

Zum Ritual des Zarpiya  
Funktion und Einbettung in die religiösen Traditionen Anatoliens

Manfred Hutter

Bonn

*I) Forschungsstand und Fragestellungen*

Vom Ritual des Arztes Zarpiya aus Kizzuwatna sind inzwischen sechs Exemplare bekannt.

- A. KUB 9.31, I 1-II 42 (+ IV 42-43)
- B. HT 1, I 1-II 16
- C. KUB 35.9, I-II
- D. KUB 35.10 + KBo 43.11, I
- E. KUB 56.59 + 54.65, IV (!)
- F. KBo 34.243

Die beiden ältesten Exemplare (KUB 35.9 und 35.10) sind nach Frank Starke Niederschriften vom Beginn des 14. Jh.<sup>1</sup>; die seit langem bekannten Exemplare HT 1, I 1-II 16 und KUB 9.31, I 1-II 42 stammen vom Ende des 14. bzw. aus dem 13. Jh. Diese beiden umfangreichen Texte erlauben, unter Einbeziehung der anderen Texte, den Verlauf des Rituals fast vollständig zu rekonstruieren, wobei – entsprechend den Paragraphenstrichen in KUB 9.31 und HT 1 – eine Gliederung in 24 Abschnitte möglich ist.

Dass von diesem Ritual dennoch derzeit keine vollständige moderne Bearbeitung vorliegt, hat mehrere Gründe: Wie Frank Starke vor zwei Jahrzehnten gezeigt hat, sind die beiden umfangreichen Textzeugnisse durch zahlreiche Kopierfehler gekennzeichnet, die dem Verständnis des Textes genauso wenig förderlich sind wie die luwischen Abschnitte innerhalb des Rituals; teilweise sind die luwischen Rezitationen an hethitische Entsprechungen angelehnt, so dass das Zarpiya-Ritual in der Erforschung des Luwischen von Beginn an immer wieder berücksichtigt wurde<sup>2</sup>; jene Stellen der luwischen Rezitationen, die sich jedoch vom hethitischen Text unterscheiden, sind aber bislang nur teilweise verständlich. In der von Billie-Jean Collins vor mehreren Jahren vorgelegten neuen englischen Übersetzung des Rituals sind die luwischen Textabschnitte daher auch unberücksichtigt geblieben. Trotz dieser Probleme verdient der Text aus mehreren Gründen eine erneute Behandlung: Die Textexemplare A, B und E finden sich jeweils auf Sammeltafeln. A und B umfassen neben dem Zarpiya-Ritual auch die Rituale des Ašhella und des Uḫhamuwa aus Arzawa, Text E enthält das Ritual des Vogelkundigen Maddunani aus Arzawa sowie das Ritual des Dandanku. Daliah Bawanypeck<sup>3</sup> hat dabei zurecht darauf verwiesen, dass diese Rituale auf den Sammeltafeln v.a. aufgrund des gemeinsamen Themas

<sup>1</sup> F. Starke, *Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift*. Wiesbaden 1985 (= StBoT 30), 48.

<sup>2</sup> B. Rosenkranz, *Beiträge zur Erforschung des Luvischen*. Wiesbaden 1952, 26f; H. Otten, *Luwische Texte in Umschrift*. Berlin 1953, 14-17; Ders., *Zur grammatischen und lexikalischen Bestimmung des Luvischen*. Berlin 1953, 35-59; O. Carruba, „Die I. und II. Pers. Plur. im Luwischen und im Lykischen“, *Die Sprache* 14 (1968), 13-23.

<sup>3</sup> D. Bawanypeck, *Die Rituale der Auguren*. Heidelberg 2005 (= THeth 25), 126, 248.

„Seuche / Sterben im Lande“ verbunden wurden, dass das Zarpiya-Ritual aber nicht direkt an die arzawäische Tradition anzuschließen ist. Diese Beobachtung erhebt die Frage, wie das Zarpiya-Ritual in die Ritualtradition Kleinasiens im Allgemeinen einzuordnen ist, so dass die Analyse des Rituals einen zusätzlichen Beitrag zur präziseren Erfassung der Ritualtraditionen aus Kizzuwatna liefern kann. Diese Fragestellung wurde in jüngster Zeit schon an Hand anderer Texte durch Jared Miller und Rita Strauß behandelt<sup>4</sup>.

