

Aus: *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament im 2. und 1. vorchristlichen Jahrtausend*

Akten des Internationalen Symposions, Hamburg, 17.-21. März 1990
= *Orbis biblicus et orientalis* ..., Fribourg/Göttingen 1993
(Hrsg. B. Janowski, K. Koch u. G. Wilhelm)
S. 225ff

Zum Vor-Opfer im Alten Anatolien

Cord Kühne Saarbrücken

Abgesehen von Indien und seiner vedischen Literatur sowie vielleicht noch vom Judentum und seiner mischnäischen Tradition zum Dienst im Zweiten Tempel, findet sich unter den Provinzen der vergleichenden Religionskunde des Altertums keine, die bezüglich ihrer kultischen Gegebenheiten *im Detail* besser bezeugt wäre als das von den Hethitern beherrschte Anatolien des mittleren 2. Jahrtausends v. Chr. Geb.. Gleichwohl und obschon bereits einzelne vorzügliche Darstellungen und Spezialstudien vorliegen, steckt die Erforschung der altanatolischen Kulte und ihrer religiösen Grundlagen noch in den Anfängen. Erst ein Teil des (überdies noch nicht vollständig edierten) einschlägigen Quellenmaterials ist philologisch erschlossen, was vor allem daran liegt, daß die vielbeschäftigte junge Hethitologie es sich lange Zeit leisten konnte, die schlecht erhaltenen, meist nur streckenweise rekonstruierbaren, sprachlich oft trocken und spröde wirkenden sogenannten *Festbeschreibungen* zugunsten ansprechenderer Texte weitgehend zu vernachlässigen. Seit etwa zwei Jahrzehnten zeichnet sich hier freilich ein Wandel des Forschungsinteresses ab. Neue grundlegende Bemühungen um die textuelle Wiedergewinnung jener verschrifteten Rituale kultischer Feste (dem Überrest, wie es scheint, eines der umfangreichsten Textgenres, die in Hattušas Tempelbibliotheken wie auch in den Archiven der hethitischen Königsburg gesammelt wurden) bahnen den Zugang zu einer Fülle von religions- und allgemein kulturgeschichtlichen Daten. Mit zunehmender Kenntnis der rituellen Formenwelt der Texte wächst die Aussicht, auf religionsvergleichendem Wege einmal zwischen Universalien und Sondererscheinungen, sodann aber auch genauer als bisher zwischen autochthon-anatolischem und indo-europäischem Erbe, hurritischen, sumerisch-babylonischen oder eventuellen syrisch-kanaanäischen Komponenten unterscheiden zu können und damit sowohl zu einer Einschätzung der formprägenden Kraft und Eigenleistung Altanatoliens auf diesem Gebiet zu gelangen als auch gleichzeitig, im Blick auf die griechischen und römischen Kultaltertümer (und angesichts wahrscheinlicher hethitisch-luwisch-achäischer bzw. späterer kleinasiatisch-griechischer Kontakte), einen wenigstens ungefähren Eindruck von Anatoliens diesbezüglicher Brücken- und Vermittlerfunktion zwischen Ost und West zu gewinnen¹.

¹ Bislang wiegt der Eindruck vor, daß Anatolien im 2. Jahrtausend v. Chr. nicht Brücke nach Europa, sondern Sackgasse und - trotz seines besonderen kulturellen Erbes und seiner Errungenschaften - orientalischer Appendix ist und daß orientalische Einflüsse über (ggf. luwisch-) *phönizische* Kontakte nach Westen gelangten, vgl. zul. etwa Oettinger, WO 20/21, 1989/90, 96f; anders Burkert, *Structure*, 127; Neu, *Bochumer Altertumswiss. Colloquium* 2 (1990), 110f. S. a. im folgenden unten, S. 276 m. Anm. 233. Endgültige Aussagen zum Thema, das kaum von dem Problem des Nachlebens mykenischer Tradition abzukoppeln ist, sind freilich noch nicht möglich. Mit unmittelbarem anatolisch-griechischen

Seite 226

Verfaßt als Referenzliteratur zur Unterstützung des Kultpersonals der Tempel wie auch zur Information des landesweit höchstpriesterlich fungierenden hethitischen Königs und seiner in Zeremoniell und Ritual erfahrenen Umgebung, sind die entsprechend der Komplexität und Dauer der Kultbegehungen gelegentlich sehr umfangreichen Festbeschreibungen um eine sowohl genaue wie andererseits aber auch knappe Darstellung bemüht. Handlungsdetails etwa, die dem Benutzerkreis geläufig oder die im betreffenden Ritus öfter zu wiederholen waren, werden bisweilen stillschweigend vorausgesetzt oder, vielleicht häufiger, in formelhafter Kürze angedeutet. Derartige Verkürzungen und gewisse, gerade in solchem Zusammenhang auftretende technische Termini erschweren dem modernen Bearbeiter nicht selten das Verständnis der Vorgänge. Verfügt man über einige Kenntnis des Textgenres, können sich freilich zwei Umstände als hilfreich erweisen: zum einen fallen die Darstellungen gleicher ritueller Einzelschritte nicht immer stereotyp aus (von Varianzen im Mikrobereich ganz abgesehen) und zum anderen erscheinen jene Details gewöhnlich in einer mehr oder weniger festen Handlungsabfolge, die in den Texten auch dann zumeist noch erkennbar bleibt, wenn eine oder selbst mehrere Teilaktionen nicht erwähnt werden. So mag sich denn eine aufgrund von Wortwahl, Idiomatik oder knapper Formulierung zunächst unverständliche Einzelheit anhand des Kontexts als Entsprechung eines Sachverhaltes zu erkennen geben, der in anderen Texten, gar anderswo im gleichen Text, sprachlich abweichend, aber verständlich(er) realisiert wird.

Unlängst habe ich Dank dieser Gegebenheit mehrere einander gegenseitig beleuchtende elliptische Ausdrucksweisen aus dem Formelrepertoire der Festbeschreibungen identifiziert und sie zugleich als Anspielungen auf einen für Anatolien bis dahin nur von wenigen Forschern vermuteten, von Komparatisten geleugneten Blutritus als einen Handlungshöhepunkt des Tieropfers bestimmt². Es zeigte sich, daß dieser weithin gültige Befund³ Parallelen in Me-

Seite 227

sopotamien und Griechenland hat⁴, und ebenso drängt sich ein Vergleich mit der Rolle des Blutes im alttestamentlichen Opferkult auf⁵.

Austausch ist jedenfalls spätestens seit der orientalisierenden Periode Griechenlands in der ersten Hälfte des 1. Jt. zu rechnen, und zwar *parallel* zur phönizischen Einflußnahme.

² Kühne, ZA 76, 1986, 85-117 (einschlägig die Mehrzahl der ib., 115¹¹⁸ aufgeführten Ausdrücke). Zur bisherigen Diskussion vgl. ib., 115¹²⁰, ferner Sommer-Ehelolf, Pap., 16; Furlani, Religione degli Ittiti (Bologna 1936), 299. 319f. 338⁶³ sowie den Literaturhinweis bei Gurney, Aspects, 284.

³ Daß er nicht für alle Kulte bzw. Opferkategorien gültig war, zeigen Beispiele, welche nach der Weihe des Opfertiers an heiliger Stätte dessen Entfernung und Schlachtung an anderem Ort vorsahen (etwa KUB XXXII 49b+ = Salvini-Wegner, ChS I/2, Nr. 1 II 60-65, wozu s.u.; KUB XXXIX 71 [CTH 718] III 11-14. 31f, s. ebenfalls u.).

⁴ Vgl. die Blutlibation unmittelbar aus den Hals eines dekapitierten Böckchens vor einer Statue, dargestellt auf der Ur-Nammu-Stele (sumerisch, Ende 3. Jts.), z.B. ZA 76, 93 Abb. 4. Zur Blutlibation in Hellas vgl. Stengel, Opferbräuche, 17ff.(69); Eitrem, Opferritus, 434f.

Ob die frühe Sekundärverwendung des akkad. Verbums *naqûm* "libieren" (und wohl gleichfalls seiner sumer. Entsprechung *dé*) im Sinne von "(Tiere) opfern" auf den technischen Aspekt des zweifellos bekannten Blutritus zurückzuführen ist (vgl. ZA 76, 115¹²⁰, ausgeführt unter dem Eindruck der Ur-Nammu-Stele, des neu erhobenen heth. Befundes sowie der sprachlichen Beobachtungen ib., 100f) oder ob es genügt, den Spezialgebrauch mit einer dann schon sehr früh erfolgten, später nachweislichen, Erweiterung des ursprünglichen Libationsbegriffs auf die nichtflüssigen Opfer zu erklären (zur Frage bereits Dhorme, Les religions de Babylonie et d'Assyrie [Paris 1949], 225), bedarf weiterer Untersuchung. Diese sollte auch die Tatsache berücksichtigen, daß das Blutfließen bzw. -vergießen das augenfälligste Merkmal der üblichen rituellen Opfertötung ist, die nicht von ungefähr in der Regel oder doch weitgehend *im Kult* (vgl. Thureau-Dangin, Racc, 78, 8ff; 120, 5f; Menzel, Tempel II, 193*3150.3145; Arnaud, RPAE VI/3, no. 369, 11 u.ö.) vollzogen wird.

⁵ Es genüge hier der Hinweis auf Lev 17, 11 und Dt 12, 26f, Kernaussagen, zwischen denen und um die sich das Feld der alttestamentlichen kultischen Vorschriften über das Blut erstreckt.

Mit den im folgenden vorzutragenden Beobachtungen soll die Betrachtung des altanatolischen Tieropfers fortgesetzt werden. Das Interesse gilt diesmal den rituellen Handlungen, die der Opferweihe und dem Blutritus vorausgehen. Der von mir als Terminus für diesen, den *einleitenden*, Teil des Opfers verwendete Begriff des Voropfers stellt eine Anleihe an die spätere griechische Systematik dar, welche diejenigen rituellen Handlungen, die an der Opferstätte dem Weihgebet vorausgingen, als *próthyma* bezeichnet (entsprechend das schon früh einschlägig gebrauchte Verbum *katárchesthai* "<zu opfern> anfangen")⁶.

Weder das heute in mancher Hinsicht ergänzungs- und differenzierungsbedürftige, gleichwohl in seiner Darstellung immer noch unübertroffene Kapitel über das Opfer und die Gaben in Giuseppe Furlanis *Religione degli Ittiti* von 1936 noch m. W. irgend eine später erschienene Studie versuchen das Boğazköy-Material speziell nach dem Hergang und der Abfolge der rituellen Handlungen zu befragen, mit denen das Tieropfer eingeleitet wurde⁷. Die Heterogenität der Kulte und möglicherweise auch unterschiedliche Funktionen der Tieropferrituale lassen nun freilich auch gar nicht erwarten, daß in allen Fällen ein *bis in die Details* einheitliches Handlungsschema befolgt wurde. Angesichts der bislang erst partiell erschlossenen Fülle des überlieferten Materials wäre es zudem *verfrüht*, eine *erschöpfende* Untersuchung des Themas leisten zu wollen. Stichproben, d.h. eine Auswahl aus den verfügbar vorliegenden einschlägig

Seite 228

informativen Tieropferbeschreibungen, dürften aber genügen, die *Umriss*e des Sachverhalts erkennbar zu machen. Es versteht sich dabei von selbst, daß jene Auswahl dem Horizont der zeitlich und vor allem ethnisch unterschiedlichen Ursprünge der in Hattuša gesammelten und zumindest irgendwo im Reich beachteten Kulttraditionen einigermaßen entsprechen sollte.

Ich werde zehn unter solchen Gesichtspunkten ausgewählte Textzeugnisse mit den notwendigen Angaben vorstellen, wobei ich dort auf Umschrift und Übersetzung verzichte und mich auf Paraphrasierungen mit beigefügten Originaltermini beschränke, wo es sich um Interpretamente handelt, deren Umschrift bzw. Bearbeitung bereits in der Literatur zugänglich sind. Anschließend werde ich eine erste Auswertung dieses Stichprobenmaterials vornehmen und – in Ansätzen – eine Deutung und religionsvergleichende Einordnung versuchen. Zur Frage der Opfertypologie⁸ sei vorausgeschickt, daß angesichts der, wie üblich, unvollständigen Textüberlieferung oft keine absolut sichere Kategorisierung erfolgen kann, doch möchte ich – von gewissen Ausnahmen in den beiden letzten Texten unserer Auswahl abgesehen – vermuten, daß es sich stets um Fleischspeiseopfer handelt, die bestimmten Göttern, Göttergruppen oder Numina dargebracht, aber wahrscheinlich zum (größten) Teil dem Verzehr durch die Opfernden bzw. durch die Kultgemeinde zugeführt wurden.

CTH 631: KBo XVII 11 (+) XX 22 + ... I 39-44.

⁶ Vgl. Stengel, *Opferbräuche*, 17f.31.38.40ff; Ziehen, RE² XVIII/1 [1939], 600-04.

⁷ Furlanis Skizze eines Opfervorgangs ib., 312–316 bezieht das Tieropfer erst mit dessen Schlußphase, der Verteilung der Fleischstücke, ein, überspringt also die vorausgegangenen spezifischen Handlungen.

⁸ Für eine pragmatische, nur gelegentlich mit Abgrenzungsproblemen behaftete Einteilung des Opfers in Fleischspeise-, Vernichtungs-, Preisgabe- und Gabenopfer vgl. etwa Burkert, *Entretiens* XXVII, 104ff; Cancik-Mohr, *Handbuch der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe*, I (1988), 109f.

Das von E. Neu in StBoT 12 bearbeitete und noch einmal in StBoT 25 sub Nr. 25 transkribierte⁹ althethitische Gewitterritual KBo XVII 11 + mit seinem z. T. weiterführenden jüngeren Duplikat KBo XVII 74 + XXI 25 + ABoT 9 wird hinsichtlich seines Sitzes im Leben als bei bzw. nach einem Gewitter durchzuführende kathartisch-apotropäische Gelegenheitshandlung des Staatskults betrachtet¹⁰. E. Neu hat bereits auf die Verwurzelung des Rituals im

Seite 229

autochthonen, d.h. protohethitischen, Kultstratum hingewiesen¹¹, die sich außer im Theonomastikon auch in der speziellen Terminologie¹² kundtut.

Das Ritual sieht für den frühen Morgen nach dem Tag des handlungsauslösenden Gewitters u.a. ein Opfer von 9 schwarzen Schafen und zwei schwarzen Stieren vor. Lokalität des Geschehens ist das *halentu*-Gebäude, dessen weithin akzeptierter Deutung als "Palast" S. Alp seinen Ansatz "Hauptkultraum (scil. eines Tempels)" entgegensetzt¹³. Beteiligt sind der König als Zelebrant, der im Ornat neben dem Thron Aufstellung genommen hat, sowie Tafeldecker, Köche und Lanzenträger. Empfänger des Opfers ist der als gerade im Gewitter sich wirkungsmächtig bezeugend gedachte Wettergott, als dessen spezieller bleibender Ort der Vergegenwärtigung eine Wand eben jenes (Thron)raumes gilt. An ihr werden denn auch im Verlauf des Rituals die Tiere geschlachtet und der Gott mit Brot- und Trankspenden bedient¹⁴.

Nachdem zwei Vorratsgefäße hereingetragen und mit je 15 Schwarzbrotten belegt worden sind, entnimmt der Oberkoch dem (aller Wahrscheinlichkeit nach in Funktion befindlichen) Herd (*hašša-*) einen als *hulliš* bezeichneten Gegenstand¹⁵, der anhand des Belegmaterials als brennbares dendro-vegetables Produkt auszumachen ist, wobei die Interpretation bisher zwischen einem (schwelenden) Koniferenzapfen¹⁶ und glühender (Holz)kohle¹⁷

⁹ Nachträge bei Neu, StBoT 26, 323f.369 (KBo XXX 25. 31). Eine für unsere Passage den aktuellen Befund des Duplikats zugrundelegende und die Ergänzung der Lücke in Kol. I [41f] des Originals bietende Umschrift und Übersetzung bei Alp, Tempel, 208-225.

¹⁰ Neu, StBoT 12, 44ff (47). Für eine evtl. befriedigendere alternative Deutung auf ein dem Wettergott im Rahmen des Staatskults gewidmetes altes Frühlings(anfangs)fest, hier mit kalendarisch beweglicher *meteorologischer* Terminierung - für die Verbindung von Frühlings und Gewitter im ländlichen liturgischen Kalender ("wenn es Frühlings wird und es donnert, ..." u.ä.) vgl. KBo II 7 Vs.9. Rs.(4.) 16; KUB XXV 23 I 8.38.II(15.)IV (8.)51; XVII 35 II 12f - , ließe sich mit der ursprünglich für ein *Jahreszeitenfest* (Frühlings- oder Herbstfest, s. Archi, UF 5, 1973, 14ff) typischen Anwesenheit von *Vorratsgefäßen* (*haršiialli*) argumentieren, die im vorliegenden Ritual gemäß Kol. I 37f eigens an die Opferstätte geschafft werden. Sie dienen zur vorübergehenden Ablage der noch nicht zum Opfer gebrochenen Brote (s. Z. 51"ff). Zum Problem vgl. noch Archi, l.c., 1334.

¹¹ StBoT 12, 44.

¹² Vgl. das Vorkommen des protoheth., hier als -i-Stamm hethitisierten Funktionsbegriffs *šahtarili-*, der Brotsortenbezeichnung *zippulašni-*, allenfalls auch des Gefäßnamens *iškaru/iḫ-* (sofern hierfür eine nicht unproblematische hethitische Herleitung entfällt, vgl. Kronasser, EHS I, 329; Neu, StBoT 12, 37).

¹³ Tempel, 1ff (mit Literaturreferat).

¹⁴ Kol. I 44".51"(!) sowie z.B. III 10' (zu erg. gemäß KBo XVII 74 + III 29'). Möglich, daß die Wahl der Wand als Kultstelle durch einen in der Vergangenheit ebendort erfolgten Blitzschlag bestimmt wurde.

¹⁵ Ansatz als N./A. Sg. n. mit Neu, StBoT 26, 69. Vgl. KBo XXI 33 (+) IV 18' (=Salvini-Wegner, ChS I/2, Nr. 1 IV 54): *I ḫu-ul-li-iš* (A.). Doch wird man gelegentlich eine kollektive oder pluralische Auffassung nicht ganz ausschließen wollen, vgl. (zu KUB VII 53 + XII 58 II 26; XXVII 67 II 3-6) Kronasser, EHS I, 328 (A. Pl. n.).

¹⁶ Goetzes seit Friedrich, HW¹, 74b meist nur mit "?" übernommener Ansatz "pine cone" (Tunn., 79-84) gründete sich wesentlich auf die lexikalische Gleichung *B]U-RA-ŠU = ḫu-ṽa-al-ia-x* in KUB III 93 I 6'(MSL XVII, 124), wobei Goetze akkad. *burāšum* (jetzt nach AHW und CAD "phönikischer Wacholder") mit Thompson, DAB, s.v., als "pine" faßte. Da Wacholder (wenn wir es denn mit einer exakten Gleichung der hethitischen Lexikographen und mit semantischer Beständigkeit des von *burāšum* vertretenen Etymons zu tun haben) als solcher nicht zu den coniferae zählt, bleiben zugunsten des "Tannenzapfens" nur noch ein paar noch brüchigere Spekulationen (referiert bei Tischler, HEG I, 326f).

Seite 230

schwankt. Dieses *hulliṣ* wirft der Oberkoch in bereitgehaltenes Wasser, aus dem er es alsbald, d.h. nachdem er es so gelöscht hat, wieder herausholt. Dann "reinigt" oder "heiligt" (*šuppiāḥḥ-*) er den König, ein Vorgehen, das in einem anderen alten Ritual mit wiederholtem Sprengen von Wasser²⁰ in Zusammenhang gebracht und wohl damit identifiziert wird¹⁸. Addierend verbindet unser Text damit die Bestimmung, daß der Oberkoch dem König das *tuhḥuiṣar* vorhält, ein sonst meist als *tuhḥueššar* wiedergegebenes, in vielen Ritualen sowohl zur eben erwähnten passiven (*šuppiāḥḥ-*) wie auch zur aktiven kultischen Feuchtreinigung verwendetes¹⁹, verschiedentlich als *fest*²⁰, entgegen anderslautenden Behauptungen jedoch nirgendwo mit Sicherheit als flüssig²¹ er-

Seite 231

schließbares Medium. Es handelt sich hierbei entweder um jenes rituell gelöschte *hulliṣ*, das nunmehr unter einem neuen Namen erschiene, oder um ein bislang unerkanntes, vielleicht ebenfalls vegetables(?) Produkt²², das gegebenenfalls wie das *hulliṣ* zur Potenzierung der kathartischen Kraft des Wassers, d.h. zur Erzeugung von Weihwasser, diene. Offenbar wurde es aber ganz wesentlich zu dessen *Applikation* benutzt: nachdem es, vom Wasser umgeben, in einem Becher gelegen hatte²³, wurde es (bei besagter passiver Reinigung) wohl entweder zu guß- bzw. schwupp-

¹⁷ So ("hot embers") Güterbock, MSL XVII, 124, 63, was eine Probe bei KUB XXVII 67 (CTH 391) II 3ff zu bestätigen scheint. Man vergleiche noch die Bestimmung in ChS I/2, Nr. 1 (s.o., Anm. 15) IV 54f, die vorsieht, daß man auf einem Fladenbrot eine Rippe, *ahḥarra*-Holz, ein *hulli*- und Zedernholz als Opfergabe aufs Dach legt und dazu einen Becher Wein libiert. *Glühende Kohle* ist hier freilich nur dann denkbar, wenn mit der Libation der Nebenzweck verbunden war, die sonst allzu gefährliche Glut zu löschen. Aber vielleicht darf man gegensinnig daran erinnern, daß in vielen Sprachen das Wort für "Kohle" an sich häufig die Konnotation von Glut und Hitze birgt, vgl. akkad. *pēm̄tum* (z.B. Belege in AHW, s.v.), hebr. *pəḥḥām* neben **gaḥal* (zul. Segert, Fs Pope [1987], 163) oder selbst unser "auf Kohlen gehen/stehen" usw.

¹⁸ KBo XX 10 + (CTH 669; Neu, StBoT 25, Nr. 59; teilw. übersetzt von Alp, Tempel, 245ff) I 10f. II 8f: *ta LUGAL-un šu-up-pi-ah-ḥi u-a-tar III-ŠU iṣ-pār-nu-zi*.

¹⁹ Ausführlich A. Kammenhuber, MSS 1, 1952, 63ff; Otten, StBoT 13, 26.

²⁰ *t* wird (nach seiner rituellen Nutzung) auf ein Leintuch *gelegt* (KUB XX 59 I 19f, s.u., CTH 616) und aus (bzw. mit?) einem solchen *genommen* (KUB X 4 I 5'-7'). Vgl. ferner KUB XX 85 + (CTH 593, s.u.) I 11-17: in das Wasser, das in ein Gefäß gegossen worden ist, wird *t* *gelegt*, bevor die Reinigungsprozedur geschieht (s.a. KUB XX 59 [CTH 616, s.u.] I 7ff; VBoT 31, 6'). Entsprechend sieht die altheth. Ritualbeschreibung KBo XVII 15 (CTH 645; Neu, StBoT 25, Nr. 27) Rs. 1' vor, daß (*zusammen*)*gebundenes t* in einem mit Wasser angefüllten Trinkgefäß *liegt*. Gemäß KUB IX 28 (und Dupl., CTH 442) III 15f wird mit *tišamma- zusammengebundenes* (s. CHD III, 249b s.v. *milaš*) *t* in einer magischen Handlung anscheinend mit Urin übergossen. Für feste Konsistenz spricht auch, daß *t* getrennt vom dem Becher, in dem es sich zuvor offenbar befunden hat, angeboten und übergeben werden kann: KUB LVIII 50 (CTH 645) IV 3'-14'. Ich übersetze die von Otten in StBoT 13, 272⁸ transkribierte Passage: "... nimmt? er 3'[und r]einigt (*šuppiāḥḥ-*)[den König?]. 4'Den [B]echer[] 5' gibt er [einem] Koch. 6.7'Das *t* hält er dem König v[or] und der König *t[uhḥša]*. 8.9'Der Ober-Koch gibt das *t* dem Koch. 10'Ein Page gib[t] dem König ein Leinentuch. 11'Der König wisch[t] sich die Hände (daran) ab. 12'Der Koch gibt den Becher 13'und das *t*. 14'dem *hešta*-(Haus-)Funktionär."

²¹ Für *t* als Bezeichnung auch einer Flüssigkeit berufen sich Jakob-Rost, THeth 2, 69 und Alp, Or 52, 1983, 15f auf KUB XLI 40 (*CTH 669, 32) I 19f. Ihr Verständnis der Stelle ist freilich alles andere als zwingend. Der Text besagt lediglich, daß der Oberkoch Wasser in einem Becher bereithält, das er dann auf des Königs Hand bzw. zur königlichen Hand(reinigung) *para* [] *tuhḥuešnit III-ŠU laḥuḥai*, d.h. "vermittels des/mitsamt dem *t* in drei Güssen ausleert". (Wie Alp, l.c., 162 feststellt, ändert sich hinsichtlich der Deutung von *t* nichts, falls in der anscheinend zu kleinen Lücke nach *para*, wie er vorschlägt, *e-ep-zi* zu ergänzen sein sollte.) Für eine rein instrumentale Rolle des *t* s. sogl.; insofern rückt die als Alternative mit angebotene soziative Übersetzung der Stelle in den Hintergrund.

²² Güterbock, RHA 74, 1964, 106f (vgl. z.B. noch 1986 in CHD, 249b; ihm folgt z.B. Archi, OA 14, 1975, 172f) hat sich für einen Ansatz *t* = "Weihrauch" ausgesprochen [wobei angesichts der Unwahrscheinlichkeit der Verwendung echten Weihrauchs in Hatti - s.u., Anm. 177 - eher an eine Art heimischen Räucherwerks zu denken wäre, für das der Terminus *taḥ(at)umar* reklamiert wird, s. Anm. 174]. Die textuelle Evidenz für den Gebrauch des *t* spricht, wie bereits Otten, StBoT 13, 27 herausgestellt hat, gegen diesen Vorschlag. Unbenommen bleibt, daß - aber dann eben *nicht* zu *Räucherzwecken* eingesetztes - harziges Material wegen seiner potentiellen aromatischen Wirkung als kathartische Substanz unter *mehreren* für die Deutung von *t* infrage kommenden Vorschlägen diskutiert werden sollte. Leider wird *t* m. W. nie mit Determinativ geschrieben; ein unmittelbarer, selbst gröberer, Anhalt für seine stoffliche Zuordnung fehlt somit. Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß die Hethiter außer Wasser, *hulliṣ* (und vermutlich *t*.) noch andere Reinigungssubstanzen kannten, wie Blut, Öl, Wein, Mehl; vgl. etwa Furlani, Religione, 237. Hierher gehört möglicherweise auch die althethitisch bezeugte, *šerḥa*-genannte Materie: Neu, StBoT 26, 165 m. A. 484.

