

Alter Orient und Altes Testament
Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients
und des Alten Testaments

Band 318

Herausgeber

Manfried Dietrich • Oswald Loretz

Beratergremium

R. Albertz • J. Bretschneider • St. Maul
K.A. Metzler • H. Neumann • U. Rüterswörden
W. Sallaberger • G. Selz • W. Zwickel

2004
Ugarit-Verlag
Münster

Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität

Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums
„Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn
des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr.“
(Bonn, 20.-22. Februar 2003)

herausgegeben von
Manfred Hutter und Sylvia Hutter-Braunsar

Manfred Hutter's Director's Library
Near Eastern Institute
The University of Chicago

2004
Ugarit-Verlag
Münster



Abb. 5: Wettergott von Halab aus Til-Barsip, 10.Jh. v.Chr.
(Aus Green / Hausleiter 2001, 166 Abb. 3)

Entstehung von Mythos aus Ritual. Das Beispiel des hethitischen Textes CTH 390A

Norbert Oettinger, Erlangen

Die Probleme, die sich hinsichtlich des Zusammenhangs von Mythos und Ritual ergeben, sind vielfältig. Was den Mythos betrifft, so hat ihn Walter Burkert (1979, 1) im Anschluss an Geoffrey Kirk als eine eher allgemeine Art von „traditioneller Erzählung“ definiert. Wir wollen nun heute die Frage stellen: Ist Mythos gegenüber Ritual grundsätzlich das Ältere, oder kann er auch erst von Ritualisten, also Priestern, zu einem Ritual beziehungsweise zu einer Beschwörung neu hinzu geschaffen werden?

Wenn wir vor dem Hintergrund dieser Fragestellung genuin anatolische Mythen betrachten, also solche, die im Wesentlichen aus hattisch-hethitischer Tradition stammen, so können wir zunächst nur sagen, dass Mythos und Ritual (einschließlich Beschwörung) hier nebeneinander stehen. Sie bedürfen einander und sind kombiniert, so dass man nicht grundsätzlich entscheiden kann, welches von beiden älter ist. Für die Zukunft wäre es vielleicht sinnvoll, den Begriff „Mythos“ für Anatolien – unter Ausschluss der aus dem Hurritischen und semitischen Sprachen übersetzten oder nachempfundenen Literatur – in der Weise neu zu definieren, dass seine unbedingte Bindung an das Ritual Berücksichtigung findet. Heute soll dies aber nicht versucht werden, sondern wir wollen lediglich Material vorführen und erste Fragen stellen. Betrachten wir also solche Mythen, die für die echt anatolische Mythologie repräsentativ sind, nämlich den Illuyanka-Mythos¹ (Mythos von der Schlange / dem Drachen) sowie innerhalb der Mythen von verschwundenen Gottheiten den Telipinu-Mythos.

1. Illuyanka-Mythos und Telipinu-Mythos

Machen wir uns zunächst einige zentrale Gemeinsamkeiten von Illuyanka-Mythos und Telipinu-Mythos bewusst:

- a) Beide Mythen beziehen sich auf die Fruchtbarkeit von Tier und Mensch. Der Sieg des Wettergottes über die Schlange garantiert diese Fruchtbarkeit im Illuyanka-Mythos; im Telipinu-Mythos ist es die Rückholung und Besänftigung dieses erzürnten Fruchtbarkeitsgottes.

¹ Vgl. für hethitische Mythen allgemein Haas 1994 und speziell zum Illuyanka-Mythos Beckman 1982.

- b) Nur durch die Mithilfe eines Menschen können die Götter das die Welt bedrohende Übel bezwingen. Im Illuyanka-Mythos brauchen die Götter die Hilfe des Menschen Hupašiya, und in der zweiten Version bedarf der Wettergott der Hilfe seines sterblichen Sohnes, während im Telipinu-Mythos ein Mensch dazu beitragen muss, den wiedergefundenen, aber immer noch zornigen Telipinu zu besänftigen.
 c) In beiden Mythen besteht die schon erwähnte Verbindung mit Ritualtexten; vgl. insofern zum Illuyanka-Mythos Gary Beckmann (1982) und zum Telipinu-Mythos Christel Rüster (1992).
 d) Im Telipinu-Mythos treten ferner Beschwörungen auf; im Illuyanka-Mythos dürften sie ebenfalls existiert haben, auch wenn davon kaum etwas erhalten ist.
 e) Beide Mythen enthalten Episoden. Sie sind zwar für den Fortgang der Gesamthandlung von Bedeutung, würden aber auch für sich alleine reizvolle Erzählmotive bilden. Dies gilt etwa im Illuyanka-Mythos für die Episode vom Menschen Hupašiya, der gegen das Gebot der Göttin Inara aus dem Fenster sieht. Im Telipinu-Mythos ist eine der Episoden die Stelle, wo der Wettergott selbst loszieht, um Telipinu zu suchen, aber mit Gewalt nichts ausrichten kann, nur am Tor seine Waffen stumpf schlägt und sich schließlich mit verhülltem Haupt resigniert niedersetzt. Nicht jede Episode findet sich in jeder Version, aber irgendwelche haben sie alle.