## 2) Die zentralen inhaltlichen Aspekte des Rituals

Anhand des Versuches, den Anlass des Rituals, den Ritualschauplatz und die Akteure, sowie die beteiligten Götter etwas detaillierter darzustellen, sollen die zentralen inhaltlichen Faktoren, die für die Deutung des Rituals Aufschluss geben könnten, benannt werden.

Die Einleitung (§1) benennt folgende drei Anlassfälle für das Ritual (KUB 9.31, I 2-4):

- 2 [ma-a-an MUKAM<sup>za</sup>] har-ra-a-an-za KUR-e-kán an-da ak-ki-iš-ki-it-ta-[ri]
- 3 [he-en-k]án<sup>s</sup> ku-e-da-ni URU-ri EGIR-an har-ra-a-an
- 4 [nu EN] É<sup>TM</sup> ki-iš-ša-an i-ya-zi

„Wenn das Jahr schlecht geworden ist, im Lande drinnen immer wieder gestorben wird, in welcher Stadt eine [Seuche] schlecht geworden ist, dann macht der Herr des Hauses Folgendes.“

Von diesen drei Alternativmöglichkeiten werden am Ende des Rituals (§ 24) nur die beiden ersten nochmals erwähnt, während der Kolophon (KUB 9.31, II 42f.) nur noch das schlechte Jahr nennt. Aus den unterschiedlichen Anlassfällen kann man ableiten, dass der vorliegende Text keine exakte Detailbeschreibung zur Durchführung eines Rituals mit einem einmaligen Anliegen ist, die wir als eine Art Protokollierung eines Ritualverlaufs lesen sollten. Vielmehr handelt es sich um eine allgemeine Anweisung, wie im Falle eines „schlechten“ Jahres vom Ritualspezialisten (bzw. der Ritualspezialistin) zu reagieren ist, um das Unheil zu beseitigen. Wahrscheinlich kann man das „schlechte Jahr“ dahingehend näher bestimmen, dass dieser unerwünschte Zustand durch andauernde Todesfälle aufgrund einer Seuche verursacht worden ist. Dies dürfte auch der thematische Anknüpfungspunkt für die

<sup>4</sup> J. L. Miller, *Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals*. Wiesbaden 2004 (= StBoT 46); R. Strauß, *Reinigungsrituale aus Kizzuwatna. Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte*. Berlin 2006; vgl. auch M. Hutter, „Aspects of Luwian Religion“, in: *The Luwians*, H. C. Melchert Hg.. Leiden 2003 (= HbOr. I 68), 214, 250-254.

<sup>5</sup> So mit A. M. Polvani, „Il dio Šanta nell’Anatolia del II millennio“ in: *Anatolia Antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati*, Stefano de Martino / Franca Pecchioli Daddi Hgg., Firenze 2002, 645-652, hier 651 folgend: „nella città in cui la [pestilenzia è scoppiata“. Eine Ergänzung von KUB 9.31, I 3 zu [hē]hi-in-k]án ist denkbar, vgl. dazu die verschiedenen Schreibungen von *henkan* bei H. Otten, *Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa*. Wiesbaden (= StBoT 17), 43f.; B. Schwartz, „The Hittite and Luwian Ritual of Zarpiya of Kezzuwatna“, *JAOS* 58 (1938), 334-353, hier 334 ergänzt hingegen [nam-ma-k]án.

gemeinsame Überlieferung des Ritualtextes mit den sog. „Seuchenritualen“ auf den Sammeltafeln sein. Das andauernde Sterben wird zwar im Verlauf des Rituals nicht mehr thematisiert, allerdings könnte der „Ritualtitel“ auf diesen Umstand hinweisen: § 24 und der Kolophon charakterisieren das Ritual insgesamt als *kelu*-Ritual und ein *kelu*-Gegenstand gehört zu den wichtigen Materialien, die für die Durchführung des Rituals benötigt werden, d.h. in *kelu* kann man offensichtlich einen „Gegenbegriff“ zum Unheil des schlechten Jahres sehen.

Der Begriff *kelu*- ist – soweit ich sehe – auf das vorliegende Ritual beschränkt. Volkert Haas<sup>6</sup> zählt ihn – unter Hinweis auf § 2 des Rituals – zur nicht näher bestimmbar materia magica et medica. Da er aber für das Verständnis des Rituals m.E. eine wichtige Rolle spielt, soll versucht werden, *kelu* weiter zu interpretieren. § 2 (= KUB 9.31, I 5-9) liefert eine Beschreibung dieses Ritualgegenstandes bzw. -symbols, ohne dass völlige Klarheit zu gewinnen wäre, wie man sich den Gegenstand vorzustellen hat<sup>7</sup>.

- 5 [ ]x<sup>8</sup> ki-e-lu-un ga-an-ga-ab-hi nu-uš-ši hu-up-pa-li ZABAR
- 6 [ha-az-zi-u]l-li-iš-ši-it ŠA KUŠUR.MAH wa-ar-hu-wa-ya-aš
- 7 [GIS GİR.GUB-]ŠU-ma NA 4ku-un-zu-nu-uz-zi-ya-aš ha-az-zi-ul-še-it-ta
- 8 [ŠA NA ZA.GI]N ši-ša-i da-aš-šu har-tág-ga-aš ši-ša-i
- 9 [ga-an-]ki-ma ša-a-ša-aš

„Das *kelu* hänge ich auf. Es hat ein *huppali* aus Bronze, seine [Kapu]ze<sup>7</sup> ist aus dem zottigen Fell eines Löwen, sein Schemel ist aus Basalt, sein *hazziul*- aus Lapislazuli. Seine Tatze ist stark, es ist die Tatze eines Bären. Es hängt dort aber eine Wildziege.“

Unklar bleibt das Verhältnis der genannten Wildziege zum *kelu*, da dieses Tier im weiteren Verlauf des Rituals nicht mehr genannt wird. Hinsichtlich der Bedeutung des *kelu* kann man dieser Stelle jedoch entnehmen, dass der Gegenstand offensichtlich Stärke zu symbolisieren vermag; darauf weisen m.E. die genannten Tiere (Löwe, Bär), aber auch die Materialien Bronze, Basalt und Lapislazuli hin. Trotz der Beschreibung des *kelu* wird aber nicht vollkommen klar, wie man sich das Aussehen dieses Gegenstandes genau vorzustellen hat. Im späteren Verlauf des Rituals wird dieser Gegenstand vergraben und weitere *kelu*-Symbole werden bereitgestellt, wie § 5 (= KUB 9.31, I 21-29) beschreibt:

- 21 GIS GAG<sup>HIA</sup>-ma kat-ta [har-]ga GIS ha[-ah-hal] pa-aš-kán
- 22 kat-ta-na ták-na-az [GIS a]-ša-r[a-aš] kat-ta-an ha-an-te-iz-zi-ya-az
- 23 ki-e-<lu>-un ki-[e-iz-zi-ya w]a-aš-ši hu-wa-ql-lq-ri ŠUM
- 24 ha-ri-ya-az-[zi nam-ma] ki-e-la-mu-uš ku-e-da-ni
- 25 I-NA KÁ EG[IR GIS IG] īhi-i-la-aš ga-an-ki pí-ra-an

<sup>6</sup> V. Haas, *Materia Magica et Medica Hethitica*. Berlin 2003, 777.

<sup>7</sup> Die Übersetzung lehnt sich teilweise an E. Rieken, *Untersuchungen zur nominalen Stammbildung des Hethitischen*. Wiesbaden 1999 (= StBoT 44), 464 und Haas, *Materia Magica*, 466 an.

<sup>8</sup> Die Ergänzungen bei Schwartz, *JAOS* 58 (1938), 334 sind durch H. Otten / Ch. Rüster, „Textanschlüsse und Duplikate von Boğazköy-Texten“, *ZA* 68 (1978), 270-279, hier 276 (Bo 4809 = KUB 56.59, IV) überholt. – Haas, *Materia Magica*, 466 ergänzt in Z. 5 [nu ŠA EN.SÍSK]UR, allerdings ist der „Ritualherr“ im Text nie genannt.

- 26 *kat-ta-ma ki-e-la-u-wa-aš 1<sup>GIS</sup>* BANŠUR AD.KID *da-a-i*  
 27 *še-ra-aš-ša-an a-te-eš-ša-na-aš ZABAR 1<sup>NINDA</sup>* *a-a-an*  
 28 1 NINDA.GUR<sub>4</sub>.RA GA.KIN.AG *da-a-i še-ra-aš-ša-an a-te-eš-ša-an ZABAR*  
 29 GÍR ZABAR<sup>GIS</sup> PAN *hu-it-ti-ya-an 1<sup>GI</sup>* GAG.Ú.TAG.GA *da-a-i*

„Später, unter einem *ašara*-Tisch, an der/dessen Vorderseite, vergräbt er das *kelu*, und an dieser Seite eine Heilsalbe mit Namen *huwallari*<sup>9</sup>. Ferner hängt er *kelu*-Gegenstände an diesem Tor, an der Rückseite der Tür zum Hof, auf. Vorne, unter den *kelu*-Gegenständen aber stellt er einen Tisch aus Rohrgeflecht auf. Darauf legt er eine Axt aus Bronze, ein warmes Brot, einen Brotlaib mit Käse. Darauf legt er eine Axt aus Bronze, einen Dolch aus Bronze, einen gespannten Bogen und einen Pfeil.“

Die Axt wird im weiteren Verlauf bei der Tötung eines Ziegenbockes verwendet (§ 8), Dolch, Bogen und Pfeil entsprechen den Ausrüstungsgegenständen der Innarawantes-Gottheiten, die – gemeinsam mit Santa – vor der Tötung des Ziegenbockes angerufen werden. Aus dieser Szene des Rituals lässt sich ablesen, dass die *kelu*-Gegenstände einerseits parallel zu einer *huwallari*-Heilsalbe verwendet werden, andererseits sollen diese Gegenstände aber offensichtlich auch in Beziehung zu jenen Ritualutensilien gesetzt werden, die für die angerufenen Innarawantes charakteristisch sind, d.h. für jene Gottheiten, die – gemeinsam mit Santa – für den positiven Ausgang des Rituals verantwortlich sind.

Aus diesen Beschreibungen von *kelu* möchte ich folgende vorläufige Schlussfolgerungen ziehen: Die beiden Textpassagen beschreiben *kelu* als Gegenstand, dessen Form – aufgrund der Vergleiche – Stärke ausdrückt, der aufgehängt bzw. auch vergraben werden kann. Durch die Parallelität mit der Heilsalbe wird ihm auch Heilkraft zugeschrieben. Ferner steht er in Beziehung zu den zentralen Gottheiten des Rituals. Da auch das ganze Ritual nach diesem *kelu* benannt wird, gehe ich davon aus, dass hier ein Symbolbegriff oder „Heilsbegriff“ vorliegt, der in gegenständlicher Form für das Hantieren mit ihm im Ritual abgebildet wird; auf analoge Fälle von Heilssymbolen hat V. Haas in seiner *Materia Magica* verwiesen, beispielsweise Hieroglyphen des Heils, das Symbol Heil, Wohlergehen (heth. *aššul*, SIG<sub>5</sub>; hur. *keldi*) oder Jahre, Monate und Tage<sup>10</sup>. Solchen Symbolen lässt sich nunmehr *kelu* hinzufügen. Ausgehend von dieser Funktions- und Inhaltsbestimmung kann noch nach der Wortbedeutung gefragt werden. Das Wort *kelu* sieht wie ein *u*-Stamm aus, allerdings lassen die recht unregelmäßigen Flexionsformen erkennen, dass es sich um kein genuin hethitisches oder luwisches Wort handeln dürfte. Jaan Puhvel erwägt eine Entlehnung aus dem hurritischen Wortgut<sup>11</sup>, wobei mir denkbar scheint, „heth.-luw.“ *kelu* mit der hurritischen Verbalwurzel *kel-* „wohl sein“ zu verbinden. Dadurch wäre *kelu* als Heilsbegriff „Wohlsein, Wohlergehen“ bestimmbar, der zwar mit dem – aus dem Hurritischen stammenden – Heilsbegriff *keldi* vergleichbar, aber nicht identisch ist. Als solcher Begriff ist *kelu* sowohl geeignet, das Ritual als Ganzes als Gegenaktion zu der in der Überschrift des Rituals beschriebenen Unheilssituation zu charakterisieren, als auch jenen

<sup>9</sup> Zu *huwallari*- vgl. Haas, *Materia Magica*, 111f.

<sup>10</sup> Haas, *Materia Magica*, 772-774.

<sup>11</sup> J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary*. Vol. 4: K. Berlin 1997, 143: „a borrowed Hurrian ritual term (the equally opaque Hur. *ki-e-lu-*, *gi-e-lu-*, *gi-lu-*)“.

konkreten Gegenstand, der von Beginn des Rituals an das erwünschte Wohlergehen symbolisiert, zu bezeichnen.

Achtet man als Nächstes auf den Ort, an dem das Ritual durchgeführt wird, lässt sich ein weiterer Einblick in dessen Zielsetzung gewinnen: Während in den ersten Paragraphen noch keine konkrete Ortsangabe bezüglich der Durchführung des Rituals genannt ist, finden ab § 4 alle Ritualhandlungen am Tor (*I-NA KÁ*) statt und werden vom „Herr des Hauses“ (EN É<sup>TM</sup>) ausgeführt. In § 4 werden in die beiden Seiten des Tores Pflöcke aus Kornelkirschholz bzw. Aprikosenholz geschlagen, wobei an die Pflöcke *kukkula*-Gebäck gehängt wird. Auch die *kelu*-Symbole werden am Tor aufgehängt und davor wird ein Tisch aus Rohrgeflecht aufgestellt (§ 5). Der weitere Verlauf des Rituals geschieht an diesem Tisch, ehe in § 16 der „Herr des Hauses“ in das Tor tritt und dort in Luwisch Santa, die Annarumenzi, Tiwad, die Väter-Götter und Ea anruft. Abschließend verschließt er das Tor und salbt es, um das Gute drinnen und das Böse draußen zu halten. Neben dieser Bedeutung des Tores (des Hauses) ist aber auch zu beachten, dass nicht ein Ritualspezialist (oder Priester), sondern der „Herr des Hauses“ selbst das Ritual durchführt. Sprachlich beziehen sich nämlich die Verbalformen in der 3. Ps. Sg. spätestens seit der ersten Nennung des „Herrn des Hauses“ in § 7 jeweils auf ihn. Zu vermuten ist, dass er von Beginn an als Handelnder auftritt, da schon in § 1 der „Herr des Hauses“ als Ritualherr erscheint, der aufgrund der dort genannten Anlassfälle das Ritual durchführt. Problematisch bleibt dabei lediglich die Verbalform in 1. Ps. Sg. (*ga-an-ga-ah-hi*) am unmittelbaren Beginn des Rituals in § 2. Die Frage nach diesem handelnden „Ich“ ist nicht sicher zu beantworten, m.E. könnte hier noch durchscheinen, dass bei der ursprünglichen Abfassung der Ritualanweisung für einen ersten konkreten Anlass vielleicht Zarpiya selbst an der Durchführung der vorbereitenden Riten des Rituals gemeinsam mit dem „Herrn des Hauses“ beteiligt war<sup>12</sup>; bei der späteren weiteren Verwendung der Ritualanweisung wäre die Nennung der 1. Ps. Sg. als Überlieferungsfehler zu werten.

Durch die Ritualhandlungen und -sprüche des „Herrn des Hauses“ werden die angerufenen Götter als Zeugen für das Ritual vereidigt (§ 7f. = KUB 9.31, I 35-42):

- 35 *nu ki-iš-ša-an me-ma-i*  
 36 [e]-*hu*<sup>D</sup>MAR.UD [*kat-ti-m*]a-at-ta<sup>D</sup>*In-na-ra-u-wa-an-ta-aš*  
 37 [ū]-*wa-<an>-du e-eš-ḥa-[nu-wa-an]*ta *ku-e-eš ū-e-eš-ša-an-ta*  
 38 [<sup>LÚ</sup>MEŠ]*lu-u-la-ḥi-ya-[aš-ša-an]*<sup>13</sup> *hu-up-ru-uš ku-i-e-eš iš-ḥi-ya-an-ti-iš*  
 39 *IŠ-TU GÍR-ya-aš-ša-an [ku-i]-e-eš iš-ḥu-uz-zí-ya-<an>-te-eš*  
 40 *GIŠ-PAN<sup>HIA</sup>-aš-ša-an ku-i-[e-eš] hu-u-it-ti-ya-an-ta*  
 41 *GIŠ-GAG.Ú.TAG.GA<sup>HIA</sup>-ya<sup>14</sup> [har-ká]n-zi nu ú-wa-at-tén nu e-ez-za-at-tén*  
 42 *nu li-ku-wa-an-ni*

„Nun spricht er (der Herr des Hauses) folgendermaßen: ‘Komm, Santa, und mit dir sollen die Innarawantes kommen, die blutrote (Kleider) tragen, die sich die Gürtel’ der

<sup>12</sup> Vgl. zu der Diskrepanz zwischen 1. und 3. Ps. Sg. auch Miller, *Studies*, 493.

<sup>13</sup> Die ähnliche luwische Herbeirufung der Gottheiten nennt die *Lulahhi*-Götter (§ 17 = KUB 9.31, II 24).

<sup>14</sup> Siehe Otten, *Luwische Texte*, 14 Anm. 9.

Lulahhi umgebunden haben, die sich gegürtet haben mit Dolchen, die gespannte Bogen und Pfeile haben. Nun kommt und esst! Wir wollen schwören.“<sup>15</sup>

Durch die Einladung zum Mahl werden die Götter verpflichtet, als Reaktion auf den Schwur des „Herrn des Hauses“ sich in Zukunft nicht mehr (schädigend) dem Tor des „Herrn des Hauses“ zu nähern. Nach der Schlachtung und Verteilung des Fleisches – Leber und Herz eines Ziegenbockes – ruft der „Herr des Hauses“ den Sonnengott des Himmels, die väterlichen Götter und die 1000 Götter auf, davon zu essen; damit werden diese als Zeugen für den Eidschluss zwischen dem „Herrn des Hauses“ sowie Santa und den Innarawantes verpflichtet (§§ 12f.). Die Eidverpflichtung von Santa und den Innarawantes-Göttern, die durch das Mahl bekräftigt wird, wird vom „Herrn des Hauses“ durch eine luwische Anrufung dieser Götter erneut bekräftigt, damit sie sich nicht mehr in Bosheit dem Tor (des Hauses) nähern und den Menschen keinen Schaden zufügen (§ 17). Auch für diese zweite Vereidigung werden erneut der große Sonnengott (des Himmels), die Väter-Götter sowie – anstatt der 1000 Götter – der Gott Ea angerufen, nochmals als Garanten dafür, dass die Abmachung zwischen dem Opferherrn mit Santa und den Innarawantes/Annarumenzi-Gottheiten eingehalten wird. Leider sind in diesem luwischen Textabschnitt drei Wörter bislang ungedeutet geblieben, nämlich *huinaiman* (Akk. Sg. c., § 20) und *hupalziyatiant=za* und *haršan=za* (beides Akk. Sg. neutr., § 21). Die beiden Ausdrücke in § 21 sind Objekt zur Verbalform *šatta*, Subjekt des Satzes ist Ea. H. Craig Melchert<sup>15</sup> interpretiert diesen Satz als „Ea, you have granted *hupalziyatiant=za* *haršan=za*“, und sieht darin eine Formulierung, die deutlich machen soll, dass das Ziel des Rituals erreicht ist. Berücksichtigt man die Parallelität zwischen den hethitischen und luwischen Anrufungen der verschiedenen Götter, so entspricht dieser Teil der Anrufung von Tiwad, den Väter-Göttern und den 1000 Göttern als Zeugen in § 13. Was Ea hier im luwischen Teil somit garantiert hat, könnte ebenfalls die Funktion der genannten Götter als Zeugen sein; wenn sie als Zeugen für die Einhaltung der durch das Ritual getroffenen Abmachung zwischen dem „Herrn des Hauses“ und den für das Unangenehme Verantwortlichen, nämlich Santa und die Innarawantes, agieren, ist der Schlusspunkt des Rituals erreicht. Daher ist es konsequent, wenn daran anschließend die Ritualausrüstungsgegenstände entfernt werden und als letzte Symbolhandlung das Tor abgeschlossen wird, damit zukünftig das Böse draußen und das Gute drinnen bleibt. Damit ist jener angestrebte Zustand des „Wohlbefindens“ erreicht, der entsprechend dem Titel des Rituals wieder hergestellt werden soll.

### 3) Beobachtungen zur Einbettung des Rituals in Ritualtraditionen

Was lässt sich nunmehr aus den genannten inhaltlichen Schwerpunkten für die Gesamtinterpretation des Rituals gewinnen?

Eine erste Beobachtung, die kaum als neue Erkenntnis zu bewerten ist, zeigt, dass das Ritual des Zarpiya Elemente aufweist, die es mit Ritualen der hurritisch-nordsyrischen Tradition teilt. Dies ist für die geographische Situation in Kizzuwatna auch nicht

<sup>15</sup> H. C. Melchert, „New Luvo-Lycian Isoglosses“, *HS* 102 (1989), 23-45, hier 34f.

überraschend, wo luwisches und hurritisches Gedankengut nebeneinander bezeugt sind<sup>16</sup>. Zu den einschlägigen Elementen, die dies im vorliegenden Ritual bestätigen, gehört zunächst die Bezeichnung des Rituals als *kelu*-Ritual (mitsamt dem dazugehörigen *kelu*-Symbol), aber auch das *kukkulla*-Gebäck; dieses Gebäck aus Gerstenmehl wird ebenfalls mehrfach in Ritualen verwendet, die der hurritischen Kulttradition zuzuordnen sind<sup>17</sup>. Auch die Götter, die zu den entscheidenden Akteuren im Ritual gehören, sind teilweise keine genuin luwischen Götter; so v.a. die Väter-Götter und Ea<sup>18</sup>.

Das Besondere am Zarpiya-Ritual liegt in den Unterschieden, die es zu anderen Ritualen aufweist. Als erstes wird deutlich, dass es sich bei diesem Ritual keineswegs um ein „Sündenbock“-Ritual handelt. Obwohl es auf einer Sammeltafel mit den Ritualen des Ašhella und des Uhhamuwa überliefert ist, die das Sündenbockmotiv zur Entfernung der Unreinheit / Seuche verwenden, kennt das Zarpiya-Ritual dieses Motiv nicht. Billie-Jean Collins vermutet zwar, dass die acht jungen Männer, die in den §§ 14f. (= KUB 9.31, II 8-18) im Ritual genannt sind, als „menschliche Stündenböcke“ dienen, die das Unheil entfernen sollen<sup>19</sup>, allerdings spricht der Text lediglich davon, dass diese Männer – einer von ihnen mit der Haut des (geschlachteten) Ziegenbocks bekleidet<sup>20</sup> – vom Fleisch des getöteten Tieres zu essen verlangen, ohne dass das Unheil auf sie zur Entfernung übertragen würde. Überhaupt wird im Zarpiya-Ritual das Thema „Reinigung“ / „Entstühnung“ praktisch nicht angesprochen, auch wenn „magische Manipulationen“ mit verschiedenfarbiger Wolle und anderer *materia magica* durchaus vorkommen, wie wir dies auch aus Entstühnungs- und „Sündenbockritualen“ kennen.

Der zentrale Fokus des Rituals liegt jedoch auf der Opferung der Ziege (mit gemeinsamem Mahl), wobei die Tötung des Tieres und dessen Blut (§ 9) den Abschluss eines „Vertragsverhältnisses“<sup>21</sup> zwischen dem „Herrn des Hauses“ und den Göttern markieren – mit gegenseitiger eidlicher Verpflichtung, wie in den §§ 8-13 formuliert ist. In dieser Hinsicht erhält dieses Ritual eine „rechtliche“ Seite, allerdings in anderer Weise, als dies bei Reinigungs- und Entstühnungsritualen der Fall ist; für letztere hat V. Haas betont, dass man diese als „Rechtssache“ verstehen kann<sup>22</sup>, welche die Götter entscheiden sollen –

<sup>16</sup> V. Haas / G. Wilhelm, *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna*. Neukirchen-Vluyn 1974 (= AOATS 3); Hutter, „Aspects“, 250-254.

<sup>17</sup> Vgl. E. Neu, *Das Hurritische. Eine altorientalische Sprache in neuem Licht*. Mainz-Stuttgart 1988, 17f. mit Anm. 46; Ders., *Das hurritische Epos der Freilassung I*. Wiesbaden 1996 (= StBoT 32), 166f.

<sup>18</sup> Hutter, „Aspects“, 252 mit Literatur.

<sup>19</sup> B.-J. Collins, „Zarpiya's Ritual“, in: *The Context of Scripture. Vol. 1: Canonical Compositions from the Biblical World*, W. H. Hallo / K. Lawson Younger Hgg. Leiden 1997, 162; abgeschwächt Dies., „Animals in the Religions of Ancient Anatolia“, in: *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, B.-J. Collins Hg., Leiden 2002 (= HbOr. I 64), 309-334, hier 324f. – Ablehnend dazu zu Recht Bawanypeck, *Rituale der Auguren*, 248.

<sup>20</sup> Haas, *Materia Magica*, 508;

<sup>21</sup> O. R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion*. Oxford 1977, 29f. Zum „Vertragsschluss“ siehe auch Polvani, „Il dio Santa“, 651; M. Giorgieri, „Aspetti magico-religiosi del giuramento presso gli Ittiti e i Greci“, in: *La questione delle influenze Vicino-Orientali sulla religione Greca*, Sergio Ribichini / Maria Rocchi / Paolo Xella Hgg. Roma 2001, 421-440, hier 437f.

<sup>22</sup> V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*. Leiden 1994 (= HbOr. I 15), 899.

entweder für den Behexer (= Angeklagter) oder für den Behexten (= Kläger), letzterer vertreten durch den Beschwörungspriester oder die Beschwörungspriesterin, der oder die das Ritual zugunsten des Behexten durchführt. In unserem Fall handelt es sich um ein anderes Rechtsmodell. Die angerufenen Gottheiten (Santa, Innarawantes/Annarumensi) und der „Herr des Hauses“ als Akteur des Rituals<sup>23</sup> sind „gleichwertige“ Partner in einem Vertragsfall, durch den das Unglück (und damit das „Ungleichgewicht“) aus der Welt geschafft werden soll; Tiwad, die Väter-Götter, die 1000 Götter bzw. Ea sind nicht die Instanz, die den Rechtsfall des Vertragsschlusses entscheiden, sondern sie überwachen als Zeugen dessen Einhaltung. In dieser unterschiedlichen Gewichtung gegenüber den Sündenbockritualen, aber auch anderen Reinigungsritualen, liegt m.E. eine der Besonderheiten dieses Textes.

Somit führen uns diese Hinweise zu einer geographischen Fragestellung zurück: Einzelheiten des Rituals stehen – wie gesehen – in der hurritisch-luwischen „Mischtradition“ in Kizzuwatna; doch sei abschließend die Frage aufgeworfen, ob dieses luwische Ritual eventuell auch Anklänge an den „westluwischen“ Raum Arzawas erkennen lässt. Dass der äußerliche Überlieferungsbefund der Sammeltafeln mit „Arzawa-Ritualen“ nicht beweiskräftig ist, muss nicht erneut betont werden<sup>24</sup>. Mauro Giorgieri hat jedoch darauf verwiesen, dass das Motiv, dass aus Anlass eines Vertragsschlusses ein Tier geschlachtet wird, in anatolischen Staatsverträgen weitgehend unüblich ist, aber der – fragmentarisch erhaltene – Vertrag des Ḫuḥazalma (von Arzawa) mit Arnuwanda I (KBo 16.47 = CTH 28) dieses Motiv aufgreift, um dadurch den Bestand und die Einhaltung des Vertrags zu garantieren<sup>25</sup>. Die Tötung des Tieres beim Vertragsschluss kann dabei als Drohritus aufgefasst werden, um auszudrücken, dass derjenige, der die Vereinbarung bricht, ein dem Tier vergleichbares Schicksal erleiden soll. Das Motiv ist im nordwestsemitischen Raum – kulturell und geographisch – gut bezeugt<sup>26</sup>, dementsprechend ist es auch nicht überraschend, dass Zarpiya es aufgegriffen hat. Die Verwendung des Motivs in einem Vertrag aus Arzawa dürfte jedoch kaum direkt aus dem nordwestsemitischen Umfeld zu erklären sein; vielmehr scheint uns hier das Zarpiya-Ritual einen Hinweis darauf zu geben, dass möglicherweise Luwier aus Kizzuwatna dieses – ursprünglich nicht-anatolische – Motiv an Luwier in Arzawa vermittelt haben könnten. Unser Material reicht dabei nicht aus zu zeigen, dass das Motiv direkt aus dem Zarpiya-Ritual in den Ḫuḥazalma-Vertrag übernommen wurde, aber es bestätigt, dass es Traditionenvermittlungen zwischen Kizzuwatna und Arzawa gegeben hat. Insofern ist auch in dieser Hinsicht die Beschäftigung mit dem Zarpiya-Ritual lohnenswert.

<sup>23</sup> Dies mag auch der Grund dafür sein, dass Zarpiya – anders als dies bei Entzüningsritualen (v.a. einer <sup>MUNUS</sup><sub>SU.GI</sub>) der Fall ist – selbst nicht bei der Ausführung des Rituals aktiv ist, vgl. auch Miller, *Studies*, 510.

<sup>24</sup> Vgl. – wenngleich in anderer Argumentation – H. C. Melchert, „Language“, in: *The Luwians*, H. C. Melchert Hg. Leiden 2003 (= HbOr. I 68), 170-210, hier 173f. mit Anm. 3.

<sup>25</sup> Giorgieri, „Aspetti“, 440.

<sup>26</sup> Gurney, *Some Aspects*, 30.