²³ KUB XX 85 + I 13f; 59 I 7ff, wozu o., Anm. 20.

weiser Leerung desselben gebraucht²⁴ oder, normalerweise, dem Becher entnommen, zum Versprengen des anhaftenden Wassers geschwungen und schließlich (bei der aktiven Reinigungszeremonie) zur Berührung und damit zu unmittelbarer Abgabe seiner erworbenen Feuchtigkeit angeboten (s. sogl.). Dann legte man es auf ein Tuch und trug es fort²⁵. Sein an einer Textstelle bezeugter Gebrauch als Ingredienz einer (außerdem Mehlteig, Kot, Milch, Gips, Pflanzenfasern, -blüten, -samen und -abfälle enthaltenden) magischen knetbaren Mixtur²⁶ schließt aus, daß *tuhhuesšar* zunächst etwas anderes war als eine **Substanz**, ein (Natur?)produkt. Doch berechtigt der zweimalige Hinweis auf eine gebündelte Verwendung (*išhijan*)²⁷ auch zu dem entgegengesetzten oder einschränkenden Schluß, daß

Seite 232

das *tuhhuesšar* der Reinigungszeremonie, wenigstens teilweise, **kollektivisch** und als **Produktzurichtung** zu deuten ist, etwa als ein **Wedel**²⁸, ein **Pinsel**, ein **Spanbündel**, allenfalls ein **Säckchen** mit *t.* als einer darin eingebundenen eher stückigen Substanz. Wesentlicher Bestandteil dieser Zurichtung blieb das namengebende, möglicherweise als kathartisch wirksam betrachtete Material. Die alternative Annahme, das *tuhhuesšar* habe seinen Namen synekdochisch dem Weihwasser überlassen²⁹, wird hinsichtlich der Zusammensetzung der erwähnten magischen Mixtur eine aber auch nur für diesen Fall in Betracht zu ziehende (eher schwache) Möglichkeit bleiben³⁰. Angesichts der im Opferritual vor und nach der Reinigungszeremonie als fest bezeugten Konsistenz des *tuhhuesšar*³¹ haben wir die im Ritualjargon gebräuchliche Formel *tuhhuesnit šuppijahh-* "mit dem *t.* rituell reinigen"³² als terminus technicus *elliptisch* zu verstehen als "mit dem (vorher angelagertes Weihwasser abgebenden, zudem vielleicht auch noch selbst wirkkräftigen) *t.* rituell reinigen". Es handelt sich also um *denselben Vorgang* der, diesmal ohne Nennung des ausführenden Instruments, ausgedrückt werden kann durch die gelegentlich bezeugte Verbindung des Verburs *šuppijahh-* mit erläuterndem *uatar išparnu-*, "rituell reinigen, indem man (mit) (Weih)wasser (be)sprengt"³³.

Soviel zur Deutung des Mediums, das der Oberkoch vermutlich benutzt, den König mit dem geweihten Wasser zu besprengen, und das er jedenfalls anschließend dem König darreicht. Dieser vollzieht daran (durch Berührung mit Hand oder Lippen)³⁴ eine als symbolische Selbstreinigung interpretierbare Handlung, die durch das mediale Verbum *tuhš-* bezeichnet wird und die inhalt-

²⁴ Zu KUB XLI 40 I 19'f vgl. o., Anm. 21.

²⁵ KUB XX 59 I 19'f; X 4 I 6'f, vgl. o., Anm. 20.

²⁶ KUB XXIV 14 (CTH 397) I 5-8: ein Teil der Zubereitung wird dem von Zauber zu lösenden Mandanten in Gestalt zweier Ersatzfigürchen auf die Schultern gesetzt, der Rest wird ihm auf (den Kopf) gedrückt (Zz. 11-16). Zur Stelle vgl. Güterbock, ZA 44, 1938, 813; Puhvel, HED I/II, 32.

²⁷ KBo XVII 15 Rs. 17'; KUB IX 28 III 15f, vgl. o., Anm. 20.

²⁸ Hieran dachte bereits Forrer ap. Kretschmer, KIF, 299 ("Flederwisch?").

²⁹ Alp deutet *t.* aufgrund seines o., Anm. 21 behandelten Textverständnisses überwiegend als (durch Einwässern erhitzter Tannenzapfen hergestellte) "*Räucher(harz)lotion*".

³⁰ Wenn man eine auf die Konsistenz der (Zz. 5-8 aufgeführten) Zutaten gerichtete Gradation voraussetzen will (Aufzählung vor der Ziegenmilch, dem Gips, den Pflanzen usw.).

³¹ Vgl. nochmals Anm. 20, wo besonders für das Davor und Danach auf die zwar beschädigte, in der Literatur jedoch übereinstimmend beurteilte Passage KUB XX 59 I 7'-21' (dazu Kammenhuber, MSS 1, 68; Popko-Taracha, AOF 15, 88) sowie auf KUB LVIII 50 verwiesen sei.

³² KBo IV 13 (CTH 625,1) II 5'f [s.u.]; IX 138 (CTH 625),(2'); XV 33 (CTH 330) III 7.18f [s.u.]; XIX 128 (CTH 625,2) I 31f; XXX 77 III 12'f; KUB II 8 (CTH 612) I (15'f); XX 99 (CTH 636) II 6f [s.u.]; XXV 20 + XLVI 23 (CTH 618) III' 17'; IBoT III 1 (CTH 609) Rs. 42; Bo 4929 V 6'f (Otten, StBoT 13,2627).

³³ Belege bei Alp, Or 52, 18f7. S. a. o., Anm. 18. In dem althethitischen Fragment HT 94 (CTH 676>744,2; StBoT 25, Nr.78), 7'-9' wird *šuppijahh-* möglicherweise durch *pappars-* "verspritzen" erläutert, vgl. Neu, StBoT 26, 136. Zur Deutung des *tuhhuesšar* als Instrument vgl. jetzt noch die im Korrektur-Zusatz S. 278 angeführte Parallele.

³⁴ Belege bei Kammenhuber, MSS 1, 70.

Seite 233

lich wohl kaum mit dem gleichlautenden Verbum "abschneiden, trennen"³⁵ zusammenzubringen ist³⁶. Nach der Prozedur wird dem König ein leinenes Tuch gereicht, mit dem er sich, wie parallele Stellen zeigen³⁷, die Hände abwischt, so nach Empfang der erwünschten Reinheit die offenbar nicht mehr essentiellen feuchten Spuren ihrer Übertragung tilgend.

Ein Hinweis auf die - wie wir sehen werden, in anderen, jüngeren, Ritualbeschreibungen erwähnte - Reinigung und Weihe der Opfertiere fehlt in unserem Text. Dieser behandelt (übrigens ähnlich wie CTH 669,19, s. u.) erst jetzt, d.h. unmittelbar vor der Schilderung des uns hier nicht mehr beschäftigenden Schlachtvorgangs³⁸ und als dessen letzte Vorbereitungen, das Herbeischaffen der Opfertiere sowie die Aufstellung des beim Schlachten ggf. gebrauchten, *zintiia*- genannten Gestells(?)³⁹. Die für den Verlauf des Rituals nach einer größeren Textlücke verbürgte Anwesenheit der mahlfähigen Würdenträger (IV 6': LÚ.MEŠDUGUD NAPTANI "W. der Mahlzeit") läßt auf die Abhaltung eines rituellen Essens im Kreis einer, wenn auch begrenzten, Kultgemeinde schließen. Bei einem offenbar entsprechenden Kultmahl wird am Folgetag Fleisch aufgetragen⁴⁰, ein Hinweis, der auf die Verwendung des Opfertierfleisches gerade auch zum menschlichen Genuß deutet. Der somit vorliegende Typus "Fleischspeiseopfer" scheint die gewöhnliche Opferart der Hethiter gewesen zu sein und entspricht grundsätzlich den an den traditionellen lokalen Jahreszeitfesten dargebrachten Opfern, die wir in knappster Beschreibung aus den sogen. "Kultinventaren" des 13. Jh. kennen⁴¹.

Seite 234

CTH 647:

Das einstweilen unter dieser Katalognummer einzuordnende kleine althethitische Fragment Bo 5478, transkribiert bei E. Neu, StBoT 25 als Nr. 46⁴², beschreibt auf dem erhaltenen Teil einer I. Kolumne in äußerster Kürze ein umfangreiches Tieropfer. Aus Zeile 3'f geht hervor, daß ein Priester im Range eines "Gesalbten" (LÚGUDU₁₂) an dem (evtl. mit dem König kon)zelebrierenden⁴³ Prinzen das hier nicht näher ausgeführte *šuppiāhh-*, also die passive Reinigung, vollzieht, bevor die Opferschlachtung beginnt. Der stark beschädigten Zeile 2' möchte ich entnehmen, daß der Prinz sich vor dem Reinigungsakt mit einer Verbeugung huldigend vor der (an heiliger Stätte

³⁵ So Neu, StBoT 26, 199 m. Anm. 577.

³⁶ Kammenhuber, KZ 88, 1974, 177 "sich in bestimmter Weise (mit dem *tuhhuesšar*) kultisch reinigen"; Alp, l.c., 18 "sich lotionieren".

Außer für den König ist das Motiv gelegentlich bezeugt für die mitzelebrierende Königin bzw. für den Prinzen (der wohl stellvertretend für den nicht überallhin abkömmlichen König fungiert), vgl. Kammenhuber, MSS 1, 65 mit Belegen sowie (leider sehr fragmentarisch) altheth. KBo XXV 36 (= StBoT 25 Nr. 36) Kol. II mit interessanter Motivfolge.

³⁷ Z.B. KBo IV 9 (CTH 612) II 23-25 (cf. 34-36); XIX 128 (CTH 625,2) I 35f (s.u.).

³⁸ Zu diesem s. ZA 76, 97-100.

³⁹ Vgl. dazu ZA 76, 98^{51a}. Was das Herbeischaffen der Tiere betrifft, erweckt der Text freilich nur im Blick auf die Stiere den Eindruck, daß diese erst jetzt an die Opferstätte gebracht werden.

⁴⁰ Kol. IV 24'-33' (erg. nach Dupl. IV 31'-40'), wobei ich Z. 28'f als zweiten, auf eine Speisung des Königs folgenden, für die Speisung der restlichen Kultgemeinde bestimmten Mahlabschnitt betrachte, dem als dritter eine Libationsrunde folgt. Vgl. noch CHD III, 300f.

⁴¹ Z.B. KBo II 13; KUB XVII 35; XXV 23, wozu vgl. o., Anm. 10.

⁴² Zur Duktusbestimmung s. den Nachtrag StBoT 26, 364.

⁴³ Das abgebrochene, LU[GAL] gelesene Zeichen in Kol. I 8' läßt die Möglichkeit offen, daß der König selbst das betr. Fest geleitet hat. Sonst vgl. Anm. 36 (Ende).

vergegenwärtigten) Gottheit einzuführen hatte⁴⁴. Dieser wäre - unbeschadet der Verteilung einzelner Opferlebern an eine Reihe numinoser 'Örter'(Vs. 9f) - gemäß dem üblichen Vorgang⁴⁵ die Hekatombe zugebracht. Da der Text abbricht, erfahren wir nichts über das wahrscheinlich anschließende rituelle Fleischmahl der Festteilnehmer.

Die im Folgenden zu verhandelnden vier Passagen sind sicher, bzw. in einem Fall nur mit gewissem Vorbehalt, dem AN.TAḪ.ŠUM-Fest zuzuschreiben. Dieses Fest wurde möglicherweise erst im 14. Jh. v. Chr. konzipiert bzw. auf der Grundlage älterer Einzelrituale⁴⁶ nach zeitgemäßen, praktischen religions- und reichspolitischen Gesichtspunkten gestaltet⁴⁷. Auf dem wenigstens seit

Seite 235

Beginn des 14. Jh. bekannten Wege⁴⁸ des *sukzessiven* Feierns⁴⁹ ursprünglich koinzidierender ortsverschiedener ritueller Anlässe integriert das AN.TAḪ.ŠUM-Fest in angepaßter Form die traditionellen Frühlingsfeste der wichtigsten religiösen Zentren des Kernlandes. Es bevorzugt dabei freilich die Hauptstadt, die in besonderer Weise durch Zuzug neuer, bei der Mehrung des Reiches akquirierter Kulte und ihrer Bräuche betroffen und auch beeinflusst worden ist. Das zugleich kunstvolle und kompromißreiche Gesamt ritual ermöglicht es dem König als oberstem Priester in einer ca. 38-tägigen Mammutfeier an ständig wechselnden, z. T. entlegenen originären, Handlungs-orten das bunt gemischte, kaum noch übersehbare Reichspantheon im Wesentlichen noch persönlich und einigermaßen brauchgerecht zu beopfern.

CTH 593: KUB XX 85 (+) 48 I 1-17⁵⁰.

Das relativ kleine Bruchstück einer 6-kolumnigen Tafel des fortgeschrittenen 13. Jh. handelt vom rituellen Besuch des Königs im Frühling auf dem Berg Tapala und dürfte (wenn wir es nicht mit dem noch separat begangenen Ritual-Vorläufer zu tun haben) die Feier des 28. Tages des AN.-

⁴⁴ Ich vermute I 2' eine Lesung *a-]ru¹-ūa-iz-zi* "er verneigt sich" und verweise auf z.B. auf KBo XXV 51 (StBoT 25, Nr. 51) I? [9'.]14'; 36 (ibid., Nr. 36) II 3'(weitere altheth. Belege s. StBoT 26, 29.302); jüngere Entsprechungen z.B. in KUB II 8 (CTH 617) I 12'; XXX 41 (CTH 669, s.u.) I 7'; KBo XV 33 (CTH 330, s.u.) II 40'(.III 8) usw.

⁴⁵ Für Beispiele s. die vorige Anm..

⁴⁶ So diene das über seinen Vertreter KBo XVII 15 für den althethitischen Kult reklamierbare Ritual CTH *645,6 als Basis für CTH 609. Vgl. a. u., Anm. 51.

⁴⁷ Hinter einer von den meisten Textvertretern bezeugten später-junghethitischen Überlieferung (2. Hälfte 13. Jh.) steht eine wohl von Muršili II. (um 1300) veranlaßte Redaktion, die mittels der in CTH 568 auf uns gekommenen Orakelanfrage Unklarheiten einer damals bereits vorliegenden Fassung(?) zu beseitigen suchte. Hierzu wie auch zu der konzeptionell gleichzeitigen Gestaltung des herbstlichen *nuntarriašha*-Festes (CTH 626) vgl. Houwink ten Cate, Fs. Güterbock², 99ff.

Wenn etwa Yoshida, Mediop.End., 160ff (Melcherts Vorgang von 1977 folgend, vgl. ib., 6) für beide Feste althethitischen Ursprung annehmen zu können meint, dürfte er dem Vorkommen gewisser alter Elemente wie der Konjunktion *ta* in den betr. Texten mehr Beweiskraft zutrauen als dies bei einer historisierenden Haltung des wahrscheinlich sowohl kompilierenden als auch nach- und neuschaffenden Ritualautors ratsam ist. Realistischer m.E. Popko-Taracha, AOF 15, 1988, 82.

⁴⁸ vgl. KBo XX 48 +, wozu meine Bearbeitung der Ḫuḫaššanna-Rituale (demnächst im Druck).

⁴⁹ Im Gegensatz etwa zur *simultanen* Feier der Reichsgötter im althethitischen KILAM-Fest (CTH *627).

⁵⁰ [*ma-a-]an LUGAL-uš ḫa-me-ēš-ḫi* ² [*A-N*]A ḪUR.SAGTa-pa-la pa-iz-zi ³ GIŠZA.LAM.GARḫi.A ka-ru-ū šī-īq[-a-a]n? ⁴ GIM-an-ma LUGAL-uš I[-N]A ḪUR.SAGTa-pa-la ⁵ a-ri na-aš-kán GIŠZA.LAM.GAR-aš an-da ⁶ pa-iz-zi ⁷ DUMUMEŠ É.GAL LUGAL-i ŠUMEŠ-aš ūa-a-tar ⁸ pī-ia-an-zi ŠUMEŠ.ŠU a-ar-ri ⁹ GAL.DUMUMEŠ É.GAL GADA-an pa-q-i ¹⁰ ŠUMEŠ.ŠU a-an-ši ¹¹ UGULA LÚ.MEŠMUḪALDIM dan-na-ra-an-da-an DUGGAL ¹² ḫar-zi nu-uš-ša-an ūa-a-tar ¹³ lā-a-ḫu-u-ūa-an-da-ma-kán ¹⁴ tū[h-]ḫu-eš-šar ki-it-ta ¹⁵ UGULA LÚ.MEŠMUḪALDIM NA⁴ḫu-ūa-ši [š]ū-up-pī-ia-aḫ-ḫi ¹⁶ EGIR-ŠU UDUḫi.A MÁŠ.GAL S[ILA₄] ¹⁷ MÁŠ.TUR šu-up-pī-ia-aḫ-ḫi ¹⁸ (Spuren, bricht ab). Eine Übersetzung findet sich bei del Monte, RGTC 6, 397.

Seite 236

Auf dem besagten Berg angekommen, begibt sich der König in ein vorbereitetes Zelt, wo ihm Pagen mit "Hand(wasch)wasser" aufwarten. Nach der Waschung trocknet der König die Hände in einem vom Oberpagen bereitgehaltenen Tuch. Der Oberkoch hält einen Becher, in den zunächst das Wasser eingefüllt und dann das *tuhhueššar* hineingelegt wird. Der Oberkoch reinigt (*šuppiāhh-*) als erstes die Kultstele (Betyle: NA4*huuāši*-⁵²) scil. der Berggottheit, dann die verschieden(artig)en Opfertiere. Hierbei rezitiert er den (oder einen) leider nur sehr schlecht erhaltenen Reinigungsspruch (*šuppiāhhuuāš INIMḪI.A*)⁵³. Für die folgende 30- bis 40-zeilige Textlücke wird kaum noch die passive, vermutlich aber die aktive Reinigung des Königs sowie eine erste Brot- und Trankopferunde zu rekonstruieren sein. Der erhaltene weitere Text handelt dann ab Z. 3'' von der Schlachtung der erwähnten Tiere, deren Fleisch an der Kultstele niedergelegt und späterhin vielleicht von der Kultgemeinde rituell verzehrt wurde.

CTH 616, 2: KUB XX 59 I 4'-21'.

Das seiner Schrift nach ebenfalls aus dem 13. Jh. stammende Textbruchstück ist 1988 von Popko und Taracha in AOF 15, 87ff bearbeitet worden. Es handelt vom 29. Tag des AN.TAḪ.ŠUM-Festes und betrifft die (in ihrem Stil an das Gesamtfest angepaßte) Feier des durch hurritische Vermittlung auch in Ḫatti verehrten, in Ḫattuša mit einem Heiligtum ausgestatteten mesopotamischen Gottes Ea (sumerisch Enki) und seines Götterkreises.

Unserem z.T. rekonstruktionsbedürftigen Interpretament gemäß finden wir den König im Begriff, an einem Pfeiler (*šarḫu[li-]*) des Tempels ein Schlachtopfer darzubringen. Das Opferkontingent (*hukešš[ar]*)⁵⁴ [wird hereingetrieben,

Seite 237

vom Oberkoch eingeführt], der ein [mit Wasser] gefülltes [Gefäß] h[ält, in dem das *tuhhueššar*]

⁵¹ Im Mittelpunkt des Tagesprogramms stand der Kult der Berggottheit Tapala (KBo X 20 III 40). Dem Ritual sind gewiß zurecht die von Popko und Taracha in AOF 15, 84-87 bearbeiteten Fragmente KBo XXX 69 und Bo 5480 zugeschrieben worden. Die Zugehörigkeit von KUB XX 85 (+) 48 wird ib., 83f bestritten, weil dieses Fragment den "Seher" (KBo XXX 69: LÜAZU, Bo 5480: LÜḪAL) nicht erwähnt und weil die Handlung in einem Zelt auf dem Berge Tapala einsetzt, während die anderen Textstücke Vorgänge in einem Tempel zu schildern scheinen. Da einerseits die vergleichbaren Passagen unseres Fragments so stark lückenhaft sind, daß die Fehlanzeige des "Sehers" leicht auf Zufall beruhen mag, und da andererseits der Ortswechsel von einem Tempel ins Freie und umgekehrt für heth. Frühjahrsriten geradezu typisch ist, würde ich in der Zuweisungsfrage den deutlichen Gemeinsamkeiten aller drei erwähnten Fragmente (betreffend das beopferte Pantheon, den Einsatz des *ḫattili-* und des Kaneš-Sängers, evtl. auch das 'Trinken' der Gottheiten "drinnen") zunächst das größere Gewicht beimessen. Zweifel an der Zusammengehörigkeit ergeben sich dennoch aus dem Umstand, daß die Programmtafel des AN.TAḪ.ŠUM-Festes gar nicht von einer Besteigung des Tapala spricht. Das Ritual könnte die Feier aus Gründen der Zeitersparnis in den hauptstädtischen Bereich verlegt haben. Dann wäre unser Fragment Zeugnis des älteren Kultzustandes.

⁵² Vgl. zul. Dietrich-Loretz-Mayer, UF 21, 1989, 133ff (138f).

⁵³ Zz. 20'-32'. Eine gekürzte(?) Version scheint, nicht minder schlecht erhalten, in KUB XXV 18 (CTH 618) II 21''-31'' vorzuliegen.

⁵⁴ Trotz der für das Wort ungewöhnlichen Pleneschreibung des *u* (die allerdings für die Wiedergabe seines verbalen Grundwortes typisch ist), schlage ich diese Ergänzung in Z. 5' vor; Popko-Tarachas *hu-u-ki-eš-k[i-iz-zi]*, unerwarteterweise unpersönlich übersetzt als "man schlacht[et(?)]", ergibt zu diesem Zeitpunkt des Geschehens noch keinen Sinn. Für *hukeššar* "Schlachtopfer" i. S. von "Schlachtopferkontingent" vgl. u., S. 240⁷².241 zu KBo XV 33 (CTH 330) III 4.

liegt. Der Oberkoch r[einigt] (*šuppiiaḥḥ-*) hinter dem [x⁵⁵] dreimal die Gottheit (Ea?). Er wendet sich dann um und reinigt zwei (minderrangige) weitere Gottheiten zweimal. Mit den Multiplikativen ist wohl jeweils die Anzahl der Besprengungen gemeint. Ferner reinigt der Oberkoch die Opfertiere und rezitiert dazu den (hier nicht wiedergegebenen) Reinigungsspruch (*šuppi[iahḥuṣaš] A-WA-TEMEŠ*). Darauf hält der Oberkoch dem König (von dessen passiver Reinigung hier keine Rede ist) das *tuhḥueššar* vor. Der König vollzieht die *tuhš*-Handlung und befeuchtet dabei offensichtlich die Lippen⁵⁶. Ein Page hält ein Tuch bereit, auf dem der König das *tuhḥueššar* ablegt und mit dem der Page es hinaus schafft. Der König weiht⁵⁷ nunmehr die Opfertiere, von deren Schlachtung der weggebrochene Beginn der nächsten Textkolumne gehandelt haben wird, während die Kolumnen III-VI die Vorlage der (wohl z.T. für ein Kultmahl bestimmten) Fleischteile und die Darbringung der gebratenen, für Ea und seinen Götterkreis vorgesehenen Innereien behandeln.

CTH *625, 1: KBo IV 13 II 2'-7'⁵⁸.

Die junge, etwa zu zwei Dritteln erhalten gebliebene Tafel bietet einen Ausschnitt aus einem sicher zum AN.TAḪ.ŠUM-Fest gehörigen, derzeit jedoch noch keinem bestimmten Festtag zuweisbaren Teil-Ritual, das (in Hattuša?) im sogen. "Großen Haus"⁵⁹ mit der Opferung einer Hekatombe für die einzeln oder gruppenweise aufgezählten Götter des Reichspantheons gefeiert wurde. Der in Kol. IV 7f gegebene Hinweis auf eine zunächst beschränkt verbindliche,

Seite 238

wohl dem fortgeschrittenen 13. Jh. zuzuschreibende Neuerung⁶⁰ veranschaulicht im Kleinen die Möglichkeit der königlichen, zugleich ja höchstpriesterlichen, Einflußnahme auf die Gestalt des Ritus und, damit zusammenhängend, auch auf seine Überlieferung.

Unser Textabschnitt setzt, nach Verlust der ersten Kolumnenhälfte, bei einem Trank- und Brotopfer ein und leitet nahtlos zu einer Reinigungszeremonie über. Deren Bestimmungen sehen vor, daß der [Ober]koch Altar und Opfertiere⁶¹ mittels des *tuhḥueššar* [dreim]al⁶² reinigt (*šuppiiaḥḥ-*) und daß dann der König mit dem ihm vom Oberkoch dargebotenen *tuhḥueššar* den *tuhš*-Ritus ausführt. Auch hier fehlt eine vorausgehende passive Reinigung des Königs. Zwischen den Reinigungsakt und die gemäß Kol. III 27'-IV 4 vom König vollzogene Opfertierweihe (*-kan šipand-*) schieben sich drei Runden unblutiger Beopferungen (Speise- und Trankspenden), von denen die

⁵⁵ Anders als Popko-Taracha, l.c., 88 erwarte ich am Ende von Z. 9' das Nomen, auf das sich das *a-ap-pa* von Z. 10' als Postposition bezieht, vgl. parallel Kol. V 8. Vielleicht erg. entsprechend *iš-ta-na-ni*, also "hinter dem Altar" - falls sich ein solcher vor dem *šarḥuli-* befand.

⁵⁶ Otten, StBoT 13, 26f zu *purīuš=šuš anši* "er wischt seine Lippen ab" (Z. 17'f).

⁵⁷ Zu *-kan šipand-* "weißen" s. zul. ZA 76, 862. *-kan* mußte hier nach *-ašta* schwinden, vgl. aber Zz. 24'f.28'.32'.

⁵⁸ 2' [] I DUG₄ni-ša-aš KAŠ 3' [] NINDA₄an-na-aš p₄r-ši-ia 4' [] x[] x \ 5'[nu? UGULA LÚ.MEŠMUḪA]LDIM *tūḥ-ḥu-eš-ni-it* GIŠZAG.GAR.RA GU₄ UDU 6'[MÁŠ.GAL? III-Š]U? šu-up-p₄i-ia-aḥ-ḥi UGULA LÚ.MEŠMUḪA]LDIM *tūḥ-ḥu-eš-šar* 7' LUGAL-i p₄q-ra-a e-ep-zi LUGAL-uš-kán *tūḥ^uh-ša* \.

⁵⁹ Zur Problematik der Deutung vgl. Otten, StBoT 13, 22f.

⁶⁰ Vgl. ähnliche Vermerke in anderen Vertretern der AN.TAḪ.ŠUM-Festüberlieferung, z.B. KUB XXV 18 (CTH 618) I 18-20. III 8-10 (cf. I 1: Tudḫališa [IV.]). Wahrscheinlich sind weitere Hinweise auf beschränkte Verbindlichkeit wie in unserem Text Kol. II 25' (mit Bezug auf die Brotopferrunde II 8'-24') oder III 17' (hinsichtlich der bis Z. 16' beschriebenen Opferrunde) Indikatoren für sekundäre Erweiterungen des Rituals.

⁶¹ Bei Berücksichtigung von Kol. III 27'ff handelt es sich um 1 Stier (IV 4), 6 Schafe (III 28'-30'.32'f) und 2 Ziegenböcke, vgl. noch KBo XIX 128 I 37 (Otten, l.c., 29f).

⁶² Für die Ergänzung vgl. KBo XIX 128 I 32, wo sich die Zahl freilich nur auf die Behandlung des Altars bezieht, was in unserem Fall wohl auch intendiert war, aber durch die abgekürzte Formulierung verunklärt worden ist. Mehrfache, d.h. vor allem dreimalige, Reinigung, d.i. Besprengung, wurde an Sachen oder Wesen von besonderem Heiligkeitsrang vollzogen, vgl. etwa KUB XX 59 (CTH 616, s.o.) II 10' oder die o., Anm. 18. 33 angezogene Evidenz.

ersten beiden als jüngere Zutat einzuschätzen sein dürften⁶³. Kol. IV 30f erwähnt bereits die Vorlage der rohen und der gekochten Opferfleischteile. Daran schließt sich eine Notiz über das Auftragen von Topfgerichten und das Aufstellen von Tischen, doch wohl zur Speisung der mahlfähigen Anwesenden⁶⁴.

