

## BEISPIELE ZEREMONIELLER HANDLUNGEN IM (H)IŠUWAŠ-FEST UND IHRE BEZIEHUNG ZU MUWATALI II.<sup>1</sup>

Meltem DOĞAN-ALPARSLAN<sup>2</sup>

In polytheistischen Religionen wurden Himmel, Erde, Mond, Sonne und viele andere Naturerscheinungen vergöttlicht. Da auch in der hethitischen Religion viele dieser Elemente durch verschiedene Gottheiten repräsentiert wurden, ist auch diese zum Kreise der Naturreligionen zu rechnen.

Alle Religionen sind strenggenommen in einen theoretischen und einen praktischen Teil zu gliedern, wobei deren philosophischer Hintergrund, also der Glaube, im weitesten Sinne das „Theoretische“ verkörpert. Das „Praktische“ ist die Gottesverehrung, die in jeder Religion nach unterschiedlichen Regeln vollzogen wird. In der hethitischen Religion kann man diese zu vollziehenden Handlungen in drei Gruppen aufteilen: religiöse Rituale, magische Rituale und soziale Rituale<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Dieser Artikel ist ein überarbeiteter Teil meiner Masterarbeit, welche von dem Forschungsfond der Universität Istanbul, unter der Projektnummer T-535/180398 unterstützt wurde.

<sup>2</sup> Meltem Doğan-Alparslan (M.A.) Assistentin am Lehrstuhl für Hethitologie der Literarischen Fakultät der Universität Istanbul.

<sup>3</sup> Man kann diese Beziehung in der Religion einfach mit der Gleichsetzung Theorie=Glaube und Praxis=Anbetung zusammenfassen. In jeder Religion ist die Form der Anbetung nach bestimmten Regeln festgelegt. Man könnte auch sagen, dass alle praktischen Handlungen mit einem bestimmten Ritual verknüpft sind. In der hethitischen Religion kann man diese Rituale in drei Gruppen einteilen. Der Gruppe der ‚religiösen Rituale‘ sind hauptsächlich Festzeremonien, die nach einem feststehenden Kalender durchgeführt werden und das Ziel der Anbetung beinhalten, zuzurechnen. Neben dieser Gruppe gibt es noch die Gruppe der ‚magischen Rituale‘, welche zur Behandlung von Krankheiten, zur Entsühnung und zur Reinigung vom Bösen benutzt wurden. Zu den ‚sozialen Ritualen‘ gehören auch die heute noch verwendeten Praktiken wie Heirats- und Bestattungszeremonien; Beispiele für „soziale Rituale“, die in modernen Kulturen vorkommen, sind etwa die Taufe im Christentum, die Beschneidung im Islam und die Bar-mitzva im Judentum. Wieviel Aufmerksamkeit die Hethiter diesen Zeremonien schenkten, kann man anhand der in den hethitischen Texten sehr detailliert beschriebenen Totenritualen sehen. [Aus einem Bericht mit Prof. Dr. Ali Dinçol mit dem Namen *‘Din ve Ritüel’ kavramları üzerine bir söyleşi* die im Newsletter: Haberler 14 (2002): 1-4 des Türkischen Instituts für Altertumswissenschaft (Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü) erschienen ist.]

Unser Artikel behandelt nun einige dieser Handlungen, die in den hethitischen religiösen Ritualtexten vorkommen, nämlich das „mit Götterstäben auf den Rücken Schlagen“, das „kultische Küssen“, das „Spritzen von Wasser mit einer Adlerfeder“ und das „mit Fackeln Umschwenken“. Diese Rituale sollen in ihrem Kontext innerhalb des (h)išuwaš-Festes betrachtet werden.

Das in den hethitischen Texten als *ʾİŠTU*<sup>GIŠPA<sup>III.A</sup></sup> *DINGIR<sup>LIM</sup>* *iškiša III-ŠU* *walahzi* bezeichnete „mit Götterstäben auf den Rücken Schlagen“ ist bis heute nur in der 13. Tafel (8.Tag) des (h)išuwaš-Festes belegt:

CTH 628; ABoT 7+KBo XV 37 V 1-16:

- 1 LUGAL-uš *UŠ-KE-EN*<sup>L</sup>[(*ʾSANGA*)]<sup>GIŠPA<sup>III.A</sup></sup> *DINGIR<sup>LIM</sup>*
- 2 an-da hu-u-la-l[i-y]a-an-da-pát da-a-i
- 3 nu LUGAL-uš *A-NA* *DINGIR<sup>LIM</sup>* *III-ŠU UŠ-KE-EN*
- 4 <sup>LÚ</sup>*SANGA*-ya-an *IŠ-TU*<sup>GIŠPA<sup>III.A</sup></sup> *DINGIR<sup>LIM</sup>*
- 5 iš-ki-ša *III-ŠU* wa-la-ah-zi
- 6 nam-ma LUGAL-uš<sup>GIŠPA<sup>III.A</sup></sup> ku-wa-aš-zi
- 7 na-aš-za e-ša-ri
- 8 <sup>LÚ</sup>*SANGA*-ma-kán *IŠ-TU* *GİR.KÁN KÙ.BABBAR*
- 9 *GEŠTIN* ha-ni-iš-ki-iz-zi-pát
- 10 na-aš-ša-an kat-ta da-me-e-da-aš
- 11 *A-NA* *GAL<sup>III.A</sup>* le-el-hu-u-wa-i
- 12 nu *PA-NI* LUGAL ku-i-e-eš a-ša-an-zi
- 13 nu-uš-ma-aš a-ku-wa-an-na wa-ar-šu-li
- 14 p[é-]eš-ki-iz-zi *IŠ-TU*<sup>GIŠPA<sup>III.A</sup></sup> -ya-aš
- 15 iš-ki-ša wa-al-ha-an-na-i
- 16 nam-ma<sup>GIŠPA<sup>III.A</sup></sup> ku-wa-aš-kán-zi

(de Martino 1988: 62).

