vergleich mit anderen, lassen sich zunächst kaum verständliche Praktiken, auf die nicht selten nur über die Terminologie verwiesen wird, erklären und, daraus folgend, Ablauf und Aufbau des jeweiligen Rituals rekonstruieren. Für das Verständnis einzelner ritueller Handlungen ist die Kenntnis des Gesamtkontextes eines Rituals, seiner Struktur erforderlich. Daher sind die Untersuchungen zu den einzelnen Kult- und Reinigungspraktiken in einen rekonstruierten „idealtypischen“ Ritualverlauf eingebettet (Kap. II). Dieser orientiert sich in erster Linie an den Texten, die in Kap. V aufgenommen sind. Ausgehend von einer vergleichenden Betrachtung dieser Kizzuwatna-Rituale und unter Heranziehung von Texten aus ihrem engeren und weiteren Umfeld wird versucht, Funktions- und Wirkungsweise verschiedener ritueller Handlungen zu erklären.<sup>70</sup> Neben der Frage nach typisch kizzuwatnäischen Ritualtechniken und deren Stellung innerhalb der hethitischen Ritualkunde wird der Suche nach Parallelen in der Ritualliteratur der Nachbarregionen sowie eventuellen Tradierungslinien besonderes Augenmerk gewidmet. Unübersehbare Parallelen weist CTH 471 (V.1), ein Ritual des aus Kizzuwatna stammenden Beschwörungspriesters Ammiḫatna, insbesondere zur letzten Tafel der hethitisch-hurritischen Ritualserie *itkalzi* (CTH 777) auf. Die beiden Texte werden in Kap. III einer dezidierten vergleichenden Strukturuntersuchung unterzogen. In Kap. IV wird die enge Beziehung der Rituale, die mit der Stadt Šamuḫa verbunden sind (CTH 480-482), und des sog. *babilili*-Rituals (CTH 718) zu den Kizzuwatna-Texten herausgearbeitet und deren Verbindung zur mesopotamischen Ritualliteratur hinterfragt. Kap. V bietet schließlich einige Ritualtexte in philologischer Bearbeitung, die bei der vergleichenden Untersuchung besonders häufig zur Sprache kommen. Die Textauswahl zeigt, wie individuell und facettenreich die Gestaltung und der Verlauf der einzelnen Kizzuwatna-Rituale trotz ähnlicher Intentionen, des entsprechenden Grundkonzepts und gemeinsamer ritueller Praktiken sind.

---

<sup>70</sup> Bei der vergleichenden Betrachtung der Ritualtexte wird kein Anspruch auf Vollständigkeit der Belege erhoben. Die Auswahl beschränkt sich auf Texte, die die Verbreitung einer rituellen Handlung innerhalb der hethitischen Ritualtraditionen repräsentieren und zur Klärung ihrer Funktionsweise beitragen.

## II. Kathartische Techniken und Opferriten der Kizzuwatna-Rituale im Kontext eines idealtypischen Ritualverlaufs

### II.1 Die „diagnostische Einleitung“ der Ritualtexte

Die hethitischen Ritualtexte jeglicher Provenienz weisen mehr oder weniger einheitliche Einleitungen auf. Diese - und in etwas kürzerer Fassung die Kolophone der Tafeln - geben in komprimierter Form Auskunft über die Herkunft und die Funktion der Ritualverfasser. Daher sind uns auch die aus Kizzuwatna bzw. Kummanni stammenden Verfasser bekannt (I.4.1).<sup>1</sup> Die Einleitung notiert zudem den Anlaß des jeweiligen Rituals.<sup>2</sup> Hier kann eine Art Symptombeschreibung verzeichnet sein; Krankheiten oder sonstige physische und psychische Beschwerden des Ritualmandanten<sup>3</sup>, aber auch Unregelmäßigkeiten in der Natur begründen die Durchführung von Reinigungsritualen. Beispiele dafür sind zwei der auf der Sammeltafel CTH 390 verzeichnete Heilungsrituale, die einleitend Symptome innerer Krankheiten beschreiben.<sup>4</sup> Das Ritual der Beschwörerin Tunnawi (CTH 409) richtet sich gegen Unfruchtbarkeit der Ritualmandanten<sup>5</sup>, das der Paškuwatti gegen Impotenz

---

<sup>1</sup> Welch großer Wert auf die Angabe der Verfasser gelegt wird, zeigt ein auf der Sammeltafel KUB 7.1+KBo 3.8 (CTH 390; H. Kronasser 1961) verzeichnetes Heilungsritual, das am Ende eigens vermerkt, die Verfasserin sei nicht bekannt; KUB 7.1+ Rs. III 28.

<sup>2</sup> Einen Überblick über die Intentionen hethitischer Reinigungsrituale bietet A. Goetze 1972, 155.

<sup>3</sup> Zu den hethitischen Krankheitsbezeichnungen und beschriebenen Symptomen s. V. Haas 2003, 55-62.

<sup>4</sup> KUB 7.1+KBo 3.8 (H. Kronasser 1961) Vs. I 1f.: „Wenn ein Kind behext ist und ihm die Eingeweide zerfressen sind“; Rs. IV 10: „Wenn einem (erwachsenen) Menschen oder einem Kind irgendjemand die Eingeweide auffrißt“.

<sup>5</sup> KUB 7.53+ (A. Goetze/E.H. Sturtevant 1938) Vs. I 1-6: „Wenn sich ein Mensch, sei es ein Mann oder eine Frau, in irgendeiner Unreinheit befindet oder aber ihn jemand in (den Zustand der) Unreinheit gerufen hat, oder (wenn) einer Frau die Kinder zu

(CTH 406)<sup>6</sup>, und das der Anna soll einen verdorrten Weingarten wieder zum Gedeihen bringen (CTH 392)<sup>7</sup>.

Über solche Symptombeschreibungen hinausgehend, „diagnostizieren“ die Einleitungen der Ritualtexte aber auch die dafür in Betracht kommenden Ursachen. Alle Unregelmäßigkeiten in der Natur, so auch Krankheiten, resultieren nach hethitischem Verständnis aus einem gestörten Verhältnis zwischen den Menschen und Göttern. Sie sind immer Ausdruck dafür, daß sich die Götter vom Menschen abgewandt, ihn mit ihrem Zorn gestraft haben. Das Ritual der aus Kizzuwatna stammenden Beschwörerin Kuwanni (CTH 474) wird durchgeführt, wenn ein Mensch von den Folgen göttlichen Zorns betroffen ist, ohne daß die Gründe dafür erwähnt würden.<sup>8</sup> Aus einigen Ritualen, aber auch aus anderen Textgattungen, wie etwa Gebeten, erfahren wir, daß ganz unterschiedliche Vergehen des Menschen zu dessen Verunreinigung führen und als Auslöser göttlichen Zorns gelten. Gotteszorn wird etwa hervorgerufen durch Streit zwischen Familienmitgliedern, der durch das Ritual der Beschwörerin Maštigga aus Kizzuwatna (CTH 404) geschlichtet werden soll<sup>9</sup>, oder durch den Frevel der Sodomie, den ein Ritual kizzuwatnaischer Prägung zum Thema hat<sup>10</sup>.

