

7/85

Exlibris

Studi di Storia e di
Filologia Anatolica
dedicati a Giovanni
Pugliese Carratelli
(ed. F. Imparati),
Firenze 1988, Elite

Studi di Storia e di Filologia anatolica dedicati a
Giovanni Pugliese Carratelli (ed. F. Imparati), Firenze,
Elite 1988

Horst Klengel, Berlin/DDR

Papaja, Kataḫzipuri und der *eja*-Baum.
Erwägungen zum Verständnis von KUB LVI 17

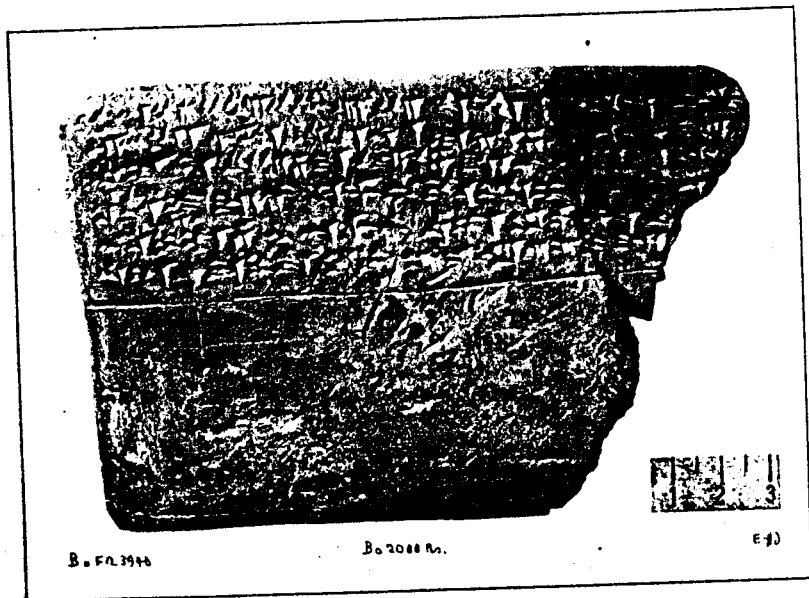
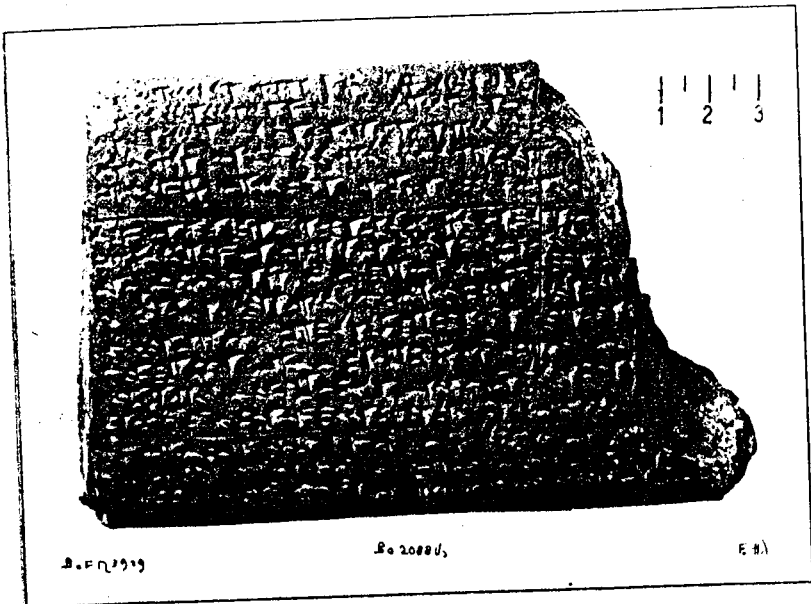
Die Edition der im Vorderasiatischen Museum zu Berlin aufbewahrten Boğazköy-Tafeln in der Reihe «Keilschrifturkunden aus Boghazköi» (KUB), für die der Verf. verantwortlich ist, hat während des letzten Jahrzehnts die Mitwirkung italienischer Fachkollegen erfahren, die den Jubilar zu ihren Lehrern zählen dürfen¹. Diese Zusammenarbeit sowie die Kooperation auf anderen Gebieten der altanatolischen Forschung, die zwischen dem Consiglio Nazionale delle Ricerche und der Akademie der Wissenschaften der DDR durchgeführt oder eingeleitet wurde, hat seitens des Jubilars Unterstützung erhalten; ihm gebührt dafür auch der Dank des Verfs.

Als KUB LVI 17 ist vom Verf. ein Tafelfragment ediert worden, ^{Kotak, ZA 78,} das sich bereits durch seine Abmessungen (Querformat, 9,5 x 14,5 cm) und die schwärzlich-graue Tonfarbe aus der Masse der Boğazköy-Texte heraushebt. Die leicht nach links fallende Schrift unterscheidet sich zudem von dem bei Bibliotheksexemplaren üblichen und im Tontafelmaterial Hattuṣas dominierenden Duktus, ohne aber der «flüchtigen» Schrift etwa der Gerichtsprotokolle zu entsprechen (vgl. Foto). Das Fragment bietet noch etwa zwei Drittel der ursprünglichen Tafel; die Probleme des Textverständnisses liegen jedoch nicht allein in dieser fragmentarischen Überlieferung, sondern auch im Inhalt selbst begründet.

Vs.

- 1 [nu-]za DINGIRMEŠ.İŠ HUL ME-ir nu-za ^U-an [ME-~~za~~] (14) 615!
- 2 [nu-z]a pít-tu-li-an ME-ir nu NÍ.TE-aš-ma-aš [ta- (15)
- 3 na-at UGU nu-u-ma-an a-ri-an-zi i-j[a-an-ni-an-zi (16)

¹ M. Salvini, *Texte des hurritischen Kreises*, Berlin 1975 und 1977 (KUB XLV und XLVII); A. Archi, *Hethitische Orakeltexte*, Berlin 1979 (KUB XLIX und L); ders., *Hethitische Orakeltexte und Texte verschiedenen Inhalts*, Berlin 1983, (KUB LII); ders., *Briefe und Texte verschiedenen Inhalts* (KUB LVII, im Druck).