Die Tafel beginnt damit, dass <sup>P</sup>Hilašši aus dem Tempel des Wettergottes von Manuziya geholt und ins Haus des Veziers des Königs getragen wird. Dort wird er gewaschen und zusammen mit den Götterstäben mit Feinöl gesalbt und auf den Opfertisch gelegt. Dann vollbringt der König dort lange Opferhandlungen, nach denen die BALAG.DI-Spieler die Hymne von <sup>P</sup>Hilašši singen. Der König verneigt sich dreimal hintereinander, und der Priester schlägt ihm dreimal mit den Götterstäben auf den Rücken. Der König küsst diese Götterstäbe und setzt sich. Der Priester schöpft Wein mit einer silbernen Kanne und gießt ihn in mehrere Becher, die

er den Herren, die vor dem König sitzen, überreicht. Danach werden sie ebenfalls mit den Götterstäben auf den Rücken geschlagen, und auch sie küssen darauf die Götterstäbe (Dinçol 1995: 121; de Martino 1988: 62, Haas 1994: 872-875).

Die Handlung des Schlagens ist in einem weiteren Festritual (CTH 670; KUB XX 87 Vs. I 11-13) auf andere Art zu finden<sup>4</sup>. Im leider nur fragmentarisch erhaltenen Text liest man folgendes: „die Götterstäbe werden vor die Statuetten gelegt, und der Priester schlägt mit einem Götterstab aus Eisen auf den Opferstier“ (Haas 1994: 512, Klinger 1996: 454). Haas glaubt, in dieser Aktion des Schlagens, eine Handlung des Weihens zu sehen, verbindet dies mit der Aktion des Schlagens im (h)išuwaš-Fest und erklärt beide Handlungen als *Kontaktritus*. Ein anderes Beispiel befindet sich in einem Fragment eines anderen Festrituals. In diesem Text (CTH 670; KBo XI 44 III 1-10) schlägt der Zeptermann dem Obmann der hapiya-Leute mit dem <sup>GIŠ</sup>waršama<sup>5</sup>. In einem anderen Text (CTH 669; KUB XX 11 II 12 f.), schlägt der Obmann der Komödianten während einer Opferszene mit einem Gefäß aus Holz auf den Kopf des Kochs, der vor ihm kniet. Ein anderes Festritual (CTH 656; KBo XI 25 V 7-9) erzählt davon, dass der König im Rahmen einer Opferrunde dreimal mit dem (Zügel)riemen geschlagen wird. Leider ist dieser Text so zerstört, so dass dies nicht als gesichert angesehen werden kann (Kühne 1999: 118, Anm.108).

Die kultische Handlung des Küssens, der wir im (h)išuwaš-Fest als das Küssen der Stäbe begegnen, kommen in den Religionen Mesopotamiens, des antiken Griechenlands, Ägyptens und noch heute im Christentum in verschiedenen Varianten vor. In einem Ritualtext aus Mesopotamien, welcher in die neuassyrische Epoche datiert wird, küsst der König die Füße des Gottes, bzw. seines Abbildes. In gleicher Weise küsst eine Person aus dem gemeinen Volk die Füße des Königs. In der Odyssee von Homer, werden Odysseus nach seiner Rückkehr Kopf, Schultern und Hände geküsst (de Martino 1988: 62). Aus altägyptischen Quellen wissen wir, dass als rituelle Handlung, zwischen Gott und König Mund- und Nasenküsse stattgefunden haben. Bei Feiern im Vatikan wird der Fuß und die Robe des Papstes, von den anderen Priestern geküsst. Diese Beispiele zeigen uns, dass das Küssen einer ranghöheren Person oder eines die Person symbolisierenden Gegenstandes eine Art Verehrung beinhaltet. Nach Berlejung ist besonders das Küssen zwischen Gott und König, ein Vorgang, bei dem ein Übergang übernatürlicher Kräfte vom Mächtigen zum Schwachen, also vom Gott zum König stattfindet (Berlejung 1995: 88 f.).

Der Handlung des „Küssens“, die im Hethitischen mit dem Verb ‚kuwaš(š)-‘ ausgedrückt wird, begegnet man in den Ritualtexten in Form des Küssens von

<sup>4</sup> Die Szene dieser Textstelle glaubt man auf dem Relief einer Vase aus Hüseyindede (Sipahi 2001: 105-120), nahe Çorum-Sungurlu, wiederzuerkennen (Savaş 2002: 152-155).

<sup>5</sup> <sup>GIŠ</sup>waršama- „Feuerholz ?, Stroh?“ (Tischler 2001: 197).

Hand, Mund, Speer und anderen kultischen Gegenständen; in manchen magischen Ritualen hingegen begegnen wir dem Küssen von Toten. In einem von de Martino bearbeiteten Festritual<sup>6</sup>, das von einem Prinzen gefeiert wird, küssen sich die Priester und die Priesterinnen, jeweils unter sich, die Hände und den Mund, darauf verneigen sie sich und setzen sich. De Martino erklärt das Küssen in dieser Textstelle als eine Form von Gruß. Kühne, der in seiner Arbeit das Thema ausführlich behandelt, weist darauf hin, dass diese Handlung nur zwischen priesterlichen Partnern vorgesehen ist (Kühne 1999: 97). In den hethitischen Festritualen finden sich noch andere Beispiele für das „kultische Küssen“: Im sahan-Fest<sup>7</sup> wird erwähnt, dass sich die alhuitra-Frauen gegenseitig küssen, in einer anderen Textstelle des gleichen Festes<sup>8</sup> küssen sich die Anwesenden der Zeremonie, nachdem sie sich verneigt haben. Dass diese in den hethitischen Texten belegte Handlung einen erotischen Hintergrund besitzt, ist unserer Meinung nach unwahrscheinlich.

