

également le mot (Vo 15) *kur-ku-ri-i-ma*, forme qui alterne fréquemment, même dans les textes hittites, avec le terme *kurkurai*- "séparation" des "listes de calamités"; dans KUB XXVII 42 Ro 5' (*hu-[u]-ur-du[-?]*) (CTH 784 = ChS I/1 11), un rituel de Kantuzili avec invocations à Teššub et à Hebat, et enfin dans KBo XII 80 Vo IV 7'- 8' (*hu-u-ur-ti*), la version en langue hourrite du mythe de Kumarbi (CTH 345). Le sens "malédiction" (ici de Kummiya) s'adapterait bien au contexte.

Au même champ sémantique appartient le terme louvite *hirut*- "serment", "parjure", et ses dérivés *hirutašši*-, *hirutalli*-⁵⁴. Ce mot est lui aussi attesté, entre autres, dans des rituels où sont mentionnées "les mauvaises langues" *adduwalīš* EME-iš, *idaluwa* EME^{hla}, forme qui correspond au hittite *idalu uddar* des rituels magiques.

À ce point, il me semble intéressant d'attirer l'attention sur le rituel louvite KUB XXXV 92 (+) KBo IX 146⁵⁵: il y comparait, outre *hirut*- et ses dérivés, le nom *hamrišhara* – un composé du terme *hamri* et du théonyme *lšhara* – ainsi que, aux ll. 18'-19' du Verso⁵⁶ et probablement encore au Vo 15'⁵⁷, les mots signifiant "serment" et "malédiction". De plus, aux lignes 20' et 22' du Verso figure la mention d'oiseaux.

Cet ensemble d'éléments portent, à mon avis, à voir dans le terme *hurtišši*, encore une fois, un composé hybride hourro-hittite louvisant comme il en figure beaucoup dans les textes kizzuwatnéens.

Si l'on accepte l'hypothèse proposée ici d'un rapport entre *hurtišši* et *hurta(i)* le MUŠEN *hurdiyaš* mentionné dans KUB XLI 11 Vo 7', 8', 10' pourrait être l'un de ces oiseaux brûlés dans l'édifice *hurtišši*; quant à Hebat *hurtišši*, elle serait alors à compter parmi les *dei ultores* bien connus du monde antique, et peut-être au nombre des divinités dites "de la malédiction et de la mort"⁵⁸, par exemple dans le rituel KUB VII 41⁵⁹ (CTH 446) "contre l'impureté d'une maison".

⁵⁴ Sur *hirut*- v. Starke, StBoT cit., 572 sqq. Pour les rapports sémantiques entre serment et malédiction voir RIA II (1938) 305-315, en particulier p. 310 § 5 et p. 314.

⁵⁵ V. F. Starke, *op. cit.*, 402-406.

⁵⁶ *le-en-ki-az* [*hu-u-wa*]a-ar-ta-az.

⁵⁷ A mon avis, il faut restaurer [*hu-u-wa-a*]r-ta-uš li-in-ga-[uš].

⁵⁸ Comme dans le duplicat de ce texte le mot "mort" est remplacé par le terme "sang", on peut supposer qu'il s'agit de mort violente, d'assassinat.

⁵⁹ Si KUB VII 41 ne parle que génériquement de "divinités de la malédiction (et) de la mort" (*hurtiyaš* UG⁶-aš DINGIR^{mes}), nous apprenons, par d'autres textes, le nom d'une de ces divinités de la malédiction, Pirinkir (KBo XXI 41+ Ro 69), ainsi que l'existence d'une divinité du sang (KUB XLI 8 III 10), d'une divinité Soleil du sang (KBo XV 10+ Ro I 1, 20 etc.) et d'une divinité Soleil de la malédiction (KUB IX 6 + XXXV 39 Vo IV 21').