Eines der schwersten Vergehen ist Schadenzauber.<sup>11</sup> Ein Blick in andere Textgattungen zeigt, daß die zahlreichen Gegenrituale nicht für hypothetisch konstruierte Fälle verfasst wurden, sondern die Situation am Königshof widerspiegeln, die während der gesamten hethitischen Geschichte von Machtkämpfen und Intrigen geprägt ist.<sup>12</sup> So stellt

sterben pflegen oder aber ihr die Föten herausfallen, oder (wenn) einem Mann oder einer Frau durch die Angelegenheit der Unreinheit ihre Genitalien abgetrennt sind“.

<sup>6</sup> KUB 9.27+KUB 7.5+KUB 7.8+FHL 106 (H.A. Hoffner, Jr. 1987) Vs. I 2f.: „Wenn ein Mann keine Zeugungskraft hat oder er einer Frau gegenüber kein Mann ist“.

<sup>7</sup> KUB 12.44+KBo 27.108 (V. Haas 1988a, 138-141) Vs. II 36f.

<sup>8</sup> KUB 32.129+KBo 39.33+KBo 33.123 Vs. 1f.; zum Textzusammenschluß s. D. Grodek 1996, 300f.

<sup>9</sup> KBo 39.8 (L. Rost 1953) Vs. I 1-3 und Rs. IV 33f.: „Wenn Vater und Sohn, Ehemann und seine Ehefrau oder Bruder und Schwester streiten“. Vgl. den Katalogeintrag KUB 30.67(+) Rs. III 10f.: „... wenn der König gegen die Königin sehr erzürnt ist“; s. E. Laroche 1971, 171; A. Ünal 1978, 44f.

<sup>10</sup> KUB 41.11 (H.A. Hoffner, Jr. 1973, 86f.) Rs. 2': „Wenn sich ein Mann an einem Schaf oder einer Ziege verstündigt“.

<sup>11</sup> Synonyme für Verfluchungen und Behexungen sind z.B. „das böse Auge“, „die böse Zunge“ und „die böse Hand“. S. dazu A. Kammenhuber 1985, 81, 89-97; V. Haas 1987-90, 240; ders. 1994, 885f. und ders. 2003, 53f.

<sup>12</sup> S. dazu M. Hutter 1991, 33ff. und V. Haas 1994, 206.

bereits der Erlaß des Königs Telipinu (CTH 19) aus dem Ende der althethitischen Zeit Zauberei unter Strafe.<sup>13</sup> In der hethitischen Gesetzessammlung (CTH 291-292) gilt Schadenauber als Kapitaldelikt.<sup>14</sup> Sowohl die Gesetze als auch Protokolle über Gerichtsprozesse behandeln Fälle von Manipulationen mit Ersatzfiguren.<sup>15</sup> Doch der Telipinu-Erlaß und die Gesetzesparagraphen fielen nicht gerade auf fruchtbaren Boden, denn auch für die jungethitische Zeit sind wir über Fälle von Hexerei und Schadenauber innerhalb der Königsfamilie unterrichtet.<sup>16</sup> Da Schadenauber eine ernsthafte Bedrohung darstellt, schützt man sich am Königshof mit zahlreichen Gegenritualen.<sup>17</sup> Aus diesen erfahren wir, daß Behexungen und Verfluchungen den Zorn der Götter hervorrufen und mit einer Verunreinigung sowohl des Täters als auch des Opfers einhergehen. Der Behexte kann psychosomatische Beschwerden wie Angst- und Unruhezustände, Beengung und Depres-

<sup>13</sup> KUB 11.1+ (I. Hoffmann 1984) § 50: „Die Angelegenheit der Zaubereien in Ḫattuša sollt ihr beständig bereinigen. Wer innerhalb der Sippe Zauberei kennt/praktiziert, den sollt ihr aus der Sippe ergreifen und ihn zum Palasttor bringen! Für denjenigen Menschen, der ihn aber nicht herbringt, wird es böse werden!“

<sup>14</sup> Der Analogiezauber, in dem der Täter eine Schlange zertritt und dabei den Namen seines Opfers ausspricht, wird - dem gesellschaftlichen Rang des Täters entsprechend - mit einer Geld- bzw. der Todesstrafe geahndet; HG § 170. Als Schadenauber gilt auch die unsachgemäße Beseitigung von Ritualrückständen; HG § 44.

<sup>15</sup> HG § 111. Einen derartigen Fall dokumentiert das Gerichtsprotokoll KUB 40.83 (R. Werner 1967, 64-68). Vgl. KUB 40.90 (ebd., 67f.) Rs.<sup>7</sup> 14f. Siehe dazu auch R. Haase 1987, 95; M. Hutter 1991, 39-42; V. Haas 1994, 883.

<sup>16</sup> Besonderes Aufsehen erregt die sog. „Tawananna-Affäre“ (CTH 70) in der Zeit Muršilis II. Als Ursache der als schlechtes Omen interpretierten Sonnenfinsternis im 10. Regierungsjahr des Königs werden per Orakel böse Machenschaften der Witwe Šuppiliumas ermittelt. Man bezichtigt sie, mit Verfluchungen der Königsfamilie und insbesondere Muršilis Gemahlin zu schaden, was schließlich als Ursache deren Todes interpretiert wird. Zur Tawananna-Affäre s. A. Goetze 1930, 404-406; S.R. Bin-Nun 1975, 183-190; V. Haas 1994, 27f. und 37; H. Klengel 1999, 201.

<sup>17</sup> Als Opfer der Behexung durch Ziplantawija, der Schwester des Königs, werden mit dem Ritual CTH 443 (G. Szabó 1971) Tuthalija I./II., seine Gemahlin Nikkalmadi und der Thronfolger behandelt. „Wenn ein Mensch behext ist“, kommt das Ritual der Alli aus Arzawa (CTH 402) zum Einsatz; KUB 24.9+ Vs. I 1. Vgl. auch den entsprechenden Katalogeintrag KUB 30.65+KBo 14.96 (E. Laroche 1971, 170) Rs. III 5f.: „Wenn ich einen behexen Menschen reinige ...“ Auf Rituale gegen Behexung scheint die Beschwörerin Allaituraḫi aus dem nordsyrischen Mukiš spezialisiert gewesen zu sein; z.B. KUB 24.13 (ChS I/5 Nr. 15) Rs. IV 2'-4': „Wenn ich einen behexen Menschen wieder in Ordnung bringe“. Und auch Ašdu, die Hurrilerin (CTH 490), befaßt sich mit der Reinigung verhexter Ritualmandanten; z.B. 1419/u Rs. IV x+1-5'; s. H. Otten 1986, 165.

sionen entwickeln.<sup>18</sup> Eine ganz prägnante Bezeichnung für derartige psychische Störungen ist „Last der Seele“.<sup>19</sup> In Ritualen des nordsyrisch-hurritischen Milieus wird der Zustand des Behexten als der eines „Gefesselten“ bzw. „Angeflockten“ beschrieben.<sup>20</sup>