<sup>6</sup> CTH 647; KUB XX 88 I 1-22:

1 [II<sup>LU.MES</sup>] SANGA.GAL<sup>LU</sup> a-ra-aš<sup>LU</sup> a-ra-an ZAG-a[n ŠU-an]  
2 KAXU-ŠU-NU-ya ku-wa-aš-ša-an-zi II<sup>SAL.MES</sup> SANGA.[GAL]  
3 a-ra-aš a-ra-an ZAG-an ŠU-an KAXU-ŠU-NU-ya [ ]  
4 ku-wa-aš-ša-an-zi  
5 <sup>LU</sup>SANGA<sup>PIŠKUR</sup> A-NA<sup>LU</sup> SANGA<sup>PIŠKUR</sup> Te-li-pi-nu Š[U-an]  
6 pa-a-i nam-ma-aš UŠ-GE-EN nu A-NA<sup>LU</sup> SANGA<sup>PIŠKUR</sup> [Ka-at-tah-ha]  
7 ki-iš-ši-ra-an III-ŠU pa-a-i nam-ma-aš UŠ-GE-EN  
8 A-NA<sup>SAL</sup> SANGA<sup>PIŠKUR</sup> Te-li-pi-nu ŠU-an III-ŠU pa-a-i nam-ma-aš  
9 UŠ-GE-EN A-NA<sup>SAL</sup> SANGA<sup>PIŠKUR</sup> Ka-at-tah-ha ŠU-an  
10 pa-a-i nam-ma-aš UŠ-GE-EN na-aš EGIR-pa ti-i-e[-ez-zi]  
11 nam-ma ta-ma-iš<sup>LU</sup> SANGA<sup>PIŠKUR</sup> ū-iz-zi nu  
12 a-pa-a-aš-ša ku-e-da-ni-ya ŠU-an III-ŠU pa-a-i n[am-ma-aš]  
13 UŠ-GE-EN na-aš EGIR-pa ti-i-e[-ez-zi] [ ]  
14 <sup>LU</sup>SANGA<sup>INIM</sup>.INIM.BI ū-iz-zi UŠ-GE-EN [nu]  
15 pa-iz-zi<sup>LU</sup> SANGA<sup>PIŠKUR</sup> Te-li-pi-nu ZAG-an ŠU-an K[AXU-ŠU-NU-ya]  
16 ku-wa-aš-zi na-aš EGIR-pa ū-iz-zi na-aš UŠ-G[EN] nu pa-iz-zi  
17 nu<sup>LU</sup> SANGA<sup>PIŠKUR</sup> Ka-at-tah-ha ZAG-an ŠU-an KAXU-ŠU-NU-ya ku-wa-aš-zi  
19 <sup>SAL</sup>SANGA<sup>PIŠKUR</sup> Te-li-pi-nu ZAG-an ŠU-an KAXU-ŠU-NU-ya [ku-wa-aš-zi]  
20 na-aš EGIR-pa ū-iz-zi na-aš UŠ-GE-EN nu pa-i[z-zi]  
21 <sup>SAL</sup>SANGA<sup>PIŠKUR</sup> Ka-at-tah-ha ZAG-an ŠU-an KAXU-ŠU-NU-y[a ku-wa-aš-zi]  
22 na-aš EGIR-pa ti-i-e[-ez-zi]  
(de Martino 1988: 58-59).

<sup>7</sup> CTH Supp. 693; KBo XXIV 28+KBo XXIX 70 IV 11'-18':

11' nam-ma-aš-ša-an NINDA pá[r-ša-a-an-ta-an A-NA<sup>DI</sup> NGIR<sup>LI</sup> EG[IR-pa da-a-i]  
12' <sup>SAL.MES</sup>al-hu-it-ri-i[š(-)] [TI an-d[a]  
13' nam-ma NINDA pá[r-ša-a-an-]t[a-an] hu-u-m[a-a]n-ti ar-h[a]  
14' šar-ra-an-zi NINDA LA-AB-KI-ma-kán [<sup>SAL</sup>al-hu-it-[ra-aš I-ŠU wa-a-ki]  
15' NINDA LA-AB-KI-ma-a[z] <sup>LU</sup>NAR da-a[-i]  
16' na-aš-ta <sup>SAL.MES</sup>al-hu-[i]t-re-eš ku-w[a-aš-]ša-an-ta[-ri na-at-za]  
17' e-ša-an-ta-ri nu [ ] a-ku-an-na <A-NA> LU É.DINGIR<sup>UM</sup> LU<sup>LU</sup>NAR [ ]  
18' <sup>LU</sup>SAGI pi-an-zi [ ]  
(Kühne 1999: 103)

<sup>8</sup> KBo XXIX 89+KBo XXIV 24 I 36-39:

36 [I NINDA LA-AB-G]A ū-da-an-zi n[a-at I NINDA EM-ŠU] kat-ta  
37 pá[r-ša-a-an-zi] na-at-kán A-NA NINDA p[ár-ša-aš III-ŠU š[a-li-ga-an-zi]  
38 [na-at III-ŠU] UŠ-KE-EN-NU EG[IR-an-da-ma] III-ŠU  
39 [UŠ-KE-EN-NU na-a]t-kán ku-wa-aš-ša[-an-ta-ri]  
(Kühne 1999: 104)

Wenn wir nun zu dem Küssen der Götterstäbe zurückkommen, dürfte dieses „kultische Küssen“ in Verbindung mit der Aktion des „auf den Rücken Schlagen“ eine andere Bedeutung haben. Diese in dem (h)išuwaš-Fest vorkommende besondere ‚Handlung‘ ist von verschiedenen Wissenschaftlern unterschiedlich interpretiert worden. Hier sei noch einmal auf diese Interpretationen hingewiesen: Otten scheint, dem Vorschlag von Bertholet folgend, anzunehmen, dass durch das Schlagen der Stäbe die göttliche Kraft auf den König und die anderen Anwesenden übergeht (Otten 1951: 227, Anm. 28). Kühne hingegen glaubt, dass die göttliche Kraft nicht durch das Schlagen, sondern erst durch das Küssen der Stäbe auf den König übergeht. Denn der Kuss ist gleichzeitig auch ein Zeichen der Verehrung, der Demütigung und der unterwürfigen Annahme einer Strafe (Kühne 1999: 117-118). Haas erwägt, diese Aktion als einen Akt zur Steigerung der Kraft des Königs anzusehen. Nach Dinçol wird der Königs dadurch in Anwesenheit der Götter erniedrigt, ihm wird also eine göttliche Strafe erteilt, die er durch das Küssen der Stäbe akzeptiert (Dinçol 1998: 159-160).

In Mesopotamien ist das Motiv der Bestrafung des Königs oder eines Beamten in den keilschriftlichen Tafeln belegt. Als interessantes Beispiel ist hier der fünfte Tag des *akitu*-Festes zu nennen, bei dem der König von Babylon zweimal geohrfeigt wird, einmal nach dem Ablegen seiner Insignien, wobei er noch an den Ohren gezogen wird, das zweite Mal nach seiner Reinvestitur (Kühne 1999: 118). James Frazer, der durch seine Arbeiten über Naturvölker bekannt geworden ist, versucht in seinem berühmten Werk *The Golden Bough*, unter Berücksichtigung der jahreszeitlich bedingten Feste der ländlichen Bevölkerung, die Wurzeln der menschlichen Kultur zu erforschen. Manche der dort aufgeführten Anwendungen zeigen Parallelen zu dem oben erwähnten „auf den Rücken Schlagen“ im (h)išuwaš-Fest auf: Die Albaner schlagen am 1. Mai Menschen und Tiere symbolisch mit einem Prügelstock und glauben, dass es sich positiv auf die Gesundheit auswirke. In Slovenien bringen die Menschen am Freitag vor Ostern Stäbe mit in die Kirche, um sich, im Glauben, dass es sie „gesund und munter“ macht, nach der Predigt damit gegenseitig zu schlagen. In den Herbst-Festen in Peru hingegen schlagen sich die Menschen mit Fackeln, um das Böse fernzuhalten. Als letztes Beispiel möchten wir das sogenannte „Schmeckostern“ nennen, dass an den Osterfeiertagen in Deutschland gefeiert wurde und bei dem die Menschen sich mit den noch grünen Ästen einer Birke schlagen, weil sie glauben, dass es ihnen Glück bringen wird (Frazer 1992: 201).

Die beiden anderen zeremonialen Handlungen, denen wir uns zuwenden wollen, das „Spritzen von Wasser mit einer Adlerfeder“ und das „mit Fackeln Umschwenken“, sind zwei im (h)išuwaš-Fest nacheinander zu vollziehende Rituale. Das „Spritzen

von Wasser mit einer Adlerfeder“ wird im hethitischen im allgemeinen mit dem Satz ‚ $\dot{A}^{MUŠEN}$ -aš<sup>9</sup> pártanūt<sup>10</sup> LUGAL-i menahhanda watar papparašzi‘ ausgedrückt. Die Aktion des „mit Fackeln Umschwenken“ hingegen, begegnet uns als ‚ $\dot{G}IŠ$ zupparit wahnū<sup>11</sup>‘. Das Verb wahnū- wird als „drehen, wenden, (mit Pferden) umkreisen“ (HW: 240, HDW: 99 ve Tischler 2001: 191-192), „umwandeln“ (Dinçol 1989: 42) oder „umschwenken“ (Haas 1994: 852) übersetzt.

Die nacheinander folgenden Handlungen der zweiten Tafel des (h)išuwaš-Festes lauten folgendermaßen:

CTH 628; A. A<sub>1</sub> = KBo XV 48 (+?) A<sub>2</sub> = KBo XXXIII 185 (+?) A<sub>3</sub> = KUB XXXII 64, B. KBo XXIII 28 + KUB XXXII 65 + KUB XXXII 61.

A<sub>1</sub> I 29' [(ti-an-zi nam-ma I <sup>siG</sup> kiš)]-ri-in BABBAR  
30' [I tar-pa-la-an SÍG (SA<sub>3</sub> I tar-pa-la-a)]n SÍG ZA.GÌN  
31' [(pa-ra-ši-ya-la-an i-ya-an)]-zi

32' [na-(an-ša-an) x (<sup>NINDA</sup> mu-la)]-ti

33' [(<sup>GIŠ</sup>BANŠUR-ša-an še-ir ti-an)]-zi

B I 35' [(na)]m-ma-kán A-NA <sup>DUG</sup>KU-KU-UB GEŠTIN

36' [Š]A <sup>MUŠEN</sup> párt-a-u-wa-ar pa-aš-kán

37' [(n)]a-at-kán [(A-NA p)]u-ru-ši-ya-li an-da da-a-i

38' [n]a-an-za-a[n] ŠA <sup>D</sup>Li-lu-ri GAL-ZU

39' [(ha)]l-zi-iš-[š]a-an-zi

40' [(nu <sup>LÚ</sup>SANGA)] <sup>D</sup>IM Ma-nu-zi-ya

41' [(I N)INDA párt-ši-y]a nu LUGAL-i ½ NINDA ki-e-iz-za

<sup>9</sup> Das Wort „Adler“ wird im Sumerischen ‚ $\dot{A}^{MUŠEN}$  und TI<sup>MUŠEN</sup>‘ (HZL: 305 ve 201), im Hethitischen ‚hara(n)-‘ (HW: 56) und im Hurritischen ‚eripuškiš‘ (HW<sup>2</sup> Band II:E Lfg. 9-10: 92) geschrieben.

<sup>10</sup> ‚partawar-‘ ist das hethitische Wort für „Flügel“. In CHD 1995: 198 findet sich für das Wort außerdem noch die Bedeutung „Feder(?)“.

<sup>11</sup> Dem Wort  $\dot{G}IŠ$ zuppari- für „Fackel“ begegnen wir in manchen Texten mit dem Verb warnū-, dessen Bedeutung „anzünden, verbrennen“ ist (HW: 246, Tischler 2001: 196). Von Götze-Pedersen wurde ein Lautwandel bei den Wörtern wahnū- und warnū- festgestellt (Götze-Pedersen 1934: 28-32), was nachher auch von Sturtevant anerkannt wurde (Sturtevant 1936: 175-177). Wenn man die in KUB XV 36 belegten Textstellen, Vs. 12 ‚IZI-it wahnumanzi MUŠEN<sup>hiA</sup> wahnumanzi‘, Vs. 31f. ‚MUŠEN<sup>hiA</sup> -ma-za kiššan warnūt‘ also „das Verbrennen der Vögel“ und Rs. 32-37 ‚GUD pubugari warnuwanzi‘ also „das Verbrennen der Stiere“ vergleicht, kommt man zu dem Verdacht, dass ‚wahnumanzi‘ versehentlich anstelle von ‚warnumanzi‘ benutzt wurde. Dieser Verdacht bestätigt sich in anderen Texten, wie z.B. in KUB XV 34 IV 49 und dem Dublikat KUB XV 33b IV 9, wo einerseits ‚pa-ah-hu-e-ni-it-ta wa-ar-nu-an-zi‘ und andererseits ‚]-ta wa-ah-nu-an-zi‘ belegt ist. Götze und Pedersen beweisen, dass der Wandel von h nach r nicht nur bei den Wörtern ‚warnuwar‘ und ‚wahnūwar‘, vorkommt, und erklären diesen Fehler durch die Ähnlichkeit der beiden Laute. Dies zeigt wichtige Anhaltspunkte für die phonetische Natur der beiden Laute. Das ‚h‘ kann kein rauher Kehllaut gewesen sein und ‚r‘ auch kein Zungen-r, eher ein Zäpfchen-r. Auch Kronasser erkennt in seiner Arbeit eine versehentliche Verwendung von wahnū- statt warnū- an. Als Beweis gibt er ein in Boğazköy gefundenes akkadisches Vokabular an, in dem das Wort für „Tier“, anstelle von ‚šihu‘ als ‚šī-i-ru-u‘ angegeben wird. Er belegt außerdem die gelegentliche Schreibung ‚rušu‘ für ‚hušu‘ „rot“ (Kronasser 1962: 70).

42' [ki-e-iz-zi]-ya da-ga-a-an da-a-i

43' pu-[x x ]x ka-a ka-a-i

44' hu-[x x ] da-a-i

45' nam-ma-a [š <sup>GIŠ</sup>]ERIN A-NA I.GIŠ

46' an-da šu-[ni-iz]-zi

47' na-at-ša-a[n <sup>DUG</sup>ku-ul]-li-ša-aš

48' še-ir da-a-i

49' nam-ma-kán [A-NA <sup>DUG</sup>KU-KU]-UB GEŠTIN

50' ŠA <sup>MUŠEN</sup> párt-a-a-[u-wa-ar ar-]ha da-a-i

51' na-at <sup>LÚ</sup>pal-wa-at-[tal-li] pa-a-i

52' <sup>LÚ</sup>pal-wa-at-tal-l[a-aš pa]-iz-zi

53' na-aš-ta <sup>MUŠEN</sup> [párt-a-a-u-wa-ar GA]L.A an-da da-a-i

54' <sup>LÚ</sup>SANGA <sup>D</sup>IM Ma-nu-z[i-ya]

55' <sup>GIŠ</sup>zu-úp-pa-ri x x [ x x x ]

56' an-da-ma-at <sup>siG</sup>a-li-it SÍG SA<sub>3</sub>

57' te-pa-u-i-it iš-hi-ya-an

58' na-at lu-uk-ki-iz-zi

59' nu DINGIR<sup>MES</sup> ar-ha wa-ah-nu-zi

60' [an-da-ma-k]án kiš-ša-an me-ma-i

61'-63' rezitasyon içeren satırlar

A<sub>2</sub> II 1' rezitasyon içeren satır

2' nam-ma a-pi-e-iz-za-pát <sup>GIŠ</sup>zu-up-pa-ri-it

3' LUGAL-un wa-ah-nu-zi me-ma-i-ya a-pi-e-pát

4' ud-da-a-ar ma-ah-ha-an-ma LUGAL-un wa-ah-nu-ma-an-zi

5' zi-in-na-i nu <sup>LÚ</sup>pal-wa-at-tal-la-aš

6' <sup>MUŠEN</sup>-aš párt-tu-ni-it LUGAL-i me-na-ah-ha-an-da

7' wa-a-tar III-ŠU pa-ap-párt-aš-zi pal-wa-iz-zi-ma I-ŠU

8' <sup>LÚ</sup>pal-wa-at-tal-la-aš GAL.A

9' <sup>MUŠEN</sup>-aš-ša párt-a-u-wa-ar har-zi-pát

(Dinçol 1989: 12-14)

Ein aus weißen, blauen und roten Stoffen hergestellter puruši-yalla- (=Kranz) wird auf den Opfertisch gelegt. Ferner stellt man in den puruši-yalla- einen Weinkrug, in den eine Adlerfeder gesteckt ist, und nennt es den Becher der Göttin Lelluri. Der palwataiia- Priester nimmt die Adlerfeder aus dem Weinkrug und legt sie in den Wasserbecher. Der Priester zündet die Fackel, die mit einem roten ali-Tuch umwickelt ist, an und umschwenkt damit die Götter (hurritische Rezitation) und den König (hurritische Rezitation). Nachdem er die Fackel um den König geschwenkt hat, spritzt er dreimal Wasser von der Adlerfeder vor den König (hurr. Rezitation). Der palwatalla- Priester klatscht einmal in die Hände.

Dieses Ritual wiederholt sich dann in gleicher Weise. Aber diesmal verwendet der Priester eine andere Fackel, die ebenfalls mit einem ali-Tuch umwickelt ist. Am Ende dieses Rituals legt der Priester die Fackel in eine leere Schale. Der palwatalla-Priester steckt die Feder in den Weinkrug hinein, und das Fest wird mit Brotopfern und Libationen fortgesetzt. Dann gießt der Priester den im Becher zurückgebliebenen Wein -womit er libierte- und Wasser in die Schale und löscht damit die Fackel (Dinçol 1989: 42-44). In der dritten Tafel des (h)işuwaš-Festes, wiederholt sich dieses Ritual in der gleichen Reihenfolge. Der einzige Unterschied ist, dass die Person, die mit der Adlerfeder Wasser vor den König spritzt, <sup>SAL</sup>palwatalla- ist.

Bei den Hethitern wurde der Adler, wie im alten Ägypten und anderen Kulturen, als ein göttliches Tier angesehen, dass durch seine Größe, seine Kraft und seine Fähigkeit zu fliegen den Himmel repräsentierte. Aus diesem Grund wurde die Sonne auch durch die Flügel eines Adlers symbolisiert. Ein gutes Beispiel für die enge Beziehung zwischen Göttern und Adlern finden wir im Telipinu-Mythos, wo der Wettergott auf der Suche nach seinem Sohn Telipinu einen Adler ausschickt (Hoffner 1998: 15).

Die Feder eines so heiligen Tieres und das Wasser als Symbol der Reinheit, zusammen mit der Repräsentation der Sauberkeit und der Entsühnung, dem Feuer, müssen als Mittel der kultischen Reinigung und der Entsühnung des Gottes, aber besonders des Königs gedient haben.

Vor diesen rituellen Handlungen im (h)işuwaš-Fest finden wir die Passage: „im Tempel des Großvaters schwenkt man das Feuer um die Götter des Vaters“:

CTH 628; A<sub>1</sub> = KBo XV 48 I 24'-26':

24' .....)] I-NA É hu-uh-ha-aš an-da-an

25' [(ad-da)-aš DINGIR<sup>MEŠ</sup>-a]š pa-ah-hu-e-ni-it

26' [(wa-ah-nu-an-zi i).....

Auch hier kann man annehmen, dass das Feuer zur rituellen Reinigung der Götter benutzt wurde.

Dass Feuer und Wasser in vielen Kulturen ein Mittel kultischer Reinigung ist, zeigen uns Praktiken, die heute zum Teil immer noch benutzt werden. Die Inkas und die Eskimos verwendeten bei ihren Zeremonien brennende Fackeln, um böse Geister zu vertreiben. In Marokko und Tunesien wurde, zum Empfang des neuen Jahres, Feuer auf den Dächern der Häuser gemacht, um damit alle seelischen und physischen Krankheiten von den Häusern zu verjagen. Im Rahmen des gleichen Festes wurde hier zur Reinigung Wasser auf die Menschen, die Tiere und die Mauern der Häuser gespritzt (Gaster 2000: 45-48). In vielen Teilen Europas hat die ländliche Bevölkerung die Angewohnheit, an bestimmten Tagen, besonders zu Ostern, zum

Frühlings- und zum Erntedankfest, ein Feuer zu entzünden. Mit dem Ziel einen neuen, reinen und guten Anfang zu machen, spielt das Feuer auch in diesen Festen eine wichtige Rolle (Frazer 1992: 227 f.). Im Nevruz- bzw. Hıdırellez-Fest, die von einem Teil der Moslems gefeiert werden, hat das Feuer ebenfalls eine hohe Bedeutung.

### Ergebnisse:

1) Dass, außer dem „Kultischen Küssen“ auch die oben angeführten anderen drei Handlungen nur im (h)işuwaš-Fest vorkommen, könnte man vielleicht mit dem Ziel des Festes erklären. Dinçol teilt Rituale nach ihren Zielen in drei Gruppen auf. Die erste Gruppe sind die Rituale, die zur Vergebung der Sünden stattfinden. Die zweite Gruppe versucht den Zorn der Götter zu beschwichtigen, die dritte, die sogenannten kathartischen Rituale, soll den betreffenden von seinen Sünden reinigen (Doğan-Alparslan 2002: 3-4). Die in den beiden Ritualen des (h)işuwaš-Festes (Spritzen von Wasser mit einer Adlerfeder und das mit Fackeln Umschwenken) benutzten Gegenstände, Wasser und Feuer, haben diesen Handlungen eine kathartische Rolle verliehen.

Auch in den magischen Ritualen haben Feuer und Wasser eine kathartische Bedeutung. In manchen magischen Ritualen legt man z.B. Metalle oder Steine in das kathartische Wasser, um die reinigenden Kräfte dieser Materialien zu steigern. In einem Orakeltext (KUB XXII 70 Rs. 51-53) werden die entweihten Tempelgeräte zur Reinigung ins Feuer geworfen. Dem Text nach, schlägt man diese Geräte mit einem Dioritstein und trägt sie dann zwischen einem Ziegenbock und dem Feuer hindurch weg. So werden diese gereinigten Gegenstände darauf der Gottheit zurückgegeben. Nach Haas gibt es in diesem Ritual zwei kathartische Handlungen: Zum einen den Schlagzauber zum Zwecke des Scheuchens und der Austreibung der dämonischen Substanzen, und zum anderen den Abstreifzauber, der dadurch erfüllt wird, dass die verunreinigten Gegenstände zwischen dem kathartischen Feuer und dem Ziegenbock hindurchführt und die Gegenstände so von den dämonischen Substanzen abgestreift werden (Haas 1982: 174-175).