CTH *625, 2: KBo XIX 128 I 12-38.

Die vorliegende, von Otten in StBoT 13 bearbeitete junghethitische Tafel behandelt den 2. Tag desselben AN.TAḪ.ŠUM-Teilfestes, zu dessen Riten das soeben betrachtete, zeitlich noch nicht näher plazierbare Tieropfer gehört.

Unser Text führt aus, daß der König beim Betreten des "Großen Hauses" mit einem Teppich von hingestreuten Nahrungsmitteln empfangen wird. Nachdem der König Platz genommen hat, wäscht er sich die Hände. Darauf halten

Seite 239

"Seher" (LÚ.MEŠAZU) ihm drei Sauerteigbrote vor, an deren jedes er als Opferstifter Hand anlegt (*QĀTAM dai-*)⁶⁵. Die Seher brechen die Brote und legen sie auf einem Flechtwerktisch vor dem Altar ab. Einer der Seher führt eine Libationsrunde mit Bier an numinosen Teilen und Gegenständen des Kultraums, den sogen. "Örtern" (**peda, AŠRŪ*) durch. Der Oberkoch nimmt am Altar eine dreimalige, an den Opfertieren eine einfache Reinigung (*šuppiāḫḫ-*) mit dem *tuhhueššar* vor. Dann hält er dem König das *tuhhueššar* hin, der sich damit über die Lippen fährt (*puriuš anš-*)⁶⁶. Nach der Zeremonie trocknet sich der König die Hände am bereitgehaltenen Tuch ab und weiht(! *šipand-*, hier ohne *-kan*!) den Hauptgöttern des Pantheons 6 Schafe, 2 Böcke und einen Stier, die (wie wir, trotz des nun einsetzenden Textverlustes, dem Handlungsstand der folgenden II. Kolumne entnehmen können), anschließend geschlachtet werden. Während Herz und Leber der Opfertiere den Göttern vorbehalten sind (II 15ff), dürften die Fleischteile (u.a.?) in die Topfgerichte eingegangen sein, die man im Verlauf des Rituals den königlichen Prinzen vorsetzt(IV 11'-13')⁶⁶.

Noch keinem der bekannten Feste sicher zuweisbar⁶⁷ ist die Schlachtopferbeschreibung des als **CTH 669, 19** registrierten, paläographisch späten Fragmentes KUB XXX 41, dort Kol. I 5'ff⁶⁸.

Nach Verlust der ersten Kolumnenhälfte setzt dieser Text ein bei einer Handwaschung des Königs. Nach dem Trocknen der Hände verbeugt sich (*hink-*) der König vor dem Wettergott, indes die mit-

⁶³ Vgl. o., Anm. 60.

⁶⁴ Die etwa gegen Mahlende (? , vgl. Kol. V 20) stattfindende Abspeisung der Obersten der Palastwache (V 14ff) ist davon deutlich getrennt.

⁶⁵ Zum Gestus und seiner Bedeutung s. Wright, JAOS 106, 1986, 433-446. Zum "Seher" vgl. u., Anm. 75.

⁶⁶ Stillschweigender Einschluß der "Herren" in diesem Mahlabschnitt ist wohl zu bezweifeln. Dieser Personenkreis wird jedenfalls bei späteren Trank- und Brotpferrunden (Kol. V 44f. VI 14'-16') mit Trank versehen.

⁶⁷ Eine Anzahl von Einzelheiten scheinen freilich auf eine Zugehörigkeit zum AN.TAḪ.ŠUM- oder *nuntarrijašḫa*-Fest zu deuten. Das Ritual selbst hat protohattischen religiösen Hintergrund.

⁶⁸ 5' [UGULA LÚMUḪALDIM LUGAL-i ME-]E QA-TI pē![-e-d]q-i <LUGAL-uš ŠUMES-ŠŪ a-ar-ri> 6' [UGULA LÚMUḪALDIM LU]GAL-i GADA-an pa-a-i L[UGAL-]uš 7' [ŠUMES-ŠŪ] q-an-ši LUGAL-uš DU-ni ḫi[-in-]ga 8' [LÚ GIŠBA]NŠUR LÚMUḪALDIM LÚALAN.ZŪ 9' [LÚpal-]uq-tal-la-aš nu-za A-ŠAR-ŠU-NU 10' [ap-pa-a]n-zi 11' [LUGAL-u]š KÁ-aš ti-ja-zi nu-uš-ši UGULA LÚMUḪALDIM 12' [tuh-ḫ]u-i-šar pa-ra-a e-ep-zi 13' [LU]GAL-uš-ša-an QA-TAM da-a-i GAL DUMU.É.GAL 14' LUGAL-i GADA-an pa-a-i LUGAL-uš ŠUMES-ŠŪ a-a-an-ši 15' LÚ.MEŠMUḪALDIM NA4ḫu-ua-ši pē-ra-an GIŠši-en-ti-in 16' ti-an-zi GIŠPAN GUŠKIN-ia KUŠkur-ša-an-na 17' ga-an-ga-an-zi na-aš-ta A-NA GU4.MAḪ 18' SIḪLA GUŠKIN ar-ḫa da-an-zi 19' nu []III UDUḪLA ḫu-u-kán-zi GU4.MAḪ-ia 20' ḫu-u-kán-zi LUGAL-uš-za e-ša!.

wirkenden Funktionäre ihre Plätze aufsuchen. Der König tritt in die Tür scil. des Tempels oder der Cella, wo ihm der Oberkoch das *tuhhuesšar* reicht und der unaufmerksame Schreiber den König - zwar sachlich nicht unzutreffendermaßen, doch im

Seite 240

Gegensatz zur geltenden Sprachregelung - Hand an das Hingehaltene legen (*QĀTAM dai-*), statt daran die durch das Verbum *tuhš-* ausgedrückte Selbstreinigung vollziehen läßt⁶⁹. Da der König anschließend beide Hände abermals an einem Tuch abtrocknet, besteht an der Art der Handlung kein Zweifel. Wir erfahren sodann von der Aufstellung des *š/zenti*-Gestells, das hier seinen Platz vor der Kultstele als dem Orientierungspunkt der folgenden (1.) Opferhandlung erhält. Am *šenti*-werden ein goldener Bogen und eine Jagdtasche⁷⁰ aufgehängt. Opfertiere, von deren ritueller Reinigung keine Rede ist⁷¹, wie auch über ihre Weihe kein Wort verloren wird, stehen zur Schlachtung bereit: ein Stier, dem man den Goldbelag seiner Hörner abnimmt, und Schafe, die wie üblich beim Schlachten den Vortritt erhalten. Wahrscheinlich wurde das der Gottheit vorgelegte Opferfleisch (III 7'ff) wiederum zum großen Teil rituellem Verzehr zugeführt.

CTH 330: KBo XV 33 II 35'-III 972.

Im primär luwischen Kult des Wettergottes von Kuliūišna ist das Ritual des regulären, jährlich (*uetti mejani*) gefeierten Festes (Typ Frühlingsfest) mit einem textuell getrennt überlieferten, stärker hurritisch beeinflussten Invokationsritual gekoppelt worden. Die in E. Laroches Catalogue unter den Nummern 329 und 330 bunt zusammengewürfelten Fragmente beider Texte sind im

Seite 241

Prinzip leicht auseinanderzuhalten. Das hier anzuziehende Beispiel für das Voropfer stammt aus dem im Kern luwischen Festritual, das uns in (mittel)hethitischer Fassung⁷³ in Exemplaren des frühen 14. bis späteren 13. Jh. bruchstückhaft vorliegt. Es geht um ein ursprünglich wohl als öffentliches Anliegen betrachtetes Kultfest, das ein Privatmann zu Ehren der Gottheit, nun, wie es scheint, nur mehr im eigenen Interesse, auf eigene Kosten ausrichten konnte. Originelle, wohl z.T. der südanatolischen Herkunft verdankte Details und im Vergleich zu Beschreibungen hethitischer Reichsfeste gelegentlich größere Ausführlichkeit in der Darstellung von Standardmotiven⁷⁴ machen

⁶⁹ Vgl. schon Wright, JAOS 106, 442⁵⁷.

⁷⁰ Hat der Wettergott diese Requisiten von der männlichen Schutzgottheit übernommen (Konflation?)

⁷¹ Sie hätte normalerweise vor der Selbstreinigung des Königs stattgefunden; ist sie nur zufällig nicht erwähnt, weil die Tiere erst jetzt ins Blickfeld rücken? An sich ist es ja nicht unwahrscheinlich, daß das bei der Selbstreinigung des Königs benutzte *tuhhuesšar* zuvor, wie sonst üblich, zur Besprengung eingesetzt war.

⁷² 35' nu LÜEN ÉTIM I-NA É.ÚS.DU₁₀.SA(!) pa-iz-zi nu-za U-NU-UT¹IA da-a-i 36' LÜ.MEŠNINDA.DÜ.DÜ-ma-za NINDA.GUR₄.RA I-NA É.ŠĀ DINGIR^{LIM} za-nu-ma-an-zi ap-pa-an-zi 37' LÜ.MEŠMUḪALDIM-ma-aš-ša-an MUT^I me-e-ia-ni-aš IUDU.ŠIRIGU₄.MAḪ-ia 38' hu-i-ku¹-an-zi GIŠzi-in-ti-na pé-e-di ḫa-an-da-a-an-zi 39' ma-a-aḫ-ḫa-an-ma-kán LÜEN ÉTIM IŠ-TU É.ÚS.DU₁₀.SA(!) ú-iz-zi 40' na-aš pár-ni A-NA DIŠKUR URUKu-li-ú-iš-na iš-ta-na-a-ni UŠ-GE-EN 41' nu iš-ta-na-a-ni pé-ra-an DIŠKUR URUKu-li-ú-iš-na GEŠTIN-an 42' ši-pa-an-ti 111 na-aš-ta LÜAZU DIŠKUR URUKu-li-ú-iš-na QA-DU NINDA.ÉR[INMEŠ] 2 iš-ta-na-a-na-az kat-ta-an da-a-i na-an-ša-an ŠA DINGIR^{LIM} 3 GIŠla¹-aḫ-ḫu¹-ri lu-ut-ti-ia pé-ra-an ti-an-zi 4 na-aš-ta ŠA DINGIR^{LIM} uk-tu-u-ri-aš MUT^I me-e-ia-ni hu-ke-eš-š[a]r 5 IUDU.ŠIRIGU₄.MA[Ḫa]n-da u-un-ni-an-zi nu-uš-ma-aš p[é]-ra-an 6 LÜ.MEŠNAR URUK[a-ni-i]š GIŠ DINANNA ḫa-az-zi-iš-kán-zi ŠIRRU-ia 7 [nu LÜMUḪ]ALDIM tuh-ḫu <-iš> -ni-[i]š u-up-pí-ia-aḫ-ḫi nu-uš-ma-aš LÜEN ÉTIM 8 [EGIR-Š]U-NU UŠ-GE-EN na-aš A-NA LÜEN ÉTIM pa-ra-a pé-en-ni-an-zi 9 na-aš-kán LÜEN ÉTIM A-NA DIŠKUR URUKu-li-ú-iš-na ši-pa-an-ti (zu Z. 7 vgl. Zz.18f.25f).

⁷³ D.h. in nach geltenden liturgischen Gesichtspunkten redigierter Übersetzung. Hinsichtlich deren Datierung hat sich auch CHD III seit dem Eintrag p. 76b ("OH") inzwischen korrigiert, vgl. ib., 230b, wobei ich freilich den dort gegebenen Ansatz unseres Exemplars als junghethitisch ("NS") nicht teile.

⁷⁴ Vgl. etwa meine o., Anm. 2 zitierte Untersuchung.

dieses und ähnliche Rituale bemerkenswert.

Unserem, einer frühen Niederschrift entnommenen, Interpretament zufolge begibt sich der feiernde Festveranstalter ("Hausherr") nach Besichtigung des Opferbrotteiges in aller Morgenfrühe ins Badehaus, wo er (wie das im Reichsritual der König auch tut) seinen Festtagsstaat anlegt. Handlungsort ist das Tempelareal. Während das Abbacken der Brote anläuft, sorgen Tempelköche dafür, daß die zum Opfer beschafften vorgeschriebenen Tiere, ein Widder und ein Stier, zur Stelle sind und daß an der Schlachtstätte das *zinti*-Gestell bereitsteht. Der "Hausherr" betritt den Kultraum, verneigt sich (Verbum *ŠUKĒNU*) vor dem Altar des Wettergottes und bringt daselbst vor dem Gottesbild eine Weinspende aus. Darauf räumt ein Seher (*LÚAZU*)⁷⁵ das Idol und das (entweder mit dem Wein dargebrachte oder vom Vortag stammende) Opferbrot vom Altar (*ištanana-*) auf einen vor einem Fenster aufgestellten Ständer (*GIŠlahhura-*). Dann werden die Tiere als "des Gottes reguläres Jahres-Schlachtopferkontingent"⁷⁶ hereingetrieben, wobei ihnen Musiker mit liturgischem Gesang und Saitenspiel vorausschreiten⁷⁷. Ein Koch vollzieht die Reinigung (*šuppi-iahh-*) mit dem *tuhhueššar*; woran, wird nicht gesagt, doch sind gemäß den Par-

Seite 242

allelen Zz. 18f. 25f die Tiere, wohl nicht auch der Opfernde, gemeint. Der "Hausherr" schließt sich als der gabenbringende Adorant dem (zum Altar und wohl auch zum Gottesbild hin⁷⁸ ausgerichteten) Zuge an, verneigt sich hinter den Tieren und nimmt die Opferweihe vor (*-kan šipand-*)⁷⁹. Angesichts der fragmentarischen Textüberlieferung bleibt die Einordnung als 'Fleischspeiseopfer' eine, wenn auch wahrscheinliche, Vermutung.

CTH 701: KBo XXI 33+XXIII 12+KUB XXXII 49a.b+KBo XXIV 66 I 1ff.

Das mittelhethitische, von Salvini und Wegner in ChS I/2 als Nr. 1 (Dupl. Nrn. 2-6) bearbeitete (Teil)ritual eines Opfers für den Thron Ḫebats, der weiblichen Hauptgottheit des westhurritischen Pantheons, ist wiederum konzipiert für die individuelle religiöse Initiative oder vielleicht besser: das Bedürfnis des Privatmannes (sicherlich konnte aber auch der König das Ritual für sich in Anspruch nehmen). Es weicht erheblich ab von den bisher von uns zitierten Festbeschreibungen und weist typische Züge der hurritischen Kultpraxis auf. Die erhalten gebliebene zweite Tafel der nach Übernahme des Rituals etwa zu Beginn des 14. Jh. angefertigten und noch im 13. Jh. kopierten bzw. redigierten hethitischsprachigen Beschreibung enthält als Hinweise auf liturgische Einlagen zahlreiche in den Text eingestreute Stichzeilen (gelegentlich wohl auch den vollen Wortlaut) uns noch teils unverständlicher hurritischer Sprüche, bei denen es sich wesentlich um Bittgebete handeln

⁷⁵ Als Kultfunktionär nicht autochthon-anatolisch und (wenigstens bislang) für die althethitische Schicht nicht nachweisbar (vgl. a. Kammenhuber, THeth 7, 199). Seine Rolle im vorliegenden Ritual (im Unterschied etwa zu der in CTH 701, s.u.) erscheint allerdings eher blaß, fast statistenhaft. Ähnlich bereits in CTH 625,2, wo ein bzw. mehrere Seher ebenfalls nur am Beginn der Handlungen in Erscheinung treten: KBo XIX 128 I 20-30.

⁷⁶ Für eine unterstellte Kasusmetathese in III 4 vgl. CHD III, 230b.

⁷⁷ Wenn unser Text die Kultmusikanten als "Sängervon Kaniš", d.h. als Vortragende hethitischer Gesänge, klassifiziert (III 6), wird der Eingriff des hethitischen Redaktors deutlich. Hat er die traditionsgeheiligte, auf die gedachte (luwische) Muttersprache des Gottes festgelegte Liturgie kurzerhand übersetzt oder hat er sie, da sie ihm entging oder unverständlich war, durch eine situationsentsprechende hethitische ersetzt?

⁷⁸ Die Z. 13 beschriebene Schlachtung findet am Altar, dem regulären Standort des Idols, statt. Die Verbeugung (s.sogl.) gilt doch wohl dem jetzt auf dem Ständer vor dem Fenster befindlichen Idol. Die Richtung des Opferzuges und diejenige des Huldigungsgestus stimmten gewiß überein.

⁷⁹ Zum Weiteren s. ZA 76, 88f (S. 89 "Opfertisch" = Altar).

dürfte⁸⁰. Die Tafel beschreibt die am zweiten Ritualtag stattfindende sukzessive, weitgehend nach demselben Verfahren eingeleitete Opferung von insgesamt 7 "großen Vögeln" (MUŠEN GAL = Gans?/Ente?) und einem Schaf, wobei das letztere an zweiter Stelle dargebracht wird. Gelten die ersten drei Opferungen (hier "A", "B", "C") sei es dem Thron als Ganzem, sei es der Göttin(?), sind die folgenden fünf summarisch abgehandelten Vogelopfer ("D-H") nacheinander dem *huppi zinzaūšši* (unklarer hurrit. Terminus) und den vier Beinen des Throns zugeordnet. Zur Verdeutlichung biete ich eine Synopse der Ausführungen über das jeweilige Voropfer, wobei ich die Abweichungen der Vogelopfer (A,C[-H]) vom Schafopfer (B) in Klammern vermerke.

Noch nicht das eigentliche Voropfer betreffende einleitende Bestimmungen (I 1-13): Bei Tagesanbruch waschen sich Opferstifter (*BĒL SÍSKUR* "Opferherr")

Seite 243

und Seher (*LÚAZU*). Der Letztere betritt den Kultraum und entfernt die am Vortag vor dem Götterbild aufgetischten Brotspenden und die Rhyta, mit deren Inhalt er bei dieser Gelegenheit noch libiert. Anschließend wird der Raum feucht geputzt. Auf den Opfertisch aus Flechtwerk⁸¹ legt der Seher frische Fladenbrote, die er mit Obst belegt und mit Salz bestreut. Je einen Becher mit Wasser bzw. mit Wein sowie einen frisch angefüllten Öltopf⁸² (*DUGaḥrušhi-*) stellt er dazu. In den Öltopf legt er Zeder(nspäne oder -zweige?) (*GIŠERIN*) als kathartische, ggf. zur Erzeugung von Wohlgeruch verbrennbare Materie (*GIŠlueššar*)⁸³. Auf einem irdenen mobilen Herdeinsatz bzw. Feuertiegel eines tragbaren Ofens (*ḥuprušhi-*)⁸⁴ zündet er trockenes Holz an. Dann führt er den Opferherrn herein "vor die Gottheit" und reicht ihm einen der Zedernholzspäne (oder -zweige) aus dem Öltopf. Diesen Span (oder Bruch) wird der Opferherr für die Dauer des jeweiligen Tieropfers in der Hand halten⁸⁵.

Mit der sicherlich kathartische Zwecke verfolgenden Überreichung des Zedernspans an den Opferherrn ist die Grenze zwischen Präliminarien und Voropfer bereits überschritten. Der Opferherr verbeugt sich (Verbum *ŠUKĒNU*) scil. vor der Gottheit, indes der Seher ihn mit einem Spruch vorstellt bzw. empfiehlt (B: II 17-19; A: I 14-16; C läßt diese Zeremonie aus). Nun ergreift der Seher mit der Linken ein Messer (gemäß A und C jedoch einen großen Vogel; B: II 20a vs. A: I 17a; C: II 69b-71a) und nimmt mit der Rechten einen Zedernspan aus dem Öltopf, während das Schaf hereingetrieben und zur Rechten des Opferherrn aufgestellt wird. Der Seher legt dem Tier den Span auf den [Kopf] (nur B: II 20b-23⁸⁶). Mit der (bei B nun wieder, bei A und C noch) freien rechten Hand entnimmt der Seher dem Öltopf einen (bei B: weiteren) Span und läßt das davon abrinne Öl in den bereitstehenden Becher Wasser hineintropfen (*-ašta anda zapnu-*). Er vollzieht nun auf hurri-

⁸⁰ Dazu Salvini, OA 14, 1975, 227ff; Kammenhuber, Or 55, 1986, 106⁴.113ff.390ff.

⁸¹ I 7: *ŠA DINGIRLIM ŠA SÍSKUR A-NA GIŠBANŠUR AD.[K]ID* "auf den Korb Tisch des Opfers (gehörig) der Gottheit".

⁸² I 8f: *DUGaḥrušhin* ḫ.[(GIŠ)] *damai* "ein a. anderes Öl"; ḫ.GIŠ ist Neutrum, vgl. a. II 14. III 68.

⁸³ Ich fasse *lueššar* als Oberbegriff; vgl. fragend bereits CHD III, 74b z. St.

⁸⁴ Vgl. Wilhelm, RLA IV, 478; Kammenhuber, Or 55, 1986, 107.

⁸⁵ Vgl. I 14f mit II 7f. Ferner II 17f, doch ohne Erwähnung am Schluß des betr. Opfervorgangs (II 65ff) sowie am Beginn des nächsten (ab II 69b). Das Motiv ist dennoch als selbstverständlich für alle Teilopfer vorauszusetzen, vgl. IV 63f sowie die Ausnahmeregelung III 69f.

⁸⁶ Die Ergänzung in Z. 23 gemäß der ChS I/2, 49 Anm. nachgewiesenen Parallele, wobei der Raum der Lücke (vgl. a. KUB XXXII 49a) für "Kopf" nur ein Zeichen zuläßt: also SAG?

Seite 244

tisch das *katkiša-*, die Anrufung⁸⁷, der Hebat: den Span legt er in den Wasserbecher und gießt (*lahu-*) etwas von dem Wasser in Richtung auf das Götterbild, seine Handlungen mit der Rezitation der Anrufungsformel⁸⁸ begleitend (B: II 25-32; A: I 17b-25a; knapper gefaßt C: II 71b-III 7). Anschließend gießt er von dem Wasser auf das Schaf und aufs Messer, beide Male einen besonderen Spruch rezitierend (beide Handlungen nur bei B: II 33-37a). Der letzte Guß gilt dem Opferherrn (bei B seinen Händen: II 37b-38a. A, C: der S. gießt vor dem O. aus: I 25b-26a; III 8). Dann stellt der Seher den Wasserbecher auf den Flechtwerktisch zurück (B: II 38a-39; A: I 26b-27; C: III 9-10a).

Wieder nimmt der Seher einen Span aus dem Öltopf, wirft ihn jedoch nunmehr zur Verbrennung (als Rauchopfer) auf den auf dem Herd bzw. im Tragöfchen schon in Aktion befindlichen Feuertiegel. Dabei rezitiert er einen das Räuchern kommentierenden Spruch (B: II 40-42; A I 28-30a; C: III 10b-13a).

Der Opferherr legt jetzt zum Zeichen seiner Eigenschaft als Spender seine Hand an das Opfertier (*QĀTAM dai-*. Bei A hält ihm der Seher den Vogel dazu eigens hin: I 30b-31). Der Seher schneidet mit dem Messer (*GĪR-it dai-*) eine Kostprobe bzw. einen Anbruch (*anaḥi*) von (nicht aus⁸⁹) dem Kopf des anschließend noch durchaus intakten und leitbaren, d.h. nicht irritierten, Schafes⁹⁰ (bzw. nimmt er bei A und C die Probe, ohne ein Messer zu benutzen, von der Brust des Vogels). Es kann sich bei solchen 'Kostproben' nur um entbehrliche Teile gehandelt haben, also um Haare (bzw. Federn). Auf Parallelen kommen wir noch zu sprechen. Die Probe, zusammen mit dem Zedernspan, der auf des Schafes Kopf lag⁹¹, taucht der Seher in (*-šan anda šunija-*) den Inhalt des Öltopfes. Sodann bricht er, wiederum rezitierend, ein Fladenbrot, nimmt auch hiervon eine Probe, taucht sie ins Öl und wirft, einen weiteren Spruch hersagend, diese sowie die (Stirnlocken-)Probe und den Span zur Verbrennung auf den Feuertiegel (B: II 43b-56; bei Opfer A wird die <Feder->Probe ohne Span und Brot nach dem Ölbad verbrannt: I 32-35, während ihre Verbrennung bei C einer Textstraffung zum Opfer fällt: III 15f).

Seite 245

Nun ergreift der Seher den Becher mit dem Wein und spendet (*šipand-*) daraus in Richtung auf die Gottheit auf den Feuertiegel hinab. Er rezitiert dabei erneut und vollzieht damit die Opferweihe (*-kan šipand-*), die, wo immer sie in den zuvor betrachteten Interpretamenten behandelt worden war, ein Vorrecht des Opferherrn war. Mit beendeter Weihe setzt der Seher den Becher wieder auf dem Korb Tisch ab (B: II 57-61; A: I 36-40a; C: III 17-21). Erst nachdem der Opferherr erneut die Hand an das Schaf (oder den Vogel) gelegt hat - hier wird die Funktion des Gestus als Ersatz

⁸⁷ Vgl. ChS I/2, 4. Das Verbum *irḥai-*, primär "umgrenzen, umrunden", im Ritual oft "die Götterrunde reihum beopfern", ist hier blasser i. S. von "erledigen" zu fassen. Wie die Einflechtung des Incipit der Anrufungsformel zu zeigen scheint, erfolgt die Anrufung noch nicht beim Eintropfen des Öls.

⁸⁸ Zum Inhalt des Spruches s. Salvini-Wegner, ChS I/2, 2. Dafür, daß die kommentierte Handlung kathartische Bedeutung hat und eine Handwaschung der Gottheit symbolisiert, s.u..

⁸⁹ So ChS I/2, 50; Kammenhuber, Or 55, 1986, 397. Die Konstruktion hier und an den Parallelstellen erfolgt regelmäßig mit *-ašta/-kan da-* "nehmen" und dem Dativ.

⁹⁰ Vgl. I 65, wo davon die Rede ist, daß das Schaf vom Kultraum (zum Schlachtplatz) getrieben wird. Es stellt eine Verunklärung des Tatbestandes dar, wenn das hierfür benutzte Verbum *penniia-* als "hinschaffen" (Salvini-Wegner, ChS I/2, 52 u.ö.; Kammenhuber, Or 55, 1986, 411 [vgl. a. ib., p. 393 *unniia-*]) übersetzt wird.

⁹¹ Diente er nebenbei der Fixierung der abzuschneidenden Stirnlocke?

für die durch den Spender selbst vorgenommene Weihe deutlich -, wird die Opferschlachtung eingeleitet, d. h. zunächst wird das Schaf zur Schlachtstätte hinausgetrieben (B: II 62ff; die Vögel werden am Ort getötet, wo A [Herz, Flügel, der restliche Körper] zur Gänze, von C-H jedoch nur die Herzen auf dem Feuertiegel verbrannt werden, A: I 40b-55; C: III 22-40; D-H: III 45ff). Die Fleischteile (des Schafes) werden gekocht und der Gottheit vorgelegt; Brust und Rippenstücke sind für die Götter bestimmt, das Übrige ist vermutlich dem Verzehr der Opfernden vorbehalten (III 59-64. IV 42-44.46f.54-57)⁹². Das Ritual dürfte also Vernichtungs- (scil. A) und Fleischspeiseopfer kombinieren.