4 na-aš-ta ^DKa-tah-zi-pu-u-ri-iš ^D[Pa-pa-ja-aš-ša (?) [?] ^{ME-ir}] ^{G16} *afda? saio*
 5 e-ni-wa-za DINGIRMES*.iš* HUL [?] ^{ME-ir} ^{G16} *an p[it-tu-li-an (?) ME-ir]*

6 nu-wa ^DPa-pa-ja-aš a-at-ti-pát ha-an-da-a[n-[?]
 7 iš-^{ha}-šar-wa-an ^{GIŠ}e-a-an ta-ga-an-zi-p[u-uš (?)
 8 na-aš ni-in-kán-za LÚ-aš ma-a-an ar-pí-ja-x[*like a drunk hen man*
 9 nu te-kán KAR-zi nu DINGIRMES*.iš* ^{GAM} te-i[š[?] *or glom.?*
 10 nu te-ri-ir ú-da-wa-ra-at-kán kar-di-x[*ni*
 11 nu-wa-ra-at DINGIRMES*.aš* ^{GIŠ}MÁ-un DÛ-u-e-ir[?] nu-w[a-
 12 KÚ-zi nu-wa-ra-aš-ta ^DUTU-aš ^{GUD}HIA-uš [
 13 ^{GIŠ}ka-pa-nu-uš-ši-it-ta-wa ^{GIŠ}ar-kam-m[i-

14 nu-za DINGIRMES*.iš* HUL ME-ir nu-za ^{ME-ir} ^{G16} *ME-ir* x[
 15 nu-za p[it-tu-li-an ME-ir nu NÍ.TE-aš-ma-aš ta-x[
 16 na-at UGU nu-u-ma-an a-ri-an-zi i-ja-an-ni-an-z[i-

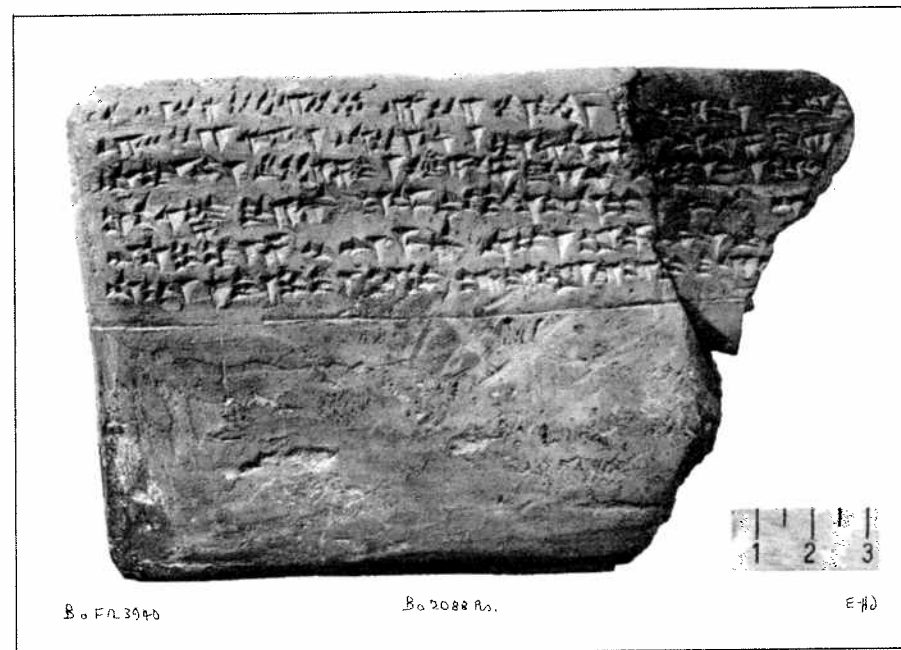
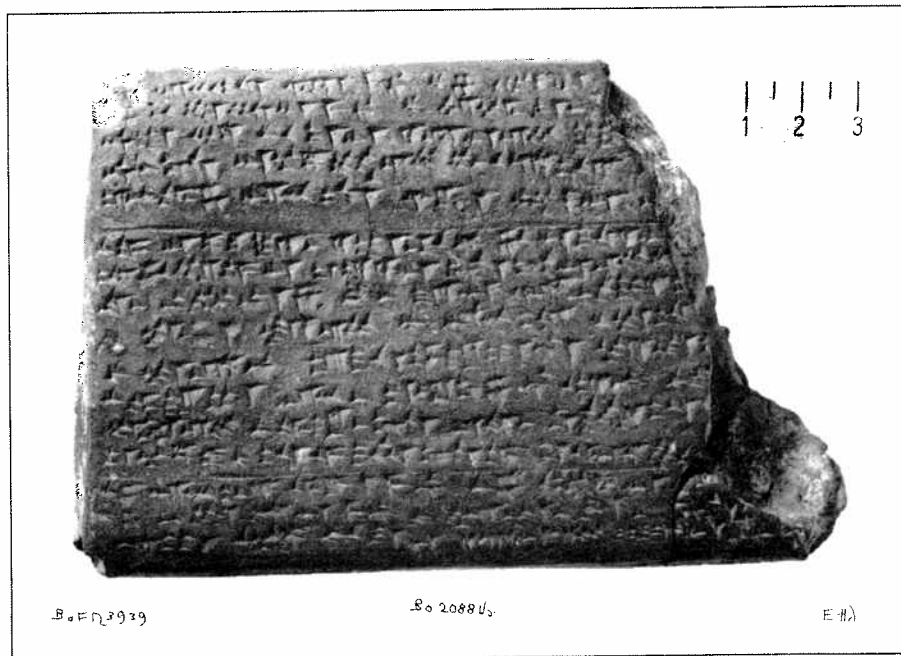
Rs.