2) Die Übersiedlung der Hauptstadt nach Tarhuntašša, in der Zeit Muwatallis II. (1310-1282 v.Chr.), war ein einmaliges Ereignis in der Geschichte der Hethiter. Für den Grund dieser Übersiedlung gibt es mehrere Vorschläge und Meinungen. Einer Theorie nach fand die Übersiedlung in den sichereren Süden statt, um die Hauptstadt vor den gefährlichen Kaškaereinfällen zu bewahren. Eine andere Hypothese glaubt darin das Ziel zu sehen, daß die Hethiter dem im Süden immer mächtiger werdenden Ägypten näher sein wollten, um somit die Länder im Norden Syriens unter Kontrolle

zu halten. Eine ganz andere Ansicht hingegen nimmt an, dass Vernachlässigungen in den Kulturen Kizzuwatnas Muwatalli II. dazu veranlasst haben, die Hauptstadt nach Tarhuntašša überzusiedeln (Singer 1996: 191). Doch ein kritischer Blick auf die Lage zu dieser Zeit erweckt den Eindruck, dass das Reich zwischen zwei Brüdern aufgeteilt ist, im Oberen Land hat Muwatallis späterer Nachfolger Hattušili III. (1275-1250 v.Chr.) seine Position erheblich gestärkt, Muwatalli II. regiert indes in Tarhuntašša. Es sieht also so aus, als ob die gestärkte Position Hattušili III., Muwatalli II. dazu veranlasst hat, sich zurückzuziehen und seine politische und kultische Hauptstadt nach Tarhuntašša zu verlegen.

Hier stellt sich die Frage, warum gerade ein Platz in nächster Nähe von Kizzuwatna als Hauptstadt gewählt wurde (Dinçol-Yakar-Dinçol-Taffet 2000: 19). Kann diese Platzwahl, mit der Bedeutung zusammenhängen, die Muwatalli II. den hurritischen Kulturen beigemessen hat?

3) Wir möchten uns der Meinung anschließen, dass die Absicht der Handlung des „Schlagens“, darin liegt, den König wegen seiner Sünden oder seines Misserfolgs zu bestrafen und dass das „Küssen der Stäbe“ dann die stillschweigende Anerkennung dieser Strafe wiedergibt.

Wir wissen wie oft und mit welcher Heftigkeit die Hethiter gegen die Kaškäer in den Krieg gezogen sind. Wir wissen ebenfalls, dass diese Kriegszüge niemals dazu geführt haben, das Gebiet im Norden unter dauernde Kontrolle zu bringen. Die einzige Alternative, das Zentrum des hethitischen Königreiches zu schützen, war es, die Gebiete im Norden militärisch zu verstärken. Die ergiebigste Quelle über die Regierungszeit Muwatallis II. ist die Apologie von Hattušili III., die diese Zeit aus seiner eigenen Sicht mit der eigenen Person im Mittelpunkt erzählt. Aus diesem Text geht klar hervor, dass Muwatalli II. bei militärischen Maßnahmen gegen die kaškäischen Gruppen zumeist seinen Bruder Hattušili III. beauftragt hat. Wie wir oben schon erwähnt haben, glauben manche Wissenschaftler, auch in der Verlegung der Hauptstadt in das vor den Kaškäern sichere Tarhuntašša, eine ernste Bedrohung von Norden her zu erkennen.

An diesem Punkt fragt man sich, ob der in der rituellen Handlung des (h)išuwaš-Festes „mit den Götterstäben auf den Rücken Schlagen“ vorkommene König Muwatalli II. sein könnte.

Diese feierliche Handlung des (h)išuwaš-Festes, welche wir als Purifikationsritual bezeichnen möchten, soll den König vielleicht von den bösen Folgen einer möglichen Niederlage gegen die Kaškäer-Länder befreien und die kultische Reinigung bewirken.

4) Wir wissen, dass das (h)išuwaš-Fest auf Befehl Puduhepas, der Gattin Hattušili III., der Tochter eines Priesters aus Kizzuwatna, aus den verschiedensten, ursprünglich selbständigen Festen ihres Heimatlandes kompiliert wurde. Dass die Zeremonie des „mit Götterstäben auf den Rücken Schlagens“ in diesem Fest nur einmal belegt ist, könnte man damit erklären, dass manche Praktiken individuell vom feiernden König verändert wurden.

Aus der 8. Tafel des (h)išuwaš-Festes wissen wir durch die erstmals von Muwatalli II. eingeführten Opfergaben, dass manche Teile des Festes in der Zeit dieses Herrschers gefeiert wurden<sup>12</sup> (Dinçol 1995: 121). Auch das unterstützt unsere Annahme, dass der König, dem auf den Rücken geschlagen wird, Muwatalli II. war.

5) In den Gebeten Muwatallis II. an den Wettergott von Kummanni (CTH 382) und an den Wettergott *pihaššašši* (CTH 381) kommen Götter aus Kizzuwatna vor: z.B. Hepat, Šarruma, Huzzi oder Hutanni. Auch die Götter, die im (h)išuwaš-Fest vorkommen, sind zum größten Teil hurritischen Ursprungs. Hinzu kommt noch, dass der Name dieses Festes, welches nach keinem feststehenden Kalender gefeiert wird, aus dem hurritischen *hišuwa-/išuwa-* kommt. Die hurritische Bezeichnung *hišuwa-/išuwa-* könnte mit dem Namen des in diesem Ritual verehrten Adlers *ḫišuwa/ḫišuwa* zusammenhängen, so dass eine Gleichsetzung *Ešue=Ešuwa=İšuwa=Hišuwa* möglich wäre (Dinçol 1969: 36, Anm. 15 und Dinçol 1989: 5). Der Name *İšuwa* ist somit auf der einen Seite der Name eines auf hurritischem Territorium befindlichen geographischen Ortes, auf der anderen Seite der Name eines hurritischen Gottes. Alles dies scheint die Bedeutung, die Muwatalli II. der hurritischen Kultur beigemessen hat, zu bezeugen.