CTH 718: KUB XXXIX 71 II 7 - III 32 und Duplikate⁹³.

Als letztes Beispiel behandle ich im Ausschnitt das durch hurritische Vermittlung⁹⁴ nach Hattuša gelangte Sühne-Ritual⁹⁵ aus einem Kult der Pirinkir, einer als 'Herrin der Länder' und 'Königin der Götter' apostrophierten, synkretistisch mit Ištar geglichenen Göttin, die im 3. Jahrtausend als Haupt des elamischen Pantheons verehrt wurde, in späteren Jahrhunderten jedoch ihre

Seite 246

Vorrangstellung verlor⁹⁶. Die zahlreichen, wohl erst am Ende des Überlieferungsweges stark verballhornten akkadischen Sprüche (Gebetsformulare)⁹⁷, welche die verschiedenen Fassungen der vielleicht erst im 13. Jh.(?) entstandenen *hethitischen* Ritualbeschreibung⁹⁸ enthalten, weisen auf eine (noch zu lokalisierende, etwa an Babyloniens Peripherie angesiedelte) (mittel)babylonische Tradition⁹⁹, die noch von der alten hegemonialen Stellung der Göttin weiß und jedenfalls deren

⁹² III 59-61 übs.: "Wenn er mit gekochtem Fleisch zu opfern die Runde macht, (geschieht das so:) sobald das (im) Topf (zuzubereitende) Fleisch gar ist, ...". Für die auf der verlorenen Folgetafel beschriebene Verwendung der noch nicht ausgeteilten Fleischstücke vgl. evtl. KUB XII 11 = ChS I/2, Nr 46 III? 11-16: Fleischmahlzeit des Opferherrn und der Mitwirkenden (dort in zwei raum- und d.i. rangmäßig getrennten Gruppen).

⁹³ Bzw. Passagen aus Parallelfassungen. Aus Raumgründen verzichte ich auf eine Umschrift. Korrekturzusatz: eine Bearbeitung des Rituals hat G.M. Beckman angekündigt.

⁹⁴ Vgl. die in Boğazköi ausgesprochen selten belegbare, im Textensemble passim erfolgte (hethitisierende) Übernahme der hurritischen Lehnbildung *ša(n)kunni* zu akkad. *šangû* < sumer. sanga "Priester" (cf. Laroche, GLH 214). Vgl. ferner *šeḫellišaš uatar* (KUB XXXIX 71 I 24), Laroche, ib., 221.

⁹⁵ Der Charakter der Begehung ergibt sich aus der Darbringung von (6) Sündenträger-Schafen (UDU *nakkušeš*: KUB XXXIX 71 I 21; vgl. IV 22.26). Er klingt auch in einigen der akkadischen Rezitationen an.

⁹⁶ Die originale Namensform lautete Pini(n)kir, vgl. Hinz, Das Reich Elam (1964), 35-37.45; Wegner, AOAT 36, 165.46183.

⁹⁷ Eine erste Bearbeitung der akkadischen Zitate hat Goetze in JCS 18, 1964, 94-96 vorgelegt. Varianzen zwischen den Textvertretern zeigen mehrfach, daß Textfehler erst innerhalb der Boğazköi-Tradition auftauchen, vgl. Goetze, ib., fn.3f.10. Hinsichtlich der Sprüche, die einzelne Riten begleiten, ergeben sich gewisse, eher vage, Anklänge an Formeln bekannter akkadischer 'Gebetsbeschwörungen' (s. bereits Mayer, UFBG, 1584) und aus entsprechenden Fragmenten des assyrischen Ordo (z.B. Menzel, Tempel II, Nr. 28 Vs. 12 u.ä.), doch fragt es sich, ob mehr als von der Sache her selbstverständliche Parallelen vorliegen.

⁹⁸ Ich kenne kein Fragment, dessen Niederschrift vor dem 13. Jh. anzusetzen wäre. Ob gelegentlich auftauchende ältere Zeichenformen wie in KUB XXXIX 76 Vs. 8 (ŠA) und 11 (DA) ausreichen, eine ältere Vorlage zu postulieren, bleibt abzuwarten. Junghethitisch überliefert ist auch das eng mit unserem Text verwandte Ritual KUB XXIX 4 usw. (CTH 481), dessen historischer Anlaß mit dem in KUB XXXII 133 (CTH 482) I 1ff beschriebenen identisch sein könnte (s. dagegen jedoch Kammenhuber, AcAn 22, 1974, 170³⁷), der freilich bereits vor dem Beginn des 14. Jh. anzusetzen ist: z.B. Kühne, BBVO 1 (1982), 264233.

⁹⁹ Babylonische Gelehrsamkeit kennt Pinikir zwar als einen der Namen Ištars (König, AfO 5, 1928/9, 101), doch dürfte der Kult der elamischen Göttin (die später auch unter dem Appellativ Elamattum bezeugt ist) in Babylon selbst keine Rolle gespielt haben. Seine Aufnahme in Mesopotamien könnte in einem Zentrum der Ištar-Verehrung (z.B. Ninive) erfolgt sein, wobei seine Verbreitung nach Norden eher am Ostrand des babylonischen Sprachgebiets bzw. in Nordsyrien zu erwarten wäre, wo eben auch Hurriter saßen (für deren Kontakte mit Elam im 3. Jt. vgl. Kammenhuber, AcAn 22, 1974, 157ff.169). Vielleicht erfolgte hier auch schon die Veränderung des Namens in Piri(n)kir. Man vergleiche auch die wohl von Hurritern selbst vorgenommene Gleichung der Göttin mit Allani (hurr. "die Herrin", Hypostase Šauška=Ištars, s. Laroche, RHA VII/46, 1946/47, 57.44).

Das Wort *kubātu* (KUB XXXIX 71 II 22), sonst erst in späten Texten greifbar, ist jetzt für das 13. Jh. auch in Emar

Identifikation mit Ištar stützt¹⁰⁰.

Nach einer längeren Lücke am Ende der I. Textkolumne führt der Beginn der II. Spalte des Hauptexemplars in einen Handwaschritus. Der Priester läßt aromatisches Holz (^{GIŠ}*lueššar*) auf irgend etwas hinab¹⁰¹ und hält der Gott-

Seite 247

heit das Handwaschwasser in einem silbernen Gefäß (ZA.ĤUM "Kanne?")¹⁰² vor (*para ep-*), um dann dem Opferherrn etwas davon herauszugießen (*para laḥuṣa-*). Diese Handlung ist eingerahmt von zwei Aufforderungen an die Göttin, ihre Hände zu waschen und ihre so gereinigten Finger zur Einnahme der warmen Mahlbrocken zu benutzen (II 3-13). Darauf gibt der Priester dem Opferherrn eine andere, mit Bier gefüllte, Silber-Kanne? in die Hand. Während (das erwähnte?) *lueššar*-Holz brennt, trägt ein Sänger einen Hymnus vor, der zum Ausdruck bringt, daß die Begehung des Rituals von der Göttin gewollt sei und daß der Opfernde, dank bereits erfahrener Gnaden-erweise, diesem Willen in guter Zuversicht nachkomme (II 14-28¹⁰³).

Der Priester beginnt nunmehr mit dem (Vorweg-)opfer (*šipanduṣanzi ep-*). Er nimmt zunächst ein Brot, zerbröseln es und legt es auf das (brennende) *lueššar*. Er ergreift einen Fisch, schwenkt (*-kan šer arḥa uḥnu-*) ihn über (dem Bild) der Göttin und legt ihn gleichfalls auf das *lueššar*. Ebenso verfährt er mit einem weiteren Fisch, den er dieses Mal jedoch über dem Opferherrn schwenkt. Dann nimmt er eine Opferschale (auf der vermutlich eben das *lueššar* und die Fische liegen), hält ein wollenes *kišri-* darunter und bietet sie dem Opferherrn dar. Anschließend nimmt der Priester ein weißes Tuch und legt es über die vom Opferherrn gehaltene silberne Kanne? mit dem Bier (II 29-40).

Sobald das *lueššar*-Holz¹⁰⁴ herunter[gebrannt ist¹⁰⁵], schwenkt der Priester es über (dem Bild) der Göttin sowie [über dem Opferherrn¹⁰⁶], wäh-

als Kultterminus bezeugt (RPAE VI/3, 369, 9f; 373, 34).

¹⁰⁰ In diesem Sinne ist wohl auch die Verwendung des Zeichens IŠTAR (HZL, Nr.263) in einigen Exemplaren zu verstehen.

¹⁰¹ Es liegt nahe, daß das Holz mit dem Z. 18 u.ö. erwähnten brennenden *lueššar* identisch ist. Nun ist aber "hinablassen" (*katta tarṇa-*) nicht der normale Ausdruck für das Beschicken eines Feuers, während man ein an sich auch denkbares Wasserbad wohl mit *anda tarṇa-* "(ins Naß) hineinlassen" formuliert hätte. Die Art der Ablage scheint eine besondere Vorbehandlung des Holzstücks vorauszusetzen. Dabei ist an die Möglichkeit zu denken, daß das Holzstück (zur Steigerung seiner kathartischen Potenz zuvor in das im Kontext erwähnte Wasser getaucht) naß auf die etwa mit Glut gefüllte Opferschale gebracht wurde, die gemäß Z. 38f mit einem wollenen *kešri-*, doch wohl im Sinne einer Wärmeschutzmaßnahme, angefaßt werden mußte, um hochgehalten werden zu können.

¹⁰² Die mesopotamische Evidenz für sum. ZA.ĤUM = akkad. *s/šāḥum* deutet auf ein schalen- oder kesselförmiges (u.a. den Typus ŠEN spezifizierendes) Gefäß, vgl. AHW, 1132f "eine (Wasch-)Schale". CAD Š/1 umschreibt mit "drinking or cooking vessel". Hinsichtlich des hethitischen Schreibergebrauches wird für das Sumerogramm die Deutung "Kanne?" vertreten (s. zul. Rüster-Neu, HZL, Nr. 366), was sich aus praktischen (bei Ritualen freilich nicht unbedingt zwingenden) Gründen zu der in unserem Fall bezeugten Benutzung als Ausschenk-Gefäß fügen würde. Unser Text setzt dabei voraus, daß die Öffnung des Gefäßes sich für die Einführung eines Fladenbrots eignet (III 2f = KUB XXXIX 70 I 17f). Das ist bei einer Kanne dann denkbar, wenn ihr Hals nicht zu eng und der Fladen zusammengerollt eingetaucht wurde.

¹⁰³ Zu dem schwierigen akkadischen Text s. Goetze, l.c., 95f.

¹⁰⁴ Hier (II 44) steht die "personifizierende" (zul. Neu, KZ 102, 1989, 1ff) -ant-Erweiterung *lueššanz(a)*; KUB XXXIX 70 I 2' scheint das nomen simplex zu bieten.

¹⁰⁵ Ich ergänze *ar-ḥ[a uṣ-ṣa-a-ni]*, übersetze jedoch mit Rücksicht auf den unmittelbaren Zusammenhang sowie auf Z. 55 (I KUB XXXIX 70 I 13') nicht absolut ("verbrennt").

¹⁰⁶ Ergänzung des Duplikattextes (I 5') im Sinne des II 34-37 (s.o.) geschilderten Verfahrens.

Seite 248

rend der Sänger dazu eine im Namen des Mandanten an die Göttin gerichtete Bitte um Sündentilgung vorträgt. Dann legt [ein zweiter] Priester das *lueššar* auf das (zuvor schon Kol. I 36 erwähnte) Tablett, indes der erste Priester dem Opferherrn die Kanne[?] mit dem Bier abnimmt, dasselbe 'hinab'spendet (*kattanda šipand-*) und damit gleichzeitig das *lueššar* löscht, das sein sekundierender Kollege nun aufhebt und ins Feuer wirft (II 44-57 || KUB XXXIX 70 I 1'-14').

Auf dem Tablett stellt der Priester ein Fladenbrot sowie je eine mit Bier bzw. Wasser gefüllte silberne Kanne[?] bereit. Über das Fladenbrot streut er Salz und legt ein Messer darauf. Dann ruft er den inzwischen beiseite getretenen Opferherrn herbei¹⁰⁷. Unterdessen treibt man ein Opferschaf herein. Der Priester ergreift die mit Wasser gefüllte Kanne[?], tunkt (*-kan anda ep-*) das gesalzene Fladenbrot ins Wasser und präsentiert (*para ep-*) letzteres der Gottheit als Handwaschwasser, sprengt (*papparš-*) davon - etwa mit Hilfe des aufgerollten¹⁰² Fladen - auf das Schaf und auf [das Messer(?)]¹⁰⁸, bevor er den Rest zur Handwaschung vor dem Opferherrn ausgießt (*para laḥuṣa-*). Dabei wiederholt er den bei der einleitenden Handwaschung rezitierten Spruch (II 58 - III 10 || KUB XXXIX 70 I 14'-19' || 77, 1-8 || XXXII 1 II[?] 1-8 || HT 5, 7'-15').

Der Priester reicht dem Opferherrn nun die mit Bier gefüllte Kanne[?] und hält selber das gesalzene Fladenbrot sowie das Messer über das Schaf, während der Opferherr (das Bier spendend) die Weihe vollzieht (*-kan šipand-*). Die dazugehörige Bitte um Annahme des Opfers richtet der Priester für ihn an die Göttin (III 11-17 || HT 5, 16'-22' || XXXII 1 II[?] 9-13, vgl. IV[?] 1'ff).

Darauf legt der Priester dem Schaf (ein Klümpchen) Salz ins Maul und sagt: "Möge dir das Salz¹⁰⁹ angenehm sein, meine Herrin, große Königin!". Er ergreift das Messer¹¹⁰ und nimmt vom Kopf und von der rechten Schulter des Schafes (scil. Haare als) Anbruch (*anaḥi*), legt den auf das Fladenbrot und

Seite 249

verbrennt beides auf dem Feuertiegel (*ḥuprušhi-*). Dann nimmt er dem Opferherrn die Kanne[?] mit dem Bier ab und dieser tritt, da nun die Weihe beendet ist, von der Opferstätte zurück. Das Schaf wird zur Schlachtung hinausgetrieben (III 23-32 || HT 5, 23'f || KUB XXXII 2 + FHG 3 II 1'-12' || XXXIX 70 V 1-16 || 89, 1'-6'). Sein Fleisch, teils in rohem, teils in gekochtem Zustand, und seine Leber werden anschließend der Gottheit vorgelegt (III 36-61). Der Umstand, daß bei der folgenden Handwaschungszereemonie neben der Gottheit auch der Opferherr berücksichtigt wird (III 38-42), könnte darauf hinweisen, daß dieser im Rahmen einer (infolge Textverlusts noch hypothetischen) kultischen Mahlzeit am Verzehr des Fleisches beteiligt wird. Bei dem in der Folge beschriebenen,

¹⁰⁷ Erg. Kol.II 58 bzw. 65 nach III 29 bzw. 38.

¹⁰⁸ Kol. III 4 setzt ein weiteres Objekt voraus, im Gegensatz zu HT 5, 12'f, wo offenbar nur von der Besprengung des Schafes die Rede ist (die Lücke in Z. 13' reicht gerade für das zu erwartende *še-er*). In dem vorher betrachteten Ritual CTH 701 waren Schaf und Messer auf diese Weise rituell gereinigt worden (dort II 33ff). In unserem Fall darf man gewiß nur dann mit der Besprengung des Messers rechnen, wenn dieses (das doch gerade zuvor auf das Brot gelegt worden war) nicht zusammen mit dem Brot in das Wasser eingetaucht worden war. Tatsächlich spricht der weitere Kontext (zu III 12f vgl. III 25-27 und die Anm. 110 zitierte Varianz) eher für eine getrennte Behandlung von Brot und Messer. Für die Lücke mit einem Hinweis auf die etwa in den genuin anatolischen Ritualen gern geübte (der aktiven vorausgehende) passive Reinigung des *Opferherrn* zu rechnen, empfiehlt sich m.E. weniger.

¹⁰⁹ Kol. III 22 eigentlich "Gutes" (Pl. *ṭābātu*, als Wortspiel?); die (in Bezug auf die leicht verballhornte Verbform korrigierten, aber zugleich verkürzten) Parallelen haben das erwartete MUN (= *ṭābtu*) "Salz".

¹¹⁰ Zusatz FHG 3 + KUB XXXII 2 II 7'f.

leider nur allzu fragmentarisch bezeugten, für die Gottheit und den Opferherrn an und mit je einem¹¹¹ Schaf vollzogenen *nakkušše*-Ritus (IV 22ff) handelt es sich, soweit Parallelen erschließen lassen¹¹², um ein (vorhandenes Übel aufnehmendes und fortschaffendes) Preisgabeopfer. Die Kombination mehrerer Opfertypen, bereits für CTH 701 erwogen, steht für unser Ritual ohnehin fest, wenn wir die Verbrennung der Fische im Rahmen des uns hier eigentlich interessierenden Voropfers konsequenterweise als Vernichtungsoffer ansprechen.

Seite 250

Vergleichen wir nach der Betrachtung der einzelnen Textzeugnisse dieselben nunmehr mit einander, erkennen wir, wie erwartet, neben mancherlei vor allem herkunftsmäßig bedingten Verschiedenheiten in der rituellen Formensprache ein gemeinsames, in den Begehungen (bzw. in deren Beschreibungen) mehr oder weniger stark zum Ausdruck gebrachtes Bemühen um eine der Opferweihe, zumindest der Opferschlachtung, vorausgehende *rituelle Vorbereitung* des Tieropfers. Nach dem Erledigen der technischen Voraussetzungen des Opfers, d.h. nach Bereitstellung der Opfermaterie und des für die Handlungen benötigten Geräts wie auch nach einer durch Waschung und Anlegen von Festkleidern äußerlich bekundeten Vorbereitung der Person des Opfernden und ggf. der (Mit)zelebrierenden sowie nach ordentlicher Herrichtung bzw. Reinigung der Kultstätte und ihrer Gegenstände, gilt es noch, Vorkehrungen gleichsam auf einer höheren Ebene zu treffen. Opfer, Opfernde, ggf. auch bestimmtes Gerät, ja selbst die Kultgegenstände, obwohl schon festlich hergerichtet, sind offenbar immer noch entweder Teile des Profanen oder doch mit Spuren von Profanität behaftet, weshalb man sie der angestrebten Begegnung mit dem übermächtigen Heiligen nicht ohne weiteres aussetzen will. Profan und heilig stehen als größte denkbare Gegensätze unter gefährlicher Spannung. Soll es bei dem gewünschten Kontakt nicht zu einer die menschliche Seite vernichtenden Entladung kommen, müssen hier sei es qualitativ verändernde, sei es schützende Maßnahmen ergriffen werden. Auch wenn das initiatorisch erwartungsvoll unter dem Aspekt der Gegenseitigkeit (*do ut des*) geweihte Opfer selbst der Herstellung (in zweiter Linie der Aufrechterhaltung) göttlicher Geneigtheit, d.h. eines Friedens- oder Partnerschaftszustandes, dient, ist doch gerade sein unter dem Zeichen der physischen Annäherung und damit der zunehmenden Spannung stehendes unmittelbares Vorfeld der geeignete Ort für jene Maßnahmen. Sie bestehen einmal aus (Be)handlungen, welche zur schadlosen Überschreitung der Grenzen des Profanen ermächtigen, indem Mittel, meist kathartische Substanzen, eingesetzt werden, die, als Ausfluß des Heiligen in die Profanität, dem Menschen in seiner Umwelt zur Verfügung stehen und, richtig angewendet, ihm, seinem Opfer und seinem Kultgerät (auch einem vielleicht durch Berührung oder Blicke profanierten Götterbild¹¹³) ihre Kräfte mitteilen. Die Addition wie auch die mehrfache Anwendung dieser Mittel verstärken ihre Wirkung. Neben solchen Maßnahmen, den Reinigungsriten, sieht man die Möglichkeit, durch Vorweg-Opfer, sei es an Brot und Trank, sei es in Gestalt eines kleinen Teils des eigentlichen Opfers, eine günstige Disposition der Gottheit von außen her

¹¹¹ Kol. IV 22ff. Das Gesamt ritual erfordert jedoch gemäß Kol. I 20 den Einsatz von 6 *nakkušše*-Schafen.

¹¹² Vgl. van Brock, RHA XVII (fsc. 65), 1959, 126ff; Kümmel, StBoT 3, 146-149.

¹¹³ Zur widersprüchlichen Doppelrolle des Idols als ständiger Vergegenwärtigung und zugleich als temporärem, etwa auf die Dauer von Kulthandlungen beschränkten, Aufenthalt der Gottheit vgl. Furlani, Religione, 407. Übrigens kann sich nach hethitischer Vorstellung eine Gottheit verfehlen oder mit einer als verunreinigend empfundenen Gemütsbewegung oder einem ebenfalls als Verunreinigung betrachteten Zauber behaftet und dadurch in ihrer Funktionswillig- bzw. -fähigkeit beeinträchtigt sein. Sofern diese Beeinträchtigung sich auf den Menschen auswirkt, versucht dieser dem festgestellten Reinigungsbedürfnis der Gottheit abzuweichen. Das geschieht freilich nicht im normalen Kult, sondern auf dem Wege der Beschwörung. Vgl. dazu die Beschwörungen, die an die (ätiologischen) Mythen 'verschwundener' Gottheiten geknüpft sind (CTH 322ff).

anzubahnen, einen Gnadenvorschuß und damit einen Abbau der Spannungen auf der Partnerseite zu erwirken.

Eine Zusammenschau der wichtigsten in den exzerpierten Ritualen (freilich nicht immer vollzählig, gelegentlich auch in unterschiedlicher Folge) geschilderten Handlungsschritte zwischen Opfervorbereitung und -weihe, ergibt folgendes Bild:

Seite 251 unbedruckt

(es folgt Tabelle auf S. 252f)

Seite 251 unbedruckt

(es folgt Tabelle auf S. 252f)

[illegible]

Text aus CTH	631	647	593	616,2	625,1	625,2	669,19	330	701	718
Datierung ¹	ah	ah	jS	jS	jS	jS	jS	mh	mh	jh
20 Wasser + Öl + Zedernholz ¹¹									20dayδ (e)ε	
21 Wasser, in das salzbe- streutes Brot hineingehalten wurde										21ga bybδ? eε
B "a k t i v" (Subjekt:König)	x			x	x	x	x			
22 tuḥš-Ritus	22		[]		22		22			
23 dto., Zielorgan: Lippen				23		23				
C L i t u r g i e (in Stichzeilen)										
24 Reinigungsspruch			24	24					(24)	24 ¹²
Weihe ¹³ (+ unmittelbares Vor- und Umfeld)										
25 Verbeugung d. Opfh. vor Idol (v o r Weihe)								25		
26 Hand ans Opfertier (v o r u n d n a c h Weihe)								— ¹⁴	26	
27 anahī- (Haar+Brot) + Zedern- holz ¹¹) nach Ölbad verbrannt (v o r Weihe)									27	
28 Opferweihe ¹⁵ durch Opferherrn			[]	28	28	28		28 ¹⁶		29 ¹⁷
29 dto.; Priester rezitiert										
30 Opferweihe ¹⁵ durch Priester									30 ¹⁸	
31 Opferweihe ¹⁵ unerwähnt	31	31					31			
32 Salz ins Opfertiermaul (z u E n d e der Weihe)										32
33 anahī-(Haar) +Brot verbrannt (z u E n d e der Weihe)										33

¹ ah = althethitisch; mh = mittelhethitisch; jh = junghethitisch; jS = junge Schrift (zur Altersbestimmung des jeweiligen Textes vgl. o., S. 234f.239 sowie Anm. 51.67.

² an der Opferstätte.

³ evtl. unmittelbar vor dem Kultraum.

⁴ der Opferherr, der gleichzeitig vom Priester in einer Rezitation vorgestellt oder empfohlen wird, hält bereits den zur Lustration dienenden ölbenetzten Zedernholzspan (s. 17hε).

⁵ mit dieser 'Spende' (Bier) wird wird das *lueššar* (vgl. 19) gelöscht.

⁶ Aufstellung zur Rechten des Opferherrn.

⁷ vgl. aber noch o., S. 233!

⁸ vgl. o., S. 240.

⁹ Opferherr ausgenommen!

¹⁰ vgl. o., S. 230-232.

¹¹ d.i. ein Zedernspan oder -zweig.

¹² bezieht sich auf die Handreinigung der Gottheit, s. 21ga.

¹³ die Weihe selbst rechnet (anders als noch ihr unmittelbares Vorfeld) wohlgermerkt nicht mehr zum Voropfer!

¹⁴ hier begegnet das Motiv erst zu Beginn der Schlachtung (vgl. Kühne, ZA 76, 89.111), gehört somit *nicht* zum Voropfer.

¹⁵ stets (auch 25 - 27) auf das noch *lebende* Opfertier bezogen.

¹⁶ der Opferherr steht hinter den Tieren, die zwischen ihm und dem Idol postiert sind.

¹⁷ der Opferherr libiert, der rezitierende Priester hält das salzbestreute (Fladen)brot und das (Schlacht)messer über das Opfertier.

¹⁸ verbunden mit Libation aufs Herdfeuer und mit Rezitation.

Unsere, wie eingangs dargetan, notwendig selektive Materialvorlage und der knappe Rahmen dieser Studie rechtfertigen bzw. erzwingen den Verzicht auf eine auch nur annähernd *erschöpfende* religionsvergleichende Auswertung des erhobenen Befundes. Der folgende Kommentar zu einzelnen Motiven der in meiner Tabelle erfaßten Opferabschnitte "Eröffnung" und "Vorweg-Opfer" beansprucht daher nur, *Ansätze* zu einer Einordnung jenes Befundes beizusteuern. Der Abschnitt "eigentliche rituelle Reinigung" wie auch das Thema der Weihe müssen anderswo verhandelt werden.

Zu Motiv 1: Handwaschung des Opferherrn.

Wegen Textverlusts hier nicht zu beurteilen sind CTH 647; 612,2; 625,1. Das Motiv *fehlt* als *einleitender Ritus* in CTH 631, 330 und 701. CTH 631 bietet das Motiv *nach* dem Vollzug des Opfers in einer späteren Phase, wo es den Beginn eines Kultmahls zu bezeichnen scheint¹¹⁴. CTH 701 zufolge erfährt der Opferherr immerhin noch vor der Opferweihe einen Handguß, allerdings mit präpariertem Wasser und in einem Zug mit der Reinigung der Gotteshand, des Opfertieres und ggf. des Opfermessers (Motiv 20). CTH 330 kennt zwar die Handwaschung des Opferherrn¹¹⁵, sieht sie jedoch im Rahmen des Tieropfers wohl deshalb nicht vor, weil dieses beginnt, nachdem der Opferherr das Waschungshaus verlassen hat, in dem er seinen Festtagsstaat angelegt und gewiß zuvor die hier gebotenen Annehmlichkeiten zur (jeweils? vorgeschriebenen) körperlichen Hygiene wahrgenommen hat. Genau diese Situation scheint aber auch in der kürzeren, die Morgentoilette auf das Ankleidemotiv reduzierenden Darstellung von CTH 631¹¹⁶ gemeint zu sein. Da man gerade von der körperlichen Reinigung kam - was übrigens auch für CTH 701 gilt - konnte man auf die opfereröffnende Handwaschung verzichten¹¹⁷. Unverzichtbar aber wurde

Seite 255

diese offenbar dann, wenn zwischen der morgendlichen Hygiene und dem Opfer Zeit verstrichen und längere Wege bis zum Opferplatz zurückzulegen waren, so nachweislich im Fall von CTH 593 (Feier auf dem Berg Tapala) oder von CTH 625,2 (Opferstätte nach Wagenfahrt erreicht¹¹⁸). Hier hatte die Handwaschung ihre rituelle Funktion: unvermeidliche kleinere Verunreinigungen zu beseitigen, den Zustand kultnotwendiger ästhetischer Reinheit¹¹⁹ nachbessernd wiederherzustellen.