Freilich ist auch Mord ein schwerwiegendes Vergehen, das sowohl im Telipinu-Erlaß als auch in den Gesetzen als Kapitaldelikt behandelt wird.<sup>21</sup> Doch auch hier ist es mit einer juristischen Bestrafung des Täters nicht getan, denn damit sind die zürnenden Götter nicht besänftigt. Eine seit der Zeit Šuppiluliumas I. länger als 20 Jahre grassierende Epidemie ist nur ein Beispiel dafür, welche verheerende Ausmaße göttlichen Zorns für das ganze Land zu befürchten sind, wenn sich ein König dieses Verbrechens schuldig macht. Muršili II. beklagt sich in seinen Pestgebeten bei den Göttern, daß das Ḫatti-Land noch immer unter dieser Seuche zu leiden hat, die die Götter als Strafe für den von seinem Vater am legitimen Thronfolger begangenen Mord schickten.<sup>22</sup> Gegen derartige Seuchen wiederum liegt aus Ḫattuša eine Reihe sog. „Pestrituale“ von Fachleuten aus dem westkleinasiatischen Land Arzawa vor.<sup>23</sup>

Sofern die den Zorn der Götter auslösenden Störungen und Vergehen nicht bekannt sind, ermittelt man sie durch Orakel.<sup>24</sup> Auf diese Weise wird gelegentlich auch das einschlägige Gegenritual bestimmt. Muršili II. berichtet von einer Sprachlähmung, die ihn auf einer Reise während eines Gewitters befällt (CTH 486). Durch ein Orakel läßt der König die Ursache dafür und sogleich das Gegenritual ermitteln. Als Verursacher wird der Wettergott von Manuzi festgestellt, und zudem werden wirksame Maßnahmen für dessen Besänftigung empfohlen.<sup>25</sup> Es wird nicht erwähnt, wodurch sich der König den Zorn des Gottes und damit die

<sup>18</sup> S. dazu ausführlich V. Haas 1987-90, 238b-241a und ders. 2003, 56-58.

<sup>19</sup> *ištanzanaš (a)impa-*, so z.B. KUB 9.34 (M. Hutter 1988, 24-43) Vs. I 22'.

<sup>20</sup> KBo 12.85+ (ChS I/5 Nr. 19) Vs. I 30'-32', Rs. III 21-27. Durch seine Sünden „gebunden“ ist auch der mesopotamische Ritualherr; s. S.M. Maul 1994, 82.

<sup>21</sup> KUB 11.1+ (CTH 19; I. Hoffmann 1984) § 49; HG §§ 1-6.

<sup>22</sup> KUB 14.14++ (CTH 378.1; A. Goetze 1930, 161-204) Vs. I 8-37. Schon der in alt-hethitischen Zeit von Ammuna an seinem Vater verübte Mord wird von den Göttern mit einer Hungersnot und militärischen Niederlagen bestraft; KUB 11.1+ (CTH 19; I. Hoffmann 1984) § 20f.

<sup>23</sup> Zu diesen Texten s. Kap. II.10.2.

<sup>24</sup> Ein ganz ausführliches Protokoll liegt mit KUB 22.70 (CTH 566; A. Ünal 1978) vor, das zahlreiche mögliche Gründe für den Zorn der Gottheit von Arušna aufführt.

<sup>25</sup> KBo 4.2 (R. Lebrun 1985) Rs. III 40-53; zur Aphasie Muršilis s. A. Ünal 1993-97, 438a.

Sprachstörung zugezogen haben könnte, doch in dem Text zur „Tawananna-Affäre“ (CTH 70) wird dies auf eine Verhexung zurückgeführt.<sup>26</sup>

Das Ritual des kizzuwatnäischen Beschwörungspriesters Papanigri CTH 476 (V.4) kommt zum Einsatz, wenn während der Geburt bzw. unmittelbar zuvor der Gebärstuhl und weiteres Mobiliar zu Schaden kommen und die Kreißende des Zustandes kultischer Reinheit verlustig geht (§ 1). In dem Text ist weniger ein Geburtsritual zu sehen, sondern ein Ritual gegen unheilvolle Vorzeichen, die sich während des Geburtsvorganges zeigen.<sup>27</sup> Durch ein Orakel, das nicht näher beschrieben wird, stellt man den Grund für die Störung des ordentlichen Verlaufs der Geburt fest: Die Götter zürnen, weil die Eltern der Ritualmandantin „sündigten“, sie selbst etwas Derartiges plante oder auch nur träumte. Die rituellen Gegenmaßnahmen werden ebenfalls per Orakel ermittelt (§ 3f., 10).

Doch nicht immer ist der Grund für eine zu beobachtende Störung bekannt. Alle Möglichkeiten berücksichtigend, listen die Beschwörungspassagen einiger Reinigungsrituale verschiedene Verunreinigungsarten in katalogartiger Form, als regelrechte Ketten von Unheilbegriffen auf. Nicht selten ist dabei eine Anzahl von sieben Verunreinigungen zu konstatieren; die gängigsten sind *papratar*-Unreinheit, Fluch (*hurtai*-), (Mein-)Eid (*lengai*-), Blut(tat) (*ešhar*), Zauberei (*aštajaratar*), Behexung (*alwanzatar*) und böse Sache/(Nach-)Rede (*idalu uttar*).<sup>28</sup>

Solche „Unheilsketten“ bieten auch mehrere Kizzuwatna- und ihnen nahestehende Texte. Das Hausreinigungsritual CTH 446 wird vollzogen, weil das Haus „keucht“ und „zum Himmel hinauf blickt“. Als mögliche

<sup>26</sup> KUB 14.4 Vs. II 10'; s. A. Goetze/H. Pedersen 1934, 2f.

<sup>27</sup> Vgl. G.M. Beckman 1983, 122f.

<sup>28</sup> Z.B. KUB 7.53+ (CTH 409) Rs. III 41-44, 52-54; ebd. Vs. II 36-39 und 58-60 werden sechs, ebd. Rs. III 3-5 und 8-10 fünf Verunreinigungsarten genannt. In einem Ritual der Allaitarahi dient der kathartische Schwenkritus der Beseitigung von jeweils sieben *aštajaratar*- und *alwanzatar*-Verhexungen; KBo 12.85+ (ChS I/5 Nr. 19) Vs. I 56f. Manipulationen mit sieben verschiedenfarbigen Wollgegenständen und sieben Substitutspuppen dienen im Ritual der Alli aus Arzawa (CTH 402) der Beseitigung bzw. Rückübertragung von sieben Verunreinigungsarten; KUB 24.9+ KBo 12.126+ Vs. I 31-68. Zu der „Unheilseptade“ und entsprechenden Gegenmaßnahmen in hethitisch-hurritischen Ritualtexten s. V. Haas 1987-90, 238a; ders. 1993a, 266f. Von sieben Verunreinigungsarten ist auch in akkadischen Texten die Rede, etwa in dem Gebet KAR 45 Z. 25f.: „Mögen auch zahlreich sein meine Sünden - löse meinen Bann, mögen auch 7 sein meine Vergehen - es beruhige sich dein Herz!"; s. E. Ebeling 1916.