6) Hinzu kommt noch, dass Nowicki als hurritischen Namen Muwatalli II. *Šarri-Tešup* vorgeschlagen hat (Nowicki 1989: 111 f.).

Das (h)išuwaš-Fest beinhaltet mit seinen Ritualen, dem „kultisches Küssen“, dem „Spritzen von Wasser mit einer Adlerfeder“ und dem „mit Fackeln Umschwenken“, eine kathartische Absicht. Dazu kommt, dass die nur in diesem Fest vorkommende Handlung des „mit Götterstäben auf den Rücken Schlagens“ und der Tatbestand, dass die hurritische Kultur für Muwatalli II. eine wichtige Rolle gespielt hat uns in der Annahme eines Zusammenhangs zwischen dem (h)išuwaš-Fest und der Handlung des „mit Götterstäben auf den Rücken Schlagen“ mit Muwatalli II. bestärken.

Durch neue Untersuchungen und neue Tafelfunde wird man unsere Auffassung entweder widerlegen oder weiter untermauern können.

<sup>12</sup> Aus KUB LX 102 V 5'-7' geht hervor, dass Muwatalli II. für das Fest „zammuri-Brot“ und „Bierpithoi“ gestiftet hat (Dinçol 1989: 6, Haas 1994: 848).

## BIBLIOGRAPHIE

- BERLEJUNG, A.  
1995 "Kultische Küsse", *Die Welt des Orients* XXIX: 80-97.
- CHD = *Chicago Hittite Dictionary*, (Vol. P, Fasc. 2), 1995, Chicago.
- DE MARTINO, S.  
1988 "L'atto di 'baciare' nel culto e nella vita quotidiana degli Ittiti", *Eothen, Fs. Pugliese Carratelli*, Firenze: 57-65.
- DİNÇOL, A.  
1969 "Die fünfte Tafel des Išuwaš-Festes", *Revue Hittite et Asianique* 84-85: 25-40.
- 1989 "Ein hurro-hethitisches Festritual: (H)išuwaš", *Belleten*, Cilt LIII, Sayı 206: 1-50.
- 1995 "Ein Überblick auf die achte Tafel des Hišuwa-Festes und das hilištarnili-Opfer", *Atti II Congresso Internazionale di Hittitologia*, Pavia: 117-122.
- 1998 "The Rock Monument of the Great King Kurunta and its hieroglyphic Inscription", *III. Uluslararası Hittitoloji Kongresi Bildirileri*, Ankara: 159-166.
- DİNÇOL, A. - J. YAKAR - B. DİNÇOL - A. TAFFET,  
2000 "The Borders of the Appanage Kingdom of Tarhuntašša- a Geographical and Archaeological Assessment", *Anatolica* XXVI: 1-29.
- DOĞAN-ALPARSLAN, M.  
2002 "Prof. Dr. Ali Dinçol ile 'Din ve Ritüel' Kavramları Üzerine Bir Söyleşi", *Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Haberler*, Sayı 14: 1-4.
- FRAZER, J.G.  
1991 *Altın Dal*, I. Cilt, (Çev. M.H. Doğan), İstanbul.
- 1992 *Altın Dal*, II. Cilt, (Çev. M.H. Doğan), İstanbul.

- GASTER, T.H.  
2000 *Thespis, Eski Yakın Doğu'da Ritüel, Mit ve Drama*, (Çev. M.H. Doğan), İstanbul.
- GÖTZE, A.-H. PEDERSEN  
1934 *Muršiliš Sprachlähmung*, Kopenhagen.
- HAAS, V.  
1982 *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen*, (Kulturgeschichte der Antiken Welt, Band 20), Mainz.
- 1994 *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden, New York, Köln.
- HDW= TISCHLER, J.  
*Hethitisch-Deutsches Wörterverzeichnis*, 1982, Innsbruck.
- HOFFNER, H.A. Jr.  
1998 *Hittite Myths* (Second Edition), Atlanta, Georgia.
- HW= FRIEDRICH, J.  
*Hethitisches Wörterbuch*, 1966, Heidelberg.
- HW<sup>2</sup>= FRIEDRICH, J.-A. KAMMENHUBER  
*Hethitisches Wörterbuch*, (Band II: E, Lfg. 9-10), 1988, Heidelberg.
- HZL = E. NEU-C. RÜSTER  
*Hethitisches Zeichenlexikon*, (StBoT Beiheft 2), 1989, Wiesbaden.
- KLINGER, J.  
1996 *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultsicht*, (StBoT 37), Wiesbaden.
- KRONASSER, H.  
1962 *Etymologie der Hethitischen Sprache*, Lfg. 1, Wiesbaden.
- KÜHNE, C.  
1999 "Der liturgische Kuss im Alten Kleinasien", *Studi di Testi II, Eothen* 10: 83-120.

NOWICKI, H.

1989 "Der hurritische Name des Muwatalli", *Hethitica* V: 111-118.

OTTEN, H.

1951 "Ein Beitrag zu den Boğazköy-Tafeln im Archäologischen Museum zu Ankara: Besprechung von K. Balkan, ABoT 1948", *Bibliotheca Orientalis* 8: 224-232.

SAVAŞ, Ö.S.

2002 "Hititler'de 'Fırtına Tanrısı' ile 'Boğa Kültü' Üzerine Bazı Gözlemler ve Yorumlar", *Archivum Anatolicum* 5: 97-170.

SINGER, I.

1996 *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods Through the Storm-God of Lightning*, Atlanta.

SİPAHI, T.

2001 "New Evidence from Anatolia Regarding Bull-Leaping Scenes in the Aegean and Near East", *Anatolica* 27: 107-125.

STURTEVANT, E. H.

1936 *Hittite Glossary*, (Second Edition), Philadelphia.

TISCHLER, J.

2001 *Hethitisches Handwörterbuch*, Innsbruck.