2. Der Ritualtext CTH 390A

Vor diesem Hintergrund wollen wir nun das Ritual CTH 390A betrachten, das zunächst in Umschrift und Übersetzung geboten wird.² KBo 3.8+ iii 1ff:

§ 1	
1	šal-li-iš ÍD-aš ḫu-un-ḥu-ma-az-zi-ši-it ḫa-mi-i[k-ta]
2	na-aš-ta an-da KU ₆ -un I-NA ḫa-an-ti-ya-ra ³ ú-i-ti
3	ḥa-mi-ik-ta HUR.SAG ^{HI.A} par-ga-mu-uš ḫa-mi-ik-ta
4	ḥa-a-ri-uš [ḥal-]lu-ú-wa-u-uš ḫa-mi-ik-ta
5	^d IM-aš ú-el[-lu] ḫa-mi-ik-ta na-aš-ta an-da [šu-up-pi]
6	šu-ma-an-za ⁴ ḫa-mi-ik-ta par-ti-an-za ⁵ ḫa-a-ra-aš ^{MUŠEN?}]

² Als Bearbeitung ist immer noch Kronasser 1961, 156-162 von Bedeutung. Vgl. auch Archi 1988, 36.

³ In Oettinger 2001, 83-89 und Oettinger 2003, § 11 hatte ich *ḥantiyara-* mit „niedrig, seicht“ übersetzt. Inzwischen ist mir die Interpretation von Haas 2002, 28f (und Rieken 2004) bekannt geworden, der zufolge KU₆ INA *ḥantiyara*, „Fisch im Schädelknochen“ (= Schildkröte) bedeutet. Dies erscheint mir plausibler. Hingegen bleibt die von mir vorgeschlagene Etymologie für *ḥantiyassa-* (Oettinger 2003, § 11) weiterhin möglich.

⁴ Zu *šumanza* „Binse“ siehe Archi 1988, 36 Anm. 45 mit Lit. und Melchert 2003. Das Wort ist mit dem Suffix *-tyon- gebildet (Pedersen 1938, 43f nach Milewski; vgl. z.B. lateinisch *nātiō* „Geburt, Volksstamm“). *šumanza* ist hier, ebenso wie *wellu* in 5, Kollektivum (Neutr. Plural) und gehört zum geschlechtigen Singular NomSg. *šumanza c.*

⁵ Wahrscheinlich ist *ḥaraš* als jungheithitischer Gen.Sg. zu bestimmen und *partianza* als luwisch flektiertes pluralisches Objekt hierzu, so dass luw. **partiya-* „Schwinge, Flügel“

- 7 *ḥa-mi-ik-ta [ša-m]a-an-ku-úr-wa-du-uš-kán MUŠ^{HI.A}-uš⁶*
 8 *an-da ḫu-u-la [x x]⁷ ḫa-mi-ik-ta*
 „Der große Fluss band seine Flut, band darin „den Fisch im Schädelknochen“ (die Wasserschildkröte ?), band die hohen Berge, die tiefen Täler, band die wilden Flussauen⁸ (wörtlich: „Wiesen des Wettergottes“), band auf ihnen die reinen Binsen, band (droben) die Schwingen(?) des Adlers, band (drunter) die Aale in Ringform (o.ä.).“
- § 2
- 9 DÀR.MAŠ-an kat-ta^{GIŠ} e-ya ḫa-mi-ik-ta par-ša-na-aš
 10 ta-aš-ša-i⁹ pí-di ḫa-mi-ik-ta ú-li-pa-na-an par-ga-u-e-i
 11 ḫa-mi-ik-ta UR.MAH za-am-ni-ša-an¹⁰
 12 ḫa-mi-ik-ta ša-a-ša-an ḫu-u-ra-at-ti-ša-an ḫa-mi-ik-ta
 13 ša-ša-aš¹¹ GA ḫa-mi-ik-ta ŠA ^dLAMMA^{GIŠŠÚ.A} ḫa-mi-ik-ta
 „Er band den Hirsch unter der Eibe (oder Eiche), band den Panther an einem unzugänglichen (?) Ort, den Wolf auf der Höhe, band den Löwen an den zamnišša/i- (D.Pl.), band die Wildziege (o.ä.) an den ḫurattišša/i-(Dat.Pl.), band die Milch der Wildziege, band den Thron der Schutzgottheit.“
- § 3
- 14 na-at^d IŠTAR A-NA ^dMA-A-LI-YA me-e-ma-at-ti
 15 ^dMa-li-ya-ša-at A-NA ^dPÍ-IR-WA me-mi-iš-ta
 16 ^dPi-ir-wa-ša-at A-NA ^dKAM-RU-ŠI-PA me-mi-iš-ta
 17 ^dKam-ru-ši-pa-aš-za ANŠE.KUR.RA^{HI.A}-SU tu-u-ri-it nu I-NA ÍD GAL
 18 pí-en-ni-iš nu ḫu-uk-ki-iš-ki-iz-zi ^dKam-ru-ši-pa-aš

anzusetzen wäre. Dementsprechend wäre in 24f Nom.Pl. ⁺par-ti-an-zi zu konjizieren; der Fehler des Abschreibers wäre dann dadurch zu erklären, dass er (wie auch sonst) die Verbalform *lāntat* als deponenziell „sie banden“ statt passivisch „sie wurden gebunden“ missverstand.

⁶ Aale können als bärige Schlangen betrachtet werden. Zu Aal und Schlange vgl. typologisch, dass im Türkischen beide Wörter identisch sind (*yılan*).

⁷ Vgl. Archi 1988, 36 mit Anm. 44.

⁸ An beiden Stellen unseres Textes ist *wellu* „Wiesen“ Kollektivum (Neutr. Plural) zum geschlechtigen Singular *wellu-* c.

⁹ Zur Konjektur ⁺taššau i pidi siehe Collins 1989, 49f, doch bleibt sie unsicher.

¹⁰ Zu „der Löwe wurde an den zamnašša/i- (Dat. Pl.) gebunden“ (iii 11) bzw. an den zamna „gelöst“ (iii 29); siehe Starke 1990, 278f mit Anm. 947. Zur Semantik vgl. einerseits Hutter 1988, 93-95, andererseits zögernd Starke ibidem. Der Ansatz zamniya- „bärig“ bei Haas 2002, 28 stößt angesichts des Gesamtbefundes auf formale und semantische Schwierigkeiten.

¹¹ Collins 1989, 279f tendiert für *šaša-* eher zu „Antilope“, doch scheint es sich an manchen Textstellen vielleicht um ein Haustier zu handeln. Auch die Verbindung mit „Milch“ an unserer Stelle könnte m.E. für ein Tier sprechen, das (zumindest unter anderem auch) Haustier war; also eher „Ziege“. So übersetzt auch Haas 2002, 28.

- 19 GAL-in ÍD-an na-aš-ta an-da ha-an-ti-ya-ra KU₆-an ú-i-ti
 20 hu-uk-ki-iš-ki-iz-zi GAL-iš ÍD hu-un-hu-ma-az-ši-it
 21 EGIR-pa la-a-at-ta-at an-da KU₆-uš ha-an-ti-ya-ra-aš la-at-ta-at
 „Und du, Ištar, sagst das der (Göttin) Maliya, Maliya sagte es dem (Gott) Pirwa, Pirwa der (Göttin) Kamrušepa. Kamrušepa ließ sich die Pferde anspannen und fuhr zum großen Fluss. Und sie beginnt ihn zu besprechen, den großen Fluss, und beginnt darin „den Fisch des Schädelknochens“ (?) im Wasser zu besprechen. Da wurde der große Fluss hinsichtlich seiner Flut wieder gelöst, darin wurde „der Fisch des Schädelknochens“ (?) gelöst.“

§ 4

- 22 par-ga-u-uš HUR.SAG^{HI.A} la-a-at-ta-at hal-lu-u-e-eš ha-a-ri-i-e-eš
 23 la-a-at-ta-at ^dIM-aš ú-el-lu la-a-an-ta-at
 24 [na-aš-ta] an-da šu-up-pí šu-ma-an-za la-a-at-ta-at par-ti-an-za
 25 [ha-a-ra-as^M]^{UŠEN} la-a-at-da-at ša-ma-an-ku-úr-wa-an-te-eš MUŠ^{HI.A}
 26 [hu-u-la?] x la-a-at-ta-at¹²
 „Die hohen Berge wurden gelöst, die tiefen Täler wurden gelöst, die wilden Flussauen („Wiesen des Wettergottes“) wurden gelöst, und auf ihnen wurden die reinen Binsen gelöst, die Schwingen (o.ä.) des Adlers wurden gelöst, die in Ringform (o.ä.) (gebundenen) Aale wurden gelöst.“

§ 5

- 27 [DÀRA.MA]š kat-ta-an ^{GIŠ}e-ya la-a-at-ta-at PÌRIG.TUR-aš-ša
 28 [ta-aš-š]a-i pí-di la-a-ad-da-at ú-li-ip-za-aš-ša-an
 29 [par-ga-u]-e la-a-ad-da-at UR.MAH za-am-na-aš la-a-at-ta-at
 30 [ša-š]a-aš hu-u-ra-at-ti-ša-an la-a-at-ta-at
 31 [ša]-ša-aš GA la-a-at-ta-at ŠA ^dLAMMA ^{GIŠ}ŠU.A la-a-at-ta-at
 „Der Hirsch unter der Eibe (oder Eiche) wurde gelöst, der Panther an einem unzugänglichen (?) Ort wurde gelöst, der Wolf auf der Höhe, der Löwe an den zamna- (Dat. Pl.), die Wildziege (o.ä.) an den *jurattišša/i-* (Dat. Pl.), die Milch der Wildziege, der Thron der Schutzgottheit wurde gelöst.“

§ 6

- 32 [ku-i]-ša DUMU-aš hu-el-pi-iš na-aš šu-up-pí-iš te-e-ta-nu-uš
 33 ha-mi-ik-ta-at kat-ta-an-ma-aš hu-pal-la-aš ha-mi-ik-ta-at
 34 [na-aš] ti-i-ti-ta-an ha-mi-ik-ta-at na-aš ^{UZU}GEŠTU^{HI.A}-ŠU
 35 (= KUB 7.1 iii 1) [ha-mi-i]k-ta na-aš ^{UZU}KAxU-iš ha-mi-ik-ta na-aš
^{UZU}EME-ŠU

¹² Der Abschreiber verwendet gelegentlich die Formen *la-a-at-ta-at* (Sg.) und *la-a-an-ta-at* (Pl.) dem Numerus nach falsch. Seine Verwirrung ist verständlich, da hier pluralische Subjekte mit kollektivischen (Neutr. Pl. *uellu*, *šumanza*), die das Verb im Singular erfordern, sowie mit singularischen wechseln.

- 2 ha-mi-ik-ta na-aš ^{UZU}hu-uh-hur-ti-i[n] ha-mi-ik-ta
 3 na-aš ^{UZU}pa-ap-pa-aš-ša-la-an ha-mi-ik-ta kat-ta-ma-aš
 4 ^{UZU}GABA ha-mi-ik-ta na-aš ^{UZU}ha-ah-ri ha-mi-ik-ta
 5 na-aš ^{UZU}NÍG.GIG ha-mi-ik-ta na-aš gi-en-zu ha-mi-ik-ta
 6 na-aš ^{UZU}pa-an-tu-u-ha-aš-ša-an ha-mi-ik-ta-at
 7 na-aš ^{UZU}ar-ra-aš-ša-an ha-mi-ik-ta-at na-aš ^{UZU}gi-nu-uš-ši-it
 8 ha-mi-ik-ta-at še-ir-ma-aš TÚG^{HI.A}-ŠU ha-mi-ik-ta¹³
 „Und welches kleine Kind (hier) ist, dem wurden die reinen Haare gebunden, darunter aber wurde ihm die Kopfhaut (o.ä.) gebunden, die Nase, seine Ohren, der Mund, seine Zunge, die Kehle, die Speiseröhre, darunter aber wurde ihm die Brust gebunden, die Lunge (o.ä.), die Leber, die Schamgegend, seine Blase (o.ä.), sein After, seine Knie, darüber aber seine Kleider wurden ihm gebunden.“

§ 7

- 9 nu A-NA ^dNIN.TU ha-lu-ga-aš pa-it GIM-an-wa DÙ-u-e-ni
 10 ma-a-an-wa i-ya-u-e-ni UM-MA ^dNIN.TU i-it-wa MUNUS ha-a-ša-wa-an
 11 pí-e-hu-te nu-wa-aš-ši-iš-ša-an še-ir ^{UZU}hu-pal-la-aš hu-ik-du
 12 na-an šu-up-pa-uš te-e-ta-nu-uš hu-ik-du na-an ^{UZU}GEŠTU^{HI.A}-ŠU
 13 hu-ik-du na-an ^{UZU}ti-i-ti-ta-an hu-ik-du na-an KAxAU-ŠU
 14 hu-ik-du na-an EME-ŠU hu-ik-du
 „Und zur (Geburtsgöttin) NINTU kam die Botschaft: ‘Wie sollen wir handeln, wenn wir handeln?’ Darauf NINTU: ‘Geh, hole die Magierin! Sie soll oben an ihm die Kopfhaut (o.ä.) besprechen, die reinen Haare soll sie ihm besprechen, seine Ohren, die Nase, seinen Mund, seine Zunge soll sie besprechen.’“

§ 8

- 15 na-an ^{UZU}hu-uh-hur-ti-in hu-ik-du na-an ^{UZU}pa-ap-pa-aš-ša-li-in
 16 hu-ik-du na-an ^{UZU}GABA KI.MIN na-an ^{UZU}ha-ah-ha-ri KI.MIN
 17 na-an ^{UZU}NÍG.GIG KI.MIN na-an ^{UZU}SA KI.MIN na-an ^{UZU}gi-en-zu KI.MIN
 18 na-an ^{UZU}pa-an-du-ha-an KI.MIN na-an ^{UZU}ar-ra-aš-ša-an KI.MIN
 19 na-an ^{UZU}gi-e-nu KI.MIN še-ir-ma-an TÚG^{HI.A}-ŠU KI.MIN
 „Die Kehle soll sie besprechen, die Speiseröhre, die Brust ebenso, die Lunge (o.ä.) ebenso, die Leber ebenso, den Darm ebenso, die Schamgegend ebenso, die Blase (o.ä.) ebenso, sein After ebenso, die Knie ebenso, darüber aber seine Kleider ebenso.“

§ 9

- 20 še-e-ra-an ^{UZU}hu-pal-la-aš la-a-ú-un na-an šu-up-pa-uš
 21 te-ta-nu-uš la-a-ú-un na-an ^{UZU}GEŠTU^{HI.A}-ŠU la-a-ú-un

¹³ Der Schreiber von KUB 7.1 hat passivisches *hamiktat* meist fehlerhaft durch aktives *hamikta* ersetzt.

- 22 ^{UZU}*ti-ti-ta-an la-a-ú-un na-an* ^{UZU}*KAxU-ŠU KI.MIN*
 23 *na-an* ^{UZU}*EME-ŠU KI.MIN* ^{UZU}*pa-ap-pa-aš-ša-la-an KI.MIN*
 „(Die Magierin spricht:) ‘Oben habe ich ihm die Kopfhaut (o.ä.) gelöst,
 die reinen Haare habe ich ihm gelöst, seine Ohren, die Nase, seinen Mund
 ebenso, seine Zunge ebenso, die Speiseröhre ebenso.’“

§ 10

- 24 *na-an* ^{UZU}*GAB KI.MIN na-an* ^{UZU}*ha-aḥ-ha-ri KI.MIN na-an* ^{UZU}*gi-en-zu*
 25 *KI.MIN na-an* ^{UZU}*ú-la-an KI.MIN na-an* ^{UZU}*ar-ra-an KI.MIN*
 26 *na-an* ^{UZU}*gi-e-nu la-a-ú-un še-ir-ma-an TÚG^{H1.A}-ŠU KI.MIN*
 „Die Brust ihm ebenso, die Lunge (o.ä.) ebenso, die Schamgegend ebenso,
 den Schenkel ebenso, das After ebenso, die Knie ebenso, darüber aber
 seine Kleider ebenso.“

§ 11

- 27 *ki-i-ma ut-tar na-ak-ki-i [....., p]a-id-du-wa-at*
 28 *a-aš-šu ŠI-PAT ha-mi-i[n-ku-wa-aš me-ma-a-ú ŠUM-Š]U NU.GÁL*
 „Dies aber ist der wichtige Spruch: [‘....., g]ehen soll sie und die
 heilsame Beschwörung gegen Bind[ung sprechen.] Ihr (Verfasser-)Name
 ist nicht bekannt.“

3. Struktur von CTH 390A

Der Text weist zwar viele Kopierfehler auf, seine Struktur lässt sich aber dennoch gut erkennen. Sie ist folgende: Ein Übel tritt auf, nämlich eine Dürre. Der große Fluss „bindet“ seine Flut. Alle wilden Pflanzen und Tiere verfallen daraufhin in Trockenstarre. Als auch der Thron der Schutzgottheit in der Natur erreicht wird, geben Gottheiten diese Nachricht weiter, bis die Heilgöttin Kamrušepa davon erfährt.

Dies führt zum Wendepunkt. Kamrušepa fährt zum großen Fluss und beschwört ihn. Daraufhin wird alles, was der Fluss gebunden hatte, wieder gelöst. Dann folgt die praktische Anwendung (ab § 6). Es geht um ein wohl neugeborenes Kind, das man offenbar als durch Krankheit gefährdet betrachtet. Und zwar nimmt man an, alle seine Körperteile seien magisch gebunden. Sie werden nun aufgezählt in grundsätzlicher, aber nicht ins Detail gehender Parallelität¹⁴ zu den vorher genannten Pflanzen und Tieren der freien Natur.

¹⁴ Die Anzahl der „gebundenen“ Wesen und der „gebundenen“ Körperteile des Kindes ist etwa gleich, was Kronasser 1961, 166 veranslasst hat, einige direkte Parallelismen anzunehmen, so „hohe Berge“ : „Nase“ und „tiefen Täler“ : „Ohren“. Haas 2002, 28f hat weitere Überlegungen in dieser Richtung angestellt. Mir selbst scheint es günstiger, über die ungefähr gleiche Anzahl der gebundenen Wesen und gebundenen Körperteile hinaus mit keinen weiteren direkten Parallelismen zu rechnen. Denn hätte die Ritualverfasserin wirklich der gleichen im Sinn gehabt, so wäre es ihr ein Leichtes gewesen, z.B. den „Kopf“ an der gleichen Position erscheinen zu lassen wie die „hohen Berge“ und die „reinen Haare“ an der

Auch hier gelangt die Kunde bis zu einer Göttin. Diese lässt daraufhin einen Menschen mit der Beseitigung des Übels beauftragen, nämlich eine Priesterin, und gibt Anweisung, welche Körperteile sie beschwören soll. Damit ist auch hier der Wendepunkt erreicht. Als nächstes hören wir bereits von der Priesterin die Vollzugsmeldung: sie hat alle Körperteile wieder gelöst.

4. Vergleich zwischen dem Ritual CTH 390A und dem Illuyanka- und Telipinu-Mythos

Wenn wir diesen Text nun mit den vorher besprochenen Mythen, nämlich Illuyanka- und Telipinu-Mythos, vergleichen, so stellen wir fest, dass auch hier die Fruchtbarkeit (bzw. die Unfruchtbarkeit durch Vertrocknen) im Mittelpunkt steht – allerdings nur im ersten Teil; im zweiten ist es direkt die Gesundheit eines menschlichen Individuums. Übereinstimmend ist auch die Beschwörung: In unserem Text CTH 390A findet sie in beiden Teilen statt.

Und auch hier ist es das Zusammenwirken von Gottheit und Mensch, das das Übel beseitigt: die Göttin NINTU beauftragt eine Priesterin.

Zwei Dinge aber unterscheiden den Text CTH 390A deutlich von den Mythen. Erstens stellt er als ganzer eine einzige Analogie dar: Parallel zur „Bindung“ der Natur im Flusstal durch Vertrocknen steht die magische „Bindung“ der Glieder des Kindes. Die Ereignisse in der Natur werden also als Gleichnis verwendet. – Zweitens fehlen unserem Text gegenüber den Mythen vollständig die Episoden. Jedes Lebewesen agiert genau so, wie man es von ihm erwartet. Es gibt nichts Originelles, nichts, was für sich alleine ein Erzählmotiv bilden könnte.

Die Frage ist nun: Wie erklären sich diese auffälligen Übereinstimmungen und andererseits die Verschiedenheit? Erstere können nicht zufällig sein; es muss sich um Strukturelles handeln. Kann man annehmen, dass unser Text einen nachträglich reduzierten Mythos enthält, der aus einem Mythos etwa von der Art des Telipinu-Mythos stammt? In diesem Fall wäre vorauszusetzen, dass ursprünglich ein Mythos vom erzürnten Gott des großen Flusses existiert hätte. Er hätte den Grund des Zorns enthalten, das Verschwinden des Gottes, die dadurch ausbrechende Dürre und ihre Folge für Tiere und Pflanzen, das Eingreifen einer mächtigen Gottheit, die Suche nach dem verschwundenen Flussgott, seine Auffindung und Versöhnung und dadurch letztlich die Wiederherstellung der Fruchtbarkeit im Flusstal. Ich glaube nicht, dass ein solcher Mythos jemals unserem Text zugrunde gelegen und einfach nur reduziert worden war, denn in diesem Fall sollten sich noch gewissermaßen „Eierschalen“ dieses ehemaligen Mythos finden, nämlich Reste von Episoden. Der gleichen fehlt aber ganz.

gleichen Stelle wie die „reinen Binsen“. Dies tat sie aber gerade nicht.

5. „Basisstruktur“ des Mythos

Daher bleibt uns als Alternative nur die Annahme, dass wir in unserem Text nicht einen reduzierten Mythos, sondern gewissermaßen die „Basisstruktur“ eines Mythos vor uns haben, und zwar desjenigen Mythos, der in Anatolien am weitesten verbreitet war und in vielen Varianten existierte, nämlich der Erzählung von der verschwundenen Gottheit. Seine Basisstruktur lautet: Eine Gottheit oder sonstige Macht der Natur erfüllt ihre Aufgabe nicht mehr, so dass die Fruchtbarkeit bzw. das Leben überhaupt gefährdet ist. Da greift eine andere Gottheit ein und stellt den ursprünglichen Zustand wieder her. Dieses Grundmuster dürfte jedem Hethiter zur Verfügung gestanden haben, da er es aus vielerlei ihm bekannten Mythen leicht abstrahieren konnte.

Nehmen wir nun an, eine Priesterin praktizierte ein Ritual, in dem sie zunächst konstatierte, dass alle Gliedmaßen eines neugeborenen Kindes magisch ‚gebunden‘ seien. Die ‚Lösung‘ / Heilung erfolgte dadurch, dass die Priesterin alle Körperteile des Kindes aufzählte und jedes für ‚wieder gelöst‘ erklärte. Um die psychologische Wirkung dieser Maßnahme zu erhöhen, fügte sie hinzu, dass die Botschaft von der ‚Bindung‘ des kleinen Patienten bis zur Geburtsgöttin gelangt sei und diese selbst daraufhin sie, die Priesterin, mit der Heilung beauftragt habe. Nun bot es sich weiterhin an, die Einbeziehung der Götterwelt noch zu verstärken, indem man auf ein angebliches früheres oder generelles Ereignis (Mythos) zurückgriff. Die Priesterin hatte also gewissermaßen Bedarf nach einer Schilderung, wo ebenfalls nach und nach alle Teile einer Einheit magisch gebunden und später durch göttliches Eingreifen wieder gelöst worden waren. Spätestens an dieser Stelle dürfte ihr das Schema der Mythen von den verschwundenen Gottheiten in den Sinn gekommen sein, so z.B. die Erzählung davon, dass der Fruchtbarkeitsgott Telipinu sich grollend zurückzog und es daraufhin heißt: „Nebel erfasste die Fenster, Qualm erfasste das Haus, ... das Schaf verweigerte seinem Lamm (das Euter), das Rind aber seinem Kalb. ...“.¹⁵ Daher gestaltete sie mittels der oben beschriebenen Mythen-Basisstruktur zu ihrem Ritual einen Anfangsteil, wo sie vom großen Fluss erzählte, der (sozusagen verschwand und dadurch) die Natur des Flusstals vertrocknen ließ (‘band’). So parallelisierte sie das körperteilweise ‚Gebundensein‘ der Gliedmaßen des Neugeborenen mit einem schrittweisen ‚Gebundenwerden‘ der Natur des Flusstals durch Trockenheit.

Ein Argument dafür, dass solche „Basistrukturen“ von Mythentypen in der Vorstellungswelt der Hethiter wirklich existierten, sind die Mythen vom Verschwinden der persönlichen Wettergötter der Königinnen Ašmunikal (CTH 326) und Harapšili (CTH 327).¹⁶ Sie müssen sich aus der gleichen Basisstruktur entwickelt haben, wenn auch ausgehend von einer mehr spezifizierten, dem Telipinu-Mythos ähnlicheren Variante, und sie können andererseits in der vorliegenden Form natürlich nicht vor den Regierungszeiten dieser Königinnen selbst entstanden sein.

¹⁵ Umschrift bei Laroche 1965, 90, Übersetzung bei Hoffner 1998, 15f; dort jeweils auch zu den übrigen Mythen von den „verschwundenen Gottheiten“.

¹⁶ Vgl. Laroche 1965, 119-124.

Somit ist klar, dass Neubildungen aus der erwähnten Basisstruktur heraus möglich gewesen sein müssen.

Deshalb können wir, wie ich glaube, den ersten Teil unseres Textes wirklich als nahezu reine Form dieser Basisstruktur betrachten. Leicht hätte sie um Episoden erweitert werden können, so etwa hätte geschildert werden können, durch welches Ereignis der Fluss überhaupt dazu gebracht worden war, sein Wasser (usw.) zu „binden“, oder wie mehrere Gottheiten nacheinander versuchten, ihn zu beschwören, aber erst Kamrušepa schließlich Erfolg hatte. Eine solche Erweiterung nahm die Priesterin aus verständlichen Gründen nicht vor, denn dadurch wäre die Parallelie zur Heilung des Kindes undeutlicher geworden. Für uns ist diese Unterlassung günstig, weil wir so die Basisstruktur besser erkennen können.

Allgemein lässt sich daraus folgern, dass Mythen von „Basistrukturen“¹⁷ aus erweitert beziehungsweise neu geschaffen werden können, je nach den Bedürfnissen von Ritual und Beschwörung. Dies geschah sicher nicht nur bei den Hethitern. Auch wenn es vermutlich nicht für alle Mythen gilt, so bleibt doch als Ergebnis festzuhalten, dass manche Mythen offenbar von Ritualisten geschaffen worden sind, und zwar teilweise erst in historischer Zeit. Dies unterscheidet den Mythos vom Märchen, das zwar ebenfalls variiert oder sogar neu geschaffen wird, aber nicht von den Trägern der Religion, den Priestern.

Literatur

- Archi, Alfonso:
 1988 Société des hommes et société des animaux, in: Fiorella Imparati (Hg.): Studi Giovanni Pugliese Carratelli, Firenze (= Eothen 1), 25-38.
- Beckman, Gary:
 1982 The Anatolian Myth of Illuyanka, in: JANES 14, 11-25.
- Burkert, Walter:
 1979 Structure and History in Greek Myth and Ritual, Berkeley.
- Collins, Billie Jean:
 1989 The Representation of Wild Animals in Hittite Texts. Ph. Dissertation, Yale University.
- Haas, Volkert:
 1994 Geschichte der hethitischen Religion, Leiden (= HbOr I 15).
- 2002 Hethitische Heilverfahren, in: Axel Karenberg u.a. (Hg.): Heilkunde und Hochkultur II. ‘Magie und Medizin’ und ‘der alte Mensch’ in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes, Münster, 21-48.
- Hoffner, Harry A.:
 1998 Hittite Myths, Second Edition, Atlanta / Georgia (= WAW 2)

¹⁷ Zur „Basisstruktur“ von Mythen vgl. den Begriff „Proto-Mythos“ bei Oettinger 2005 Anm. 19.

Hutter, Manfred:

- 1988 Behexung, Entschuldigung und Heilung. Das Ritual der Tunnnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit, Freiburg Schweiz (= OBO 82).

Kronasser, Heinz:

- 1961 Fünf hethitische Rituale, in: Die Sprache 7, 140-167.

Laroche, Emmanuel:

- 1965 Textes mythologiques hittites en transcription. Mythologie anatolienne, in: RHA 23, 61-178..

Melchert, H. Craig:

- 2003 Hittite Nominal stems in *-anzan-*, in: Eva Tichy u.a. (Hg.): Indogermanisches Nomen: Derivation, Flexion und Ablaut. Akten der Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft, Freiburg, September 2001, Bremen, 129-140.

Oettinger, Norbert:

- 2001 Varia Hethitica, in: HS 114, 80-89.

- 2003 Die Entwicklung von *h₃* im Anatolischen und hethitisch *arāi* 'erhebt sich', in: Jenny Larsson u.a. (Hg.): Festschrift für Jens Rasmussen [im Druck].

- 2005 Der altindische Mythos von Purūravas und Urvaśī, in: Studi in memoria di Ciro Santoro. A cura da Maria Teresia Laporta, Lecce [im Druck].

Pedersen, Holger:

- 1938 Hittitisch und die anderen indoeuropäischen Sprachen, Kopenhagen.

Rieken, Elisabeth:

- 2004 Merkwürdige Kasusformen im Hethitischen, in: Detlev Groddeck (Sylvester Rößle (Hg.): Šarnikzel. Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer (19.02.1894-10.01.1986), Dresden (= DBH 10), 533-543.

Rüster, Christel:

- 1992 Zu einem neuen Fragment des Telipinu-Mythos, in: Heinrich Otten u.a. (Hg.): Sedat Alp'a Armağan. Festschrift für Sedat Alp, Ankara, 475-482.

Starke, Frank:

- 1990 Untersuchungen zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens, Wiesbaden (= StBoT 31).