Die in unserer Tabelle vollzogene Trennung des *Handwaschungsmotivs* von der durch magische Vorstellungen

¹¹⁴ S. Duplikat KBo XVII 74 III 11' (Neu, StBoT 12, 24).

¹¹⁵ Vgl. indirekt, aber eindeutig, KBo XV 33 III 23' (vor Opferrunde).

¹¹⁶ StBoT 25, S. 65, 32'.

¹¹⁷ Daß eine solche Regelung in Hattuša *generell* kultüblich war, sei damit noch nicht behauptet (*möglicherweise* anders KUB LVII 63 [Archi, Fs. Otten², 16ff] I 2-21). Für strengere Prinzipien vgl. das u. zum jüdischen Tempelkult Festzustellende. Bei Homer findet sich die Kombination von Bad und nachfolgender Handreinigung Od. IV 48-54 vor einem Frühstück (hier war der Dienst der wasserreichenden Dienerin feste Regel, dem in einer größeren Tafelrunde allfälligen Bedürfnis angemessen), während im gleichen Gesang, 759-61, bei dem voropfer-artig eingeleiteten Gebet der Penelope das Händewaschen vor dem Streuen der Gerste entfällt, doch wohl weil die Beterin gerade gebadet hat. Im Übrigen ist sicherlich damit zu rechnen, daß eine, namentlich für eine *Vielzahl* von Fällen als zweckmäßig erkannte und entsprechend *bedingt* verbindliche Verfahrensweise gerade im kultischen Bereich *im Lauf der Zeit* zur *allgemeingültigen* Regel erhoben werden konnte.

¹¹⁸ KBo XIX 128 I 3-5.

¹¹⁹ Vgl. die auf allgemeines *ästhetisches* Empfinden gegründeten Reinlichkeitsprinzipien, welche die Instruktion KUB XIII 4 (ANET³, 207f; RTAT, 201f) den zahlreichen, namentlich auch den untergeordneten, Funktionären des alltäglichen Kultbetriebs für ihren Dienst einschärft.

und Manipulationen geprägten "eentlichen", insakraler Hinsicht *perfizierenden*, ursprünglich unterstützenden, *rituellen Reinigung* folgt dem vorliegenden Befund. In CTH 625,2 schieben sich zwischen beide Akte ein Brotopfer und eine Libationsrunde. In CTH 593, wo ein solcher Einschub fehlt, sowie in 625,2 setzt der zweite Akt nicht beim König, dem Subjekt des ersten Akts, sondern mit der Reinigung der Gottheit bzw. der sie vergegenwärtigenden Stele ein (Motiv 16, s.a. CTH 616,2 und 625,1; der König tritt hier erst später ins Blickfeld, s. Motiv 22/23). Dieser offenbar *entwicklungsbedingte* Umstand¹²⁰ sowie der zwischen beiden Akten erfolgte Wechsel des Wassers (es handelt sich jetzt nicht mehr um das von Pagen gereichte¹²¹ "Hand{wasch}wasser" [ŠUMÉŠ-aš uatar / MU QĀTI]!) verstärken den Eindruck, daß es sich um zwei absichtlich von einander abgesetzte Reinigungsakte handelt, deren zweiter eine andere, in seinem Symbolcharakter *gesteigerte, sakrale Qualität* besitzt (falls dem bei dem zweiten Akt zur Applikation verwendeten *tuhhueššar* eine eigene kathartische Kraft zugeschrieben wurde, läge darin eine weitere Bestätigung dieser differenzierenden Sicht)¹²². Schließlich wird man auch darin eine konsequente Scheidung der Funktions-

Seite 256

ebenen beider Akte anerkennen wollen, daß der erste (die grundlegende kultische Waschung nachbessernde) einen *Teil*, eben die Hand, der zweite aber - selbst wenn das Zielorgan die Lippen sind - die *ganze* Person (wie auch die im gleichen Zuge wohl als ganze besprengten Idole, Altäre und Opfertiere, s. Motiv 16) betrifft. Unverwischt bleibt dieser dimensionale Unterschied übrigens auch in dem nicht autochthonen Ritual CTH 718, wo in jene, dort sehr komplex gestaltete, *perfizierende Ganzreinigung* - s. Motive 18.19 - eine *zweite Handwaschung* integriert wird, bei der man, anders als bei der ersten (Motiv 1) und bei einer nach dem Opfer ausgeführten dritten Handwaschung¹²³, *manipuliertes* Wasser verwendet (Motiv 21).

Zeigte bereits der Hinweis auf CTH 718, daß die eröffnende Handwaschung - was kaum erstaunt - kein allein anatolisches Motiv sein kann, so läßt sich dieses z.B. auch an dem in altbabylonischer Zeit in **Mari** gefeierten Festritual für Ištar nachweisen: der leider nur in seinem Beginn bezeugte zweite, abendliche, Abschnitt des Festes setzt mit einem Wassergußritus ein, der vor den Gottheiten vollzogen (Verbum *nadûm*) und in seiner Bedeutung insofern durchsichtig wird, als dem König als Opferherrn im gleichen Vorgang das gleiche Wasser zur Handreinigung gereicht wird (Verbum *nadānum*)¹²⁴. Dieser Ritus ist deutlich von einer anschließenden Wasserlibation (Verbum *naqûm*) getrennt¹²⁵. Ob ein Tieropfer bzw. eine Götterspeisung folgte, bleibt uns aufgrund des Textverlusts verborgen. Abgesehen von der (allerdings kaum beweiskräftigen) Notiz, daß das Wasser aus dem Tempel gebracht wurde, findet sich im Text kein Hinweis auf einen magisch überhöhten Charakter der rituellen Reinigung. Das Händewaschen (*mīs qātī*) scheint in **Mesopotamien** zu den selbstverständlichen Voraussetzungen religiöser Übungen, vor allem des Gebets und des Götterdienstes¹²⁶,

¹²⁰ Im althethitischen Fragment KBo XXV 73 (StBoT 25, Nr. 73) lk. Kol. 4'f ist auch der zweite Akt noch *ausschließlich* mit dem König befaßt. Auch CTH 631 und 647 sehen nur die Reinigung des Königs bzw. des opfernden Prinzen vor. Zum entsprechenden Textbefund in CTH 669,19 vgl. aber noch o., S. 240 mit Anm.71.

¹²¹ offen bleibt, ob wie in CTH 718 (HT 5, 14') durch Übergießen appliziert.

¹²² Aus dem Rahmen fällt das althethitische Fragment KBo XX 10 + XXV 59 (StBoT 25, Nr 59), das Kol. I 10-12. II 7-10 vor einem Kultmahl die Handwaschung des Königs *nach* seiner durch Besprengung erfolgten sakralen Reinigung vorsieht. Hier scheint eine Vermischung der Motive 1 und 22 vorzuliegen, wobei allerdings die *unterschiedlichen Ebenen* der Reinigung deutlich bleiben: die Besprengung nimmt der Priester vor, das Handwaschwasser wird von ungenannten Funktionären gereicht.

¹²³ KUB XXXIX 71 III 40-42.

¹²⁴ RA 35, 1938, 7 IV 1-14a.

¹²⁵ *ibid.* IV 18ff (Z. 14b-17 ein Rauchopfer?).

¹²⁶ Vgl. die Handwaschung des Oberpriesters vor kultischem Gebet (Opferweihe?) im Anu-Ritual aus Uruk: Racc, 91, 3. Zu BBR 60 (vgl. dort Zz. 24'.26') s. Menzel, Tempel I, 297; II Nr. 51 (p. T 108). Die Handwaschung des Königs zu Beginn seines Bußritus im babylonischen Neujahrsfest (Racc, 144, 413) dürfte der Nachbesserung seiner körperlichen Reinheit dienen. Hand- und Mundwaschung des Opferschauers gehören schon in altbabylonischer Zeit an den Beginn seiner Ritualhandlungen: YOS XI 22 (Goetze, JCS 22, 1968, 25ff), 5 und jünger BBR 75,17' (nach Waschung am Weihwassergefaß, Z. 14'), vgl. 96,3.

zu gehören und hat jedenfalls in Reinigungsriten auch symbolisch-magischen Charakter¹²⁷.

Seite 257

Für **Ugarit** ist einmal ein Handwaschungs(ritus) (*hll ydm*) in einem königlichen Opferritual bezeugt¹²⁸, wobei freilich angesichts der notorisch überaus knappen Formulierung ugaritischer Opfertexte offen bleibt, ob es sich hier um die Handwaschung des Königs oder (wohl besser:) der beopferten Gottheit (vgl. u., Motiv 2) handelt.

Im **alttestamentlichen** Kult ist zumindest für die diensttuenden *Priester* die bei Aufnahme des Tagewerks zu vollziehende Hand- und Fußwaschung vorgeschrieben¹²⁹. Die **mischnäische** Tradition detailliert dazu rückblickend auf die Zeit des Zweiten Tempels, daß vor Betreten des Altarhofs beim morgendlichen Dienstantritt sowie nach jedem längeren Verlassen des Hofes (auch zur Defäkation) ein Tauchbad zu nehmen war, zuzüglich Hand- und Fußwaschung, während kurzzeitige Abwesenheit vom Altarhof (z.B. zur Miktion) oder eine im Dienst zugezogene Verunreinigung der Hände das Waschen (Eintauchen) von Füßen und Händen bzw. der Hände allein erforderte. Ansonsten genügte die beschriebene morgendliche Reinigung für den Dienst des gesamten Tages¹³⁰. Obwohl die Teilwaschung dem (qualitativ entsprechenden) Ganzbad allemal quantitativ unterlegen ist, wurde die zusätzliche Waschung nach einem Bade hier deshalb erforderlich, weil die Einrichtung für das Tauchbad außerhalb des heiligen Hofbereichs lag¹³¹: wie jede andere, selbst kürzeste, Abwesenheit von dort bedeutete der Weg zwischen Bad und Hof einen zumindest potentiellen Verlust an ritueller Reinheit. Der Zweck von Hand- und Fußwaschung war (im Prinzip wie in Hattuša, nur strenger im Maßstab), jenen Verlust an den als besonders exponiert geltenden Körperteilen nachbessernd auszugleichen.

Im alten **Ägypten** setzt jede kultische Handlung rituelle Reinigung(en) voraus. Der Zelebrant läßt sich vor seinem Dienst mit Wasser übergießen, wobei er in einem flachen Becken steht. Vor dem Betreten des Tempels wäscht er sich zusätzlich die Hände¹³².

Seite 258

Die homerischen Epen zeigen, daß die Handwaschung der Opfernden auch in **Hellas** bekannter Bestandteil des Voropfers war¹³³. In Darstellungen aus dem klassischen Schrifttum vermischt sich mit diesem Motiv

¹²⁷ Einzelheiten bei Lambert, Art. "Handwaschung" in RLA IV, 97f. Der synekdochische Gebrauch von sumer. *šu-luḫ*, bzw. akkadisiert *šuluḫḫu*, "Handwaschung" für den Reinigungskult zeigt, ebenso wie griech. *cherníptesthai* im speziellen Sinn von "opfern", welche Bedeutung dem Motiv beigemessen wurde.

¹²⁸ RS 24.260 = KTU 1.115, 6, wozu s. Blau-Greenfield, BASOR 200, 1970, 15; Loretz-Dietrich-Sanmartín, UF 7, 1975, 543f; Xella, Testi rituali, 107f; Dietrich, TUAT II/3, 319.

¹²⁹ Ex 30, 19-21.

¹³⁰ Vgl. die zusammenfassende Darstellung im Codex Maimonides VIII, 3, V 4-6.3, übs. M. Lewittes, YJS XII, 103f. Möglicherweise bestanden für den gewöhnlichen Israeliten, d.h. vor allem für den Opfernden, entsprechende Regelungen. Eitrem, Opferriten, 93 erinnert in diesem Zusammenhang an das apokryphe Evangelienfragment Pap.Oxyr. 850, 15, demzufolge Jesus und seinen Jüngern vorgeworfen wurde, das *hagneutērion* ungebadet und mit ungewaschenen Füßen betreten zu haben. Nach Lampe, Patristic Greek Lexicon (Oxford 1961), 21a bezeichnet *h.* hier denn auch den inneren Tempelhof.

¹³¹ Codex Maimonides VIII 1, VI 10f (Lewittes, l.c., 23).

¹³² Vgl. Bonnet, RÄR, 632f.

¹³³ Ilias I 449; den Vorgang als Übergießenlassen der Hände beschreibend: III 270. Vgl. ferner Odyssee III 444f (429.440). Daß auch Homer den Verzicht auf die Handwaschung nach einem vorangegangenen Bad kennt, erwähnten wir o., Anm. 117 (ad Od. IV 759ff).

einerseits die bei Homer nicht bezeugte rituelle Besprengung (vgl. Motive 15, 16, 21), zum anderen eine Wasserspende (durch Sekundärinterpretation des eigentlich der Reinigung dienenden Gußvorgangs¹³⁴), wobei die verwendete Terminologie (Verbum *cherniptesthai* und Derivate) nie einen Zweifel am primären Sinn des Ritus aufkommen ließ¹³⁵. Von einer magischen Überhöhung des rituellen Händewaschens ist zumindest bei Homer nichts zu spüren¹³⁶; für die klassische Periode ist allerdings eine Manipulation des Wassers bezeugt, die darin bestand, daß man das Wasser (neben anderen Lustramina) nach rechts laufend um den Altar trug¹³⁷.

Zu Motiv 2: Handwaschung der Gottheit.

Das Motiv erklärt sich als Parallele (im Sinne eines vermenschlichenden Analogismus) zu Motiv 1 und als verkürztes Gegenstück zu der in nach-althethitischer liturgischer Überlieferung gut bezeugten rituellen (Ganz)waschung von Götterbildern und Kultstelen¹³⁸. In Boğazköy zwar auch seit der mittelhethitischen Periode greifbar, mag es, anders als jenes eher universale Motiv

Seite 259

der Ganzwaschung des Idols, erst um diese Zeit und in recht begrenztem Umfang in Anatolien bekannt geworden sein¹³⁹. Sein Vorkommen in CTH 718 läßt an östliche Herkunft denken. CTH 718 bezeugt übrigens zwei weitere symbolische Handwaschungen der Gottheit: eine, die mit ebenfalls unbehandeltem Wasser nach dem Opfer und vor der Speisung der Gottheit erfolgt¹⁴⁰, und die andere, die vor der Weihe in Zusammenhang mit Motiv 21 mit manipuliertem Wasser ausgeführt wird¹⁴¹. Jedesmal wird dabei der gleiche Spruch rezitiert, der den Akt als *Vorbereitung zum Mahl* kennzeichnet.

Wird in CTH 718 die Handwaschung der Gottheit durch *Vorhalten* (*paraep-*) des jeweiligen Wassers angedeutet, so dürfte das *Ausgießen* von manipuliertem Wasser *vor* (*menahḫanda lahu-*) dem Bild der Hebat in CTH 701 (Motiv 21, in Zusammenhang mit der Besprengung des Opfertieres und mit einem Guß auf die Hände des Opferherrn) ebenfalls eine *Handwaschung* symbolisieren.

¹³⁴ etwa eine mißverstehende Übernahme der rituellen Reinigung der Gottheit (Motiv 3; vgl. u., Anm. 138.141)? Die namentlich von Eitrem vertretene Herleitung aus dem Totenkult (Opferritus, 78.100.103ff) überzeugt nicht, s. bereits Meuli, Fs. von der Mühl, 264f.

¹³⁵ Vgl. Ziehen, RE² XVIII, Sp. 601f. Yerkes, Sacrifice (der mir z.Zt. nur in der französischen Übersetzung von 1955 vorliegt) sieht den Ursprung des kultischen Händewaschens in der vor dem gewöhnlichen Mahl geübten Gewohnheit (ch. IX/iv m. nte 17, unter Verweis auf Od. I, 146; IV, 52; VII, 172; X, 182.369).

¹³⁶ Vgl. a. Stengel, Opferbräuche, 14, der zurecht hervorhebt, daß Homers Opferschilderungen keine über das Physisch-Ästhetische hinausgehende rituelle Reinigung kennen.

¹³⁷ Dazu Eitrem, Opferritus, 61 (Belegstellen). 7ff. Zur Rechtsdrehung s. ibid., 30.41ff. Burkert, Gr.Rel., 101, betrachtet die Maßnahme nicht als auf das Herumgetragene bezogen, sondern als magische Kreisziehung zum Schutz der Opferstätte, was Eitrem (ib., 9) als *weitere* Funktion des Ritus erklärt.

¹³⁸ Belege bei Archi, UF 5, 1973, 1955.23. Ferner HW² I, 230f. Die Bezeugung im Festritual für Telipinu von Ḫanḫana (mittelheth. KUB IX 3 I 17f.20f; Haas-Rost, AOF 11, 1984, 10ff [60]) läßt vermuten, daß der Brauch bereits in der althethitisch-protolithischen Schicht bekannt war. Für mesopotamische Vorbilder bzw. Parallelen, vgl. etwa Ferwerda, TLB/SLB V, 11 (m. Lit.). Auch aus Syrien ist jetzt für das 13. Jh. v. Chr. ein Beleg greifbar: Arnaud, RPAE VI/3 no. 370 (p. 340), 84. Für die ägyptische Evidenz s. u., S. 260 mit Anm. 147.

¹³⁹ Graphisch ältester Beleg ist das mittelhethitische Ritualfragment KBo XXI 86 II 9'f, das die Handwaschung der Siebengottheit (Plejaden) bezeugt. In dieselbe Epoche (vgl. Archi, Fs. Otten², 15) dürfte auch die Urschrift des liturgischen Textes KUB LVII 63 datieren, welcher der Sonnengöttin von Arinna und dem königlichen Opferherrn gleichermaßen die *aktive* Handwaschung vor dem Opfer unterstellt (Kol. I 20f; Archi, l.c., 16). Vermutlich ist des Königs unmittelbar vorher erwähnte dreimalige *Wasserspende vor dem Altar* (I 18f) Symbol für den ja sonst nicht darstellbaren Akt der Göttin! Freilich würde die hier im Text gewählte Ausdrucksweise eine Vermischung von Waschwasser-Guß und Spende implizieren. In den Rahmen des im 13. Jh. erneuerten Kultes von Nerik gehört schließlich der Hinweis auf eine (passive) Götterhandwaschung in KUB LIX 32 III 8 (Haas, KN, 313).

¹⁴⁰ KUB XXXIX 71 III 39f.

¹⁴¹ Zu letzterer s. die Parallele im ebenfalls aus dem hurritischen Osten vermittelten Ritual CTH 701 (Motiv 20).

Symbolische Handwaschungen sind klärlich auch die in dem erwähnten altbabylonischen Ritual aus **Mari** zu Beginn seines abendlichen Abschnitts jeweils dreifach vor den Götter(bilder)n ausgeführten *Wassergüsse*, die der Handwaschung des im gleichen Vorgang bedienten königlichen Opferherrn unmittelbar vorausgehen¹⁴². Die spätbabylonische Überlieferung alter Kultrituale aus **Uruk** belegt z.T. verschiedentlich wiederholte an Götterbildern mehr oder weniger andeutungsweise vollzogene Handwaschungen¹⁴³. Hier scheint zudem allmonatlich am Vollmondtag ein besonderer Handwaschritus (*tēbibti qātē*) gefeiert worden zu sein¹⁴⁴. In späterer Zeit weiter ausformulierte Bitten

Seite 260

zur Götterhandwaschung kennen wir aus einem altbabylonischen Opferschaugebet¹⁴⁵. Erwartungsgemäß gehört das Motiv auch zum rituellen Repertoire des in **Assyrien** geübten Kultes¹⁴⁶.

Für einen wahrscheinlichen Götter-Handwaschungsritus in **Ugarit**, nach dem synekdochisch ein ganzes Ritual benannt wurde, siehe bereits o. zu Motiv 1.

In **Ägypten** geht der allmorgendlichen Beopferung der in ihrem Bilde vergegenwärtigten Gottheit deren Ganzreinigung (durch Räucherung und Waschung) voraus und wird überdies zum Schluß der Gottesspeisung wiederholt¹⁴⁷. Dagegen wird der Begriff der Handwaschung auf einen Wasserguß bezogen, der (wieder in Zusammenhang mit einer Räucherung) vor der rituellen Speisung im Totenkult dargebracht wird¹⁴⁸.

Zu Motiv 3 und 25: Verbeugung des Opferherrn vor dem Götterbild.

Ob der hier verwendete Begriff der Verbeugung auch die an sich im Alten Orient geläufige Prostration umfaßt, kann ohne eine eingehende lexikalische Untersuchung, möglichst unter Einbeziehung aller hethitischen Ausdrücke für Ehrfurchtsbezeugungen¹⁴⁹, nicht entschieden werden. Es scheint, daß die hethitischen Verben *hink-* und vor allem *aruṣai-* die in den Texten (auch in Motiv 3 und 25) beide mit den allographisch verwendeten entsprechenden Formen des akkadischen Verbums *šukēnu* "sich niederwerfen" wechseln, wenigstens an einigen ausgekräftigten Stellen¹⁵⁰ eher "neigen, sich verneigen" als "sich niederwerfen" bedeuten und daß zudem das akkadische Allogramm alt- bis junghethitisch (allerdings sehr selten) auch dann benutzt wird, wenn die be-

¹⁴² RA 35, 7 IV 4-10 (vgl. Anm. 124).

¹⁴³ Z.B. beim Lever (Racc, 93, 16), vor einem Opfer (ib., 90, 29; 91,20), vor der Götterspeisung (ib., 90, 22.33; 92b, 12; 119, 18), nach der Speisung (ib., 119,32), am Ende einer Prozessionsstation (ib., 100, 24; 103, 11, 115, 8) usw..

¹⁴⁴ Racc, 79, 33f (etwa synekdochisch gemeint für die Opferfeier, vgl. o., Anm. 127).

¹⁴⁵ Vgl. YOS XI 22 (Goetze, JCS 22, 1968, 25ff), 19-21 mit BBR 75-78, 5'-11'.53'-55'. Hieraus geht hervor, daß das verwendete Wasser mit Duftholz-Spänen versetzt war, mit Materie also, die sonst vorwiegend als Räucherwerk diente und der man kathartische Wirkung zuschrieb (vgl. u., S. 266f).

¹⁴⁶ Vgl. etwa Menzel, Tempel II, Nr. 28[=T 42ff] Vs. 11; 30 [=T 49ff] Vs. 7.19; 36 [=T 72ff] A II (12').B II 18'; 45 [=T 98ff] IV 13'; 46[=T 102] Vs. 17f.

¹⁴⁷ Bonnet, RAR, 640; Barta, LÄ III,842f.

¹⁴⁸ Bonnet, l.c., 555 (vgl. auch das Vorhandensein eines Handwaschbeckens unter den im Alten Reich als Grabbeigaben deponierten Scheingefäßen, ibid., 556).

¹⁴⁹ Hierher gehören *ḫaliia-* "knien", *kaniniia-* (dazu vgl. Neu, KZ 86, 1972, 291f; Oettinger, MSS 40, 1981, 143ff) "sich beugen" und wohl auch *paršnai-* "hocken".

¹⁵⁰ Etwa KBo XVII 74 (CTH 631) III 19': ... *šara* *tienzi šer=pat aruṣanzi* "sie stehen [auf] und oben (d.h. im Stand) machen sie *aruṣai-*". Wenn wir das Kredenzen von Getränk mit unmittelbar vorausgehendem *GİRMEŠ-aš kattan ḫinkišk-* in KUB XXXIII 120 (CTH 344) I 10.17 als zusammenhängende Bewegungsfolge fassen dürfen, liegt eine tiefe Verbeugung aus praktischen Gründen näher als eine Prostration.

zeichnete Bewegung "sitzend"¹⁵¹ oder "stehend"¹⁵² ausgeführt wird, was an sich, d.h. ohne Annahme mißverständlich abkürzender Ausdrucksweise¹⁵³, eine Prostration ausschließt¹⁵⁴.

Welche der beiden Haltungen in den Motiven 3 und 25 auch gemeint sein mag: mit ihr drückt der Opferherr seine Ergebenheit vor der zu beopfernden, in ihrem Bilde vergegenwärtigten Gottheit aus. Es handelt sich um die mehr oder weniger betonte Geste und Grußhaltung des niedriger Gestellten gegenüber einem Höherrangigen, speziell des Dieners gegenüber seinem Herrn und des Untertanen gegenüber seinem Herrscher, die universell und so eben auch im anatolischen wie etwa im mesopotamischen Raum die Selbsteinschätzung des Menschen gegenüber einem göttlichen Machtwesen veranschaulicht und gleichzeitig als Gebetshaltung dient. In Motiv 3, am Beginn des Opferritus, bei oder nach dem Eintreten des Opferers in den heiligen Bereich, steht wohl die Grußfunktion des Gestus im Vordergrund, seine Wiederholung in Motiv 25 begleitet die Präsentation des Opfers: die Haltung dessen, der hinter seiner Gabe die Anbetung vollzieht¹⁵⁵, wird dem Huldigungsgestus entsprechen, den der Vasall bei der Tributübergabe vor seinem Oberherrn ausführt. Bisweilen (in praxi vielleicht öfter als in den Texten verzeichnet) wird die Verbeugung von einer namentlichen Vorstellung des Opferherrn (und ggf. des ministrierenden Priesters) begleitet¹⁵⁶. Bei freiwilligen und Gelegenheitsopfern kann in diesem Zusammenhang auch der Anlaß genannt und die Gottheit zur Überprüfung der Gaben aufgefordert werden¹⁵⁷.

Die Bezugnahme auf ein hurritisches Formularegebet ('[Worte] des Sich-Verneigens auf Hurritisch') in Zusammenhang mit Motiv 3¹⁵⁸ in einem von den östlichen Nachbarn her übernommenen Ritual weist auf den festen Platz, den die rituelle Ehrfurchtsbezeugung auch im hurritischen Opferkult einnimmt - und zwar nicht als eine das Gebet begleitende, sondern dieses dominierende, *eigene* Form (Anbetung als Haltung bzw. Gestus und in dieser Form als Akt).

Anzumerken ist noch, daß die rituelle Verbeugung bei Reihumbeopferungen mehrerer Götter ('Opferrunden', bei denen z.B. Getränke durch Zutrunken gespendet werden) vor jeder oder auch nur vor bestimmten Gottheiten, d.h. manchmal recht häufig und gelegentlich jeweils mehrfach vollzogen werden kann, daß sie z.B. auch vor heiligen oder geweihten Gegenständen und beim Verlassen der Kultstätte ausgeführt wird und daß all dieses auch vorgesehen sein kann, obwohl dem Opferherrn im betreffenden Ritual weder bei der Einleitung (Motiv 3) noch vor der Tieropferweihe (s. Motiv 25) eine Verbeugung vorgeschrieben wird¹⁵⁹.

¹⁵¹ KBo XX 10+ (StBoT 25, Nr. 59) II 15f sowie die jungen Belege KUB XX 62, 3'; IBoT II 21 (CTH 678) VI 8'; 65 (CTH 663), 8'; III 23 III 14.