Ursachen dafür werden folgende Vergehen aufgezählt: „Entweder hat ein Mensch (falsch) geschworen oder eine Blut(tat) begangen und nun seinen Mantel über dieses Haus geworfen, oder jemand hat darin Angst verbreitet, oder jemand hat einen Fluch ausgestoßen, oder ein mit Blut(schuld) oder (Mein-)Eid Beladener ist hineingekommen, oder jemand hat (schwarze Magie) ausgeübt und ist hineingegangen, oder aber im Haus selbst ist (eine) Blut(tat) gemacht worden“. Sodann heißt es, „das Haus soll böse Verunreinigung, (Mein-)Eid, Blut(tat), Fluch, Angst, Tränen (und) Sünde fortlassen!“<sup>29</sup>

Da die erste Tafel des „Rituals der Stadt Šamuḥa“ CTH 480 bislang nicht identifiziert werden konnte, sind dessen Verfasser wie der Anlaß unbekannt. Einer Beschwörung des Textes zufolge wird das Ritual vollzogen, „wenn irgend jemand die Majestät vor der Gottheit in böser (Absicht) besprochen hat.“<sup>30</sup> Mittels verschiedener kathartischer Techniken gilt es, die Gottheit, deren Tempel und das Königspaar von der bösen Angelegenheit, (Mein-)Eid, Fluch und *papratar*-Unreinheit zu befreien.<sup>31</sup>

Die diagnostische Einleitung, die Aufschluß über den Anlaß des Rituals CTH 491 (V.6) gäbe, ist nur fragmentarisch erhalten. Verschiedene Hinweise machen wahrscheinlich, daß es der Reinigung eines Tempels und seiner Götter dient, vielleicht anlässlich einer Ein- oder Neuweihe vollzogen wird: Schon in der nur fragmentarisch erhaltenen Einleitung findet der Tempel Erwähnung, ein spezieller Reinigungsritus berücksichtigt die verschiedenen Örtlichkeiten des Tempels, die sonst in Hausbau- und Hausreinigungsritualen besondere Beachtung finden (§ 36'f.)<sup>32</sup>, und eine Rezitationspassage des Textes (§ 23') ähnelt der eines Rituals zur Neugründung einer Stadt<sup>33</sup>. In die Reinigung oder Weihung des Tempels sind auch der Ritualherr und die Götter einbezogen, wobei die Beschwörungen und § 40' deutlich machen, daß das Ritual für *verschiedene* Götter durchgeführt werden kann. Als mögliche Verunreinigungsarten werden „die böse Angelegenheit/(Nach-)Rede,

<sup>29</sup> KUB 7.41 (H. Otten 1961) Vs. 10-19.

<sup>30</sup> KUB 29.7+ (R. Lebrun 1976, 117-143) Vs. 4-6.

<sup>31</sup> KUB 29.7+ Rs. 36-47.

<sup>32</sup> Vgl. etwa das Hausreinigungsritual CTH 446, KUB 7.41 (H. Otten 1961) Vs. 19-21. Zu den sakralen Plätzen eines Gebäudes s. V. Haas 1994, 262-293.

<sup>33</sup> Zu KUB 15.42 Vs. II 52'-54' vgl. KUB 40.23 (C. Kühne 1972, 250-252) Z. 11'f.

(Mein-)Eid, Fluch, Blut(tat) und Tränen“ genannt.<sup>34</sup> Diese machen entweder eine Reinigung und Neuweiheung des Tempels erforderlich, oder der eingeweihte Tempel soll davor bewahrt werden.

Der Verlauf und insbesondere die Rezitationen des Rituals KBo 24.45+ (V.5) lassen darauf schließen, daß auch dieses der Reinigung einer Gottheit und ihres Tempels, vielleicht aber auch seiner (Ein-)Weiheung dient. Im Verlauf des Rituals findet sich ein kurzer Hinweis auf die Herstellung eines Götterbildes durch Schmiede (§ 10). Dies ist möglicherweise dahingehend zu interpretieren, daß das Kultbild im Zuge einer Verunreinigung bzw. Entweiheung des Tempels beschädigt oder gar gestohlen wurde, so daß es nun vonnöten ist, ein solches zu restaurieren oder ein neues herzustellen.<sup>35</sup>

Ganz konkrete Ursachen für Gotteszorn werden in den diagnostischen Einleitungen der Rituale CTH 471 und 472 näher benannt. Als Gründe für die Durchführung des Rituals des Ammiḫatna CTH 471 (V.1) werden der Verzehr tabuierter oder behexter Speisen, solcher des „Steinhauses“<sup>36</sup> und das Trinken von Menstruationsblut angegeben (§ 2f.).<sup>37</sup> Die unmittelbaren Folgen dieser wohl strikt verbotenen Handlungen werden nicht geschildert. Obgleich der Ritualherr die Speisen nicht aus eigenem Antrieb zu sich nahm und demzufolge den religiösen Vorschriften nicht bewußt zuwider handelte, sondern ihm diese von jemandem gegeben wurden - was einer Behexung gleichkommt -, zürnen ihm die Götter, wie es am Ende des Textes ausdrücklich heißt (§ 77). Da es sich bei dem Ritualmandanten um einen (kultisch) reinen (*šuppi-*) Menschen handelt, hat man es hier vielleicht mit einem Angehörigen des Tempelpersonals zu tun, dessen kultische Reinheit nach dem Genuß der verbotenen Speisen nicht mehr gegeben ist und der nun gereinigt bzw.

<sup>34</sup> Z.B. KUB 43.58 Vs. I 46-48, Vs. II 9f.

<sup>35</sup> Vgl. das Ritual CTH 481, das die Herstellung eines neuen Götterbildes als Kopie eines vorhandenen und die Installation des Kultes der Gottheit in einem zweiten Tempel beschreibt. S. dazu Kap. IV.1, 189f.

<sup>36</sup> Zu dieser Grabstätte der hethitischen Könige s. V. Haas 1994, 244, 720-722; J. Börker-Klähn 1995; P. Taracha 2000, 192-202; D. Groddek 2001b, 213-215; T.P.J. van den Hout 2002.

<sup>37</sup> Den Fall des Verzehrs tabuierter Speisen thematisiert der Orakeltext KUB 16.16 Vs. 24f.: „Wenn jemandem ein Sohn stirbt, dann vergehen sie sich alle gegenüber dem Toten(geist), indem sie das Brot (und) Bier des Toten(geistes) essen.“

erneut geweiht werden muß.<sup>38</sup> Eine ähnliche Intention hat ein Ritual des Beschwörungspriesters Walkui (CTH 496): Es dient der Reinigung eines Menschen, der träumte, Schweinefleisch und *urura*-Pflanzen gegessen zu haben, die als unreine und tabuierte Speisen gelten.<sup>39</sup> Der Verzehr verhexter Speisen und Getränke wird in der akkadischen Beschwörungsserie *maqlû* als Verunreinigung angesehen.<sup>40</sup> Ein aus Ḫattuša überliefertes akkadisches Ritual der Serie *ana pišerti kišpi* („Zur Lösung von Zauberei“) wendet sich u.a. gegen Zauberei, die dem Ritualherrn „in einer Zwiebel zu essen“ und „in Bier zu trinken gegeben“ wurde.<sup>41</sup>

Die Notwendigkeit zur Durchführung des Rituals CTH 472 (V.2) ist durch Vergehen gegen den Tempel gegeben, die durch die Begriffe *idhi*- und *maršaštarr*- bezeichnet sind. Bei *idhi*- scheint es sich um eine materiell greifbare Verunreinigung zu handeln, die in den Tempel, einen „reinen/geweihten Ort“, hineingebracht wird (*dai*-), während *maršaštarr*- eher eine Art Sakrileg bezeichnet, das im Tempel begangen wird (*ija*-) (§ 1f.). Welche konkreten Handlungen sich hinter den beiden Begriffen verbergen, wird nicht erläutert. Ebensowenig spielt es eine Rolle, „wer oder was die Gottheit verunreinigte“ (§ 18); ein zu behandelnder Ritualherr tritt überhaupt nicht in Erscheinung. Die Vergehen ziehen jedenfalls eine Verunreinigung (*papratar*) der Gottheit nach sich

<sup>38</sup> Gelegentlich trägt Kultpersonal das Attribut *šuppi*-, was wohl als Eigenschaft in Hinblick auf kultische Reinheit zu interpretieren ist. In CTH 472 (V.2) § 16 agieren „reine *katra*-Frauen“; vgl. KUB 32.133 (CTH 482) Vs. I 18. „Reine Priester“ begegnen nicht selten in Festrivalen, u.a. im KILAM- und im (*h*)*išuwu*-Festritual; zu den Belegen s. F. Pecchioli-Daddi 1982, 367f. und I. Singer 1984, 169. Nach einem Paragraphen der Hethitischen Gesetze ist *šuppi*- eine Voraussetzung für die Ausübung eines kultischen Amtes. Während Sodomie mit Rindern und Schafen (HG § 187, 188), Schweinen oder Hunden (HG § 199) mit der Todesstrafe geahndet werden kann, kommt derjenige, der mit Pferden oder Maultieren Unzucht treibt, mit dem Leben davon. Allerdings geht er wohl seiner kultischen Reinheit verlustig, denn er darf künftig weder beim König „eintreten“ noch als Priester fungieren (HG § 200a). Siehe dazu auch R. Haase 1987, 96f. Jedoch kann auch diese Art von Verunreinigung mit einem Reinigungsritual (KUB 41.11) beseitigt werden.

<sup>39</sup> KBo 32.176 (ChS I/9 Nr. 139) Vs. 1-5: „Folgendermaßen Walkui, der SANGA-Priester der ‚Göttin der Nacht‘: Wenn ein Mensch im Traum eine *urura*-Pflanze oder Schweinefleisch ißt oder aber in göttlicher Vorsehung zu Schweinefleisch zugelassen wird oder aber im Tempel in göttlicher Vorsehung unter den Pflanzen im Tempel eine *urura*-Pflanze findet.“

<sup>40</sup> *maqlû* Tf. I Z. 103f.: „[die] verzauberte Speisen mich essen ließen, die verzaubertes Wasser mich trinken ließen“.

<sup>41</sup> KUB 37.43 Vs. I 7', vgl. KUB 37.45 re. Kol. 11f., KUB 37.44 Z. 13'. Zu ähnlichen Belegen s. CAD K 456.

(§ 9, 13, 15, 18). *papratar* ist häufig in einem Zuge mit Vergehen wie Behexung, Mord, Fluch, (Mein-)Eid etc. aufgeführt, die ebenfalls eine Verunreinigung im kultischen Sinne und damit den Zorn der Götter zur Folge haben.<sup>42</sup> Im Falle von CTH 472 ist die Gottheit - es handelt sich hierbei um die Göttin *Ḫebat*<sup>43</sup> - durch die in § 1f. genannten Verunreinigungen derart erzürnt, daß sie ihren entweihten Tempel verläßt (§ 7-10).

Einige weitere Belege definieren mit dem Begriff *maršaštarri*-bezeichnete Verfehlungen etwas genauer. In einem nur fragmentarisch erhaltenen Ritualtext, der dem engeren Umfeld der Kizzuwatna-Rituale angehört, lösen wiederum ein *maršaštarri*-Sakrileg, welches vor der Gottheit „gemacht/begangen“ wird, und beschädigtes Kultgerät den Zorn der Gottheit aus.<sup>44</sup> In der 10. Tafel der hethitisch-hurritischen Ritualserie *itkalzi* (CTH 777) ist von „verfälschten/veruntreuten“ (*maršaḫḫ-*) und dadurch „verunreinigten/entweihten“ (*papraḫḫ-*) Schmuckstücken und Gewändern der Götter die Rede.<sup>45</sup> In einem Orakeltext werden verschiedene Übertretungen von Kultvorschriften für den Zorn der Ištar von Ninive verantwortlich gemacht. Als *maršaštarri*-Sakrileg wird in Erwägung gezogen, daß ein Hund in den Torbau und von dort zum *ambašši*-(Platz) gelangte, wo er erschlagen wurde.<sup>46</sup> Als Verursacher eines *maršaštarri*-Sakrilegs gelten einem anderen Orakelprotokoll zufol-

<sup>42</sup> Mehrere Belege bietet das Hausreinigungsritual CTH 446 (H. Otten 1961); so z.B. KUB 7.41 Vs. 1f., 17-19. Vgl. KUB 9.34 (M. Hutter 1988, 25-43) Vs. I 25'-30'. CHD P 103b übersetzt *papratar* als „impurity, defilement, impropriety“; vgl. HEG II, 429: „Unreinheit, Unsauberkeit (meist rituell im Sinne von ‚Befleckung, Sünde‘, aber auch konkret ‚Schmutz‘)“.

<sup>43</sup> Vgl. H. Otten 1980, 153f.; dagegen R. Lebrun 1979, 163.

<sup>44</sup> KUB 56.55 Rs. IV 3'-9': „W[enn die Gottheit] aus irgendeinem Grund zor[nig ist] - sei es, daß jema[nd] ihr gegenüber eine Verfehlung begeht oder daß ihr irgendein (kultisches) Gerät verdorben ist“; s. H. Klengel 1985, 169-171.

<sup>45</sup> KUB 29.8+ (ChS I/1 Nr. 9) Vs. I 37-43. Dahinter könnte der in einer Dienstanweisung für Tempelpersonal (CTH 264) beschriebene Fall stehen, wonach Angestellte Edelmetalle oder Schmuck und Gewänder der Gottheit aus dem Tempel entfernten; KUB 13.4 Vs. II 32-40, s. E.H. Sturtevant/G. Bechtel 1935, 152-155. Solche Fälle von Veruntreuung oder Entweihung von Kultinventar dokumentieren auch Gerichtsprotolle: Um Diebstahl von Götterbildern bzw. -symbolen geht es in Bo 869 (R. Werner 1967, 32f.), in KUB 13.33++ (ebd., 34-37) Rs. IV um das Einschmelzen goldener Götterbilder.

<sup>46</sup> KUB 5.10+KUB 16.33+83 (CTH 567) Vs. 20-23: „Im Tempel der Ištar von Ninive stellte man ein *maršaštarri*-Sakrileg durch Orakel fest. Das Tempelpersonal befragten wir. Sie sagten: ‚Ein Hund kam hoch zum Torbau, und er gelangte zum *ambašši*-(Platz). Man tötete ihn eben innerhalb des Torbaus.‘ Zürnst du, Gottheit, deswegen?“; s. J. Friedrich 1967, 51; CHD L-N 198b.

ge ebenfalls ein Hund, der in eine Bäckerei eindringt, und zudem Tempelpersonal, das die Reinheitsvorschriften mißachtet, indem es sich nach Kontakt mit Angestellten des Totenhauses nicht wäscht, bevor es den Tempel betritt.<sup>47</sup> Darüber hinaus werden unterlassene Riten beim Todesfall eines Sohnes und eine von einem Schwein verursachte Verunreinigung per Orakel als Ursache von Gotteszorn ermittelt und ebenfalls als *maršaštarra*- („Betrug“) und *wašku*- („Frevel“) angesehen.<sup>48</sup>

Durch solche und ähnliche Vergehen erzürnt der Mensch die Götter; er selbst gilt dadurch als verunreinigt. Die Gesetze und Gerichtsprotokolle zeugen davon, wie man auf juristischer Ebene Eingriffen in die soziale und kultische Ordnung Einhalt zu gebieten, gegen Schadenzauber vorzugehen, ihn zu bestrafen und ihm vorzubeugen sucht. Doch allein mit einer Bestrafung des Täters und einer materiellen Entschädigung des Opfers sind derartige Verunreinigungen nicht aus der Welt zu schaffen. Einerseits kommt der Frevler nicht ungeschoren davon, selbst wenn ein Verbrechen dem König oder seinen juristischen Organen entgehen sollte; vielmehr kann er sich des Zornes und der Strafe der Götter sicher sein, wie eine Dienstanweisung für das Personal des Hofes prophzeit.<sup>49</sup> Andererseits trifft der Zorn der Götter nicht nur den Frevler, denn sowohl selbst- als auch fremdverschuldete Vergehen haben auch eine Verunreinigung des Geschädigten zur Folge. Dessen Lage ist jedoch nicht hoffnungslos, denn gegen alle möglichen Verunreinigungen gibt es adäquate Gegenmittel in Form von Reinigungsritualen.

Alle Verunreinigungen, Behexungen, Krankheiten und Gotteszorn, werden als substanzhafte Unreinheit verstanden, und es ist möglich, sie mit Hilfe spezieller ritueller Techniken sowohl vom Ritualherrn als auch von der Gottheit selbst zu lösen.<sup>50</sup> Die Opferungen und magischen Prak-

<sup>47</sup> KUB 16.34 (CTH 579) Vs. I 5-10, 13-16; s. dazu CHD L-N 198.

<sup>48</sup> KUB 5.9 Vs. 26-29; s. dazu F. Starke 1990, 393f. Zu weiteren Belegen s. CHD L-N 198b-199a. In den Dienstanweisungen für das Tempelpersonal (CTH 264) wird nach der Reinheitsvorschrift für Bäcker, für saubere Hände und Kleidung Sorge zu tragen, verboten, ein Schwein oder einen Hund in die Backstube zu lassen; KUB 13.4 Vs. I 20, vgl. auch Rs. III 60, 65; s. E.H. Sturtevant/G. Bechtel 1935, 127-174.

<sup>49</sup> KUB 13.3 (CTH 265) Vs. II 7-13: „Wenn jemand eine [*papr*]atar-Verunreinigung begeht und dadurch des Königs Seele beleidigt und ihr so sagt: ‚Der König sieht uns (ja) nicht‘, so beobachten euch doch die Götter. Sie werden euch zu Ziegen machen und ins Gebirge jagen; sie werden euch zu Rebhühnern machen und in die Felsen jagen!“; s. E. von Schuler 1982, 124.

<sup>50</sup> Vgl. B. Janowski/G. Wilhelm 1993, 139-143.

tiken eines Reinigungsrituals dienen der allmählichen Wiederherstellung des Zustandes der Normalität, der im wesentlichen auf der Harmonie zwischen den Göttern und Menschen beruht, und sind daher einerseits auf die Katharsis des Ritualmandanten, andererseits auf die Besänftigung der Götter gerichtet. Jedes Ritual, welcher Intention auch immer, besteht aus einer Kette von Reinigungspraktiken und Opferriten sowie zu rezitierender Beschwörungen und Gebete, deren Kombination von entscheidender Bedeutung für den erfolgreichen Verlauf und die Wirksamkeit des gesamten Rituals ist.<sup>51</sup>

## II.2 Die Ritualzurüstung

Eine unabdingbare Voraussetzung für den erfolgreichen Verlauf eines Reinigungsrituals bildet die Wahl der geeigneten Ritualzurüstung. Deshalb folgt in vielen Texten auf die „diagnostische Einleitung“ eine mehr oder minder detaillierte Auflistung der für das Ritual benötigten Utensilien und Requisiten.<sup>52</sup> Durch den Vergleich verschiedener Ritualtexte wird ersichtlich, daß bestimmte Materien in allen Ritualen die gleiche oder zumindest eine ähnliche Funktion erfüllen. Dementsprechend lassen sie sich verschiedenen Kategorien zuordnen: *Materia magica*, Opfer- und Anlockungsmaterie sowie Gegenstände, die eine Hilfsfunktion erfüllen.<sup>53</sup> Unter *Materia magica* sind die Ritualien zu verstehen, die „aufgrund ihrer natürlichen Reinheit, ihrer Ausgegrenztheit aus der Sphäre

<sup>51</sup> Vgl. V. Haas 1987-90, 238a. Zu den festen Komponenten eines magischen Rituals gehören die Zeremonien eines vorgeschriebenen Ritus, das gesprochene oder gesungene Wort der Gebete oder Beschwörungen sowie gewisse Stoffe und Requisiten. Siehe G. Luck 1990, 36-44; HwrG IV, 445f. Die einzelnen Schritte eines Reinigungsrituals lassen sich in etwa mit dem Schema der „Übergangsriten“, bestehend aus Trennungs-, Umwandlungs- und Angliederungsriten, in Einklang bringen. Mit A. van Genep 1999, 179, liegt das „Strukturschema der Übergangsriten ... nicht allein Zeremonialkomplexen zugrunde, die den Übergang von einer Lebensphase oder einer sozialen Situation zur anderen begleiten, erleichtern oder beeinflussen, sondern auch mehreren eigenständigen Ritualsystemen, die man zum Wohle der Gesellschaft insgesamt, bestimmter Untergruppen oder des Individuums einsetzt.“

<sup>52</sup> Es gibt Hinweise darauf, daß die für ein Ritual notwendigen Materialien auch auf einer gesonderten Tafel zusammengestellt sein können; z.B. KUB 41.21 (ChS I/5 Nr. 25) Rs. IV 17f.

<sup>53</sup> Vgl. G. Szabó 1971, 93. Jedoch ist zu beachten, daß ein Objekt in unterschiedlichen Kontexten auch verschiedene Funktionen erfüllen kann.

des Unreinen“<sup>54</sup> die Eigenschaft besitzen, Unreinheit aufzunehmen, zudem Materialien mit apotropäischer Wirkung und solche, deren Reinheit nach dem Prinzip des Analogiezaubers auf das zu reinigende Objekt übertragen wird.<sup>55</sup> Die Anlockungsmaterie stellt eine Mischform aus magischer und Opfermaterie dar (II.5.3). Die Materialien sind in den Texten in immer ähnlichem Kontext bezeugt, an bestimmte rituelle Praktiken gebunden. Daher tragen sie in hohem Maße zum Verständnis der Ritualhandlungen bei, und häufig läßt schon die Zurüstung auf die im Verlauf eines Rituals zu vollziehenden Handlungen schließen.

Eine ausführliche Ritualzurüstung eröffnet der Beschwörungspriester des Ammiḥatna-Rituals CTH 471 (V.1 § 4-13) mit der Formel „Dies nehme ich“. Die folgenden Abschnitte enthalten Objekte, die jeweils funktional zusammengehören und im Verlauf des Rituals oft auch gemeinsam verwendet werden. So vereint § 4 verschiedene Speisen, Getränke und Tiere, die als Opfermaterie fungieren. § 6 listet Stoffe und Tücher sowie Silber auf, die im Verlauf des Rituals gemeinsam beim Wasserschöpfen und bei der Anrufung der Götter zum Einsatz kommen. Gefäße, sonstige Geräte und Mobiliar enthalten die Paragraphen 6 und 7, während § 9 weitere Nahrungsmittel vereint. Ein Stuhl, eine Fußbank und eine Auswahl an Kleidungsstücken werden in § 10 bereitgestellt; in § 34 kommen diese Requisiten dann gemeinsam zum Einsatz. Der abschließende Paragraph der Ritualzurüstung (§ 12) enthält Steine, Mineralien und Hölzer, die in § 69 gemeinsam Verwendung finden. § 11 räumt die Möglichkeit ein, daß es sich bei dem „Ritualherrn“ um eine Frau handelt. Für diesen Fall benötigt man einen speziell Frauen vorbehaltenen Schemel und ein Gewand für eine Frau. Auch das Ritual der Beschwörerin Tunnawi (CTH 409) sieht alternative Zurüstungen für einen Mann und eine Frau vor: Je nach dem Geschlecht des Ritualmandanten benötigt man männliche oder weibliche Tiere. Sodann listet der Text Kleidungsstücke, verschiedene Gegenstände, mit denen der Ritualherr während des Rituals gereinigt wird, und Opfermaterie auf.<sup>56</sup>

Im Verlauf des Ammiḥatna-Rituals zeigt sich, daß die in der Zurüstung angegebenen Mengen an Ritualmaterie keinesfalls willkürlich gewählt, sondern genau berechnet sind. Die Gesamtdauer des Rituals

<sup>54</sup> B. Janowski/G. Wilhelm 1993, 143.

<sup>55</sup> Vgl. B. Janowski/G. Wilhelm 1993, 143 und G. Wilhelm 1999, 206.

<sup>56</sup> KUB 7.53+ (A. Goetze/E.H. Sturtevant 1938) Vs. I 11-23 und 43-52.

von sieben Tagen wird aus den Paragraphen 73-74 ersichtlich. Damit gewinnt die in der Zurüstung genannte Anzahl einiger Ritualien Klarheit: Von den jeweils 14 „Wassergefäßen für das Wasser der Reinheit“ (§ 7), *kišri*-Kammgarnen, roten und blauen *tarpala*-Stoffbahnen und *kazzarnul*-Tüchern (§ 6) benötigt man im Kontext des Wasserschöpfens also täglich zwei Stück (§ 14). Andere Dinge, wie die fünf aufgelisteten Flechtwerktische (§ 8) oder das Mobiliar (§ 10), können an jedem Tag wieder verwendet werden. Der formelhafte Nebensatz § 13 leitet vom Abschnitt der Ritualzurüstung zu dem der zunächst noch vorbereitenden Ritualhandlungen über.<sup>57</sup> Ähnlich ist der Übergang in dem Ritual der Maštigga aus Kizzuwatna (CTH 404) gestaltet, nachdem auch hier die Ritualmaterien detailliert aufgelistet wurden.<sup>58</sup> Recht umfangreiche Ritualzurüstungen bieten etwa auch das nur fragmentarisch erhaltene Ritual der Beschwörerin Kuwanni aus Kummanni (CTH 474)<sup>59</sup> und das der Hurriterin Ašdu (CTH 490)<sup>60</sup>.

Doch nicht alle Ritualtexte führen zu Beginn die benötigte Zurüstung detailliert auf. Im Anschluß an die diagnostische Einleitung des Rituals CTH 491 (V.6) führt die Formulierung „Für das *azuri*-Ritual aber nimmt man dies“ (Vs. I 4) direkt zu den vorbereitenden Ritualhandlungen. Es folgt hier keine Ritualzurüstung im klassischen Sinne, denn anstatt die für das Ritual benötigten Materien zunächst aufzulisten, werden diese sogleich miteinander kombiniert und für den späteren Gebrauch vorbereitet (§ 2-5). Andere Ritualtexte verzichten gänzlich auf die einleitende Ritualzurüstung. So stellt der Beschwörungspriester des Rituals CTH 472 (V.2) zunächst nur die Utensilien zusammen, die er für den ersten Anlockungsritus dann auch benötigt (§ 3). Das Ritual des Papanigri CTH 476 (V.4) listet die notwendigen Materialien für eine

<sup>57</sup> Hier trennt ein syntaktisch nicht gerechtfertigter Abschnittsstrich den Nebensatz „Sobald der AZU-Priester dies ... vorbereitet hat“ von seinem Hauptsatz „nimmt sich der AZU-Priester ...“ Das Augenmerk des Schreibers war dabei in erster Linie nicht auf die syntaktische, sondern auf die inhaltliche Gliederung des Textes gerichtet: die Markierung des Endes der Ritualzurüstung und den Beginn der eigentlichen Ritualhandlungen.

<sup>58</sup> KBo 39.8 (L. Rost 1953) Vs. I 4-18.

<sup>59</sup> KUB 32.129+KBo 39.33+KBo 33.123(+) Vs. 4-29; teilweise Umschrift bei D. Groddek 1996, 300f. Die Ritualzurüstung ist auch hier nach Art und wohl auch Funktion der Ritualien gegliedert.

<sup>60</sup> KUB 7.33+ (H. Otten 1986) Vs. 4-25. Die Zusammengehörigkeit der einzelnen Ritualien wird auch hier, wie in CTH 471 § 4-12, durch Abschnittsstriche deutlich gemacht.

Ritualhandlung erst auf, wenn diese an der Reihe ist (§ 11, 18-24). An anderer Stelle genügt dem Ritualspezialisten die Auflistung bestimmter Materialien für deren fachgerechte Verwendung, ohne daß die entsprechende rituelle Handlung verzeichnet werden müßte (§ 22f.).<sup>61</sup>

Einige Dinge können in der Liste der Zurüstung noch nicht aufgeführt werden, da der Ritualakteur spezielle magische Materien erst während des Rituals von den Göttern zu erbitten hat. So verhält es sich etwa mit dem Fluß- oder Quellwasser, auf dessen Basis die magische Materie mit der Bezeichnung „Wasser der Reinheit“ zubereitet wird.

### II.3 Die Anrufung der Götter

Durch die Wahl und Kombination ausgesuchter magischer Materien, geeigneter Gebete und Beschwörungen, Reinigungstechniken und Opferpraktiken schafft der Ritualspezialist zur richtigen Zeit und an ausgewählten Orten die optimalen Bedingungen für den erfolgreichen Verlauf eines Rituals. Doch letztendlich gewährleisten erst die Götter dessen Gelingen. Der Kultakteur fungiert lediglich als Vermittler zwischen den göttlichen Mächten und den Menschen. Daher ist es notwendig, daß er zu Beginn des Rituals eine Beziehung zwischen sich und den Göttern herstellt.<sup>62</sup> Besonders deutlich wird dies in mesopotamischen Ritualen, wenn der Beschwörungspriester betont „die Beschwörung ist nicht die meinige“ und er ausdrücklich als Stellvertreter Asalluḫis/Marduks, des Gottes der Beschwörungskunst, agiert.<sup>63</sup>

Göttlicher Herkunft sind die Beschwörungen, manche Reinigungspraktiken und die magischen Materien.<sup>64</sup> Der Beschwörungspriester des

<sup>61</sup> Andere Texte lassen darauf schließen, daß die hier zugerüsteten Pferde-, Rinder- und Vogelmodelle sowie der Holzwagen mit Pferde- und Wagenlenkerfiguren für einen Eliminationsritus vorgesehen sein könnten; s. Kap. II.10.1, 123f.

<sup>62</sup> Vgl. V. Haas 1987-90, 244a.

<sup>63</sup> „Die Beschwörung stammt nicht von mir; es ist eine Beschwörung des Ea und des Assalluḫi, eine Beschwörung des Damu und der Gula, eine Beschwörung der Ningirima, der Herrin [der Beschwörung(s)kunst]. Sie haben sie mir vorgesagt, und ich habe sie nachgesprochen“, heißt es in einem Beschwörungsritual zur Beruhigung eines Kleinkindes; KAR 114/LKA 143 (W. Farber 1989, 98-101) Z. 12-15. In der Beschwörungsserie *šurpu* weist der Priester darauf hin, er sei „der reine Gewaschene des Ea, der Beauftragte des Asalluḫi“; Tf. V/VI Z. 173-175. Zu weiteren Belegen s. CAD I/J 330b und S.M. Maul 1994, 41.

<sup>64</sup> Siehe V. Haas 1987-90, 238 und 1994, 881f.

Rituals der Ḥantitaššu (CTH 395), der Frau der im nördlichen Kizzuwatna gelegenen Stadt Ḥurma, merkt an: „Mein [Wor]t ist das Wort des Sonnengottes und der Kamrušepa.“<sup>65</sup> In einem Ritual der aus dem nord-syrischen Mukiš stammenden Beschwörerin Allaituraḫi wird darauf hingewiesen, daß es die Beschwörungsworte der Göttin Ištar/Ša(w)uška sind, die der Behexung des Ritualmandanten entgegenzuwirken vermögen: „Die Behexung aber nahm ich ihm durch Ištar, durch das Wort, den Befehl (und) die Zunge weg; ich nahm sie ihm weg. Die (Beschwörungs-)Worte der Ištar, aber (auch) die Beschwörungen der Menschheit seien (von) dir, Ištar, zehnmal, (von) mir seien sie einmal (rezitiert)!“<sup>66</sup> Einem Mythologem des Hausreinigungsrituals CTH 446 zufolge sind sowohl die Beschwörungsworte als auch die magische Materie Wasser göttlicher Herkunft. So eilt Ištar aus Ninive herbei: „In die Rechte nahm sie Wasser, in die Linke aber nahm sie die Worte. Rechts verspritzt sie das Wasser, links aber spricht sie die Worte ...“<sup>67</sup>

Vielfach ist das Flußufer der Ort, an dem der Ritualakteur die Götter anruft und um Unterstützung im Ritual bittet. Hier beschafft er sich auch bestimmte Materialien, die er für einige kathartische Riten benötigt. Eine besondere Beziehung hat der Mensch - da von ihnen erschaffen - zu den am Flußufer weilenden Mutter- und Schicksalsgöttinnen, so daß er sich in Notsituationen zuerst an sie wendet<sup>68</sup>: „Du aber, Fluß, hast dir das Reinigen, das Leben der Nachkommenschaft (und) Fortpflanzung genommen. (Wenn jemand) etwas zu jemandem

<sup>65</sup> KBo 11.14 (A. Ünal 1996) Vs. II 24-26.

<sup>66</sup> KBo 12.85+ (ChS I/5 Nr. 19) Vs. I 33'-37'. In einem auf der Sammeltafel CTH 390 überlieferten Ritual wird die Muttergöttin befragt, wie ein Kind zu behandeln ist. Nach deren Anweisung, die einzelnen „gebundenen“ Körperteile des Kindes zu besprechen, handelt die Beschwörerin, wodurch der Erfolg eintritt und die Körperteile „gelöst“ werden; KBo 3.8 (H. Kronasser 1961) Rs. III 9-23.

<sup>67</sup> KBo 10.45 (H. Otten 1961) Vs. II 44-47.

<sup>68</sup> In einem Ersatzritual für den König werden die Göttinnen angerufen: „Siehe, in dieser Angelegenheit haben wir die Geburts- und Schicksalsgöttinnen als Zeugen angerufen. Wenn irgendein Mensch geboren wird, und wie ihm an jenem Tage die Schicksals- und Geburtsgöttinnen Heil (zu)schreiben (§), so ist dieser (Tag) nun (wie) jener Tag. Schreibt nun, ihr Schicksals- und Geburtsgöttinnen, an diesem Tag dem König (und) der Königin Leben (und) Gesundheit, Rüstigkeit, lange Jahre [in Zukunft, W]achstum und Erfolgsbringen, der Götter und der Menschen Liebe!“; KUB 43.55 Vs. II 11-20; Übersetzung nach P. Taracha 2000, 58-61. Vgl. auch die Szene der Beopferung und Anrufung der Mutter- und Schicksalsgöttinnen am Flußufer in dem Ritual der Ḥatija (CTH 396; O. Carruba 1966), KBo 15.25 Vs. 20-25.