Zur Ritual- und Redaktionsgeschichte des althethitischen Gewitterrituals CTH 631.1

Gernot Wilhelm (Würzburg)

Die Altorientalistik – und dies gilt in besonderem Maße auch für die Hethitologie – verfügt mit ihren zahlreichen Ritualtexten über ein religionsgeschichtliches Quellenmaterial, wie es im Bereich der alten Kulturen quantitativ beinahe einzigartig ist. Trotz zahlreicher einschlägiger Arbeiten steht die Auswertung dieses Materials unter religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten aber immer noch in den Anfängen. Das methodische Instrumentarium, das für solche Untersuchungen in den älteren Philologien, insbesondere in der Alttestamentlichen Wissenschaft und in der Klassischen Philologie, entwickelt wurde, wird noch kaum genutzt. Dies liegt zum einen an der Fülle des Materials selbst, die einen *embarras de richesse* bewirkt und es nahelegt, die Kräfte auf die Textkonstitution und die Klärung der auch für ein nur oberflächliches Verständnis des Einzeltextes unmittelbar nötigen grammatischen und lexikalischen Fragen zu konzentrieren. Außerdem ist es die Situation des "offenen Corpus", die dazu verleitet, die Klärung offener Fragen der Textgeschichte von Quellenneufunden zu erhoffen, anstatt das zur Verfügung stehende Material voll auszuschöpfen. Immerhin zeigen vereinzelte Beispiele wie die Untersuchungen von T. Abusch zur Ritualserie Maqlû¹, daß mit der internen Rekonstruktion von Textgeschichte, wie sie insbesondere die literarkritischen und formgeschichtlichen Methoden der Alttestamentlichen Wissenschaft ermöglichen, wichtige Informationen zu gewinnen sind. Dabei ist es zunächst das Instrumentarium der Literarkritik, das bei der systematischen Untersuchung eines Textes auf Zäsuren, Dopplungen, Widersprüche u.ä. hin Indizien für die Traditions- und Redaktionsgeschichte liefert. Die altanatolische Ritualliteratur bietet hierfür besonders gute Voraussetzungen; ergiebig in dieser Hinsicht ist z.B. der Vergleich der Ritual-

¹ T. Abusch, "Mesopotamian Anti-Witchcraft Literature: Texts and Studies, Part I: The Nature of Maqlû: Its Character, Divisions and Calendrical Setting", *JNES* 33 (1974) 251-262; *idem*, *Babylonian Witchcraft Literature, Case Studies*, Atlanta 1987; *idem*, "Maqlû", in: RIA 7, 1987-1990, 346-351; *idem*, "An Early Form of the Witchcraft Ritual Maqlû and the Origin of a Babylonian Magical Ceremony", in: *Lingering Over Words*, Fs. William L. Moran, Atlanta 1990, 1-57; *idem*, "The Ritual Tablet and Rubrics of Maqlû: Towards the History of the Series", in: *Ah, Assyria ...*, Fs. Hayim Tadmor, Jerusalem 1991, 233-253.

zurüstung mit den im Laufe der Ritualausführung verwendeten Materien oder der Nachvollzug des jeweiligen Itinerars der einzelnen Ritualaktanten.

Die Begrenztheit der literarkritischen Methode und die Problematik der Interpretation ihrer Ergebnisse ist von alttestamentlicher Seite in neuerer Zeit ausführlich diskutiert worden², doch kann sie gleichwohl, bezogen auf altorientalisches Quellenmaterial, wichtige Erkenntnisse erbringen, und zwar nicht nur deshalb, weil die Forschung in Hinsicht auf die interne Rekonstruktion von Textgeschichte noch ganz am Anfang steht, sondern auch, weil die Geschichte von Texten im Alten Orient in vielen Fällen eine wesentlich längere Dauer von Schriftlichkeit hat, als dies für die alttestamentlichen Texte vor ihrer Kanonisierung angenommen wird, und weil damit die Herausarbeitung von Kompilationsfugen, redaktionellen Veränderungen und Einschüben etc., auf die die Literarkritik insbesondere abhebt, a priori ein methodisch begründetes und in Hinsicht auf die zu erwartenden Ergebnisse aussichtsreiches Vorgehen ist. Dazu kommt, daß in vielen Fällen die Traditionsgeschichte von Texten durch Handschriften ganz unterschiedlicher Epochen wenigstens in gewissen Zügen nachprüfbar ist.

Die interne Rekonstruktion der Geschichte eines Textes, die ein primär philologisches Unterfangen ist, muß unterschieden werden von der internen Rekonstruktion der Ritualgeschichte, die primär religionsgeschichtlich orientiert ist. Gewiß ist die ritualgeschichtliche Rekonstruktion nicht von der textgeschichtlichen zu trennen, doch ist die Fragestellung eine andere: Die Ritualgeschichte fragt nach der ältesten erschließbaren Gestalt des Rituals und geht dabei über die schriftliche Phase der Ritualtradition hinaus; sie arbeitet die Umformungen und Ausgestaltungen heraus, die das Ritual erfahren hat, und sucht nach den Gesichtspunkten, die dafür bestimmend waren.

Im folgenden soll das Erkenntnispotential solcher Untersuchungen in aller Vorläufigkeit an dem Gewitterritual CTH 631.1 exemplifiziert werden. Für diesen Text sind besonders gute Voraussetzungen ganz praktischer Art gegeben: Zum einen liegt er in zuverlässiger Keilschriftedition³ und einer gründlichen philologischen und sprachwissenschaftlichen Bearbeitung⁴ vor, womit die selbstverständliche Vorarbeit für die hier beabsichtigte Untersuchung bereits getan ist. Des weiteren ist er so gut erhalten, daß man ihn hinsichtlich der Rekonstruktion des Ritualgeschehens als im wesentlichen vollständig bezeichnen kann. Auch ist es für die exemplarische Verwendung im Rahmen eines kurzen Vortrags von Vorteil, daß der hier vor allem interessierende Teil des Textes relativ kurz ist; und schließlich ist es von religions-

² Cf. K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Biblexegese*, Neukirchen 1989, insbesondere 84-96.

³ H. Otten, KBo XVII 11 + KBo XX 12 (= Expl. A, althethitisch); KBo XVII 74 (+) KBo XXI 25 (= Expl. B, nachaltheth.); K. K. Riemschneider, KUB XLIII 26 (zu Expl. A).

⁴ E. Neu, *Ein althethitisches Gewitterritual* (StBoT 12), Wiesbaden 1970; die Transliteration des althethitischen Exemplars mit den Ergänzungen der nachalthethitischen Abschrift (vermehrt um das Zusatzstück KBo XXI 25) ist aufgenommen bei E. Neu, *Althethitische Ritualtexte in Umschrift* (StBoT 25), Wiesbaden 1980, 62-69, als Nr. 25. Cf. auch S. Alp, *Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels* (TTKY VI/23), Ankara 1983, 208-225.

geschichtlichem Interesse, daß der Text bereits in einer althethitischen Niederschrift bezeugt ist, daß also die interne Rekonstruktion der Text- und Ritualgeschichte auf sehr frühe, eventuell vorschriftliche Phasen der hethitischen Religionsgeschichte verweist.

Schon das althethitische Exemplar gliedert den Text durch einen Doppelstrich nach der 27. Zeile der I. Kolumne in zwei ungleich lange Teile, und die jüngere, sehr sorgfältige Abschrift folgt ihm hierin. Die Einleitung beider durch die Doppellinie getrennten Hauptabschnitte zeigt, daß es sich um verschiedene Rituale handelt, die durch den gleichen Anlaß – ein Gewitter⁵ – miteinander verbunden sind. Das Ritual Vs. I 1 ff. findet statt, wenn das Gewitter sich während des Aufenthalts des Königs im *halentiu*-Gebäude⁶ ereignet; das Ritual Vs. I 28 ff. setzt ein Gewitter während einer Wagenfahrt des Königs außerhalb der Stadt voraus⁷, wird aber ebenfalls größtenteils im *halentiu*-Gebäude durchgeführt⁸.