¹⁵² Junghethitisch HT 19, 4'; IBoT II 65, 5' (beide CTH 663).

¹⁵³ etwa für: 'vom Sitzen/Stehen aus zur Prostration übergehen'. In diesem Sinne Puhvel, HED I/II, 183.

¹⁵⁴ Die bisher umfangreichste Studie hierzu, der Artikel *aruḫai-* in HW² (I, 355ff mit ält Lit.) sieht keinen Grund, eine Neben- (oder gar Grund)bedeutung "sich niederwerfen" anzusetzen und erweitert dieses Urteil auch auf das synonyme *hink-*. Es fragt sich allerdings, ob und warum den Hethitern die in solchem Fall sich auftuende semantische Divergenz gegenüber akkad. *šukēnu* entgangen oder unwichtig gewesen sein könnte. Dieser Umstand muß zugunsten des jüngst wieder von Puhvel (l.c., 183ff) vertretenen Ansatzes *aruḫai-* = "sich niederwerfen" angeführt werden.

¹⁵⁵ KBo XV 33 (CTH 330) III 8 (die Opfertiere werden vor dem Opfernden her, in Richtung auf den Altar getrieben). 20; KBo XXIX 72 III' 3'. Das Motiv findet sich auch als Übergabe-Gestus im Sündenbock-Ritual KUB IX 32 (CTH 394; Kümmel, *zul. TUAT* II/2, 285ff) Vs. 23f.

¹⁵⁶ Vgl. KUB I 17 (CTH 591) VI 17-19; KBo XXIX 72+ Rs.(!) 2'-4'.

¹⁵⁷ Z.B. KBo XV 33 (CTH 330) III 18-22 (s. CHD III, 287a).

¹⁵⁸ KUB XLV 3 (ChS I/2, Nr. 40) I 2f.

¹⁵⁹ Ein Hinweis auf die vielen Verbeugungen in CTH 631 möge in diesem Zusammenhang genügen: vgl. StBoT 12, 82 s.v. *aruḫai-* (in CTH 625,2 wird dagegen nur einmal eine Verbeugung erwähnt: KBo XIX 128 36'f). Für das reiche Belegmaterial s. ansonsten HW², l.c..

Die in hethitischen Ritualen, wie schon festgestellt, dem wortnächsten Verständnis gemäß gelegentlich im Stehen oder Sitzen auszuführende Verbeugung scheint als eigenständige rituelle Ehrfurchtsbezeugung und Gebetshaltung in den Kulturen des Alten Orients sonst so gut wie unbekannt zu sein¹⁶⁰. Die

Seite 263

allographische Verwendung von akkad. *šukēnu* gerade auch im Zusammenhang solcher Aussagen über die einzunehmende körperliche Ausgangsstellung zeigt, daß die Hethiter ihren Verehrungsgestus als Entsprechung zu der von ihren Nachbarn geübten Prostration aufgefaßt haben. Zu dieser im folgenden ein kurzer Seitenblick.

Im mittelassyrischen Krönungsritual wirft sich der König beim Betreten des Assurtempels nieder (Verbum *šuka'unu*) und *küßt den Boden* (*naqarruru* "sich krümmen, kriechen" hier etwa in diesem Sinn), beginnend bei den Räucherschalen bzw. Tragöfchen, die vor Assur stehen. Er besteigt dann den Hochsitz, wirft sich wieder auf die erwähnte Weise nieder, deponiert Priester-Ehrengeschenke zu Füßen des Reichsgottes und richtet diesem den Opfertisch zu; darauf folgt das Fleischopfer¹⁶¹. Mag die Prostration in diesem Ritus wesentlich unter dem Aspekt von Gruß und Huldigung des Königs als neuem Statthalter Assurs (so ja sein älterer religiöser Titel) zu sehen sein¹⁶², findet sich der Gestus als mehr oder weniger kultübliche Form auch in anderen Ritualen¹⁶³ wie ebenfalls in historischen Nachrichten aus dem **Zweistromland** bezeugt¹⁶⁴. Eine in neuassyrischer Überlieferung vorliegende rituelle Anweisung verbindet, nach Räucheropfer und Spende von Brot und Bier durch den Opferherrn, dessen Prostration vor der Vermittler-Gottheit mit der vom Priester vorgetragenen Bitte

¹⁶⁰ So sind als Gebetshaltungen außer der Prostration (sumer. *ki-a za-za*) das Stehen oder Knien (im Zweistromland auch Hocken), beides ggf. mit erhobenen Händen, üblich, vgl. v. Soden, RLA III, 161; Brunner, LÄ II, 453; Westermann, RGG³ II, 1213; Boecker, BHH, 521f. Eine besondere Form der Gebetshaltung stellt in Mesopotamien (und etwa im achämenidischen Persien) die im Stehen ausgeführte Anbetung mit ungefähr unter die Nasenspitze geführter (ggf. blütenstengelhaltender bzw. Kuß-)Hand (sumer. *kir₄-šu-gál*; akkad. *labān appi*, dieses das ursprüngliche griech. *proskynein*) dar, vgl. Gruber, JNES 7, 1975, 73ff; Fauth, Art. "Proskynese", KIPauly IV, 1189; Calmeyer, AMI 14, 1981, 58 m. Anm. 14). Mit verschiedenen Autoren ist zu vermuten, daß man diese Haltungen *auch* ggf. nacheinander, also in *Kombination*, einnahm.

Akkad. *kanāšu* "sich unterwerfen" wird selten in strikt rituellem Sinn faßbar, wobei der von den Wörterbüchern hierzu angebotene Ansatz "sich beugen" möglicherweise als "sich zur Prostration beugen" zu präzisieren wäre (UM I/1, 2 II 37; BWL, 108, 13 ?). *qadādu* "sich beugen", absolut und in rituellem Kontext gebraucht, ist äußerst rar (*ina qaqqari* "zur Erde": MAOG 5/3, 5, 14). Die hebr. Entsprechung *qadād* steht einmal (Mi 6,6: kultischer Zusammenhang!) parallel zu gleichbedeutendem *nākap* (*ḵpp*), kommt jedoch in der Regel in unmittelbarer Verbindung mit "sich niederwerfen" (*hištaḥawā*) vor.

Das *Sitzen* (*überhaupt!*) im Bereich und selbst im Anblick des Tempelhofes und des Heiligtums gilt nach mischnäischer Tradition als ehrfurchtslos; 2. Sam. 7, 18 wird (sic!) im Sinn einer Ausnahmeregelung zugunsten des Königs interpretiert, vgl. Cod. Maimonides VIII 1, 7, 6f (Lewittes, YJS XII, 30f).

Eine *Verbeugung*, die als Haltung offenbar jeweils für längere Zeit eingenommen wurde, findet sich neben anderen Ehrfurchtsbezeugungen (Grußhand bei nur leicht vorgebeugtem Oberkörper im Stand oder im Knien, Prostration) in *ägyptischen* Darstellungen des Gefolges (oder von sonstigen Untertanen) des Pharaos bei Staatsaktionen, auch bei solchen rein kultischer Art, so etwa in Amarna (vgl. Davies, Amarna I pl. VI. VIII; IV pl. VI; VI pl. II). Dabei wird ein Fuß vorgesetzt, die Rückenlinie verläuft etwa waagrecht, der Kopf ist angehoben, die Arme hängen schlaff herab. Es scheint sich hierbei allerdings um einen dem *König* geltenden Ergebnheitsgestus und nicht um eine kultübliche Form der Anbetung zu handeln.

¹⁶¹ KAR 135 + (Müller, MVAG 41/3, 8) I 30ff.

¹⁶² Im gleichen Ritual huldigen später auf dieselbe Weise die Großen des Reiches und die Camarilla dem inzwischen intronisierten König: Kol. III 13. Zur (ungelösten) Frage, ob sich der König dem Ritus nur einmal während seiner Regierung oder in jährlicher Wiederholung unterzog, s. Menzel, Tempel I, 41f.

¹⁶³ Vgl. Racc, 100, 13f für die Prostration des Königs beim Betreten der Cella anlässlich des (Frühlings)-Prozessionsfestes in Uruk.

¹⁶⁴ Sargon von Akkad zollt als Eroberer Syriens Dagan von Tuttul Anbetung und Huldigung durch Prostration (sum. *ki-a mu-na-za*, FAOS 7, 164, 17-23). Der siegreiche Salmanassar III. wirft sich in Kutha bzw. Borsippa jeweils beim Opfer vor Ninurta bzw. Nabû nieder: WO 4, 1967(8), 32 V 5. VI 2. Überhaupt scheint es zur religiösen Routine der Könige zu gehören, beim Aufenthalt in einer Stadt, der dortigen Gottheit mit solcher Ehrfurchtsbezeugung aufzuwarten, vgl. das altbabylonische Beispiel in ARM 3, 44, 14.

Aus Syrien (Emar, 13. Jh.) ist das Niederfallen (*šuhehunu*) der Priesterin vor der Gottheit bezeugt: Arnaud, RPAE VI/3, 340, 83'.

um deren engagierte Fürsprache bei Ištar¹⁶⁵.

Seite 264

In **Ägypten** wirft sich der Priester beim täglichen Kult nach der Eröffnung des Schreins, in dem das Götterbild aufbewahrt wird, vor diesem nieder und küßt den Boden. Danach (und nach Anstimmen eines Hymnus) nimmt er es heraus, reinigt es, bekleidet es neu und setzt ihm die Opferspeisen vor¹⁶⁶.

Normative Angaben (Vorschriften) über die genauen Umstände und Indikationen des in **Israel** geübten kultischen Sich-Niederwerfens finden sich im **Alten Testament** nicht. Immerhin ist dem Bericht des Chronisten über eine Opferfeier zu entnehmen, daß nach dem Schlachten des Sündopfers, dem Sprengen des Blutes und zur Darbringung der Opfertei(e) einer Hekatombe auf dem Brandopferaltar ein instrumental begleiteter Chorgesang einsetzte, indes die Kultgemeinde sich - bis zum Abschluß des über das Ende der Opferhandlungen hinaus verlängerten Gesanges - mehrfach niederwarf¹⁶⁷. Hilfreich für das Detailverständnis der Stelle sowie überhaupt informativ bezüglich der Prostration ist die **mischnäisch-rabbinische** Überlieferung zum (zweimal-)täglichen Opferdienst im Zweiten Tempel. Ihr zufolge wurden in der Zeit zwischen der Schlachtung des Brandopfers, dem Sprengen seines Blutes und der Präsentation der Opfertei(e) am Brandopferaltar nacheinander von vier Priestern vier Verrichtungen zur Reinigung und Beschickung des Räucheraltars im 'Heiligen', der vorderen Abteilung des Tempels, vollzogen. Währenddessen versah dortselbst ein fünfter Priester den entsprechenden Dienst am siebenarmigen Leuchter. Jeweils am Ende seiner Verrichtung warf sich der jeweilige Priester zu Boden und ging hinaus auf die Stufen, die zum Altarhof hinabführten. Sobald der vierte und fünfte Priester auf der Treppe erschienen, begannen sie und ihre dort wartenden Kollegen auf ein akustisches Zeichen hin mit der Rezitation der Segensliturgie. Gleichzeitig wurde das Brandopfer den Flammen übergeben, danach die Spenden von Mehl, Opferkuchen und Wein. Nun setzte der den Dienst abschließende, instrumental unterstützte Gesang der Leviten ein. Inhaltlich von Wochentag zu Wochentag unterschieden, war er in neun Strophen gegliedert. Am Ende einer jeden Strophe ertönte ein Trompetenstoß, auf den hin sich alle Anwesenden zur Anbetung auf den Boden warfen¹⁶⁸. Prostration vor der Ausführung eines Opfers scheint nur für den Versöhnungstag bezeugt zu sein und ist dort begründet und verbunden mit dem Vernehmen des Gottesnamens, den der Hohepriester jeweils dreimal erwähnte, wenn er für sich und die Priesterschaft sowie andererseits für das Volk das Sündenbekenntnis über dem jeweiligen Sündopfertier sprach¹⁶⁹.

Seite 265

Für bildliche Darstellungen von Gebet oder von Kultszenen ist im **mykenisch-minoischen Bereich** das Stehen, seltener das Knien, jeweils mit erhobenen Händen, charakteristisch¹⁷⁰. Homers Opferschilderungen kennen als Gestus des (wohl wie die übrigen Verrichtungen im Stehen vollzogenen) Weihgebets lediglich das Erheben der Hände¹⁷¹. Kniefall vor Göttern und Prostration vor Altären und Kultbildern finden sich bei Homer und

¹⁶⁵ Menzel, Tempel II, Nr. 1 Vs. 9ff.

¹⁶⁶ Barta, LÄ III, 842-844 (nach der Speisung folgen erneut Prostration und Hymnus).

¹⁶⁷ 2. Chr 29, 27-30.

¹⁶⁸ Zum Mischna-Traktat Tamid V, 4 - VII 2a.4 vgl. Cod. Maimonides VIII, 6, III 4-17; VI 1-7 (Lewittes, YJS XII, 259-262. 271-274).

¹⁶⁹ Zu Traktat Joma VI, 2 vgl. Cod. Maimonides VIII, 8, II 6f (Lewittes, l.c., 392f).

¹⁷⁰ Z.B. Sakellariou, CMS I, xxii s. "Kultszene"; Townsend-Vermeule, Archaeologia Homerica III, V 13f (ob die unvollständig erhaltene Darstellung eines Mannes vor einem Altar(?) auf einem Freskenfragment aus Tiryns [Rodenwaldt, Tiryns II, Tf. 2,7] im Sinn einer rituellen Verbeugung zu deuten ist [so Townsend-Vermeule, l.c. V 50], bleibe offen.

¹⁷¹ Ilias I 450; III 275.

den **Klassikern** nur im Zusammenhang meist verzweifelten Flehens¹⁷², d.h. *außerhalb* des eigentlichen Kults.

Zu Motiv 6: **Rauchopfer.**

Hinweise auf Rauchopfer bieten in unserer Textauswahl nur die beiden nicht-autochthonen Rituale CTH 701 und 718. Dies erscheint symptomatisch, obwohl die Voraussetzung für das Räuchern, die Gegenwart von Feuer an der Opferstätte, wohl auch für das anatolische Ritual allgemein anzunehmen¹⁷³ und die Möglichkeit einer (etwa beabsichtigten) Rauchentwicklung und sei es nur durch das Verbrennen von feuchtem Holz, nicht auszuschließen ist. Geht man von den ausdrücklichen Erwähnungen des Räucherns in den hethitischen Ritualtexten aus¹⁷⁴, so scheint der etwa in Mesopotamien gut bezeugte

Seite 266

Brauch, vor allem wohlriechende Hölzer und Kräuter vor der Gottheit bzw. im Kult zu verbrennen, in Hattuša, wohlgernekt außerhalb der hurritischen bzw. der luwo-hurritischen Schicht, nur eine recht *geringe* Rolle zu spielen¹⁷⁵. Für das Verständnis der schmalen dem Staatskult zugehörigen, meist überaus knapp formulierten Evidenz¹⁷⁶ sind wir auf einschlägige Angaben aus der jüngeren Tradition des althethitischen KILAM-Festes (CTH 627) angewiesen. Danach wurde das Räucherwerk - man sollte es vermeiden, von 'Weihrauch' zu sprechen¹⁷⁷ - von Funktionären des königlichen Totentempels aus dieser ihrer Institution her zur Stätte der rituellen Handlung gebracht und dem zelebrierenden König präsentiert. Köche (vgl. unser Motiv 12) und

¹⁷² Ilias IX 570 (Kniefall im Fluchgebet vor Hades und Persephone); Sophokles, Trachinierinnen, 904; Oedipus Coloneus, 1157f (Prostration vor Altar u.a. des Poseidon); Aristophanes, Ritter, 31 (dto., vor Kultbild). Vgl. noch Burkert, Gr.Rel., 128f.

¹⁷³ Vgl. die Gegenwart eines Herdes (*hašša-* bzw. sumerographisch GUNNI) in den Ritualen anatolischer Herkunft: für CTH 631 s. StBoT 12, 84; für CTH 647 (StBoT 25, Nr. 46) Vs. [9'] zu erwarten; [CTH 593: Textverlust!] CTH 616,2 (assimiliertes Ritual eines über hurritische Tradition empfangenen Kultes) s. KUB XX 59 IV 8f. V 22. VI 4.7.9.19.22[.24]; CTH 625,1 s. KBo IV 13+ III 22f.26'. V 6f.10; CTH 625,2 s. StBoT 13, 55.64; CTH 669,19 s. IV 1.3.14.16. In KBo XV 33 (CTH 330) dürfte die fehlende Erwähnung des Herdes durch Textverlust zu erklären sein.

¹⁷⁴ Das bei Neu, StBoT 5, 149f zusammengetragene Belegmaterial für "räuchern" (Verbalstämme *šamenu-*, *šamešija-*, *šamešanu-* [add. noch *šimšija-*, KUB XXIV 14 I 19], graphisch mit einer Ausnahme (mittelheth. KUB XXXVI 44) jung: insgesamt 13 Belege!) verteilt sich auf 7 *kathartische Beschwörungen* (CTH 323.395.397.456.780, davon 3 mit hurritischem [780] bzw. luwo-hurritischem Hintergrund [395.397]), 1 *Evokation* (CTH 423, luwo-hurrit.), 2 *Festrituale* (CTH 627: ursprgl. altheth. KILAM-Fest [IBoT I 13 IV 13']; CTH 672: jungheth. Monatsfest [KBo II 4 IV 26']), 2 *Mythen* (CTH 345.*348,6: hurrit. Kumarbi, mit 3 Belegen) und 2 *Inedita* rituellen Charakters.

Die StBoT 12, 69f ebenfalls von Neu gesammelten Belege für *taḫ(at)tumār*, jünger *taḫtumara*, pl. tant. n. "Räucherwerk" (ab altheth., insgesamt ebenfalls ca. ein Dutzend Belege) finden sich in vier *Festbeschreibungen*, von denen zwei, CTH 627 (s.o.) und 631, der alten und die übrigen zwei, das AN.TAḪ.ŠUM- und das *nuntarriašša*-Festritual (CTH 604ff [Belege bes. 609.612] und 626), der nach-althethitischen Schicht (vgl. o., S. 234 m. Anm. 47) angehören. Synonym zu *t.* kann das substantivierte Adjektiv *šanezzi-* (n., kollektiv) "Wohlriechendes" (eig. "Angenehmes, Süßes") verwendet werden (z.B. KUB VII 60 [CTH 423, s.o.] II 12; XXXVI 44 [CTH 323, s.o.] VI 6'; VBoT 58 [323, s.o.] IV 37.40). In nach-althethitischen Texten erscheint für *t.* auch das u.a. aromatische Pflanzen(produkte) indizierende Sumerogramm ŠIM (z.B. KBo II 4 [CTH 672, s.o.] IV 24'; KUB IX 15 [CTH 456, s.o.] III 15).

¹⁷⁵ Das Material von Anm. 174 erbrachte einen Anteil von 5 Festritualen (darunter das sehr komplexe AN.TAḪ.ŠUM-Ritual), die das Räuchern oder zumindest das Herbeischaffen von Räucherwerk erwähnen. Es fällt dabei auf, daß das Räucherwerk in der überwiegenden Mehrheit der Fälle (CTH 609. 612. 626. 627. 631, s. die folgende Anm.) aus dem (königlichen) Totentempel/Mausoleum, É(ḪI.A) NA₄ bzw. Éhešta-, gebracht wird, im dortigen Kult vermutlich besondere Verwendung fand, vielleicht auch dort zusammengestellt wurde. Wir werden unten darauf zurückkommen.

¹⁷⁶ Es sind dies Festritualstellen, die fast stereotyp nur vom *Herbeibringen* des Räucherwerks aus dem Totentempel sprechen: KBo XVII 74+ (CTH 631) II 40f; XX 33 (627) Vs. 5; KUB II 5 (612) I 38f; IX 34 (626) I 46f; XXV 1 (612) III 11f; IBoT III 1 (609) Rs.71.73. Zu KBo XXX 56 V 22f s. sogl.. Noch stärker verkürzt KUB LIX 2 (609?) III 8.

¹⁷⁷ M.W. liefert das hethitische Schrifttum keinen gesicherten Hinweis auf die Verwendung, ja selbst die Kenntnis, des Weihrauchs (vgl. o., Anm. 22 und allgemein Müller, RE Spl. XV, 753). Geräuchert wurden mehr oder weniger einheimische aromatische Hölzer (Zedernholz der Bezeugung nach wohl erst im Gefolge der massiven Übernahme hurritischer Kulte zu Ende des 15. Jh.), Blüten, Blätter und Samen sowie etwa die als "Ambrä?" (zul. Polvani, Eothen 3, 18ff) angesetzte Substanz, und zwar gern zerkleinert (*iškalla-*, *kinae-*), als Mixtur und mit Öl u.a.m. versetzt. Vgl. KUB XXXVI 44 (323) IV 23f; IBoT II 39 (CTH 777 = Haas, ChS I/1, Nr.3) Rs.20ff.

Tafeldecker räucherten sodann damit *vor dem König*¹⁷⁸. Die Applikation oder Verteilung des Rauches mag gemäß einer Anweisung vermutlich desselben Rituals durch 'Rings-

Seite 267

herum-Schwenken'(*arahzanda uahnu-*) erfolgt sein¹⁷⁹. Insofern der von der Formulierung her ganz eindeutig erweckte Eindruck zutrifft, daß der König Ziel der Aktion ist, dürfte es sich dabei nicht um ein Opfer, sondern vielmehr um eine besondere *Reinigungszeremonie* handeln, etwa entsprechend Motiv 19 unserer Tabelle, das man hypothetischerweise als Fortsetzung eines alten kathartischen Jagdbrauchs ansprechen könnte¹⁸⁰. Eher lustratorisch als latreutisch gemeint ist wohl auch das von beschwörenden Rezitationen begleitete Räuchern in dem textuell in althethitischer Tradition stehenden Ritual für die verschwundene Sonnengottheit¹⁸¹.

Kultisches Räuchern als *Reinigungszeremonie* ist seit alters auch für **Mesopotamien** gut bezeugt¹⁸².

Seite 268

Die zum Räuchern verwendete Materie verdankte ihre Wertschätzung als kathartische Substanz wohl in der Regel ihren als wohlriechend empfundenen aromatischen Bestandteilen, die oft schon in unmanipuliertem Zustand dem Geruchssinn wahrnehmbar sind, sich gegebenenfalls beim Zusatz von Flüssigkeiten diesen mitteilen¹⁸³, die sich zu extensiver Wirkung jedoch am leichtesten durch die beim Räuchern entstehende Erwärmung freisetzen lassen. Der sich mit dem Rauch verbreitende angenehme Geruch (das Hethitische kennzeichnet das Räucherwerk mit dem Appellativ *šanezzi* geradezu als einen Inbegriff der Wonne¹⁸⁴) veranlaßte auch den *profanen Einsatz des Räucherns bei festlichen Gastmählern*. So entnehmen wir dem aus

¹⁷⁸ IBoT I 13 IV 6'-13'. Umschrift bei Singer, StBoT 28, 50.

¹⁷⁹ KBo XXX 56 V 25'f. Dazu wurden offenbar nicht wie in Ägypten seit dem Mittleren Reich (Lit. bei Bittel, Boğazköy III, 401³; Müller-Karpe, HV IV/3, Tf. 9,19; 74,3; 75,2; 78, J; 87, 1.4.6 usw.) sogen. Räucherarme benutzt. Die diesen auf den ersten Blick sehr ähnlichen, zahlreich vertretenen Gefäße aus Boğazköy (Fischer, Die hethitische Keramik von Boğazköy. Boğazköy-Hattusa, IV [WVDOG 75] 1963, 72f. Tf. 122.124), weisen keine Schwärzungen auf und werden als Libationsgefäße betrachtet.

¹⁸⁰ Vgl. Meuli, Fs. von der Mühl, 226.253f: jagdvorbereitende Räucherung des Jägers als Mittel, seine Witterung zu überdecken. S. aber Kritisches zu Meulis Vorgehen bei Kirk, z.B. in Entretiens XXVII, 61.70ff.

¹⁸¹ VBoT 58 (CTH 323) IV 36f.40f; KUB XXXVI 44 (dto., zur Datierung z.B. CHD III, 329b) IV¹ 5'f.11' [.18']. Der Vorgang ist zwar jeweils gekoppelt mit Speise- und Trankopferdarbringungen, und man könnte in den (nicht zitierten) Beschwörungsformeln bloße Herbeirufungen zu einem zusätzlich mit Räucherwerk ausgestatteten mehr oder weniger 'normalen' Opfer vermuten, doch läßt eine vergleichende Berücksichtigung der Ätiologie des Rituals auf ein Reinigungsbedürfnis der verschwundenen Gottheit schließen, dem hier - vor dem Opfer - mit Räucherung und Zauberspruch entsprochen worden sein könnte (vgl. das Schwenken brennender animalischer Substanz zur Reinigung des zuvor verschwundenen Telipinu im ebenfalls ursprünglich alten Ritual, das uns in KUB XVII 10 [CTH 324] vorliegt, s. dort Kol. III 3-12).

¹⁸² Den ältesten mir aus Mesopotamien bekannten Hinweis auf kathartisches Räuchern bietet Gudeas Zylinder B IV 4f (TCL VIII 34): mythische Einweihung eines Tempelneubaus, vgl. Falkenstein, AnOr 30, 89.180. Die o., Anm. 180 zitierte Anschauung impliziert prähistorischen Ursprung des Reinigungsbrauches. Für dessen hohes Alter spricht auch die ägyptische Evidenz, s. sogl.. Hinsichtlich ihres Einsatzzweckes im Kult ungeklärt, in ihrer Funktion als (Teile von) Thymiaterien aufgrund des Befundes aus den frühesten Schichten der Cella des archaischen Ištar-Tempels in Assur einigermaßen gesichert sind (auch in Syrien und Palästina verbreitete) fröhdynastische zylindrische bis konische röhrenförmige Terracotta-Ständer mit in der Regel durchbrochener Wandung und zugehörigen Schalen mit durchbrochenem Boden, vgl. Andrae, AIT, (41-)44f. Tf. 18.20; H. Kühne, Die Keramik vom Tell Chuëra (Vorderasiatische Forschungen der Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung, 1) Berlin 1976, 77f; Müller-Karpe, HV III/2, 850. Für kathartisches Räuchern im babylonisch-assyrischen Kult vgl. z.B. Racc 102 III 16f; 119, 10; 140, 343-356; ferner Menzel, Tempel I, 155.164 jeweils sub 4. [Korrektur-Zusatz: bei der Ausarbeitung des vorliegenden Abschnitts konnte ich die Studie von W. Zwickel, Räucher kult und Räuchergeräte (Orbis biblicus et orientalis 97 [1990]), die den archäologischen Befund teilweise anders deutet, leider nicht benutzen.]

¹⁸³ Es mag genügen, zu dieser Praxis einige mesopotamische Beispiele anzuführen, etwa BBR 75-78, 5'ff. 53f (o., Anm. 144); 84-85, 7ff; Biggs, Šaziga, 64 Rs. 3; Müller, MVAG 41/3, 62 II(20f). In diesem Zusammenhang sind auch das rituelle Kauen und sonstige Anwendungen von Zedernholz zu erwähnen, vgl. etwa YOS XI 22 (u., Anm. 189) Vs. 1ff; BBR 11 Rs. II 6 (7'); 75-78, 16'.

