

MAGIE UND RELIGION IM TUNNAWIYA-RITUAL
KBo XXI 1 - KUB IX 34 - KBo XXI 6

MANFRED HUTTER*

Es ist weithin bekannt, daß ein Großteil der Texte aus Hattusa der religiösen Literatur angehört, worunter sich auch zahlreiche magische Rituale befinden. Dies ist nicht weiter verwunderlich, da Magie und Religion bei den Hethitern oft ineinanderfließen¹. Die folgenden Ausführungen zum Tunnawiya-Ritual sind dabei aus einer philologischen Bearbeitung des Textes erwachsen², wobei diese Interpretationen einen kleinen Beitrag zur weiteren Erforschung der religiösen Strömungen im hethitischen Großreich darstellen sollen.

1. Die Herkunft des Rituals

Tunnawiya, die Verfasserin des vorliegenden Rituals, ist in der hethitischen Literatur bislang mit vier Ritualen bezeugt. Am bekanntesten ist dabei wohl das Ritual KUB VII 53+, das A. Goetze³ bearbeitet hat. In seiner Bearbeitung der hethitischen Geburtsrituale hat G. Beckman⁴ in KBo XVII 62-63 den Namen Tunnawiya m.E. richtig ergänzen und so die Zuweisung dieses Rituals vornehmen können. Das Bibliotheksetikett KUB XXX 57-59 1. Kol. 5-7 erwähnt ebenfalls ein - allerdings nicht mehr erhaltenes - Ritual dieser Verfasserin. Der Text KBo XXI 1 - KUB IX 34 - KBo XXI 6 (CTH *448. 1; 760 I.1), der im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen stehen soll, hat folgenden Titel, KBo XXI 1 I 1-2:

UM-MA ^{SAL}Tu₄-na-wī-ya ^{SAL}ŠU.GI ^[URU]Ha-āt-ti

* Dr. Manfred HUTTER, Institut für Religions Wissenschaft Halbärthgasse 2 A - 8010 Graz/AUSTRIA

¹ GOETZE, A.: Kleinasien, 2. Aufl., München 1957, 153.

² HUTTER, M.: Das Ritual der Tunnawiya in KBo XXI 1+++. Text, Übersetzung, Kommentar, Graz 1987.

³ GOETZE, A.: The Hittite Ritual of Tunnawi, New Haven 1938 (= AOS 14).

⁴ BECKMAN, G.M.: Hittite Birth Rituals. Second Revised Edition, Wiesbaden 1983 (=StBoT 29).

GIM-an-kán LUGAL SAL.LUGAL ták-na-a-az da-ah-hi nu ki-i da-ah-hi

“Folgendermaßen (spricht) Tunnawiya, die weise Frau aus Hattusa. Wenn ich den König (und) die Königin von der Erde nehme, dann nehme ich dies”.

Allen Tunnawiya-Ritualen gemeinsam ist dabei, daß sie eine gewisse Nähe zum luwischen Bereich erkennen lassen, was aber nicht weiter verwunderlich ist, da ja auch der Name der Verfasserin luwisch ist. Die sprachlichen Luwismen im vorliegenden Ritual sind dabei folgende⁵: ahraman (IX 34 I 22), ahran wahan (IX 34 III 22), ariyattalli- (IX 34 I 11), harnantassi-(KBo XXI 1 I 3. II. 8), huntariyamman (IX 34 II 48), kukkulla-(KBo XXI 1 I 29), taparamman (IX 34 III 39), tassyaman (IX 34 I 23), titiyal(i)-(IX 34 I 14), witrissa (IX 34 I 23) und zamniya-(KBo XXI 6 Vs.9). In diesem Zusammenhang ist auch darauf zu verweisen, daß Laroche (DLL 147 ff) versucht hat, IX 34 als hethitische/hethitisierte Parallelversion zum luwischen Ritual XXXV 43 zu betrachten. Allerdings hat Starke⁶ gezeigt, daß XXXV 43 zu den Ritualen der ^{SAL}ŠU.GI/SUHUR. LAL Kuwatalla gehört.

Neben diesen sprachlichen Elementen zeigen auch sachliche Motive des Rituals eine Affinität zum luwischen Bereich. So kann man die Vorstellung von Substituten nennen. Wahrscheinlich haben die in KBo XXI 1 I 11 genannten Nachahmungen (himma-) die Funktion solcher Substitutfiguren. Eventuell dürfen die in KBo XXI 1 I 8f. II 14 verwendeten ^{NINDA}sena -ebenfalls hierher gestellt werden. Rituelle Handlungen mit Ersatzfiguren und Substituten⁷ haben dabei den Zweck, das Unheil auf ein Substitut zu übertragen, um es dadurch vom Opfermandanten zu entfernen. Speziell für den luwischen Bereich, soweit er im vorliegenden Ritual

⁵ Vgl. dazu auch die kürzere Liste bei HAAS, V.: Ein hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna, seine Herkunft und Wanderung, in: Or. 40(1971)410-430, hier 420 Anm.9; vgl. ferner die Luwismen in VII 53+bei STARKE, F.: Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift, Wiesbaden 1985 (=StBot 30), 45.

⁶ STARKE (Anm.5), 136f.