Es fällt nun auf, daß der letzte, nur aus drei Zeilen bestehende Paragraph des ersten Rituals wie dieses selbst mit der ritualveranlassenden Bedingung "Wenn der Wettergott donnert" einsetzt, allerdings hier noch eine weitere Bedingung, die uns nicht erhalten ist, voranschickt (4-5 Zeichen)⁹. Es sind unterschiedliche Erklärungen für diesen Sachverhalt denkbar: Es könnte sich um alternative Vorschriften zum ersten Ritual unter einer Sonderbedingung handeln, wobei das erste Ritual im übrigen vorausgesetzt wird. Es könnte ein eigenes, kurzes, knapp formuliertes Ritual vorliegen. Oder aber es könnte sich um eine Art Unterschrift des ersten Rituals mit Nennung seiner Einleitung nach Art der Kolophonangaben handeln. Noch vor aller weiteren Untersuchung kann letzteres jedoch als die am wenigsten wahrscheinliche Erklärung bezeichnet werden, da der Paragraph nicht nur den Bedingungssatz mit dem Anlaß oder Zweck des Rituals enthält, sondern auch mehrere Verhaltensvorschriften aufführt.

Eine Strukturanalyse von Kol. I, Zeilen 1-27, gibt hier weiteren Aufschluß. Tabelle 1 auf S. 385 bietet eine Gliederung des Textes dieser ersten sechs Paragraphen der Tafel, auf die der Doppelstrich folgt. Dabei erscheinen in der 1. Spalte die jeweils Handelnden, in der 2. die Art ihrer Handlung, in der 3. das Objekt der Handlung, in der 4. Lokalangaben und in der 5. Bezugnahmen – meist lokaler Art – auf weitere beteiligte Personen. Die Ritualanweisungen für den König sind dabei

⁵ Vs. I 1 und – nach dem Doppelstrich – 28: *mān DiŠKUR-aš tiṭṭa* "Wenn der Wettergott donnert" (Zeilenzählung hier und im folgenden nach der Textgestaltung von E. Neu, StBoT 12, die dabei Expl. B zugrundelegt).

⁶ Vs. I 24: *ḫalentiū tuḫḫušta* "(Vorgang) im *ḫalentiū*-Haus ist zu Ende" (nach E. Neu, StBoT 12, 13; cf. *idem*, StBoT 26, 43).

⁷ Vs. I 28: *LUGAL-uš GiŠḫuluga[nnia]z katta uizzi* "... kommt der König von dem Wagen herab"; I 30: *[mān LUGAL-uš šar]a URU-ya uizzi* "Wenn der König hinauf in die Stadt kommt".

⁸ Vs. I 35: *t-aš ḫalentiū paizzi* "und er (= der König) geht ins *ḫalentiū*-Haus" (vor den rituellen Handlungen); im weiteren Verlauf des Rituals sind verschiedentlich Ortswechsel vorgeschrieben; cf. S. Alp, *op. cit.* 34.

⁹ Vs. I 25: *[mān x x x x (x)] DiŠKUR-ša tiṭṭa*.

durch Fettdruck hervorgehoben.
Lesen wir nun die Tabelle in Hinsicht auf die Handlungen des Königs in den §§1-5, so ergibt sich für ihn folgendes Handlungsschema:

- Wenn es donnert,
- verläßt er seinen Thron und tritt zum Fenster,
 - er verneigt sich,
 - er libiert,
 - er geht zurück zum Thron und setzt sich,
 - er erhebt sich,
 - er trinkt aus dem Becher des Wettergottes,
 - er bricht ein Brot.

Diese sieben Bewegungen und Handlungen lassen sich zu drei rituellen Akten zusammenfassen:

1. Libation am Fenster
2. "Anatolische Trinkzeremonie"
3. Brotbrechen

Vergleichen wir hiermit den Paragraphen 6, also den letzten vor dem Doppelstrich, der mit einem neuen Bedingungssatz eingeführt wird, so stellen wir fest, daß dort ausschließlich Handlungsanweisungen für den König gegeben werden und daß diese mit den Handlungen des Königs in den §§1-5 teilweise übereinstimmen: Auch in § 6 findet eine Libation am Fenster statt sowie ein Brechen von Brot, begleitet von Verneigungen. Zwar fehlt die "anatolische Trinkzeremonie", doch darf der Textabschnitt als ein vollständiges Ritual betrachtet werden, insofern als er die Haupthandlung, nämlich die Versöhnung des Wettergottes durch ein Speise- und Trankopfer, beschreibt. In seiner Struktur ist dieses Ritual – das wir nun als das "2. Ritual" der Tafel bezeichnen wollen – einfach und konsequent: Die Opferhandlung des Königs wird von einer Verneigung vor dem Opfer eingeleitet und mit einer weiteren Verneigung nach dem Opfer abgeschlossen. Das Opfer selbst besteht aus einem Brot- und einem Weinopfer, und zwar in dieser Reihenfolge, die auch der Reihenfolge im täglichen Kult sowie im Sprachgebrauch der Verben *ed-/ad-* "essen" und *ek/ak-* "trinken" entspricht.

Anders das 1. Ritual: Hier ist die Libation vorangestellt und von dem Brotbrechen durch die anatolische Trinkzeremonie getrennt. Das Brot wird auch nicht an das Fenster gelegt, den Ort, der dem bedrohlichen Wirken des Wettergottes aus der Sicht der im Saale Versammelten am nächsten ist, sondern herein- und wieder hinausgetragen. Das 1. Ritual ist also offenkundig elaborierter, es steht der schlichten alltäglichen Opferhandlung ferner als das 2. Ritual, zeigt dafür aber eine größere Nähe zu den Festritualen: Die Abfolge Libation und Brotbrechen, verbunden mit der "anatolischen Trinkzeremonie", findet sich auch sonst in der althethitischen Festritualliteratur¹⁰.

¹⁰ Cf. das Ritual CTH *649 mit 738, dessen althethitische Textzeugen E. Neu in StBoT 25 unter den Nrn. 31-48 transliteriert hat, z.B. KBo XXV 47, Vs. I 13'-19' (// KUB X 52, Vs. II 1' ff.) mit der Abfolge "Anatol. Trinkzeremonie" – Libation – Brotbrechen.

Aktant	Handlung	direktes Objekt	Lokalbestimmung	beteiligter Aktant
§1 DUMU.É.GAL	kommt			
"	stellt auf	eisernes [Gefäß]		neben König
"	geht			vor MEŠEDI-Leute
"	stellt sich auf			
Königssöhne(?)	gehen			hinter MEŠEDI-Leute
"	stellen sich auf			
§2 UBARU-Leute,				
LÜ-aš kuiš kuiš	sitzen			vor dem König
"	erheben sich			
"	treten zurück			
"	bleiben stehen			
MEŠEDI-Mann	stellt dahinter	Herd		
"	geht			
"	stellt sich			vor Königskinder
§3 DUMU.É.GAL des Königs,				
DUMU.É.GAL der Königin	gehen			
"	nehmen	Servietten, Schemel		von König und Königin
"	legen	Servietten	§.	
"	stellen	Schemel	auf die Erde	
"	treten zurück			
"	nehmen ihren Platz ein			
§4 König, Königin	kommen her		vom Thron	
König	verneigt sich		vor dem Fenster	
Königin	verneigt sich		vor dem Fenster	
Obermundschenk	gibt	eisernes Gefäß		dem König
König	libiert		vor dem Fenster	
Obermundschenk	ergreift	eisernes Gefäß		vom König
"	bringt fort			
König, Königin	gehen zurück		zum Thron	
Königskinder	setzen sich			
UBARU-Leute	verneigen sich			vor dem König
"	setzen sich			
§5 [Mundschek]	bringt herbei	[verzierten Becher]		des Wettergottes
König, Königin	erheben sich			
kita-Priester	ruft			
König, Königin	trinken		aus dem o.g. Becher	
(man)	schlägt	(e. Musikinstrument)		
[]	singen			
Mundschek	bringt herbei	Brot	von draußen	
König	bricht	"		
Mundschek	nimmt	"		
"	bringt hinaus	"		
kita-Priester	ruft			
§6 König	verneigt sich		vor dem Fenster	
"	bricht	Brot		
"	legt	"	an das Fenster	
"	libiert	Gefäß Wein		
"	verneigt sich			

Tabelle 1: Strukturanalyse KBo XVII 74 Vs. I 1-27.

Der Hauptunterschied jedoch, der die strukturelle Ähnlichkeit des rituellen Kerns verdunkelt, ist der höhere Grad der Ritualisierung des 1. Rituals: Hier werden nämlich anders als im 2. Ritual minutiös auch die Bewegungen und Handlungen der anderen im Saale anwesenden Personen vorgeschrieben, die der Königin und der Königskinder, der Angehörigen des Hofstaates sowie des Dienst- und Wachpersonals. Zwar setzt auch das kurze 2. Ritual voraus, daß der König bei seiner Opferhandlung am Fenster Assistenz erfährt, da er zum Brechen des Brotes beide Hände benötigt und ihm also zumindest das Libationsgefäß anschließend gereicht werden muß; der Text erwähnt diese Assistenz jedoch nicht, wohl weil sie nicht von unmittelbarer Bedeutung für den Opfervorgang ist, auf den sich dieses Ritual ganz konzentriert.

Die Libation erfolgt im 1. Ritual aus einem Gefäß von ganz besonderem Material, nämlich Eisen, und der Weg dieses Gefäßes – vom Pagen über den Obermundschenk zum König – wird genau beschrieben. Bei all dieser Genauigkeit verzichtet das Ritual aber auf die Angabe der Trankopfermaterie, während das so knapp formulierte 2. Ritual sie sehr wahrscheinlich nennt¹¹.

Ritualgeschichtlich haben wir es demnach im Kern mit einem Besänftigungsoffer in Gestalt eines einfachen Speise- und Trankopfers nach Art des täglichen Kultopfers zu tun. Der Textform nach handelt es sich bei dem 2. Ritual eher um eine Verhaltensvorschrift für den König als um ein wirkliches Ritual. Der Anlaß war mit den in der Gegend von Hattuša besonders im Frühling und im Herbst häufigen abendlichen Gewittern nicht selten gegeben und insofern kein Grund zu übermäßiger Beunruhigung und außerordentlichen rituellen Anstrengungen.

Erst mit der rituellen Fixierung des Verhaltens aller anderen Anwesenden wird aus der Verhaltensvorschrift für den König ein eigentliches Ritual, ohne daß dadurch jedoch schon ein neues Element in den auf Besänftigung des Wettergottes zielenden Kernbereich des Geschehens eingeführt würde. Dies erfolgt vielmehr erst dadurch, daß die "anatolische Trinkzeremonie", vollzogen mit einem *suppištuwara*-Becher des Wettergottes, hinzutritt und die Einheit des Speise- und Trankopfers unterbricht, sowie dadurch, daß das Brot nicht mehr am Fenster dargebracht wird, sondern nach dem Brechen wieder hinausgetragen wird. Beide Elemente entstammen anscheinend der Ritualistik für gewichtigere Anlässe, wie aus ihrer Bezeugung im Zusammenhang von Festritualen geschlossen werden kann. Es ist diese rituelle Ähnlichkeit mit den Festritualen, die E. Laroche dazu veranlaßt hat, das Gewitterritual CTH 631.1 geradewegs den Festritualen zuzuordnen. Zu dieser Ritualisierung einer ursprünglich alltäglichen Verhaltensnorm paßt auch, daß das 2. Ritual ganz ohne Kultfachleute auskommt, während im 1. Ritual immerhin der *kita*-Priester sowie Sänger und Musikanten für die "anatolische Trinkzeremonie" benötigt werden.

Textgeschichtlich ist es von besonderem Interesse, daß schon in der althethitischen Fassung drei verschiedene Gewitterrituale auf einer Tafel vereinigt wurden, dabei aber die Selbständigkeit des 2. Rituals nicht gesehen, jedenfalls

¹¹ An der dafür in Frage kommenden zerstörten Stelle Vs. I 27 ergänzt E. Neu gewiß zu Recht ohne Fragezeichen GESTIN "Wein".

nicht durch Doppelstrich gekennzeichnet wurde. Wir haben es also hier mit einem Akt kompilierender Sammlung zusammengehöriger Rituale zu tun. Man darf fragen, wie angesichts dieses Sachverhalts die Funktion des vorliegenden Textes zu sehen ist, genauer, ob der Text nur vorfindliches Ritual reflektiert, ob er selber Ritual begründet oder ob er Produkt priesterlicher Gelehrsamkeit ohne performative Relevanz ist, – Fragen, denen in diesem Zusammenhang nicht weiter nachgegangen werden kann.

Auch eine detaillierte Untersuchung des bei weitem umfangreicheren 3. Rituals (Vs. I 28 bis Tafelende) würde den Rahmen nicht nur eines Vortrags, sondern auch eines längeren Aufsatzes sprengen. Da aber das 3. Ritual schon bei oberflächlicher Betrachtung auch gegenüber dem 1. einen noch beträchtlich höheren Grad an ritualistischer Ausgestaltung zeigt, seien wenigstens einige der gegenüber dem 1. und 2. Ritual neuen Elemente dargestellt, die Form und Inhalt des 3. Rituals bestimmen.

Zum einen ist dies die Einführung aufwendiger Tieropfer: 9 Schafe und 2 Stiere werden geschlachtet¹². In diesem Zusammenhang wird ein Tarif für die Bronzespeermänner festgesetzt, die die Stiere liefern¹³.

Ein weiteres Merkmal ist die Vervielfältigung identischer Handlungen durch einfache Wiederholung oder durch Variation: Die Libation wird dreimal¹⁴ jeweils dreifach¹⁵ vorgenommen, und außerdem wird nicht nur Wein¹⁶, sondern auch Bier libiert¹⁷. Es wird nicht nur das übliche *harši*-Brot geopfert¹⁸, sondern verschiedene Brotsorten werden dargebracht¹⁹. Nicht ein einziges Brot, sondern ihrer 30²⁰ werden bereitgestellt. Die "anatolische Trinkzeremonie" findet nicht nur für den Wettergott als den eigentlichen Adressaten des Rituals statt, sondern auch für die Sonnengöttin von Arinna, für Mezulla und andere Gottheiten. Der Wettergott wird wiederum dadurch herausgehoben, daß für ihn die Trinkzeremonie nicht nur einmal wie im 1. Ritual, sondern mindestens sechsmal, wahrscheinlich siebenmal vollzogen wird²¹.

Ebenfalls auffällig ist die Delegation von Kulthandlungen: Im ersten Teil der Zeremonien libiert nicht mehr der König selbst, sondern der Oberkoch, nachdem der König die Hand an das Libationsgefäß gelegt hat²².

Auch die Farbensymbolik darf hier genannt werden: Das Libationsgefäß ist

¹² Vs. I 44; 46-49.

¹³ Vs. I 49 f.

¹⁴ Vs. II 1-6, 7-12, 19-23.

¹⁵ Vs. II 2 (erg.), 8, 20 (erg.); III-ŠU fehlt auch in der Bearbeitung StBoT 12, S. 20, doch steht nach Ausweis der Autographie KBo XVII 74 ausreichender Raum dafür zur Verfügung).

¹⁶ Vs. II 7, 19.

¹⁷ Vs. II 1.

¹⁸ So im 1. Ritual Vs. 22 (NINDA.KUR₄.RA) und im 2. Ritual Vs. I 26 (NINDA₄har-ši-).

¹⁹ *šarama*-Brot (II 26), *tuningaš*-Brot (II 35), schwarzes Sauerbrot (III 15', 27', 34', 39', 44', 49', 54', IV 3'), Süßbrot (III 17', 22', 23', 29'), rotes Brot (IV 6') und *zippulašni*-Brot (IV 8').

²⁰ Zweimal 15: Vs. I 37 f.

²¹ Rs. III 25'-56', der unmittelbar folgende Text ist nicht erhalten.

²² Vs. II 2, 8, 20.

schwarz²³, schwarze Brote²⁴ und schwarze Schafe²⁵ werden geopfert.

Aus dem Opfer für den Wettergott am Fenster wird eine apotropäische Beopferung nicht nur des Fensters, sondern auch der *kurša*-Gegenstände, des Thrones, des Riegelholzes und des Herdes²⁶.

In die Opferhandlung ist ein eliminatorischer Ritus integriert, bei dem ein LÜ GIS TUKUL dem König einen Becher reicht, dieser die Lippe daran legt und der LÜ GIS TUKUL den Becher wieder an sich nimmt²⁷.

Wie man sieht, erreicht hier die Ausgestaltung des Rituals ein ganz außerordentliches Maß, das wohl nur teilweise dadurch erklärt werden kann, daß der Anlaß – ein Gewitter, während der König im Wagen unterwegs ist – als stärkere und gezieltere Bedrohung des Herrschers verstanden wurde. Andere Gewitterrituale wie KBo XVII 75 und VAT 13014²⁸ ähneln dem 3. Ritual hinsichtlich ihres an den Festritualen orientierten Aufwands. Man könnte vermuten, daß der ursprüngliche Zweck des Rituals als eines apotropäischen Besänftigungsofers für den Wettergott unter dem Einfluß eines Gewitter-Festrituals zurückgetreten ist und das Ritual dadurch seine Form stark veränderte. Die Bestätigung dieser Vermutung setzt allerdings weitere Untersuchungen der gesamten Textgruppe voraus, die nicht Absicht dieses Vortrags sein kann.

²³ Vs. II 1 (erg.), 7, 19, III 2' (erg.), IV 37'.

²⁴ Cf. Anm. 19.

²⁵ Vs. I 44.

²⁶ Vs. II 3-6, 10-12, 16-18, 22-23.

²⁷ Vs. II 29-32.

²⁸ Für die Kenntnis dieses Textes bin ich V. Haas zu Dank verpflichtet.

Hethitische Geburtsrituale im Vergleich mit altindischen Ritualen

Christian Zinko (Graz)

Die folgenden Ausführungen sind ein kleiner Ausschnitt aus einer vergleichenden Untersuchung über anatolische und altindische (vedische) Geburtsrituale¹ – wobei hier Geburt quasi als pars-pro-toto-Bezeichnung aufzufassen ist, denn es werden Zeugung, Schwangerschaft, Geburt und die erste Zeit danach behandelt –, deren Konzeption und Zielsetzung ich bereits ausführlich dargestellt habe². Es sollen hier einige Details und kleinere Ergebnisse vorgestellt werden, wobei der Schwerpunkt auf dem anatolischen Bereich liegt und das Altindische somit etwas vernachlässigt werden wird.

Gerade die Erzeugung von Nachkommenschaft, vor allem der männlichen Nachkommen, war ein zentrales Thema auch bei den altindogermanischen Völkern und ob seiner Wichtigkeit im sozialen Leben mit einer Fülle von Tabus und Ritualen behaftet, die in den Sprachen, die die umfangreichste Ritualliteratur innerhalb der Indogermania bieten, nämlich das Anatolische und das Indische, einen reichen literarischen Niederschlag gefunden haben. Da es sich hierbei auch um die ältesten indogermanischen Sprachen handelt, bietet sich eine vergleichende Untersuchung an, wenngleich auch ein *Vergleich* im konkreten Sinne des Wortes, um etwa indogermanisches Erbe dingfest zu machen, streng genommen nicht möglich ist, zu heterogen präsentiert sich das anatolische Material aufgrund hattischen und hurritischen Einflusses. Dennoch ist ein derartiges Unterfangen interessant, da gewisse Grundvorstellungen aus der gemeinsamen indogermanischen Epoche vorhanden sein müssen, wenn auch entsprechend der Einwirkungen anderer kultureller Einflüsse adaptiert.

Zuerst sollen die Textcorpora vorgestellt werden, die die Basis der vergleichenden Untersuchung bilden. Das *hethitische Textmaterial* wurde bereits von BECKMAN 1983 kritisch ediert und einer philologischen Analyse unterzogen. Es handelt sich

¹ Christian ZINKO: *Das hethitische Geburtsritual des Papanikri* (KBo V 1). Text, Übersetzung, Kommentar, Glossar. Mit einem Appendix über Zeugung, Schwangerschaft und Geburt im Anatolischen und Vedischen. Graz: Leykam 1995 (= Arbeiten aus der Abteilung "Vergleichende Sprachwissenschaft" Graz. Band 9.)

² ZINKO 1995.