¹⁸⁴ S. o., Anm. 174. Dafür, daß die geräucherte Substanz nicht immer Wohlgeruch implizierte, s.u., Anm. 191 Ende.

hurritisch-nordsyrischer Tradition stammenden Ullikummi-Mythos, daß (jedenfalls in diesem Kulturkreis) zu einer großzügigen Bewirtung neben mancherlei Speisen, Trank und Tafelmusik auch das zerkleinerte Zedernholz gehörte, das - zweifellos als Räucherwerk genutzt - mit seinem Duft den Genuß der Mahlzeit erhöhen sollte¹⁸⁵. Dieser angenehme Aspekt des Räucherns, das übrigens auch im assyrischen Zeremoniell für das königliche Gastmahl seinen festen Platz hat¹⁸⁶, erklärt die von der vermutlich ursprünglichen und auch fortbestehenden kathartischen Funktion¹⁸⁷ abgelöste Bedeutung des *Verbrennens von Räuchermaterie als Opferhandlung*.

Jener andere, wohl *sekundäre*, Aspekt rituellen Räucherns, die Überzeugung, durch den Einsatz von Räucherwerk [sumer. na(.izi), akkad. *qutrēnum*]¹⁸⁸ und den dabei entstehenden Wohlgeruch göttliche Zuwendung

Seite 269

und Geneigtheit (und damit das Ziel jeglichen Opfern) zu erlangen, läßt sich für **Mesopotamien** zumindest von der altbabylonischen Periode an nachweisen¹⁸⁹. Texte aus Emar belegen für das 13. Jh. v. Chr., daß auch in **Syrien** die Verwendung von Räucherwerk (*ŠIM*, *ŠIM*^{MEŠ}, *qutrēnu*) zu *Opferzwecken* im Tempeldienst bekannt war¹⁹⁰. Was **Anatolien** betrifft, dürfen wir solch latreutisches Räuchern wohl zumindest für das im späteren 13. Jh. regulierte Monatsfest von Nerik sowie für bestimmte Riten luwo-hurritischer Herkunft (vgl. z. B. unten zu Motiv 33) feststellen¹⁹¹.

¹⁸⁵ KUB XXXIII 98 (CTH 345) II 8f(f), s. Güterbock, JCS 5, 1951, 148ff. Man vergleiche die noch heute in Ländern des Orients, aber auch im klassischen Griechenland (dazu etwa W. W. Müller, RE Spl. XV [1978], 755f) geübte Sitte, Weihrauch bei Festmählern zu verbrennen (s. auch u., Anm. 208 für Israel).

¹⁸⁶ K. 8669 II 1-6. III 43-45, vgl. Müller, MVAG 41/3, 62. 64. Für ein konkretes Zeugnis aus dem Beginn des 9. Jh. s. Iraq 14, 1952, 35, 139.

¹⁸⁷ Vgl. nochmals Anm. 180.

¹⁸⁸ Auch metonymisch für den Akt der Anwendung (nach CAD Q, s.v., auch für das Räuchergerät [?]) gebraucht. Vgl. ferner akkad. *riqum* (sum. *šim*) und *qu/atāru* (nebeneinander in K. 8669: II 4. III 44 vs. III 34.36, wozu o. Anm. 186) sowie *urū* (sum. *he-ešar*) für Räuchermaterie.

Sehr oft wurde (wie ggf. beim alttestamentlichen Speisopfer) Räucherwerk *zusammen mit* Mehl (*mašhatum*) zusammen verbrannt (z.B. Racc 119, 21. 26f oder die luwo-hethitische Beschwörung KBo XI 14 [CTH 395] I 17-20: Zl.DA Zl.Z und Salz auf Zedernholz, Butterschmalz, Honig, lušt-). Die Trennung zwischen Rauch- und Brandopfer wird hier fraglich, was ja auch für das betr. Opfergerät gilt, s. Anm. 190.

¹⁸⁹ Altbabylonische Zeugnisse liegen vor im Beschwörungsgebet YOS XI 22 Vs. 14-16 (zu Goetze, JCS 22, 1968, 26 s. CAD Q, 324a), im Atram-ḫasis-Epos (III v 41 mit jüngerer Parallele im Gilgameš-Epos Tf. XI, 167, wozu Tigay, Evolution, 219.227) sowie im Privatbrief BIN VII 41 Zz. 7-10, wo vom Räuchern im Sinne eines Dankopfers die Rede ist.

Für die reichlichere jüngere Bezeugung mögen als Beispiele Racc 92, 4.6; 115, 16f; 119, 21.26f (sämtlich aus Uruk); 142, 392f (Babylon); ferner (für Assyrien) wohl auch Menzel, Tempel II, Nr. 35 VIII 23'-29' (mit Komm. T 71); 43 IV 1f genügen.

¹⁹⁰ Arnaud, RPAE VI/3 no. 370 (p. 340), 72.80; 385 (p. 379), 3f; 452 (p. 430f), 5.27; 472 (p. 458), 21'. Merkwürdig ist die virtuelle Verwendung des Räucherbeckens zur Verbrennung des Tieropfers: ib., no. 385 (p. 380), 12, vgl. no. 370 (p.338), 23'.25'; 394 (p. 395), 29. Man vergleiche dazu Parallelen aus Ugarit (zu KTU 1.109, 30: *qzrt*, vgl. Xella, Testi rituali I, 50f.54) und Assur (zur Verwendung der *šētu* vgl. Menzel, Tempel II, Nr. 35 VIII 23'ff m. Kommentar p. 71). So erklärt sich wohl auch die Nachdrücklichkeit, mit der Ex 30, 9 die Funktion des goldenen Räucheraltars auf den in seiner Bezeichnung ja angedeuteten Gebrauch beschränkt.

Für frühgeschichtliche Funde von Räucherständen in Syrien s. bereits Anm. 182.

¹⁹¹ KBo II 4 (CTH 672) IV 24-26. Zum Räucherwerk (Zedernspäne) im Brandopfer in Motiv 33 s. unten S. 273.275. Zu untersuchen bleibt, ob sich in dem Anm. 174 nachgewiesenen (hinsichtlich unserer Frage spröden) Material noch weitere Festrituale mit latreutischer Funktion des Räucherns finden (etwa IBoT III 1 [CTH 609] Rs. 73ff?). Für die alte Beschwörung CTH 323 s. versuchsweise o. m. Anm. 181.

Der mythologische Beleg KUB XXXIII 100 (CTH *348,6) III (11'), s. Siegelová, StBoT 14, 46, dürfte auf das anzunehmende hurritische Original zurückgehen. Auch der Einsatz u.a. von Räucherwerk als *Lockmittel* für Götter im Evokationsritual KUB VII 60 II 12 (Haas-Wilhelm, AOATS 3, 234) sowie in der Beschwörung KBo XI 14 (CTH 395) I 17-22 entspricht zunächst der östlichen, luwo-hurritischen, Tradition dieser Texte.

Der gleichen geistigen Heimat ist die kathartische Beschwörung CTH 397 verpflichtet. Wenn dort (KUB XXIV 14 I 23f u. Dupl.) von einer Räucherung (Verbalform *šimišījanun*) mit Hundekot, -fleisch und -knochen die Rede ist, so scheint sich diese nur auf den ersten Blick auf den Verzauberten zu beziehen. Tatsächlich gilt sie einem an den zauberischen Beschwerden beteiligten Dämon, der mit diesem üblen 'Opfer' vertrieben wird. Hier kehrt die unreine und in dieser ihrer Qualität der beopferten Macht entsprechende Materie den Sinn des Opfers um: der Zweck ist Trennung, Katharsis

Während die bereits frühe Verwendung von Räucherwerk zu Orakelzwecken - veranlaßt durch die Vielfalt der Formen und Bewegungen des erzeugten Rauches¹⁹² - hier nicht weiter interessiert, muß das vom Götterdienst übernommene, relativ spät und bislang schwach bezeugte Räuchern im *Totenkult Mesopotamiens* erwähnt werden. Einen ersten Anhalt bietet die mythologische Erzählung von Ištar's Gang in die Unterwelt: der Geruch des Rauchopfers wird als für die Abgeschiedenen offenbar besonders begehrenswert dargestellt¹⁹³. Den meines Wissens einzigen konkreten Beleg für den Brauch liefert die Adad-guppi-Inschrift Nabonids aus Harran, und zwar für den königlichen Totenkult¹⁹⁴. Vielleicht täuscht die Beleglage hinsichtlich des Alters dieses Brauches. In **Syrien** jedenfalls scheint das Räuchern im Ahnenkult im mittleren 2. Jt. üblich gewesen zu sein¹⁹⁵. Ein solcher Hintergrund erklärt denn auch den merkwürdigen Umstand, daß Räucherwerk in den traditionellen hethitischen Ritualen, in denen es überhaupt eine Rolle spielt, in der Regel aus dem Totentempel beschafft wird¹⁹⁶.

Auch in **Ägypten**, wo schon im 3. Jahrtausend echter Weihrauch und andere Harze in rituellem Gebrauch sind, wird sowohl zu *kathartischen* als auch zu *latreutischen* Zwecken geräuchert. Weihrauch gilt als Emanation der Götter und wird etwa im Voropfer neben der Libation von Wasser zur Reinigung der Opfergaben verwendet. Entsprechend befreit er das beräucherte Götterbild oder den so behandelten Menschen von jeder denkbaren Befleckung¹⁹⁷. Von Göttern sagt man, sie schätzten den Weihrauch und atmeten ihn als 'Festduft' ein¹⁹⁸, während ihm andererseits - und dieses erklärt seine besondere Rolle

Seite 271

im Totenkult - belebende Wirkung auf die Toten zugeschrieben wird, denen er sogar Zugang zur göttlichen Sphäre verschaffe¹⁹⁹.

Im **alttestamentlichen** Kult dient das Räuchern ganz überwiegend *latreutischen* und anscheinend²⁰⁰ niemals *kathartischen* Zwecken²⁰¹. Reiner Weihrauch (*lebōnā*) wird 'ansage-/bestimmungsgemäß ... als Duft der Besänftigung' zusammen mit Feinmehl (oder daraus hergestelltem Backwerk), Öl und Salz, aber im Unterschied zu diesen als vollständig zu verbrennender Teil der Speisopfer²⁰² auf dem Brandopferaltar dargebracht²⁰³. Dasselbe gilt für den Weihrauch, den man an jedem Sabbat den Schaubroten (unverbrannt) beigab, mit denen

durch Dreck. Womit sich die Verbindung zur kathartischen Funktion des Räucherns ergibt.

¹⁹² Für Zeugnisse der alt- bis jungbabylonischen Libano- bzw. besser: Kapnomantie vgl. s.v. *qutrēnum* AHW, 930b; CAD Q, 324b.

¹⁹³ CT XV 47, 138 | KAR 1 Rd.II 1 (Speiser in ANET, 106ff), vgl. zuletzt van der Toorn, BiOr 48, 1991, 65f.

¹⁹⁴ Zz. 12-19 (Landsberger, Gs. H. Edhem, I [TTKY VII/5, Ankara 1947], 115ff; Gadd, AnSt 8, 1958, 35ff), wozu Bayliss, Iraq 35, 1973, 123.

¹⁹⁵ Zu KTU 1.17 (Aqht) I 27 vgl. zul. etwa Xella, Archeologia del Inferno (Verona 1987), 134; Avishur, UF 17, 1985, 52.57; Healey, UF 11, 1979, 355f. Man beachte, daß Dahood (Or 48, 1979, 448) und, ihm folgend, Xella (Testi rituali, 301) KTU 6.44, 2 (*mrrt qbr*) als Beleg für die Verwendung von Myrrhe bei der Bestattung deuten, doch muß es sich hier noch nicht *notwendig* um Räucherung handeln.

¹⁹⁶ Vgl. o., Anm. 175. Dagegen, soweit bislang erkennbar, Fehlanzeige für das Räuchern in den sog. Toten-(d.h. Beisetzungs)ritualen!

¹⁹⁷ Vgl. o., Anm. 147.

¹⁹⁸ Vgl. Bonnet, RAR, 624f.

¹⁹⁹ Vgl. o., Anm. 148. Zeitlich der 5. und 6. Dynastie zuzuweisende bildliche Darstellungen des zuvor schon in den Pyramidentexten belegten Räucherns im Totenkult etwa bei Müller-Karpe, HV III/3, Tf. 44, 8 (unterste Zone); 45 A (links, mittl. Zone); 95 B 1 (links); 41 D. 48, 2; 67,9; 98 D.G (vgl. ib., III/1, 573.679.683).

²⁰⁰ Vgl. aber noch u., Anm. 207.

²⁰¹ Das gilt offenbar auch für den nicht anerkannten Kult, vgl. I.Reg 3, 2; II. Reg 14, 4; 18, 4; 22, 17 u.ö.

²⁰² Anders das nur ähnliche, reduzierte Sündopfer (Lev 5, 11) und das Eiferopfer (Num 5, 15), die ohne Beigabe von Weihrauch darzubringen waren.

²⁰³ Lev 2, 1f.13-16; 6, 8

zusammen er eine Woche lang in der nur für Priester zugänglichen vorderen Abteilung ('Heiliges') des Zentralheiligtums dargeboten wurde²⁰⁴. Ausschließlich für das Räuchern innerhalb jener vorderen sowie in der nur dem Hohenpriester zugänglichen inneren Abteilung ('Allerheiligstes') wurde eine eigens hergestellte Mixtur aus Weihrauch, weiteren Harzen und bestimmten Kräutern verwendet (*qetōræt* "Räucherwerk")²⁰⁵. Hierbei hatte die an jedem Morgen und Abend auf dem goldenen Räucheraltar im 'Heiligen' dargebrachte Räucherung wiederum eindeutigen Opfercharakter. Die am jährlichen Versöhnungstag vom Hohenpriester mit Hilfe eines mobilen Räuchfasses vorgenommene Räucherung im 'Allerheiligsten' diente dagegen der Verhüllung der Thronlade, wie der Text²⁰⁶ erklärt, zum Schutz des als Sühnemittler eintretenden Hohenpriesters selbst²⁰⁷. Die Verwendung von Räucherwerk beim Bestattungsbrand (*šerēfā*)²⁰⁸ gehört der Ebene des herrscherlichen, aber darüber hinaus wohl auch volkstümlichen Brauchtums an und dürfte sowohl an das

Seite 272

sicher auch in Israel bekannte Verbrennen von Aromata bei Festen²⁰⁹ als auch besonders an Gedankengut aus dem Totenkult der Nachbarvölker (s.o.) anknüpfen.

Während zumindest für den Totenkult bzw. für die Beisetzung im minoischen **Kreta** das Räuchern mit einem (gelegentlich als Weihrauch bezeichneten²¹⁰) Harz archäologisch nachgewiesen werden konnte²¹¹, rechnet man aufgrund (spärlicher) homerischer Hinweise für das **mykenische Hellas** mit dem Einsatz von einheimischen wohlriechenden Hölzern bei profanen und latreutischen Räucherungen²¹². Das Fehlen des Räucherns als zumindest erwähnenswerter Teil der von Homer beschriebenen Opferhandlungen ist immerhin bemerkenswert und erinnert an das bei einem Großteil der hethitischen Evidenz Beobachtete. Die Leichenbrandschilderungen der Ilias²¹³ enthalten ebenso wenig Hinweise auf den Einsatz von Räucherwerk wie die hethitischen Beisetzungsrituale.

Zu Motiven 7 bzw. 27. 33: **Brandopfer von tierischem *anaḫi* (Haare/Federn als Kostprobe).**

Das Ritual (west)hurritischer Herkunft CTH 701 und das u.a. durch hurritische Vermittlung nach Hattuša gelangte Pinikir/Pirinkir-Ritual (CTH 718) bestimmen beide, das eine *unmittelbar vor*, das andere *zu Ende* der Opfertierweihe, die rituelle Verbrennung einer 'Kostprobe' (*anaḫi*) vom *Kopf* und ggf. von der *Schulter* des Schafes oder von der *Brust* des Opfervogels. Die bisher in der Literatur vertretene Meinung, daß es dabei um

²⁰⁴ Lev 24, 5-9.

²⁰⁵ Lev 30, 34-38.

²⁰⁶ Lev 16, 13.

²⁰⁷ Vgl. aber Löhr, Räucheropfer, [36], der erwägt, daß hier die Meinung von der kathartischen Wirkung des Räucherns zugrunde liegen könne.

²⁰⁸ II. Chr 16, 14; vgl. 21, 19; Jer 34, 5. Dafür, daß es sich hier nicht um Leichenverbrennung handelt, s. etwa Löhr, ib., [13] (zu Am 6, 10 s. HAL³, 1267a).

²⁰⁹ Löhr, ib. [12f], der als erster auf atl. Indizien für frühes profanes Räuchern hinwies, sah hierin den alleinigen Ursprung des Einsatzes von Duftstoffen bei der Bestattung.

²¹⁰ Vgl. Eitrem, Opferritus, 199 m. A. 4, auf eine Notiz G. Karos zurückgreifend.

²¹¹ Zusammen mit tönernen Räucherpfannen und Holzkohlenresten im Grabkontext gefunden und als 'Kolophon' identifiziert, vgl. Evans, Palace II, 174³ (Frühminoisch III); IV, 1011 m. fn. 3 sowie id., Tomb of the Double Axes, 13 fig. 18 (Spätmin. II).

²¹² Vgl. Pfister, RE I/1 [1914], 268-70; W.W.Müller, RE Spl. 15, 742 (mit Verweis auf Ilias IX, 499). Wegen des angeblichen *Weihrauch*fundes in Knossos (s. Anm. 210), denkt Eitrem, l.c., 199f bereits an Import fremder Aromata. Wenn Vermeule, Archaeologia Homerica III, V100 vom Gebrauch des Weihrauchs (*incense*) beim homerischen Opfer spricht und sich dafür auf das bisweilen für die Beschreibung eines Altars verwendete Attribut *thyēeis* beruft, kann sie damit natürlich nur die wohlriechende Eigenschaft einer verbrannten Substanz, nicht aber die Identität der letzteren festmachen.

²¹³ XXIII, 110ff.163ff; XXIV, 782-99.

blutige Eingriffe, d.h.

Seite 273

Entnahmen von Fleisch gehe²¹⁴, konnten wir nicht teilen. Die Texte gehen davon aus, daß etwa die der *anahī*-Prozedur unterworfenen Schafe mobil und manipulierbar blieben: es war nicht nur möglich, an ihnen weitere Riten (gemäß CTH 701 Weihe und Handauflegung) zu vollziehen; die Tiere legten auch den Weg an die anderswo gelegene Schlachtstätte in eigener Kraft zurück. Dieser Umstand führte uns zu dem Schluß, daß jene korporalen Kostproben schmerzlos entbehrliche Teile betroffen haben müssen, daß somit allein Haare (bzw. bei Vögeln Federn) gemeint sein können²¹⁵. Diese Materie wird - gemäß CTH 701 zusammen mit einem Zedernspan und der Kostprobe von einem Fladenbrot sowie nach einem Ölbad, gemäß CTH 718 ohne Span und Ölbad - dem Feuer des für Rauch- und Brandopfer benutzten *huprušhi*-Tiegels übergeben. Parallelen finden sich in anderen Ritualen mit (west)hurritischem Hintergrund²¹⁶. Wollbüschel (*šigħuttulli*-) und Federn (? *partaṣar*²¹⁷) gelten als für luwische Riten signifikante²¹⁸ *materiae magicae* und werden als solche (unverbrannt) bei der Herbeiziehung von Göttern eingesetzt. Sie stehen dabei pars pro toto für das Opfertier, das für den induzierten bzw. als immer latent vorhanden angesehenen Götterappetit schon bereitgestellt wurde²¹⁹. Inhaltlich ist die Darbietung des *härenen Lockmittels*, die wir wahrscheinlich schon in der abschließenden Begleithandlung zum Opferschaugebet des altbabylonischen

Seite 274

Wahrsagers vorfinden²²⁰, unserem Motiv aufs engste verwandt. In unserem Fall sind freilich der Bezug zwischen dem härenen Teil und dem Tier als Ganzem und zum anderen der Opfercharakter durch das umgehende Verbrennen des Teils deutlicher angezeigt und durch den terminus festgelegt worden, den wir mit den Begriffen "Kostprobe" oder "Anbruch" wiedergeben können. Das Wort *anahī*, d.i. hethitisiertes luwisches *anahit*-, unter welcher Stammform es in aller Regel auch ins Hurritische (bzw. in dessen ostkleinasiatischen Dialekt) übernommen wurde²²¹, läßt sich seit der mittelhethitischen Sprach- und Schriftstufe in Ritualen mit

²¹⁴ Z.B. HW², 73a; Kammenhuber, Or 55, 1986, 106. S.a. die Zitate o., Anm. 89. *Fleisch*-Kostproben werden dagegen ggf. von Teilen *geschlachteter* Tiere genommen, z.B. KBo XXI 28 + FHG 12 II 27 (Salvini-Wegner, ChS I/2, 157): *anahī peran arḥa dai*-.

²¹⁵ O., S. 244.248f (dort auch jeweils die Stellennachweise).

²¹⁶ Z.B. KBo XXIII 34 + (ChS I/2, Nr. 43) Vs. 16'-26' (Schaf; Schlachtung Z. 38'); KBo XXI 28 + (ChS I/2, Nr. 17) I (40'-42') (Zicklein, vgl. Dupl. ib., Nr. 16 I 22ff.II [3ff]); KUB XXXII 43+42 (ib., Nr. 32) I' 13'-17' (Vogel).

²¹⁷ "Flügel, Schwinge, Feder", wobei die Unterscheidung zwischen der größeren und der kleineren Einheit allerdings oft nicht zu treffen ist.

²¹⁸ Haas-Wilhelm, AOAT S 3, 11ff. Freilich in anderem Zusammenhang dienen (wie anderswo) auch in der mesopotamischen Magie ausgerissene Kopfhare (auch von Tieren) gelegentlich eine Rolle, vgl. CAD N2, 6a 2c.

²¹⁹ Z.B. KUB XV 31 (CTH 484) I 34f, wozu Haas-Wilhelm, AOAT S 3, 148ff. 173f (dort weitere Belege). Es werden dabei im weiteren Verlauf der Handlungen immer auch Schafe und Vögel geopfert, freilich keine Adler, was man bei einer pars-pro-toto-Deutung (hierzu Haas-Wilhelm, ib., 176) des neben der Wollflocke gleichsam obligaten 'Lockmittels Adlerfeder bzw. -schwinge' (*haranaš*/TI₈MUSEN-*aš partaṣar*) zunächst annehmen würde.

Als eine Art 'Verpackung' für die zur Anlockung des Schild-Schutzgottes von einer Jungfrau dargebotenen Götter-Tafelgenüsse *galaktar* und *parḥuena*- dient die frisch vom lebenden Schaf gezupfte Wolle im Ritual VBoT 24 III 4ff (CTH 393,2): III 31-45, vgl. IV 19f. Hier wird allerdings kein Schaf, sondern ein Ziegenbock geschlachtet: IV 22.

Noch unklar ist die zweifellos rituelle Funktion der Wolle, welche die Beschwörerin dem kleinen hurro-hethitischen Fragment KBo XVII 92 (Haas-Wegner, ChS I/5, Nr. 108), 6'-15' zufolge aus der rechten Schulter eines in der Hürde stehenden weiblichen Jungschafes zupft (*ḥuittia*-, transitiv-medial).

²²⁰ YOS XI 23, 4f.133-135 (vgl. Starr, *The Rituals of the Diviner*, Malibu 1983, ch. III). Ein Vergleich der beiden Textstellen legt m.E. nahe, daß das Auszupfen der Wollflocken von der rechten und linken Seite des Schafböckchens noch im Zusammenhang der Weihe (*karābum*, Objekt *puḥādum*, in Zz. 129.135 "weißen"; anders Starr: "perform an extispicy") erfolgt sein mag.

²²¹ Zuletzt Starke, StBoT 31, 158f m. Lit. entgegen zul. HW², 72ff, wo der terminus als genuin hurritisch betrachtet wird.

Ein entsprechend geläufiges akkadisches Äquivalent ist m.W. nicht belegt. Das von Mayer in UFBG, 200 als "Kostprobe" aufgefaßte *liqum* ist nur einmal einschlägig bezeugt (YOS XI 22, 25: Goetzes "pick", "choice gift" [JCS 22, 29] visierte ein Synonym zu *nisiqum/nisqum* an). Das gleiche gilt für das neuassyrische *ša le'āmi* (vgl. Menzel, Tempel II, T 79 geg. CAD I, 127a). Auch der für bestimmte Fleischstücke verwendete Begriff *nishu* (AHw, 794b I 4; CAD N2, 267) dürfte

hurritischen Sprüchen nachweisen²²². Es bezeichnet dort außer härenen Kostproben auch solche vom Fleisch geschlachteter Opfertiere sowie von Brot, wobei noch zu bemerken ist, daß diese Proben meistens auf dem Feuertiegel *verbrannt* werden²²³. Allerdings zeigt uns etwa das Ritual CTH 701 sehr deutlich, daß nicht alle *anahī*-Brandopfer zum Voropfergeschehen gehören. So werden nach der Opfertierschlachtung im Rahmen der Beopferung der Gottheit mit dem gekochten Fleisch, den rohen Innereien (Herz und Leber) sowie einigen Broten, das halbe Herz, die halbe Leber und danach Kostproben von allen Broten und einem Rippenstück in den Öltopf gelegt und anschließend verbrannt, während man der Gottheit das Übrige mit einer Libation präsentiert und auch die anderen Götter mitversorgt²²⁴. Die uns interessierenden Kostproben vom lebenden Tier sind ebenfalls Brandopfer dabei aber sämtlich dem Voropfer zuzuweisen²²⁵.

Seite 275

Die härene, das Mahlopfer ankündigende und daher Götter anlockende Kostprobe des Opfertieres fanden wir in *unverbranntem* Zustand in luwischen Evokations- und Zitationsritualen und wohl auch im babylonischen Opferschauritual vor. Das Verbrennen der Wollbüschel (oder Federn), offenbar zum gleichen Zweck, wird meines Wissens sonst im Alten Orient nicht geübt und *könnte* eine (ost)anatolische Motivvariante sein, die hier zudem in der Regel in erweiterter Form auftritt insofern konsequenterweise Gebäckproben zur Vertretung der vegetabilischen Opferkomponente mit verbrannt werden - ebenso wie die Zedernspäne, deren Rauch der Geruchsverbesserung dient -, während das fast regelmäßig voraufgehende, für die hurritischen Rituale typische Ölbad sowohl den Fettreichtum des Opfers ankündigen als auch den Brand beleben soll²²⁶.

Es ist interessant, daß unser Motiv seine *nächste Parallele* bei Homer und später im **klassischen Griechenland** findet oder besser noch: daß es mit der griechischen Evidenz konvergiert. Ihr zufolge schneidet der Opfernde dem noch lebenden Opfertier die Stirnhaare ab - übrigens auch mit dem Schlachtmesser²²⁷, wie sein Kollege in CTH 701 und 718 -, um das Haar anschließend ins Feuer zu werfen, ein Brauch, dessen Bedeutung vom Kontext seiner Überlieferung her nie ganz erklärbar war²²⁸. Hier wie in Boğazköy unterscheiden sich die Zeugnisse hinsichtlich der genauen Terminierung des Akts: sowie CTH 701 das Verbrennen der (härenen) Probe vor der Opferweihe einordnet, während CTH 718 das Motiv ans Ende der Weihe rückt, bietet die Odyssee zwei Modelle. Bei seinem Schweineopfer wirft Eumaios die vom Kopf des

als Entsprechung kaum infrage kommen.

²²² Es genüge hier, unser mittelhethitisches Ritual CTH 701 anzuführen.