1 nu ^DKa-tah-zi-pu-ri-iš te-et a[p]f-e-uš ni-ik[-^{ku} [?]
 2 DINGIRMES*.iš* HUL na-at-kán at-ta-za-m[a] an-na-za da-a[ir
 3 na-at-kán ^{ŠEŠ}HIA-za-ma NINMES*.za* da-a-ir na-at-kán KURMES*.iš* *After quest*
 4 ^{DUG}LIŠ-az da-a-ir ku-wa-pí-it-ta-at ME-ir DINGIRMES*(iš)* [?] ^{ME-ir} *az-iaa ME-ir*
 5 ^DUTU-i-at-za ^{GAM}-an ME-ir na-at al-pa-aš-ša ni-x[
 6 na-at ÍD-i-ma TÚL-i ú-e-el-lu-ú-i da-a-ir *"put"*

Rest der Rückseite nicht beschrieben.

Der erhaltene Text gestattet keine zusammenhängende Übersetzung, zudem bieten auch die überlieferten Teile erhebliche Schwierigkeiten. Es geht zunächst - ohne einführende Bemerkungen - um die Sendung² eines bösen Traumes durch die Götter¹, der Angst hervorrief. Eine Orakelanfrage nimmt man nicht vor; die Gottheiten Katahzipuri und Papaja (wohl so zu ergänzen) bestätigen offenbar die Situation. Im zweiten Abschnitt agiert zunächst die Schicksalsgöttin Papaja; der Wechsel von direkter und indirekter Rede ist wegen der fehlenden Zeilenenden nicht klar verständlich. Nach dem Vater (dessen, der den bösen Traum

² Es ist nicht sicher, ob der Wechsel von ME-ir mit -za und von *dār* jeweils consequent ist und eine Ableitung von *dā* «nehmen» in jedem Falle angenommen werden muß. Im Falle von ME würde eine Übersetzung «(fest)legen» im Sinne von akkad. ŠAKĀNU sich besser in das Verständnis fügen als «in Besitz nehmen», «für sich (in Anspruch) nehmen» o.ä.
¹ Vgl. dazu A. Kammenhuber, *Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern* (THeth. 7), Heidelberg 1976, 14 ff. *some for tell!*



4 na-aš-ta ^DKa-taḫ-zi-pu-u-ri-iš ^D[Pa-pa-ja-aš-ša (?)
 5 e-ni-wa-za DINGIR^{MEŠ}-iš ḪUL Û-an p[ít-tu-li-an (?)

6 nu-wa ^DPa-pa-ja-aš a-at-ti-pát ḫa-an-da-a[n-?
 7 iš-ḫa-šar-wa-an ^{GIŠ}e-a-an ta-ga-an-zi-p[u-uš (?)
 8 na-aš ni-in-kán-za LÚ-aš ma-a-an ar-pí-ja-x[
 9 nu te-kán KAR-zi nu DINGIR^{MEŠ}-iš GAM te-i[š-?
 10 nu te-ri-ir ú-da-wa-ra-at-kán kar-di-x[
 11 nu-wa-ra-at DINGIR^{MEŠ}-aš ^{GIŠ}MÁ-un DÛ-u-e-ir? nu-w[a-
 12 KÚ-zi nu-wa-ra-aš-ta ^DUTU-aš GUD^{HLA}-uš [
 13 ^{GIŠ}ka-pa-nu-uš-ši-it-ta-wa ^{GIŠ}ar-kam-m[i-

14 nu-za DINGIR^{MEŠ}-iš ḪUL ME-ir nu-za Û-an x[
 15 nu-za pít-tu-li-an ME-ir nu NÍ.TE-aš-ma-aš ta-x[
 16 na-at UGU nu-u-ma-an a-ri-an-zi i-ja-an-ni-an-z[i

Rs.

1 nu ^DKa-taḫ-zi-pu-ri-iš te-et a[-p]í-e-uš ni-ik[-
 2 DINGIR^{MEŠ}-iš ḪUL na-at-kán at-ta-za-m[a] an-na-za da-a[-ir
 3 na-at-kán ŠEŠ^{HLA}-za-ma NIN^{MEŠ}-za da-a-ir na-at-kán KUR^{MEŠ}[-
 4 DUG.LIŠ-az da-a-ir ku-wa-pí-it-ta-at ME-ir DINGIR^{MEŠ} (?)-
 5 ^DUTU-i-at-za GAM-an ME-ir na-at al-pa-aš-ša ni-x[
 6 na-at ÍD-i-ma TÚL-i ú-e-el-lu-ú-i da-a-i[r

Rest der Rückseite nicht beschrieben.

Der erhaltene Text gestattet keine zusammenhängende Übersetzung, zudem bieten auch die überlieferten Teile erhebliche Schwierigkeiten. Es geht zunächst – ohne einführende Bemerkungen – um die Sendung² eines bösen Traumes durch die Götter³, der Angst hervorrief. Eine Orakelanfrage nimmt man nicht vor; die Gottheiten Kataḫzipuri und Papaja (wohl so zu ergänzen) bestätigen offenbar die Situation. Im zweiten Abschnitt agiert zunächst die Schicksalsgöttin Papaja; der Wechsel von direkter und indirekter Rede ist wegen der fehlenden Zeilenenden nicht klar verständlich. Nach dem Vater (dessen, der den bösen Traum

² Es ist nicht sicher, ob der Wechsel von ME-ir mit -za und von *dāir* jeweils konsequent ist und eine Ableitung von *dā-* «nehmen» in jedem Falle angenommen werden muß. Im Falle von ME würde eine Übersetzung «(fest)legen» im Sinne von akkad. ŠAKĀNU sich besser in das Verständnis fügen als «in Besitz nehmen», «für sich (in Anspruch) nehmen» o.ä.

³ Vgl. dazu A. Kammenhuber, *Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern* (THeth. 7), Heidelberg 1976, 14 ff.

hatte?) wird der «herr(schaft)liche⁴» *eja*-Baum erwähnt.

Erdbrocken, Aufstören (von Unterirdischen?)⁵, ein mögliches Problem⁶, Finden, Wecken(?) und dann eine göttliche Anweisung könnten auf eine Kontaktnahme zu den Unterirdischen deuten. Ein Boot (zum Wegführen des Übels?) wurde hergestellt und etwas gegessen⁷. Die Sonnengottheit (der Erde?), Rinder und das Spielen eines Musikinstruments mit dem *kapanu*-Holz⁸ schliessen den Abschnitt ab (Opferritual?). Nach dem Abschnittsstrich⁹ werden zunächst die Eingangszellen wiederholt (Z.14-16), dann sprach Katahzipuri. Das von den Göttern bestimmte Böse nahm man von Vater und Mutter, Brüdern und Schwestern, den Ländern..., von der Schale und gab es überallhin, der Sonnengottheit legte man es vor. Danach werden die Wolken erwähnt, schließlich Fluß, Quelle und Wiese wohl als Mittler zwischen Ober- und Unterwelt.

Die Durchsicht des relevanten publizierten bzw. in Berlin noch unveröffentlichten Textmaterials ergab bislang keinen Join, ebenso kein Duplikat oder parallelen Text, der die in KUB LVI 17 geschilderten Vorgänge oder das mythologische bzw. rituelle Umfeld deutlicher werden ließe. Dennoch darf der Text einiges Interesse für sich beanspruchen, insbesondere im Hinblick auf das gemeinsame Auftreten von Papaja und Katahzipuri in Verbindung mit der Abwendung von Bösem, das im Traum offenbart wurde, sowie hinsichtlich der Rolle des auch sonst oft erwähnten *eja*-Baumes¹⁰.

⁴ So vielleicht entsprechend den nachfolgenden Belegstellen für den *eja*-Baum; vgl. auch H. Freydank, MIO 11 (1965) 373 ff. sowie J. Tischler, *Hethitisches Etymologisches Glossar* 2, Innsbruck 1978, 384.

⁵ Vgl. zu *ninink-* im Sinne von Aufstören von Totengeistern F. Sommer, BoSt 7, Leipzig 1922, 39 Anm. 1.

⁶ Ende Z.8 vielleicht zu *arpijattari*, «ist schwierig, ungünstig», zu ergänzen? Vgl. E. Neu, *Interpretation der hethitischen mediopassiven Verbalformen* (StBoT 5), Wiesbaden 1968, 15 f.; ohne Übersetzung bei A. Kammenhuber, HWb² 340.

⁷ Vgl. KUB XVII 27 II 14 f. und dazu V. Haas, *Magie und Mythen im Reich der Hethiter*, I. *Vegetationskulte und Pflanzenmagie*, Hamburg 1977, 150 (Baumgötter essen; in gleicher Weise verschwindet das Böse).

⁸ Zu *Gis(kapanu-* vgl. J. Tischler, *Hethitisches Etymologisches Glossar* 3, Innsbruck 1980, 490. Der Beleg in KUB LVI 17 spricht für ein hethitisches Lehnwort aus dem Akkadischen.

⁹ Der Abschnitt reicht wohl bis zum Textende. Eine nicht durchgehende Linie unter Z.16 könnte bei der Tafelglättung entstanden sein.

¹⁰ Vgl. dazu V. Haas, *Der Kult von Nerik*, Rom 1970, 66 f. und ders., AoF 5 (1977) 269 f.; S. Alp, *Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels. Kultanlagen im Lichte der Keilschrifttexte*, Ankara 1983, 98 ff. Die Deutungen als Eiche (Haas) oder Tanne (Alp) gehen davon aus, daß es sich um ein immer grünendes Gewächs handelt, vgl. auch O.R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion*, Oxford 1977, 62 und jetzt J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary*, 2, Berlin, New York, Amsterdam 1984, 253 ff.

Papaja/Wapaja ist in den Texten als Schicksalsgöttin definiert¹¹ und tritt vor allem mit zwei hattischen Gottheiten auf: der chthonischen Schicksalsgöttin Ištuštaja (hatt. Ešduštaja)¹² und Zilipuri¹³. Diese und andere Belege¹⁴ nennen Papaja weder zusammen mit Katahzipuri noch in Verbindung mit einer Handlung wie der in KUB LVI 17 erwähnten. Der Zusammenhang mit Bäumen bzw. dem Wald ist dagegen bezeugt; vgl. etwa, daß Papaja und Ištuštaja an der bewaldeten Küste des Schwarzen Meeres «kauern» vorgestellt wurden¹⁵. Papaja scheint, auch nach KUB LVI 17, ein besonderes Verhältnis zur Erde und zu Bäumen (bzw. dem *eja*-Baum) gehabt zu haben, was gut in die verbreitete Vorstellung von Bäumen bzw. deren Wurzeln als Vermittler zur Unterwelt und dem Schicksal (oder Offenbarungsplatz) paßt.

Katahzipuri/Katahziwuri¹⁶ ist die aus dem hattischen Pantheon stammende zweithöchste palaische Gottheit (nach Ziparwa). Sie wurde später von den Hethitern und Luwiern der Heilgöttin Kamrušepa gleichgesetzt¹⁷. Daß sie als findig und der Magie kundig galt, ist durch ihr Auftreten in entsprechenden Texten bezeugt¹⁸. Mit ihr treten in Ritualtexten (insbesondere denen um den Gott Ziparwa) und Götterlisten oft die Sonnengottheit (der Erde?)¹⁹, Ilalijant, Hašameli usw. auf. Katahzipuri ist dabei sowohl in palaischem (CTH 750-752, 754), hattischem (CTH 727, 732, 734) wie hethitischem (CTH 370 u.ö.) Kontext genannt. Am häufigsten ist ihre Verbindung mit Ziparwa (CTH 750): KUB II 4 IV 17 (Beopferung von K. durch den DUMU.É.GAL mit (Los-)Stäbchen), KBo XIII 215 Rs. 14 (Opfer des DUMU.É.GAL 3-mal vor Ziparwa, dann vor ^D*Ka-taḫ-zi-wu_u-ri*), KBo XIII 217 III 6 (Opfer für Ziparwa und ^D*Ka-taḫ-zi-wu_u-u-ri* sowie die Sonnengottheit), KBo XVII 35 Z.8 (K. neben Ilalijant, Hašameli als Empfängerin von Opfern), KUB XLI 26 I 19' (Brotopfer), IBot II 71 IV 18 und HT 26

¹¹ Vgl. E. Laroche, RHA VII (1946) 87; H. Th. Bossert, WdO 2 (1957) 349 ff.

¹² IBot III 1 Z.45, 61; KUB XXIX 1 II 2.

¹³ KBo XXV 71 Z.4; KBo XVII 15 Rs.15; KBo XXIII 69 Rs. 5, vgl. H. Otten, JCS 4 (1950) 123 f. mit Hinweis auf unv. Bo 4363 III 7.

¹⁴ KUB IX 1 II 4; KBo XVII 40 I 4; KBo XXV 29 III 3; vgl. unv. Bo 2866 V 4, Bo 6252 I² 4 u.ö.

¹⁵ Vgl. V. Haas, *Magie und Mythen* (s. Anm. 7) 54 und 154 sowie ebenda 102 f. zum Aufenthalt von Göttern (u.a. Papaja) unter einem Strauch.

¹⁶ Dazu A. Kammenhuber, RHA fasc. 64 (1959) 77 f.; O. Carruba, *Das Palaische. Texte, Grammatik, Lexikon* (StBoT 10), Wiesbaden 1970, 59; H. Otten, RIA V/5-6 (1980) 478.

¹⁷ Zum Mythologem der Katahziwuri s. G. del Monte, *Studia Mediterranea* (Fs. P. Meriggi), Pavia 1979, 109 ff.

¹⁸ Vgl. V. Haas, *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen*, Mainz 1982, 26.

¹⁹ E. Laroche, RHA fasc. 49 (1948-49) 10 f.

Z.15'. Der Name der Göttin ist in KUB XLIV 40 IV vor Z.1' wohl zu ergänzen²⁰ und erscheint noch in einer Reihe unv. Bo-Texte, meist in Zusammenhang mit Ziparwa²¹. In den Überlieferungskreis um Pala-Gottheiten gehören auch die Belege (s. CTH 751) in KUB XXXV 165 Vs.16.Rs.13'f. und 26' (Brotopfersprüche, Rs.26' als Gesänge für Katahzipuri und die Sonnengottheit bezeichnet)²² und KUB XXXII 17+ XXXV 167 Z.2' (zu ergänzen)²³. Auch in den unter CTH 752 notierten Texten wird Katahzipuri erwähnt, s. KBo XIX 156+ Rs.7' (zu ergänzen)²⁴; vgl. ferner das Ritualfragment KBo XIX 152 (CTH 754) I 22'²⁵. In mythologischem Kontext erscheint Katahziwuri in KBo XX 59 (CTH 370) Z.8' und 13' sowie in der hattisch-hethitischen Bilingue vom Mond, der vom Himmel fiel (CTH 727), s. KUB XXVIII 3 Vs. lk. Kol. 18a (^DKa-dah-zi-pi(!)-ri) und KUB XXVIII 4 Vs. lk. Kol. 13a (^DKa-dah-zi-wu-ri)²⁶. In der hethitischen Fassung ist Katahzipuri durch Kamrušepa ersetzt; sie war es, die zuerst den vom Himmel gefallenen Mond bemerkte. In der hattischen Beschwörung des Windes (CTH 730) wird in KUB XVII 28 II 18 die Göttin in der Schreibung ^DKa-at¹-tah-zi-pu-ri erwähnt, und im Ritual des Hutuši «de la campagne» (CTH 732) ist Katahzipuri in KBo XIII 106 I 8 f. in Verbindung mit dem Herd gebracht; vgl. ferner die hattischen Fragmente (CTH 734) KBo XXI 82 I 26 und KUB XLVIII 23 Rs. 4. Katahzipuri

²⁰ H. Otten, ZA 64 (1975) 49.

²¹ Bo 5043 II 9: (7) LUGAL-*uš* 1 NINDA.KUR₄.RA x| (8) *na-an* DUMU.É.GAL| (9) PA-NI ^DKa-tah-zi-pu-ri| (10) ^{GI}PA.UA *pi-ra-an*| (11) A-NA UZUNÍG.GIG *te[-er]*; in Kol. I 14 erscheint Ziparwa, Bo 4998, ebenfalls ein Ziparwa-Ritual (vgl. H. Otten, ZA 64, 1975, 49) bietet Kol. IV 9-11: ^DKa-tah-zi-pu-ri / ^{GI}PA.UA *as pi-ra-an* / 1-ŠU *šu-uh-ša-a-i* (vgl. oben KUB II 4, CTH 750). Bo 2832 ist Duplikat; es nennt K. zusammen mit ^DTUTU, Ilalijant, Hašamili, Hašauwanzu usw) und ähnelt in Ton und Duktus Bo 5043 (Join nicht zu sichern). Bo 4846 Z.10: ^DKa-tah-zi-pu-ri-iš 2-ŠU *e-ku-zi* (Festrituale des Ziparwa). Bo 4902 ist in r. Kol. 2' der Name der K. zu ergänzen (Brotopfer); vgl. H. Otten, *Zur grammatikalischen und lexikalischen Bestimmung des Luwischen*, Berlin 1953, 51 Anm. 148 mit Hinweis darauf, daß die Sonnengottheit in den Listen auf K. folgt. Bo 722 (mit Nennung der K. in Z.7) s. *de LVII 57* nächst in KUB LVII²⁷ Die Festrituale um Ziparwa (vgl. etwa noch unv. Bo 3028, 3689, 5000, 5139, 5549, 6057, usw) lohnen eine zusammenfassende Bearbeitung. Neben den zu erwartenden Joins würde im Ergebnis wohl auch die Rolle der Katahzipuri deutlicher werden.

²² Vgl. dazu H. Otten, ZA 14 (1944) 138 ff. und O. Carruba, *Das Palaische, Texte, Grammatik, Lexikon* (StBoT 10), Wiesbaden 1970, 12 ff.

²³ O. Carruba (s. Anm. 22) 15.

²⁴ Vgl. O. Carruba (s. Anm. 22) 29 ff. sowie - zu weiteren Zusammenschlüssen- F. Starke, *Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift* (StBoT 30), Wiesbaden 1985, 41.

²⁵ Vgl. O. Carruba (s. Anm. 22) 22.

²⁶ Vgl. H. Th.Bossert, *Asia*, Istanbul 1946, 165 ff.; A. Kammenhuber, ZA 51 (1955) 106 f. sowie (zur hethit. Fassung) E. Laroche, RHA fasc. 77 (1965) 74 ff.

spielte in ihr eine prominente, jedoch nicht auf bestimmte Kompetenzen festgelegte Rolle. Ein Agieren ähnlich dem in KUB LVI 17 ist in dem hier notierten Belegmaterial nicht erkennbar.

Der *eja*-Baum (^{GI}*še-ja-as'*) bietet in den zahlreichen Belegen bereits einen Hinweis auf seine kultische und symbolhafte Bedeutung. Seine Rolle als Symbol der Freiheit vom *luzzi*-Dienst ist in der Hethitischen Rechtssammlung (§ 50)²⁷ herausgestellt, wonach zum Zeichen dieses Privilegs am Tor ein *eja*-Baum errichtet wurde (wörtl: «sichtbar» war). In der Vorschrift für die Wächter des «Steinhauses», d.h. des Grabes (CTH 252) wird deren Befreiung von *šahhan* und *luzzi* durch das Aufpflanzen eines *eja*-Baums angezeigt: KUB XIII 8 Vs.9 (^{GI}*še-ja-an ar-ta-ru*)²⁸. Als solcher wird er auch dadurch erkennbar gewesen sein, daß er sein Laub noch besaß, als die anderen Bäume das ihrige bereits abgeworfen hatten. Auf seine dichte Belaubung verweisen sowohl KBo XIII 112 Z.4 (CTH 470) sowie KUB XXIX 1 mit Dupl. unv. Bo 5621 (CTH 414, Ritual bei der Gründung eines Tempels), wonach ein *eja*-Baum aufgestellt und gesagt wird, so wie er ständig grün sei und die Blätter behalte, mögen auch König und Königin gedeihen und ihre Angelegenheit bzw. Wort (*uddar*) Bestand haben (Kol. IV 17 = Dupl.Rs.11)²⁹. Eine Beziehung zum Königshaus wird nicht nur durch die Anwesenheit von König und Königin bei Ritualen, in denen der *eja*-Baum eine Rolle spielte, angezeigt, sondern auch durch das «Huldigen», «Sich-Verneigen» (*aruwai-*) und Libieren seitens des Königs(?) in unv. Bo 2839 III 14' f³⁰. Das dem *eja*-Baum in KUB LVI 17 Vs.7 gegebene Epitheton könnte vor diesem Hintergrund gesehen werden. Einen wichtigen Platz hat der *eja*-Baum im Telipinu-Mythos erhalten: Vor dem Gotte aufgerichtet, trug er ein Schaffell/Vließ³¹, in das man Gaben hineinlegte, die ein gutes Schicksal bedeuteten³². Der *eja*-Baum ist daher auch als eine Art Lebensbaum bezeichnet worden³³. Ähnlich verbinden KBo XII 86 (CTH 459, *mugawar*-Fragment) Z.14' (vgl. KBo XIII 158 IV 5' und Rd 1) und KUB XXXIII 24 IV 17 (CTH 325), ein mythologischer Text um den verschwundenen und wiedergefundenen Wetter-

²⁷ Belege: KBo VI 2 II 62; KBo VI 3 III 2.

²⁸ H. Otten, *Hethitische Totenrituale*, Berlin 1958, 106 f.

²⁹ V. Haas, AoF 5 (1977) 269.

³⁰ S. dazu V. Haas, *Der Kult von Nerik*, Rom 1970, 66 f. und 260 ff.; Kopie demnächst in KUB LVIII.

³¹ Vgl. dazu V. Haas, UF 7 (1975) 227 ff., ferner M. Popko, AcAn 22 (1974) 309 ff. und ders., PO 91, 3 (1974) 225 ff.

³² KUB XVII 10 IV 28 und KUB XXXIII 12 IV 14 (CTH 324), vgl. H. Otten, *Die Überlieferungen des Telipinu-Mythus*, Leipzig 1942, 43 und E. Laroche, RHA fasc. 77 (1965) 98 und 107.

³³ S. Alp (s. Anm. 10) 98 ff.

gott³⁴, den *eja*-Baum mit dem Vließ, vgl. ferner KUB XXXIII (CTH 334) IV 6 f. KUB XXXV 31 Vs.5 (vgl. Z.21) setzt den *eja*-Baum gleichfalls in eine Verbindung mit Telipinu, einem Opfertisch und Vließen (CTH 662), während in KUB LIII 8 Rs.3.5.[10] und Dupl.³⁵ ausführlicher auf den *eja*-Baum in Zusammenhang mit dem Kult Telipinus eingegangen wird: An *eja*-Bäumen (Eichen?)³⁶, die an Kultplätzen des Telipinu aufgestellt werden, nimmt man Schlachtungen vor und verspeist « Gaben » (NÍG.BA) bzw. es erfolgt in Verbindung mit einem Herd eine wohl magische Handlung mit dem Bild des Gottes³⁷. Das Beladen eines Wagens, erwähnt in KUB LIII 8 Rs.1 und Dupl., könnte mit der Aufrichtung eines neuen *eja*-Baumes anstelle des alten am Kultstein des Telipinu in Zusammenhang gebracht werden, d.h. mit dem Transport des Baumes/Baumteiles. Vielleicht wäre hier auch auf KBo XIII 256 (CTH 670) III 3' hinzuweisen sowie den in unv. 2689 II 30' erwähnten Transport eines *eja*-Baumes zum Tempel³⁸. Während des AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}-Festes (CTH 608) ist gleichfalls ein *eja*-Baum verwendet worden; er wird in VBoT 95 Vs.10 für den 7./8. Tag der Feier in Verbindung mit dem König sowie dem göttlichen Vließ genannt.

Die Bedeutung des *eja*-Baumes im Kult wird durch eine Reihe weiterer Texte unterstrichen; dabei ergibt sich auch ein Zusammenhang mit dem Kult des Gottes Ziparwa. In unv. Bo 5549, dem kleinen Fragment einer großen Tafel, erscheint in Z.6' der *eja*-Baum als Schmuck eines Opferaltars, in Z.7'f. in Verbindung mit Ziparwa³⁹. Deutlich wird diese Beziehung in KUB XXV 33 (CTH 643) I 7 f. her gestellt, wonach auf dem Opferaltar des Ziparwa dem *eja*-Baum « nach oben » geschlachtet wird⁴⁰. Damit wird möglicherweise der *eja*-Baum auch in die Nähe von Katahzipuri gerückt⁴¹. Nach KUB VII 18 (CTH 458, Beschwö-

rung, parallel oder Duplikat zu KBo XVII 54) Z.4 wurde der *eja*-Baum (bzw. ein Zweig?) in ein NAMMANTUM-Gefäß gesteckt. Späne u.a. vom *eja*-Baum wurden beim Mundwaschungsritual auf dem Räucheraltar ausgebreitet, s. IBoT II 39 Rs.20⁴². In einem Ritual, bei dem die Hilfe schützender Dämonen angerufen wurde, KUB XXVII 67 + (CTH 391), erscheint der *eja*-Baum (III 67.70.IV 9) als Mittel zum Schutz gegen Krankheit für die ganze Familie, wobei er – oben in seinem natürlichen Zustand (d.h. belaubt?), unten glatt (d.h. entlaubt?)⁴³-zu nächst rechts, dann wohl auch links des ersten Tores aufgepflanzt werden sollte; unter ihm wurde ein Topf aufgestellt. Sodann (Kol. IV 1 ff.) wurde nach Brotopfern die Gottheit Tarpattašši gebeten, den *eja*-Baum (bzw. *eja*-Zweig) anzunehmen und dafür Gesundheit zu gewähren⁴⁴. Auch diese kultische Verwendung macht verständlich, weshalb dem *eja*-Baum gelegentlich das Epitheton SIG₅ (« gut, günstig, gesund » usw.) gegeben worden ist; vgl. KUB XXV 31 (CTH 662) Vs.21.

Unter den übrigen Belegstellen für den *eja*-Baum⁴⁵ seien noch die Beschwörungsrituale KUB XXVI 21 III 2,3 und IBoT II 121 Vs.10, Rs. 10 (CTH 676)⁴⁶ hervorgehoben. Letzterem Text zufolge wurde ein *eja*-Baum zur « Demütigung » (*luri*-) aufgerichtet bzw. sind 8 *eja*-Bäume (bzw. Teile oder Späne von ihnen) verbrannt worden. In KBo III 8 + (CTH 390) stehen die Belege Kol. III 9 und 27 insofern in einem interessanten Kontext, als sowohl die Göttin Kamrušepa, d.h. die hethit.-luwische Variante der Katahzipuri, als auch ein Fluß genannt werden und vom Festbinden und Lösen eines Hirsches unter einem *eja*-Baum die Rede ist. Ob letzteres mit der Darstellung auf einem Hirsch-Rhyton in Verbindung zu bringen ist und dementsprechend der dort abgebildete Baum als *eja*-Baum interpretiert werden kann, muß noch offen bleiben⁴⁷.

³⁴ Vgl. E. Laroche, RHA fasc. 77 (1965) 111 ff.

³⁵ V. Haas - L. Jakob-Rost, AoF 11 (1984) 68 ff. (Nr. 12), vgl. die Dupl. KUB LIII 4 I 4, [9] = ebd. 72 ff. (Nr. 14) sowie Bo 3478 (+) 368/v IV 4', [8', 12'] = ebd. 83 ff. (Nr. 16).

³⁶ So V. Haas, AoF 5 (1977) 269 f.

³⁷ Zum Textinhalt vgl. V. Haas - L. Jakob-Rost, AoF 11 (1984) 29 f.

³⁸ V. Haas - L. Jakob-Rost, AoF 11 (1984) 29 Anm. 79 und 80. Bo 2689 ist ein großes und dickes, bei einem Brand weiter aufgegangenes Tafelfragment (Dicke jetzt bis 7 cm). Kol. II² 30': ta GI₅e-i-e šu-ú-na-aš pá-r-na pé-e-ta-an-zi, vgl. dazu schon H. Ehelolf, ZA 9 (1936) 173.

³⁹ Z.6' - 8': GI₅ZAG.GAR.RA ku-e-ex-za GI₅e-ja-ni-it ú-nu-wa-an-za | a]r-ḥa pí-íp-pa-an-zi ta-za GI₅e-ja-an |]^DZi-pár-wa_a ar-ḥa pé-e-da-i. Vgl. R. Laroche, RHA fasc. 46 (1946-47) 92.

⁴⁰ Kol. I 6 - 8: [n]a-aš-ta 1 UDU.NITÁ 1 GUD.MAḤ-ja | ŠA ^DZi-pár-wa_a iš-ta-na-an-ni | GI₅e-ja-ni ša-ra-a ḥu-u-ká[n-zi]. Vgl. dazu O.R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion*, Oxford 1977, 30 f. mit Anm. 4.

⁴¹ Wenn die von H. Otten, ZA 14 (1944) 134 Anm. 25 geäußerte Vermutung

zutrifft, daß neben Ziparwa auch eine weibliche Gottheit beopfert wurde, dann könnte es sich bei dieser um Katahzipuri handeln.

⁴² V. Haas, *Die Serien itkabi und itkalzi des AZU-Priesters, Rituale für Tašmišarri und Tatušepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri* (Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler, I/1), Rom 1984, 41 ff. (Nr. 3), vgl. KBo XVII 85 + ebd. 35 ff. (Nr. 2), wo in Z.15 der *eja*-Baum entsprechend IBoT II 39 ergänzt werden kann.

⁴³ Kol. III 68: še-ra-at wa-ar-ḥu-u-i kat-ta-an-na-at al-pu.

⁴⁴ A. Goetze, in: J.B. Pritchard (Ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1950, 348.

⁴⁵ Vgl. noch KUB VII 23 Z.2 (CTH 470); KUB XII 19 III 17, 24 (CTH 330: Beschwörungsritual für den Wettergott von Kuliwišna, vgl. E. Laroche, RHA fasc. 77, 1965, 131 ff.); KUB XII 49 I 9, 13 (CTH 470); KBo VIII 118 Z.3 (CTH 670, in Verbindung mit einem GI₅BANŠÜR); KBo XV 33 III 34 (CTH 330) mit Dupl. KUB XLI 9 (+) 10, vielleicht o.A. zu KBo XV 32; vgl. unv. Bo 3612 IV 2, 3: Bo 3716 Z.6 u.ö.

⁴⁶ V. Haas, *Der Kult von Nerik*, Rom 1970, 134 ff.

⁴⁷ S. Alp, *Beiträge zur Erforschung des bethitischen Tempels. Kultanlagen im Lichte*

Insgesamt weisen die Belege für den *eja*-Baum auf das mythologisch-magische Umfeld von KUB LVI 17, ohne direkt zur Lesung des Textes beizutragen. Etwas deutlicher tritt in ihnen jedoch die Rolle des *eja*-Baumes hervor, der durch seine Belaubung gegenüber anderen Bäumen vor allem im zeitigen Frühjahr aufgefallen sein muß – etwa zu der Zeit, als auch das Ziparwa-Fest begangen wurde und vielleicht durch den König Befreiungen von Diensten ausgesprochen und durch das Aufstecken von *eja*-Zweigen angezeigt wurden.

der Keilschrifttexte, Ankara 1983, 98 ff. Transkription s. bei E. Laroche, RHA fasc. 77 (1965) 169 f.

[Die Abkürzungen entsprechen denen der Keilschriftbibliographie]

Emmanuel Laroche, Paris

Observations sur le rituel anatolien provenant de Meskene-Emar

Parmi les tablettes de la pratique religieuse découvertes en 1974 dans le bâtiment M₁ par les fouilleurs français, se trouvait un groupe homogène que l'éditeur, Daniel Arnaud, vient de publier, avec le Corpus, sous le sigle Emar VI 471-472¹. Le groupe comprend, selon lui, une trentaine de fragments ou éclats². En l'absence d'un incipit formel, il lui a assigné le titre de rituel « anatolien », que nous adoptons. En effet, la justesse et l'opportunité de cette désignation moderne nous étaient déjà apparues, lors de notre séjour à Damas, en 1975, au Musée National, où plusieurs copies fragmentaires en étaient alors conservées. Depuis cette date, D. Arnaud a eu l'occasion de se servir à plusieurs reprises de son heureuse définition, d'abord devant son auditoire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes³, ensuite dans sa communication au Colloque anatolien de Paris, juillet 1985⁴.

A titre de spécimen, et en vue d'un commentaire général, nous avons sélectionné une dizaine de lignes caractéristiques, extraites de Msk. 74.176, le manuscrit le plus étendu et le mieux conservé. La transcription que nous présentons ci-après a été, de propos délibéré, alignée sur le modèle des éditions hittitologiques traditionnelles. Il y a quelques points désormais acquis sur lesquels il convient de revenir:

1. La rédaction du rituel émariote est *in extenso* en langue akkadienne, plus précisément dans le dialecte babylonien de Syrie;
2. le sujet du rituel relève de la théologie anatolienne, que les in-

¹ Edition A.D.P.F. (1986).

² Les plus étendus portent les Nos d'inventaire 74.101 + 285; 74.176; 74.102 + 106, 128 (+ ?), 198, 298. Ils ont été transférés au Musée d'Alep.

³ « Annuaire de l'Ecole » 84 (1975) 226. Brève notice du même auteur dans *Le Moyen-Euphrate*, Strasbourg 1977, 252.

⁴ Cf. *Actes du Colloque*, Louvain-La-Neuve 1986.