⁷ Vgl. dazu ausführlich BROCK, N.van: Substitution rituelle, in: RHA 17, f. 65 (1959) 117-146, hier 117-130; KÜMMEL, H.M.: Ersatzrituale für den hethitischen König, Wiesbaden 1967 (=StBot 3), 19-22.146f; TISCHLER, J.: Das hethitische Gebet der Gassulijawija. Text, Übersetzung, Kommentar, Innsbruck 1981 (= IBS 37), 21-25; zu himma - als Substitut siehe OETTINGER, N.: Die militärischen Eide der Hethiter, Wiesbaden 1976 (=StBot 22), 64.

greifbar wird, geschieht dies auf zwei Arten. Entweder wird etwas über dem Opfermandanten geschwenkt (wahn-), damit es das Unheil in sich aufnimmt und den Opfermandanten magisch reinigt. In den Texten, die Traditionen aus Kizzuwatna widerspiegeln, werden dabei neben Gefäßen und anderen Gegenständen v.a.Schafe, Hunde, Ziegen, Vögel und Ferkel geschwenkt⁸. Im vorliegenden Text sind folgende Stellen zu nennen:

IX 34 III 24-27:

EGIR-an-ma iš-ša-na-aš ŠAH.TUR TI-an-da-an-na
 ŠAH.TUR ú-da-an-zi nu TI-an-da-an ŠAH.<TUR>
 tu-u-wa wa-ah-nu-uš-kán-zi e-eš-ša-na-aš-ma-an-ši-iš-ša-an
 ŠAH.TUR an-da ap-pí-iš-ki-iz-zi ^{SAL}ŠU.GI kiš-an
 me-mi-iš-ki-iz-zi

“Dann aber bringt man ein Ferkel aus Teig und ein lebendes Ferkel herbei, das lebende Ferkel schwenkt man ferne, das Ferkel aus Teig aber hält sie ihm hin, die weise Frau aber spricht folgendermaßen:”

KBo XXI 6 Vs. 15 f:

nu-uš-ši-kán wa-wa-ar-ki-[ma-an ŠA IM še-er e-ep-zi]
 na-aš-ši-kán še-er ar-ha w[(a-ah-nu-uz-zi)]

“Nun [hält sie[den Drehza[pfen aus Lehm] über ihn und [schwenkt] ihn über ihn weg.”

Weiters darf wohl auch IX 34 III 2.10.14 verglichen werden, wenn vom Darüberhalten eines Schafes über den Opfermandanten die Rede ist. Auch die Manipulationen mit dem Ferkel des Panunta dürften in diesen Zusammenhang zu stellen sein, eventuell hat der in sehr fragmentarischem Kontext KBo XXI 1 I 23 genannte kleine Hund einem ähnlichen Zweck im Ritual gedient⁹. - Die andere Art, Unheil auf ein Substitut zu übertragen, ist eine magische In-Beziehung-Setzung der Körperteile des Substitutstieres mit den 12 Körperteilen des zu Behandelnden. Durch das Auflegen der Körperteile des Tieres auf die Körperteile des Menschen wird dabei die Krankheit (bzw. die Unreinheit) des Menschen vom Tier gefordert und weggetragen, IX 34 II 35-37:

12 ^{UZU}UR^{HI.A}-ši-iš-ša-[an (ha-an-da-nu-un ki-nu-na ka-a-ša)]
 ŠA UDU.ŠIR ha-ap-[(pí-iš-na-an)]-te-eš

⁸ HAAS, V./THIEL H.J.: Die Beschwörungsrituale der Allaiturah(h)i und verwandte Texte, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn 1978 (= AOAT 31), 45; HAAS, V./WILHELM.G.: Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn 1974 (= AOAT S 3), 46f mit Anm.1.

⁹ Vgl. auch KÜMMEL (Anm.7), 22.

ki-e-el DUMU.LÚ-iš-[(na-aš) UZUUR]^{MES}-aš i-na-an ú-e-wa-kán-zi

“Seine 12 Körperteile habe ich [vorbereitet. Jetzt, siehe,] die Körper [teile] des Schafbocks fordern die Krankheit der [Körperteile] jenes Menschen”.

Ähnlich kann die Größe der Gliedmaßen des Tieres mit der des Menschen verglichen werden, um auszudrücken, daß die größeren Gliedmaßen des Tieres ein angemessenes Substitut darstellen. Das dabei zugrundeliegende Motiv stammt aus Mesopotamien, wie V.Haas¹⁰ gezeigt hat, und ist über den kizzuwatnischen Raum in hethitische Texte eingedrungen, wobei es sich jedoch nur in Texten der luwischen Schicht findet. Für die Behandlung der 12 Körperteile ist noch weiter zu berücksichtigen, daß in den luwisch beeinflussten Ritualen jede Art von Unheil/Bösem im Körper des Opfermandanten lokalisiert und bekämpft wird¹¹.

Ein weiteres Motiv ist die (böse) Zunge, eine Vorstellung, die sich nicht auf den luwischen Bereich beschränken läßt, aber doch einen eindeutigen Schwerpunkt in solchen Ritualen zeigt. Die Ketten mit “böser Zunge” und entsprechenden Flüchen und Verwünschungen, die in luwischen Ritualen vorkommen, hat Kammenhuber¹² in Tabellen zusammengestellt, wobei die Parallelität mit IX 34 I 20ff ins Auge springt¹³. Abweichend von IX 34 können in diesen luwischen Texten vereinzelt auch das “böse Auge” oder die “böse Hand” genannt werden¹⁴. Ebenfalls erwähnenswert in diesen Ketten ist die Aufzählung von Familienangehörigen, deren Mitwirkung-oder die ausdrückliche Vermeidung der Mitwirkung auf Rituale aus dem südostanatolischen Bereich beschränkt ist, so daß das in IX 34 IV 13 genannten Gerede der gesamten Familie innerhalb unseres Rituals wohl ebenfalls als luwisches Element angesehen werden darf¹⁵.

¹⁰ HAAS (Anm.5), 424 f und eine Reihe einschlägiger Texte ebd. 415-418; vgl. auch HAAS/WILHELM (Anm.8), 25f.

¹¹ KAMMENHUBER, A.: Ketten von Unheils- und Heilsbegriffen in den luwischen magischen Ritualen, in: Or. 54 (1985) 77-105, hier 77.

¹² KAMMENHUBER (Anm.11), 89-91.

¹³ KAMMENHUBER (Anm.11), 92f; vgl. dazu schon BOSSERT, H.Th.: Asia, Istanbul 1946, 101f.

¹⁴ KAMMENHUBER (Anm.11), 94f; vgl. dazu auch die “wütenden Augen” im Allaiturahi-Ritual bei HAAS/THIEL (Anm.8), 108; 19-26; 126

¹⁵ Vgl. dazu HAAS/THIEL (Anm.8), 197.

2. Der Zweck des Rituals

Das hier ausgeführte Ritual, bei dem die weise Frau “König und Königin von der Erde nimmt”, ist eine Ritualgattung, die in mehreren Beispielen belegt ist, die alle der kizzuwatnischen bzw. hurritischen Schicht zuzuordnen sind¹⁶. Aufgrund des Erhaltungszustandes der Texte ist es derzeit noch recht unklar, was mit taknaz da- “von der Erde nehmen” exakt gemeint ist. Als gesichert darf wohl gelten, daß taknaz da-als eine Art fest geprägter Oberbegriff für gewisse Beschwörungsrituale angesehen werden kann. So darf man in Bo 2738 (=LVIII 79) IV 13 wahrscheinlich lesen: [ták-na]-az da-a-u-wa-ar SISKUR “das Ritual, das ‘Von der Erde Nehmen’”, genauso wie in XVII 18 III 20 nebeneinander das “Ritual des von der Erde Nehmens” und das “Ritual der (Ersatz)-Figuren” (ták-na-za da-a-u-wa-aš SISKUR.SISKUR ši-e-na-aš-ša SISKUR) genannt werden. Offensichtlich konnten diese Beschwörungen auch auf gesonderten Tafeln aufbewahrt werden, eine Praxis, die in den Texten aus Boğazköy auch sonst durchaus bezeugt ist¹⁷. — Der Anlaß dürfte m.E. in IX 34 II 12-19 greifbar werden:

[nu] an-ni-iš-ki-iz-zi ku-in UKÛ-an
 [na-an-kán-ŠUM-ŠU te-ez]-zi ka-a-ša-wa KASKAL-an
 na-an-ni-iš-ta
 [na-aš-ma ku-it ku]-it-ki ú-da-aš na-aš-ma-aš-ši-kán
 [] na-aš-ma IGI^{HLA}-it ku-it-ki a-uš-ta
 [na-aš-ma ku-it ku-it-ki e-e]p-ta na-aš-ma-aš-ša-an
 [in-na-ra-u-wa-an-te-et GİR]-it ku-it ti-ya-at
 [pa-ap]-ri-eš-ni U+KAK-eš-ni hu-ul-la-an-zi-eš-ni
 []-kán DINGIR^{MES}-aš pâr-ra-an-da HUL-it EME-it me-mi-iš-ta

Die weise Frau zählt hier mehrere Möglichkeiten auf, weshalb die rituelle Behandlung des königlichen Opfermandanten notwendig geworden ist: Entweder hat er (unerlaubterweise) etwas gesehen oder er hat etwas angefaßt oder ist mit dem Fuß auf etwas getreten. Bei diesen Vergehen

¹⁶ Vgl. TARACHA, P.: Zu den hethitischen *taknaz da*-Ritualen, in: AoF 12 (1985) 278-282, hier 280f.

¹⁷ Vgl. dazu BECKMAN (Anm.4), 38 mit weiterer Literatur zum Tunnawiya-Ritual KBo XVII 62+63 I 13; vgl. dazu auch das taknaz-da-Ritual Bo 4171+XLVI 46 I 6-8: ut-tar-ša-ma-aš ma-ah-ha-an ták-na-za da-a-u-wa-aš []-an TUP-P [^{HLA}-aš ki-it-ta []x-kán ták-na-za da-a-u-wa-aš me-mi-ya-nu-uš an-da me-mi-ya-[an-zi], vgl. dazu OTTEN/RÜSTER, ZA 68 (1978) 271 f.

könnten unabsichtliche kultische Vergehen angesprochen sein, die die kultische Reinheit des Opfermandanten in Frage stellen¹⁸. Auch hat der Opfermandant mit böser "Zunge" gegen die Götter geredet, weshalb er selbst Opfer eines solchen Geredes wird, d.h. der "Sitz im Leben" des Rituals dürfte eine Hofintrige gegen das Herrscherpaar gewesen sein, zumal solche Intrigen am hethitischen Hof keineswegs ungewöhnlich waren, wie ja auch das Ritual gegen die "Zungen" der Ziplantawiya zeigt¹⁹. Gerade die Spezifizierung der "Zungen" in IX 34 II 3-11 (vgl. I 31ff. IV 9-18) deutet dabei durchaus auf eine solche Intrige, da das Gerede als solches von verschiedenen sozialen Gruppen näher bestimmt wird. Aus dem unmittelbaren Bereich des Königshofes werden die Palastjunker, Leibgardisten und Haremsdamen genannt, daran anschließend werden drei Priesterklassen aufgezählt. Die weiteren einzelnen Gruppen lassen sich dem politischen bzw. militärischen Bereich zuordnen. Insgesamt läßt sich somit sagen, daß kein Teil des öffentlichen Lebens von den "Zungen", der Lästerung, gegen das Herrscherpaar unberührt geblieben ist. Diese allgemeine Situation der Lästerung und die eventuelle Infragestellung des Königs in seinen Städten und seiner "Rechtmäßigkeit" klingt deutlich in der für den König ausgesprochenen Gebetsbitte im Paralleltext IX 4 III 13-18 an:

pa-a-an-du-wa-ra-an an-da ap-pa-an
 URU-an-na-an EN-an i-ya-an-du
 DAM-ŠU-ma-an ^{LU}MU-ZA-ŠU i-ya-an-[du]
 DUMU^{MES}-ma-an at-ta-an i-ya-an-du
 DINGIR^{MES}-na-aš-ma-an ŠA MU^{HLA} GÍD.DA
 IR-an i-ya-an-du

Der König als Opfermandant soll durch die (guten) Götter wiederum zum Herrn seiner Städte gemacht werden, was zumindest voraussetzt, daß diese Herrschaft teilweise problematisch war. In dieselbe Richtung weist

¹⁸ Vgl. dazu etwa die Reinheitsvorschriften für das Kultpersonal bei MOYER, J.C.: The concept of ritual purity among the Hittites, Phil. Diss. Brandeis 1969, 79-83.

¹⁹ Vgl. dazu SZABÓ, G.: Ein hethitisches Entsühnungsritual für das Königspaar Tutḫalija und Nikalmati, Heidelberg 1971 (=TdH 1), 88f, wo einige einschlägige Beispiele angeführt werden. Es kann hier nicht im Detail auf diese Intrigen eingegangen werden, doch ist auffällig, daß gerade die (politisch) unsichere mittelhethitische Zeit als Zeitraum für die Entstehung einer Reihe von Ritualen der Gegenmagie in Frage kommt. Offensichtlich spielte Schadenzauber in den politischen Wirren dieser Zeit eine große Rolle, so daß man immer wieder auf solche Gegenmaßnahmen angewiesen war, vgl. auch V.HAAS, Art. Magie, § 4, in: RIA 7, Lfg. 3-4 [im Druck]

auch der Schluß der Gebetsbitte, wenn der König zum "Diener langer Jahre" für seine Götter werden soll. Wenn man berücksichtigt, daß "König sein" als "Priester sein" umschrieben werden konnte²⁰, würde das bedeuten, daß der Wunsch nach einer langen (priesterlichen) Dienerschaft den Göttern gegenüber ebenfalls nichts anderes aussagt als den Wunsch nach einer langen (unangefochtenen) Regierung. - Eventuell kann man den realen Hintergrund der Hofintrige darin sehen, daß der König von einer Krankheit befallen ist. Denn es deutet die Behandlung des Königs an vielen Stellen des Rituals darauf hin, daß Krankheiten überwunden werden sollen (IX 34 I 20ff. II 22ff. 35ff. III 16f). Ein kranker König ist ein in seiner Macht und in seinem Segen für das Land eingeschränkter König, so daß die daraus resultierende Gefährdung des Landes durchaus ein Anlaß sein könnte, daß Höflinge ihr "Gerede" beginnen. Um diese Gefährdung des Königs - und damit auch des ganzen Landes - zu beseitigen, wird dabei das Ritual notwendig.

Im Vergleich mit anderen taknaz-da Ritualen läßt sich der Zweck dieses Rituals m.E. noch präziser fassen. Obwohl die Mehrzahl dieser Rituale für Privatpersonen bezeugt ist, ist gerade das "königliche" taknaz-da-Ritual XLVI 46+ (mit Duplikat KBo XXII 250 I) für die Bestimmung des Zwecks von KBo XXI 1++ nicht unwesentlich. Denn wie aus der Parallelität von XLVI 46+ und XVII 18 hervorgeht, spielen in diesem Ritual auch Ersatzfiguren (tarpalli-) eine gewisse Rolle (XLVI 46+II 16), was indirekt auch für KBo XXI 1++ gilt. Neben den schon genannten Substituten sei hier auf KBo XXIX 196 verwiesen, ein Ritualfragment, das aufgrund der Erwähnung des Gottes Panunta (KBo XXIX 196:3; KUB IX 34 IV 22) m.E. als Paralleltext unseres Rituals angesehen werden kann. Da KBo XXIX 196:13 ebenfalls tarpalli-nennt, dürfte es vielleicht gerechtfertigt sein, eine entfernte thematische Verwandtschaft unseres Rituals mit den sog. Ersatzkönigriten anzunehmen, zumindest was den Zweck des Rituals betrifft: Die Ersatzkönigriten haben das Ziel, bereits

²⁰ GURNEY, O.R.: Hittite Kingship, in: Myth, Ritual and Kingship, hg.v.S.H.Hooke, Oxford 1958, 105-121, hier 105; vgl. dazu an einschlägigen Texten z.B. Mursilis Pestgebet bei LEBRUN, R.: Hymnes et prières Hittites, Louvain-la-Neuve 1980 (=HR 4), 203; 10f, das Gebet Muwatallis an den Wettergott pihassassi mit den parallelen Aussagen, daß der Wettergott Muwatalli zum Priester für die Sonnengöttin von Arinna und für alle Götter machte und ihn in das Königtum in Hatti einsetzte (LEBRUN 267 III 29-31 oder die Apologie Hattusilis, wenn er davon spricht (II 63f), daß er König in Hakkis wurde, während ein Duplikat dasselbe Ereignis so beschreibt, daß Hattusili Priester des Wettergottes von Nerik in Hakkis wurde.

eingetroffenes oder auch nur angekündigtes Unheil vom Herrscher abzuwenden, indem es z.T. auf Ersatzfiguren übertragen wird²¹, um so den Herrscher dem Todesbereich zu entreißen. Der Herrscher, der durch seine Absetzung wieder ein normaler Sterblicher wird, steht bereits ganz auf der Seite der Totengeister, aus deren Mitte er freigelassen werden soll²². Deutlich lesen wir das auch im taknaz-da-Ritual der Mastigga in Bo 2738 (=LVIII 79) 1 5f (ergänzt nach LV 67 I 6), wenn die weise Frau folgendermaßen zur "Kuhmutter der Ameise" (la-la-ú-é-éš-na-aš AMA-aš GUD-[uš]: LV 67 I 3) spricht: na-an-kán GE₆-za KI-za [(ša-ra-a)] tar-ni. Die Rettung des Opfermandanten aus dem unmittelbaren Todesbereich ist auch im vorliegenden Ritual notwendig. Das aufgrund der Behexung in Form der bösen "Zungen" über den König gekommene "politische" Unheil soll durch das Ritual und die Ersatzfiguren entfernt werden, da eine Bedrohung und Schwächung des Herrschers immer auch eine Bedrohung des Landes bedeutet, ähnlich wie in den Ersatzkönigriten der gefährdete König zum Heil des Landes aus dieser Gefährdung gerettet werden muß.

Als letzte Frage bleibt, ob der Ausdruck "von der Erde nehmen", der symbolisch wohl eine Umschreibung für eine "Errettung aus dem (vorzeitigen) Tod" ist, auch in einer konkreten Behandlung des Opfermandanten erkennbar wird. Denn an einen ausschließlich symbolischen Akt darf man dabei kaum denken, etwa in der Art, daß die Kraft der verstorbenen Herrscher aus der Unterwelt genommen und auf den jetzigen König übertragen werden soll, wie Beckman²³ vorgeschlagen hat. Denn bei einer solchen Deutung bleiben jene Rituale unberücksichtigt, die davon sprechen, daß man eine "Privatperson" von der Erde nimmt. Eine solche Übertragung der Kräfte der Manen auf gewöhnliche Sterbliche ist m.W. mit weiteren Texten nicht zu belegen. Ich denke, daß die Bezeichnung "von der Erde nehmen", die einer ganzen Ritualkategorie²⁴ den Na-

²¹ Vgl. KÜMMEL (Anm.7), 22.191f; eventuell deuten auch die in KBo XXI 1 I 8f. II 13.15 genannten Gebildbrote in die Richtung, daß sie eine Funktion haben könnten, die derjenigen von Ersatzfiguren vergleichbar ist. In diesem Zusammenhang ist vielleicht darauf hinzuweisen, daß einige der in CTH 448 zusammengestellten Fragmente zu einem Ersatzkönigritual für Tudhaliya IV. (?) gehören, vgl. TARACHA (Anm.16), 281f.

²² Vgl. dazu KÜMMEL (Anm.7), 62: 18f sowie KÜHNE, C.: Hethitische Texte, in: Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, hg.v.W.Beyerlin, Göttingen 1975, 169-204, hier 198 mit Anm.79.

²³ BECKMAN (Anm.4), 41.

²⁴ Die bei TARACHA (Anm.16) zusammengestellten taknaz-da-Rituale können — obwohl sehr verschiedene Rituale — unter diesem Oberbegriff als spezielle Kategorie inner-

men gegeben hat, sich auch auf eine Handlung bezieht, die die weise Frau mit dem Opfermandanten ausgeführt hat. Vielleicht ist der Ausdruck nicht anders zu verstehen als ein Aufnehmen des Opfermandanten von der Erde/vom Boden, auf dem er sitzt oder liegt. Eventuell ist in IX 34 III 9-12 eine solche Handlung angedeutet (vgl. auch III 13-19):

[(ú)]-iz-zi-ma-za tar-ra-u-wa-še-iš-zi
 nu-uš-ši-kániš-ki-ša-aš še-ere-ep-zi
 hu-uk-ki-iš-ki-iz-zi QA-TAM-MA-pát
 12 UZUÜR^{MES} QA-TAM-MA-pát i[r-h]a-iz-zi

"Er aber kommt und legt sich der Länge nach nieder, nun hält sie es (Schaf) ihm über den Rücken (und) beschwört ebenso. Die 12 Körperteile behandelt sie reihum ebenso".

Daraus ließe sich postulieren, daß der Opfermandant sich von seinem normalen Sitz (bzw. Thron in den königlichen taknaz da Ritualen) auf den Boden erniedrigt hat²⁵. Die Handlung ließe sich als Ausdruck der Trauer und Klage im weitesten Sinn verstehen, die im potentiellen Unheil, weshalb das Ritual notwendig wird, ihre Ursache hat. Zum Vergleich sei auf ein Beispiel aus Ugarit (KTU 1.5 VI 11-14) verwiesen, wenn El nach der Kunde von Ba'als Tod folgenden Trauerritus durchführt: "Dar- auf steigt der Freundliche, El, der Mitleidige, von seinem Thron herab, er setzt sich auf den Schemel [und vom] Schemel setzt er sich auf die Erde"²⁶. Das Niedersetzen auf der Erde ist hier ein deutliches Zeichen der Trauer. — Wenn man eine solche Aktion der Trauer für unser Ritual voraussetzen darf, könnte zu klären sein, was mit taknaz da — gemeint ist: Die (notwendige) Trauer wegen des Geredes, der Krankheit und der damit verbundenen Gefährdung des Heils des Königs wird dadurch beendet, daß der Opfermandant von der weisen Frau in Rahmen des Rituals

halb der Entsühnungsrituale betrachtet werden, etwa in dem Sinn, wie die mantalliya-Rituale eine eigene Kategorie bilden, zu letzteren vgl. ÜNAL, A.: Einige Gedanken über das Totenopfer bei den Hethitern, in: Anadolou 19 (1975-76, ersch.1980) 175-183.

²⁵ Zu einer Erniedrigung des Herrschers lassen sich auch Stellen aus den Ersatzkönigriten vergleichen, z.B. KÜMMEL (Anm.7), 10:20-22, worin der König das Gewand und die Insignien des Königtums ablegt, ebd. 60:23, wenn der König seinen Palast verläßt, oder ebd. 62:14-19, wenn der König sagt, die Götter haben ihm den Thron weggenommen und zu den Totengeistern gerufen.

²⁶ Im weiteren Sinn vergleichbar ist auch Jes 47,1 oder Jona 3,6.

von der Erde genommen und vielleicht symbolisch an den Platz gestellt wird, den er normalerweise innehat, wobei die magische Handlung durch den damit verbundenen psychologischen Effekt noch verstärkt werden dürfte.

3. Das Ineinanderfließen von magischen und kultischen Handlungen

Das hier vollzogene Ritual besteht aus einer Reihe von magischen und kultischen Handlungen²⁷, die sich m.E. sehr gut gegenseitig ergänzen, wobei die kultischen Handlungen auf die magischen folgen und diese in ihrer Wirkung steigern. Schon die Vorbereitung der für das Ritual notwendigen Materialien zeigt dabei, daß sowohl magische als auch kultische Materialien bereitgestellt werden, die im Laufe des Rituals zur Reinigung, für Opfer oder magische Vollzüge gebraucht werden. Der Umfang des Materials ist dabei ein Indiz dafür, daß solche Rituale ursprünglich wohl nur von begüterten Personen durchgeführt werden konnten, da der finanzielle Aufwand für alle Tiere oder Opfergaben recht groß gewesen ist²⁸. Für die Gliederung der einzelnen Abschnitte dürfte die Formel der Namensnennung ein brauchbares Kriterium sein, die in KBo XXI 6 Vs. 11f so lautet: [nu an-ni-iš-ki-iz-zi ku-in] an-tu-uh-ša-an na-an-kán ŠUM-an te-ze-z[i]. "Welchen Menschen (rituell) behandelt, nun nennt sie den Namen", Trotz ihrer unterschiedlichen Varianten (vgl. CHD III/1, 33f) scheint diese Formel den Texten eine Struktur zu geben. Im vorliegenden Ritual folgt die Formel in den meisten Fällen auf einen Paragraphenstrich: IX 34 I 20. II 12f. [IX 4 II 10]. [IX 4 III 19f]. IV 4 Zweimal steht die Formel nicht am Beginn eines neuen Abschnitts (IX 34 III 32; KBo XXI 6 Vs. 11f). Im Detail möchte ich die kultischen Abschnitte aus der 2. Tafel des Rituals besprechen, wobei sichtbar wird, daß sie jeweils dem vorhergehenden magischen Abschnitt zugeordnet sind und wodurch auch die Namensnennungsformel als Gliederungselement bestätigt wird.

²⁷ Zur Unterscheidung von magischen und kultischen Handlungen innerhalb der rituellen Handlung vgl. SZABÓ (Anm. 19), 85-87; es soll dadurch aber kein Gegensatz zwischen Magie und Religion zum Ausdruck gebracht werden, denn auch anscheinend "rein magische" Handlungen sind häufig in einen religiösen Kontext eingebettet, wobei sie (gleich wie kultische Handlungen aber auch wie Gebete oder Gelübde) die Aufgabe haben, eine Verbindung des Menschen zu den übernatürlichen Mächten und Numina herzustellen bzw. aufrechtzuerhalten; vgl. zum Verhältnis von "Magie" zu "Religion" allgemein jetzt WARDENBURG, J.; Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, Berlin 1986, 194-196.

²⁸ Vgl. GOETZE (Anm. 1), 160 und SZABÓ (Anm. 19), 93ff.

In KUB IX 34 II 12f setzt mit der Formel der Namensnennung ein neuer Abschnitt ein, wobei das Ende in IX 34 nicht erhalten ist; es ist jedoch möglich, die Lücke ab IX 34 II 48 z.T. durch IX 4 II 1-9 zu schließen, Besonders betont das Ende des Abschnitts den kultischen Charakter, ohne daß der magische Aspekt von IX 34 II 22-34. 35-37, 38-47 geleugnet werden soll. Das in II 48 genannte Ferkel ist wohl ein Opfertier, das der Sonnengöttin der Unterwelt geopfert wird. Der zur Ergänzung herangezogene Paralleltext IX 4 II 4-9 lautet dabei:

ták-na-aš^{DUTU}-uš ka-a-ša-aṭ-ta
e-eš-har-ú-i-il KUŠ-an ka-a-ša-at-ta
šu-u-pí-iš^{UDU}-i-ya-an-za i-da-lu-uš UD-az
ma-ni-in-ku-wa-an-ta-an MU-an DINGIR^{MES}-aš kar-pí-in
pa-an-ga-u-wa-aš EME-an na-an-za-an-kán ták-na-aš^{DUTU}-uš
an-da e-ep

Die Sonnengöttin der Unterwelt bekommt ein blutrotes Fell und ein reines Schaf, und in Verbindung mit dem Opfer stehen Bitten, damit die Göttin alles Böse, nämlich den bösen Tag, das kurze Jahr, den Zorn der Götter und das Gerede der Gesamtheit vom Opfermandanten entfernt und es in der Unterwelt festhält. Daß mit dieser Gebetsbitte die Sonnengöttin der Unterwelt [angerufen wird, entspricht ihrem Wesen, gilt doch die Unterwelt] als der Ort, der dazu geeignet ist, alles Böse in sich aufzunehmen, damit es dort vergeht²⁹. Die Erwähnung des Geredes der Gesamtheit in dieser Bitte weist dabei indirekt nochmals auf den Grund für das Unheil des Opfermandanten hin, nämlich daß er mit "böser Zunge" gegen die Götter geredet hat (II 19), und deshalb durch die "Zunge" verschiedener sozialer Gruppen (I 30 ff. II 2 ff) in diese Situation, die ein magisches Reinigungsritual notwendig macht, gelangt ist. Am Stichwort "Zunge" wird m.E. auch die besonders enge strukturelle Zusammengehörigkeit der beiden Abschnitte IX 34 I 20 - II 11 und IX 34 II 12-49 (+ IX 4 II 1-9) sichtbar, wobei der magische Abschnitt durch den kultischen Abschnitt eine Steigerung erfährt.

²⁹ Vgl. einige weitere Beispiele für diese Vorstellung, daß die Unterwelt mit aller Unreinheit schwanger werden soll oder daß sie alles Böse in sich aufnehmen soll, aus dem Bereich der Geburtsrituale bei BECKMAN (Anm. 4), 44: 18ff; 60:5ff; 192: 14f sowie 181 mit Anm. 459. Daß die Unterwelt der Ort der Unreinheit par excellence ist, wird auch im Telipinu-Mythos greifbar, wenn dort Kessel genannt werden, die in der Unterwelt sind und die den Groll der Gottes in sich aufnehmen sollen, damit er darinnen vergeht (XVII 10 IV 14-19).

Der Abschnitt IX 34 III 24-47 (+ IX 4 III 13-18) weicht in der Gliederung etwas von den vorhergehenden Teilen ab, da die Formel der Namensnennung nicht direkt zu Beginn des Abschnitts, sondern erst in III 32 aufscheint. Ebenfalls abweichend von der bisherigen Struktur ist, daß hier das Geschehen m. E. aus der kultischen Sphäre mit Opfern in die mythologische Ebene verlegt wird, wodurch aber der religiöse Bezug des Abschnittes gewahrt bleibt, was besonders im Gebetswunsch am Ende der Einheit (IX 4 III 13-18) zum Ausdruck kommt. Die dem Menschen positiv gesinnten Götter, nämlich der Große Gott von Landa und Hannahanna greifen helfend für ihn ein³⁰ so daß der Opfermandant geheilt wird (III 33f, 46f). Die Götter, die den Menschen schädigen wollen (III 35-38, 45), können ihm daher nichts mehr anhaben. Aus diesen strukturellen Beziehungen wird wahrscheinlich, daß am Ende des Abschnittes, der im Paralleltext IX 4 III 13-18 greifbar wird, die "guten" Götter (d.h. der große Gott von Landa und Hannahanna) angerufen werden, damit sie dem Opfermandanten Segen gewähren. Wenn es dabei heißt, daß er zum Vater seiner Söhne und zu einem langlebigen Diener seiner Götter gemacht werden soll, so dürfte nochmals auf den Wunsch in IX 34 III 16-19 zurückgewiesen werden:

A.ŠA te-ri-ip-pí-wa 3!-i-ya-ah-ha-an-zi 4-i-ya-ah-ha-[(an-zi)]
ku-u-un-na-wa DUMU.LÚ.ULÛ^{LU} 3-i-ya-mi 4-i-ya-mi

[hu]-uk-ki-iš-ki-iz-zi-ma QA-TAM-MA-pát 12 UZUÜR^{HI.A}QA-TAM-
MA-pát
ir-ha-iz-zi

Der Opfermandant soll verdreifacht und vervierfacht werden, so wie ein gut gepflühtes Feld dreifache und vierfache Frucht bringt. Die Vorstellung trifft sich mit einem ähnlichen Analogiezauber zur Vermehrung der Fruchtbarkeit des Opfermandanten im Tunlawiya-Ritual VII 53+IV 7-11:

nam-ma-za-kán GUD u-ša-an-ta-ri-in SI e-ep-zinu me-ma-i
^DUTU BE-LI-YA ka-a-aš ma-ah-ha-an GUD-uš u-ša-an-ta-ri-iš
na-aš-kán u-ša-an-ta-ri ha-li-ya an-da nu-za-kán ha-a-li(-it)

³⁰ Vgl. IX 34 III 28f: šal-li-iš-wa-kán DINGIR^{LIM-iš} URU^{LU}La-an-ta-az u-un-ni-eš la-i-iš. "Großer Gott, du bist aus Landa herbeigeeilt und hast gelöst (=entsühnt)" sowie IX 34 III 43f: an-da-ma-an-kán a-uš-ta DINGIR.MAH-aš nu-uš-ma-aš-ša-an pí-ra-an [ka]r-ši-kar-ši-ya-za iš-ki-it HUL-u-wa-aš DINGIR^{MES-aš}. "Drinne aber sah ihn Hannahanna, und vor ihnen salbte sie ihn mit Fett, (vor) den bösen Göttern."

GUD.NITÁ-it GUD.ÁB-it šu-un-ni-eš-ki-iz-zi ka-a-ša
EN.SISKUR QA-TAM-MA u-ša-an-da-ri-iš e-eš-du!

"Dann greift sie eine trüchtige Kuh am Horn an und spricht: Sonnengott, mein Herr, siehe, wie die trüchtige Kuh in einer trüchtigen Hürde drinnen ist und die Hürde mit Stieren und Kühen füllt, siehe, ebenso soll der Opfermandant fruchtbar sein!"

Diese Bezugnahme vom kultischen auf den magischen Abschnitt verstärkt auch hier wiederum die Wirkung des vorhergehenden Abschnittes.

Auch in IX 34 IV 19-22 kann man einen entsprechenden kultischen Teil sehen. Der Text ist leider fragmentarisch erhalten.

[(nu)] an-ni-iš-ki-[(iz-zi)] ku-in UKÛ-an na-an-kán [(ŠUM)-Š]U te-ez-zi
[ku]-iš-ma-an-kán [(A-MA) ^D]U.GUR URUDUŠA-GA!-RI^{HI.A} ZABAR
da-a-iš

[(ki)]-nu-(kán)-na-kán d[a-ah-hi A-MA] ^DU.GUR URUDUŠA-<GA>
-R^{HI.A}

[(na)]-an-kán te-eh-hi ^DPa-[nu-un]-da-a ŠAH.[TUR]

Es läßt sich aber erkennen, daß die Šagaru-Axt dem Unterweltsgott Nergal genommen wird und an ihrer Stelle das Ferkel des Gottes Panunta deponiert wird. Im vorhergehenden magischen Abschnitt war dieses Ferkel dabei mit den Krankheiten des Opfermandanten, mit den Zungen der sozialen Gruppen und mit allem Unheil magisch beladen worden³¹. Offensichtlich kann man hierin einen vorläufigen Höhepunkt des Rituals sehen: Die ganze 2. Tafel kreist um den Gedanken, das Böse vom Opfermandanten zu entfernen und es in die Unterwelt zu verbannen. Durch die Opferung dieses – mit magischer Unreinheit beladenen – Ferkels³² ist dabei die sichere Entfernung der Unreinheit vom Opfermandanten gewährleistet, da das Substitutstier die Unreinheit mit sich in die Unterwelt

³¹ Vgl. dazu IX 4 III 19-40, welcher Text die Textlücke unmittelbar vor IX 34 IV 1 schließt. Das Ferkel des Panunta ist Subjekt der magischen Handlung, wenn alle Krankheiten und das Böse vom Opfermandanten entfernt werden.

³² Vgl. dazu grundsätzlich HAUPTMANN, H.: Die Felspalte D, in: K. Bittel u.a.: Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya, Berlin 1975, 62-75 sowie ENGELHARD, D. H.: Hittite Magical Practices: An Analysis, Phil. Diss. Brandeis 1970, 165-170.

nimmt. Da die 2. Tafel des Rituals laut Kolophon nicht vollständig ist³³, darf es als legitim gelten, für die inhaltliche Analyse die Fortsetzung des Textes in IX 4 IV 22-31 heranzuziehen. Darin war wohl von weiteren Opfern die Rede (vgl. IV 22; ^{GI}BANŠUR). Auch das mehrmalige kinun (IV 20.23.27) könnte vielleicht darauf hindeuten, daß in diesem Abschnitt ein Gegensatz zwischen dem früheren Unheilszustand (vgl. IV 25 i-d[a-a-lu?]; IV 26 na-ak-ki-wa-aš) und dem jetzigen Heilszustand zum Ausdruck gebracht wird.

Aus den hier kurz skizzierten strukturellen Zusammenhängen läßt sich folgendes über das Verhältnis von Magie und Religion erkennen: "Magische" Rituale sind keineswegs nur dem magischen Bereich verhaftet, sondern sie gehören m.E. in gleicher Weise und mit gleicher Gewichtung auch dem kultischen Bereich an, was im Prinzip die Ergebnisse bestätigt, die bereits Szabó³⁴ bei der Untersuchung von KBo XV 10 + erzielt hat. In der 2. Tafel, die durch den fortlaufenden Text für diese Analyse am aussagekräftigsten ist, kann sogar ein regelmäßiger Wechsel zwischen magischen und kultischen Abschnitten beobachtet werden, wobei der kultische Abschnitt jeweils den magischen noch verstärkt. Weiters scheint sich — zumindest für die 2. Tafel — eine gewisse Steigerung der "Intensität" der Reinigung/Heilung feststellen zu lassen³⁵, wobei sich der Gedankengang vom negativ über den positiv formulierten Segenswunsch bis zur tatsächlichen Heilung/Reinigung entwickelt. Magie steht somit im Ritual der Tunnawiya keineswegs im Gegensatz zu den religiösen Vorstellungen, sondern sie ist ein integraler Bestandteil der Religion, was sich in der "hethitischen" Religionsgeschichte immer wieder beobachten läßt³⁶.

³³ IX 34 IV 23-25; DUB. 2. KAM *Ú-U/L QA-TI* ma-a-an-kán LUGAL SAL. [LUGAL] ^{SAL}ŠU.GI ták-na-az [da-a-i].

³⁴ SZABÓ Anm. 19), 84.

³⁵ Vgl. dazu HAAS/THIEL (Anm.8), 89, die Ähnliches postuliert haben: Der Opfermandant erlangt "gewissermaßen Stufen von Reinheitsgraden ..., was bedeuten dürfte, daß der Aufbau eines Rituals nach dem Kriterium der sich steigernden Intensität der jeweiligen magischen Handlungen erfolgt".

³⁶ Vgl. dazu KAPELRUD, A.S.: The Interrelationship between Religion and Magic in Hittite Religion, in: Numen 6(1959)32-50 sowie V.HAAS, Art. Magie, §§ 2-3, in: RIA 7, Lfg. 3-4 [im Druck].

SOME ASPECTS RELATED TO HITTITE-ACCADIAN BILINGUISM IN ROYAL INSCRIPTIONS

JOZEF de KUYPER*

The bilingual inscription of Hattušili I, extensively studied by Sommer and Falkenstein¹, is a very rich source for comparative studies concerning syntactical problems. A case however that didn't get very much attention in this field, is the accusative.

The accusative is well represented in our text, both in the Hittite version and in the Accadian columns. We must not forget to include in our research the pronominal accusative suffixes. The Accadian version hooks this suffix to the verbal body, a quite normal phenomenon. The Hittite text normally prefers an initial place in the sentence with an attachment to the subject (e.g. a substantive). A long chain of all kinds of suffixes can be the result. Phonetic obscurity and orthographic confusion may thus create some problems of syntactical interpretation².

Most accusatives naturally represent the function of direct object without any special problem. Only some rare difficulties related to translation techniques may occur: a verb in Hittite or Accadian to be seen as transitive, is in other languages intransitive. Generally, the only thing to do is to replace the translation by another one.

An item which needs more of our attention is the use of two accusatives related to a verb. Two types are represented:

— verbs with one accusative for the person and one for the thing. In the Hittite text:

* Dr. Josep de KUYPER, Sint-Denijslaan 79 B-9000 GENT, BELGIKA

¹ Sommer, F. and Falkenstein, A., Die hethitisch-akkadische Bilingue des Hattušili I. (Labarna II), in: Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Abteilung, nF Heft 16, München, 1938.

(— HAB)

A new study is about to appear or is ready yet. But the references were not at our disposal when the redaction of our paper was finished.

² See Kammenhuber, A., Zwischenbilanz zu den hethitischen Enklitika ketten, in: Festschrift E. Laroche, p. 185-196 (passim), Paris, 1979.