²²³ Für das Material s. HW², 72f. Vgl. a. Kammenhuber, Or 55, 1986, 105–130.390-423.

²²⁴ KUB XXXII 49a + KBo XXIV 66 + KBo XXI 33 + (Salvini-Wegner, ChS I/2, Nr. 1) III 59-IV 62. Vgl. ferner KUB XXXII 44 (ib., Nr. 27) Vs. 6ff.

²²⁵ Zu unseren Beispielen aus CTH 701 (o., S. 244) und 718 (o., S. 248f) vgl. noch KBo XXIII 15 (Salvini-Wegner, ChS I/2, Nr. 8) I (20'-26'); KBo XXIII 34 + XXIV 58 (ib., Nr. 43) Vs. (16')-26' und die *anahī*-Opfer von der Brust von Vögeln KBo XIX 136 (+) VBoT 4 (ib., Nr. 31) I (25'-27'). IV 8f mit 5 Duplikaten (ib., Nrn. 32.35-37.39). Anders KUB XLV 3 + XLVII 43 (ib., Nr. 40), 23-27; KBo XXVII 148 (ib., Nr. 34), 1'-4', wonach dem Vogel rechts eine Schwungfeder bzw. der Flügel (*partaṣar*) "genommen" wird.

²²⁶ Kammenhuber, Or 55, 1986, 403, vermutet hinter dem Ölbad Konservierungsabsichten und übersetzt Ḫ.GIŠ als "Zedernöl" (vgl. dag. Rüster-Neu, HZL, Nr. 72; Borger, ABZ, Nr. 231), was beides nicht überzeugt. Die suggestive Bezeichnung *aḫrušhi* für den Öltopf rührt wohl daher, daß dieser die meiste Zeit zum Einlegen der Späne wohlriechender Hölzer diente, bevor sie zum Rauchopfer verwendet wurden.

²²⁷ Euripides, Elektra, 810f. Improvisiert wird Ilias III, 271f; XIX, 252f.

²²⁸ Erklärungen versagen sich etwa Ziehen, RE² XVIII, 603f und Meuli, Fs. von der Mühl, 265f (S. 266¹ weist auf eine in B. de Sahaguns Geschichte Neu-Spaniens überlieferte *aztekische* Parallele: dem zum Opfer bestimmten Menschen wird Haar vom Scheitelwirbel genommen). Eitrem, Opferritus, 374 zitiert antike Erklärungsversuche (u.a. im Sinne von Wetterzauber), die er aber zugunsten einer Deutung als selbständiges Opfer an chthonische Mächte/Totengeister verwirft. Burkert, Homo necans, 12, erkennt in dem Akt den Anfang des Tieropfers (die Unversehrtheit des Tieres ist unumkehrbar aufgehoben), was rational richtig, aber nur die halbe Wahrheit ist. Sehr nahe daran Stengel, Opferbräuche, 44² (mit dem pars pro toto geltenden Stirnschopf weicht man den Göttern das Tier, dessen Fleischteile später in dem gleichen Feuer verbrannt werden).

Seite 276

Tieres genommenen Borsten vor dem Gebet in die Flamme²²⁹; Nestor dagegen gibt das Stirnhaar der Kuh erst *nach* dem Weihgebet ins Feuer²³⁰. Spätere Zeugnisse²³¹ schweigen zur Abfolge der beiden Handlungen. Indessen wird man das Haaropfer trotz des beobachteten Schwankens in der Überlieferung den Voropfer-Riten zurechnen²³² und die Wahrscheinlichkeit einer Beziehung zum (ost)anatolischen(?) härenen Kostproben-Brandopfer annehmen wollen²³³. Der Brauch wäre mithin zu verstehen als ein kunstvoller, das eigentliche Opfer avisierender Anreiz für die Gottheit, ihre Distanz zu dem ihrer Zuwendung bedürftigen Menschen zu überwinden und ihn umso gewisser beim Opfermahl mit ihrer segenverheißenden Gegenwart zu belohnen.

Zu Motiven 8 - 11: Auftrieb der Opfertiere.

Eine ausführliche und systematische Untersuchung der Aspekte dieses Themas muß ich mir hier versagen. Ich begnüge mich damit, ein in seinen Umkreis gehöriges Detail zu streifen.

In CTH 669, 19 ist davon die Rede, daß man dem zum Opfer bereitstehenden Stier vor der Schlachtung die 'goldenen Hörner' abnimmt, was wir als das Entfernen eines Gold(blech)belags der Hörner und damit implizit als Indiz für zumindest gelegentliches *Schmücken der Opfertiere* im Vorfeld des Opfers deuten²³⁴. Tatsächlich ist das schmückende Herausputzen der für die kultische Handlung ausersehenen Tiere sowohl sonst in Altanatolien bekannt²³⁵

Seite 277

als auch aus Ägypten und aus der homerischen sowie aus der klassischen Antike gut bezeugt. In Ägypten finden sich seit dem Alten Reich Darstellungen von Opferstieren mit Halsschmuck; später kommen, zum Teil in Kombination mit dem Halsbehang, Dekorationen auf, die zwischen den gelegentlich mit Aufsätzen versehenen Hörnern verspannt sind und die mit ihren wippenden Straußenfedern oder mit ihren echten oder imitierten Blüten an den Kopfputz von Pharaos Wagenpferden oder an die kunstvollen Aufsätze von Prunkgefäßen

²²⁹ Od. XIV, 422-424. Entsprechend die Reihenfolge bei den Eidopfern in der Ilias (III, 271-292 [hier wird das Stirnhaar der Lämmer freilich an die verschiedenen Eidleistenden verteilt]; XIX, 252-266), wobei der Dichter jedesmal das Verbrennen der Haare übergibt.

²³⁰ Od. III, 446. Da die folgende Zeile das eigentlich vor dem Haaropfer zu erwartende Gerstestreu der anderen Opferteilnehmer nach dem Gebet aufführt, bezweifelt Ziehen, RE² XVIII, 603, zu Recht, ob es angemessen ist, die ohnehin auswählenden, impressionistischen, Schilderungen des Dichters einer allein nach grammatischen Kategorien vorgehenden Exegese zu unterwerfen.

²³¹ Im wesentlichen Euripides (Elektra, 810-812; vgl. a. Alkestis, 74-76); Weiteres bei Ziehen, l.c.

²³² Vgl. besonders Ziehen, l.c., und jetzt etwa Burkert, Gr.Rel., 102.

²³³ Sie wird auch in gewisser Weise verstärkt durch den u. zu Motiv 8-11 beobachteten Fall hethitisch-griechischer Übereinstimmung. Bei der von mir in ZA 76, 1986, 97ff nachgewiesenen Parallele fehlt auf der griechischen Seite noch ein frühgriechisches Verbindungsglied.

²³⁴ O., S. 240 zu KUB XXX 41 I, 17f. Für ein weiteres Beispiel vgl. Anm. 241.

²³⁵ Beim 'Lose'fest' wird je ein vom neuen Priester geweihtes Schaf dem Wettergott und der Siebengottheit geopfert; ein weiteres, mit 'Obst', d.h. wohl einer Obst(baumblüten?)girlande, geschmücktes (*unuqant-*) Schaf treibt man vom (häuslichen?) Heiligtum des alten Priesters vor der (in ihr neues Heim umziehenden) Gottheit her zum Heiligtum des neuen Priesters und 'entläßt' (*arḫa tarna-*) es dort ohne es zu töten, womit allenfalls ein Preisgabeopfer, eine *apopompē*, gemeint sein mag: KUB XVII 35 I 23-32.

Aus dem Bereich der königlichen Ersatzrituale darf auf den an den Ohren geschmückten Stier und auf das geschmückte Schaf hingewiesen werden, die, beide aus dem Feindland stammend, bei Ausbruch einer Seuche im Heer, zusammen mit zwei geschmückten Kriegsgefangenen, einem (den hethitischen König ersetzenden) Mann und einer Frau, als Ersatzopfer ins Feindesland zurückgeschickt werden: KBo XV 1 I 23-40 (s. Kümmel, StBoT 3, 112ff).

Beide Beispiele sind zwar jungen Texten entnommen, doch ist daraus nicht notwendig auf einen erst jungen Brauch des Schmückens zu schließen.

erinnern²³⁶. Im klassischen **Griechenland** bekränzte man die Opfertiere²³⁷, in **Rom** hat man sie entsprechend häufig mit Binden aufgeputzt²³⁸; in beiden Fällen hat wohl der kathartisch-apotropäische Aspekt dieser Behandlung den Vorrang vor dem schmückenden Zweck gehabt²³⁹. Die unserem hethitischen Beispiel am nächsten stehende, ja praktisch identische, Schmückung finden wir indes bei **Homer** in seiner Beschreibung von Nestors Kuhopfer: hier überzieht der mit seinen Geräten herbeigeholte Goldschmied gleich an der Opferstätte das Gehörn mit dem glänzenden Metall²⁴⁰. In dem hethitischen Ritual wird das Gold eigenartigerweise noch vor der Schlachtung entfernt. Es diente also lediglich zur Verschönerung des noch *lebenden* Tieres bei seiner (im Text still-

Seite 278

schweigend vorausgesetzten) Weihe²⁴¹. Vermutlich kein Schmücken ist gemeint, wenn die Mischna beschreibt, daß dem Sündenbock nach seiner Auslosung am Versöhnungstage ein scharlachfarbenes Band am Kopfbefestigt wurde²⁴². Auch der übrige Kult **Israels** kennt *keine* geschmückten Opfertiere.

Korrektur-Zusatz: Zur passiven Reinigung mit dem *tuhhuesšar* findet sich eine interessante Parallele in KUB LVIII 1 III 8, einem jungen Duplikat des althethitischen Kaštama-Festrituals KBo XX 10 + XXV 59 (StBoT 25, Nr. 59). Wo der alte Text *ta LUGAL-un šuppiāhhi u[a]tar III-ŠU išparnuzzi* bietet (I 11f), schiebt KUB LVIII 1 III 8' hinter *uatar* ein *dan-na-ú-eš-ni-it* ein, so daß zu übersetzen ist: "und er reinigt den König (indem) er Wasser mit dem *dannauesšar* sprengt". Das m. W. hier erstmals belegte *dannauesšar* bezeichnet ein Instrument zur rituellen Besprengung etwa entsprechend dem von uns als solches gedeuteten *tuhhuesšar*.

- AB Assyriologische Bibliothek, Leipzig
- ABOT Ankara Arkeoloji Müzesinde bulunan Boğazköy Tabletleri, Istanbul 1948
- AfO Archiv für Orientforschung
- AB Assyriologische Bibliothek, Leipzig
- ABZ R. Borger, Assyrisch-babylonische Zeichenliste (AOAT, 33/33A), 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1981

²³⁶ Vgl. etwa Wreszinski, Atlas, Tf. 67 (Grab des Manofer, Altes Reich); Davies, Amarna I, 29. Pl. XIII f; VI, pl. XVIII (14. Jh.; für den Pferdekopfputz s. z.B. Müller-Karpe, HV IV/3 Tff. 31,3; 36 A1; 54 D. Zu den floriformen Aufsätzen von Metallgefäßen z.B. Wreszinski, ib., Tf. 46a.b; 88c).

²³⁷ Vgl. Euripides, Iph. Aul., 1080; Aristophanes, Frieden, 1044 u.ö.; Ganszyniec, RE XXI [1921], 1600.

²³⁸ Vgl. Suovetauriliendarstellungen wie auf dem Altar des Gn. Domitius Ahenobarbus, Rom (U. Bianchi-Bandinelli, Rom, Zentrum der Macht, München 1970, 55), auf dem Spolienrelief Marc Aurels am Konstantinsbogen (ib., 315, Abb. 354), auf dem Relief vom Palazzo di S. Marco, Rom, im Louvre oder auf Diokletians Dezennalienbasis, Rom (L. Curtius-A. Nawrath, Das antike Rom³, bearb. E. Nash, Wien-München 1954, Abb. 29).

²³⁹ S. besonders Eitrem, Opferritus, 64ff.

²⁴⁰ Od. III, 425f. 432–38.

In die Zeit der Wende vom 2. zum 1. Jt. weist die bei Polyainos (Strategemata VIII 43) überlieferte Gründungssage des *kleinasiatischen* Erythrai: sie berichtet von einem (im Rahmen einer List) als Preisgabeopfer gestellten Stier, der im Schmuck von Binden und Purpur und mit *goldüberzogenen Hörnern* losgesandt wurde. Als Parallele zu KBo XV 1 (vgl. Anm. 235) bereits ausgewertet von Burkert, Structure, 60f.

²⁴¹ Vgl. o., S. 240. Bei der raschen Entfernung des Zierats handelt es sich vielleicht um eine praktische Maßnahme zum Schutz des Metalls vor späterer Veruntreuung durch Kulddiener - eine Gefahr, die bei dem vor Nestors Megaron im erweiterten Familienkreis dargebrachten Opfer nicht bestand. Erst nach der Schlachtung entfernt(?) werden die silbernen Hörner der Opfertiere im königlichen Bestattungsritual KUB XXXIX 14 III 6–9 (cf. H. Otten, HTR, 80).

²⁴² Traktat Joma, IV 2a [Fehlannonce in Lev 16!] Dieses rote Band (sekundär eingeführt, wohl um eine Verwechslung mit dem für Jahre ausgelosten Bock zu vermeiden) wird als Symbol für die aus der Gemeinde entfernte Sünde (vgl. Jes 1, 18) gedeutet, und die Rabbinen erzählen, daß es sich im Augenblick des Todes eben des Bockes für Azazel entfärbte: Joma, VI 8d. Anders (und ohne Legendenhaftes) Cod. Maimonides VIII, 8, III, 4.7 (Lewittes, YJS XII, 395f), wonach auch der andere Bock mit einem Band (ungenannter Farbe) versehen wird.

- AcAn Acta antiqua academiae scientiarum Hungaricae
- AHw W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden 1965-81
- Andrae, AIT W. Andrae, Die archaischen Ishtar-Tempel in Assur (WVDOG 39, 1922)
- Alp, Tempel S. Alp, Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels. Kultanlagen im Lichte der Keilschrifttexte (TTKY 6/23), Ankara 1983
- AMI Archäologische Mitteilungen aus Iran
- ANET J. B. Pritchard (ed.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 3rd ed. with Supplement, Princeton 1969
- AnOr Analecta Orientalia, Rom
- 30 A. Falkenstein, Die Inschriften Gudeas von Lagaš. I. Einleitung, 1966
- AO Der Alte Orient, Leipzig
- AOAT Alter Orient und Altes Testament, Neukirchen-Vluyn
- 36 I. Wegner, Gestalt und Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien, 1981
- AOATS AOAT, Sonderreihe
- 3 V. Haas - G. Wilhelm, Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna, Hurritologische Studien I, 1974
- AOF Altorientalische Forschungen, Berlin
- AOS American Oriental Series, New Haven
- Archaeologia Homerica Archaeologia Homerica. Die Denkmäler und das frühgriechische Epos. Im Auftrag des Deutschen Archäologischen Instituts hrsg. v. F. Matz u. H.-G. Buchholz, Göttingen 1967ff
- ARM Archives royales de Mari, Paris
- AS Assyriological Studies, Chicago
- Atr. W. G. Lambert - A. R. Millard, Atra-Hasis, the Babylonian Story of the Flood, Oxford 1969
- BASOR Bulletin of the American Schools of Oriental Research
- BBVO Berliner Beiträge zum Vorderen Orient, Berlin
- 1 Mesopotamien und seine Nachbarn, hrsg. v. H.-J. Nissen - J. Renger, I, II, 1982
- BBR H. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion (AB 12, Leipzig 1901), Teil II nach Nrn.
- BHH Biblisch-historisches Handwörterbuch
- Biggs, Šaziga R. D. Biggs, ŠA.ZI.GA: Ancient Mesopotamian Potency Incantations (TCS 2), Locust Valley, N.Y. 1967
- BIN Babylonian Inscriptions in the Collection of J. B. Nies, New Haven
- Bittel, Boğazköy III K. Bittel, Boğazköy III, Berlin 1957
- Bo ... unveröffentlichter Text aus Boğazköy, Grabungen 1906-12
- Bo [19]68(ff)/... unveröffentlichter Text aus Boğazköy, Grabungen 1968ff
- Bonnet, RÄR H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952
- BoSt Boghazköi-Studien, Leipzig
- Burkert, Homo necans W. Burkert, Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XXXII), Berlin-New York 1972
- , Gr.Rel. id., Griechische Religion der archaischen und der klassischen Epoche, Stuttgart 1977
- , Structure id., Structure and History in Greek Mythology and Ritual (Sather Classic Lectures, 47), Berkeley-Los Angeles-London 1979
- BWL W. G. Lambert, Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1960
- CAD The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 1956ff
- CHD The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 1980ff
- ChS Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler, Rom

- I/1 V. Haas, Die Serien itkaḫi und itkalzi des AZU-Priesters, Rituale für Tašmišarri und Tatuḫepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri, 1984
- I/2 M. Salvini - I. Wegner, Die Rituale des AZU-Priesters I.II, 1986
- I/4 I. Wegner - M. Salvini, Die hethitisch-ḫurritischen Ritualtafeln des (*h*)iṣuwa-Festes, 1991
- I/5 V. Haas - I. Wegner, Die Rituale der Beschwörerinnen SALŠU.GI I.II, 1988
- CMS Corpus der minoischen und mykenischen Siegel, hrsg. von F. Matz und H. Biesantz, Berlin 1964ff
- I A. Sakellariou, Die minoischen und mykenischen Siegel des Nationalmuseums in Athen, 1964
- CTH E. Laroche, Catalogue des textes hittites², Paris 1971 (ergänzt und fortgeführt in RHA XXX [1972], 94ff; XXXI [1973], 68ff; XXXII
- Davies, Amarna N. de G. Davies, The Rock Tombs of El Amarna I - VI, London 1903-08
- Eitrem, Opferritus S. Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, Kristiania 1915, Ndr. Hildesheim-New York
- Entretiens Entretiens sur l'antiquité classique (ed. O. Reverdin - B. Grange), Vandœuvres-Genève
- XXVII Le sacrifice dans l'antiquité, 1981
- Eothen Eothen, Collana di studi sulle civiltà dell'Oriente antico, Florenz
- 3 A.M. Polvani, La terminologia dei minerali nei testi ittiti, 1988
- Evans, Palace Sir A. Evans, The Palace of Knossos, London 1921-36
- FAOS Freiburger Altorientalische Studien, Stuttgart
- 7 I. Gelb - B. Kienast, Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends vor Chr., 1990
- FHG Fragments hittites de Genève (E. Laroche, RA 45, 1951, 183-94; 46, 1952, 42-50)
- Fs. Güterbock² Kaniššuar: A Tribute to Hans G. Güterbock on His Seventy-fifth Birthday May 27, 1983 eds. H.A. Hoffner - G.M. Beckman (AS, 23), Chicago 1986
- Fs. von der Mühl Phyllobolia: Festschrift für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945 hrsg. v. O. Gigon, K. Meuli et al., Basel 1946
- Fs. Otten² Documentum Asiae Minoris Antiquae: Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag, hrsg. von E. Neu - Chr. Rüster, Wiesbaden 1988
- Fs. Pope Love and Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of Marvin H. Pope, eds. J.H. Marks - R.M. Good, Guilford, Conn. 1987
- Furlani, Religione G. Furlani, La religione degli Ittiti (Storia delle religioni, ed. R. Pettazoni, XIII), Bologna 1936
- Goetze, Tunn. A. Goetze, The Hittite Ritual of Tunnawi (AOS 14), New Haven 1938
- Gs. H. Edhem Halil Edhem Hâtra Kitabı / In Memoriam Halil Edhem (TTKY VII/5), Ankara 1947
- Gurney, Aspects O. R. Gurney, Some Aspects of Hittite Religion. The Schweich Lectures 1976. Oxford 1977
- Haas, KN V. Haas, Der Kult von Nerik (StP 4), Rom 1970
- HAL³ L. Koehler - W. Baumgartner, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 3. Aufl. neu bearb. v. J.J. Stamm et al., Leiden-New York-København-Köln, 1967-90
- HT Hittite Texts in the Cuneiform Character in the British Museum, London 1920
- HW¹ J. Friedrich, Hethitisches Wörterbuch, Heidelberg 1952
- HW² J. Friedrich - A. Kammenhuber, Hethitisches Wörterbuch, 2. Aufl., Heidelberg 1975ff
- HZL Chr. Rüster - E. Neu, Hethitisches Zeichenlexikon (StBoT Beih. 2), Wiesbaden 1989
- IBoT İstanbul Arkeoloji Müzelerinde Bulunan Tabletleri(nden Seçme Metinler) I-III, İstanbul 1944.1947.1954; IV Ankara 1988
- IBS Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Innsbruck
- Iraq (Zeitschrift) Iraq
- JANES Journal of the Ancient Near Eastern Society

- JAOS Journal of the American Oriental Society
- JCS Journal of Cuneiform Studies
- JNES Journal of Near Eastern Studies
- KAR E. Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts I.II (WVDOG, 16. 31), 1919.1923
- KBo Keilschrifttexte aus Boghazköi. I-VI (WVDOG 30. 36) Leipzig 1916-23; VIIff Berlin 1954ff
- KIF Kleinasiatische Forschungen, hrsg. v. F. Sommer u. H. Ehelolf, Bd. I Weimar 19(27-)30
- KIPauly Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike, Stuttgart 1964ff
- Kronasser, EHS H. Kronasser, Etymologie der hethitischen Sprache I.II, Wiesbaden 1963-66.1987
- KTU M. Dietrich - O. Loretz - J. Sanmartín, Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Teil 1: Transkription (AOAT 24), Neukirchen-Vluyn 1976
- KUB Keilschrifturkunden aus Boghazköi, Berlin
- KZ Historische Sprachforschung = Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung ("Kuhns Zeitschrift")
- LÄ Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden
- Laroche, GLH E. Laroche, Glossaire de la langue hourrite (RHA XXXIV-XXXV), Paris 1976/7
- Löhr, Räucheropfer M. Löhr, Das Räucheropfer im Alten Testament = Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Kl., 4/4, Halle 1927
- MAOG Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft, Leipzig
- Mayer, UFBG W. Mayer, Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen "Gebetsbeschwörungen" (StPSM, 5), Rom 1976
- Menzel, Tempel B. Menzel, Assyrische Tempel, 2 Bde. (StPSM, 10/1.2), Rom 1981
- MSL Materialien zum sumerischen Lexikon, Rom
- MSS Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, München
- Müller-Karpe, HV H. Müller-Karpe, Handbuch der Vorgeschichte, I-IV, München 1966-80
- MVA(e)G Mitteilungen der Vorderasiatisch(-ägyptischen) Gesellschaft, Leipzig
- 41/3 K.-Fr. Müller, Das Assyrische Ritual, Teil I: Texte zum assyrischen Königsritual, 1937
- OA Oriens Antiquus, Rom
- Or (Zeitschrift) Orientalia
- Otten, HTR H. Otten, Hethitische Totenrituale, Berlin 1958
- Puhvel, HED J. Puhvel, Hittite Etymological Dictionary, Berlin 1984ff
- RA Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale
- Racc F. Thureau-Dangin, Rituels accadiens, Paris 1921
- RE Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, begründet von Pauly, neue Bearbeitung von G. Wissowa, W. Kroll u.a., Stuttgart 1894ff
- RGG³ Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. Tübingen 1953-1962
- RGTC 6 G. F. del Monte - J. Tischler, Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte. Répertoire géographique des textes cunéiformes, 6 (Beih. z. Tübinger Atlas des Vorderen Orients, B 7,6), Wiesbaden 1978
- RHA Revue hittite et asianique, Paris
- RLA Reallexikon der Assyriologie, Berlin
- RPAE Recherches au pays d'Aštata Emar, Paris
- VI/1-3 D. Arnaud, Les textes sumériens et accadiens 1-3, 1985/6
- RS ... Inventarnummer der Grabung Ras Shamra
- RTAT W. Beyerlin (Hrsg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (Grundrisse zum Alten Testament I), Göttingen 1975, 2. Aufl. 1985
- Sommer-Ehelolf, Pap. F. Sommer - H. Ehelolf, Das hethitische Ritual des Papanikri von Komana (BoSt 10), Leipzig 1924

- SS Studi Semitici, Rom
- StBoT Studien zu den Boğazköy-Texten, Wiesbaden
- 3 H. M. Kümmel, Ersatzrituale für den hethitischen König, 1967
- 5 E. Neu, Interpretation der hethitischen mediopassiven Verbalformen, 1968
- 12 E. Neu, Ein althethitisches Gewitterritual, 1970
- 13 H. Otten, Ein hethitisches Festritual (KBo XIX 128), 1971
- 14 J. Siegelová, Appu-Märchen und Hedammu-Mythus, 1971
- 25 E. Neu, Althethitische Ritualtexte in Umschrift, 1980
- 26 E. Neu, Glossar zu den althethitischen Ritualtexten, 1983
- 27.28 I. Singer, The Hittite KILAM Festival I,II, 1983/4
- 31 F. Starke, Untersuchung zur Stammbildung des keilschriftlich-luwischen Nomens, 1990
- Stengel, Opferbräuche P. Stengel, Opferbräuche der Griechen, Leipzig-Berlin 1910, Ndr. Darmstadt 1972
- StP Studia Pohl, Rom
- StPSM Studia Pohl, series maior, Rom
- TCS Texts from Cuneiform Sources, Locust Valley, N.Y.
- TLB/SLB Tabulae cuneiformes a F.M.Th. de Liagre Böhl collectae: Studia ad tabulas cuneiformes a de Liagre Böhl collectas pertinentia, Leiden
- V G.Th. Ferwerda, A Contribution to the Early Isin Craft Archive, 1985
- THeth Texte der Hethiter, Heidelberg
- 2 L. Jakob-Rost, Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung, 1972
- 7 A. Kammenhuber, Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern, 1976
- Thompson, DAB R. C. Thompson, A Dictionary of Assyrian Botany, London 1949
- Tischler, HEG J. Tischler, Hethitisches etymologisches Glossar (IBS 20), Innsbruck 1977ff
- Tigay, Evolution J. H. Tigay, The Evolution of the Gilgamesh Epic, Philadelphia 1982
- TTKY Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara
- TUAT O. Kaiser (Hrsg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Gütersloh 1982ff
- Tunn. s. Goetze
- UF Ugarit-Forschungen
- UISK Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft/Studies in Indo-European Language and Culture, Neue Folge, Berlin-New York
- UM The University ... Museum, Publications of the Babylonian Section, I, Philadelphia, Pa.
- VBoT Verstreute Boghazköi-Texte (Hrsg. A. Götze), Marburg 1930
- WO Die Welt des Orient, Göttingen
- Wreszinski, Atlas W. Wreszinski, Atlas zur ägyptischen Kulturgeschichte, Leipzig o.J.
- WVDOG Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Leipzig, Berlin
- Xella, Testi rituali P. Xella, I testi rituali di Ugarit I (SS 54) Rom 1981
- Yerkes, Sacrifice R.K. Yerkes, Sacrifice in Greek and Roman Religion and Early Judaism, New York 1952
- YJS Yale Judaica Series, ed. J. Oberman, New Haven
- XII M. Lewittes (trsl.), The Code of Maimonides, Book Eight: The Book of the Temple Service, 1957
- YOS Yale Oriental Series. Babylonian Texts, New Haven-London(-Oxford)
- Yoshida, Mediop.End. K. Yoshida, The Hittite Mediopassive Endings in *-ri* (UISK NF 5), Berlin-New York 1990
- ZA Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie