

LUND STUDIES IN AFRICAN AND ASIAN RELIGIONS

Volume 14

Department of History of Religions, Lund University

Lund, Sweden

Editor:

Tord Olsson

Heike Peter

Götter auf Erden

Hethitische Rituale aus Sicht
historischer Religionsanthropologie

Almqvist & Wiksell International, Stockholm

2004

Meinen Eltern

ISBN: 91-22-02074-8

© Heike Peter 2004

Graphic Design: Dieter Mitternacht

Printed by Media-Tryck, Lund

Inhalt

Vorwort

Vorbemerkungen	7
Terminologie	7
Transkribierung	8
Abkürzungen	9
1. Einleitung	11
Warum hethitische Rituale? Ein Bericht für die Akademie	11
Geschichte	13
Anthropologie	20
Der historisch ferne Fremde	26
Religionswissenschaft	28
Historische Religionsanthropologie	33
Rituale	34
Zusammenfassend	36
Hintergrund und Fragestellung	37
Quellen	41
2. Theoretisches Fundament	47
Praxistheorien	51
Die reflexive Anthropologie Bourdieus	53
Die Genese der Praxeologie	56
Der Begriff des Feldes	59
Das Kapital	61
Der Begriff des Habitus	62
Zusammenfassung	66

Applikationen	67
Das wissenschaftliche Feld	67
Und die Hethiter?	68
Das religionswissenschaftliche Feld?	70
Rituale	71
Ritualisierung	73
Die praxeologische Ritualperspektive	75
 3. Eine etwas andere Forschungsgeschichte: Der Diskurs über hethitische Rituale und hethitische Religion	 79
Die Entstehung der Hethitologie	79
Die Verteilung hethitischer Dokumente auf akademische Disziplinen	82
Die Hauptakteure auf dem Gebiet „hethitische Religion“	83
Zur Auswahl der Quellen	85
Oliver R. Gurney	86
Das Pantheon	87
Der Kult	90
„Magische Rituale“	91
Volkert Haas	96
Mythen	101
Göttlichkeit und Götter	103
Kult und Kulte	106
Magie- und Beschwörungsrituale	110
Maciej Popko	116
Die hethitische Periode in Kleinasien	120
Kult, „Magie“ und Ritual	122
Die Religion während des Neuen Reiches:	126
Der Kult	131
Im Überblick	132
Manfred Hutter	133
Die Terminologie	135
„Magie“	135
Erklärungsweise	137
Gott und Mensch	138
Gemeinsamkeiten und Unterschiede	141
Notwendige Alternativen	145
 4. Drei hethitische Rituale	 150
Zur Textauswahl und Repräsentativität	150
Die Tradierung der Rituale	152

Das Ritual der Maštigga „Wenn der Vater und der Sohn oder der Mann und seine Frau oder der Bruder und die Schwester streiten“	153
Text und Übersetzung	154
Der Aufbau des Rituals	174
Struktur des Rituals	174
Ein Ritualdurchgang	176
Ergebnisse	192
Das Ritual „Wenn bei einem Mann Zeugungskraft nicht vorhanden ist oder wenn er gegenüber einer Frau nicht Mann ist“	197
Text und Übersetzung	198
Die Struktur des Rituals	211
Ein Ritualdurchgang	212
Ergebnisse	222
Das Ritual „Wenn man ein Haus von Blut, Unreinheit, Abschneidung und Eid reinigt“	224
Text und Übersetzung	226
Struktur des Rituals	247
Ein Ritualdurchgang	248
Ergebnisse	260
 5. „Götter auf Erden“ – Plädoyer für eine historische Religionsanthropologie	 267
 Appendix	 272
 Bibliographie	 273

Vorwort

Das vorliegende Buch wäre ohne die Ermutigung, die praktische Hilfe und den intellektuellen Austausch von vielen Seiten in dieser Form nicht entstanden. Ich möchte an dieser Stelle ganz herzlich allen danken, die dazu beigetragen haben.

Mein langjähriges Interesse an Ritualen ist innerhalb des Doktorandenseminars der Religionswissenschaft in Lund entstanden. Die dortigen zahlreichen Diskussionen und Theoriedebatten, die im Anschluss an die Seminare noch im Keller fortgesetzt wurden, haben meinem Denken eine neue Richtung gegeben. Allen Teilnehmern und den ehemaligen Kellerbewohnern sei hiermit herzlich gedankt! Insbesondere denke ich dabei an meinen Doktorvater Prof. Tord Olsson, der mit großem Interesse, scharfem Auge und nicht zuletzt verständnisvoller Menschlichkeit diese Arbeit betreute. Auch Inger Callewaert und Catharina Raudvere, die Teile des Manuskripts gelesen haben, möchte ich für ihre Kommentare und das Engagement, das sie mir entgegengebracht haben, danken. Prof. Staf Callewaert bin ich sehr verbunden für seine hilfreichen Anmerkungen zum Theoriekapitel. Nicht zuletzt bin ich Thomas Richter und Prof. Volkert Haas, die mir mit großer Hilfsbereitschaft, Freundlichkeit und Offenheit am Altorientalischen Seminar in Berlin entgegenkamen, Dank schuldig.

Eine der Schwierigkeiten, die man im Zusammenhang mit einer solchen Arbeit zu überwinden hat, ist die Zugänglichkeit der Literatur. Oft ist gerade das Buch, das man dringend braucht, „an anderem Ort“. Für ihre Hilfe bei der Beschaffung der notwendigen Literatur und ihr stetes Verständnis für deren Dringlichkeit, sei Lars Ahlin, Eva-Maria Jansson, Martina Peter und Michael von Prollius gedankt. Sicher haben sie es bisweilen heimlich bedauert, daß die Bücher nicht im Taschenbuchverlag erschienen waren...

Der jahrelange Aufenthalt in Schweden hat nicht nur Spuren in meinem Leben, sondern auch auf meinem Schriftdeutsch hinterlassen. Während kleine Verschiebungen in der gesprochenen Sprache bei Fa-

milie und Freunden gelegentlich zur Heiterkeit beitragen, haben Matthias Bank, Heidrun Führer und Walter Übelacker mit großem Einsatz und zäher Überzeugungsarbeit zur besseren Verständlichkeit des Textes beigetragen. Mein besonderer Dank gilt Matthias, der immer wieder Korrektur gelesen hat und dessen unermüdliche Unterstützung zu diesem Buch und dem Überwinden der damit verbundenen Strapazen beigesteuert hat.

Claus Führer sei Dank gesagt für seine Einsatzbereitschaft, wenn immer Not am Mann war, Leif Lindin für den kritischen Blick auf die Bibliographie. Dieter Mitternacht bin ich äußerst verbunden für die mühevollen Arbeit mit dem Layout des Buches. Selbstlos hat er sich der Überwindung aller technischen Schwierigkeiten gewidmet und stets für eine gute Atmosphäre gesorgt.

Schließlich an Freunde und Familie ein herzliches Dankeschön für das Wichtigste: das Leben jenseits der Abhandlung und die Hilfe, beide Welten möglich werden zu lassen.

Lund, im April 2004

Vorbemerkungen

Terminologie

Es ist für ein besseres Verständnis dieser Arbeit notwendig, den Gebrauch einiger Begriffe zu erklären.

Ich benutze den Terminus Anthropologie, wie er im englischen Sprachfeld gebräuchlich ist. Im deutschen Sprachraum ist der Begriff Ethnologie an dieser Stelle gewöhnlicher,¹ da mit dem Begriff Anthropologie entweder die philosophische Anthropologie, z.B. mit ihren Vertretern Gehlen und Scheler, assoziiert wird,² oder die physiologische Anthropologie, wie es in der Archäologie üblich ist. Der Begriff Anthropologie ist jedoch in seiner englischen Bedeutung beispielsweise bereits in die deutsche Geschichtswissenschaft eingewandert,³ und er scheint mir, auch um jeden Anklang an die mit Rassenforschung verbundene Völkerkunde der Vergangenheit zu vermeiden, der bessere. Anthropologie verstehe ich als übergeordneten Begriff, unter den Kulturanthropologie, Sozialanthropologie, Religionsanthropologie usw. untergeordnet sind.

Auch Religionswissenschaft benutze ich als einen übergeordneten Begriff, in dem Religionssoziologie, Religionsanthropologie usw. inbegriffen sind. Religionsgeschichte wird als Synonym zu Religionswissenschaft verwendet.

Altorientalistik wird als übergreifender Begriff benutzt, der die Sumerologie, Akkadologie usw. einschließt. Da sich die Arbeit den He-

¹ Definiert als das „Studium fremder Völker“, siehe Schlatter, 1988, 157, vgl. „Völkerkunde“, 1994.

² Vgl. „Anthropologie“, 1986, Mühlmann, 1968, Gebauer, 1989, 29-39.

³ Vgl. Stüssmuth, 1984.

thitern zuwendet, sind Hethitologen hier als Hauptvertreter der Altorientalistik angesprochen.⁴

Transkribierung

Es wird die in der Hethitologie gebräuchliche Groß- und Kleinschreibung und Kursivierung benutzt. Sumerogramme, d.h. Wörter, die die Hethiter auf sumerisch schrieben und nicht ins hethitische überführten, werden mit Großbuchstaben geschrieben, Akkadogramme, d.h. Wörter, die im hethitischen Text auf akkadisch geschrieben wurden, werden mit Großbuchstaben und kursiviert wiedergegeben. Punkte und Bindestriche trennen ein Zeichen vom nächsten. Auf die Wiedergabe langer und kurzer Vokale wird verzichtet, da sie hier keine Rolle spielt. „x“ bzw. „o“ sind ausgeschrieben, wenn die Zeichen auf den Tontafeln nicht lesbar sind, eckige Klammern markieren Ergänzungen schlecht lesbarer Zeichen, zuweilen auch aus Duplikaten eingesetzte Zeichen. Runde Klammern markieren freiere Ergänzungen, die z.B. auch aus Duplikaten stammen können.

Im laufenden Text sind die hethitischen, hurritischen und akkadischen Wörter kursiviert, um sie vom Deutschen zu unterscheiden, die Sumerogramme jedoch nicht. Zum Abschluß eine Notiz zur Transskribierung der „Alten Frau“, ^{SAL}ŠU.GI. In neueren Texten wird sie meist mit MUNUS wiedergegeben, hier wird aus praktischen Gründen jedoch die alte Schreibweise beibehalten, da sie in den verwendeten Ritualtexten so transkribiert wurde.

⁴ Der Verständlichkeit halber sollte für den Fachfremden hinzugefügt werden, daß sie auf Hethitologie spezialisiert sind, sich jedoch auch mit anderen Gebieten des Alten Orients beschäftigen.

Abkürzungen

- | | |
|------|---|
| ANET | <i>Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament.</i> Pritchard, James (Hrg.). Princeton 1955 ² . |
| CTH | <i>Catalogue des textes Hittite. Études et commentaires.</i> Bd. 75. Laroche, Emmanuel. Paris 1971. |
| CHD | <i>The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of Chicago.</i> Güterbock, H.G./ Hoffner, H.A. (Hrg.). Chicago 1989-. |
| IBoT | <i>Istanbul Arkeoloji Müzelerinde bulunan Boğazköy Tabletleri.</i> Istanbul 1944-. |
| HED | <i>Hittite Ethymological Dictionary.</i> Puhvel, Jaan (Hrg.). Berlin 1984 |
| HG | <i>Die hethitischen Gesetze. Transkription, Übersetzung, sprachliche Erläuterungen und vollständiges Wörterverzeichnis.</i> Friedrich, Johannes. Leiden 1959. |
| HW | <i>Hethitisches Wörterbuch.</i> Friedrich, / Kammenhuber, A. (Hrg.). Heidelberg 1975 ² -. |
| KBo | <i>Keilschrifttexte aus Boghazköi.</i> Leipzig/ Berlin 1916-. |
| KUB | <i>Keilschrifturkunden aus Boghazköi.</i> Berlin 1921-. |
| RIA | <i>Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie</i> |

1. Einleitung

Warum hethitische Rituale? Ein Bericht für die Akademie

*Die erste Pflicht eines Historikers besteht nicht darin,
einen Gegenstand zu behandeln, sondern ihn zu erfinden.*

Paul Veyne¹

„Hohe Herren von der Akademie! Sie erweisen mir die Ehre, mich aufzufordern, der Akademie einen Bericht über mein äffisches Vorleben einzureichen.“ Mit diesen Worten läßt Franz Kafka seine parodistische Erzählung über einen an der Goldküste eingefangenen Affen beginnen. Der Affe macht das Beste aus seiner Situation der Gefangenschaft: Er beschließt, Mensch zu werden, um aus dem Käfig zu entkommen. Der entscheidende Moment in seiner Zivilisierungsgeschichte besteht darin, daß er das Schnapstrinken lernt; anschließend ist ihm keine menschliche Aufgabe mehr zu schwer. Bei wissenschaftlichen Gesellschaften ist er am Ende ein gern gesehener Gast und kommt dort schließlich der Einladung nach, über den Prozeß seiner Menschwerdung einen „Bericht für eine Akademie“ abzustatten.² Kafka erzählt die ganze Geschichte aus der Perspektive des Affen. Dieser legt seinen Bericht mit humoristischer Distanz sowohl zur menschlichen Gesellschaft und zur Wissenschaftswelt als auch zur Welt seiner Herkunft vor.

¹ Veyne, 1990 (1971), 211.

² Eine besonders schöne Ausgabe dieser Erzählung mit Illustrationen des italienischen Malers Andrea Di Gennaro findet sich bei Kafka, 1996.

Zu Kafkas Zeiten florierten die wissenschaftlichen Gesellschaften, der Evolutionismus blühte noch, und Abhandlungen über die verschiedensten Spezialthemen, darunter auch solche des Alten Orients, wurden als „Bericht für die Akademie“ verfaßt. Sie fanden auch in der Öffentlichkeit ein so großes Interesse als Berichte über die „Genese der Menschheit“, daß sich Kafka genügend Stoff für seine Ironie bot.

Die Zeiten haben sich geändert – zumindest teilweise. Mein Forschungsobjekt, hethitische Rituale, weckt heute statt dessen Erstaunen und häufig die Frage: „Hethiter, sind die nicht schon tot?“ Diese wiederkehrende Frage und die Arbeit mit den hethitischen Texten sowie den herkömmlichen Interpretationen und Darstellungen der hethitischen Religion haben mich zu dieser Abhandlung in vorliegender Form veranlaßt. Demzufolge soll die Einleitung damit begonnen werden, erneut auf generelle Weise nach der Relevanz hethitischer Rituale sowohl im wissenschaftlichen als auch im gesellschaftlichen Kontext zu fragen.

Rituale sind zweifellos ein fester Bestandteil des religionswissenschaftlichen Diskurses. Vom eigenen Interesse an den Hethitern und dem bereits befindlichen Ritualdiskurs als etwas Selbstverständlichem auszugehen, wäre in diesem Rahmen das Einfachste. Eine solche Selbstverständlichkeit entspricht jedoch weder meinem Wissenschaftsverständnis noch dem generellen Anliegen mit dieser Arbeit.³ Nicht nur die Welt der Akademie fordert, mit Kafka gesprochen, einen Bericht. Auch der Öffentlichkeit schulde ich Rechenschaft und in diesem Zusammenhang eine Antwort auf die Frage nach dem Warum hethitischer Rituale. Nicht allerdings im Sinne einer direkten gesellschaftlichen Nützlichkeit, sondern durch den Nachweis der Sinnhaftigkeit des Projektes.

Mein Anliegen ist es, den Diskurs über die Rituale und damit zusammenhängend auch über die Religion des seit mehr als 3000 Jahren aus Anatolien und Syrien ins geschichtliche Dunkel entschwundenen Volkes der Hethiter zu analysieren und die Rituale aus einer Sichtweise, die ich mit historischer Religionsanthropologie bezeichnen will, zu

³ Das Wissenschaftsverständnis wird ausführlich im zweiten Kapitel diskutiert.

bearbeiten. Darüber hinaus soll mit den Fragestellungen und Ergebnissen dieser Arbeit ein genereller Beitrag zur Religionswissenschaft geleistet werden. Im Idealfall kann dies wiederum zu neuen Theorien und Methoden anregen.

Um zur Sinnhaftigkeit der spezifisch hethitischen Rituale und der dabei angesprochenen generellen Fragestellungen innerhalb der Religionswissenschaft und ihrer Nachbardisziplinen zu kommen, stehen am Anfang des Einleitungskapitels die Begriffe „Geschichte“, „Alt-orientalistik“, „Anthropologie“ und „Religionswissenschaft“. Diese bilden die Basis für den Begriff der „historischen Religionsanthropologie“, mit deren Hilfe die hethitischen Rituale letztlich betrachtet werden sollen. Es wird in diesem Zusammenhang auch auf die Verhältnisse zwischen den oben genannten Begriffen eingegangen, ebenso wie auf diejenigen zwischen den entsprechenden akademischen Fächern.

Erst mithilfe dieser generellen Auseinandersetzung werden dann die folgenden Fragen beantwortet: Wozu brauchen wir heutzutage Kenntnisse über die Hethiter und deren Rituale? Wozu kann eine Untersuchung hethitischer Rituale generell etwas beitragen?

Geschichte

Obwohl der Alte Orient zweifellos ein zur Geschichte gehörendes Phänomen ist, taucht in der akademischen Praxis eine direkte Assoziation von Altem Orient und Geschichte nur selten auf. So wie Altorientalistik an der Universität meist nicht mit Geschichtswissenschaft verbunden wird,⁴ erscheint der Alte Orient in Geschichtscurricula an beispielsweise deutschen oder skandinavischen Universitäten ebenfalls nur selten. Es stellt sich die Frage, warum dies der Fall ist, und es soll

⁴ Dies gilt allerdings nicht für die früheren sozialistischen Staaten Mittel- und Osteuropas, wo der Geschichtsbegriff, gebunden an den historischen Materialismus, auch den Alten Orient inkludierte. Zur Altorientalistik in den früheren sozialistischen Staaten, siehe z.B. Klengel, 1986, Jakobson, 1980, Gamqrelidse, 1985.

an dieser Stelle auf das Verhältnis der beiden Begriffe und Fächer zueinander eingegangen werden.

Die Ursachen der relativ scharfen Trennung sind sicherlich einerseits mit der Entstehungsgeschichte des Faches Altorientalistik verbunden, andererseits mit der heutigen Situation akademischer Spezialisierung. Anfangs standen durch den nahen Kontakt mit der Theologie eher theologische Fragen im Vordergrund, die dazu dienten, die Kenntnisse über die Umwelt des Alten Testaments zu erweitern. Dann haben sich durch immer weitere Spezialisierungen eigene Fachestrategien entwickelt, und im Fall der Altorientalistik hat man im letzten Jahrzehnt des 19. und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts die grundlegenden Methoden und Fragestellungen eher aus den Sprachwissenschaften und der Archäologie als aus den Geschichtswissenschaften entlehnt.⁵

In der europäischen Öffentlichkeit stieß der Alte Orient anfangs auf erhebliches Interesse. Als Beispiel sei hier die Gründung der Deutschen Orientgesellschaft durch Universitätslehrer und private Mäzene im Jahre 1898 genannt, für die auch die Unterstützung des Kaisers gewonnen werden konnte. Eine Frage wie „Hethiter, sind die nicht schon tot?“, wäre zu dieser Zeit nicht gestellt worden, da die Erforschung eben dieser Toten auch in der Öffentlichkeit eine Rolle spielte.⁶ Der Alte Orient wurde als Wiege unserer Zivilisation, unseres Schriftsystems, unserer Wissenschaften und auch unserer Religion bezeichnet. In Konsequenz dessen wurde mit dem Ausgangspunkt im genealogischen Geschichtsverständnis auch die Beschäftigung mit ihm als notwendig angesehen.⁷ Zur Zeit des kolonialen Wettstreits um die Überführung ausgewählter Monumente spielte der Alte Orient in

England, Frankreich und Deutschland Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts eine Rolle, die heute kaum noch vorstellbar ist.⁸ In den Bibel-Babel-Streit griff sogar der Kaiser öffentlich ein.⁹

Heute werden der Alte Orient und mit ihm die Hethiter nicht mehr im gleichen Maße historisch als das Gebiet unsere Vorfahren betrachtet. Das Geschichtsverständnis hat sich geändert, und die Hethiter dürften nunmehr eher als ferne, vergangene Fremde gelten.

Auch die Stellung, die der Alte Orient innerhalb der Religionswissenschaft einnimmt, hat sich seit der vorigen Jahrhundertwende gewandelt. In den Anfangszeiten der Religionswissenschaft wurden häufig altorientalistische Themen behandelt, was seit den letzten 20 Jahren jedoch nicht mehr der Fall ist.¹⁰ Gleichzeitig mit dem Infragestellen des genealogischen Geschichtsbegriffes scheint der Alte Orient mehr und mehr in den Hintergrund geraten zu sein.

Mit der Einbindung hethitischer Rituale als einem abgegrenzten Teilgebiet des Alten Orients in einen anderen Geschichtsbegriff und in den vorläufigen Kontext der Geschichtswissenschaften läßt sich mög-

⁸ Zu Anfang im Wettstreit mit v.a. England zur Überführung „vielseitiger und besonders ausdrucksvoller Funde“ Matthes, 1998b, 251. Vgl. auch Trolle Larsen, 1989.

⁹ Durch das Auffinden der Gilgameschgeschichte wurde die Einmaligkeit der biblischen Sintflutgeschichte in Frage gestellt, was in die Überlegungen mündete, ob sich „die Bibel aus Babel“ entwickelte und damit der Offenbarungscharakter in Frage gestellt wurde, oder ob die biblische Geschichte mit ihrem Monotheismus einmalig und „etwas ganz anderes“ sei und eher Anknüpfungen an die Nomadenstämme hatte. Einen guten Überblick über den Streit und den Panbabylonismus bietet Trolle Larsen, 1989, 188-196.

¹⁰ Für die Anfänge der Religionswissenschaft siehe Rudolph, 1992. Für eine kurze Rezeptionsgeschichte hethitischer Religion siehe Kapitel 3. Eine Analyse heutiger Inhalte der Religionschichte anhand erschienener Artikel, Monographien und Dissertationen ist nicht vorhanden, auch keine Trendanalyse von Theorien, wie sie beispielsweise Ortner, 1984 für die Anthropologie vorgenommen hat; diese Aussage ist daher als eine These zu verstehen. Eine Stichprobe der Zeitschriften *Chaos*, *Numen*, *Svensk religionshistorisk årskrift* und *Temenos* der letzten fünf Jahre weist nur zwei Artikel über den Alten Orient aus, wenn dabei die Frage des indoeuropäischen Erbes mitgezählt wird (Peter Jackson in *Numen* 49, 2002, 61-102 und Paolo Xella in *Numen* 49, 2002, 406-426).

⁵ Leider fehlt bisher eine ausführlichere Untersuchung zur Fachesgeschichte der Altorientalistik. Zur Entwicklung des Faches in Berlin, siehe Renger, 1979, für München siehe Babinger, 1957. Ältere Literatur zu Fachesgeschichte in Deutschland, siehe Weidner, 1922 und Winckler, 1894; einen kurzen Überblick über Europa mit Skandinavien geben Trolle Larsen, 1989 und Andrén, 1997, 53-58.

⁶ Zur Rolle der Deutschen Orientgesellschaft (DOG) in Deutschland, siehe Matthes, 1999, Matthes, 1998b, Matthes, 1998a, Matthes, 1997, Matthes, 1996.

⁷ Siehe Trolle Larsen, 1989, 183.

licherweise ein Neuanfang starten. Mit einem Ansatz aus Sicht der Geschichtswissenschaft statt allein der Sprachwissenschaften und der Archäologie gewinnt man deren Fachestrategien, Methoden und Fragestellungen, wodurch sich Möglichkeiten ergeben, sowohl hethitische Rituale auf neue Art zu sehen als auch einen neuen Platz für sie innerhalb der Religionswissenschaft zu finden.

Es kann also sinnvoll sein, die Hethiter in die Geschichtsforschung einzubeziehen. An dieser Stelle sollen die Warum-Fragen noch einmal von neuem gestellt werden und sie erscheinen dann in bekannterem Licht: Warum und wozu brauchen wir - in diesem Fall hethitische - Geschichte?

Die allgemeine Frage nach dem Bedarf an Geschichte ist vielfach gestellt und ausführlich beantwortet worden. Dabei wird heute vor allem die ratgebende und identitätsstiftende Funktion von Geschichte betont. Die Bedeutung von Geschichte für die Gegenwart und die Notwendigkeit einer Geschichtsdebatte wird auch in der Öffentlichkeit und in den Medien selten verneint. Auf welche Weise man aber Geschichte braucht und benutzt, ist nicht in gleichem Maße öffentlich diskutiert oder reflektiert worden.¹¹

Natürlich ist in der heutigen, öffentlichen Debatte nicht gleich die hethitische Geschichte direkt mit angesprochen. Es handelt sich bei ihr nicht um die eigene, nähere Vergangenheit, sondern um die sehr ferne. In welcher Weise ist die Frage nach der Bedeutung der hethitischen Geschichte da überhaupt noch sinnvoll? Weder besteht zur näheren Vergangenheit noch zur Gegenwart eine direkte politische Verbindung, und somit fallen praktische Antworten, die eine ratgebende oder identitätsklärende Funktion für die Gegenwart inkludieren, aus, und es bleibt eher die Frage nach der generellen Bedeutung von Geschichte relevant. Es ist also zu sehen, ob die ferne Vergangenheit in eine solche generelle Begründung eingeschlossen werden kann.

¹¹ Diese Diskussion wird allerdings innerwissenschaftlich rege geführt. Sehr ausführlich hat sich beispielsweise Lowenthal, um nur ein Werk zu nennen, der Frage nach den verschiedenen Gebräuchen von Vergangenheit und Geschichte gewidmet; von Nostalgie angefangen über Identitätsstiftung bis hin zur bewußten Umgestaltung der Vergangenheit. Siehe Lowenthal, 1985.

In einem 1999 veröffentlichten, populärgeschichtlich gehaltenen Artikel über den Nutzen von Geschichte hat die schwedische Historikerin Eva Österberg¹² die Frage, auf welche Weise und wozu wir die Vergangenheit brauchen, ausführlicher behandelt.¹³ Sie argumentiert, daß wir durch die Geschichte erfahren, wie Menschen in den verschiedenen Zeiten ihr Leben handhabten. Geschichte mache sichtbar, wie Menschen mit ihrem Gebundensein in festen gesellschaftlichen Strukturen umgingen, welche Handlungsoptionen in einer bestimmten Zeit gegeben waren, und wie sie benutzt wurden. Dieses Wissen über die Lebensgestaltung von Menschen aus verschiedenen Zeiten könne angewendet werden, um die eigenen, heutigen Gebundenheiten und Freiheiten sehen und dann auch kritisch beurteilen zu können.¹⁴ Anschließend wirft Österberg die Frage auf, wessen Vergangenheit wir brauchen.¹⁵ Ihre Begründung der Notwendigkeit von Geschichte ist sowohl für die Wissenschaften als auch das alltägliche Leben gültig. Es werden auch mehrere Aspekte des Faches Geschichte aufgenommen, und theoretische Voraussetzungen sind impliziert, auf die noch einzugehen sein wird.

¹² Sie gehört zu den bekannten Geschichtswissenschaftlern, die sich auch in den öffentlichen Diskussionen häufiger zu Wort melden und über das Fortbestehen einer Geschichtsdebatte besorgt sind. Sie berührt in ihren Beiträgen oft, auch wenn sie spezifische Probleme spezifischer Epochen behandelt, die Frage nach einem generellen Sinn und Gebrauch von Geschichte. Siehe z.B. Österberg, 1995, in den Essays 1, 3, 4 und 7 (7-35, 73-91, 93-116, 171-197).

¹³ Österberg, 1999. Österberg greift hier auch einen Teil von Nietzsches bekanntem Essay von 1874 „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ aus seinen „unzeitgemäßen Betrachtungen“ auf und in diesem Zusammenhang den dreifachen Gebrauch der Geschichte, den antiquarischen, den monumentalistischen und den kritischen. Österbergs Artikel ist hier exemplarisch ausgewählt. Er ist besonders passend, da er sich mit der in dieser Einleitung relevanten Fragestellung als Hauptgegenstand beschäftigt und sich an eine breitere skandinavische Öffentlichkeit richtet.

¹⁴ Österberg, 1999, 87. Sehr ähnlich argumentiert beispielsweise auch Stüssmuth, 1984. Diese Sichtweise ist natürlich nicht neu, da sie zur kritischen Funktion der Wissenschaft hinführt, aber relevant.

¹⁵ Österberg, 1999, 96.

Geschichte und Geschichtswissenschaft sind damit als Voraussetzung einer Kritikfähigkeit angesprochen. Erst durch das Vergleichen von Lebenswegen können Gebundenheiten und Strukturen entdeckt und dann einer Kritik unterworfen werden. Man kann somit sagen, daß unser Bedarf an Geschichte mithilfe von Anthropologie begründet wird. Gleichzeitig ist angedeutet, daß für die Sozialwissenschaften ihrerseits die Geschichtswissenschaft notwendig ist, denn Vergleichen muß vergeschichtlichtes Vergleichen sein, da die in verschiedenen Zeiten unterschiedlichen Optionen deutlich werden müssen.

Man sieht an Österbergs Ausführungen, daß die Begründung der Notwendigkeit von Geschichte mit dem Geschichtsverständnis eng verbunden ist. Im 19. Jahrhundert zur Zeit des Historismus, in welchem das Fach Geschichte ein ungeheures Gewicht erhielt, hatte man ein anderes Geschichtsbild und damit verbunden eine andere Begründung der Notwendigkeit von Geschichte. Geschichte war ein fortschreitender Entwicklungsprozeß; diesen Prozeß zu kennen war notwendig, um Ereignisse der Gegenwart zu verstehen. Es wird zu prüfen sein, ob nicht die Beschäftigung mit dem Alten Orient hauptsächlich unter einem Geschichtsbild untergeordnet wurde, das sich von dieser verstehenden Geschichte her begründete.

Das Geschichtsverständnis Eva Österbergs, von einer Verwobenheit der Fächer Anthropologie und Geschichte ausgehend, ist auch heute nicht selbstverständlich,¹⁶ und die Debatte um die Verhältnisbestimmung Anthropologie – Geschichte und das Für und Wider einer „historischen Anthropologie“ ist noch immer in reger Diskussion. Dennoch sind Arbeiten innerhalb der Geschichte, die anthropologische Fragestellungen inkludieren, seit den achtziger Jahren häufiger geworden und ebenso historische Arbeiten innerhalb der Anthropolo-

¹⁶ Dies ist insofern erstaunlich, als z.B. die Definition des Geschichtsbegriffes in der Brockhaus Enzyklopädie von 1989 auf die Verwobenheit hinweist: „... Geschichte ist das politisch-soziale Beziehungsgeflecht zwischen den Menschen in all seinen zeitlichen Bezügen, ... , ist ein politisch-sozialer Grundbegriff, der die (kalendermäßige) Gleichzeitigkeit des (strukturell) Ungleichzeitigen begrifflich erfassen und wissenschaftlich erforschen will.“ Band 8, 390-391.

gie.¹⁷ Für die Annäherung der Fächer aneinander hat ein sich veränderndes Geschichtsbild sowie ein wachsendes Interesse an Alltagsgeschichte innerhalb der von den Gesellschaftswissenschaften beeinflussten Schule der Annales sicher viel beigetragen.¹⁸

Im Hinblick auf eine Verhältnisbestimmung beider Fächer und einer anschließenden Verbindung mit den Hethitern und der Religionswissenschaft sollen besonders zwei Aspekte der Geschichtswissenschaft aufgegriffen werden, die für einen Nutzen der Geschichte notwendig sind. Gemeint sind die komparative Methode auf der einen und die kritische Funktion der Geschichtswissenschaft auf der anderen Seite.

Die komparative Methode, und darunter ist hier das Vergleichen von Lebenssituationen und -bedingungen zu verstehen, ist im Grunde die Voraussetzung für die kritische Funktion der Geschichtswissenschaft, denn erst durch einen Vergleich kann man Unterschiede z.B. von Handlungsoptionen deutlich und bewertbar machen, erst durch den Vergleich können neue Theorien entstehen.¹⁹ Mit der kritischen Funktion ist hier die Analyse von Lebensbedingungen gemeint, das Aufdecken ihrer ihnen möglicherweise zugrundeliegenden Strukturen, von denen eine Abhängigkeit besteht. Andere Lebenssituationen lassen sich auf diese erkannte Strukturen hin untersuchen mit der Frage, ob sie auch hier zugrundeliegen. Auf diese Weise können verborgene Abhängigkeiten offenbar werden.

¹⁷ Eine Auswahl der debattierenden Anthropologen und Historiker sind Gurevich, 1992, Hastrup, 1992, Magnusson, 1990, Gebauer, 1989, Winberg, 1988, Magnusson, 1986, Gerholm, 1984, Magnusson, 1984, Süssmuth, 1984. Für die Akzeptanz historischer Fragestellungen innerhalb der Anthropologie, siehe Gerholm, 1984. In Deutschland kann man am Beispiel des sogenannten Historikerstreits die Auseinandersetzungen von Historikern, die Gesellschaftswissenschaften inkludieren wollen, und der Gegenreaktion, die in einem Historizismus mündete, gut ablesen. Dazu siehe Nybom, 1988. Illustrativ ist der weitläufige Ausspruch vieler, den Gesellschaftswissenschaften eher abgeneigten Historiker: „Wer von der Sache nichts weiss, der spricht immer von Methoden“, Nybom, 1988, 133.

¹⁸ Zum Geschichtsbild der Annales, siehe v.a. Perenyi, 1984.

¹⁹ Es handelt sich hier bei der Komparation also nicht um das Vergleichen von Phänomenen, sondern um strukturgebundenes Vergleichen.

Geschichtswissenschaft demzufolge als eine komparative Wissenschaft aufzufassen, ist zunächst etwas ungewöhnlich. Der Begriff „vergleichende Geschichte“ taucht nicht sehr häufig auf, wogegen man an vergleichende Religionsgeschichte („comparative religion“) bzw. „vergleichende Sprachwissenschaft“ seit langem gewohnt ist.²⁰ Vielleicht steht aber gerade diese Gewöhnung, die in der Religionswissenschaft die Gedanken v.a. zur phänomenologischen Tradition führt, Versuchen im Weg, das Vergleichen auf andere Weise zu nutzen. Aus diesem Grund soll hier der Umweg über die vergleichende Geschichte gemacht werden.

Vereinfacht gesagt hatte man sich in der Soziologie traditionell Klassendifferenzen gewidmet, in der Anthropologie „Kulturdifferezen“, in der Geschichte beschäftigte man sich mit den zeitlich Entfernten. In einer neuen Suche nach dem Fremden stellt sich nun in Bezug auf die Hethiter die Frage, in welcher Weise sie mit welchem Sinn als Komparationsmaterial dienen können.

Mit den Fremden arbeiten herkömmlicherweise die Anthropologen. Wenden wir uns also dem Fremden generell zu, um zu sehen, welche neuen Perspektiven sich mit dem veränderten Geschichtsbild, das seinerseits auf die Anthropologie hinweist, für die Erforschung des Alten Orients bieten. Fragen wir Anthropologen, warum es wichtig ist, sich mit dem Fremden zu beschäftigen.

Anthropologie

Während sich die Geschichte mit Menschen in fremden Zeiten beschäftigt, geht es dem Anthropologen um Menschen in fernen Räumen. Welchen Fremden sollte man sich widmen und warum?

Die Untersuchungsgegenstände der Anthropologie scheinen weniger selbstverständlich zu sein als im Fall der Geschichte; sie sind weder in den Medien noch in der Fachliteratur nach der Zeit des Evolutionismus ausgiebig diskutiert worden. Fremde und fremde Sitten

kommen in den Medien zwar vor, und die „multikulturelle Gesellschaft“ ist viel umschrieben. Die Notwendigkeit, fremde Kulturen zu kennen, wird dabei allerdings hauptsächlich in der Vorbeugung von Konflikten bei Problemen des Zusammenlebens gesehen. Warum man sich grundsätzlich mit dem Fremden beschäftigen sollte, wird dagegen kaum debattiert. Man könnte dies, parallel zum Geschichtsverständnis, als ein genealogisches Anthropologieverständnis bezeichnen.²¹

In der breiten Öffentlichkeit fehlt also die Grundsatzdebatte. Wie ist es in der Fachwelt? Ein kurzer Blick auf die Fachesgeschichte soll zeigen, was diskutiert wurde.

Die Anthropologie als akademisches Fach,²² wie es heute beispielsweise an europäischen und amerikanischen Universitäten vertreten ist, hat ihre Wurzeln in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Zeitalter akademischer Spezialisierung. Aus Kolonialismus, Industrialismus und den vorausgegangenen Entdeckungsreisen erwachsen, begann das gezielte Sammeln von Material über fremde Völker in neu gegründeten „ethnologischen Sozietäten“, zunächst in Frankreich und England.²³ Das Studium fremder, bevorzugt „primitiver“ Völker – die Führungsstriche traten erst etwa 50 Jahre später hinzu – diente vor allem der Einordnung dieser Völker in den großen Rahmen der Ent-

²¹ Das müßte nicht unbedingt so sein. Der Holocaust wird z.B. oft als Argument angeführt, warum es wichtig ist, Geschichte zu tradieren. Es wäre ebenso möglich, ihn als Argument für die Notwendigkeit von Anthropologie anzuführen und Anthropologie eventuell sogar als Schulfach einzuführen.

²² Ich mache hier keinen Unterschied zwischen Sozialanthropologie, Kulturanthropologie etc., sondern betrachte Anthropologie als den Oberbegriff. Zum Begriff Anthropologie siehe unter „Vorbemerkungen zur Terminologie“.

²³ 1839 wurde in Paris die „Société ethnologique“ gegründet, kurz darauf in London die „Ethnological Society“, siehe Klausen, 1984 (1981), 20-21. In den 1880er Jahren nahm unter Auftrag der Regierung der Vereinigten Staaten auch ein amerikanisches, ethnologisches Büro seine Arbeit auf. Die Werke zur Fachesgeschichte der Anthropologie ebenso wie zur Geschichte der Religionswissenschaft beginnt man übrigens gerne mit den Kenntnissen, die die „Vorväter“ in der klassischen Antike über andere Völker hatten, fortgesetzt mit denen der Philosophen bis zu den Missionsrapporten, siehe z.B. Klausen, 1984 (1981) und für die Religionswissenschaft Kippenberg, 1997.

²⁰ Bourdieu ist dagegen einer derjenigen, der den Begriff „vergleichende Historie“ benutzt, siehe Bourdieu, 1991 (1984), 44-45.

wicklungs- und Kulturgeschichte der Menschheit und der Entstehung von Zivilisation als Gegenbegriff zum „Primitiven“.²⁴ Man kann die damalige Anthropologie daher im Grunde als ein geschichtliches Projekt bezeichnen; die genannten Untersuchungen begannen zur gleichen Zeit wie die großen archäologischen Projekte, die demselben Zweck dienten.²⁵ Man benutzte die neu erworbenen Kenntnisse über „primitive“ Kulturen, um die eigenen, geschichtlich fernen Zeiten, die anfänglichen Stadien des Menschseins, zu verstehen, und setzte sie z.B. politisch und gesellschaftsphilosophisch bei der Entwicklung spezifischer Gesellschaftsmodelle wie dem Konservatismus, dem Liberalismus oder dem Sozialismus ein. Eine Faszination am Fremden ging wohl Hand in Hand mit der Erleichterung, dieses Entwicklungsstadium hinter sich gelassen zu haben – Kafkas Karikatur dieser Sichtweise im „Bericht für eine Akademie“ kam nicht von ungefähr.²⁶ Sowohl die Vergangenheit als auch die fremden Kulturen der Gegen-

²⁴ Sehr deutlich wird dies bei Tylor: „In taking up the problem of the development of culture as a branch of ethnological research, a first proceeding is to obtain a means of measurement. Seeking something like a definite line along which to reckon progression and retrogression in civilization, we may apparently find it best in the classification of real tribes and nations, past and present. (...) The educated world of Europe and America practically settles a standard by simply placing its own nations at one end of the social series and savage tribes at the other, arranging the rest of mankind between these limits according as they correspond more closely to savage or to cultured life. (...) Few would dispute that the following races are arranged rightly in order of culture: -Australian, Tahitian, Aztec, Chines, Italian.“ Tylor, 1891, 26-27. Noch 1951 mußte Evans-Pritchards in seiner Präsentation der Sozialanthropologie das Vorurteil ausräumen, Anthropologen beschäftigten sich mit Affen, Schädeln und merkwürdigen Riten von Wilden. Evans-Pritchard, 1967 (1951), 1.

²⁵ Siehe auch Bowler, 1989, 34.

²⁶ Noch nach Mühlmann ist das Fach Anthropologie z.B. dem Kuriositätsinteresse an fernen und entlegenen Ländern entsprungen: „An dieser exotischen Neugier entzündeten sich die Fragen nach dem Woher des Menschengeschlechtes, nach den Ursprüngen und Anfängen der menschlichen Kultur, Sprache, Gesellschaft und Religion ...“ Mühlmann, 1968, 13.

wart gehörten auf diese Weise in die Ideologie des Fortschritts des 19. Jahrhunderts.²⁷

Auch die damaligen Arbeitsmethoden der Anthropologie ähnelten stark denen der Geschichtswissenschaft: Es ging um das Einsammeln und Ordnen von neuen schriftlichen Daten aus den Archiven aller Welt. Als Beispiel seien Edward B. Tylor und James Frazer genannt, zwei der anthropologischen Pioniere, die umfangreiche evolutionistische Werke schrieben.²⁸ Sie erhielten ihre Kenntnisse in Archiven und Bibliotheken, nicht durch eigene Studien vor Ort. Doch schon die Schüler Tylors wurden noch von ihm selbst angeregt, vor Ort die Fakten der historischen Dokumente über die „Primitiven“ zu kontrollieren und neue Daten aufzuzeichnen, zur „philologischen und anthropologischen Studie“.²⁹ Zu den Themen, die in der Anfangszeit diskutiert wurden, gehörten z.B. der Aufbau der Gesellschaft, die Art der Sprache, der Gebrauch von Mathematik, Mythen und Riten.³⁰ Viele wertvolle Kenntnisse über fremde Kulturen hat man noch immer dem enormen Arbeitseinsatz dieser Pioniere zu verdanken.

Ein wichtiger Abschnitt in der darauffolgenden Phase der Anthropologie begann mit der Entwicklung anderer Studienmethoden, wie

²⁷ Wie sehr das Interesse für die Vergangenheit und damit auch für den „fernen Primitiven“ mit der beginnenden Industrialisierung und der Idee des Fortschritts verknüpft war, hat Bowler sehr deutlich für das viktorianische Zeitalter gezeigt, siehe hier v.a. Bowler, 1989, vii-ix und 1-14. „The Victorians learnt more about the classical and biblical past through the development of archaeology – but they were also the first to confront the fact that an extension of the same techniques revealed a hitherto undreamt-of antiquity for the human race. Exploration of the ‚stone age‘ added a whole new dimension to the study of how society developed, a dimension taken up eagerly by anthropologists seeking to understand the ‚primitive‘ cultures still to be found in many parts of the world“, Bowler, 1989, 4.

²⁸ Frazer (1854-1941) war der erste, der 1908 in Großbritannien eine Professur mit dem Titel „Social Anthropology“ erhielt, siehe Evans-Pritchard, 1967 (1951), 3. Tylor (1832-1917) war u.a. maßgeblich an der Etablierung eines Komitees zur Aufzeichnung der nordwestlichen Indianerstämme Kanadas beteiligt.

²⁹ Siehe Stocking, 1992, 18.

³⁰ Siehe z.B. Tylor, 1891, der hier auch sehr zahlreiche Animismus-Kapitel hat.

z.B. der „stationären Feldforschung“, wie Mühlmann sie nannte.³¹ Diese erforderte den möglichst langen Aufenthalt bei den zu untersuchenden Gesellschaften – im Gegensatz zu den Aufzeichnungen eines Hindurchreisenden – und brachte ihrerseits auch neue Fragestellungen mit sich. Während Evans-Pritchard, einer der wichtigen Vertreter der frühen britischen Sozialanthropologie, die Methoden der Anthropologie noch als denen der Geschichte nahe verwandt bezeichnen konnte, obwohl sie für ihn ein Zweig der Soziologie war,³² wandte man sich später in der Anthropologie immer mehr von historischen Arbeitsweisen ab und der Sozialwissenschaft zu, wobei die Feldarbeit eines der wichtigsten Werkzeuge bildete.³³

Man kann den Eindruck haben, daß die Interessen und Vorgehensweisen der Anthropologie in ihren Anfangszeiten noch relativ einheitlich waren, wogegen in jüngerer Zeit zunehmend Stimmen laut werden, die darauf hinweisen, daß es innerhalb des Faches keinen gemeinsamen Diskurs mehr gäbe.³⁴ Obwohl sich das Fach stark gewandelt hat, sind doch einige gemeinsame Themenfelder geblieben.³⁵ Gerade diese Themenfelder sind es, die von anderen Fächern, wie beispielsweise der Geschichtswissenschaft, aufgegriffen werden.

Festzuhalten ist, daß man sich nicht nur aus Gründen ähnlicher Wurzeln in der Fachesgeschichte, sondern sicher auch durch die Fo-

kussierung auf den Menschen als Teil einer Gruppe in den Theoriebildungen als der Soziologie zugehörig versteht, wohingegen in der Geschichtswissenschaft lange Zeit eher das politisch bedeutende Individuum und dessen Ereignisgeschichte im Mittelpunkt gestanden hat, seltener eine Gesellschaft als solche. Während Geschichte den zeitlichen Wandel behandelt, ist Soziologie als der Versuch gesehen worden, die Richtung des Wandels zu verstehen.³⁶ Im Vergleich zur Anthropologie widmet sich die Soziologie konventionellerweise eher der eigenen als der fremden Gesellschaft.

Schließlich gilt es, sich nun der Frage zuzuwenden, warum man sich mit dem Fremden beschäftigen sollte. Eine gute Antwort findet sich bei dem norwegischen Anthropologen Thomas Hylland Eriksen in seiner Einführung in die Anthropologie. Im Epilog („And So What“) ist hier zu lesen: „The single most important human insight to be gained from this way of comparing societies is perhaps the realization that everything could have been different in our own society – that the way we live is only one among innumerable ways of life which humans have adopted.“³⁷ Das Vergleichen von verschiedenen Gesellschaften kann also zu einer veränderten Auffassung der eigenen Lebenswelt führen. Die Andersartigkeit anderer Kulturen zeigt die Gebundenheiten und Strukturen auf, in denen die Menschen unserer Gesellschaft leben. Mit anderen Worten kann man die Relationalisierung der eigenen Lebenswelt als die Voraussetzung für eine kritische Funktion auch in der Anthropologie bezeichnen, die ähnlich derjenigen der modernen Geschichtswissenschaft ist. Während bei Eva Österberg die kritische Funktion für die Geschichte individualistisch formuliert war, bezieht sich das Vergleichen bei Eriksen auf die gesamte Gesellschaft. Dies soll jedoch nicht als Gegensatz zwischen den beiden Fächern verstanden werden, sondern als Betonung jeweils verschiedener Aspekte.

³¹ Mühlmann, 1968, 132-139.

³² Evans-Pritchard, 1967 (1951), 6: „... it is much more like certain branches of historical scholarship – social history and the history of institutions and of ideas as contrasted with narrative and political history – than it is to any of the natural sciences.“ Als Hauptaufgabe der Anthropologie sieht er das Studium v.a. primitiver Gesellschaften. Evans-Pritchard, 1967 (1951), 11.

³³ Siehe auch Eriksen, 1995, 14-17.

³⁴ Hierzu siehe v.a. Ortner, 1984. Sie zitiert anfangs Eric Wolf in einem Interview in der New York Times: „There is no longer a shared discourse, a shared set of terms to which all practitioners address themselves, a shared language we all, however idiosyncratically, speak.“ Ortner, 1984, 126.

³⁵ Themen, die z.B. Eriksen in seiner Einführung in die Anthropologie, die eine der neuesten ist, neben den Arbeitsmethoden und Theorien nennt, sind: lokale Organisationen, Person und Gesellschaft, Verwandtschaft, Heirat, Genus und Alter, Religion und Rituale. Siehe. Eriksen, 1995.

³⁶ So z.B. Abrams, der sich u.a. mit historischer Soziologie beschäftigt hat, siehe Abrams, 1981, 75.

³⁷ Eriksen, 1995, 296.

Moderne Anthropologie setzt Geschichtlichkeit also voraus. Da man „die Richtung des Wandels“ im gesellschaftlichen Kontext zu verstehen und zu erklären versucht, gibt man sich nicht mit vermeintlichen Naturgegebenheiten, beispielsweise einer „Primitivität“ vom fremden Anderen als Erklärung für dessen Andersartigkeit, zufrieden, sondern analysiert den geschichtlichen Kontext ebenso wie den gesellschaftlichen. Anthropologie ist ihrerseits unabdingbar für eine Geschichtsauffassung, bei der man nicht davon ausgeht, daß Geschichte dem Menschen einfach „von oben“ zustößt, sondern bei der man sowohl den Akteur als auch die gesellschaftlichen Strukturen beachtet.³⁸

Die Ausführungen zeigen, daß es demnach sinnvoll ist, sich mit dem Fremden zu beschäftigen, und zwar nicht nur, um eventuell in der Lage zu sein, Konflikte in der heutigen, sogenannten multikulturellen Gesellschaft zu verstehen oder zu lösen, sondern auch um der eigenen Gesellschaft kritikfähig gegenüberzutreten zu können.

Der historisch ferne Fremde

*Time, much like language or money, is a carrier of significance, a form through which we define the content of relations between the Self and the Other.*³⁹

Die bisherigen Ausführungen zum Nutzen von Anthropologie und Geschichte haben gezeigt, daß keine diametralen Gegensätze zwischen diesen Fächern bestehen, sondern daß verschiedene Aspekte eben

³⁸ Vgl. dazu die Äußerungen der Anthropologin Sherry Ortner, die Geschichte, Anthropologie und die Praxistheorie in Verbindung setzt: „History is not simply something that happens to people, but something they make – within, of course, the very powerful constraints of the system within which they are operating. A practice approach attempts to see this making, whether in the past or in the present, whether in the creation of novelty or in the reproduction of the same old thing. Rather than fetishizing history, a practice approach offers, or at least promises, a model that implicitly unifies both historical and anthropological studies.“

³⁹ Fabian, 1983, ix.

immer vergeschichtlichter Menschlichkeit untersucht werden, auch wenn sie sich dabei in ihren Arbeitsmethoden unterscheiden.

Die nächste Überlegung soll sich dem historisch fernen Fremden, dem Hethiter, widmen. Warum sollen wir uns mit diesem beschäftigen? Reichen die generellen Begründungen von Geschichte und Anthropologie auch für diesen Spezialfall aus? Weiter oben wurde gezeigt, daß der Alte Orient früher auch in der westlichen Welt zur eigenen Geschichte zählen konnte, was heute nicht mehr der Fall ist. Die fehlende Selbstverständlichkeit der Auseinandersetzung mit dem Alten Orient in den öffentlichen und akademischen Debatten hatte Anlaß zum grundsätzlichen Nachdenken über den Bedarf an Geschichte und Anthropologie gegeben. In beiden Fällen sind die komparative Methode und die kritische Funktion als wichtige Gründe angeführt worden.

Unsere heutige Gesellschaft ist also nicht ohne den Vergleich zu anderen Gesellschaften und nicht ohne geschichtliche Zusammenhänge einsichtig. Die Bildung von orientalischen Sammlungen und ethnologischen Gesellschaften z.B. ist nicht ohne die frühe Industrialisierung und den Kolonialismus verständlich. Die konkreten historischen Kontexte geben den Sammlungen und Gesellschaften einen anderen Sinnzusammenhang; der Evolutionismus bekommt beispielsweise im Kontext des Fortschrittsverständnisses des Viktorianismus einen ganz anderen Sinn, als wenn man ihn losgelöst von seiner Epoche als isoliertes Phänomen betrachten würde.⁴⁰ Analog dazu kann man mit einem anthropologischen Vergleich scheinbar naturgegebene Phänomene hinterfragen, so z.B. die Institution der Ehe; scheinbare Selbstverständlichkeiten können durch den Vergleich als nicht naturgegeben aufgedeckt und Gebundenheiten und Freiheiten dadurch deutlicher gemacht werden.

Die Hethiter sind ebenso anthropologisches Vergleichsmaterial wie z.B. die Völker der heutigen Südseeinseln. Natürlich ist die Quellen-

⁴⁰ Den engen Zusammenhang zwischen Evolutionismus und Viktorianismus zeigt deutlich Bowler, 1989. Evolutionismus wird jedoch noch immer kontextlos, d.h. ohne sich des viktorianischen Erbes bewußt zu sein, benutzt, dazu siehe im Besonderen Kapitel 3.

lage eine andere als bei der Untersuchung eines zeitgenössischen Volkes, was Konsequenzen für die Vergleichsmöglichkeiten hat, aber nicht prinzipiell deren Sinn untergräbt. So kann ich nach diesen Überlegungen dann programmatisch sagen: der historische Ferne ist nicht fremder als der gleichzeitige Ferne, oder um es mit einem Zitat der dänischen Anthropologin Kirsten Hastrup auszudrücken: „Es ist die Aufgabe der Ethnographie, die menschlichen Kultur- und Gesellschaftsverhältnisse auf der ganzen Erde zu beschreiben, zu deuten und zu erklären, sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart.“⁴¹

Ich stimme daher mit Eva Österberg darin überein, daß die Antwort auf die Warum-Frage in einer weit verstandenen Anthropologie liegt. Differenzierter ausgedrückt bedeutet dies, daß auch die Lebens- und die religiöse Welt des Hethiters uns zeigen kann, wie man denken und leben kann, welche Arten von Religiosität möglich sind. Hethitische (Religions-) Geschichte ist ein ebenso fruchtbarer Teil von Menschheitsgeschichte wie jede andere Geschichte und kann im konkreten Vergleichen auch für die kritische Funktion sinnvoll werden.

Religionswissenschaft

Nachdem Geschichte und Anthropologie als Begründungshintergrund behandelt worden sind, soll nun die Verbindung zur Religionswissenschaft hergestellt werden. Während der Historiker sein Buch griffig mit „The past is everywhere“⁴² beginnen lassen kann und es auch dem Anthropologen keine größeren Schwierigkeiten bereiten dürfte, das-

⁴¹ „Det är etnografins uppgift att beskriva, tolka och förklara mänskliga kultur- och samhällsförhållanden över hela jordklotet, både i förfluten tid och i nutid.“ Hastrup, 1982 (1980), 13. In Dänemark ist die Fachesbezeichnung, ähnlich wie in Deutschland, „Ethnographie“ und nicht „Anthropologie“. Ein schönes Beispiel für die Verwebung von Anthropologie und Geschichte ist auch der Titel des Buches über den Gebrauch von Geschichte von David Lowenthal: „The Past Is a Foreign Country“. Er ist von Hause aus ein Geograph, hat sich jedoch ausgiebig mit historischen Problemen auseinandergesetzt, siehe Lowenthal, 1985.

⁴² So z.B. Lowenthal, 1985, XV.

selbe vom Menschen zu behaupten, wäre dagegen bei „religion is everywhere“ schon nicht mehr verständlich, wie das gemeint sein sollte. Der Religionsbegriff unterscheidet sich insofern von dem der Geschichte und der Anthropologie, als sich die Frage nach der Abgrenzung zu „Nicht-Religion“ stellt. Während man zudem noch ein einigermaßen klares Bild darüber hat, womit sich Historiker beschäftigen könnten, wird im Fall der Anthropologie mit dem Menschen als übergeordnetem Studienobjekt das Feld zwar sehr weit, der Fachesgegenstand scheint aber noch faßbar. Wie ist das mit Religion und Religionen? Diese Frage ist schon deshalb wichtig, weil Religionswissenschaft von breiten Teilen der Bevölkerung noch immer hauptsächlich mit dem Christentum assoziiert wird.⁴³

Der Religionsbegriff ist mindestens seit der Entstehung des Faches umstritten. Er scheint noch stärker als die Begriffe Geschichte und Anthropologie von einer Theorie, der Religionstheorie, beziehungsweise einem mehr oder minder reflektierten Vorverständnis abhängig zu sein. Dies hat auch für eine Bewertung des Faches Konsequenzen. Ist Religion allein Opium für das Volk, um nur ein Beispiel herauszugreifen, hat das entscheidende Folgen für eine Antwort auf die Frage, warum man sich mit Religion beschäftigen sollte. Religionswissenschaft wäre demnach ein Studium von verschiedenen Rauschmitteln und würde der Ernüchterung dienen, eine freudianische Interpretation hätte ähnliche Konsequenzen. Unter diesem Aspekt könnte man durchaus auch die Religion der Hethiter betrachten, die Funktion der dortigen Rauschmittel analysieren und anschließend dem Vergleich und der kritischen Funktion zur Verfügung stellen, auch wenn die Quellenlage in diesem Fall nicht gut wäre.

Es ist nicht möglich, den Religionsbegriff für alle zufriedenstellend und für alle Kulturen einheitlich zu definieren, und für diese Arbeit ist das auch nicht notwendig. Dagegen ist es aus mehreren Gründen wichtig, die Schwierigkeiten, die mit dem Begriff verbunden sind, zu beleuchten. Da Religionswissenschaft zu Geschichte und Anthropol-

⁴³ So ist beispielsweise der Religionsunterricht in den meisten Ländern Europas auch heute noch christlich-konfessionell gebunden.

gie ins Verhältnis gesetzt und dann mit ihnen zu einem eigenen Programm historischer Religionsanthropologie verbunden werden soll, muß die Perspektive, mit der Religion hier betrachtet wird, deutlich werden. Zudem haben unterschiedliche Begriffsauffassungen und Theorien implizit oder explizit immer auch Folgen für die Materialbehandlung und sollten spätestens im Zusammenhang mit dieser dargelegt werden.

Das Arbeitsfeld der bisherigen Religionswissenschaft zu beschreiben, ist zunächst einfacher, als den Religionsbegriff zu klären. Daher soll der Blick zunächst wieder in die Fachesgeschichte, unter besonderer Berücksichtigung der Begriffsgeschichte, wandern.⁴⁴ Dabei läßt sich eine Verwandtschaft der Religionswissenschaft mit den Fächern Anthropologie und Soziologie ausmachen. Es treten sowohl gemeinsame Themen und ähnliche Methoden als auch dieselben Wissenschaftler auf, teilweise werden sogar dieselben Männer als Urväter des Faches beansprucht. Gelehrte wie z.B. Tylor, Frazer, Durkheim, Mauss, Radcliff-Brown, Malinowski und Evans-Pritchard spielen in der Geschichte aller genannten Fächer eine Rolle.⁴⁵

Ob man die Tradition der Religionswissenschaft nun mit der aus der Philosophie kommenden Religionskritik des 17. Jh. oder mit ihrer Konsolidierung als selbständige akademische Disziplin im 19. Jh. beginnen läßt, so haben doch beide Anfänge einen kritischen Umgang mit dem herkömmlichen Religionsbegriff gemeinsam.⁴⁶ Die Philoso-

⁴⁴ Das ist nicht zuletzt deshalb wichtig, weil Religionswissenschaft auch heute noch in weiten Kreisen der Humanwissenschaften mit der phänomenologischen Tradition verbunden und in die zitierte Literatur aufgenommen wird, mit ihren Hauptvertretern van der Leeuw, Eliade, Söderblom und Widengren; dabei ist man sich nicht immer der beispielsweise quellenkritischen und theoretischen Probleme dieser Tradition bewußt. Einen kurzen Überblick über die komplizierte Verhältnisbestimmung zwischen Religionswissenschaft und ihrem Gegenstand, Religion, kann man sich bei Gladigow, 1988 verschaffen.

⁴⁵ Siehe z.B. Rudolph, 1992, Kippenberg, 1997, Sharpe, 1975, Stocking, 1995, Klausen, 1984 (1981).

⁴⁶ Rudolph, 1962 und Kippenberg, 1997 lassen Religionswissenschaft im 19. Jh. anfangen, Asad, 1993 dagegen mit der Dekonstruktion des Religionsbegriffes im 17. Jh.

phen stellten die „natürliche Religion“ der „offenbarten Religion“ gegenüber, um den Begriff so aus der konfessionellen Theologie zu lösen; damit konnte Religion Gegenstand einer Religionswissenschaft werden. Unter Einfluß der vergleichenden Sprachwissenschaft und erleichtert durch die neu entstehenden Sammlungen „heiliger Dokumente“ aus aller Welt entstand eine vergleichende Religionswissenschaft, zunächst allerdings mit dem Ziel, dem Christentum zu dienen. Unvergessen bleiben in diesem Zusammenhang die berühmten Aussprüche Max Müllers, die vergleichende Religionswissenschaft werde den Anblick der Welt verändern und „wer eine [Religion] kennt, kennt keine“.⁴⁷ Seitdem hat Religionswissenschaft einen festen Platz an der Akademie, auch wenn diese ursprünglichen Fragen nach der „Entwicklung der Religion“ inzwischen in den Hintergrund getreten sind.

Nach der Erweiterung des Religionsbegriffes ging man zu einer Ein- und Zuordnung der verschiedenen Religionen über. Eine Zeit lang suchte man den Ursprung von Religion, dann die Religion in den Religionen, bzw. den Kern von Religion, sei es das Heilige oder beispielsweise einen *homo religiosus*. Man versuchte auch, eine Typisierung verschiedener Religionsformen vorzunehmen, nämlich „Monothetismus“, „Polytheismus“ und „Dualismus“, um die bekanntesten herauszugreifen, die mehr oder weniger reflektiert noch heute viel benutzt werden. Der ursprüngliche Optimismus, einen Kern finden zu können, wurde von den meisten schließlich aufgegeben und die Suche galt dann einzelnen, universell verstandenen Phänomenen, Strukturen oder Funktionen in den Religionen; man suchte hier nach Ähnlichkeiten und Regelmäßigkeiten.

Die konkreten Ziele aus der Anfangsphase der Religionswissenschaft stärkten auch ein Gefühl der Einheitlichkeit und Eigenständigkeit des Faches. Der Religionsbegriff selbst unterlag jedoch ständiger Veränderung, was Konsequenzen für Inhalt und Aufgabe des Faches hatte. In den letzten Jahrzehnten wurden ähnlich wie im Fall der Anth-

⁴⁷ „The Science of Religion may be the last of the sciences which man is destined to elaborate; but when it is elaborated, it will change the aspect of the world and give a new life to Christianity itself.“ Müller, 1867, xix.

ropologie Einheitlichkeit und Eigenständigkeit oft im Zusammenhang mit Definitionsfragen und Religionstheorien immer wieder neu diskutiert. Auch wenn man sich auf gemeinsame Antworten nicht einigen konnte, hat das Fach inzwischen doch einen gemeinsamen Themenkatalog und auch eine gemeinsame Begriffsbildung ausgebildet.⁴⁸ Zentrale Themen, die behandelt werden, sind beispielsweise Rituale, Opfer, Mythen, Kosmologien, religiöse Spezialisten, heilige Schriften, Mystik oder auch „Religionstypen“ (z.B. Gründerreligionen versus ethnische Religionen), während man die Methoden und Theorien mit den anderen Humanwissenschaften teilt.

Talal Asad hat die Schwierigkeit aufgezeigt, aus Religion einen spezifischen Raum menschlicher Praxis und Glaubens zu machen, der nicht reduzierbar und von einer autonomen Essenz sei. Der Versuch einer solchen transhistorischen Definition sei eine Strategie, um das Feld der Religion gegenüber Sphären anderer Felder und somit deren Machtzugriff zu verteidigen.⁴⁹ Schließt man sich dem an und sieht Religion statt dessen in Praxis, Äußerungen und Diskurs an das Feld sozialen Lebens gebunden, so kann man stattdessen beobachten, „was Religion tut“. Auf diese Weise läßt sich beobachten, wie verschiedenste geschichtliche, heterogene Elemente z.B. religiöse Repräsentationen bilden und auf welche Weise sie das soziale Feld verändern, ohne daß man Religion damit Wahrheits- bzw. Unwahrheitscharakter zugesprochen hat. In diesem Sinn kann man Religionswissenschaft ohne weiteres als ein Teilgebiet der Anthropologie behandeln. Der Vorteil, den sie als eigenständiges Fach bietet, ist die Spezialisierung, der durch den ständig vorgenommenen Vergleich möglich gewordene kritische Umgang mit allem, was als Religion oder religiöse Elemente begriffen wird.⁵⁰

⁴⁸ Podemann Sørensen nennt es eine gemeinsame komparative Begriffsbildung Podemann Sørensen, 1996 (1994), 10.

⁴⁹ Asad, 1993, 27-28.

⁵⁰ Vgl. auch Michaelis: „Gerade weil die Religionswissenschaft ihren Gegenstand und ihren Kanon noch nicht gefunden hat, bewahrt sie sich ihre etliche Male bewiesene Offenheit für Fragen.“ Michaelis, 1997, 13.

Als Beispiel, das gleichzeitig die Schwierigkeit des Religionsbegriffes wie auch den religionswissenschaftlichen Vergleich illustriert, soll das Religionskonzept dienen. Der Ausgangspunkt für den Vergleich kann das eigene Religionskonzept, das eigene Vorverständnis sein. In unserer Wissenstradition wird der Begriff Religion, wie er allgemeinsprachlich verstanden wird, mit Glaube gleichgesetzt. Dann versucht man, „den Glauben“ anderer Völker zu erkunden. In dieser Auseinandersetzung trifft man auf Schwierigkeiten, die Gleichsetzung beizubehalten, besonders bei den Religionen, die sich nicht auf ein gemeinsames Bekenntnis gründen. Ein deutlicher „Glaube“ läßt sich vielleicht nicht entdecken. Dies muß dann zu einem erneuerten Religionsbegriff führen, der sich nicht mehr mit dem Glauben gleichsetzen läßt, sondern das eigene Vorverständnis revidiert; die Religionswissenschaft hat ihren eigenen Gegenstand neu definiert.

Auch die Stärke der Religionswissenschaft sehe ich also vor allem in ihrer kritischen Funktion. Mit religionswissenschaftlichen Kenntnissen ist man in der Lage, dem, was als Religion tradiert wird, kritisch gegenüberzustehen, man ist sich der geschichtlichen Wandelbarkeit und Abhängigkeiten bewußt und kann Religion studieren, ohne dabei unbewußt Theologien zu produzieren.⁵¹

Historische Religionsanthropologie

In der uns überlieferten Welt hethitischer Hinterlassenschaften finden sich zahlreiche Götter, Göttinnen und andere Geister. Auch Rituale, in denen diese Wesen auftreten, sind zu großer Anzahl tradiert. Götter, Geister und Rituale sind bedeutende Begriffe in der Religionswissenschaft. Genau hier möchte ich jedoch einsetzen, um hethitische Texte aus Sicht historischer Anthropologie zu betrachten, sie also der Religionswissenschaft erst einmal zu entführen, bevor sie ihr mit der Per-

⁵¹ Ähnlich bei Podemann Sørensen, 1996 (1994), 10. So auch viele andere, z.B. Waardenburg, 1993, 221-222.

spektive historischer Religionsanthropologie wieder eingeordnet werden.

Diese Perspektive macht den Menschen zum Zentrum. Die Götter beispielsweise sollen auf die Erde, in das tägliche Leben der Menschen zurückgeholt werden, sollen als zu den Sozialfaktoren gehörig betrachtet werden. Auf diese Weise wird gefragt, was der Mensch mit den Göttern macht, was die Götter *für ihn* sein können, es wird nicht nach Göttern an und für sich und unter sich gefragt. Hethitische „Hoch- und Unterweltgötter“ sollen also nicht aus Ritualtexten extrahiert, mithilfe von „Hoch- oder Unterweltsgöttern“ anderer Religionen neu strukturiert, erklärt und in ein polytheistisches System eingefügt werden; sie sollen auch nicht ein solches weiter systematisieren helfen, um daraus eine Art Philosophie oder Weltanschauung konstruieren zu können.

Bei der vorübergehenden Entführung hethitischer Rituale aus Religionswissenschaft und Altorientalistik in die historische Anthropologie kann es unter dem Aspekt der bereits besprochenen kritischen Funktion der Religionswissenschaft sogar ein Vorteil sein, sich dem fernen Fremden zu widmen, denn er läßt sich nicht ganz so leicht zum nahen Bekannten machen, da er den Widerstand des räumlich und historisch „garstig breiten Grabens“ bietet, um den bekannten Ausdruck Lessings zu benutzen.⁵² So eröffnen sich von hier aus nicht nur neue Perspektiven über die Hethiter, sondern auch die Hethiter eröffnen uns andere Perspektiven für die Religionswissenschaft; beispielsweise könnte der Religionsbegriff durch einen Vergleich mit hethitischen Formen der Religionsausübung modifiziert werden.

Rituale

Aus verschiedenen Gründen soll in dieser Arbeit der Fokus auf der Religionsausübung liegen; so sollen gegen Ende der Überlegungen die Rituale angesprochen werden. In Anthropologie und Religionswissen-

⁵² Aus den theologiekritischen Schriften III von 1777: „Über den Beweis des Geistes und der Kraft.“ Lessing, 1979 (1777), 13.

schaft sind Rituale mit unterschiedlichen Interpretationen und Theorien in neuerer Zeit viel diskutiert worden, in der Altorientalistik dagegen sind die moderneren Ritualtheorien weniger bekannt.⁵³ Eine religionsanthropologische Beschäftigung mit hethitischen Ritualen kann von daher für interdisziplinäre Zusammenarbeit wichtig werden.

Eine Fokussierung auf die Ausübung ist mit Blick auf die Quellenlage vorteilhaft, denn es sind in beeindruckender Menge und in großer Detailliertheit Quellen zur religiösen Praxis, insbesondere Ritualtexte, vorhanden. Quantität und Detailliertheit unterscheiden die hethitischen Quellen von anderen Zeugnissen ritueller Aktivität in Mesopotamien, teilweise könnten die Texte heute noch zur Nachaufführung verwendet werden. Darüber hinaus ist es bei den Hethitern wie in vielen Fällen vergangener Religionen: die Quellen bieten keinen direkten Zugang zu einer Vorstellungswelt; es gibt keine Glaubensbekenntnisse, keine Äußerungen einer Religionszugehörigkeit, keine aufgezeichneten Dogmen.⁵⁴ Bei gegenwärtigen Kulturen ist es zwar auch nicht immer leicht, direkten Zugang zur Vorstellungswelt zu erhalten, aber die hethitischen Quellen sind auf eine andere Weise für immer geschlossen. Obwohl es reichhaltige Quellen zur Religionsausübung gibt, hat man sie vor allem dazu benutzt, eine Vorstellungswelt zu skizzieren.⁵⁵

⁵³ Als eine kleine Auswahl moderner Theorien seien Asad, 1993, Bell, 1992 und 1997, Humphrey, 1994 sowie Rappaport 1999 genannt. Für das Gebiet der Altorientalistik, siehe Kapitel 3.

⁵⁴ Der berühmte Assyriologe Oppenheim zog in Bezug auf Mesopotamien allerdings daraus die radikale Schlußfolgerung, daß eine mesopotamische Religionsgeschichte nicht schreibbar wäre, siehe Oppenheim, 1965² (1964), 172-183. Diese Aussage hatte weitreichende Folgen innerhalb der Altorientalistik. Sie gründet sich jedoch auf einen sehr begrenzten Religionsbegriff, da er z.B. einerseits Mythen nur als Literatur betrachtet und so der Literaturgeschichte vorbehält, andererseits archäologische Relikte wie z.B. die sogenannten Beterstatuetten sowie die Ikonografie von Göttern als für die Frage nach der Religion unergiebig betrachtet, da sie zum Privatkult gehören respektive nur über das emotionale Klima in mesopotamischer Religion Aufschluß geben, Oppenheim, 1965² (1964), 174-175.

⁵⁵ Ausführlicher dazu Kapitel 3.

Schließlich bietet die Beschäftigung mit Ritualen auch für die Religionswissenschaft einen Vorteil. Auch hier hat man sich lange Zeit mit Vorstellungswelten und Glaubenssystemen beschäftigt,⁵⁶ das gilt insbesondere von historischen Religionen. Durch die Anwendung von Praxistheorien lassen sich inzwischen andere Prioritäten setzen.⁵⁷ Um noch einmal auf obiges Beispiel von der Bedeutung von Göttern im Leben der Menschen, von dem was der Mensch mit dem Gott tut, zurückzukommen, so ist dies eine völlig andere Frage als die nach dem Gottesbild bzw. der Göttervorstellung. Es liegt auf der Hand, daß sie eine wichtiges Pendant zur Vorstellungswelt bilden muß. Ich möchte noch darüber hinausgehen und behaupten, daß diese Praxisfrage die Bewertung von Glaubensvorstellungen verändert und ein kritisches Korrektiv ist. Wenn man beispielsweise nachweisen kann, daß eine Ambivalenz oder eine kritische Distanz zu religiösen Normen oder zu Göttern vorhanden ist, hat das Konsequenzen für die Gesamtbewertung der Rolle der Religion im Leben der Menschen. Dies muß man den von den Wissenschaftlern erstellten, systematisierten Glaubensvorstellungen gegenüberstellen. Eine solche Bewertung läßt sich nur durch eine Inklusion der Rollen von Ritualen vornehmen, da hier neben Denken auch andere Dimensionen menschlicher Aktivität vorkommen. Gerade mithilfe von Ritualanalysen kann also die kritische Funktion in der Religionswissenschaft wahrgenommen und so verhindert werden, daß Theologien produziert werden.

Zusammenfassend

Meine Antworten sind demnach teils generell, teils spezifisch. Zum einen habe ich hethitische Rituale als Teilgebiet den Fächern Geschichte, Anthropologie und Religionswissenschaft zugeordnet und die generelle Berechtigung von Ritualstudien und deren Bedeutung für die Religionswissenschaft dargelegt. Daneben ist aufgezeigt worden,

⁵⁶ Diesem Tatbestand will z.B. Jensen, 1996 (1994) abhelfen, vgl., Jensen, 1996 (1994), 7. Vgl. auch Kapitel 2.

⁵⁷ Über die Praxistheorien siehe Kapitel 2.

welche spezifische Funktion die Bearbeitung hethitischer Rituale in der heutigen Religionswissenschaft haben kann und umgekehrt, welche Bedeutung die Rituale im interdisziplinären Kontakt spielen können. Es ist ebenfalls deutlich geworden, daß während dieser einleitenden Überlegungen auch meine eigene Epistemologie ihre Spuren auf den Antworten und den Fragen hinterlassen hat. Diese soll explizit in Kapitel 2 zur Sprache kommen.

Was Kafka satirisch gestaltet hat, ist wissenschaftlich vielleicht mit der kritischen Funktion zu erreichen; es folgt die Fortsetzung des Berichts für die Akademie.

Hintergrund und Fragestellung

Von der evangelischen Theologie kommend und mit Max Müllers Aufforderung zum Studium verschiedener Religionen im Hinterkopf, gelangte ich über den Weg der Fremdsprachen zu den Religionen im Alten Orient. Hebräisch führte zu akkadisch, sumerisch und mittel-ägyptisch und schließlich über die Suche nach Ritualtexten zu hethitisch. Es entstand bei mir bald der Eindruck, daß bei den Religionen des Alten Orients mit zweierlei Maß gemessen wurde; Menschen aus judäochristlichen Traditionen wurden sowohl in der Literatur als auch in den Vorlesungen deutlich großzügiger bewertet und rationaler gestaltet. Das war insbesondere bei der Bewertung von Ritualen der Fall, und zwar nicht nur bei den allgemeinhin als ritualfeindlich geltenden Protestanten, sondern auch bei den Altorientalistinnen.

Ein Beispiel aus einer Vorlesungsserie über Religion im Alten Orient möge dies erläutern. Der Vorlesung zufolge lebte der Mensch des Alten Orients aufgrund der Gefahr von Erkrankungen und frühzeitigem Tod in ständigen existenziellen Ängsten, und man sah sich wegen fehlenden Sozialversicherungssystems völlig von äußeren Mächten abhängig. Die Ursache dieser beängstigenden Abhängigkeit suchte man im Nächstliegenden, der Natur. Deshalb versuchte man, mit ihr in Kontakt zu treten und zu einer Verhandlung zu kommen. Man müsse sich das auf ähnliche Weise vorstellen, wie ein Kind, das den Tisch

zur Strafe schlägt, wenn es sich an ihm gestoßen hat; ebenso hätten die damaligen Orientalen in ihren Verhandlungen mit den höheren Mächten der Natur gedroht, diese zu strafen, falls die Abkommen von Seiten der Natur gebrochen würden. Durch Abkommen und Drohung habe man sich ein Stück Macht zurückverschaffen wollen.⁵⁸

Auch eine andere Beobachtung dürfte den Religionswissenschaftler erstaunen. Beim ersten Literaturüberblick über hethitische Rituale mithilfe von Bibliographien, Lexika und Datenbanken fand sich unter dem Stichwort „Ritual“ nur sehr wenig. Unter „hethitischer Religion“ erhielt man Auskunft über Mythen, Götter und Götterbilder; das, was ich zu den Ritualen suchte, fand ich dagegen unter der Rubrik „Magie“ bzw. „Magie und Zauberei“. Mythen und Göttergeschichten, einen Glauben an die Götter implizierend, werden also der Religion zugewiesen, während Riten, das Ausführen religiöser Handlungen, der „Magie und Zauberei“ zugeordnet werden.⁵⁹

Diese beiden Beispiele illustrieren problematische Interpretationsweisen und Begriffsbildungen, die in verschiedenen Disziplinen anzutreffen sind und mit denen die heutige Religionswissenschaft zu rechnen hat. In den Beispielen lassen sich in der Religionswissenschaft bekannte Themen wiedererkennen, angefangen mit Schleiermachers Religionsbegriff der schlechthinnigen Abhängigkeit über typische Züge des Evolutionismus, in welchem Entwicklungsstadien der Menschheitsgeschichte mit denen eines Kindes verglichen wurden, bis hin zu der Auffassung, Bewältigung existentieller Angst sei Ursache aller Religion. Der Religionsgeschichtler erkennt das „do-ut-des-Prinzip“, mit welchem Rituale als Magie erklärt werden, sowie die Trennung zwischen Denken und Handeln, die durch den als Glauben definierten Religionsbegriff zustandekommt.

In dieser Arbeit soll mithilfe von Ritualanalysen gezeigt werden, daß die obige Weise, über hethitische Religion zu sprechen, äußerst

⁵⁸ Die Vorlesungsreihe über Religion im Alten Orient fand Mitte der neunziger Jahre statt. Äußerungen dieser Art sind durchaus üblich, vgl. dazu Kapitel 3.

⁵⁹ So beispielsweise im RIA, in *Civilizations of the Ancient Near East*, und in den Datenbanken *Current Contents Art & Humanities* und *Current Contents Social & Behavioral Sciences*.

problematisch ist, und sie soll eine Alternative anbieten. Es soll z.B. gezeigt werden, daß es dem Hethiter durchaus möglich gewesen ist, Religion zu praktizieren, ohne damit notwendigerweise einen Kinder glauben haben zu müssen. Es ist auch möglich, Rituale zu interpretieren, ohne davon ausgehen zu müssen, daß sie existentielle Ängste überwinden helfen sollten. Mithilfe der Praxistheorie soll eine Verbindung zwischen den Fächern historische Anthropologie, Religionswissenschaft und Altorientalistik hergestellt werden, die ihren Ausgangspunkt in der Religionswissenschaft hat.

Das vorrangige Interesse bei den Ritualanalysen soll auf der Gott-Mensch-Relation liegen. An dieser Relation lassen sich die unterschiedlichen theoretischen Standpunkte besonders deutlich machen, nämlich auf der einen Seite ein durch die Tradition der Altorientalistik geprägter und auf der anderen Seite ein praxeologisch geprägter, religionsanthropologischer Standpunkt. Dabei geht es mir um die Frage, wie Beziehungen zwischen den verschiedenen Wesen geschaffen werden. Die Gott-Mensch-Relation soll so als Prisma dienen, mit dessen Hilfe untersucht wird, wie der Hethiter Religion gestalten konnte. Fragen, die dabei behandelt werden, sind z.B., wie der rituelle Raum strukturiert wird und auf welche Weise Hierarchien zwischen Mensch, Göttern und anderen Wesen geschaffen werden. Wie verschiedene Dimensionen der Relationen, z.B. Nähe und Distanz, aufgebaut werden und mit welchen Körpern Menschen und Götter auftreten, welche Rolle also Körperlichkeiten spielen. Die Gott-Mensch-Relationen von einer religionsanthropologischen Perspektive her zu analysieren, ist auch deshalb vorteilhaft, weil man es von christlichen Traditionen gewohnt ist, daß sie theologisch behandelt werden, so daß auf diese Weise der Unterschied auch dieser Perspektiven klarer zutage treten kann.

Im Folgenden soll ein knapper Überblick über den Aufbau des Buches gegeben werden. Im auf die Einleitung folgenden Kapitel wird das theoretische und methodische Fundament meiner Arbeit präsentiert. Dabei werden sowohl als Epistemologie als auch als Basistheorie Bourdieus Praxeologie auf meine Fragestellung bezogen dargestellt. Es soll ferner geklärt werden, welche Konsequenzen ein praxeologi-

scher Ausgangspunkt für die Behandlung der Quellen hat und welchen Unterschied er in dieser Hinsicht gegenüber anderen Theorien beinhaltet. Im ritualtheoretischen Teil stütze ich mich einerseits auf Talal Asad, der eine Dekonstruktion des Ritualbegriffs und der darauf bezüglichen Wissenschaftstradition vorgenommen hat, und andererseits auf Catherine Bells Analysen von Ritualtheorien. Es soll dabei deutlich werden, welchen Vorteil Bells alternativer Begriff von „Ritualisierung“ hat und auf welche Weise ihre Theorie bei der Analyse hethitischer Rituale benutzt werden kann.

Im dritten Kapitel wird der wissenschaftliche Diskurs über hethitische Rituale ausführlich analysiert und kritisch gewürdigt, um zu sehen, auf welche Weise das Ritual- und Religionsverständnis an Wissenschaftstraditionen gebunden ist und wo diese das Ergebnis beeinflussen. Anschließend wird der Frage nachgegangen, ob eine historische Religionsanthropologie mithilfe der zuvor erarbeiteten theoretischen Basis zu anderen Ergebnissen führen kann als die bisherige Forschung.

Im vierten Kapitel werden drei relativ gut erhaltene, hethitische Rituale präsentiert, erläutert und im Hinblick auf Gott-Mensch-Relationen untersucht. Die theoretischen und methodischen Positionen aus dem zweiten Kapitel werden am Ritualtext angewandt. Schließlich soll untersucht werden, ob die neu gewonnenen Kenntnisse über hethitische Rituale sowohl der Altorientalistik als auch der Religionswissenschaft andere Auffassungen über hethitische Religion und über historische Anthropologie anbieten können.

Vielleicht ist, wenn man versucht, die damaligen Menschen mit dem gleichen Maßstab wie die modernen zu messen, auch den Hethitern etwas mehr Religionskritik z.B. an ihren Göttern zuzutrauen, als dies meistens getan wird. Ein Zitat aus Dienstanweisungen für Kultdiener möge reichen, um diese Hoffnung zu wecken. Die Kultdiener werden darin davor gewarnt, Göttern zugedachtes Opfermaterial zu stehlen: „.... [warum] zieht ihr dem Gott [die Speise] aus dem Mund heraus und nehmt es (sc Rind, Schaf) ... für euch oder gebt es einem

anderen, folgendermaßen [sprechend]? ,Weil er ein Gott ist, sagt er nichts und tut uns nichts‘...“⁶⁰

Quellen

Zum Abschluß der Einleitung soll auf die verwendeten Quellen eingegangen werden. Der Arbeit liegen zweierlei Arten von Quellen zugrunde. Die erste Gruppe bildet die Basis des dritten Kapitels, der „etwas anderen Forschungsgeschichte“, und ist insofern relativ leicht zugänglich, als diese Quellen in modernen Sprachen verfasst wurden. Es handelt sich dabei um wissenschaftliche Publikationen aus den Fächern Altorientalistik und Religionswissenschaft. Den Schwerpunkt bilden Texte, in denen hethitische Religion als solche, d.h. über philologische Kommentare hinausgehend, mit besonderem Schwerpunkt auf den Ritualen erklärt wird. Als Hauptakteure des heutigen Diskurses über hethitische Religion sind hier der deutsche Hethitologe Volker Haas, und der polnische Hethitologe Maciej Popko zu nennen. Neben diesen beiden zeitgenössischen Wissenschaftlern wird auch auf ältere Literatur, wie beispielsweise die des Hethitologen Oliver R. Gurney, eingegangen werden. Der Fokus liegt jedoch auf der Literatur der achtziger und neunziger Jahre. Neben den genannten Akteuren soll der früher in der Schweiz und heute in Deutschland tätige Religionswissenschaftler Manfred Hutter behandelt werden, da er sich spezifisch mit hethitischen Ritualen befasst hat. Es ist zu untersuchen, ob sich bei ihm Unterschiede in der Behandlung des Materials im Vergleich zu den Altorientalisten finden.

Die zweite Quellengruppe sind hethitische Ritualtexte. Zu ihrem besseren Verständnis sollen die literarischen Hinterlassenschaften der Hethiter etwas allgemeiner betrachtet werden. Unter den Hethitern wird man sich gemeinhin eine ethnisch einheitlichere Gruppe vorstellen

⁶⁰ Kammenhuber, 1972, 440. Am Schluß des Textes wird allerdings vor dem Zorn und der Rache des Gottes gewarnt, denn man wollte ja den Diebstahl der Götterspeise vermeiden.

len, als das den Quellen nach der Fall war. Man stellt sich die Hethiter gern als ein indogermanisches Volk vor, das entweder im 3. Jahrtausend v.Chr. oder schon früher über den Hellespont oder durch das syrische Orontestal ins anatolische Hochland eingewandert war, dort nach und nach ein größeres Gebiet eroberte und ein Großreich mit indogermanischer Sprache und Kultur bildete, während die anatolischen Einwohner sich mehr oder minder anpaßten. Im 11. Jh. v.Chr. mußte das Reich dann den Assyriern, der neuen Großmacht im Vorderen Orient, überlassen werden. Man hat des öfteren versucht, das spezifisch Indogermanische aus den Quellen herauszudestillieren und von anatolischen, sumerischen, babylonischen, syrischen oder kanaanäischen Elementen zu scheiden.⁶¹ Die Quellen deuten jedoch auf etwas kompliziertere Verhältnisse hin, und das ist wohl mit einer der Gründe, warum die Hethiter selten einen Platz im großen Projekt der Suche nach einer gemeinsamen indogermanischen Kultur fanden.

Die Schwierigkeiten bei der Suche nach indogermanisch geprägter Kultur und Religion fangen bei der Übernahme der sumerisch-akkadischen Keilschrift an. Die Hethiter übernahmen diese Schriftzeichen und legten zu den Varianten der sumerischen und akkadischen Lesungen noch eine eigene, hethitische. Neben dieser Keilschrift entwickelten sie auch eine eigene Hieroglyphenschrift, in der jedoch sehr viel weniger Material erhalten ist. Auf Siegeln und einigen Inschriften wurden beide Schriftarten nebeneinander benutzt. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß man Texte in indogermanischen, anatolischen, mesopotamischen und hurritischen Sprachen, also völlig verschiedenen Sprachfamilien, aufzeichnete. In großen Archiven bewahrte man Aufzeichnungen beispielsweise mesopotamischen Kulturguts in verschiedenen Sprachen und auch hethitische Übersetzungen auf, z.B. das Atramḥasisēpos, eine Sintflutgeschichte; daneben bildete man noch eigene Varianten, so beispielsweise vom Gilgamešēpos. Teilweise lassen sich in den überlieferten Texten anatolische oder hurritische Züge bestimmen, teilweise sind völlig eigene Verschmelzungen vorhanden. So kann es hethitische Ritualtexte geben, die strukturell

⁶¹ Die Versuche, bei den Hethitern eine Dreifunktionenlehre im Sinne Dumézils nachzuweisen sind zwar selten, aber vorhanden, siehe z.B. Sergent, 1983.

und inhaltlich z.B. hurritisch aufgezeichneten, sehr ähneln. Einzelne Rituale können Passagen z.B. von Gesängen in anderen Sprachen enthalten. Alle diese Faktoren sind bei der Interpretation von Ritualen mit zu beachten.

Die meisten Tontafeln, die heute noch erhalten sind, stammen aus den seit 1905 fast jährlich stattfindenden Ausgrabungen der „hethitischen Hauptstadt“ Ḫattuša, heute Boğazköy, ca. 150 km östlich von Ankara gelegen, und in neuester Zeit aus den Ausgrabungsorten Maşat und Kuşaklı.⁶² In Kuşaklı wird seit 1992 nach und nach eine größere Stadt mit einer Vielzahl von neuen Textfunden freigelegt, die spannende Parallelen zu Ḫattuša aufweist. Die Tontafeln werden meist in Brüchen ausgegraben, und es ist eine mühevolle Arbeit, die Fragmente zu einer Tafelserie zusammenzustellen; in seltenen Fällen findet man sie auch am selben Platz. Manchmal können dann Duplikate, meist an anderen Orten gefunden, als Lückenfüller weiterhelfen, manchmal vergehen Jahre, ohne daß Lücken gefüllt werden können. Der allergrößte Teil der erhaltenen Tafeln stammt aus der hethitischen Großreichszeit, im 14.-12. Jh. v. Chr., auch wenn sich bei einigen Texten Traditionen bis ins Alte Reich, d.h. ins 16. Jh., zurückverfolgen lassen. Neben den Ritualen und Festritualen sind noch Texte verschiedenster Art erhalten, die z.B. in Archiven, Palästen oder Tempeln aufbewahrt worden sind. Dazu gehören Gesetze, Geschichtsannalen, Pferdeaufzugstexte, Omina, Gebete, Erzählungen und Märchen, Bibliothekskataloge, Anweisungen für Dienstpersonal, Staatskontrakte, Wörterbücher sowie Korrespondenz mit den benachbarten Großmächten Ägypten, Babylonien, Assyrien und dem hurritischen Mitannireich.

Im Vergleich zu mesopotamischen Quellen fällt die bei den Hethitern besonders große Zahl an „religiösen“ Texten auf, das heißt an Ritualmanualen, Gebeten, Omina. Demgegenüber mangelt es an den in Mesopotamien so überreich vorhandenen, administrativen Dokumenten, etwa den umfangreichen Tempel- und Palastadministrationen oder

⁶² Maşat liegt ca. 100 km östlich von Ḫattuša, Kuşaklı ca. 50 km südlich von Sivas.

auch Briefen.⁶³ Man hat von daher vermutet, daß neben Tontafeln auch auf vergänglichem Material, d.h. Holztafeln, geschrieben wurde; zum einen wäre die Hieroglyphenschrift dafür geeignet, zum anderen kennt man aus den Keilschrifttexten den Titel des „Holztafelschreibers“. Neben den Texten sind noch andere archäologische Zeugnisse anzusprechen. Weithin bekannt sind z.B. die Felszeichnungen in v.a. Hattuša und Umgebung, in denen zahlreiche Götterabbildungen vorhanden sind. Auch in Glyptik und teilweise in Kleinfunden aus Keramik oder Metallen sind Abbildungen erhalten; die ikonografischen Materialien sind jedoch im Vergleich zu Mesopotamien in geringerer Anzahl vorhanden.

Als hethitische Quellen für das vierte Kapitel sind die sogenannten Beschwörungsrituale ausgewählt. Es werden nur von Hethitologen abgesicherte, bereits veröffentlichte, transliterierte Texte benutzt, die mit einem textkritischen Apparat und Kommentaren versehen sind, also keine unpublizierten Keilschrifttafeln.⁶⁴

Die „Beschwörungsrituale“ sind bezüglich der Teilnehmerzahl, der verwendeten Materialien und der Zeitdauer meist die kleineren Rituale im Vergleich zu den sogenannten Festritualen, die den anderen großen Textkorpus hethitischer Rituale ausmachen. Die Feste sind spezifischer auf die Rollen der Könige und des Hofes ausgerichtet, sind für bestimmte Zeiten gedacht und haben teilweise Volksfestcharakter. Auch wenn „Beschwörungsrituale“ ebenfalls teilweise für Könige verfasst wurden, so sind sie für jeden, der „eines Rituals bedürftig ist“ konzipiert. Terminologisch wird zwischen den beiden Ritualgruppen von den Hethitern unterschieden; die Festrituale werden meist mit dem Sumerogramm *EZEN*, „Fest“ bezeichnet, die sogenannten Beschwörungsrituale, mit dem Sumerogramm *SISKUR*, was mit „Opfer“ oder einfach „Ritual“ übersetzt werden kann - oder auf hethitisch mit *aniur* („Handlung“ oder „Tat“). Die kleineren Rituale sind nicht an den Kalender gebunden und haben keinen offiziellen Charakter. In

⁶³ Einige Forscher schließen daraus, daß Hethiter ihre Welt als besonders religiös erlebten, so z.B., Kammenhuber, 1992, 732.

⁶⁴ Die Verwertung unpublizierter Texte ist meiner Ansicht nach Spezialisten der Altorientalistik vorbehalten.

den Festritualen können durchaus kleinere *SISKUR* vorkommen. Die „Beschwörungsrituale“⁶⁵ werden oft noch unterteilt – und zwar vorwiegend in hattische, hurritische, luwische Rituale etc. – und verschiedenen Bevölkerungsgruppen zugeschrieben. Die Unterteilung wird meist aufgrund vorherrschender sprachlicher Elemente und nach dem Vorkommen bestimmter religiöser Spezialisten unternommen, strukturell sind sie jedoch nicht zu unterscheiden.

Anfangs versuchte ich insbesondere etwas zu einer bestimmten Gruppe von Ritualen, in denen die religiöse Spezialistin „die Alte Frau“ vorkommt, herauszufinden, sie gelten als der luwisch/hurritischen Gruppe aus der Gegend von Kilikien zugehörig. Doch diese Rituale waren anderen, in denen die Alte Frau nicht dabei war, strukturell zu ähnlich, als daß diese Unterscheidung sinnvoll gewesen wäre. Die Hethiter scheinen ihre Rituale nicht nach den religiösen Spezialisten geordnet zu haben.

Es scheint dagegen eine andere Ordnung gegeben zu haben, die sich eher am Ritualanlaß orientiert haben könnte; soweit dies möglich ist, wird darauf in Kapitel 4 eingegangen. Die Ritualanlässe waren sehr unterschiedlich, zusammenfassend könnte man sagen, daß es sich um kurative Riten im weitesten Sinne des Wortes handelte. Man wollte also ungünstige Situationen beseitigen, beispielsweise Seuchen in einem Heer, Krankheiten verschiedener Art, „Zaubereien“ (der hethitische Terminus ist *alwanzatar*), böse Zungen, Familienstreitigkeiten, das Verschwinden von Göttern oder unreine Häuser.

Nur ein Bruchteil der hethitischen Rituale ist in bearbeiteter Form vorhanden, so daß auf diesem Gebiet noch sehr viele Fragen offen und Ergebnisse vorläufig bleiben, auch wenn die Philologie stets fortschreitet und laufend neue Editionen von Fest- und „Beschwörungsritualen“ publiziert werden.

⁶⁵ Im CTH unter den Nummern 390-500 und 725-832 verzeichnet.

2. Theoretisches Fundament

In diesem Kapitel wird die theoretische Basis dargelegt, damit die Bedingungen, unter denen ich an die Quellen herantreten und mit denen ich mich von ihnen aus wiederum den Theorien zuwenden will, deutlich werden. Da die theoretischen Überlegungen auch andere Kapitel betreffen, werden sie in den entsprechenden Abschnitten, in denen sie Auswirkungen auf Material und Ergebnisse haben, immer wieder aufgegriffen werden.

Es soll Pierre Bourdieus reflexive Anthropologie insbesondere mit der Praxistheorie als Grundmodell vorgestellt und gezeigt werden, welche Vorteile diese gegenüber anderen Theorien für die Analyse von hethitischen Ritualen bietet. Dabei werden auch epistemologische Erwägungen und wissenschaftstheoretische Bedingungen kurz angesprochen, insofern sie ihre Auswirkungen für die Theorien und Methoden haben, bzw. in Bourdieus Fall mit diesen verwoben sind. Der Theorie Bourdieus wird hier mehr Platz zugestanden als vielleicht üblich, da sie auf dem Gebiet der Altorientalistik wahrscheinlich als recht unbekannt zu betrachten ist und ich auch meine, daß sie in der Religionswissenschaft bisher zu kurz gekommen ist. Zwar sind Teile der Praxistheorie, besonders was den Habitus betrifft, vielzitiert, jedoch ist sie nicht sehr oft als „Denkwerkzeug“, als eine theoretische Basis, die die gesamte Untersuchung von der Fragestellung über die Durchführung bis zur Materialanalyse durchdringt, verwendet worden.¹ Im Anschluß an die Praxistheorie werden Ritualtheorien behandelt und der Begriff der Ritualisierung präsentiert, und es wird diskutiert werden, was diese Theorien und Begriffe für die Arbeit mit den Texten bedeuten. Es werden vor allem die Teile der Ritualtheorien aufgenommen, die in der Analyse des hethitischen Materiales eine

¹ Weder der *Entwurf einer Theorie der Praxis* noch *Der soziale Sinn* sind Bücher, die laut Bourdieu oft rezipiert und verstanden wurden, siehe Bourdieu, 1985, 391.

Rolle spielen, d.h. die sich mit den Problemen „Glaube versus Handlung“, Körperlichkeit im Ritual (was für die Betrachtung der Gott-Mensch-Relationen wichtig wird), Dynamik und Hierarchisierung im Ritual, sowie Einbettung ritueller Aktivität in andere Formen sozialen Handelns beschäftigen. Schließlich sollen die Theorien mit dem Programm der historischen Religionsanthropologie in Zusammenhang gesetzt werden. Da die Theorien *per se* nicht das Hauptinteresse dieser Arbeit darstellen, sondern eine Voraussetzung für die Ritualanalyse sind, wird dieses Kapitel kein reiner Diskurs über Theorien. Es wird vielmehr ein Ausgangspunkt und Denkmodell für die folgenden Abschnitte geschaffen.

Auf eine Ablehnung einer ausführlicheren Theorie- und Methoden-debatte stößt man bei – meist implizit positivistisch eingestellten – Historikern oder auch Philologen immer wieder.² Eine solche Alternative aufzustellen, Sachkenntnis auf der einen und Theorie- und Methodenkenntnis auf der anderen Seite, soll hier möglichst vermieden werden. Stattdessen soll gezeigt werden, daß Theorien implizit immer benutzt werden, daß sie Konsequenzen haben, und welchen Unterschied sie in der Deutung des Materials ausmachen.

In meinen Versuchen, hethitische Rituale, Teile hethitischer Religion oder Hethiter zu verstehen und in der Unzufriedenheit mit dem, was ich an Erklärungen und Deutungen in der Literatur und im Unterricht fand, gelangte ich in den unterschiedlichen Arbeitsstadien immer wieder zu den Theorien und der Denkweise Pierre Bourdieus, vor allem seiner Praxistheorie. Hier boten sich Möglichkeiten, hethitische Religion und Religionswissenschaft auf eine andere, wie ich meine, stringente Weise zu begreifen und zu betreiben. Bourdieu hat sich sein ganzes Berufsleben lang mit der Praxis theoretisch auseinandergesetzt. Er hat die Praxistheorie in der Auseinandersetzung mit Ritual-

² Mit implizit positivistisch meine ich hier eine Ausgangsposition, die „den Text“ bzw. das empirische Material als direkt deutbar empfindet und von einem direkten Verhältnis von Text – Wirklichkeit ausgeht. Zu dieser Abneigung gegenüber einer als überflüssig bewerteten Theoriediskussion, siehe Nybom, 1988, 133, der hier einen Überblick über die Methodendebatte in der deutschen Geschichtswissenschaft gibt.

studien entwickelt und hierdurch seine eigene Unzufriedenheit mit vorherigen Deutungen erklären können. Von daher ist es auch verständlich, daß ich mit meinem „praktischen“ Material, den hethitischen Ritualtexten, und der Unzufriedenheit mit deren Deutungen zu Bourdieus Praxistheorie gelangt bin.

Es bedürfte im Grunde einer eigenen, gründlichen Untersuchung, um zu sehen, ob nicht die Praxis in den Religionen von den Religionswissenschaftlern ebenso wie z.B. von der Altorientalistik oder der Theologie als Forschungsobjekt oft vernachlässigt worden ist.³ Dieser Eindruck würde beispielsweise mit den Untersuchungen Bourdieus für das französische Wissenschaftsfeld übereinstimmen, wo der Vorzug der Philosophie gegenüber der Soziologie als dem, etwas vereinfacht gesagt, „Edleren“ belegt wird.⁴ Während die „Ideenwelt“ in den Religionswissenschaften ein angelegeneres Forschungsobjekt gewesen zu sein scheint, waren es zunächst Soziologen oder Anthropologen, die sich vorwiegend mit der Praxis beschäftigten – und sie auf diesem Wege möglicherweise wieder in die Religionswissenschaft einbrachten. Die (hier postulierte) Vernachlässigung der Ausübung gegenüber dem Denken ist die eine Sache; ein weiterer Schritt mit weitreichenden Konsequenzen aber ist es, das eine vom anderen zu trennen, jedes Gebiet für sich als unabhängige Einheit zu analysieren und die Praxis als eine Idee zu behandeln.

Um das Problem zu illustrieren, mag das Weihnachtsfest ein gutes Beispiel sein. Das Fest ist geblieben, auch wenn sich die Tage des Festes und die Formen des Feierns geändert haben, und ein allgemeines Erklärungsmodell sagt noch heute, daß es das Geburtsfest von Jesus Christus sei. Mit einer solchen Deutung könnte man sich schon zufriedengeben; auf der einen Seite ist die Ideologie deutlich, auf der anderen wird mithilfe der Ideologie die Praxis gedeutet. Wenn man

³ Vgl. Kapitel 1, Fußnote 56. Für einen Überblick über eine „Lagebeschreibung“ der Religionswissenschaft, siehe Kuhn, 1988, für die Entwicklung des Faches auch Rudolph, 1992 und Kippenberg, 1997.

⁴ Die Bewertung des reinen Denkens als dem Feineren und Edleren hat Bourdieu v.a. in *Homo academicus* für die Bewertung verschiedener Wissenschaftszweige in Frankreich detailliert untersucht.

die Praxis jedoch zunächst einmal für sich betrachtet, sich darauf konzentriert, was getan wird und „vergibt“, daß man die inhaltliche Deutung kennt, wenn man vielleicht auch einen Kontext zum restlichen Leben herstellt, kann man auf eine neue Art fragen, was da gefeiert wird. Die Familie? Die Tradition? Kochrezepte? Die Konsumgesellschaft? Es gibt viele Möglichkeiten. Konfrontiert man das herkömmliche Erklärungsmodell mit den neu gefundenen Antworten, wird man das über die Ideologie gewonnene Modell umdeuten müssen. Die erste Antwort, es sei das Geburtsfest Christi, muß möglicherweise als ein normativer Deckmantel, der andere Werte wie Familie, Tradition, Konsumgesellschaft verdecken will, beschrieben werden. Das heißt nicht, daß die erste Antwort aufgehoben und das Weihnachtsfest nicht mehr das Geburtsfest wäre, sondern diese Antwort wird zusätzlich in einen Praxiskontext gestellt und von diesem Kontext her neu befragt. Er fügt andere Dimensionen hinzu, die kritisch benutzt werden können, um die erste Antwort von einer Untersuchung des Praxiskontextes her als die traditionsgebunden-normative Erklärung einer Orthodoxie, d.h. einer Gruppe, die hier das vorherrschende Deutungsrecht hat, einordnen zu können. Somit hat die erste Antwort einen anderen Wert bekommen, es ist die Antwort einer Gruppe mit Deutungsrecht, nicht mehr eine essentielle Antwort.

Am Beispiel des Weihnachtsfestes kann man sehen, daß man durch das Abstrahieren einer reinen Vorstellungswelt aus einer beispielsweise rituellen Praxis zu einer Trennung von Vorstellung und Tun, Idee und Handeln, Mythos auf der einen und Kult auf der anderen Seite gelangt. Dabei wird der Mythos in Bezug auf die Deutung des gesamten Festes häufig übergeordnet. Ohne jegliche Zuordnung zu einer Praxis, in der er tradiert wird, wird der Mythos zwangsläufig zu einer Ideologie. Bei den Hethitern z.B. wird auf diese Weise das Vorhandensein vieler Götter, die in unterschiedlichen Kontexten mit unterschiedlichen Folgen für die Lebenspraxis auftreten, zu einer „Vielgötterei“ oder zu Polytheismus, wenn man so will, und wird somit als ein Glauben, als eine Lebensvorstellung gedeutet. Aus dem übrigbleibenden Kult wird notwendigerweise das Umsetzen von Ideologie in Praxis, – eine Art Zauberei, mit der die vielen Götter beeinflusst werden sollen,

„wenn man so dumm ist, an so etwas zu glauben“. Die Praxeologie Bourdieus will genau diese Fehlschlüsse verhindern und erklärt gleichzeitig, wie es zu ihnen gekommen ist.

Praxistheorien

Praxistheorien sind auf dem Gebiet der Anthropologie und Soziologie recht beliebt geworden. So ist das Stichwort „Praxis“ seit den achtziger Jahren, mit ersten Anfängen in den siebziger Jahren, innerhalb der anthropologischen Theorie noch immer ein Schlüsselwort.⁵ Ein Großteil der Praxispopularität ist sicher Bourdieu zu verdanken, durch den in dieser Beziehung ein Weg gebahnt wurde, v.a. durch die Übersetzung seines *Esquisse d'une Théorie de la Pratique* ins Englische 1977.⁶ Den Terminus der Praxis hat man ursprünglich von Karl Marx übernommen.⁷ Während Marx mit diesem Begriff von der subjektiven Tätigkeit als einem notwendigen Ausgangspunkt ausgeht, die dem Menschen als einem Objekt der Analyse, d.h. der Theoriebildungen, gegenübergestellt ist, benutzen die verschiedenen „Praxeologen“ etwas unterschiedliche Praxisbegriffe. Grundsätzlich kann man jedoch sagen, daß unter Praxis „alles, was Menschen tun“ verstanden wird. Verschiedene Praxistheoretiker betonen dabei unterschiedliche Aspekte menschlicher Aktivität. Man denke im Vergleich zum Ansatz Bourdieus beispielsweise an die völlig verschiedenen Ansätze Sahlins', der

⁵ Ortner, 1984, 144-157.

⁶ Zur Rezeptionsgeschichte Bourdieus siehe Broady, 1991, 127-158.

⁷ Man übernahm den Marx'schen Begriff hauptsächlich aus dessen Thesen über Feuerbach. Bourdieu beginnt den theoretischen Teil des *Entwurfs einer Theorie der Praxis* mit einem Zitat aus den Thesen: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt.“ Bourdieu, 1976 (1972), 137.

vom Strukturmarxismus herkommt, oder auch Michael Jacksons, der in einer ganz anderen Richtung, der sogenannten Erfahrungsanthropologie phänomenologischer Tradition seinen Ausgangspunkt hat.⁸ Jedoch kann man ein gemeinsames Grundinteresse der Praxeologen sehen, und zwar z.B. im Versuch den Strukturalismus zu überwinden bzw. ihn zu komplettieren;⁹ als einen weiteren gemeinsamen Faktor stellt z.B. Ortner eine gewisse Affinität zu marxistischen Theorien fest, inbegriffen einer neuer Lesung Max Webers, durch die er nicht mehr als eine Opposition zu Marx verstanden wird.¹⁰ Alle Praxistheoretiker betonen die Zeitlichkeit des Handelns. Eine Handlung wird nicht mehr als ein Inszenesetzen von Regeln betrachtet; stattdessen wird der Mensch mit seinen Handlungen zum Referenzpunkt sowohl des Geschehens als auch der darin involvierten Reproduktionsprozesse, d.h. Geschichte wird sowohl als etwas gesehen, was „gemacht“ wird, als auch als etwas, was dem Menschen widerfährt. Daneben läßt sich auch beobachten, daß sich die Praxistheoretiker gerne Ritualen und dem täglichen Leben als Studienobjekten widmen.¹¹

Trotz der inhaltlichen Gemeinsamkeiten verschiedener Praxistheorien, die auch für Bourdieu gelten, muß wegen ihrer inzwischen vorhandenen Vielzahl unterschiedlichen theoretischen Fundamenten Rechnung getragen und explizit dargelegt werden, welche Praxistheorie man benutzt. Es reicht nicht mehr zu sagen, man benutze die „Praxisperspektive“, sondern es muß erklärt werden, auf welche Weise dies geschehen soll.

⁸ Siehe z.B. Sahlins, 1981, und Jackson, 1989.

⁹ Für einen Überblick über die Praxistheorien, siehe Bell, 1997, 76-83, Ortner, 1984, 144-157.

¹⁰ Ortner, 1984.

¹¹ Siehe Ortner, 1984, 148-154. Das stimmt beispielsweise überein mit den Beobachtungen Stüssmuths über die Betonung des Alltags bei den Historikern, die Anthropologie aufnehmen oder sich als historische Anthropologen verstehen; siehe Stüssmuth, 1984, 5-18.

Die reflexive Anthropologie Bourdieus

Die Arbeiten Bourdieus zu präsentieren, ist ein schwieriges Unterfangen. Seine Produktion ist umfassend, der Stil ist kompliziert, die Sätze sind meist lang und komplex, und seine Theorie scheint zuweilen paradox.¹² In den Nebensätzen sind oft die Bedingungen angegeben, unter welchen die Aussagen der Hauptsätze gelten. Läßt man sie weg, verkürzt man nicht nur die Sätze, sondern auch die Aussagen. Auch ich bin natürlich der Gefahr dieser Verkürzung unterlegen, gerade auch wegen des knappen Raumes und der Methode „des Herausplückens“, die hier angewendet wird, da nicht alle Teile Bourdieuschen Denkens für diese Arbeit relevant sind.

Eine weitere Schwierigkeit, auf die man beim Versuch, die Theorie zu fassen und darzustellen, stößt, besteht darin, daß Bourdieu seine Theorien ständig überarbeitet hat und Änderungen vorgenommen hat, was verwirrend werden kann. Die Veränderungen betreffen nicht allein die Terminologie – so wird z.B. aus dem Begriff „Interesse“ später der Begriff *illusio*¹³ –, sondern die veränderte Terminologie ist Ausdruck einer erneuten inhaltlichen Differenzierung. Oft ist auch Bourdieus Reaktion auf kritische Gesichtspunkte, die er erhalten hat, mit eingearbeitet. Auch werden häufig Begriffe, wie z.B. der der Praxis, des Habitus, der Doxa von anderen, sei es von Marx, Mauss oder beispielsweise Platon, übernommen, jedoch ein klein wenig umgedeutet. Hinzu kommt noch das komplexe Verhältnis zur Empirie. Auch ältere Empirie wird immer wieder aufgenommen und mithilfe neuer theoretischer Erkenntnisse bearbeitet; umgekehrt werden letztere anhand älterer empirischer Daten noch einmal überprüft. Z.B. bildeten die Studien zu kabylicher Ethnographie die Basis des *Entwurfs einer*

¹² Siehe z.B. Wacquant, 1996 (1992), 14: „Bourdieu's Arbeit ist nicht frei von Widersprüchen, Lücken, Spannungen, Rätseln und ungelösten Fragen, die auf den folgenden Seiten meist offen eingestanden und manchmal sogar noch betont werden.“

¹³ Bourdieu, 1996 (1992), 147.

Theorie der Praxis und wurden von Neuem in Sozialer Sinn aufgegriffen.¹⁴

Aber die Theorien müssen trotz dieser Hürden explizit gemacht werden. Es ist zu hoffen, daß trotz Verkürzungen und Vereinfachungen, auch wenn solche möglichst vermieden werden sollen, die Denkweise Bourdieus verständlich wird. Will man die Schwierigkeiten, die Bourdieus Theorien bilden, zum Positiven wenden, kann man sagen, daß sie zur eigenen Reflexion zwingen; es ist schwer, ohne weiteres „Bourdieuaner“ zu werden, er stellt statt dessen mit seinen Theoriebildungen eher Mittel zur Verfügung, mit denen gut geforscht, „gut gedacht“ werden kann.

Eine große Hilfe für das Verständnis seiner Theorien sind die Bücher, in denen Bourdieu im Dialog mit anderen Wissenschaftlern steht, wie z.B. mit den Soziologen Loïc J.D. Wacquant oder Patrick Champagne, denn hier äußert er sich in gesprochener Sprache.¹⁵

Bourdieu hat sich mit den verschiedensten Feldern soziologisch beschäftigt, z.B. mit der Soziologie Algeriens, der Kunst, Literatur, Photographie, dem Geschmack, dem Eigenheim, dem Sport, dem Fernsehen und vielem mehr, so auch dem Feld der Religion. Trotz unterschiedlichster Empirie kann man jedoch dem relationalen Denken der Praxistheorie in allen Büchern als einem gemeinsamen Grund begegnen.¹⁶

Will man Bourdieu einer „Schule“ zuordnen, was anfänglich ja eine Verstehenshilfe sein kann, so könnte man Donald Broady folgen, der als Soziologe Bourdieus Theorien angewendet und versucht hat, sie auf schwedische Verhältnisse zu übertragen. Er versteht Bourdieu als

¹⁴ Bourdieu, 1976 (1972), Bourdieu, 1987 (1980).

¹⁵ Vgl. Bourdieu, 1998 (1997), Bourdieu, 1996 (1992). Meinen Eindruck der leichteren Zugänglichkeit Bourdieuschen Denkens in den Büchern in Dialogform, teile ich mit ihm selbst; im Vorwort zur Reflexiven Anthropologie verteidigt er die Herausgabe des Buches in dieser Form: er will es möglich machen, „einen Überblick über die zentralen Intentionen und Ergebnisse meiner Forschungsarbeit zu geben, der gleichzeitig systematisch und dennoch leicht verständlich wäre.“ Bourdieu, 1996 (1992), 7.

¹⁶ Einen bibliographischen Überblick mit ausgewählten Schriften bieten z.B. Broady, 1991 und Bourdieu, 1996 (1992).

der Historischen Epistemologie zugehörig, d.h. einer Theorie, die eher eine Erkenntnistheorie als eine Theorie über die Gesellschaft darstellt und die zum Ausgangspunkt hat, daß Wissenschaft nicht von vornherein bestimmten philosophischen Positionen untergeordnet werden darf.¹⁷ Diese Einstellung findet sich auch in Bourdieus Auffassung des Verhältnisses von Empirie und Theorie wieder, die als in ständiger gegenseitiger Abhängigkeit beschrieben werden, wobei gleichzeitig immer eine Reflexion über die Voraussetzungen jeglicher Erkenntnis mit stattfindet.

In Bezug auf die Praxistheorie sei angemerkt, daß Bourdieu diese in einer Zeit entwickelte, in der in Frankreich der Strukturalismus die vorherrschende Theorie war. Deshalb befindet er sich vor allem in den früheren Werken der Praxistheorie zum einen in ständiger Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus, zum anderen mit der Phänomenologie. Namen, die in dieser Auseinandersetzung wichtig waren und auf die man in Bourdieus Werken immer wieder stößt, sind z.B. Durkheim, Marx, Weber und Husserl.

Des besseren Verständnisses wegen wird zunächst ein Blick auf die Entstehung der Praxistheorie geworfen, bevor im einzelnen auf ihre Begriffe eingegangen und sie schließlich in einen Kontext zu den heftigsten Ritualen gestellt wird. Die Hauptwerke zur Praxistheorie, auf die ich mich stütze, sind die 1972 erschienene *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*, 1976 ins Deutsche übersetzt; *Le sens pratique* von 1980, 1987 ins Deutsche übersetzt und *Réponses pour une anthropologie réflexive* von 1992, übertragen ins Deutsche 1996.¹⁸

¹⁷ Broady, 1991, 12-14. Die Praxistheorie birgt zwar sehr wohl Gesellschaftsmodelle, aber kein Modell, das universal für alle gültig sein könnte.

¹⁸ Ich zitiere die deutschen Übersetzungen, die autorisiert sind. Sie sind eine Umarbeitung des französischen Originals und ähneln von daher eher der ein Jahr später erschienenen englischen Übersetzung. Die deutsche Übersetzung der *Esquisse d'une Théorie de la Pratique* folgt allerdings, entgegen der englischen Version, dem französischen Original im ersten Teil, indem sie die drei ethnographischen Studien über Kabylen mit integriert. Die Kursivierung verschiedener Begriffe folgt der Kursivierung Bourdieus.

Die Genese der Praxeologie

„Man muß der Praxis eine Logik zuerkennen, die eine andere ist als die Logik der Logik, damit man der Praxis nicht mehr Logik abverlangt, als sie zu bieten hat. Sonst wäre man dazu verdammt, entweder mangelnde Schlüssigkeit von ihr zu verlangen oder ihr eine erzwungene Schlüssigkeit überzustülpen.“¹⁹

Als geschulter Philosoph begab sich Bourdieu in den fünfziger Jahren nach Algerien und wandte sich dort u.a. verschiedensten ethnographischen Studien zu. Das wissenschaftliche Klima Frankreichs war zu der Zeit stark vom Strukturalismus Lévi-Strauss' beeinflusst, in diesem Sinne waren auch Bourdieus erste ethnographische Untersuchungen unternommen worden, was sich dann nach einiger Zeit im Feld änderte. Bourdieu schreibt in der Einleitung zu *Sozialer Sinn*, daß er seinen letzten Artikel „unbefangen strukturalistisch“ im Jahr 1963 geschrieben hat. Seitdem entdeckte er Schritt für Schritt gleichzeitig mit der praktischen Logik das Ordnungsprinzip der die Praxis auf strukturalistische Weise ordnenden theoretischen Logik.²⁰

Anhand der Studien über kabylisches Verschenken, kabyliche Heiratsideale und -praxis und der kabylichen Strukturierung des Hauses in einen „männlichen und einen weiblichen Teil“, beobachtete er, strukturalistische Prinzipien im Hinterkopf, den zunächst einmal nicht überbrückbaren Unterschied zwischen strukturalistisch gedeuteter und kabylich gelebter Praxis. Geschenke und Gegengeschenke glichen sich entgegen herkömmlicher Deutung – außer auf dem Schreibtisch des entzeitlichenden Theoretikers – nicht aus, sondern schufen statt dessen einen Reaktionsdruck, der mit der Zeit größer wurde und Handlungsstrategien erforderte, die eine umfassende soziale Geschäftigkeit in Gang setzten, welche dem, der nur die Resultate von Geschenk und Gegengeschenk wahrnahm, gar nicht auffallen konnte. In der Praxis wurden nicht die Parallelkusinen favorisiert, sondern dies stellte einen Ausnahmefall dar, der gemäß der Verwandtschaftstheorie struktureller Anthropologie gar nicht denkbar gewesen wäre.

¹⁹ Bourdieu, 1987 (1980), 157.

²⁰ Bourdieu, 1987 (1980), 23-24.

Um zu einer anderen Beschreibung der Praxis zu gelangen, die die gelebte Praxis auch wirklich wahrnehmen würde und die den für einen Schenksinn konstitutiven Zeitfaktor oder die reale Verheiratsstrategie mit einschließen würde, erkundete Bourdieu die Prinzipien, die der wissenschaftlichen Deutungspraxis als solcher zugrunde lagen. Er sah, daß die wissenschaftliche Praxis eine lineare Reihe ermöglichte und auf einer zweidimensionalen Fläche aufbaute, während die gelebte Praxis räumlich und zeitlich mehrere Dimensionen beinhaltete. Aus dem ursprünglichen Rhythmus der Zeit wurde bei der wissenschaftlichen Bearbeitung ein festgelegter Kalender und aus dem kontinuierlichen Raum, in dem man sich bewegte, ein Stadtplan mit Geometrie. Es war jedoch deutlich, daß der Akteur in Raum und Zeit kein Geometriker war und es in einer Praxisanalyse eigentlich auch nicht werden sollte. Verstünde man ihn von vornherein als Geometriker, würde man auf diese Weise verhindern, einen anderen Sinn der Aktionen im Raum, den „praktischen Sinn“, zu sehen; beispielsweise eine Taktik der Akteure, die verdecken soll, daß bestimmte Ecken des Raumes für bestimmte Leute nicht betretbar sind.²¹ Eine solche Entdeckung des praktischen Feldes erst ermöglicht es, den Akteur nicht als in irgendeiner Weise dumm zu verstehen, da er nicht sieht, daß der Raum *eigentlich* geometrisch ist, daß Schenken *eigentlich* auf eins hinausläuft, mit Ritualen *eigentlich* gar keine Mächte beeinflusst werden können, etc. Die Praxistheorie ermöglicht es, den Raum sowohl als einen geometrischen zu verstehen als auch den Akteur nicht als dumm zu begreifen. Mithilfe der Logik der Praxis kann man den Akteur als ebenso rational handelnd verstehen, wie auch den deutenden Wissenschaftler

²¹ Dies ist mein eigenes, fiktives Beispiel, ansonsten siehe Bourdieu, 1987 (1980), 152-154. Vgl. Bourdieu, 1976 (1972), 256: „Die objektivistische Reduktion, die die sogenannten objektiven Funktionen, die von den Mythen und Riten geleistet werden (Funktionen moralischer Integration für Durkheim, Funktionen logischer Integration für Lévi-Strauss), aufzudecken gestattet, unterbindet allerdings zugleich das Verständnis ihrer Funktionsweise, indem sie die Vorstellungen, die sich die Handlungssubjekte von ihrer Welt und ihrer Praxis machen, ausklammert.“

und beobachten, daß ein Ritual durchaus einen praktischen Sinn haben kann, ohne daß ihm eine immanente Funktion innewohnen muß.²²

Die Erfahrung, warum der „strukturalistische Objektivismus“ nicht den praktischen Sinn sieht und mit den „objektiven Wahrheiten“ (*opus operatum*) nicht die Wirklichkeit analysiert, sondern seinem eigenen Produktionsprinzip unterliegt (*modus operandi*), machte Bourdieu, als er die Erfahrungen, die er z.B. über das Heiratssystem der Kabylen gemacht hatte, auf seine Heimat in Béarn, zu Fuße der Pyrenäen übertrug. Erstaunlicherweise fand er solche Übereinstimmungen in der Argumentation der Akteure, daß diese ihm den Theorieentstehungsprozeß deutlich werden ließen, da er die Produktionsprinzipien für die Argumentation in seiner Heimat kannte. So konnte er sehen, daß die Verwandtschaftstheorien (unterschiedlicher Art) verdecken sollten, daß eine Strategie in den Genealogien zu finden war, die den entsprechenden Familien einen besseren Platz in der Gesellschaft, ein größeres ökonomisches oder symbolisches Kapital verschaffte.²³ Dies ist ein anderes Resultat, als wenn man im Heiratsideal z.B. die Logik der Denkstruktur einer Gruppe o.ä. verinnerlicht sähe.

Von dieser Erfahrung her kam Bourdieu dann dazu, nach einer anderen Logik zu suchen, nach „einer Logik der Praxis“, die nicht Folge ihres Produktionsprinzips ist. Er fand sie als eine „Logik der Ungenauigkeit und Verschwommenheit“, der jedoch Regelmäßigkeiten unterliegen.²⁴ Die Einsichten über diese andere Logik der Praxis übertrug er konsequent auch auf das Feld der Wissenschaft und betrachtete von da an Wissenschaft als ein praktisches Feld mit eigenen Regeln, was

²² Bourdieu schreibt, daß er sich nicht den Ritualuntersuchungen zugewandt hätte, wenn er nicht eine „Rehabilitierungsabsicht“ gehabt hätte und das Ritual der primitivistischen, gönnerhaften Behandlung entziehen wollte. „Ich wollte damit bis in den letzten Winkel jenem Rassendünkel nachspüren, der seinen Opfern durch die Selbstbeschämung, die er in ihnen erzeugt, die Erkenntnis und Anerkennung ihrer eigenen Überlieferung versagt.“ Bourdieu, 1987 (1980), 10-11. Dies ist auch mein Anliegen, was die Hethiter betrifft.

²³ Bourdieu, 1987 (1980), 34-37.

²⁴ Bourdieu, 1987 (1980), 159.

die ständige Reflexivität der Soziologie bzw. Anthropologie zur Folge haben muß.²⁵

Die Regelmäßigkeiten der praktischen Logik bestehen nach Bourdieu aus den Relationen der Begriffe Feld, Kapital und Habitus zueinander. Seine Praxistheorie kann auf der Basis dieser Grundbegriffe beschrieben werden. Sie bedingen einander gegenseitig und machen als Einzelkonzepte keinen Sinn. In der Darstellung müssen sie natürlich nacheinander folgen; um jedoch die Relationalität zu verdeutlichen und anschaulicher zu machen, wird am Ende des Abschnittes eine Skizze verwendet, die Bourdieu im *Entwurf einer Theorie der Praxis* benutzt hat. Nach der Darstellung der Grundbegriffe folgt eine Applikation auf das wissenschaftliche Feld.

Die verwendeten Begriffe der Praxistheorie sollen als Werkzeuge verstanden werden, die bei Problemlösungen wissenschaftlicher Fragestellungen helfen; ihr Sinn ist es zu verhindern, „falsche Fragestellungen und falsche Lösungen“ zu produzieren.²⁶

Der Begriff des Feldes

Das Feld ist eine relativ autonome Arena, auf der ein Kampf der „Feldakteure“ um Machtpositionen durch den Einsatz von Kapital stattfindet. Es ist

„ein Netz von Relationen oder eine Konfiguration von objektiven Relationen zwischen Positionen. Diese Positionen sind in ihrer Existenz und auch in den Determinierungen, denen die auf ihnen befindlichen Akteure oder Institutionen unterliegen, objektiv definiert, und zwar durch ihre aktuelle und potentielle Situation (*situs*) in der Struktur der Distribution der verschiedenen Arten von Macht (oder Kapital), deren Besitz über den Zugang zu den in diesem Feld auf dem Spiel stehenden spezifischen Profiten entscheidet, und damit

²⁵ Die Begriffe Soziologie und Anthropologie werden diesbezüglich austauschbar benutzt, siehe Bourdieu, 1996 (1992), 20-21. Zur Genese des Begriffes Anthropologie als Fachesbezeichnung, siehe Bourdieu, 1992 (1984), 21-22.

²⁶ Vgl. Bourdieu, 1987 (1980), 98.

auch durch ihre objektiven Relationen zu anderen Positionen (herrschend, abhängig, homolog usw.).“²⁷

In den spezifischen Feldern gelten die jeweiligen Gesetze des Machtkampfes, d.h. die Grenze des Feldes ist dort, wo die Feldeffekte aufhören. Felder sind geschichtlich, sie entstehen, ändern sich, vergehen. In hochdifferenzierten Gesellschaften besteht der soziale Kosmos aus vielen relativ autonomen Mikrokosmen, oder „Subfeldern“.²⁸ Aus obigem Zitat geht hervor, daß es eine Eigentümlichkeit des Feldes ist, sowohl veränderlich zu sein als auch objektive Strukturen zu enthalten, und zwar dadurch, daß die Positionen der Akteure innerhalb des Feldes, d.h. ihre Stellungen innerhalb einer Machtskala, von dem zur Verfügung stehenden Kapital abhängig sind.

Mithilfe von Beispielen soll deutlicher werden, was gemeint sein kann. Ein Beispiel, das Bourdieu in diesem Zusammenhang häufig benutzt, ist das Spiel. Im Gegensatz zum Spiel ist das Feld zwar keine bewußte Schöpfung mit klaren Regeln, sondern die Regeln des Feldes sind den Feldakteuren nicht offenbar. Ansonsten hilft aber die Analogie des Spiels, den Feldbegriff zu verstehen.²⁹

Beim Spiel teilen alle Mitspieler einen Glauben (Doxa) an das Spiel, sie investieren ihre verschiedenen Karten, Trümpfe, etc. (Kapital) in diesem Einverständnis um des Gewinns willen. Je nach Spiel sind verschiedene Karten Trumpf, und manche stechen in mehreren Spielen. Der Wert der Karten, also des Kapitals, ist relativ, er wird von Spiel zu Spiel bestimmt. Zudem kann ein Spieler darauf hinarbeiten, das Einverständnis der Mehrheit zu erhalten, die Kartenwerte (oder auch die Regeln) zu ändern.

Auf das Feld der Religion übertragen würde letzteres bedeuten, daß z.B. der Prophet, der den Status der Heterodoxie, d.h. der Beherrschten hat, darauf hinarbeiten kann, die Meinung dahingehend zu ändern, daß sie zur Doxa wird und er so die Stellung des Priesters einnehmen

²⁷ Bourdieu, 1996 (1992), 127.

²⁸ Bourdieu, 1996 (1992), 125-127.

²⁹ Weiter unten folgen noch die Beispiele des wissenschaftlichen und des religiösen Feldes.

kann.³⁰ Jeder hat verschiedene Spielstrategien (Habitus), die sowohl vom Spiel selber, von den Spielregeln, von den Karten als auch von der eigenen Person bzw. der Position, auf der man sich im Spiel befindet, abhängig sind. Auf diese Weise werden sie vom Spieler als Strategien oder „Interesse-Investitionen“ wahrgenommen, können vom Beobachter jedoch als positionsbestimmt gesehen (und deshalb als Habitus beschrieben) werden.

Das Kapital

Bourdieu hat Marx' Begriff des ökonomischen Kapitals um weitere Kapitalformen erweitert, indem er zunächst den Begriff des symbolischen Kapitals hinzufügte, dazu tauchen manchmal noch die Begriffe des sozialen und des kulturellen Kapitals auf. Verglichen mit dem ökonomischen Kapital kann man das symbolische Kapital als eine Form von Kredit sehen (siehe folgendes Zitat). Das jedem Akteur im Feld zur Verfügung stehende Kapital und dessen Einsatz und Erwerb macht die Positionen, die man im Feld einnehmen kann, aus.

„Wenn man weiß, daß symbolisches Kapital *Kredit* ist, und dies im weitesten Sinne des Worts, d.h. eine Art Vorschuß, Diskont, Akkreditiv, allein vom *Glauben* der Gruppe jenen eingeräumt, die die meisten materiellen und symbolischen *Garantien* bieten, wird ersichtlich, daß die ökonomische stets sehr aufwendige Zurschaustellung des symbolischen Kapitals einer der Mechanismen ist, die (sicher überall) dafür sorgen, daß Kapital zu Kapital kommt.“³¹

Das soziale Kapital ist eine Akkumulation von Kontakten, d.h. z.B. Verwandtschaftsbeziehungen, Schulkameraden, Personennetzen, die zu bestimmten Zielen eingesetzt werden können. Symbolisches Kapital ist dasjenige Kapital in einer Gesellschaft, dem ein hoher symbolischer Wert zugesprochen wird. Der Wert ist immer ein relativer und wird vom jeweiligen Feld bestimmt; der Prozeß der Wertebestimmung ist verborgen, sonst könnte das symbolische Kapital nicht als Macht-

³⁰ Vgl. die Skizze am Ende des Habitusabschnitts.

³¹ Bourdieu, 1987 (1980), 219.

mittel funktionieren.³² Das kulturelle Kapital ist objektiviertes symbolisches Kapital in Form von Texten, Bildern, Titeln, Examen etc. Die letzteren drei Kapitalformen lassen sich ihrerseits auch wieder in ökonomisches Kapital umwandeln, wie auch umgekehrt aus ökonomischem Kapital unter gewissen Bedingungen symbolisches Kapital werden kann. Z.B. kann sich ein großes symbolisches Kapital wie ein Professorentitel in Form eines höheren Gehalts auswirken, verglichen mit dem geringeren symbolischen Kapital eines Studenten und dessen augenblicklichen ökonomischen Verlusten. Eine gute Ausbildung, gute Noten, ein hoher Militärtitel können symbolisches Kapital sein. Je nach Feld wird man der Ausbildung ein unterschiedliches symbolisches Kapital zumessen; in der Arzneimittelindustrie gilt beispielsweise das Examen des Apothekers mehr als das eines Schauspielers, in der Filmbranche ist umgekehrtes der Fall. Würden die Filmbranche und die Arzneimittelindustrie auf einem bestimmten Feld aufeinandertreffen, würde wiederum eine andere Währung gelten, die eigens zu untersuchen wäre. Das Verhältnis zwischen dem symbolischen und dem ökonomischen Kapital ist aufgrund des Charakters der Felder, kein direktes, d.h. man kann nicht nur durch die Zählung des ökonomischen Kapitals herausfinden, wie es um das jeweilige symbolische Kapital bestellt ist. In *Homo academicus* versuchte Bourdieu, das symbolische Kapital französischer Akademiker aufzuzeigen, was einen umfangreichen und komplexen Untersuchungsapparat erforderte, angefangen von Zitationsdatenbanken, erhaltenen Forschungszuschüssen, Fernsehauftritten, Zeitungsberichten etc., um das entsprechende Kapital auf einer Werteskala eintragen zu können.³³

Der Begriff des Habitus

Der Habitusbegriff ist der am schwersten greifbare Begriff, da in ihm einige augenscheinliche Antinomien wie z.B. strukturierende Strukturen, die objektiv an ein Ziel angepaßt und trotzdem verborgen sind, vereint werden. Zunächst die Definition:

³² Bourdieu, 1987 (1980), 221.

³³ Bourdieu, 1992 (1984).

„... Habitusformen [sind] Systeme dauerhafter und übertragbarer Dispositionen, als strukturierte Strukturen, die wie geschaffen sind, als strukturierende Strukturen zu fungieren, d.h. als Erzeugungs- und Ordnungsgrundlagen für Praktiken und Vorstellungen, die objektiv an ihr Ziel angepaßt sein können, ohne jedoch bewußtes Abstreben von Zwecken und ausdrückliche Beherrschung der zu deren Erreichung erforderlichen Operationen vorauszusetzen, die objektiv „geregelt“ und „regelmäßig“ sind, ohne irgendwie das Ergebnis der Einhaltung von Regeln zu sein, und genau deswegen kollektiv aufeinander abgestimmt sind, ohne aus dem ordnenden Handeln eines Dirigenten hervorgegangen zu sein.“³⁴

Als ein „System von Dispositionen“ kommt der Habitus durch soziale Erfahrung zustande, die sich in Körper und Denken eingekernt hat und die Wahrnehmung und das Handeln sowie den Einsatz des Kapitals bestimmt und wiederum soziale Erfahrung beeinflusst; er ist das Körper gewordene Soziale. Insofern ist der Habitus, ebenso wie das Feld, das Produkt von Geschichte und produziert Geschichte, individuelle und kollektive.³⁵ Der Habitusbegriff ist eng an den des Kapitals geknüpft, Habitus beeinflusst die Akkumulation des Kapitals – wie auch umgekehrt.³⁶ Als strukturierte Struktur und gleichzeitig strukturierende Struktur ist er ein generatives Prinzip, das gleichzeitig vergessen macht, daß es ein solches ist.³⁷

Es ist wichtig, nach der Betrachtung des Begriffs noch einmal den Verwendungszweck zu bedenken, wie er von Bourdieu empfohlen wird, deutlich gemacht in der Fußnote zur Definition des Habitusbegriffes in *Sozialer Sinn*. Der Habitusbegriff soll hauptsächlich dabei helfen, falsche Problemstellungen und falsche Lösungen zu vermeiden, weniger dazu Anlaß geben, neue wissenschaftliche Probleme aufzuwerfen.³⁸ D.h. bei der Verwendung des Begriffes und der Praxis-

³⁴ Bourdieu, 1987 (1980), 98.

³⁵ Bourdieu, 1987 (1980), 100.

³⁶ Siehe auch Broady, 1991, 226.

³⁷ Bourdieu, 1976 (1972), 78.

³⁸ Die Fußnote zur Habitusdefinition ist noch nicht im *Entwurf einer Theorie der Praxis* vorhanden. Sie ist ein Beispiel dafür, daß Bourdieu hier auf die seit der Entstehung des *Entwurfes* entstandenen „neuen wissenschaftlichen Probleme“ reagiert, die sich den Habitus bestimmter Gruppen als Objekt zur Forschung auf-

theorie muß man sich im Verhältnis zur Empirie auf der einen Seite Gedanken machen, ob die Fragestellung, mit der man an die Empirie herantritt, aus dem eigenen wissenschaftlichen Habitus kommt und muß sich dessen generativen Prinzips bewußt werden; darüber hinaus ist zu klären, ob die Frage im Material beantwortet werden kann. Ebenso sollte man sich über die Habitusbeschaffenheit der Akteure in der Empirie im Klaren sein, damit man nicht das Handeln der Akteure als etwas anderes wahrnimmt als es ist; man darf beispielsweise dem Handeln nicht eine Logik zuschreiben, die eine andere als die praktische Logik ist.

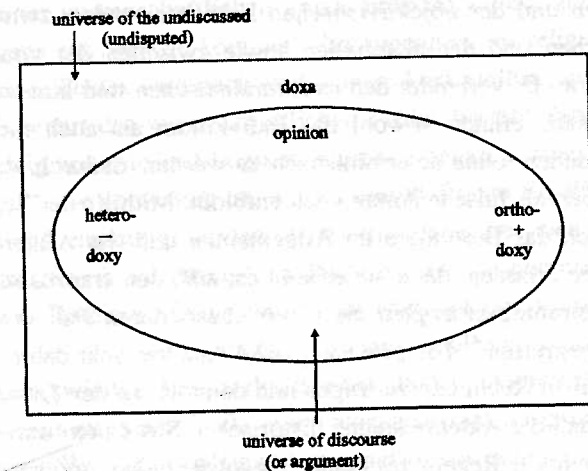
Bei der Verwendung des Habitusbegriffes, zum Beispiel für das Feld des Diskurses über hethitische Rituale und Religion, ist es wichtig, sich daran zu erinnern, daß der Habitus an den Körper geknüpft ist und so auch in der Analyse ritueller Bewegungen von dieser Körperlichkeit ausgegangen werden muß. Dies gilt beispielsweise auch bei der Betrachtung des Modellierens von Götterfiguren und anschließenden Handlungen mit ihnen. Der Vorteil, den die Habitus-theorie bietet, wenn man sie ernst nimmt, liegt auch darin, daß der Mensch mit seinem z.B. ritualisierenden Handeln nicht als dumm dargestellt werden kann, denn Dummheit ist nur auf intellektuellem Niveau möglich, nicht auf praktischem. Der Habitusbegriff hilft, sich dessen bewußt zu werden und so das Gedeutete (*opus operatum*) vom Deutungsprozeß (*modus operandi*) zu scheiden:

„Der Habitus ist das, was man voraussetzen muß, wenn man erklären will, warum die sozialen Akteure, ohne im eigentlichen Sinne rational zu sein, das heißt ohne ihr Verhalten im Hinblick auf die Maximierung der ihnen zur Verfügung stehenden Mittel zu organisieren, kurz, ohne Kombinationen, Pläne, Projekte zu machen, vernünftig sind und nicht verrückt, daß sie keine Dummheiten machen (in dem Sinne, wie man von jemanden, der sich bei einer Geldausgabe „übernommen“ hat, sagt, er habe eine „Dummheit“ gemacht): Sie sind viel weniger abwegig oder irregeleitet, als wir spontan meinen möchten, und zwar gerade deswegen, weil sie als Ergebnis eines langen Konditionierungsprozesses die objektiven Chancen, die sich ihnen bieten, verinnerlicht haben, und weil sie die Zukunft vorhersagen können, die zu ihnen paßt (im

gabe gemacht hatten; so war der Habitusbegriff jedoch nicht gedacht gewesen. Siehe Bourdieu, 1987 (1980), 98.

Gegensatz zu dem, was „nichts für einen ist“), nämlich aufgrund praktischer Antizipationen, die aus der Gegenwart selber das herauslesen, was ohne jedes Besinnen „zu tun“ oder „zu sagen“ ist (und dann rückblickend als das „einzige erscheint, was überhaupt zu tun oder zu sagen war).“³⁹

Die folgende Skizze Bourdieus illustriert anschaulich mit einem Überblick über Gleichzeitigkeiten und Relationalitäten einen Teil der Regeln des Feldes.



Bourdieu, 1977, 168.⁴⁰

Die Doxa ist das, was stillschweigend als selbstverständlich hingenommen und als Wahrheit wahrgenommen wird. Sie kann solange stillschweigend hingenommen werden, bis das Feld dieser Meinung gegenüber negativ, d.h. in Form einer Gegenmeinung, der Heterodoxie, auftritt und die Doxa damit zum Gegenstand eines bewußten Diskurses wird. Sie wird zu einer Orthodoxie, der Lehre der Bestimmenden. Heterodoxie und Orthodoxie streiten um die Macht über die Do-

³⁹ Bourdieu, 1996 (1992), 163-164.

⁴⁰ Ich zitiere hier die englische Version, da in der deutschen ein Druckfehler vorzuliegen scheint, denn der Begriff der Doxa ist in der entsprechenden Skizze der deutschen Version im Feld des Diskurses zu finden, was ganz und gar nicht den Erklärungen im Text entspricht. Siehe Bourdieu, 1976 (1972), 330.

xa. Bevor das Feld der Meinung nicht entstanden ist, kann es diesen Kampf nicht geben, sondern es gibt nur das Undiskutierte und die Doxa.

Zusammenfassung

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Bourdieu mehrere Dichotomien überwindet. Er überwindet die Dichotomie zwischen der subjektivistischen und der objektivistischen Erkenntnisweise, zwischen der symbolischen und der materiellen sowie zwischen der von Theorie und Empirie. Er verbindet den strukturalistischen und konstruktivistischen Ansatz, erlaubt sowohl das Individuum als auch die Gesellschaft zu sehen, ohne deterministisch zu werden, dadurch, daß er die Dichotomien als falsche Antagonien entblößt. Mithilfe der Praxistheorie läßt sich das Besondere im Allgemeinen und das Allgemeine im Besonderen erfassen, denn sie erlaubt es, z.B. den französischen Fall von Verheiratsstrategien als einen „besonderen Fall des Möglichen“ zu begreifen.⁴¹ Die praxeologische Analyse geht dahin, der Geschichtlichkeit Rechnung zu tragen und dennoch an der Tatsache festzuhalten, daß die Akteure solche historischen Strukturen universal aktivieren, denn die Regeln des Feldes als solche gelten universal.⁴²

Ein gutes Beispiel für Bourdieus Versuch, Dichotomien zu überwinden ist seine eigene Bezeichnung für seine Theorie. Als er im Zusammenhang einer Vorlesung in San Diego vom Auditorium gebeten wurde, seiner Praxistheorie ein Etikett zu geben (was er ungern tat), antwortete er mit der Bezeichnung „strukturalistischer Konstruktivismus“ und schließt sofort darauf an: oder „konstruktivistischer Strukturalismus.“⁴³

⁴¹ Bourdieu, 1996 (1992), 106.

⁴² Bourdieu, 1996 (1992), 173.

⁴³ Bourdieu, 1996 (1992), 29.

Applikationen

Das wissenschaftliche Feld

Da auch das wissenschaftliche Feld als ein Feld, für das die Praxistheorie gilt, verstanden werden muß und es als solches gewisse Eigenarten und eigene Regeln hat, die in den wichtigen Begriff der Reflexivität als einer wissenschaftlichen Praxis münden sollen, muß es nochmals eigens zur Sprache kommen. Zur Eigenheit des religionswissenschaftlichen Feldes wird noch weiter unten kurz Stellung genommen.

Die Eigenart des wissenschaftlichen Feldes besteht darin, daß ihm gleichzeitig verschiedene Logiken zugrunde liegen, einmal die „Logik der Logik“, die notwendig ist, um wissenschaftliche Ergebnisse nachprüfbar und eindeutig werden zu lassen, sowie die oben bereits geschilderte „Logik der Praxis“, da das Forschen von Forschern als eine praktische Tätigkeit, die als eine solche eben der Logik der Praxis unterliegt, vollzogen wird. Für die Humanwissenschaften gilt das Problem der doppelten Logik im Besonderen, da man in das Feld verstrickt ist, das man analysiert.⁴⁴ Da jeder Forschungsakt aufgrund des Charakters der Wissenschaftlichkeit zugleich empirisch und theoretisch ist, so ist die wissenschaftliche Reflexivität der Praxeologie vonnöten, die die Theorie in eine intellektuelle Praxis einbettet.⁴⁵ Mithilfe dieser Reflexivität kann dann die Sozialwissenschaft die ihr eigene Aufgabe übernehmen, die soziale Praxis zu deuten. Diese besteht laut Bourdieu darin, „der sozialen Welt ihre Naturwüchsigkeit und Schicksalhaftigkeit zu nehmen, d.h. die Mythen zu zerstören, mit denen Machtausübung verschleiert und Herrschaft perpetuiert wird.“⁴⁶ Als solche hat sie eine kritische Funktion, wie dies im Einleitungskapitel angespro-

⁴⁴ Bourdieu hat dies für die Soziologie erläutert. „Was die Soziologie der Wissenschaft angeht, so ist sie eine Besonderheit innerhalb der Soziologie, für mich allerdings Voraussetzung jeder soziologischen Analyse: tatsächlich nimmt die Soziologie eine sehr eigentümliche Stellung ein, weil sie eine Wirklichkeit zum Gegenstand macht, in die sie selbst verstrickt ist.“ Bourdieu, 1998 (1997), 75.

⁴⁵ Bourdieu, 1996 (1992), 61-62.

⁴⁶ Bourdieu, 1996 (1992), 81.

chen wurde. Es ist u.a. ein Ziel der Sozialwissenschaften zu verhindern, daß beliebig über die soziale Welt gesprochen werden kann. Dazu hat sie Werkzeuge entwickelt, mit deren Hilfe man der doppelten Logik der Wissenschaften begegnet:

„... meine Behauptung ist, daß es zum Verständnis der Kulturproduktion (Literatur, Wissenschaft, usw.) nicht ausreicht, sich auf den Textinhalt dieser Produktion zu beziehen, daß es aber ebensowenig genügt, den gesellschaftlichen Kontext zu betrachten, also eine unmittelbare Verbindung von Text und Kontext herzustellen. (...) Ich behaupte dagegen, daß sich zwischen diesen sehr weit entfernten Polen, die man etwas voreilig durch einen unmittelbaren Stromfluß verbunden sieht, ein vermittelndes Universum, ein Transformator befindet, den ich literarisches, künstlerisches, juristisches oder wissenschaftliches Feld nenne.“⁴⁷

Und die Hethiter?

Was hat die komplexe Theorie Bourdieus nun mit den Hethitern zu tun? Zum Einen erklärt die Theorie, auf welche Weise man sich diesem Studienobjekt überhaupt widmen kann, d.h. sie ist Ausdruck einer Erkenntnistheorie, von der auch ich ausgehe, in Folge deren man es nicht als möglich ansieht, einen direkten Zugang zu der „objektiven“ Wirklichkeit der hethitischen Rituale und Religion zu bekommen, d.h. ein direktes Wort-Inhalt-Tat-Verhältnis herstellen zu können. Man setzt diese Wirklichkeit jedoch als eine primäre voraus. Die hethitische Wirklichkeit zu untersuchen, unterliegt mindestens einer doppelten Habitus-Gebundenheit. Handeln, Denken und Beschreibung unterliegen geschichtlich-sozialen Bedingungen, konkretem sozialen Zusammenleben, Bedingungen, die ihrerseits wieder durch den Habitus beeinflusst werden. Dasselbe gilt für die Wirklichkeit der Hethiter. Diese Wirklichkeit wird in einer Weise verstanden, die es gestattet, die hethitischen Akteure für nicht weniger rational verständlich zu halten als es auch für den Ausdeuter hethitischer Materials gilt; eine Sichtweise, die uns selbstverständlich klingen mag, die aber, das wird sich später noch zeigen, in der Praxis der Ritualtextdeutung von

⁴⁷ Bourdieu, 1998 (1997), 17-18.

Selbstverständlichkeit weit entfernt ist. Oben genannte Gebundenheiten gilt es gemäß der Praxeologie zu berücksichtigen und in der Textdeutung umzusetzen. Es ist ein „subjektives Objektivieren“ durch die soziologische Reflexion nötig – für das Studium der Hethiter wie für jedes andere humanwissenschaftliche Unterfangen.

Im Fall der Hethiter sind nach augenblicklichem Forschungsstand die Möglichkeiten begrenzt, sehr genaue Feldanalysen zu machen. Gerade der Bereich der undiskutierten Doxa, d.h. Reproduktionsprinzipien von Orthodoxien, Wertekodizes von Positivem und Negativem, ist nicht unbedingt greifbar. Ebenso ist es schwierig, Zeugnisse des praktischen Sinns z.B. in den Ritualen zu belegen.⁴⁸ Was sich jedoch gut herausarbeiten läßt, ist die rituelle Praxis, die mit Richtung, Rhythmus und Tempo spielt. Ihr darf in der anschließenden Analyse nicht die „zeitlose Zeit“ der Wissenschaft übergestülpt werden, denn das würde mit Notwendigkeit die Ritualdeutungen verändern und der Praxis der hethitischen Rituale nicht mehr gerecht werden. Da die praktische Logik eine relationale Machtfeldanalyse ist, unterscheidet sich das Beachten der praktischen Logik von der Kontextanalyse und der Untersuchung des Sitzes im Leben, die allerdings nötig sind für die praxeologische Untersuchung.

Das Hauptproblem, das im Fall hethitologischer Religionsgeschichtsschreibung und Ritualdeutung vorhanden ist, ist, wie sich im nächsten Kapitel zeigen wird, nicht etwa eine Doxa oder eine Orthodoxie des Objektivismus in Form von Strukturalismus, der Phänomenologie oder des Konstruktivismus der sogenannten Postmoderne – in der Auseinandersetzung mit diesen war die Praxistheorie Bourdieus entstanden – sondern das vereinfachte Verhältnis zwischen Empirie und Deutung, was mit der Praxistheorie sowohl beleuchtet als auch verbessert werden kann.

⁴⁸ Feinfühligkeit, Takt, Fingerspitzengefühl, Gewandtheit, Lebensart sind laut Bourdieu andere Namen für den praktischen Sinn, siehe Bourdieu, 1987 (1980), 147.

Auch der Fall von hethitischen Ritualen ist, ebenso wie der französische oder der kabyliche, als ein „besonderer Fall des Möglichen“ zu begreifen.

Gerne hätte ich die theoretischen Überlegungen der Einfachheit halber mit der Aussage abgeschlossen, ich würde die Praxistheorie einerseits als „Metatheorie“ benutzen, andererseits als eine Basis für eine Ritualtheorie, und man hätte mich wohl auch verstanden. Was den Begriff der Metatheorie angeht, verbietet jedoch gerade das Bourdieusche Verständnis von Praxis denselben, da er davon ausgeht, daß sich alles Denken in Praktiken und nichts außerhalb einer solchen vollziehen kann.⁴⁹

Das religionswissenschaftliche Feld?

Eigentlich wäre eine ausführliche, empirische Untersuchung nach dem Vorbild des *Homo academicus*⁵⁰ notwendig, um das religionswissenschaftliche Feld zu untersuchen, bzw. festzustellen, ob es überhaupt ein Feld ist. Dies ist hier nicht meine Aufgabe. Da aber Bedingungen dieses vermeintlichen Feldes, das jedenfalls zum wissenschaftlichen Feld gehört, in das nächste Kapitel des forschungsgeschichtlichen Überblicks mit einfließen werden, sollen hier zumindest Reflexionen darüber angestellt werden. Zudem kann man hoffen, auf diese Weise zu ausführlichen Untersuchungen anzuregen. Vergleicht man das religionswissenschaftliche und das soziologische Feld, ist anzumerken, daß Religion als Teil der sozialen Welt gelten muß, in der Religionswissenschaft jedoch genau dieser Teil und nicht wie in der Soziologie die gesamte soziale Welt das Objekt darstellt.

Es wäre interessant, die Religionstheorie, die Bourdieu in der Auseinandersetzung mit vor allem Weber und Durkheim entwickelt hat, auf das Feld der Religionswissenschaft oder der Altorientalistik anzuwenden, um zu sehen, ob es auch hier Priester, Propheten und Magiker gibt, die im doxologischen Wettbewerb miteinander um Positio-

⁴⁹ Vgl. Bourdieu, 1998 (1997), 76.

⁵⁰ Bourdieu, 1992 (1984).

nen streiten, und inwieweit und auf welche Weise dies in der beschriebenen Empirie wiederzufinden ist.⁵¹

Für die Hethiter sehe ich die Bourdieusche Religionstheorie aufgrund ihres Produktionsprinzips mit dem Ausgangspunkt im heutigen Religionsfeld als nach heutigem Wissensstand nicht sinnvoll an,⁵² weshalb auch die Analyse mithilfe der Praxistheorie ausgearbeitet werden soll.

Rituale

Talal Assad untersuchte 1993 in seinem Buch über die Genealogien von Religion unter anderem, wann die Anthropologen angefangen hatten, von Ritualen zu sprechen und darüber Konzepte zu entwickeln.⁵³ Man kann sagen, daß er sich hiermit einem Teil des *modus operandi* des wissenschaftlichen Suchens nach Ritualen widmete, während Bourdieu sich in seiner Praxistheorie auch mit dem Wissenschaftsfeld der Ritualkonzepte beschäftigte.⁵⁴ Asad stellt fest, daß der Terminus „Ritual“ vor dem 17. Jh. nur in Klöstern galt und danach lange noch als ein Instruktionsbuch für Zeremonien zunächst nur in christlichem Kontext verstanden wurde. Ende des 19., Anfang des 20. Jh. ändert sich dies mit Tylor, Lang, Frazer und Robertson Smith, und es wird darunter ein routiniertes Verhalten verstanden, das irgend etwas symbolisiert oder ausdrückt. Der Terminus glitt so in seiner Bedeutung von einem Instruktionsbuch zu einem Verhalten über. Assad verweist hier auch auf die veränderten Bedeutungen, die man in den verschiedenen Auflagen der Encyclopaedia Britannica seit 1771 mitverfolgen kann.⁵⁵ Nachdem Ritual als ein Konzept in die Anthropologie aufgenommen wurde, beschäftigte v.a. der symbolische „Inhalt“ der Rituale die Anthropologen. Trotz Unterschieden in der Ritualtheorie haben

⁵¹ Bourdieu, 1991.

⁵² Es ist m.E. nicht einmal sicher, ob es bei den Hethitern ein eigenes Religionsfeld gibt.

⁵³ Asad, 1993.

⁵⁴ Bourdieu, 1976 (1972), Bourdieu, 1987 (1980).

⁵⁵ Asad, 1993, 56-58.

Malinowski, Radcliffe-Brown, Leach und Turner doch gemeinsam, Rituale essentiell als einen Typus repräsentativen Verhaltens zu betrachten.⁵⁶ Mauss versuchte, sich vom Durkheimschen Konzept des Rituals als dem zwischen Individuum und Gesellschaft via symbolischer Repräsentation mittelnden Medium zu entfernen, indem er den Habitus-Begriff als ein dem Körper „aufgeschriebenes“, angelerntes Verhalten einführte und so das Ritual nicht mehr als ein Medium mit einem symbolischen Sinn verstanden werden konnte, da ja eine solche Vermittlung nach dem neuen Verständnis nicht nötig war; es war vielmehr das Bewußtsein selbst, welches zu einem vom Körper abhängigen Konzept wurde.⁵⁷

Asad will zeigen, daß die Änderung des Verständnisses von Riten von einer disziplinären Praxis zu einem symbolischen Akt Voraussetzung war für die konzeptuelle Transformation des Ritualverständnisses von „heterogenem Leben“ zu „lesbarem Text“. Dies stimmt mit der oben beschriebenen Beobachtung Bourdieus vom konzeptionellen Nichtunterscheiden zwischen der Logik der Theorie und der Praxis, wie er oft in der wissenschaftlichen Praxis vollzogen wird, überein. Im Bereich des Diskurses über hethitische Rituale soll dann im nächsten Kapitel untersucht werden, inwiefern dies auch für die Forscher der Altorientalistik gelten mag.

In eine ähnliche Richtung wie Talal Asad steuert Catherine Bell in ihren beiden Büchern über Rituale.⁵⁸ Sie geht über die Dekonstruktion der Konzepte hinaus, stellt bisherige Ritualtheorien zusammen, analysiert diese und versucht, den Weg für ein neues interpretatives Modell mit Ausgangspunkt in einer Praxistheorie zu bahnen.⁵⁹ Ihr Hauptanliegen im ersten Buch ist es, vor allem auf die Dichotomien aufmerksam zu machen, auf welchen die meisten vorherigen Ritualtheorien aufgebaut sind und die zur Folge hatten, Ritual „nur“ als Aktivität zu

⁵⁶ Asad, 1993, 60-61.

⁵⁷ Asad, 1993, 74-77.

⁵⁸ Bell, 1992, Bell, 1997.

⁵⁹ Sie ordnet sich in Bell, 1997 unter den Praxistheorien ein und nimmt v.a. Foucault und Bourdieu auch in ihren Begriffen auf. Ob sie Bourdieus Praxistheorie als Wissenschaftstheorie auffaßt, bleibt m.E. unklar. Siehe Bell, 1997, v.a. 76-83.

verstehen, welche inhaltlich für etwas anderes steht. Des weiteren ist es laut Bell sehr problematisch, daß Ritual als entweder eine „distinctive and essentially different set of paradigmatic activities“ oder als ein „set of qualities found to some degree in all activity“ definiert wurde.⁶⁰ Ritual wird zwar allgemein als Handlung anerkannt, aber gemäß den bisherigen Ritualtheorien sieht man im Ritual die Dichotomie zwischen Gedanken und Handeln auf verschiedene Art überbrückt – ebenso wie zuweilen die zwischen Individuum und Gesellschaft oder dem Synchronen und dem Diachronen –, anstatt sich darüber bewußt zu sein, daß die Überbrückungsfunktion eigentlich eine Folge der im Voraus konzipierten Dichotomie ist. Entsprechend wird das Ritual oft als Medium von Integration verschiedener Art aufgefaßt.⁶¹ Den meisten der bisherigen Ritualtheorien liegt eine essentielle Vorstellung des Sinns der Ausübung von Ritualen zugrunde. Die Performance-Theorien wie beispielsweise die Victor Turners⁶² versuchen zwar, die konzeptionellen Dichotomien aufzulösen und das Ausführen ritueller Handlungen als eine *Handlung* ernst zu nehmen, setzen jedoch trotzdem einen den Ritualen innewohnenden Sinn voraus, der kommuniziert und entziffert werden kann.

Ritualisierung

Um unter anderem dem Dilemma der Essentialisierung des Ritualbegriffes und der Trennung zwischen Gedanken und Handlung in der Ritualdeutung zu entgehen und nicht durch den Blick auf „was Ritual ist“ die Sicht auf „was Ritual tut“ zu verlieren, benutzt Bell ebenso wie zuweilen Bourdieu⁶³ statt dessen den Begriff der Ritualisierung. Mit diesem Begriff wird die Betonung auf das Ausführen von Handlungen als dem Primären gelegt. Man geht davon aus, daß alle Handlungen zu ritualisierten Handlungen werden können. In der Analyse

⁶⁰ Bell, 1997, 81.

⁶¹ Bell, 1992, 23.

⁶² Z.B. Turner, 1974, Turner, 1977.

⁶³ Z.B. Bourdieu, 1976 (1972), u.a. 324. 328, Bourdieu, 1987 (1980), v.a. 447-448.

der Rituale bedeutet dies, daß nicht essentiell zwischen instrumentalem und rituellem Handeln unterschieden werden kann. Eine solche Unterscheidung hatte oftmals eine Einteilung in logisches respektive irrationales Handeln zur Folge. Zudem setzt sie ein essentielles Verständnis des Rituals voraus.⁶⁴ Geht man jedoch von einem ritualisierten Handeln aus, entgeht man, falls man religiöse Rituale zum Gegenstand hat, zudem der Problematik, von vornherein nach getrennten „sakralen“ und „profanen“ Räumen zu suchen. Statt dessen kann man sich darauf konzentrieren, wie Handeln ritualisiert wird und damit z.B. auch, wie sich dieses Handeln von anderen Arten sozialen Handelns unterscheiden kann. Das Ritual wird nicht als ein Gefäß eines zu kommunizierenden Inhaltes betrachtet, sondern ritualisiertes Handeln als eine soziale Aktion analysiert. Somit können auch nie Mythos und Ritus direkte Vergleichsgegenstände werden, sondern es können immer nur verschiedene Arten menschlichen Agierens direkt miteinander verglichen werden, was ein wichtiger Unterschied ist. Mythische Elemente können natürlich im Ritus gefunden werden wie auch umgekehrt, es kann jedoch nicht die Existenz des einen durch die Existenz des anderen erklärt werden, da der Mythos als ein Sprachakt gegenüber dem Ritual als einem Handlungsakt analysiert werden muß und die Inhalte nicht von den Akten getrennt gedeutet werden können. Bell kann Ritualisierung als eine kulturell spezifische Strategie verstehen, die untersucht werden kann. Es ist eine Strategie, mit deren Hilfe bestimmte Aktivitäten von anderen Aktivitäten qualitativ unterschieden werden.⁶⁵ Auf diese Weise kann man z.B. den „praktischen Sinn“ sehen, den ein Ritual für verschiedene Akteure haben kann und der je nach Akteur und Position des Akteurs unterschiedlich sein kann. Eine solche differenzierte Deutung ist nicht möglich, wenn man dem Ritual

⁶⁴ Bell, 1992, 71.

⁶⁵ „As such, ritualization is a matter of various culturally specific strategies for setting some activities off from others, for creating and privileging a qualitative distinction between the ‚sacred‘ and the ‚profane‘, and for ascribing such distinctions to realities thought to transcend the powers of human actors.“ Bell, 1992, 74, zum Begriff Ritualisieren siehe auch 88-93.

an sich, z.B. als einem Medium, *einen* Sinn zuschreibt. Zudem wird der Akteur hierdurch ernst genommen.

Die praxeologische Ritualperspektive

Wenn man ein positives Restümee aus allen bisher besprochenen Ritualtheorien, wie sie detaillierter bei Bell behandelt werden, ziehen will, ohne gleichzeitig zum Konstruktivist zu werden, sondern der praxeologischen Theorie Bourdieus treu zu bleiben versucht, könnte man sagen, daß noch heute die verschiedensten Ritualtheorien dazu beitragen, verschiedene Aspekte ritualisierten Handelns zu betonen; ich will sie aber dem Zugriff der Praxistheorie unterwerfen und sie somit als *Aspekte* sehen, nicht als Ritualtheorie benutzen.

So kann ich im hethitischen Ritual performative Aspekte sehen, Hinweise auf Mythen („myth-ritual-school“), Inszenierung von Tod und Auferstehung (Frazer, Gaster), Repräsentationen der Gesellschaft (Durkheim), Funktionen von Angstbewältigung (Malinowski) usw. Ich sehe in all diesen jedoch nicht Essenzen des hethitischen Rituals erfüllt, die ihrerseits über Essenzen hethitischer Religion Auskunft geben sollen, sondern ich sehe sie als Teile von Aktionen, mit denen die Rituale *gestaltet* werden. Die verschiedenen Aspekte können auch zu strukturierenden Elementen im Ritual werden, das muß jedoch im Einzelfall an den Texten untersucht werden. Dies ist ein Unterschied in der Perspektive, der Konsequenzen für die Materialdeutung hat.

Vorteile dieser praxeologischen Perspektive sehe ich auf mehreren Ebenen. Einmal bringt die Reflexivität eine Bewußtwerdung des Forschungsakts mit sich, „man versucht zu wissen, was man tut“, versucht, sich der Grenzbereiche zwischen Fragestellung, Material und Theorien und der Produktion der Ergebnisse bewußt zu sein. In Bezug auf die Rituale tritt man dank des Ritualisierungsbegriffs den Texten mit einer gewissen „Offenheit“ gegenüber. Da ich nicht davon ausgehe zu wissen, worum es in den Ritualen *eigentlich* geht, nicht weiß, ob ich Strukturen und Antistrukturen finde, ob die großen Jahreszeitfeste die „kosmologischen Krisen“ bearbeiten, ob mit Hilfe eines Reinigungsritus existentielle Ängste überwunden werden, usw., kann ich

deutlicher sehen, was die Hethiter im Ritual tun.⁶⁶ Die Quellenlage und bisher vorhandene Forschungsergebnisse beschränken verständlicherweise die praxeologische Analyse. Es ist nicht sicher, ob ich z.B. überhaupt etwas über einen praktischen Sinn der Rituale erfahren kann, noch weniger über den verschiedenen Akteure. Quellen über ökonomisches oder gar solche, aus denen sich symbolisches Kapital herausarbeiten läßt, sind augenblicklich nur in geringem Umfang vorhanden, verschiedene Machtkämpfe werden mir deshalb schwerer deutlich werden. Das bedeutet jedoch nicht, daß es sie nicht gegeben hat. Trotz der Begrenzungen sind einige Untersuchungen jedoch möglich; ich kann untersuchen, wie sich verschiedene Hethiter gegenüber anderen Wesen im rituellen Raum relationieren, kann Hierarchisierungen beobachten, kann untersuchen, wie beispielsweise ein hethitischer Habitus in rituellen Handlungen beschrieben werden kann, kann Wertvorstellungen über Gutes und Schlechtes erkennen, schwerer jedoch eine diese Werte hervorbringende Richtschnur (*modus operandi*).

Nach Catherine Bell besteht die Aufgabe heutiger Ritualforschung aus drei Teilen: erstens in der Dekonstruktion historischer Definitionen des Problems mit der Entdeckung, wann und unter welchen Bedingungen das Problem für uns aktuell wurde; zweitens darin, eine interpretative Perspektive zu entwickeln, die es erlaubt, sich „ernsthaft“ dem Material zu widmen, indem dank der zuvor vorgenommenen Dekonstruktion ein neues theoretisches Bewußtsein unserer kulturellen Kategorien auf das Material angewandt und diese durch das Material möglicherweise wieder infragegestellt werden; drittens besteht die Aufgabe darin, die interpretative Perspektive auf neues Material zu applizieren, um Relationen von bisher Unrelatiertem zu finden.⁶⁷

⁶⁶ Über die Tendenz, daß man im Ritual leicht das gefunden hat, was man suchte, beispielsweise soziale Funktionen und Strukturen, siehe Bell, 1997, 21.

⁶⁷ „...first, a deconstruction of the historical definitions of the problem or issue and a delineation of the circumstances under which the problem has been a *problem for us*; second, the proposal of an interpretive perspective on the issue that enables our cultural categories seriously to engage and be engaged by the material addressed; and third, an extension of this perspective to real applications and

Im Sinne dieser drei Aufgaben ist auch die vorliegende Arbeit zu sehen. Das Kapitel 3 berührt die ersten beiden Aufgaben am Beispiel altorientalistischer Literatur, wobei man sich hier schon auf einige Untersuchungen stützen kann, die die Fragestellungen allgemein behandelt haben, denn sowohl Asad und Bell als auch Bourdieu haben sich z.B. damit beschäftigt. In Kapitel 4 wird dann versucht, die Erkenntnisse auf die hethitischen Rituale anzuwenden und hier eine „ernsthafte Interpretation“ zu unternehmen. Auf diese Weise soll diese Arbeit ein Beitrag zu einer historischen Religionsanthropologie sein.

war es an der Hethitologie?

examples in order to explore relationships among hitherto unrelated issues.“ Bell, 1992, 5.

3. Eine etwas andere Forschungsgeschichte: Der Diskurs über hethitische Rituale und hethitische Religion

In diesem Kapitel soll untersucht werden, auf welche Weise hethitische Religion und hethitische Rituale in jüngerer Zeit bearbeitet worden sind und welche Religionskonzepte damit verbunden werden können. Dabei soll auch analysiert werden, welche die vorherrschenden Theorien und Methoden waren, die zu den heutigen Forschungsergebnissen geführt haben und mit welchen Argumentationen sie vorgelegt wurden. Es soll eine kritische Bewertung folgen und eine andere Forschungsstrategie auf der Basis historischer Religionsanthropologie vorgeschlagen werden, die im folgenden Kapitel an Beispielen von Ritualtexten umgesetzt werden soll. Dies kann am Ende des Buches zu einer religionswissenschaftlichen „Wunschliste“ für alternative Arbeitsweisen für historische Texte führen.

Die Entstehung der Hethitologie

Bevor die Wissenschaftler, die sich zur hethitischen Religion äußern, zur Sprache kommen, ist es nötig, sich für einen Augenblick der Entstehung der Hethitologie und ihrem Kontext zuzuwenden, da die Aussagen über die Religion nur vor diesem Hintergrund verständlich werden können. Es handelt sich nämlich um ein Umfeld, in dem sich eigene Wissenstraditionen ausgebildet haben, von denen hier der Fokus auf der Religion liegen soll.

Die Hethitologie, ein Spezialgebiet innerhalb der Altorientalistik mit Konzentration auf den hethitischen sowie dem Hethitischen verwandten altanatolischsprachigen Texten, ist noch immer eine sehr junge Wissenschaft. Die Hethiter ihrerseits sind bekanntlich eine his-

torische Wiederentdeckung, denn trotzdem sich das hethitische Reich zur Zeit seiner größten Ausdehnung von Nordsyrien bis zum Bosphorus streckte und man sich die Macht über den Alten Orient mit Ägypten teilte, war es lange dem geschichtlichen Gedächtnis entrückt. Mit „Hethitern“ konnten nur wenige Bibelstellen im Alten Testament assoziiert werden, die jedoch kaum etwas mit den Hethitern der Großreichszeit zu tun hatten.

Seit den Entdeckungen im ägyptischen Tell-el-Amarna 1887, wo aus der Residenz des Amenophis IV. neben akkadischen Briefen zwei keilschriftliche Briefe unbekannter Sprache deren Zeichen man allerdings lesen konnte, auftauchten, begann die Lage sich langsam zu ändern. In den Briefen wurde ein Fürst von „Arzawa“ erwähnt und seitdem begann man nach diesem Fürstentum in Anatolien zu suchen.¹ Die Assyriologen, die sich mit den Briefen beschäftigten, kamen aufgrund von Vergleichen mit dem Griechischen und Lateinischen, den Zweifeln der meisten Indogermanisten zum Trotz, bald zur Vermutung, daß es sich um eine indogermanische Sprache handelte. Nach einigen mißglückten Versuchen, „Arzawa“ zu finden erschienen dann 1905 beim Pflügen eines Ackers im anatolischen Boğazköy Keilschrifttafeln, deren Sprache mit den Tafeln aus Amarna übereinstimmte. Sie wurden dem sich in der Nähe aufhaltenden Berliner Assyriologen Hugo Winckler vorgelegt und in nur kurzer Zeit kamen so viele Tafeln hervor, daß man die ersten systematischen Ausgrabungen im Jahr darauf unter Wincklers Leitung begann. Bis zur Entzifferung der ersten Fünde sollten allerdings noch weitere 10 Jahre vergehen, denn erst als man wirklich den Nachweis erbringen konnte, daß es sich um eine indogermanische Sprache handelte, konnte man sich des Rätsels Lösung nähern.

Es war der in Berlin und Konstantinopel tätige Assyriologe und Semitist Bedřich Hrozný (Winckler war 1913 verstorben), der dann 1915 den Nachweis führte und einen erste Überblick über Formenbil-

¹ Riemschneider, 1966, 174. Zur Wiederentdeckung der Hethiter und der Entwicklung der Hethitologie, siehe auch Klengel, 1998, 5-16.

dung und Wortschatz präsentierte.² Er führte auch den Namen „hethitisch“ für diese neu entzifferte Sprache ein, nach der Bezeichnung eines in den Texten häufig vorkommenden Landes KUR^{URU}HATTI.³ Immer noch rief diese These bei den Indogermanisten große Diskussionen hervor, nicht zuletzt aufgrund von Unkenntnis der Schwierigkeit der hethitischen Keilschrift. Letztere ist einerseits mit der zahlreichen Verwendung von sumerischen und akkadischen Wortzeichen, bei denen die jeweiligen hethitischen Lesungen lange unklar blieben und teilweise noch immer unbekannt sind, andererseits mit der Problematik, mithilfe der sumeroakkadischen Silbenschrift hethitisch zu schreiben, behaftet. Es bedurfte der intensiven Zusammenarbeit von Indogermanisten und Assyriologen um die hethitischen Texte schließlich so weit wie möglich zu entschlüsseln. Doch nachdem Ferdinand Sommer (1875-1962), einer der ersten Indogermanisten, der auch die Keilschrift lernte, eng mit dem Assyriologen Hans Ehelolf (1891-1939) zusammenarbeitete, wurden immer schneller große Fortschritte erzielt. Sie arbeiteten auch eine Textedition heraus, die für Transskription, Textbearbeitung mit Umschrift und Übersetzung und anschließenden philologischen Kommentaren schulbildend wurden und deren Prinzipien heute noch gültig sind.⁴ Nach dieser Entdeckung konnten die Übersetzungen der Tafeln schnell voranschreiten, während die Ausgrabungen ihrerseits forschritten und Mengen an neuem Material zu Tage brachten.

Außer hethitischen Dokumenten fanden sich in den Archiven von Hattuša noch zahlreiche Schriften in Sprachen der Nachbarländer, ne-

² In den *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 54 von 1915. Vgl. Auch Riemschneider, 1966, 177-181.

³ Die Hethiter selbst nannten ihre Sprache nach dem Stadtnamen Kaneš *nišili*. Mit der Sprachbezeichnung *hattili* sind in den hethitischen Texten die (nicht indogermanische, agglutinierende) Sprache der Hatter, der Einwohner Anatoliens, die sich vor den Hethitern im Land befunden haben, bezeichnet; siehe Güterbock, 1972-75, 373.

⁴ Es handelte sich zuerst um eine Herausgabe des Rituals des Papanikri von Koman, mit Umschrift, Übersetzung, philologischem und sachlichen Kommentar mit grammatikalischer Analyse und einem Index; siehe Ehelolf, 1924. Siehe auch Riemschneider, 1966, und Güterbock, 1987, 115.

ben dem indoeuropäischen luwisch und palaisch, vor allem akkadisch und hurritisch, sowie Fragmente vom hattischen, um die wichtigsten zu nennen.⁵

Es ist nützlich, sich im Zusammenhang des Alters der Hethitologie noch einmal ins Gedächtnis zu rufen, daß die erste Entzifferung der in diesem Fall altpersischen Keilschrifttafeln durch Grotefend zu diesem Zeitpunkt schon mehr als hundert Jahre zurücklag.

Die Verteilung hethitischer Dokumente auf akademische Disziplinen

Wie schon bei der Entzifferungsgeschichte angedeutet, sind es auch heute mehrere akademische Fächer, die sich mit hethitischen Dokumenten beschäftigen.

Neben den Hethitologen innerhalb der Altorientalistik sind es hauptsächlich die vorderasiatischen Archäologen, die Indogermanisten, die Alttestamentler und die Religionswissenschaftler.

Es sind relativ autonome Felder,⁶ doch bestehen natürlich Kontakte zwischen ihnen. Schon um die Schrift zu lernen, muß man sich z.B. zu den Altorientalisten begeben; zum Examen eines Altorientalisten gehören auch Kenntnisse der Archäologie, zum Spezialgebiet der anatolischen und nordsyrischen Archäologie Hethitischkenntnisse. Trotzdem ist der Austausch zwischen den Fächern eher komplementärer Art, nicht interdisziplinärer. So spielen für die Indogermanisten die hethitischen Texte insofern eine große Rolle, als daß sie die bisher ältesten indoeuropäischen Dokumente darstellen und sie unter anderem weiteres Licht auf die Ost-Westgruppen sowie die Lautentwicklung werfen. Man beschäftigt sich mit den Texten jedoch naturgemäß hauptsächlich aus sprachwissenschaftlichen Gesichtspunkten, und die hier gewonnenen Erkenntnisse werden ihrerseits von den Hethitologen

⁵ Vgl. Popko, 1995, 20.

⁶ Dies muß zunächst als Behauptung dahingestellt sein, eine genaue Untersuchung der Wissenschaftstraditionen und zitierten Werke wäre nötig, um dies gründlich zu belegen.

benutzt. Die Hethitologen aus der Altorientalistik benutzen die Texte sowohl in rein philologischem Kontext als auch für geschichtliche, darunter auch viele kulturgeschichtliche Arbeiten.⁷ Beide Fächer arbeiten gemeinsam an der Weiterentwicklung der lexikalischen Kenntnisse.⁸

Alttestamentler benutzen einerseits hethitische Texte, um mehr Licht auf die Schriften des Alten Testaments zu werfen, aber auch zum Vergleich verschiedener Religiositäten. Sie verwenden die Literatur der Altorientalisten, Archäologen und Indogermanisten.⁹ Auf ähnliche Weise arbeiten Religionswissenschaftler, allerdings geht es dabei in der Regel nicht um den Kontext des Alten Testaments.¹⁰

Soweit ein grober Überblick, der nur zur Orientierung dienen soll.¹¹ Die Gebiete der Religionswissenschaft und der Altorientalistik werden noch ausführlicher zur Sprache kommen.

Die Hauptakteure auf dem Gebiet „hethitische Religion“

Man kann die Arbeiten, die über hethitische Rituale erschienen sind, in verschiedene Gruppen einteilen. Die deutlich größte Gruppe ist die der Texteditionen mit philologischen und sachlichen Kommentaren. Erst in jüngerer Zeit konnten daneben Monographien über eine bestimmte Gruppe von Ritualen entstehen, beispielsweise über die Geburtsrituale¹² oder Rituale aus einer bestimmten Gegend.¹³

⁷ Um sich einen Überblick zu verschaffen, ist hier die Bibliographie von Souček, 1996 sehr nützlich.

⁸ So z.B. für die Beiträge zum CHD.

⁹ Um nur einige Beispiele herauszugreifen, siehe, Carstens, 1996, Carstens, 1997 aber auch Hutter, 1996, Hutter, 1996.

¹⁰ Vgl. Hartmann, 1968, Hutter, 1991, u.a.

¹¹ Es ist nur ein grober Überblick, denn die Fächergrenzen sind nicht starr und es gibt mehrere Forscher, die in mehreren Fächern publizieren und doppelte Ausbildungen haben.

¹² Beckman, 1983a.

¹³ Z.B. Strauß, 2003, Haas, 1974, Hutter, 2001. — *regional?*

Daneben werden Einzelheiten der Ritualtexte, einzelne Termini oder Phrasen benutzt, um weitere Kenntnisse zu bestimmten Spezialgebieten, beispielsweise bestimmten Göttern, Königen oder geschichtlichen Abläufen, zu erhalten. Man kann sagen, daß sich das Fach diesbezüglich, sowohl was die Rituale als auch die Religion betrifft, noch in einer Konsolidierungsphase befindet.

Die Anzahl bearbeiteter und neu überarbeiteter Texte wächst ständig, gleichzeitig sind die lexikalischen, grammatischen und geschichtlichen Kenntnisse erweitert worden und die ersten Ergebnisse von Untersuchungen der beispielsweise in Ritualen verwendeten Fachtermini liegen vor. Erst seit kurzer Zeit sind die ersten übergreifenden, über Einzelprobleme hinausgehenden Arbeiten wie z.B. zum Kultpersonal oder lokalen Ritualgebräuchen im Entstehen.

Trotzdem ein großer Teil hethitischer Texte religiöser Art ist, ist der prozentuale Anteil der Wissenschaftler, die über Religion schreiben, sehr viel geringer. Mythologische Literatur, Hymnen und Gebete, Rituale, religiöse Administration, Divination, Fest und Kult nehmen beispielsweise in Laroche's Katalog hethitischer Texte (CTH), der noch immer ausführlichsten Zusammenstellung, über die Hälfte aller Fragmente ein. In der systematischen Bibliographie von 1996 nehmen die Titel unter der Rubrik „Religion“ dagegen nur 72 von insgesamt über 1000 Seiten ein.¹⁴ Die Anzahl der Autoren, die über Religion schreiben, ist dementsprechend übersichtlich.

Hier sind vor allem die wissenschaftlichen Akteure des Feldes der Altorientalistik interessant, die in neuerer Zeit sowohl mit Ritualen als auch mit Religion als Forschungsgegenstand *per se* gearbeitet haben.

¹⁴ Siehe Laroche, 1971 und Soucek, 1996. Die Arbeiten über die Beschwörungsrituale muß man in der systematischen Bibliographie unter der Rubrik „Magie“ suchen, während die großen Festrituale unter dem Stichwort „Kult“ zu finden sind.

Zur Auswahl der Quellen

Über hethitische Rituale als solche ist keine Monographie vorhanden, während es über hethitische Religion drei gibt: Oliver R. Gurneys *Some Aspects of Hittite Religion*, Volkert Haas' *Geschichte der hethitischen Religion* und Popkos *Religions of Asia Minor*.¹⁵ Da dies die einzigen Monographien sind, kommen sie hier alle zur Sprache. Alle drei Autoren sind aus dem Feld der Hethitologie und Assyriologie.

Neben den Monographien existieren zahlreiche Zeitschriften- und Lexikonartikel zu hethitischer Religion, darunter auch längere.¹⁶ Lexikonartikel stellen jedoch eine eigene Gattung dar. Sie richten sich alle an ein breiteres Publikum und sind zu allgemein, um bei dieser Untersuchung des Diskurses über hethitische Rituale und Religion von Nutzen sein zu können, da ihre Herangehensweise an Ritualtexte nicht ebenso genau analysiert werden kann. Ein Thema, welches die Lexikonartikel inkludierte, hätte zur Fragestellung, wie hethitische Religion der Allgemeinheit präsentiert würde, was hier nicht der Fall ist, denn es geht um den wissenschaftlichen Diskurs. Relevante Zeitschriftenartikel werden im Zusammenhang mit dem 4. Kapitel diskutiert. Da es sich nicht um eine Forschungsgeschichte, sondern eine Diskursanalyse handelt, können sie später zu Worte kommen, denn im Vergleich zu den Monographien sind sie nicht ausführlich genug. Die Resultate der Diskursanalyse lassen sich auch auf die Artikel überführen.

Da diese Arbeit insbesondere Fragen der Theoriebildung behandelt, soll auch der, soweit mir bekannt ist, einzige Religionswissenschaftler, der hethitische Texte editiert hat, Manfred Hutter, vorgestellt werden, um zu sehen, ob sich seine Arbeitsweise und Ergebnisse aufgrund der unterschiedlichen Ausbildung von denen der anderen Akteure unterscheiden. Seine *Behexung, Entsühnung und Heilung* ist keine Monographie über hethitische Rituale oder Religion, sondern Herausgabe und Kommentar eines hethitischen Rituals. Insofern ist das Buch kein

¹⁵ Gurney, 1977, Haas, 1994, Popko, 1995.

¹⁶ Z.B. Ünal, 1988, Wilhelm, 2002, Wilhelm, 1999, Hartmann, 1972, Goetze, 1957, 130-170.

Taracha
Diskurs über Rituale oder Religion, jedoch kann man anhand der philologischen und sachlichen Kommentare die Behandlung des Themas gut herausarbeiten, so daß es an Betrachtung fehlender Alternativen sinnvoll ist, *Behexung, Entstehung und Heilung* hinzuzunehmen.

Das Gebiet der Alttestamentlichen Wissenschaft wird hier ausgeschlossen, da dort andere Traditionen bestehen und ein eigener Diskurs geführt wird.

Oliver R. Gurney

Eines der am weitesten verbreiteten und am meisten gelesenen Bücher über hethitische Religion ist *Some Aspects of Hittite Religion* des britischen Hethitologen und Assyriologen O.R. Gurney (1911-2001). Gurney, Neffe des weithin bekannten Archäologen John Garstangs, der seine Hauptgrabungsgebiete in Ägypten und der Levante hatte, interessierte sich, auch animiert von seinem Onkel, an dessen Grabungen er des öfteren teilnahm, früh für Anatolien und die Hethiter. Er lernte bei Ehelolf hethitisch sowie die Keilschrift und promovierte 1939 über hethitische Gebete.¹⁷ Nach den Kriegsjahren erhielt er einen Lehrstuhl in Assyriologie an der Universität von Oxford, an der er auch bis zu seiner Pensionierung blieb. Das Buch, das ihn weit über seine Fachgebiete hinaus bekannt gemacht hat, ist das 1952 erschienene und bis heute immer wieder in neuen Auflagen gedruckte und in mehrere Sprachen übersetzte Überblickswerk über die Hethiter: *The Hittites*.¹⁸ Neben den Werken, die sich an ein breiteres Publikum wenden, hat Gurney sich in zahlreichen Publikationen Texteditionen und verschiedenen philologischen Problemen gewidmet.

¹⁷ Siehe Gurney, 1940.

¹⁸ Gurney, 1954².

Some Aspects of Hittite Religion erschien 1977 zum ersten Mal und gründete sich auf eine Vorlesungsserie im Jahre zuvor an der britischen Akademie, gestiftet zu Ehren von Leopold Schweich.¹⁹

Es ist Gurneys Anliegen, Aspekte hethitischer Religion auszuwählen, die bis zu diesem Zeitpunkt unbekannter waren, was am Detailreichtum – trotz der Kürze des Buches – und den darin vorhandenen philologischen Kommentaren deutlich wird.²⁰ Da die Vorlesungen zu Schweichs Ehren gehalten wurden, versuchte er zudem, vor allem in seiner zweiten Vorlesung, Relationen zum Alten Testament herauszustellen.²¹

Das Buch ist, gemäß den drei Vorlesungen, in drei Teile gegliedert, nämlich „Das Pantheon“, „Der Kult“ und „Magische Rituale“. Bemerkenswert hierbei ist erst einmal, daß das Pantheon den ersten Platz einnimmt und daß zwischen Kult und „Magie“ geschieden wird.²² Es wird sich zeigen, inwiefern das bei allen Akteuren der Fall ist. Nun folgt die Analyse gemäß der Reihenfolge des Buches.

Das Pantheon

Insgesamt läßt sich sagen, daß auf dem sehr begrenzten Platz eine große Zahl von Götternamen auftreten und die entsprechenden Textstellen nach dem neuesten Stand der Hethitologie der Zeit diskutiert werden.²³ Die Leitfrage lautet: wer ist seit wann und wo wessen Gott. Die Methode ist verständlicherweise additiv, d.h. die angewandten Texte werden komplettierend benutzt, ungeachtet verschiedener Gattungen. Es wird versucht, die Götterwelt in eine chronologische Ordnung, festgemacht an verschiedenen Regenten vom Alten, Mittleren und

¹⁹ Die Stiftung ist den Themen der Archäologie, Kunst, Geschichte, Sprachen und Literatur der Alten Zivilisationen mit Referenzen zu Biblischen Studien gewidmet.

²⁰ Vgl. auch Beckman, 1982.

²¹ Gurney, 1977, 2.

²² Die Teile sind fast gleich groß, laut Inhaltsverzeichnis könnte man denken, der erste Teil sei der bei weitem ausführlichste, es handelt sich jedoch um einen Druckfehler bei den Seitenzahlen. Gurney, 1977, vi.

²³ Siehe auch Beckman, 1982, 76-78.

Neuen Reich, zu bringen und die Götter auch ethnisch zuzuordnen, was auf Basis der Onomastika geschieht. Es wird, soweit es geht, nach dem geographischen Ursprung der Götter gesucht.²⁴

Das Hauptanliegen des Abschnittes besteht darin, die Götter des Staatskultes in geordneter Weise zu präsentieren und die Wichtigkeit der jeweiligen Götter während der unterschiedlichen Regierungsphasen festzustellen.²⁵ Zum Abschluß wird kurz auf die Ikonographie eingegangen, anhand der Felsbilder von Yazılıkaya, das 4 km entfernt von Hattuša gelegen u.a. die Darstellung einer Götterprozession mit 66 namentlich genannten Göttinnen und Göttern bietet und als das Pantheon von Hattušili III. und Puduḫepa identifiziert wurde.

Um die Staatspanthea und die Hierarchien der Götterwelt zu bestimmen, hat Gurney vorwiegend die Schwurgötterlisten der Staatsverträge benutzt, wobei er davon ausgeht, daß es sich hierbei um einen von den Hethitern vorgenommenen Versuch einer Kanonisierung der Gottheiten handelt.²⁶ Er betont jedoch gleichzeitig, daß es keine einheitliche Hierarchie der Götter gegeben hat, sondern, daß sie sich von Vertrag zu Vertrag, von Gebet zu Gebet etwas unterschieden haben.²⁷ Um diese Unstimmigkeit aufzulösen, wird mithilfe der Entstehungs-

²⁴ Besonders deutlich wird das beim Auftreten der hurritischen Götter: „The great goddess Hebat (thought by some to have been the origin of the biblical Eve, or of the Classical Hekate) belongs to this area [Syria], together with her mother Allatum or Allani and Kubaba, the goddess of Carchemish. Nikkal (Ningal) was probably borrowed from Haran. The Hurrian Kumarbi himself, to judge from his name, may have originated in Babylonia as the god of the Sumerian town Kumara, but if so, his origin had long since been forgotten.“ Gurney, 1977, 14.

²⁵ Laut Gurney werden die Staatsgötter von den Hethitern zusammengefaßt als „die Tausend Götter Hattis“. Siehe Gurney, 1977, 4.

²⁶ Diese Ansicht ist inzwischen aufgegeben worden, siehe bereits Beckman, 1982, 77. Die Struktur der Göttergruppen in den Staatsverträgen stellt Gurney folgendermaßen fest: An erster Stelle stehen die Sonnengöttinnen und -götter, gefolgt von den Wettergöttern, den Schutzgöttern (KAL), den lokalen Göttern bestimmter Kultzentren, den Göttern der Unterwelt, den „früheren Göttern“ und schließlich den Göttern von Bergen, Flüssen, Quellen, großen Gewässern, Himmel und Erde, Winden und Wolken. Die Göttinnen und Götter werden, soweit es geht, namentlich erwähnt; siehe Gurney, 1977, 4-6.

²⁷ Gurney, 1977, 6.

geschichte des Hethitischen Reiches chronologisch nach einer Entwicklung des Konzeptes des offiziellen Pantheons gesucht. Dabei wird festgestellt, daß das Volk der Hethiter eigentlich eine Mixtur aus dem Volk der sich schon zuvor in Anatolien befindenden Hatter und einwandernden indoeuropäischen Gruppen sei.²⁸

Gurney geht also nicht davon aus, daß die Variabilität von Göttern in den Staatsverträgen und Gebeten ein Normalfall ist, sondern diese Varianten sind etwas, dessen Evolution erklärt werden muß.

Die Integration fremder Gottheiten in die hethitischen Panthea wird durch einen Prozeß von Synkretismus erklärt:

„If this thesis is accepted, we find the earliest Hittite kings venerating the old Indo-European sky-god, now regarded as a sun-god, under the name Sius, and a Weather-god who may be the indigenous Hattian Taru, but under the new name, Tarhunna.“²⁹

Der Abschnitt des Pantheons bespricht das Prädikat der Wichtigkeit, die geographische Herkunft und kurz die Gestalten der Götter³⁰, doch bleiben diese stets unter sich und werden nicht in den Bezug zu Menschen gestellt.

²⁸ Gurney, 1977, 7. Für die Einwanderungsgeschichte wird, wie auch sonst gebräuchlich, die Legende von Zalpa benutzt. Bearbeitet von Otten, 1973. Hierin werden Zusammenhänge zwischen der Stadt Zalpa, gelegen an der kleinasiatischen Schwarzmeerküste, und der altassyrischen Handelsstadt Kaneš, nahe dem heutigen Ankara, hergestellt, in der zu dieser Zeit bereits indoeuropäische Bewohner nachweisbar sind.

²⁹ Gurney, 1977, 10-11. Vgl. dazu auch die Feststellung des „Synkretismus“ des Neuen Reiches: „By a process of syncretism the Hurrian divinities were to some extent identified with their Hattian and Hittite counterparts.“ Belegt wird das mit einem Gebet der Königin Puduḫepa: „Oh Sun-goddess of Arinna, my lady, queen of all the countries in the land of Hatti thou bearest the name ‚Sun-goddess of Arinna‘, but in the country which thou hast made the land of cedars thou bearest the name ‚Hebat‘.“ Gurney, 1977, 18.

³⁰ Z.B. in der Beschreibung der Hauptgötter von Yazılıkaya: „Teshub was worshipped in the form of a bull (Plate III) and Sarruma, originally the genius of a local mountain, received the title Teshub's calf.“ Gurney, 1977, 17.

Der Kult

Die Hauptquellen des Abschnittes über den Kult bilden einerseits die Kultinventartexte, in denen auch Feste beschrieben werden, und andererseits die Festrituale. Gurney geht dabei konkret durch verschiedene Texte hindurch, zunächst durch die Kultinventartexte, dann exemplarisch durch ein Festritual. Während bei der Behandlung der Kultobjekte die Frage im Mittelpunkt steht, in welcher Form – hauptsächlich anthropomorph oder theriomorph – die Götter dargestellt werden,³¹ sucht er in den Festritualen im Besonderen nach Opfersitten und der Mahlgemeinschaft mit Göttern.³² Die Präsentation der Texte nimmt den Großteil des Abschnittes ein.

Als Hauptbestandteile der Feste werden Opfer, Feiern und Unterhaltung konstatiert und mithilfe von Robertson Smith analysiert. Das Ganze wird mit einem Zitat von 1888 illustriert, demzufolge Opfern mit Feiern und Göttergemeinschaft zusammengehört.³³

Besondere Aufmerksamkeit ist dabei dem in hethitischen Festritualen häufig vorkommenden Ausdruck „Drinking the God“ gewidmet.³⁴ Hierbei trinken die verschiedensten Kultfunktionäre aus einem göttlichen Rhyton, was nicht symbolisch interpretiert, sondern mithilfe einer mittelalterlichen Sitte erklärt wird: „The whole procedure is exactly like the medieval custom by which the host took a sip from the cup before offering it to his guest.“³⁵

³¹ Gurney nimmt an, daß die anthropomorphen Formen auf besondere Spenden des Königs zurückgehen. Gurney, 1977, 25.

³² Gurney, 1977, 31-33.

³³ „Everywhere we find that a sacrifice ordinarily involves a feast and that a feast cannot be provided without a sacrifice. For a feast is not completed without flesh, and in early times the rule that all slaughter is sacrifice was not confined to the Semites ... When men meet their god they feast and are glad together, and whenever they feast and are glad they desire that the god should be of the party.“ Gurney, 1977, 28.

³⁴ Gurney, 1977, 34.

³⁵ Gurney, 1977, 39.

Es wird festgestellt, daß in den Festen, d.h. im Kult auch „magische Teile“ mit vorhanden sind, auf die jedoch erst im letzten Abschnitt spezifisch eingegangen wird.³⁶

„Magische Rituale“

Der Abschnitt über die „magischen Rituale“ beginnt mit einem Vergleich der hethitischen und der babylonischen „magischen“ Literatur. Gurneys vorrangiges Interesse gilt den religiösen Spezialisten, die die Riten ausführen, d.h. einerseits dem babylonischen *ašipu* (oder *maš-^{SAL}maš*)-Priester und andererseits der hethitischen *SU.GI*, der „Alten Frau“.

Gurney ist der Ansicht, daß es sich bei den Ritualtexten um persönliche Ritualvorschriften handelt, da in ihnen die Personennamen, Herkunft und Beruf genannt werden.³⁷

Terminologisch werden die Alten Frauen als „Zauberinnen“ bezeichnet.³⁸ Außer den Zauberinnen werden verschiedene Termini, mit denen die hethitischen Ritualfunktionäre benannt werden, diskutiert, von Arzt, über Sängerin bis zu Priester; auch hierbei werden die Termini mit den akkadischen Entsprechungen verglichen – und für ungleich befunden.

Gerade bei der Analyse der magischen Rituale wird deutlich – sehr viel deutlicher als in den Abschnitten über Pantheon und Kult –, wie Gurney die Trennung zwischen Magie und Religion konzipiert. Dabei hat der Gottesbegriff eine tragende Rolle.

Es sind hauptsächlich die als kathartisch bezeichneten Rituale, die besprochen werden, und hier wird dem hethitischen Ritual der *Ašhila*, einem „Sündenbockritual“, oft verglichen mit dem Sündenbockmotiv von Leviticus 16, besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Generell zu den hethitischen, „kathartischen“ Ritualen Stellung nehmend stellt

³⁶ Vgl.: „The important symbolical and magical implications of the ritual combat [z.B. im Neujahresfest] for the prosperity of the country in the coming year need not be elaborated, since much has been written on them.“ Gurney, 1977, 40.

³⁷ Gurney, 1977, 44.

³⁸ „sorceressness“, siehe Gurney, 1977, 45.

Gurney fest, daß „das Böse“ meist als eine physische Beschwerde betrachtet wird, nicht als Resultat einer dämonischen bösen Kraft: „Only where a god was thought to be involved was it necessary to combine them [„magische Methoden“] with methods proper to religion, such as prayer and sacrifice. Such composite rituals are usually performed by the male practitioners.“³⁹

Der Sinn des Rituals wird mit einem Zitat aus Frazers *The Golden Bough* belegt, und der Ursprung wird in Syrien gesucht.⁴⁰

„The Livitical ritual is a sublimated form of what is basically a purely magical procedure. The notion that we can transfer our guilt and sufferings to some other being who will then bear them for us arises from the very obvious confusion between the physical and the mental, between the material and the immaterial. Because it is possible to shift a load of wood, stones or what not, from our own back to the back of another, the savage fancies that it is equally possible to shift the burdens of his pains and sorrows to another who will suffer them in his stead.“⁴¹

Die „magischen Techniken“ werden, gemäß Frazer, in „analoge Magie“, und „Berührungsmagie“ unterteilt. Man kann hierbei auch erfahren, daß das Ritual in dieser „primitiven“ Form, d.h. als „Magie“, frei von etwaigen ethischen Elementen wie einem Stündenbewußtsein ist, und in einer „reinen“ Form als von der Religion unterschieden betrachtet wird; ein Gebetselement ist ein Signifikator für Religion:

„The process of transferred is effected, on the principle of ‚contagious magic‘, simply by the physical touch of the patient.(...) The first [das Tier trägt die Infektion in ein fremdes Land] is pure analogical magic, as described by Frazer; the infection is transferred to the animal by the laying on of hands in the Askhella ritual and by the symbolical tying of coloured wool in all three. Whether the second idea [das Tier wird einem Gott dargeboten] is also purely magical because – as Kümmel maintains – the numen is under compulsion through the performance of the rite to accept the substitute, is questionable. At least a

³⁹ Gurney, 1977, 46-47.

⁴⁰ „It seems that the idea of a living carrier to transport the evil away from the community was at home in Syria and the west.“ Gurney, 1977, 51. Frazer hat sich bei genau dieser Sitte allerdings nicht auf Syrien bezogen. Das Frazerzitat steht bei Gurney ohne Literaturangabe.

⁴¹ Gurney, 1977, 47-48.

prayer is addressed to the deity which seems to imply an element of religion.“⁴²

Als die Aufgabe des Substitutes wird gesehen, den göttlichen Weg abzulenken, den Betroffenen freizulassen. Bei den „Sündenbockritualen“ stellt Gurney eine Unterscheidung zwischen Träger (*carrier*)-Ritualen und Substitut-Ritualen fest. Sie werden von ihm als zwei verschiedene Konzepte verstanden, sich „des Bösen“ zu entledigen, und er versucht, dafür auch terminologische Beweise zu führen.⁴³ Auf der einen Seite handelt es sich um das hethitische Wort *nakkušši* (vom hurritischen *nakk-*, entlassen), auf der anderen Seite um das hethitische *tarpalli*, was meist mit Ersatz übersetzt wird.⁴⁴

Beide Termini kommen jedoch in den Ritualen nebeneinander ohne erkennbare Unterscheidung vor, was auch in den Schwierigkeiten der Argumentation Gurneys deutlich wird: Einerseits wird z.B. im Ritual ein Tier durch den Akt des Ihm-ins-Maul-Spuckens zum Träger, da es jedoch geschlachtet und begraben wird, ist es nur *tarpalli*, nicht *nakkušši*.

Auf der anderen Seite kommt es vor, daß beispielsweise die sogenannten Ersatzkönige, als *tarpalli* bezeichnet, freigelassen werden, wie z.B. in einem Ritual, in dem ein Gefangener den Königersatz darstellt. Damit wird ein *tarpalli* „unexpectedly dispatched abroad like a *nakkušši*.“ Dieses „looks like a case of contamination with the *nakkušši* ritual. There is a similar confusion in the ritual of Pulisa where a prisoner of war is treated in just this way but is called PUHIŠU although the ritual is concerned, not with the king, but with an epidemic among the people, and is followed immediately by the *nakkušši* ritual quoted earlier.“⁴⁵

Der Abschnitt über die „magischen Rituale“ wird mit einer Beschreibung des ausführlichen Begräbnisrituals des Königs abgeschlossen.

⁴² Gurney, 1977, 48-49.

⁴³ Siehe Gurney, 1977, 50-52.

⁴⁴ „Strictly speaking the magical rite for the *nakkušši* consists of transferring to it the evil or impurity which is afflicting the patient; for the substitute it lies in a symbolical act identifying the substitute with the patient.“ Gurney, 1977, 52.

⁴⁵ Gurney, 1977, 57-58.

sen., was über den „Seelenglauben“ der Hethiter, d.h. die Vorstellungen über ein Leben nach dem Tod, Aufschluß geben soll.⁴⁶ Interessanterweise wird bei diesem Ritual nie das Wort Magie benutzt:

„... the Hittites, like other ancient peoples, were acutely aware of the potential menace posed by the soul of the dead, and especially of a royal personage, and the whole elaborate rite was primarily devised for its propitiation.“⁴⁷

Neben der „Magie“ wird die ebenso häufig vorkommende Divination diskutiert. Diese wird als eine Art Wissenschaft verstanden, den göttlichen Willen zu erforschen.⁴⁸ Gurney geht davon aus, daß die verschiedenen Kultfunktionäre neben der Divination auch „Magie“ ausübten: da die Divinatoren jedoch nicht namentlich genannt werden, wird die Hypothese aufgestellt, daß Magie eventuell eine „part-time activity without official sanction“ sein könnte.⁴⁹

Abschließend sei mit Blick auf sein Gesamtwerk festgehalten, daß Oliver R. Gurney bereits im Vorwort zu *Aspects of Hittite Religion* die von ihm festgestellten beiden Hauptaspekte hethitischer Religion, Lokalkult und Staatsreligion des Königs, religionshistorisch explizit in die Ideenwelt Robertson Smiths eingeordnet hat.⁵⁰ Bei der Analyse der „magischen“ Rituale wurde dagegen ausschließlich Frazer benutzt.

Wir haben gesehen, daß zu Gurneys Religionsbegriff Götter, Gebete und Ethik gehören. Die Gottesrelation wird zusammenfassend verglichen mit der des Dieners zu seinem Herren bzw. eines Untergebenen

⁴⁶ Gurney, 1977, 59-63.

⁴⁷ Gurney, 1977, 63.

⁴⁸ „Divination was a well-developed and much practised science at Hattusa.“ Siehe Gurney, 1977, 46.

⁴⁹ Gurney, 1977, 46. Die These läßt sich nicht halten. In vielen Ritualen treten die verschiedensten Spezialisten und Divinatoren neben der ^{SAL}ŠU.GI, dem ^{LJ}A.ZU und vielen anderen gleichzeitig auf, auch in den großen offiziellen Festritualen. Auch sind sie vor Gericht beispielsweise gültige Zeugen. Vgl. Haas, 1994, 888-889. Spezialstudien zu den einzelnen Kultfunktionären sind außer zu den Auguren noch kaum vorhanden. Zu den Auguren siehe v.a. Archi, 1919.

⁵⁰ „They [die beiden Aspekte hethitischer Religion] fit easily into the pattern established by Robertson Smith for such popular cults nearly a century ago. The deity was the protector of the community, granting well-being and prosperity in return for daily service and attention.“ Gurney, 1977, 1.

zu seinem König.⁵¹ Im Bereich der Religion ist das Vorhandensein einer Theologie mitinbegriffen; so konnte Gurney bei hethitischen Gebeten auch einen Fortschritt in der Theologie gegenüber primitiven Religionen feststellen.⁵² Die königlichen Gebete waren Zeugnisse von Bekenntnis und Selbstverteidigung vor dem Gottestribunal, während noch ein Relikt von Religiosität früherer Zeiten bestand, in denen der Gott eifersüchtiger war und die Sünden der Väter noch bei den Kindern zu rächen suchte.⁵³

Man kann demnach noch weitergehen und die These aufstellen, daß es sich hierbei um ein Religionsverständnis handelt, das deutlich von der protestantischen Theologie geprägt ist, was sowohl im Verständnis des Alten Testaments als auch der Auffassung von den „magischen Ritualen“ zum Ausdruck kommt. So formulierte Gurney noch etwas zugespitzter als in den *Aspects of Hittite Religion* in seinem Buch über die Hethiter:

„Magic is as old as man and as widespread. It is usually included under the heading of Religion, but is hardly worthy of the name, for it belongs to a more primitive level of thought. Early man, frustrated by the absence or inaccessibility of the object which he desired to control, instinctively went through the motions of the desired action in mimicry using a substitute for the object concerned. Out of this experience grew the belief in the efficacy of the ‚analogical‘ methods which we call Magic employing an elaborate symbolism, in which anything from the hair of the dog that bit him to something sharing an entirely superficial quality with the object (such as chance resemblance of name) might be used as an effective substitute in the ritual.“⁵⁴

⁵¹ Gurney, 1977, 2.

⁵² „They also reveal, in a series of remarkable prayers, a significant advance in theology.“ Gurney, 1977, 1.

⁵³ „... but conflicting with this concept of the god as a just and humane judge there still survives the older religious view of a ‚jealous god visiting the sins of the fathers upon the children‘.“ Gurney, 1977, 2. Es wird mit dem Gebet Muršilis II. (CTH 377), der die Sünden des Vaters bekennt, sich selbst jedoch als sündenfrei bezeichnet, belegt.

⁵⁴ Gurney, 1954², 160.

Und schließlich heißt es etwas weiter unten: „Such magic is not something mysterious or occult, it is merely primitive superstition surviving a more enlightened age.“⁵⁵

Volkert Haas

Dem 1936 geborenen Berliner Hethitologen Volkert Haas gebührt ein enormer Verdienst für seine jahrzehntelange Arbeit mit hethitischen Ritualen. Er ediert nicht nur unermüdlich hethitische und auch hurritische Ritualtexte und übersetzt diese, sondern ist auch seit langem bemüht, sie einem weiteren Publikum zur Verfügung zu stellen und ist dabei insbesondere an der Religionsgeschichte interessiert. Sein Hauptwerk auf dem Gebiet der Religion, *Geschichte der hethitischen Religion*, erschien 1994 und ist mit über 1000 Seiten dermaßen umfassend, daß es gleichzeitig als Nachschlagewerk dienen kann.⁵⁶ Die Hethiter werden in den Kontext des gesamten Vorderen Orients gestellt, und neben Anatolien, Obermesopotamien und Nordsyrien bis hin zur syrischen Küste werden auch die sumerisch-babylonischen Überlieferungen angesprochen.

Bevor das Werk besprochen wird, ist es nötig, auf die Intention, die Haas Buch zugrundeliegt, einzugehen: Er betont ausdrücklich, daß es beim augenblicklichen Forschungsstand eigentlich gewagt sei, überhaupt eine Erfassung hethitischer Religion zu unternehmen, da die Quellen zwar umfangreich seien, jedoch bruchstückhaft und noch nicht zusammenhängend herausgegeben.⁵⁷ Doch sieht er die Gelegenheit als einmalig, eine Religionsgeschichte hauptsächlich von Ritualquellen her zu entwickeln, so geht er „das Wagnis“ ein, mit dem gleichzeitigen Hinweis darauf, daß es sich hierbei nicht um ein geschlossenes System handeln kann.⁵⁸ Die Auseinandersetzung mit reli-

⁵⁵ Gurney, 1954², 163.

⁵⁶ Haas, 1994.

⁵⁷ Haas, 1994, xiii.

⁵⁸ Dies auch mit dem Argument, daß es sich um Überlieferungen aus verschiedensten Traditionen handelt, Haas, 1994, xiii.

gionswissenschaftlichen Theoriebildungen klammert er explizit aus und will dies den Lesern überlassen.⁵⁹ Diese deutlich positive Haltung zu Ritualen und seine explizite Vorsicht sowohl gegenüber den Quellengattungen als auch gegenüber der Diskussion religionswissenschaftlicher Theorien unterscheidet Haas von anderen Akteuren des Feldes.

Der Aufbau der *Geschichte der hethitischen Religion* ist im Vergleich zu anderen Werken über dieses Gebiet etwas unkonventionell, da er mit seiner kumulativen Struktur eher Nachschlagewerken ähnelt.⁶⁰ Bis auf den ersten Abschnitt, der einen Überblick über die archäologische Vorzeit enthält, wird nicht chronologisch vorgegangen, sondern thematisch. Am Anfang stehen wie üblich vorwiegend die Themen, die an Mythen anknüpfen mit Kosmogonien und Anthropogonien, am Ende die Ritualabschnitte zunächst mit den Festritualen und dann mit den „Beschwörungsritualen“. Dazwischen finden sich Kapitel über verschiedenste Gottheiten, gefolgt von Lokalkulten und dem Opferwesen. Diese Einteilung wird jedoch des öfteren unterbrochen, so steht das Kapitel über Hauskulte direkt vor den Gottheiten, ebenso wie Abschnitte über Ahnenverehrung und Gräberfelder, während Abschnitte über Kultobjekte den Göttern folgen.⁶¹

⁵⁹ Haas, 1994, xiii-xiv.

⁶⁰ So ist das ganze Buch voller Textbelege, eine Sammlung, wie es sie sonst nicht gibt.

⁶¹ Das Buch ist folgendermaßen gegliedert: Einleitung (1-38). Religionsgeschichtliche Hinweise vom Neolithikum bis zur frühen Bronzezeit (39-78). Kalender- und Notzeitmythen (79-105). Kosmogonien (106-152). Agrarische Elementarkonzeptionen (153-175). Die Anthropogonien (176-180). Das Königtum (181-292). Frühbronzezeitliche Grabformen und Gräberfelder (230-237). Ahnenverehrung in den herrschenden Dynastien (238-248). Hauskulte (249-282). Der Begriff der Göttlichkeit (294-314). Die überregionalen Gottheiten (315-381). Die syrischen und südanatolischen Gottheiten (382-411). Pferdegöttheiten und Pferdekulte (412-418). Die großen Göttinnen Zentralanatoliens (419-441). Gottheiten der Vegetation und der Landwirtschaft (442-448). Die Schutzgottheiten (449-459). Weitere Naturgottheiten (460-467). Göttergruppen (468-488). Kultobjekte und Tempelrequisiten (489-538). Stadtpanthea und lokale Kulte (539-615). Die Residenz und Tempelstadt Hattuša (616-631). Der Felsentempel Yazılıkaya (632-639). Das Opferwesen (640-673). Die hethitischen Festrituale und der

In der Einleitung ist ausführlich Haas Ritual- und Religionsverständnis thematisiert, verschiedene Einzelaspekte davon werden in den späteren Kapiteln dann noch ausgebaut. So verdient die Einleitung und das darin behandelte übergreifende Religionsverständnis einen näheren Blick.

Der wichtigste und in diesem Abschnitt oft benutzte und für das ganze Buch bedeutungsvolle Term ist „agrarisches religiöses Vorstellung“. Darunter wird ein Glaube verstanden, der als solcher von den agrarischen und gesellschaftlichen Lebensverhältnissen abhängig ist.⁶² Das religiöse Konzept von Agrarkulturen, worunter auch die hethitischen verstanden werden, wird folgendermaßen zusammengefaßt:

„Das Grundkonzept der religiösen Vorstellungen ist ein zutiefst bäuerliches, in dessen Mittelpunkt das Wachstum der Pflanzen steht. Die wesentlichen Voraussetzungen für das Gedeihen der Vegetation sind in den Regenfeldanbaugebieten die Erde und der durch den Regen befruchtende Himmel. Daher stellt das Paar Himmel und Erde die Elementarkonzeption des religiösen Weltbildes dar. (...) Dieser Grundgedanke begegnet in beinahe allen Religionen der antiken mediterranen Welt sowie in weiten Teilen Asiens und Europas. Die übereinstimmenden Grundzüge der religiösen Vorstellungen der verschiedensten Agrarkulturen führten zu der Annahme eines Elementarzusammenhanges, den der historische Materialismus aus der gemeinsamen agrarökonomischen Basis abzuleiten versucht, während der Diffusionismus von einer gemeinsamen ag-

Staatskult (674-695). Das purulliya-Neujahrsritual (696-747). Das KILAM-Festritual (748-771). Das AN.TAĪ.ŠUM^{SAR}-Festritual (772-826). Das nuntarriya-šja-Festritual (827-847). Das (h)išuwa-Festritual von Kizzuwatna (848-875). Magie und Beschwörungsrituale (876-912). Daraufhin folgen die verschiedenen Register. Haas, 1994.

⁶² „Da die Wurzeln der agrarischen religiösen Vorstellungen, wie sie das Schrifttum des dritten und des zweiten Jahrtausends überliefert, gewiß in das Neolithikum Vorderasiens zurückreichen (...). In diesem über mehrere Jahrtausende gespannten Bogen haben wir es zwar mit durchaus unterschiedlichen Grundkonzeptionen agrarischer Weltansichten zu tun, doch finden sich, auf Grund ähnlicher Lebensverhältnisse in den Regenfeldanbaugebieten und engster Kontakte,..., auch weitreichende Übereinstimmungen.“ Haas, 1994, 1. Siehe zum agrarischen Weltbild auch die Seiten 52-53. Zu der gesellschaftlichen Bedingtheit, siehe Haas, 1994, 36-37.

rarischen Urkultur ausgeht, die sich im Zuge eines globalen Diffusionsprozesses über die Erde ausgebreitet habe.“⁶³

Es wird davon ausgegangen, daß der Mensch erst mit der Bildung der ersten Städte lernte, die Götter anthropomorphisierend zu gestalten.⁶⁴ Um zu dieser Schlußfolgerung kommen zu können, hat Haas einerseits die anthropomorphen Figuren prähistorischer Quellen vor allem des Neolithikums, die hier hauptsächlich aus Wandgemälden bestehen, mit namentlich faßbaren Göttern aus den späteren schriftlichen Quellen wie Gebeten, Ritualtexten und mythologischen Erzählungen verglichen und teilweise identifiziert,⁶⁵ andererseits stützt er sich auf seine Auffassung der „Agrarischen Elementarkonzeptionen“.⁶⁶

⁶³ Haas, 1994, 53. Haas bezieht sich hier auf den Ethnologen K.E. Müller, der eine Kombination beider Erklärungsversuche vertritt. Müllers Artikel „Grundzüge der agrarischen Lebens- und Weltanschauung“ (Müller, 1973/74) hat einen großen Einfluß auf Haas Religionsverständnis, was sowohl aus der Terminologie und dem Aufbau der Religionsgeschichte, als auch aus dem Religionskonzept deutlich wird.

⁶⁴ „Nachdem der Mensch die kosmischen Kräfte individualisiert und sie menschliche Gestalt hat annehmen lassen, vermochte er ihnen von Angesicht zu Angesicht gegenüberzutreten, mit ihnen zu kommunizieren und sie in seine Gemeinschaft miteinzubeziehen.“ Haas, 1994, 35. „Der Glaube an eine hierarchisch gegliederte Götterwelt, die die Geschicke der Menschen bestimmen, ist erst das Resultat einer städtischen Gesellschaftsstruktur. Standen die Menschen im frühen Neolithikum den überirdischen Mächten als eine Art Kollektiv gegenüber, so wird nunmehr ein individuelles Verhältnis des Menschen zur Gottheit deutlich.“ Haas, 1994, 36-37.

⁶⁵ Besonders deutlich ist das bei der Besprechung der neolithischen Siedlung von Catal Höyük, deren Schichten auf die Zeit von 6380-5600 v. Chr. datiert werden. Ein Wandrelief einer Frau mit zur Seite ausgestreckten Armen und Beinen, unterhalb derer sich ein Widder und drei Stierköpfe befinden, wird als stiergottgebärende Göttin identifiziert. Auf anderen Gemälden tritt sie in Leopardengewand auf. Eine männliche Kalksteinstatuette auf einem Stier wird als älteste Darstellung des „Gott auf Stier“-Typus verstanden, und beide zusammen werden als bereits als die Hauptgötter Catal Höyüks gesehen: Im Mittelpunkt des religiösen Lebens stehen neben dem Ahnenkult die Verehrung des Stiergottes und die Kulte verschiedener Göttinnen, die sich aus der großen Erd- und Muttergöttin hypostasierten.“ Haas, 1994, 57. Die neolithischen Figuren werden mit den späteren hethitischen Göttern gleichgestellt, siehe z.B.: „In der

Was das Verständnis der Riten betrifft, geht Haas grundsätzlich davon aus, daß durch diese der Kontakt zur Götterwelt – die anthropomorphisierten Elementarkräfte – auf beschwichtigende Weise aufrechterhalten wird.⁶⁷ Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch wird dabei als voneinander abhängig gedacht, wobei, ähnlich der Auffassung Gurneys, die Götter eine Herrenrolle spielen, während den Menschen das Dienen zukommen soll.⁶⁸ Die Götter sind sowohl gedacht

hethitischen Überlieferung begegnet die Göttin mit dem Leopard in den Gestalten der zentralanatolischen Göttinnen Inar(a) und Tetešhapi sowie in der nordsyrischen Göttin Hebat, welche letztere ebenso wie ihr Parhedros Šarrum(m)a in dem hethitischen Felsentempel Yazılıkaya auf einem Leopard stehend dargestellt ist.“ Haas, 1994, 60. Für die Besprechung Çatal Höyüks siehe Haas, 1994, 54–66.

⁶⁶ Vgl.: „Das Paar Erde-Himmel ist ein polares Kraftfeld, das die Lebewesen und selbst Gegenstände beeinflusst. ... Spätestens seit den altbäuerlichen Religionen des frühen Neolithikums ist die Erde die Mutter allen Lebens“ Haas, 1994, 153. Etwas später: „Aus der Erde oder der Erdmuttergöttin entwickelt sich bereits im Neolithikum eine Vielzahl von Hypostasen. In diesem Entwicklungsprozeß, der zu einer immer differenzierter gestalteten Göttergesellschaft führt, entstehen aus dem positiven Elementarcharakter der Erdmuttergöttin die Landes- und Stadtgöttinnen, in Zentralanatolien die Sonnengöttin, die Geburts- und Hebammengöttinnen, die Schicksalsgöttinnen und andere mehr.“ Haas, 1994, 156.

⁶⁷ „Den Götterzorn zu beschwichtigen, ist die Aufgabe des Ritus.“ Haas, 1994, 36. Auch in dieser Auffassung folgt er grundsätzlich Müller, vgl. im Abschnitt über Kult: „Der Zweck der Veranstaltungen war es auch hier, sich reichlicher Regenfälle, üppiger Ernteerträge, einer gedeihlichen Vermehrung des Viehbestandes und einer zahlreichen Nachkommenschaft zu versichern“, Müller, 1973/74, 72.

⁶⁸ Es gibt interessanterweise bereits innerhalb der Einleitung einen kleinen Abschnitt „Mensch und Gott“, neben den Bemerkungen über den geographischen und historischen Raum und einem Überblick über die Quellen. Haas, 1994, 35–37. Die Götter sind die Herren, die Menschen die Knechte in der Kultgemeinschaft. „Den steten Kontakt zu den Göttern erhält der Mensch mit Hilfe des Kultes und der Magie. Ihren Willen erkundet er durch die Kunst der Mantik.“ Haas, 1994, 36. Ebenso auch S. 152, im Kapitel über die Kosmogonien.

als Wächter über die gesellschaftliche Ordnung, als auch über persönliche Angelegenheiten.⁶⁹

Natürlich sind hiermit bereits religionswissenschaftliche Theoriebildungen angesprochen, zu dieser Problematik wird noch zurückzukommen sein.

Im Anschluß an die Einleitung widmet sich Haas ausführlich der archäologischen Frühzeit, die ja auch bei seinem Religionskonzept eine große Rolle spielt und auf die immer wieder zurückgegriffen wird; von den schriftlosen Quellen des Neolithikums angefangen werden die Quellen bis zur frühen Bronzezeit besprochen.⁷⁰ Dabei ist der Fokus vor allem auf Bestattungsriten und Göttlichkeiten gerichtet, insbesondere auf Gestalten, die in den hethitischen Texten auch noch auftreten. Es wird in diesem Zusammenhang von „Jagdriten“, „schamanistischen Vorstellungen“ und „Fruchtbarkeitszauber“ gesprochen.⁷¹

Mythen

Nach einer kurzen allgemeinen Einführung über die Bedeutung von Mythen werden ausführlichst die Mythen des Alten Orients vorgestellt.⁷² Bei der Präsentation der Kalendermythen, Kosmogonien und Anthropogonien zieht Haas so viele Quellen wie möglich zu Rate, um möglichst viele Details über die Vorstellungswelt, auf die seine Darstellung abzielt, zusammenfügen zu können. Dabei werden verschiede-

⁶⁹ So werden sie bei den Gesetzen zitiert und als Zeugen bei den Staatsverträgen berufen; daneben sind persönliche Gebete von z.B. Priestern und Königen aufgezeichnet. Siehe Haas, 1994, 36.

⁷⁰ Haas, 1994, 39–78.

⁷¹ Haas, 1994, 63–66. Vgl. 153.

⁷² „Weltentstehungsmythen - Erzählungen über den Ursprung und über die Ordnung des Kosmos – sind in den meisten Religionen als heilig angesehene Schöpfungslehren. In ihren Grundzügen sind die kosmogonischen Mythen oder Mythologeme des Alten Orients bereits im Neolithikum und Chalkolithikum – der kreativen Periode der Mythenbildung – entstanden.“ Haas, 1994, 79.

denste Texte ohne Rücksicht auf die Gattung herangezogen, zudem auch bildliche Darstellungen.⁷³

Im Zusammenhang mit den Mythen wird das Thema der Rationalität von Vorstellungen angesprochen, hier wird nun allerdings die Gattung beachtet und es wird betont, daß es sich bei Mythen um Erzählungen handelt:

„Zugrunde liegen ihnen nüchterne Überlegungen, wie die Welt und das Leben entstanden sein könnten. Der in diesem Zusammenhang häufig verwendete Begriff des mythologischen oder gar prälogischen Denkens darf nicht zu der Annahme verleiten, daß etwa irrationale Denkweisen vorlägen. In der literarischen Sprachform des Mythos finden im Gegenteil durchaus höchst rationale, heutiger Erkenntnis oft nicht allzu ferne Gedanken ihren erzählerischen Ausdruck.“⁷⁴

Immer wieder werden konkrete vorgeschichtliche Erfahrungen hinter bestimmten Mythen vermutet, womit diese wiederum rationalisiert werden, so z.B. bei der Darstellung von Anthropogenien:

„In den Mythen, denen zufolge der Mensch sowohl aus Ton als auch aus dem Fleisch und dem Blut eines Gottes erschaffen wurde, sind drei ursprünglich getrennte Überlieferungen zusammengefloßen. Die Erschaffung des Menschen aus Ton dürfte im Neolithikum, einer Kulturstufe, in der die Verwendung des Tons von ausschlaggebender Bedeutung geworden ist, entstanden sein. Auch die Vorstellung vom Hervorsprießen der Menschen aus der Erde und von der Wesensverwandtschaft zwischen Menschen und Pflanzen entspricht am ehesten der bäuerlichen neolithischen Existenzform. Einer älteren, jägerischen Kulturstufe scheint die Überlieferung vom geschlachteten Gott anzugehören.“⁷⁵

⁷³ Z.B. das Quellheiligtum Eflatun Pınar, nach Bittel gedeutet als Darstellung des Weltbildes, bei welchem große Figuren und die unteren Atlanten aus dem Wasser herauswachsen und oben die geflügelte Sonnenscheibe stützen, Haas, 1994, 144. Als Beispiel für das Mischen der Gattungen, siehe Haas, 1994, 129-30. Um die Vorstellungen über die Unterwelt herauszudestillieren, werden Telipinu-mythos und Beschwörungsriten gemischt. Ohne Rücksicht auf die Gattung erfolgt eine buchstäbliche Deutung.

⁷⁴ Haas, 1994, 117.

⁷⁵ Haas, 1994, 179.

Im Anschluß an die konkreten, mythischen Erzählungen kommt Haas in seiner Deutung wieder auf die allgemeine Bedeutung und die „agrarisches Elementarkonzeption“ zurück, was auch im nächsten großen Abschnitt über die Götter deutlich wird.⁷⁶

Göttlichkeit und Götter

Bevor Haas die einzelnen Götter und Göttergruppen, gefolgt von Statuen und Kultobjekten vorstellt, leitet er wie zuvor mit einem allgemeinen Kapitel über Göttlichkeit ein.⁷⁷ In diesem Abschnitt ist der Begriff des Animismus herausstechend:

„Die Kräfte des Kosmos und die Erscheinungsformen der Natur sind individuell handelnde Wesen. Dieser, jedes Objekt mit unsichtbar wirkenden Kräften erfüllende Animismus begreift den gesamten Kosmos mit all seinen Naturerscheinungen als eine universale Einheit, in der sich der Mensch mit Steinen, Bäumen und Tieren, mit Wind, Wasser und selbst mit Gegenständen, die hören, reden und verstehen, in stetem Kontakt befindet. In einem hethitischen Text bitten Gewässer, Gärten und Wiesen ihren Bruder, den Wind um eine sanfte Briesse, und in einem luwischen Beschwörungsritual sind das Meer, die Berge und Flüsse, ja sogar die Wege zu einem Gastmahl beim Sonnengott geladen.“⁷⁸

⁷⁶ Z.B. Haas, 1994, 153. 156. 179. Oder beim Thema Königtum: „Wie tief das Amt des Königtums im agrarischen Leben verwurzelt ist, zeigt ein althethitisches Gebet an die Sonnengöttin, in dem König und Königin als ein Bauernpaar geschildert sind, das die Götter mit täglichen Opferreationen versieht: ‚Der König hat den Grabstock und die Königin [hat] den Mahlstein. [Sie bereiten] euch (den Göttern) für alle Zeiten Brotlaib und Trankspende.‘ Grabstock und Mahlstein sind die beiden ältesten Geräte des Ackerbaus und der Getreideverarbeitung. Der Glaube an die Fähigkeit des Königs, die Wachstumskräfte der Natur beeinflussen zu können, bringt ihn in engen Kontakt zu dem ebenfalls als Bauer vorgestellten Vegetations- und Kulturpflanzengott Telipinu ...“ Haas, 1994, 197.

⁷⁷ Haas, 1994, 294-314.

⁷⁸ Haas, 1994, 294.

Der Sprachgebrauch ist oft emisch,⁷⁹ dann wiederum gemischt mit Begriffen aus dem Evolutionismus oder er erinnert an die Begrifflichkeit von New Age-Bewegungen, so z.B. „Wirkungsbereich“ oder „Energiekonzentration“.⁸⁰ Wie aus der Einleitung zu sehen war, werden die Götter als menschenähnlich präsentiert, nun wird dies noch konkreter angesprochen: „Die anthropomorph vorgestellten Götter haben wie die Menschen einen Bewußtseins- und Seelenstoff, *istanzana*, den man sich wohl – da vom Ausgießen der Seele die Rede ist – als ‚Seelenflüssigkeit‘ dachte. (...) Charakterlich und in ihrem Verhalten unterscheiden sich die Götter nicht von den Menschen.“⁸¹

⁷⁹ Um nur einige der zahlreichen Exempel herauszugreifen: Für den Wettergott: „Der Wirkungsbereich des Wettergottes erstreckt sich über das gesamte Hatti-Land. In der Regel weilt er in den Gebirgen, auf deren Gipfel er dem Himmel nahe ist.“ Haas, 1994, 329. Zur Ishtar in Kleinasien: „Der sowohl männliche als auch weibliche Aspekt gibt ihr und ihren Priesterinnen die Fähigkeit, die Männer impotent und kampfunfähig zu machen, sie in Weiber zu verwandeln.“ Haas, 1994, 351. Zu Vegetationsgottheiten: „Vielfach sind die Vegetationsgottheiten bereits durch ihre Namen charakterisiert, wie Šala, das Kornmädchen oder die hattischen Gottheiten, die mit dem Namenselement *pinu/puna* ‚Kind‘ und dem Suffix *-(a)inu* gebildet sind. Solche Sohn- und Tochtergottheiten, die in der Regel Liebespaare bilden, hat man sich als sexuell aktive Halbwüchsige vorzustellen.“ Haas, 1994, 442. Vom Berggott: „Der Berggott ist das vitale Prinzip, das das Leben des Berges beseelt. Da von den Bergen die Wolken aufsteigen, sind die Bergnumina fruchtbarkeitsfördernde, Regen bringende Mächte.“ Haas, 1994, 461. „Daher ist die Annahme wahrscheinlich, daß Bišaiša [ein Berggott], wenn er die auf dem Berg liegende nackte Göttin beschläft, nur von einem alten Recht Gebrauch macht, nämlich auf dem Gipfel des Gebirges den Hieros gamos zu vollziehen – ein Bergkult, der vor der Herrschaft des Wettergottes üblich gewesen, später aber abgeschafft worden wäre.“ Haas, 1994, 464.

⁸⁰ Haas 1994, 296. Vgl. auch: „Himmel und Erde bzw. deren Hypostasen ... haben einen großen Wirkungsbereich. ... Wenn es in einem hethitischen Gebet heißt, daß der Wettergott ‚das gesamte Hatti-Land ist‘, so impliziert diese Naturvorstellung, daß das Hatti-Land von den Energien des Wettergottes durchdrungen ist.“ Haas, 1994, 296. Vgl. etwas später: „Die Energiekonzentrationen übertragen sich nach dem magischen Gesetz der Kontiguität auf Gegenstände und Lebewesen.“ Haas, 1994, 298.

⁸¹ Haas, 1994, 301. Die Götter „sind im Grunde nur Menschen höherer Art, mit menschlichen Eigenschaften begabt, welche allerdings ins beinahe Unbegrenzte gesteigert sind. Was sie auszeichnet, ist die Macht über die Kräfte der Natur.“

Das Vorhandensein von Göttergruppen in Dyaden, Dreier- und Vierer-, Neuner und Zwölfergruppen wird als eine „additive Steigerung numinoser Kräfte“ verstanden.⁸² Diese additive Steigerung wird auch als ein wichtiger Aspekt der „magischen Riten“ gesehen, worauf noch zurückzukommen sein wird.

Haas notiert die wichtige Tatsache, daß es keine einheitliche verbindliche Ikonographie gibt, sondern verschiedene Götter dieselbe Ikonographie haben können.⁸³ Er unterscheidet auch zwischen den göttlichen Attributen, die zur Erläuterung und Hervorhebung bestimmter Aspekte einer Gottheit dienen, und den Emblemen, oder Symbolen, die mit der Gottheit gleichgesetzt werden und an ihre Stelle treten können.⁸⁴ Das Vorhandensein göttlicher oder vergöttlichter Trinkgefäße wird „kultisch-magisch“ gedeutet:

„Der kultisch-magische Hintergrund des Tiergefäßes tritt im Trinkzeremoniell zutage: Wenn der König oder die Königin aus einem solchen Gefäß ‚die Gottheit trinken‘, treten sie in unmittelbaren Kontakt zu ihr, indem sie sich gleichsam sakramental mit ihr verbinden. Die gleiche Funktion erfüllen Gebäckbrote wie die nach Gottheiten benannten *ninattanni*- und *tunapi*-Gebäcke.“⁸⁵

Haas, 1994, 302. Auch abstrakte Begriffe können verselbständigte Eigenschaftshypostasen sein, wie z.B. ‚Verstand und Weisheit‘ des Ea oder ‚Respekt und Ehrfurcht‘ des Sonnen- und des Wettergottes. Hierbei wird auf eine Untersuchung Ottos zur altägyptischen Kultur verwiesen: „Es scheint, so bemerkt E. Otto (zur altägyptischen Religion), als gäbe es keine sichtbare Gestalt und keine denkbare Kraft, die nicht Gefäß von etwas Göttlichem und Wesen eines Gottes sein könnte.“ Haas, 1994, 297-98.

⁸² Haas, 1994, 469.

⁸³ Haas, 1994, 493.

⁸⁴ Beispielsweise Sonnenscheiben, Götterlanzen, Götterstäbe, Keulen (der Berggötter), siehe Haas, 1994, 510. Auch die Askoi-Gottheiten sind ein Beispiel; sie werden wie die übrigen Gottheiten beopfert. „Um die Fruchtbarkeitskräfte der Natur anzuregen, trägt man sie während der großen Herbst- und Frühlingsfeste in Festzügen – ohne Beisein des Königs – von Ort zu Ort. Diese Rundreisen sind mit denen des Königs zu vergleichen, wobei der Askos den König zu vertreten scheint.“ Haas, 1994, 454-455.

⁸⁵ Haas, 1994, 521.

Auf ähnliche Weise im buchstäblichen Sinn wird der Zusammenhang zwischen den Göttern und ihren Statuen beschrieben: „In den Götterbildern nehmen ihre frei beweglichen Seelen Platz. Ihre Anwesenheit in den Tempeln gewährleisten die täglichen Opferrationen, die ihnen die ‚Brotspender‘ und die ‚Trankspender‘ darbringen.“⁸⁶

Trotz den durch einen untergemischten emischen Sprachgebrauch zustandekommenden Zweideutigkeiten bleibt durchweg deutlich, daß unter Göttern sich in verschiedenen Entwicklungsstufen und in verschiedenen Gestalten befindliche Wesen verstanden werden müssen, an die *geglaubt* wird.⁸⁷ Gleichzeitig werden viele Anstrengungen gemacht, auch rationale Erklärungen für Götter und göttliche Symbole zu bieten. Religionsgeschichtliches und ethnologisches Vergleichsmaterial ist dabei als eine Art „Rationalisierungstechnik“ sehr beliebt.⁸⁸

Kult und Kulte

Haas hat eine prinzipiell positive Haltung zu Kult und Ritualen.⁸⁹ Opferwesen, Festrituale und Staatskult und schließlich die sogenannten Beschwörungsrituale bestimmen den gesamten Rest des Buches, wo-

⁸⁶ Haas, 1994, 623.

⁸⁷ Vgl.: „Neben der primär auf den Kult bezogenen Vorstellung der anthropomorphen Gottheit steht der vielleicht ältere, mehr und mehr verdrängte Glaube, wonach ein Gott in theriomorpher Gestalt in Erscheinung treten kann. Im Zusammenhang damit ist die Vergöttlichung der Tiere zu sehen – ein Glaube, der den vorgegangenen jägerischen Kulturstufen entstammt und in hethitischen Riten lebendig geblieben ist.“ Haas, 1994, 302-303.

⁸⁸ So ist eines der Tiere der Göttin Išhara die Schlange. Um einen Bezug zur Fruchtbarkeit, die ein Aspekt der Göttin ist, herzustellen, heißt es: „Schlangen haben einen chthonischen Aspekt und sind, besonders wenn in Kopulation begriffen, ein Zeichen für hernahenden Regen.“ Haas, 1994, 404. Dabei wird auf eine Monographie Eichhorns von 1976, die die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen behandelt, als Beweis hingewiesen.

⁸⁹ Diese ist auch sichtbar im Kapitel über die *Stadtpanthea und lokale Kulte*. Kult wird mit dem Pantheon zusammengezogen; wo es von den Quellen her zulässig ist, werden eben nicht nur die Götternamen aufgezählt, sondern die lokalen Feste, Opfer und Tempel mit einbezogen. Thematisch dazu gehören auch die Kapitel über die Hauptstadt Hattuša und Yazılıkaya Haas, 1994, 539-639.

bei der größte Raum von den Festritualen eingenommen wird, was prozentual auch der hethitischen Quellenlage entspricht.

Grundsätzlich wird die Aufgabe des Kultes folgendermaßen verstanden:

„Den Kontakt mit den kosmischen Sphären stellt der Mensch mittels des Kultes her. (...) Daß der Kult bzw. das Ritual eine Verbindung zwischen Himmel und Erde herstellt, zeigt ein hurritischer Text, in welchem der zum Himmel aufsteigende Weihrauch als Bote, der zu den Göttern geht, angesprochen ist. (...) Um mit den Mächten der Unterwelt in Kontakt zu treten, bedarf es nur einfachster Manipulationen, wie z.B. des Aushebens einer Grube, einer Evokation und Opfergaben.“⁹⁰

Mit diesem Zitat sind bereits mehrere Dimensionen des Ritualbegriffs angesprochen. Zunächst kann man sehen, daß hier Ritual und Kult grundsätzlich als Synonyme benutzt werden, Kult somit nicht als dem Ritual überlegen verstanden wird. Gleichzeitig ist dem Zitat zu entnehmen, wie einerseits ein Ritualtext gedeutet wird, als auch andererseits wie ritualisiertes Handeln, hier das Ausheben einer Grube, verstanden wird. Zugrundegelegt ist hier die Auffassung, daß Rituale Kommunikation sind für Mensch und Gott.⁹¹

Zunächst wird das Opfer, welches auch in den Festritualen eine große Rolle spielt, als „die älteste und die vielfältigste Art der Ausübung des Kultes und mithin die ursprüngliche religiöse Äußerung des Menschen“⁹² angesprochen. Der Sinn des Opfers wird vollends in emischen Termen beschrieben und „in der Ernährung und Aktivierung

⁹⁰ Haas, 1994, 152.

⁹¹ Vgl. auch mit Belegen aus den Instruktionstexten für das Kultpersonal: „Die Hilfe der Götter sucht der Mensch mittels des Kultes und der Magie zu erlangen, denn ohne das Reglement des Kultes und der Magie wäre er ihren Launen hilflos ausgeliefert. (...) ‚Was den Göttern und den Menschen erwünscht ist, ist keineswegs verschieden; (...)‘“, Haas, 1994, 302. Beachtet ist bei der Deutung allerdings nicht, daß diese Instruktionen davor warnen sollen, etwas von den Göttern zu stehlen.

⁹² Haas, 1994, 640. Belegt wird dies mit Walter Burkerts *Homo necans* von 1972.

der Götter“ gesehen.⁹³ In sehr ähnlicher Weise wird der Zweck der Feste dargestellt:

„Ihr Zweck ist die Aktivierung der den Gottheiten innewohnenden Lebenskräfte zur Erlangung ergiebiger Regenfälle, üppiger Ernteerträge, zur Vermehrung des Viehbestandes und der Jagdtiere, zur Stärkung der charismatischen Kräfte des Königs und zahlreicher Nachkommenschaft des Königshauses. Da also die menschliche Existenz, die auf der Landwirtschaft, der Weidewirtschaft und der Jagd basiert, unmittelbar vom Vollzug der Feste abhängig ist, steht deren Ausübung im Dienst eines kollektiven Ziels der Gemeinschaft, die durch die Festgemeinde vertreten sind. Zur Festgemeinde gehören nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter, die in Gestalt ihrer Statuetten, ihren Körpern, von denen die Seelen der Gottheiten während des Festes Besitz ergreifen – anwesend sind. Zu ihnen stellt der Mensch mit Hilfe des Rituals eine direkte Verbindung her, die nur durch die sorgfältige Einhaltung der Riten erreicht und aufrechterhalten werden kann. Somit wird die Ausübung des Rituals zu einer Lebensnotwendigkeit. Das Ritual regelt also die Verhaltensweisen und die Form der Kommunikation mit den Göttern.“⁹⁴

Der natürlich immer noch von der Landwirtschaft, nicht aber unmittelbar vom Fest denkbar abhängige Mensch, ist nicht problematisiert. Dagegen werden auch hier Gesichtspunkte angebracht, die als gruppen-soziologisch bezeichnet werden und zunächst an Durkheim erinnern, und somit sie über den emischen Sinn hinausgehen. Von den Festritualen wird direkt auf den Zustand des Staates geschlossen, wo-

⁹³ „Sind in Notzeiten die Menschen nicht mehr in der Lage, den Opferdienst zu versehen, geraten auch die Götter in äußerste Bedrängnis. (...) Die Opfergaben gewährleisten die Zufriedenheit der Götter und ihre Bereitschaft, die Existenz der Menschen zu sichern.“ Haas, 1994, 640. Die Götter werden als konkret körperlich präsentiert: „Das begehrteste Teil des Opfertieres ist für die Götter das Blut: ‚Sie sollen das Blut trinken und das Fett essen‘ (...) Die Fleischopfer dienen der (magischen) Stärkung der Organe derjenigen Gottheiten, an die sie gerichtet sind. Deshalb sind die bevorzugsten, kräftigsten und wichtigsten Fleischteile diejenigen, die als Sitz des Lebens und als Zentrum der Empfindungen verstanden worden sind; in erster Linie also das Blut und die blutreichsten Organe Herz und Leber.“ Haas, 1994, 654-55.

⁹⁴ Haas, 1994, 675. Haas weist in dem Zusammenhang noch besonders auf das Kultmahl hin, indem Menschen und Gottheiten zu einer Speisegemeinschaft werden. Diese wird nach van Gennep als Binderitus bezeichnet.

bei sowohl der kultisch-sakrale als auch gesellschaftlich-profane Charakter der Feste betont wird.⁹⁵ Als ein weiteres Beispiel für die Aufgabe des Rituals, gesellschaftliche Konflikte zu bewältigen, sind die in den Festen vorkommenden ritualisierten Rivalitätskämpfe und Prügel-szenen genannt.⁹⁶

Die Rituale werden als komplex und kompliziert beschrieben.⁹⁷ Gleichzeitig scheint der Sinn bestimmter ritueller Aktivitäten leicht abzulesen zu sein. Hierbei werden im Besonderen die Fruchtbarkeitsaspekte hervorgehoben.⁹⁸

⁹⁵ „Betrachtet man die Festrituale unter einem gruppen-soziologischen Gesichtspunkt als verdichtete Abbildungen und Wiederholungen des sozialen Zustandes der hethitischen Gesellschaft, so vermitteln sie den Eindruck eines straff organisierten, umfassenden Staatswesens, das allein der König repräsentiert. Hierfür sprechen die stark ausgeprägte Ritualisierung kultischen Vollzugs, die starre Einhaltung der Zeremonien, das fast völlige Fehlen exstatischer Momente und - bis auf geringe Ausnahmen - jeglicher Art von Spontanität und Individualität der Festgemeinde.“ Haas, 1994, 680.

⁹⁶ Haas, 1994, 689.

⁹⁷ „Ein Ritual ist ein kompliziertes, in sich geschlossenes System, das sich aus aneinandergereihten und einander bedingenden Einzelriten zusammensetzt. Die Sequenz der Riten und Zeremonien unterliegt festen Regeln.“ Haas, 1994, 681.

⁹⁸ Z.B. die Rolle der Musik: „Durch diese Gewittermusik sollen die kosmischen Vorgänge, mittels der Analogie der Töne zum Grollen des Donners beeinflusst werden.“ Haas, 1994, 683. Oder der Tanz nackter Männer: „Die ursprüngliche Intention des [KILAM, meine Anmerkung] Festrituals scheint die Erlangung von Regenfällen zu sein.“ Haas, 1994, 748. Vgl.: „Ein Regenzauberzeremoniell: ... In dem Wasserbecken kauern zwei nackte Komödianten. Die Kultwärterin der Gottheit Titiutti, die ein hölzernes Messer haltende ‚Oberin der Prostituierten‘ und ...der Priester der Titiutti laufen um das Wasserbecken dreimal herum. Dabei gießt der Priester dreimal über den Rücken der drei nackten Komödianten Bier, woraufhin sie sich aufrichten, dreimal in ein Horn stoßen und weggehen. Das Zeremoniell enthält drei Motive eines Regenzaubers, nämlich die Nacktheit, das Gießen mit einer Flüssigkeit als Analogie zum Regen und das Blasen eines Horns, das den Donner imitieren soll.“ Haas, 1994, 765. Das Thema der Welterneuerung wird v.a. in Neujahrsritualen gesehen: „Der Zweck beider Feste ist primär eine Art der Welterneuerung - eine Verjüngung oder Regeneration der im Laufe der vergangenen Jahre verbrauchten Kräfte des Kosmos - und damit verbunden auch eine Erneuerung der charismatischen Kräfte des Königs sowie

Haas spricht in seinen Ritualdeutungen das Thema der Zeit an, hauptsächlich als ein das Ritual strukturierendes, nicht als ein sinnstiftendes und somit theoretisch mit in die Textdeutung zu integrierendes, Element: „Die Feste strukturieren und sakralisieren die Zeit“⁹⁹, eine Aussage, die an Eliades Ideen v.a. über die Themen „Mythos und Realität“, „Heilig und Profan“ erinnern lassen, worauf Haas auch besonders in den Abschnitt über die Kosmogonien verweist, allerdings nicht im Zusammenhang mit den Festen.¹⁰⁰ Auch die Deutung des Verhältnisses zwischen Mythos und Ritus wird auf ähnliche Weise mithilfe der Kategorien von profan und sakral vorgenommen.¹⁰¹

Magie- und Beschwörungsrituale¹⁰²

„Die Magie folgt einem Denksystem in Gegensatzpaaren der Kategorien negativ-positiv: Also unrein-rein, gebunden-gelöst, unfruchtbar-fruchtbar, krank-gesund usw. Das System der Magie orientiert sich am Akte der Weltschöp-

seine Wieder-Inthronisierung bzw. die Bestätigung seines Amtes durch die Götter. Die Erneuerung, Stärkung und Steigerung der vitalen Heilskräfte des Königs paares durch den Willen und Ausspruch der Götter erfolgt zum Jahresbeginn, weil ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem Königsheil und dem Lebensrhythmus der Natur, der sich im Ablauf der Jahreszeiten und im Wachstumsprozeß offenbart, besteht.“ Haas, 1994, 697.

⁹⁹ Haas, 1994, 692. Generell merkt er an: „Als ein wichtiges rituelles Element hat auch die Zeit zu gelten.“ Haas, 1994, 691. Vgl. auch: „Da der Kontakt mit den Göttern die Menschen aus der irdischen in eine kosmische Realität versetzt, wird das Fest zu einer heiligen Zeit.“ Haas, 1994, 692.

¹⁰⁰ Haas, 1994, 106-152.

¹⁰¹ Z.B. über die beiden Mythen (Illuyanka und Telipinu), die die Neujahrsfeste begleiten „als heilige Geschichte die Feste und erläutern die rituellen Inhalte. Ihr Thema ist das in den Turnus der Jahreszeiten eingebettete Schicksal der für das Wachstum der Vegetation und das Gedeihen des Viehs zuständigen Gottheiten: Diese Götter treten in den Erntemonaten außer Funktion, sie verbergen sich und sind paralysiert. Suche, Wiederauffindung und Wiederauferstehung ist mit einer Reihe kathartischer Riten verbunden. Sie werden nicht nur rezitiert, sondern auch dargestellt. Der Vortrag und die Vorstellung der sakralen Handlung ist insofern ein magisch-schöpferischer Akt, als er – einem Analogiezauber gleich – die Schöpfungs- und Wachstumskräfte der Natur steigern soll.“ Haas, 1994, 702.

¹⁰² Haas, 1994, 876-911.

fung: Ihre beiden gegensätzlichen Kategorien werden erst durch den Dualismus oben = Himmel und unten = Erde denkbar. Da vor der Erschaffung des Kosmos keinerlei Wachstum und Leben bestand, entspricht der dem Kosmos vorangegangene Zustand des Chaos dem Zustand des Gebundenseins, der erst durch den demiurgischen Schöpfungsakt ‚gelöst‘ worden ist. Kosmos-Chaos entspricht Frühling/Sommer einerseits und Herbst/Winter andererseits. Ist nun das Ziel des Zaubers die Erhaltung oder Erneuerung der kosmischen Ordnung, so sind daran Götter wie Menschen gleichermaßen beteiligt. Eine Beschwörung bzw. die praktizierte Magie, ist im Kosmos verankert. Ihre Bezugs- und Orientierungspunkte sind Himmel und Erde.“¹⁰³

Mit diesen Worten beginnt Haas seine allgemeine Einleitung in die sogenannten Beschwörungsrituale, die alle unter dem Begriff „Magie“ abgehandelt und kategorisiert werden.¹⁰⁴ Es ist deutlich, daß dieser Begriff als unproblematisch verstanden wird. Wenn es zu Anfang der *Geschichte der hethitischen Religion* noch heißt, daß betreffend der hethitischen Religion von einem System nicht die Rede sein kann,¹⁰⁵ sind die Termini des Magiekapitels, welches das Buch abschließt, reich an Worten wie „System“, „Kategorien“, „Mechanismen“, „Zustand“, „festgelegte Regeln“, „Gesetz“, „kausale Praxis“ u.ä.¹⁰⁶ Eine zweite Gruppe sehr oft benutzter Termini von ganz anderer Art, stellen die mit „-zauber“ oder mit „magisch“ zusammengesetzten Substantive dar, wie z.B. „Schadenszauber“¹⁰⁷, „Analogiezauber“¹⁰⁸,

¹⁰³ Haas, 1994, 876.

¹⁰⁴ Dieser letzte Abschnitt des Buches entspricht inhaltlich und teilweise auch wörtlich Haas Lexikonartikel von 1990, unter dem deutlichen Namen ‚Magie und Zauberei‘, siehe Haas, 1990.

¹⁰⁵ Haas, 1994, xiii.

¹⁰⁶ Alle diese Begriffe erscheinen bereits in den ersten Seiten des Abschnittes, Haas, 1994, 876-879.

¹⁰⁷ „Schadenszauber kann sich gegen Menschen, Götter oder die Natur richten. Er vermag nicht nur den Einzelnen, sondern auch die Gemeinschaft insgesamt, also den Staat und somit gewissermaßen die kosmische Ordnung selbst in Mitleidenschaft zu ziehen, wie dies auch durch andere Kapitaldelikte, vor allem dann, wenn sie vom König oder von Mitgliedern der königlichen Familie verursacht sind, bewirkt wird.“ Haas, 1994, 877.

¹⁰⁸ „Der Analogiezauber bedient sich der ‚Lehre‘ von der Sympathie und Antipathie der Begriffe und Phänomene; d.h. es wird zwischen den Begriffen und

„Durchschreitungszauber“¹⁰⁹, „Schnurzauber“¹¹⁰, „Schwurzauber“, „Ablenkungszauber“¹¹¹, „Schlagzauber“¹¹², „magische Additionen“¹¹³, „magisches Denken“¹¹⁴, „magische Techniken“¹¹⁵, „magische Szenarien“¹¹⁶, „magische Handlungen“¹¹⁷ usw.

Die insgesamt sehr wichtigen „Mechanismen magischen Denkens“ werden dabei folgendermaßen definiert:

„Magie ist eine mit festgelegten Regeln auf ein bestimmtes Ziel hin kausal orientierte Praxis mit der Absicht, Wirkungen bzw. Zustandsveränderungen hervorzubringen; ihrer bedienen sich Menschen und Götter gleichermaßen. (...) Ausgangspunkt wirksamen magischen Handelns ist die Überzeugung, daß der Kosmos sowie die gesamte Materie von Kräften, die in einem Zusammenhang zueinander stehen, erfüllt ist. Die Kenntnis dieses Sympathie- und Antipathie-Zusammenhangs ermöglicht es dem Zaubernenden, jede Kräfte zu beeinflussen: Er vermag schädliche Einwirkungen (vorhersehbar durch die Mantik) abzuwenden oder nützliche hervorzurufen.“¹¹⁸

Die Gesetzmäßigkeiten der „Magie“ werden immer mit hethitischen Beispielen erläutert. Auf eine andere als animistische Weise läßt sich die-

Phänomenen und dem Zustand des zu Bezaubernden bzw. dem Ziel des Zaubers ein magischer Zusammenhang hergestellt, indem die erwartete Wirklichkeit durch eine ähnlich verlaufende, verwandte oder symbolische Handlung provoziert wird.“ Haas, 1994, 878.

¹⁰⁹ Haas, 1994, 898.

¹¹⁰ Haas, 1994, 881.

¹¹¹ Haas, 1994, 903.

¹¹² „Der Schlagzauber ist eine Art Exorzismus, da er der Verscheuchung dämonischer Schadensstoffe dient: ‚Weil unreine Menschen (das Tempelgerät) berührt haben, wirft man jene Geräte in das Feuer, ferner schlägt man sie mit einem Dioritstein‘.“ Haas, 1994, 903.

¹¹³ Haas, 1994, 880: „Eine Additionen der magischen Eigenschaften von Eisen, Adler und Löwen liegt der Beschreibung des Königs zugrunde (...) Fügt man dem ‚Wasser der Reinigung‘ weiter (im magischen Sinn) reinigende Substanzen wie Silber, Kieselsteine oder Tamariskenholz hinzu, so wird die kathartische Kraft des Wassers additiv gesteigert.“

¹¹⁴ Haas, 1994, 877.

¹¹⁵ Haas, 1994, 891.

¹¹⁶ Haas, 1994, 904.

¹¹⁷ Haas, 1994, 906.

¹¹⁸ Haas, 1994, 877-878.

ses Zitat schwer verstehen. Die Ritualausübung wird als Folge einer Vorstellung konzipiert, die heute nicht anders als als falsch bezeichnet werden kann, wenngleich diese harte Kritik von Haas gedämpft wird.¹¹⁹ Sowohl von den Termini her, mit beispielsweise „Sympathie – Antipathie“,¹²⁰ „Kontiguität“¹²¹, „pars pro toto“,¹²² „Prinzipien der Analogie“¹²³ als auch von der benutzten, impliziten Theorie her erinnert das Verständnis des Magiekonzepts stark an Frazer, während explizit im gesamten Abschnitt jedoch ausschließlich Mauss zitiert ist.¹²⁴ Es wird versucht, Magie als eine gesellschaftlich anerkannte und von daher wirksame Praxis darzustellen, wobei Haas sich wiederum an Mauss anlehnt. Die Autorität der rituellen Spezialisten, in den uns hinterlassenen Quellen oft Frauen, wird auf eine erstaunliche Art erklärt:

¹¹⁹ Es wird immer wieder betont, daß die Rituale deshalb wirksam sind, weil sie zu dieser Zeit gesellschaftlich anerkannt waren; siehe dazu den folgenden Abschnitt.

¹²⁰ „Das Gesetz der Sympathie und der Antipathie: (...) In Sympathie zueinander befinden sich z.B. aufgrund ähnlicher Erscheinungsform Bohne und Schlange oder Schlange, Schnur und Binden. In Antipathie stehen Salz und Malz zu Korn und Samen.“ Haas, 1994, 878.

¹²¹ „Das Gesetz der Kontiguität stellt insofern eine sympathetische Beziehung her, als die Dinge, die einander berühren, zu einer Einheit werden: Alles, was in unmittelbarem Kontakt mit einer Person steht – Speichel, Haare, Fuß- und Fingernägel, Essensreste, Fußabdrücke, Geräte und Kleider, derer sie sich bedient – wird zum Persönlichkeitsträger, welcher die betreffende Person repräsentiert.“ Haas, 1994, 879.

¹²² „So begreift sich das Individuum bezüglich seiner Sippe ebenso als pars pro toto, wie es einen abgeschnittenen Fingernagel als pars pro toto seiner selbst betrachtet.“ Haas, 1994, 880.

¹²³ Haas, 1994, 892-93. Hier wird zwischen natürlichen, manipulierten und mythischen Analogien unterschieden.

¹²⁴ Haas, 1994, 879. 882. Es handelt sich bei dem zitierten Werk um die zusammen mit Hubert bereits Anfang des 20. Jh. verfasste und 1950 von Levi-Strauss herausgegebene „Théorie de la magie“ innerhalb der *Sociologie et anthropologie*, welche 1974 ins deutsche übersetzt wurde. Bereits hier werden jedoch Frazers Evolutionismus und Magietheorie und dabei v.a. die „sympathetische Grundlage“ kritisiert. Vgl. Mauss, 1950, 3-141. Für die Kritik an der sympathetischen Grundlage, siehe v.a. 12-14.

„Da die Ausübung der Magie eine erlernbare Technik ist, konnte sich ihrer (auf niedriger Ebene) im Grunde jeder bedienen. Weitaus komplizierter als die Praktiken der populären Magie sind die magischen Techniken der Spezialisten. Mehr als den Männern scheint die Ausübung der Magie indes den Frauen obliegen zu haben. Die magische Autorität der Frau beruht auf dem Vorgang des Gebärens, der Menstruation sowie ihrer Eigenschaft zur Hysterie, so daß ihre nervösen Krisen sie übernatürlichen Kräften auszuliefern scheinen. (...) Da die Magie von der Gesellschaft akzeptiert war und an ihrer Wirksamkeit kein Zweifel bestand, riefen magische Handlungen, besonders dann, wenn es sich um Be- und Enthexung eines Individuums handelte, auch tatsächlich Wirkungen hervor.“¹²⁵

Auch die Folgen der Behexung werden als psychosomatische Störungen beschrieben.¹²⁶ Ähnlich werden die psychologischen Effekte beim Gebrauch von Amuletten und Wächterfiguren betont, ein solcher Gebrauch wird als „präventive Magie“ bezeichnet.¹²⁷ Der emische Sprachgebrauch wird mit psychologischen Erklärungsversuchen, also einer ausdrücklich ethischen Ebene, gemischt, das scheinbar irrationale durch den psychologischen und den historischen Hinweis der damaligen gesellschaftlichen Anerkennung der Magie, rationalisiert.

¹²⁵ Haas, 1994, 882-883. Bei der Rolle der Frau wird ausdrücklich auf Mauss 1974 (1950) hingewiesen.

¹²⁶ „Da die Wirksamkeit magischer Manipulationen von der Gesellschaft nicht in Frage gestellt war, führte Behexung zu psychosomatischen Störungen, – zur ‚Last der Seele‘ – deren subjektive Symptome Beengung, Beklemmung und Angstzustände sind. Die Folgen konnten Totgeburten und Aborte, Impotenz, ja sogar Tod sein.“ Haas, 1994, 887. Weiter unten heißt es im Zusammenhang mit „Abwehrzauber“ wieder in der typischen Verbindung mit emischem Sprachgebrauch: „Psychologische Effekte haben einen zweifachen Sinn: Sie sollen einerseits den Ritualherrn oder Patienten erschrecken, verwirren und erstaunen, so daß er um so mehr von der Wirksamkeit des Rituals überzeugt ist, zum anderen sollen sie aber auch die Schadensstoffe bzw. die Dämonen selbst schockieren, so daß sie sich davonmachen.“ Haas, 1994, 904.

¹²⁷ „Der gewöhnlichste und verbreitetste Abwehrzauber ist die präventive Magie, die sich in Amuletten oder Wächterfiguren manifestiert. Auch sie beruhen auf dem Gesetz der Analogie und Kontiguität.“ Haas, 1994, 903.

Die „Beschwörungsriten“ werden, ebenso wie die Festrituale, als komplex angesprochen.¹²⁸ Auch dies kann man als einen Versuch, die Hethiter einer vereinfachten Vorstellungswelt zu entheben, betrachten. Eine Vorstellungswelt, die, auch aus Ritualtexten extrahiert, eigentlich erst durch ihre animistische Deutung vereinfacht wird.

Das Verhältnis zwischen Mensch und Gott wird im Abschnitt über die „Beschwörungsrituale“ prinzipiell nicht auf andere Weise behandelt als zuvor im Zusammenhang mit den Festritualen. Haas generelle positive Haltung gegenüber Ritualen, selbst der „Magie“ gegenüber, gilt zunächst auch den Göttern. Er stellt einerseits die – durch die in Ritualen durch mythische Verweise hergestellte – göttliche Herkunft der „Magie“ und die göttliche Legitimation des Akteurs des Rituals heraus und betont die dadurch gestiftete Beziehung zwischen dem Ritualmandanten und den Göttern.¹²⁹ Andererseits wird durch den typischen Wechsel zwischen der emischen und der ethischen Ebene eine ernsthaft positive Haltung wieder relativiert, da durch die „magischen Techniken“ die jeweiligen überirdischen Mächte mobilisiert gedacht werden; denn „sie [hier: die Opfer, meine Einfügung] sind das Mittel der magischen Kommunikation mit jenen Kräften, die die Riten wirksam machen.“¹³⁰

¹²⁸ „Behexung und Enthexung geschieht, falls professionell ausgeführt, nicht durch eine singuläre, sondern durch eine ganze Kette magischer Handlungen. Die magischen Handlungen sind demnach komplexe Riten: sie verlaufen nach einem zwar variablen, aber doch stets ähnlichen Schema.“ Haas, 1994, 889. „Daß die Schadenszauberrituale genauso kompliziert und kunstvoll gestaltet waren wie die Rituale der Entzauberung, zeigen die folgenden, an den Hexer gerichteten Worte der Beschwörerin.“ Haas, 1994, 890. Es sind allerdings keine Quellen von „Schadenszauberritualen“ erhalten, sondern nur Rituale gegen diesen.

¹²⁹ „Es besteht mithin eine Wechselbeziehung zwischen den menschlichen und den göttlichen magischen Aktivitäten, d.h. die Beschwörungen erfolgen auf zwei Ebenen – der göttlichen und der menschliche; drei Ebenen – nämlich die der Götter, die der Totengeister und die der Menschen – sind in dem Ritual der Tunawawi angedeutet.“ Haas, 1994, 891.

¹³⁰ Haas, 1994, 891.

Maciej Popko

Der 1937 geborene Hethitologe Maciej Popko ist heute als Professor an dem Institute for Oriental Studies an der Warschauer Universität tätig und dort übergreifend für die Fächer Assyriologie, Hethitologie und Ägyptologie verantwortlich. Sein philologisches Hauptarbeitsgebiet besteht aus dem Feld der Religion.¹³¹

Ebenso wie Haas pointiert Popko zu Beginn seines Buches *Religions of Asia Minor* die Schwierigkeiten einer Darstellung der Religionen des alten Kleinasien und betont, daß es sich in seinem Fall um den Versuch handle, eine Synthese gerade der Variabilität lokaler religiöser Traditionen Kleinasien zu präsentieren. Auch er identifiziert Religion mit Glauben, sieht aber die Hauptschwierigkeiten des Verstehens kleinasiatischer Religionen einerseits im fast unüberbrückbaren zeitlichen Abstand und andererseits darin, daß es sich um inzwischen ausgestorbene Völker handelt.¹³²

Religions of Asia Minor ist strikt chronologisch aufgebaut. Nach einer kurzen Einführung über das Land, die Quellen und die Entdeckung Kleinasien folgen die Kapitel einer chronologischen Ordnung, begonnen mit den archäologischen Quellen vom Paläolithikum bis zum Bronzezeitalter im ersten Kapitel bis zur Zeit der Eroberungen Alexanders des Großen im dritten und letzten Kapitel.

Bereits in der Einleitung wird eine evolutionistische Religionstheorie explizit als Basis des Religionsverständnisses zugrundegelegt:

„Most scholars assume, generally speaking, an evolutionary approach. The present author is also convinced of the existence of a link between the degree of cultural development and the level of religious beliefs; consequently, the

¹³¹ Er hat sich hierbei vor allem mit den sogenannten Kultobjekttexten, z.B. Popko, 1978, sowie mit Festritualen (Popko, 1994b) beschäftigt. Für die Bibliographie seiner Werke siehe Taracha, 2002.

¹³² „It is a difficult task to try to delve into the world of beliefs of peoples who died out thousands of years ago. Even with rich textual evidence, it is hard to bridge the gap of past time that has changed the perspective of many issues.“ Popko, 1995, 7.

beliefs proper to primitive societies – animism, fetishism, totemism and primitive magic – must have preceded the polytheistic phase of religion.“¹³³

Hieraus resultiert auch das Verständnis der SISKUR-Rituale, die er, wie auch die Akteure zuvor, unter der Rubrik „Magie“ als etwas von Religion zu Unterscheidendes interpretiert:

„In the early stages of human history magical thinking prevailed, continuing to play a great role even later despite the development of religion. Magical thinking was based on the conviction that the world and everything that exists is a whole, built of an uniform material, and that all things remain in mutual contact. This world ought to be unchangeable, and the order of things should be determined once and for all. It was believed that mysterious, incognizable forces governed the world and man's fate. Consequently, it was thought that particular elements of reality, even singular objects, may substitute for it as a whole, and the similarity of things testified to a close relation. Thus, it was possible to act upon a certain whole through its constituent part, or upon a person through an object similar to her.“¹³⁴

Wie Haas, nimmt Popko bei der Darstellung kleinasiatischer Religionen seinen Ausgangspunkt in den archäologischen Quellen des Neolithikums. Er ist der Ansicht, daß bereits hier, durch die in dieser Zeit stattfindenden Personifizierungen von Elementen der Natur, die Anfänge des Polytheismus zu finden sind.¹³⁵ Im Vergleich zum Paläolithikum, in welchem das Nomadenleben vorherrschend war, ließe

¹³³ Popko, 1995, 19.

¹³⁴ Popko, 1995, 25.

¹³⁵ „It was presumable in Neolithic times that the old cult of the elements and phenomena of nature started turning into polytheistic religion in which these elements and phenomena were personified There is a general agreement that the personification reflects changes in human status, namely that human personality was distinguished from common consciousness and began to make an increasingly strong mark ... Personification and anthropomorphization signify the beginning of the process of turning away from the reality of nature, proper to an observed object, toward a theological freedom in explaining the character and functions of deities. However, once established in prehistorical times the general view as to divine nature remained almost unchanged throughout antiquity.“ Popko, 1995, 25-26.

sich ein neues Lebenskonzept sehen.¹³⁶ Mit diesem wären auch neue „magische“ Riten, Mythen und Ideen aufgekommen, die mit ihm verbunden worden wären. Trotz der angenommenen Neuerungen, ist Popko etwas erstaunt über das Beibehalten der Riten der „Jagdmagie“, deren Sinn es war, die Erträge zu sichern, wovon man nach der sogenannten neolithischen Revolution eigentlich nicht mehr abhängig war. Die Erklärung für die Bewahrung von alten Riten findet er im Konservatismus von Glauben:

„They are usually considered to be elements of hunting magic rites similar to those observed in the Palaeolithic. The question arises whether in the Neolithic hunting was still of such importance: if not, then one wonders what was the sense of these rites. The answer lies probably in the conservatism of beliefs: The frescoes reflect images from a past age and testify to their permanence. Presumably the old rites of the hunters were still celebrated, although they were slowly turning into ceremonies, the original meaning of which future generations were no longer to understand.“¹³⁷

Außer den „Jagdriten“ widmet sich Popko noch möglichen Götterbildern und vergleicht sie mit den späteren Göttertypen Muttergöttin und Sturmgott sowie den Götterdreieiten, welche der Sphäre der Magie zugeordnet werden.¹³⁸

Im Anschluß an die Frage nach Göttern werden die Bestattungssitten beschrieben und auf einen Jenseitsglauben hin befragt.¹³⁹ Bereits hier wird auch die Frage der indoeuropäischen Herkunft von Gruppen

¹³⁶ Popko, 1995, 29.

¹³⁷ Popko, 1995, 32. Das Zitat bezieht sich auf Wandmalereien von Catalhöyük.

¹³⁸ In der anatolischen Muttergöttin sieht er eine chthonische Figur und „a characteristic figure of polytheistic religion.“ Die männliche Gottheit wird mit dem Sturmgott verglichen, jedoch keine Kultkontinuität konstatiert. „In historical religions this deity is often worshiped in the form of a bull.“ Die Götterdreieiten werden der Magie zugeordnet: „they clearly seem to have more in common with magic than with cult.“ Zusammenfassend zum Neolithikum schreibt er: „... good reasons to believe that the typological diversification of deities may have occurred as early as the period ...“ Popko, 1995, 33-34.

¹³⁹ „Burial customs are quite similar everywhere, testifying to a belief in the afterlife and a developed ancestor cult.“ Popko, 1995, 35.

mit anderen als den vorherrschenden Bestattungssitten diskutiert, aber als noch zu unsicher beschrieben.¹⁴⁰

Die Bronzezeit wird in ähnlicher Form wie das Neolithikum behandelt. Beim Durchgang durch archäologische Funde wird nach Funden mit „religiöser Signifikanz“ gesucht, zunächst nach Göttern, dann nach Symbolen und abschließend werden Bestattungssitten diskutiert.¹⁴¹ Interessant ist hier Popkos Unterscheidung zwischen Symbolen, die als zu den Göttern gehörig, wie z.B. Tierstandarten, betrachtet werden und Kultobjekten, die als solche beispielsweise beopfert werden konnten. Popko erklärt die Verehrung von Kultobjekten, die nicht Stellvertreter eines Gottes sind, mit der Reminiszenz von Magie: „Magic continued to play an important role in religious beliefs. A contradiction of religion in theory, it supplemented it in practice ... Often enough a man availed himself of magical means also with respect to the gods, testifying to the deep belief in the might of magic and to the conviction that it could influence the god's actions, too.“¹⁴²

Aus dem Abschnitt über die Zeit der altassyrischen Handelskolonien wird besonders deutlich, wie Popko insgesamt die unterschiedlichen religiösen Traditionen einordnet. Auch wenn er Ähnlichkeiten von Göttern in der Ikonographie von z.B. der *karum*-Zeit bis in die Periode des Hethitischen Großreiches sieht, betont er, daß es sich hierbei nicht um den gleichen Gott handeln muß.¹⁴³ Ähnlich vorsichtig verfährt er mit Analogien zu Mesopotamien. So betont er auch, daß bereits die hethitische Schreibweise mit ihrem Gebrauch von Sumerogrammen für die Götternamen die kleinasiatischen Götter in eine bestimmte Kategorisierung gezwungen und sie möglicherweise in ein mesopotamisches Gewand gekleidet hat. Götter wurden dadurch zu einer bestimmten Gruppe gezählt, der Sturmgott-Gruppe (IM) oder den Muttergottheiten (MAH.MAH) beispielsweise, wobei man nicht sagen kann, ob dies etwa Konsequenzen für eine Modifikation der ur-

¹⁴⁰ Popko, 1995, 39-40.

¹⁴¹ Popko, 1995, 43-45.

¹⁴² Popko, 1995, 50.

¹⁴³ Popko, 1995, 58-59. Als Beispiel nennt er die Siegelabdrücke von „Gott auf Hirsch mit Vogel und Hasen in den Händen“.

sprünglichen Göttergestalten gehabt haben könnte.¹⁴⁴ Popko stellt also eine Kontinuität von „Alter Magie“ fest, die als „Glaubensrest“ noch bis in die hethitische Großreichszeit vorhanden sein soll, ist aber vorsichtig, Götterkontinuitäten zu konstatieren, hier betont er stattdessen Unterschiede und schließt nicht aus, daß trotz gleicher Gottheiten verschiedene Kulte stattgefunden haben können.

Ebenso wie bei seinen Vorgängern findet eine Diskussion des hethitischen Gottesnamens Šiušu(m)mi als „mein/unser Gott“ statt. Popko betont, daß es sich hier um ein Appellativ handelt und daß die Gründe, warum ein ursprünglicher Sonnengott zum Appellativ wurde, immer noch unklar sind.¹⁴⁵

Die hethitische Periode in Kleinasien

Die hethitische Periode wird aufgeteilt in Altes, Mittleres und Neues Reich. Während die Struktur der Perioden von Altem und Mittlerem Reich die gleiche ist, ist der Abschnitt über das Neue Reich anders aufgebaut. Er wird mit dem Pantheon der Hauptstadt begonnen, gefolgt von lokalen religiösen Glaubensvorstellungen; im Anschluß daran folgen Abschnitte über Kult, Magie, Mythos, Gebet und zuletzt Divination.

Auch in der Darstellung des Neuen Reiches wird mit Göttern und dem Pantheon begonnen, gefolgt von Göttern der Nachbarn sowie den Themen Synkretismus, Mythologie, Kosmogonie und „Gott und Mensch“. Divination steht dann vor dem Abschnitt über Kultzentren und Feste, abgeschlossen wird wie in den Kapiteln zuvor mit Begräbnisriten.¹⁴⁶ Besonders auffällig ist, daß unter dem Abschnitt des Neuen Reiches keine Rubrik für Magie vorhanden ist.

¹⁴⁴ Popko, 1995, 54.

¹⁴⁵ Popko, 1995, 56.

¹⁴⁶ 2.2.1 The Old Hittite period. Preliminary remarks (67-68). The pantheon of the capital (69-72). Local religious beliefs (72-74) Cult (74-80). Magic, myth and prayer (80-83). Divination (83). 2.2.2. The Middle Hittite period. Preliminary remarks (84-86). Changes in Hittite religion (86-90). The official pantheon (90-91). Beliefs of the Luwians (91-95). Beliefs of the Hurrians of Anatolia (95-102). Prayer (102-104). Magic (104-108). 2.2.3. The empire period. Preliminary re-

Wie seine Vorgänger faßt Popko den Terminus hethitisch in seiner weiteren Bedeutung und nicht wie die Linguisten als die Muttersprache einer Gruppe von Bewohnern von Kleinasien. Er ist kritisch gegenüber einer Wissenschaftstradition, die indoeuropäische Elemente isoliert betrachtet, und ist der Meinung, Etymologie allein reiche nicht aus, um z.B. kulturelle Eigenheiten feststellen zu können.¹⁴⁷

Religion wird als von der Politik abhängig betrachtet. So steht am Anfang des hethitischen Reiches die Vereinigung von Stadtstaaten zu einer größeren politischen Einheit, was laut Popko auch Veränderungen für das religiöse Leben bedeutete.¹⁴⁸ Bei diesen Veränderungen werden vor allem die Götter angesprochen; so wird beispielsweise angeführt, daß als ein Faktor der territorialen Expansion die provinziellen Götter eroberter Städte nicht eliminiert, sondern im Gegenteil in die Hauptstadt hineingeführt wurden.¹⁴⁹

Als die den „Glauben“ beeinflussenden Veränderungen während des Mittleren Reiches werden vor allem die in dieser Zeit mächtigen Hurriter und Luwier betrachtet. Ihnen werden qualitative Veränderungen in der Religion zugeschrieben mit einem „höher entwickelten System“, was mit syrischen und mesopotamischen Traditionen verbunden war.¹⁵⁰ Unter dem „höher entwickelten System“ werden hauptsächlich Kosmologien verstanden.

marks (109-110). Gods and pantheons (110-115). The gods of neighbours (115-117). Syncretism (117-118). Mythology (119-128). Cosmogony (129-131). God and man (131-134). Divination (135-139). Cult (139-143). Cult centers and gods' cities (143-147). Cult festivals (147-151). Death and the afterlife (151-154). Burial customs (154-157). Closing remarks (157-159). Siehe Popko, 1995.

¹⁴⁷ Popko, 1995, 67.

¹⁴⁸ Die Vereinigung der Stadtstaaten „implicated changes in the religious situation of the area. It is only a natural tendency in this case for the religious beliefs of the main center of authority - in this case Hattuša - to dominate.“, Popko, 1995, 68.

¹⁴⁹ Popko, 1995, 68. Vgl. auch die positive Aufnahme von hattischen Elementen, die von Popko deutlich als Fortschritt bewertet wird: „...taking over the local culture which was much more advanced than their own.“ Popko, 1995, 62.

¹⁵⁰ „The changes then had a breakthrough character, while the processes which took place later, under the empire may be described as evolutionary.“ Popko,

Ähnlich wie Volkert Haas versucht Popko auch „lokale religiöse Glauben“ darzustellen, wobei er den Terminus Glauben benutzt, nicht Kult, wie Haas. Die Technik ist jedoch die gleiche, es werden erst die Stadtgötter aufgezählt und dann die Kultreise des Prinzen.¹⁵¹

Kult, „Magie“ und Ritual

Im Kapitel Kult kommen die jeweiligen Tempel und deren Götter zur Sprache, im Anschluß daran die dort vermuteten Gottesbilder und Kultobjekte, was zunächst getrennt wird.¹⁵² Die Aufgaben des Kultpersonals werden durchgegangen, bevor schließlich die Festrituale behandelt werden. Hierbei werden interessanterweise nicht die Begriffe „Magie“ oder „magische Rituale“ benutzt.¹⁵³

Die „Magie“ erhält ihre eigenen Abschnitte. „Magie“ und Ritual werden getrennt konzipiert: „Magic played an important role in ancient society. A magical background is visible in many rituals, similarly as the ritual duties of priests and priestesses are interwoven with the magical ones.“¹⁵⁴ Dabei kommt dem Terminus Ritual eine eher

1995, 86. Vgl. auch: „Anatolian cosmological ideas from the time before the arrival of the Hurrians are unclear and there is no saying to what degree they were subjected to the impact of the more developed systems of Syria and Mesopotamia.“ Popko, 1995, 96. Was den „Glauben“ der Luwier angeht, gibt Popko zu, daß dieser sich nur aufgrund von geographischen und linguistischen Aspekten extrahieren läßt, eine Methode, der er eigentlich kritisch gegenübersteht, siehe Popko, 1995, 91.

¹⁵¹ Popko, 1995, 72.

¹⁵² „The gods were worshiped in the form of statues or aniconic representations (...) The image of the god was the cult object and was treated like the god itself.“ Popko, 1995, 76-77.

¹⁵³ Nicht einmal bei der Erwähnung des „Gewitterrituals“, was als „meteorologisches Rituals, welches beschreibt, was der König tut, wenn es donnert“ bezeichnet wird. Das Ritual „(is) confirming the meteorological nature of the Storm-god.“ Siehe Popko, 1995, 79.

¹⁵⁴ Popko, 1995, 80. Vgl. auch: „The goal of magical rituals was removing all kinds of ‚Evil‘, perceived as concrete beings, as magical impurity of different origin. This was done usually with the help of various acts of magic.“ Popko, 1995, 82.

formale Rolle zu, während „Magie“ inhaltlich bestimmt wird und eine deutliche Wertung erfährt.

Das Auftreten von Göttern in „magischen Ritualen“ wird als ein Signifikator für mythische Elemente betrachtet und an sich als ein charakteristisches Element dieser Rituale gesehen. So ist es Aufgabe der Götter, mythologische Motive zu introduzieren.¹⁵⁵ Die enge Verbindung von Mythos und Ritual wird als Teil einer evolutionären Entwicklung, die der Hethiter später in der Zeit des Neuen Reiches zum größten Teil hinter sich gelassen haben soll, gesehen; aus Mythen wird Literatur:

„A variety of magical operations are now made in the ritual. They are accompanied by incantations (...) The connection between the myth and the ritual is very clear in the religions of Asia Minor. The myth constitutes an ideological justification of the ritual. The introduction of the gods to the action works strongly on the imagination of the participants, reinforcing in this way the therapeutic nature of the ritual. It seems that it was only in the empire period that some of the myths, usually of foreign origin, escaped this dependency and became part of literature.“¹⁵⁶

Bei der Frage nach der Entwicklung „magischer Rituale“ wird auch diskutiert, welche ethnischen Ursprünge hinter magischen Zügen stehen. Es wird konstatiert, daß die „Magie“ vollständig anatolischen Charakter hat und dieser ethnische Charakter wird dabei durch die mythologischen Motive bestimmt. So wird das Motiv des verschwindenden Gottes beispielsweise als typisch anatolisch angesprochen.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Popko, 1995, 81. Sehr ähnlich heißt es im Abschnitt über Magie aus dem Mittleren Reich: „They combined simple acts and incantations into a complicated but spectacular ritual which was meant to act upon the patient's imagination, to fix in him the conviction that he was really freed of magical impurity. (...) One of the ways of magic was to bring the gods to the scene of the ritual. This was done with the help of myth, usually based on some kind of narrative known to the listeners but adapted to the circumstances.“ Popko, 1995, 105. Vgl. den entsprechenden Abschnitt für das Neue Reich bei Popko, 1995, 134.

¹⁵⁶ Popko, 1995, 81-82.

¹⁵⁷ Doch die älteste Version des Telipinu-Mythos hat auch fremde Elemente, so Popko, 1995, 80. Als eine weitere charakteristische Figur anatolischer „Magie“ wird die Alte Frau verstanden. Sie soll von „einer prähistorischen Tradition“

Im Vergleich zu Mythen der Umwelt werden die anatolischen als primitiver bewertet: "The myth tends to be a rather simple, unsophisticated story, which distinguishes it from the more elaborate foreign myths, but it is its simplicity that gives it a peculiar charm."¹⁵⁸

In der Herleitung des anatolischen Charakters der magischen Rituale über die darin vorkommenden mythischen Motive unterscheidet sich Popko völlig von Haas, der die ethnischen Herkunft über die verschiedenen Handlungen und Ritualtermini bestimmt, nicht über die mythologischen Motive.¹⁵⁹ Dieser Unterschied zwischen Haas und Popko beruht auch auf einer unterschiedlichen Auffassung des Mythos und anderen Wertung von Handlung, worauf noch zurückzukommen sein wird.

Dem Einfluß der als auf dem Gebiet der Religion weiter entwickelt geltenden Hurriter werden auch neue Formen der Kommunikation mit den Göttern zugeschrieben.¹⁶⁰ Auf der einen Seite ist damit die wachsende Ominalliteratur angesprochen, auf der anderen soll das Gebet eine starke Veränderung erfahren haben, die sowohl durch den Signifikator „Gott“ als auch durch ein neues System der Moral bereichert worden sein soll. Das Gebet, das nun als ein betont persönliches bezeichnet wird, wird so dem Gebiet der Religion zugeordnet: „The prayer is recited by the goddess' [Sonnengöttin von Arinna] priest during a short ritual, which is no longer magical as before, but cultic. (...) A system of moral standards becomes part of religion. There is no indication that the prayer was accompanied by an appropriate ritual.“¹⁶¹

Bei Popko finden sich ebenso wie bei allen anderen Akteuren Bemerkungen über die „Schwarze Magie“ bei den Hethitern; dabei ar-

stammen. Popko, 1995, 83. Vgl. vom Abschnitt über die Magie des Mittleren Reiches: „To the inhabitants of ancient Anatolia the presence of deities was a prerequisite of prosperity, thus they were always afraid of the gods' vanishing and its consequences.“ Popko, 1995, 106.

¹⁵⁸ Popko, 1995, 107.

¹⁵⁹ Das wird z.B. noch deutlicher in, Haas, 1974, v.a. 59-125. 137-139.

¹⁶⁰ Sie gelten als aus dem reichen Repertoire der Mesopotamier geliehen, Popko, 1995, 102-103.

¹⁶¹ Popko, 1995, 103. Es geht hier um das Gebet des Kantuzzili.

gumentieren alle auf dieselbe Weise.¹⁶² Sie wird als eine selbstverständliche aber gefährliche Praxis beschrieben, obwohl es keine Ritualtexte gibt, in denen Anweisungen für „Schadenszauber“, so Haas, vorkommen, sondern nur Quellen darüber, wie dieser rechtlich bestraft, verhindert oder „wieder in Ordnung gebracht“ werden soll.

Wie Gurney trennt Popko bei den sogenannten Stündenbockritualen zwischen den Träger Ritualen (mit *nakušši*) und den Ersatzritualen (mit *tarpalli*).¹⁶³ Wie jener sieht er auch, daß sich die Trennung der Rituale nicht sauber aufrecht erhalten läßt; der Grund dafür besteht nach Popko in einem Fehler der hethitischen Ritualteilnehmer: „The roles of the carrier and substitute are sometimes confounded; indeed, ancient performers of magical rituals made mistakes as well.“¹⁶⁴ Auch er stellt also nicht die eigenen Differenzierungsprinzipien infrage.

Der religiösen Praxis wird dabei eine Logik abverlangt, die sie nicht bieten kann. Dies zeigt ein weiteres Beispiel. Anlässlich der Darstellung der hurritischen Religion macht Popko auf die Schwierigkeit aufmerksam, daß göttliche Attribute sowohl Attribute sein als auch den Gott selbst symbolisieren können und findet hierin einen logischen Widerspruch: „This paradox, which is unexplainable in the categories of two-value logic, also concerns different hypostases of the same god known under different names: each could replace the other, while remaining a separate deity.“¹⁶⁵

Veränderungen, die während des Mittleren Reiches zur anatolischen „Magie“ hinzukamen, wurden nach Popkos Ansicht verfestigt, nur wenig Neues sei später noch introduziert worden.¹⁶⁶ Es werden allerdings kaum Veränderungen aufgezeigt; abgesehen von den oben besprochenen neuen „ethnischen Elementen“ wird das „System der Ma-

¹⁶² „Black magic was practiced alongside white magic. It was commonly considered harmful and was officially prohibited.“ Popko, 1995, 83.

¹⁶³ Man folgt hier der Tradition von Kimmell, 1968. Ebenso kann man eine Tradition in Anknüpfung an Gurney darin sehen, daß die Alte Frau als für Divination zuständig betrachtet wird, siehe Popko, 1995, 83.

¹⁶⁴ Popko, 1995, 108.

¹⁶⁵ Popko, 1995, 101.

¹⁶⁶ Popko, 1995, 108.

gie“ als konstant beschrieben. Es wird als auf zwei grundlegenden Ideen aufbauend verstanden, die in den Ritualen kombiniert werden, der *katadesis* und *apolysis*.¹⁶⁷

Die Religion während des Neuen Reiches:

Wie zuvor beginnt die Schilderung des Pantheons und lokaler Panthea den neuen Abschnitt. Im Hauptinteresse steht, wie und wo sich das Konzept eines bestimmten Gottes geändert hat, z.B. das der Sonnengöttin der Erde.¹⁶⁸ Die Hauptgötter und deren Gestalt werden diskutiert und im Anschluß daran lokale Götter. Hier wird bereits auf Synkretismus hingewiesen:

The integration of the old and new, and the native and foreign components of Anatolian religious beliefs progressed steadily (...) The list [die Staatskontrakte] attempts at ordering a pantheon according to functional and geographical criteria. The presence of Hurrian deities is clear, and the effects of a religious syncretism are also apparent. Gods of different origin resembled each other in terms of character and function; in this situation, syncretism was unavoidable.¹⁶⁹

Man sieht, daß bei der Besprechung des Religionskonzeptes des Neuen Reiches ebenfalls von der politischen Situation als der Basis des Synkretismus oder, wie es hier auch genannt wird, der theologischen Spekulation ausgegangen wird:

„The multitude of deities and their mutual similarities inevitably led to a religious syncretism. (...) This was one of the premises of syncretism; however, it was stimulated first of all by political considerations. The fusion of some gods into one was supposed to help different ethnic components of the Hittite soci-

¹⁶⁷ „Two mutually combined ideas were exploited in magical rituals: fixation (*katadesis*) and release (*apolysis*). They allowed conditions of nature and man to be described and then exploited analogies between them. In reference to man, fixation meant the results of contamination with magical impurity. Purposeful action to this effect is the objective of black magic which, as we have said, was prohibited and repressed. Release from fixation came with a purification rite.“ Popko, 1995, 104.

¹⁶⁸ Popko, 1995, 111.

¹⁶⁹ Popko, 1995, 112.

ety to assimilate. There is no saying, however, to what degree these theological speculations had an effect on popular belief. The conviction about the identity of certain deities may well have been restricted to just the upper class of society, perhaps even to the priests alone. The texts would indicate that, despite the efforts of theologians, each deity was still worshiped separately and in its own ethnic environment.¹⁷⁰

Auch der Synkretismus ist also in ein deutlich evolutionistisches Schema eingeordnet.¹⁷¹

Als nächstes werden Mythologie und Kosmogonie behandelt. Auch hier werden sowohl der Evolutionismus als auch Popkos Textinterpretationstechnik deutlich. Wie schon zuvor bezüglich des Alten und Mittleren Reiches wird betont, daß die hethitischen und hurritischen Mythen ein integraler Teil von Kult und „magischen Ritualen“ sind. Sie werden als gutes, allerdings noch primitiveres Vergleichsmaterial für griechische Kosmogonie angesehen, wo Mythen dann Literatur geworden sein sollen.¹⁷²

Die Kosmogonien werden mit Literalsinn und ohne Rücksicht auf die Textgattung direkt sowohl aus mythischen als auch rituellen Textabschnitten abgelesen:

„The myths and enunciations included in rituals provide sufficient evidence to reconstruct at last in part the views on the origin and structure of the world.“¹⁷³ Popko versucht die Kosmogonien während des Neuen Reiches im Zusammenhang von älteren Texten zu sehen, um eine Entwicklung aufzeigen zu können. Dabei kommen auch althethitische „magische Rituale“ zur Sprache, aus denen aber noch kein

¹⁷⁰ Popko, 1995, 117.

¹⁷¹ „In the sphere of religion this development manifested itself in a gradual abandonment of the primitive objects and forms of cult, and in a progressing syncretism which led in consequence to a broadening of the competence of certain gods and to their increased importance.“ Popko, 1995, 158.

¹⁷² „Their non-literary character manifests itself in the simplicity of the narrative and the sparing use of stylistic devices.“ Popko, 1995, 119. Vgl für Altes und Mittleres Reich Popko, 1995, 82, 107.

¹⁷³ Popko, 1995, 129.

Weltbild auszulesen ist.¹⁷⁴ Für die Kosmogonien des Neuen Reiches, bei denen es stets um bildliche Vorstellungen von Welt und Unterwelt geht, werden ebenfalls Ritualtexte benutzt, denen Popko jedoch Information über die Weltvorstellungen entnimmt.¹⁷⁵ Seit dem Neuen Reich soll die Welt als geschaffen aufgefasst worden sein, in der Gestalt eines Hauses: „The consistent belief imagined it as a great building with four corners, set upon the earth as the foundations and with the sky as the roof.“¹⁷⁶ Die Vorstellung der Unterwelt wird als von der Geographie beeinflusst gesehen, denn in Anatolien soll es im Unterschied zu Mesopotamien Flüsse und Seen in der Unterwelt geben, wobei Höhlen und Quellen als Eingangspforten gelten sollen.¹⁷⁷

Ähnlich wie bei den Kosmogonien ist aus dem Abschnitt über Gott und Mensch zu ersehen, daß Vorstellungen buchstäblich aus dem Text gelesen wurden, auch wenn es explizit gar nicht um Vorstellungen ging. In diesem Abschnitt werden die Eigenschaften der Götter und

¹⁷⁴ „Just as the Sun and the Storm-god, heaven and earth are everlasting, so let the king, queen and the children be everlasting!‘ The formula refers to the present state of the world. We do not know, however, what beliefs were current then concerning the remote past (...); it is said there that the gods assumed authority over the world and divided it among themselves. This would indicate that the world came into existence before then; nonetheless, the described situation may also be connected with one of the concepts of creating the world in stages, which are characteristic of Mesopotamian cosmogony.“ Popko, 1995, 129.

¹⁷⁵ Dies gilt im Besonderen für die Vorstellungen der Unterwelt, z.B. Ritualtexte, in denen ein vergrabenes Gefäß (oder eine gegrabene Grube) als „der Kessel der Unterwelt“ vorkommt: „Inside the depths of the earth the bronze *palhi*-vessels stood, with their lids of lead and latches of iron. The performers of magical rituals directed impurity taken from a patient to these pots, thus condemning it to never-ending isolation.“ Popko, 1995, 130.

¹⁷⁶ Popko, 1995, 129. Bei der Besprechung des Illuyanka-Mythos ist Popko etwas vorsichtiger in der Technik, Weltvorstellung und Sitten direkt aus dem Text abzulesen, da er durch das Vorhandensein von zwei verschiedenen Versionen verwundert ist. Er will daher erst die Frage nach dem Zusammenhang der Versionen und deren Datierung beantworten, bevor verschiedene Bräuche klargelegt werden können. Popko, 1995, 121.

¹⁷⁷ Für die Extraktion dieser Vorstellung wird, ebenso wie bei Haas, v.a. das Ritual „Beschwörung der Unterirdischen“ benutzt. Popko, 1995, 130. Vgl. Otten, 1961.

des Menschen angesprochen, und zwar mit Begriffen von Sünde, Gebet, persönlichem Gott sowie Kommunikationsmöglichkeiten mit Göttern; diese werden als theologische Fragen diskutiert.

Götter werden als Spiegel der Menschen gesehen. „The myths reveal how the ancient peoples of Anatolia imagined their gods. Human imagination molded the world of the gods to reflect an earthly kingdom, transferring to it the value system that was in force among the mortals.“¹⁷⁸ Sünde wird als eine dem Menschen innewohnende Qualität menschlicher Natur gedeutet, die ein Bruch mit Gottes Gesetzen sei. Durch Gebete jedoch konnten Forderungen gestellt und Argumente vorlegt werden. Dabei wird die Rationalität der Hethiter in diesem Aspekt der Gotteskommunikation betont.¹⁷⁹

„The world of gods was separated from that of humans by an invisible border. The gods could hear man's request but they remained out of his reach. ... The god could reveal his will, give advice, demand offerings. ... The god could personally give information to a man - in a dream or through the medium of an enthusiast or using special signs.“¹⁸⁰

Die Entstehung von persönlichen Göttern wird als der Anfang der Entstehung eines Henotheismus gesehen.¹⁸¹

Divination

An der Stelle, an der in den obigen Abschnitten die „Magie“ diskutiert wurde, steht nun im Kontext des Neuen Reichs die Orakelkunst. Das für die Omina zuständige Personal wird als eine intellektuelle Elite verstanden. Da Divinationen auch politischen Dokumenten zugefügt

¹⁷⁸ Popko, 1995, 131.

¹⁷⁹ „The rationality of Hittite religion has been remarked for a long time. (...) Man's attitude toward the gods was defined not in categories of emotion (e.g., fear in Babylonian religion) but in categories of the law.“ Popko, 1995, 132. Bei den Omina (siehe unter *Divination*) wird dagegen die Irrationalität hervorgehoben.

¹⁸⁰ Popko, 1995, 134.

¹⁸¹ „The document [die Appologie Hattušilis III.] is an extremely valuable source for the study of the genesis of henotheism and is still insufficiently taken advantage of.“ Popko, 1995, 133.

wurden, werden sie als sehr wichtig beschrieben. Popko pointiert, daß man in Bezug auf die Vergangenheit nicht die Wahrheit herausfinden, sondern den Grund für den Zorn der Götter erforschen wollte, um diesen beseitigen zu können.¹⁸² Die Divination wird als eng verwandt mit der „Magie“ betrachtet:

„The interpretation of symbols seen in dreams was part of the art of divination which was, apart from magic, the most important field of knowledge (in the ancient sense of the word, of course) in the entire Near East. Both magic and divination were based on the same premises: the conviction that the universe is homogeneous and that all the beings are in mutual relation with each other“¹⁸³

Gleichzeitig wird sie als das Feld angesehen, in dem Magie zu Religion überführt wird:

„From the viewpoint of magic an omen is an expression of magical force, which changes the habitual course of events. The ancients narrowed the original meaning of the word, considering it exclusively a divine sign; thus it came to the transition from magical to religious ideas in this field.“¹⁸⁴

Es wird deutlicher als zuvor ausgesprochen, daß es sich hierbei um eine Wirklichkeitstäuschung handelt.

„Of course, this contact with the gods was an illusion, the diviners acted in a world of fantasy, but their oracular statements often exerted an influence upon political and military decisions (...) On the other hand, in reading these texts one has the impression that on the pretext of asking about the future, the diviner attempted to acquaint himself with the gods and their secrets in greater detail. This attitude must have had an effect upon the sublimation of religious beliefs, at least in the upper classes of society, and it could have resulted in a qualitative development of religion.“¹⁸⁵

¹⁸² Popko, 1995, 138-139.

¹⁸³ Popko, 1995, 135.

¹⁸⁴ Popko, 1995, 136.

¹⁸⁵ Popko, 1995, 139.

Der Kult

Im Gegensatz zu allen anderen Akteuren stehen Kult, Kultplätze und die Feste innerhalb des Kapitels an relativ später Stelle nach der Divination und der „Magie“. Eine Erklärung dafür könnte sein, daß die letztgenannten Abschnitte zu Glaubensvorstellungen gezählt werden und im Anschluß an das Pantheon besprochen werden. Im Abschnitt über den Kult werden dagegen keine Glaubensvorstellungen mehr diskutiert. Es geht um Götterdarstellungen, Kultobjekte, Kultplätze, Tempel und die Feste. Als das wichtigste Thema in diesem Zusammenhang wird die rituelle Reinheit gesehen.¹⁸⁶ Die Funktion der Festrituale, die Popko ebenso wie Haas im Zusammenhang mit dem agrarischen Kalender sieht, wird als die Stimulation der Lebenskräfte der Götter verstanden.¹⁸⁷ Unter diesem werden auch die verschiedensten im Fest vorkommenden rituellen Aktivitäten gesetzt, von der Götterstatuenpflege bis zu Unterhaltungsaktivitäten wie Wettkämpfen und Musizieren.¹⁸⁸

Begräbnisriten

Hinter den verschiedenen Begräbnisweisen – zum einen Skelettgräbern, zum anderen Brandgräbern – werden verschiedene religiöse und mythologische Ideen vermutet.¹⁸⁹ Wie diese allerdings ausgesehen haben mögen, wird noch als völlig dunkel angesehen, hierin ist Popko

¹⁸⁶ „The notion of holiness conceived as a state of ritual purity was characteristic of the operation of the temple. Ritual purity meant freedom from contamination of a magical nature which could come from beings, objects or substances habitually considered impure.“ So wird auch das Bewahren der rituellen Reinheit als Hauptaufgabe des Kultpersonals gesehen. Popko, 1995, 147.

¹⁸⁷ Bei der Deutung der Feste ist Popko generell vorsichtig. Er ist der Ansicht, daß es im Augenblick erst noch Aufgabe des Hethitologen ist, ein Textkontinuum zu schaffen, ohne welches es nicht möglich ist, den Sinn der Feste richtig zu verstehen. Popko, 1995, 147.

¹⁸⁸ „Another practice with the same purpose of stimulation the deity's vital forces was the ceremony of lavatio (...) The statue was then washed, the custom being grounded in magic.“ Popko, 1995, 148. Als sehr zentral aber monoton wird die Opferprozedur bewertet, siehe Popko, 1995, 150.

¹⁸⁹ Popko, 1995, 154.

sehr vorsichtig, es wird nur allgemein angenommen, daß „death meant separation of the body and soul, and the latter's afterlife.“¹⁹⁰ Interessant ist, daß das Vorhandensein von kathartischen Riten im Begräbnisritual als Furcht vor dem Tod gedeutet wird: „They treated this fear as an objective being, a kind of magical impurity which could be removed with the help of a proper purification ritual.“¹⁹¹ Die kathartischen Riten innerhalb des Kultes, beispielsweise das Waschen der Götterstatuen, wurden dagegen nicht als auf Furcht basierend verstanden, sondern als ein Wunsch nach Göttervitalität.

Im Überblick

Das evolutionistische Schema Popkos ist deutlicher als bei den Vorgängern, das explizite Bekenntnis hierzu hat Folgen für die Darstellung der anatolischen Religionen: Das Entwicklungsschema gibt die leitenden Fragen und den roten Faden bis in Einzelergebnisse hinein vor. Es wird auch deutlicher nach Logiken der Glaubensvorstellungen gesucht, und sie werden bewertet. Die rituellen Aktivitäten werden als magisches Handeln eindeutig negativ beurteilt, vom therapeutischen Nutzen, der ihnen zugestanden wird, abgesehen. Das Interesse an der Technik der „Magie“, was beispielsweise bei Haas ausgeprägt vorhanden ist und auch von Gurney ausführlicher behandelt wird, ist bei Popko deutlich geringer; dagegen werden die angenommenen dahinterliegenden Vorstellungswelten eingehender behandelt. Beim Aufstellen des evolutionistischen Schemas wird der Prozeß der Verschriftlichung nicht mitbedacht, fehlende Quellen werden als noch nicht vorhandene Vorstellungen gedeutet.

Unter günstigen Umständen führt für Popko die letzte Phase in der Entwicklung der Religion zum Bund mit dem einen Gott:

„The covenant underlay the later concept of henotheism, a special cult of an exalted deity, which is known in Mesopotamia and other lands of western Asia in the first millenium. Given favorable circumstances, henotheism developed successively into monotheism. We shall remember that in Israel first the

¹⁹⁰ Popko, 1995, 151.

¹⁹¹ Popko, 1995, 153.

Covenant was made with Yahweh, who set the condition that his people would refrain from worshiping other gods; only later, after the exile, did the idea of monotheism actually triumph.“¹⁹²

Manfred Hutter

Manfred Hutter ist der jüngste der vorgestellten Wissenschaftler. 1957 in Österreich geboren, wandte er sich zunächst dem Studium der katholischen Theologie zu, disputierte dann über ein Thema des Alten Orients¹⁹³ und schloß ein Studium der Vergleichenden Sprachwissenschaften, Orientalistik und Alten Geschichte an, in welchem er ebenfalls disputierte.¹⁹⁴ Er arbeitete vor allem in Graz, hat jedoch seit 2000 ~~Zeit~~ eine Professur in Vergleichender Religionswissenschaft an der Bonner Universität inne.

Hutter hat sich innerhalb der Kulturen des Alten Orients auch mit hethitischer Religion befaßt, am ausführlichsten ist das in *Behexung, Entstöhnung und Heilung* der Fall, einer Textedition eines Ritualtextes mit Übersetzung, philologischem und sachlichem Kommentar. Es ist das Ritual der Alten Frau, der ^{SAL}ŠU.GI Tunnawiya mit dem des öfteren vorkommenden Anlaß „wenn ich den König und die Königin aus der Erde nehme“, um unter anderem „Das Fieber des Körpers, das kurze Jahr, den Zorn der Götter und das Gereide der Gesamtheit“ zu überwinden.¹⁹⁵

¹⁹² Popko, 1995, 158. Popko zeigt auch „religiöse Entwicklungen“ konkret im Detail auf. So sieht er z.B. ein Zusammenhang zwischen dem christlichen Heiligenschein und den sumerischen ME-Kräften der Götter, aus denen auf akkadisch melammu (Strahlen) wurde: „An echo of these beliefs is the idea of God's grace in Christianity and the aureole round or about the heads in representations of God, Christ and the saints.“ Popko, 1995, 131.

¹⁹³ Hutter, 1985.

¹⁹⁴ Hutters zweite Dissertation trägt den Titel: Manis kosmogonische Šabuhra-gan-Texte. Edition, Kommentar und literatur-geschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980-7984, *Studies in Oriental Religions* 21, Wiesbaden 1992.

¹⁹⁵ KUB IX 34 II, 1-2, siehe Hutter, 1988, 29.

Aus dem Vorwort geht hervor, daß Hutter sich explizit als Religionshistoriker versteht.¹⁹⁶ Es soll untersucht werden, inwieweit dies in der Textbehandlung zum Ausdruck kommt. Im Vergleich zu den vorherigen Arbeiten von Gurney, Haas und Popko muß man bedenken, daß es sich hier nicht um eine Monographie über hethitische Religion handelt, sondern um die Kommentare zu einem Ritualtext. Trotzdem wird auch in diesen sichtbar, wie die Rituale konzeptioniert werden.

Die Edition folgt gänzlich den gebräuchlichen Strukturen derartiger Ausgaben; die Textzusammenstellung und die verschiedenen Fragmente werden dargelegt und die Ausgrabungsorte verzeichnet. Aus dem philologischen Kommentar kann man ersehen, daß an eine breitere Leserschaft als die der Hethitologen gedacht wurde, da bestimmte Termini, wie z.B. der der ^{SAL}ŠU.GI, der „weisen Frau“ so Hutters Übersetzung, genauer erklärt werden, während sie ansonsten in solchen Kontexten meist vorausgesetzt werden.¹⁹⁷

Auch bei Hutter wird deutlich, daß die Bearbeitung der sogenannten Beschwörungsrituale unter der Rubrik „Magie“ stattfindet, schon der Titel seiner *Behexung, Entsühnung und Heilung* läßt das ahnen. Die Verwendung von Begriffen aus den Wortfeldern Magie und Zauberei unterscheidet sich nicht im philologischen und im sachlichen Kommentar. In letzterem wird es jedoch verständlicher Weise deutlicher, wie diese Begriffe zu denen von Ritual und Religion ins Verhältnis gesetzt werden können; sie sollen im Folgenden näher untersucht werden.

Erklärtes Ziel des sachlichen Kommentars ist es, an ausgewählten Aspekten zu zeigen, wie die Ritualtexte zu Kenntnissen über hethitische Literatur, Religion und Kultur beitragen können.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Hutter, 1988, 5. Weitere Artikel zum Thema hethitische Religion, siehe Hutter, 1991

¹⁹⁷ Hutter, 1988, 56-57. Ein weiteres Beispiel ist die Erklärung Hutters von *š-pant*, welches neben „libieren“ auch mit „weihen“ übersetzt wird, Hutter, 1988, 65.

¹⁹⁸ Hutter, 1988, 103.

Die Terminologie

Zunächst darf den Religionswissenschaftler die nicht problematisierte Übernahme von Begriffen aus dem Wortfeld Magie bei einem in den achtziger Jahren ausgebildeten Wissenschaftler des Faches erstaunen. Ohne Anführungsstriche und Kommentare werden Begriffe wie „Beschwörung“¹⁹⁹, „weiße Magie“²⁰⁰, „Zauberei“ und „Analogiezauber“²⁰¹ und „dämonische Sphäre“²⁰² benutzt. Auch in Hutters Artikeln kommt dieser Sprachgebrauch zur Anwendung:²⁰³ „Schadenszauber“, „Abwehrzauber“, „Behexungen“, der „magische Blick“, „Bildzauber“, „magische Reinigung“, „magische Manipulation“²⁰⁴, „materia magica“, die „magischen Fähigkeiten“ der „weisen Frauen“²⁰⁵. All diese Begriffe werden ohne Anführungszeichen benutzt, was dagegen in Anführungszeichen gesetzt wird, sind beispielsweise die im hethitischen Text vorkommenden bösen *Zungen*, ein Ausdruck, der dem Laien durchaus noch verständlich ist.²⁰⁶

„Magie“

Die sogenannten Beschwörungsrituale bestehen laut Hutter aus einer steten Folge von magischen und kultischen Handlungen mit dazugehörigen verbalen Beschwörungen, Bitten und Wünschen.²⁰⁷ Diese Trennung der Rituale in einen Handlungsteil und einen Wortteil, die konzeptionell voneinander unterschieden werden, ist common sense in

¹⁹⁹ Hutter, 1988, 70, 105 u.a.

²⁰⁰ Hutter, 1988, 74.

²⁰¹ Hutter, 1988, 96.

²⁰² Hutter, 1988, 75.

²⁰³ V.a. in Hutter, 1991.

²⁰⁴ z.B. mit verschiedenfarbiger Wolle, Hutter, 1988, 132.

²⁰⁵ Hutter, 1991, 43.

²⁰⁶ Hutter, 1991, ab Seite 34. Die bösen Zungen im rituellen Kontext haben meiner Ansicht nach ein vielfältiges Anwendungsgebiet, wie üble Worte und üble Rede überhaupt. Im Kontext des besprochenen Rituals handelt es sich bei den bösen Zungen nach Hutter wahrscheinlich um Intrigen am Königshof.

²⁰⁷ Hutter, 1988, 104.

der Hethitologie, wie aus den vorherigen Abschnitten bereits deutlich wurde. Die Trennung ist folgenreich und bedingt Begriffe wie „Magie“ und „Beschwörung“ und die Schwierigkeiten der Scheidung von beispielsweise Kult und „Magie“.

Auch wenn Hutter betont, daß zwischen „Magie“ und Kult fließende Übergänge bestehen und nicht zwischen Religion und „Magie“ getrennt werden soll,²⁰⁸ kommt man nicht umhin, seine Vorstellung von „Magie“, Kult und Religion dank der de facto getrennt benutzten Termini als etwas zu Unterscheidendes aufzufassen; magische, kultische und religiöse Handlungen in einem Satz aufzuzählen, würde keinen Sinn ergeben, wenn man die Handlungen nicht zu unterscheiden im Stande wäre.

Auch wenn Hutter dies nicht explizit schreibt, gewinnt man den Eindruck, daß es sich bei dieser Unterscheidung um einen Versuch handelt, die Begriffe als *termini technici* zu verwenden, mit deren Hilfe er die hethitische religiöse Welt in drei verschiedene Wege, die die gleiche Aufgabe erfüllen, zu strukturieren versucht:

„Es soll hiermit kein Gegensatz zwischen Magie und Religion zum Ausdruck gebracht werden, denn auch anscheinend ‚rein magische‘ Rituale sind häufig in einen religiösen Kontext eingebettet, wobei sie (gleich wie kultische Handlungen aber auch wie Gebete oder Gelübde) die Aufgabe haben, eine Verbindung des Menschen zu den übernatürlichen Mächten und Numina herzustellen bzw. aufrecht zu erhalten, wobei nicht die Magie von sich aus, sondern das damit verbundene Mitwirken der Götter zum Erfolg führt.“²⁰⁹

Man muß hierbei bedenken, daß Hutter die angesprochene Dreiteilung nur durch die Trennung der Wort- und der Handlungsteile der Rituale erreichen kann und daß die qualitative Unterscheidung von Kult, „Magie“ und Religion nur über den Inhalt der Wortteile bestimmt wird. Betrachtet man jedoch den Sprachgebrauch der hethitischen Ri-

²⁰⁸ „Eine exakte Trennung der beiden letzteren [magische und kultische Handlungen] ist dabei nicht immer exakt möglich und auch gar nicht angestrebt, da die Übergänge zwischen Magie und Kult fließend sind.“ Hutter, 1988, 104. Weiter unten: „..., wobei der magische Abschnitt durch den kultischen Abschnitt eine Steigerung erfährt.“ Hutter, 1988, 107, siehe auch 111-112.

²⁰⁹ Hutter, 1988, 104.

tuale, so läßt sich eine solche qualitative Unterscheidung daraus nicht entnehmen. Diese wird vielmehr von Hutter auf ethischer Ebene mithilfe in der Religionswissenschaft bekannter Terme vollzogen; wenn z.B. von Opfern die Rede ist, wird von einem kultischen Vorgang gesprochen, beim Ausspucken dagegen von einem magischen, was auch schon bei Popko besonders deutlich wurde.

Erklärungsweise

Die verschiedenen, im Ritual vorkommenden und als magisch verstandenen Handlungen erklärt Hutter dem modernen Leser auf mehrfache Weise. Aus der Erklärungsweise wird deutlich, auf welche Art der damalige Mensch implizit betrachtet wird.

Zum einen begibt Hutter sich in seiner Interpretation auf die emische Ebene, indem er beispielsweise das im Ritual vorkommende Ausspucken mit der Unterwelt erklärt: Das „magische Ausspucken“, das alles Böse entfernt, soll den Zweck haben, das Böse der Unterwelt zu übereignen.²¹⁰

Auf ähnliche Weise wird der ethnologische Vergleich verwendet, der verglichen mit den obigen Autoren jedoch nicht oft benutzt wird. Er soll der besseren Verständlichkeit des Ritualtextes beziehungsweise hethitischer Denkweise dienen. Durch den Vergleich wird eine neue emische Ebene aus dem „Volks glauben“ angeboten, wodurch das hethitische Ritual eine neue symbolische Bedeutung erhält, es wird mit einer Neugeburt verglichen:

„Das Liegen auf der Erde kann dabei mit jenen aus der Ethnologie bekannten Bräuchen verglichen werden, wenn man einen kranken Menschen auf die Erde

²¹⁰ Vgl. Hutter, 1988, 110. Weitere Beispiele: „Rituelle Handlungen mit Ersatzfiguren und Substituten haben dabei den Zweck, das Unheil auf ein Substitut zu übertragen, um es dadurch vom Opfermandanten zu entfernen. ...Eine andere Art, Unheil auf ein Substitut zu übertragen, ist eine magische In-Beziehung-Setzung der Körperteile des zu Behandelnden. Durch das Auflegen der Körperteile des Tieres auf die Körperteile des Menschen wird dabei die Krankheit (bzw. die Unreinheit) des Menschen vom Tier gefordert und weggetragen Hutter, 1988, 131.

legt bzw. den Lebenden rituell begräbt, um ihm wieder Gesundheit zu verleihen. Manchmal ist das Eingraben des Menschen mit dem Pflügen der Erde verbunden, wobei eine solche Kombination besonders als Heilmittel gegen Hexerei anzusehen ist. Wenn man den Boden gepflügt hat, richtet man den Behexten wieder gesund vom Erdboden auf. Die heilende Kraft der Erde strömt in den Kranken, wobei die Heilung praktisch eine Neugeburt darstellt.²¹¹

Dartüberhinaus wird die emische Ebene mit der ethischen, hier aus der Psychologie, direkt verbunden: „Der Vorgang, bei dem der König aus der Erde genommen wird, bewirkt die Heilung, wobei die magische Wirkung noch durch den damit verbundenen psychologischen Effekt verstärkt werden dürfte.“²¹² Das Ritual wird also sowohl literal und symbolisch als auch funktional erklärt.

Gott und Mensch

Aus den bisherigen Beispielen geht hervor, daß man sich die damaligen Menschen gegenüber den heutigen als anders vorzustellen hat, jedenfalls was die heutigen Menschen betrifft, die sich vom „Volks-glauben“ entfernt haben.

In den Kommentaren über die verschiedenen, im Ritual vorkommenden Götter benutzt Hutter die herkömmlichen Textstellen, die weitere Informationen über die Eigenheiten der Götter bieten. Auch hier kommt der uns inzwischen schon bekannte Telipinummythos vor.²¹³ Die den Göttern zugeschriebenen Eigenschaften werden als ein Spiegel menschlicher Erfahrung betrachtet:

„Das Verhältnis der Götter zueinander, wie es in diesem mythologischen Abschnitt zum Ausdruck kommt, ist wohl eine auf die mytholo-

²¹¹ Hutter, 1988, 119. Belegt werden diese Bräuche mit Albrecht Dieterich von 1913: Mutter Erde: Ein Versuch über die Volksreligion und Bertel Nyberg von 1931: Kind und Erde. Ethnologische Studien zu Urgeschichte der Elternschaft und des Kinderschutzes.

²¹² Hutter, 1988, 120.

²¹³ Auch die Notiz aus dem Mythos über den sich in der Unterwelt befindenden bronzenen Kessel wird wie von den vorherigen Autoren angesprochen. Hutter, 1988, 121.

gische Ebene transportierte menschliche Erfahrung.“²¹⁴ In welcher Art diese Erfahrung gedacht werden kann, kommt in den Kommentaren des Ritualtextes leider nicht richtig zum Ausdruck, nur dann könnte man jedoch näheres über die Verhältnisse zwischen Menschen und Götter erfahren. Auch hier machen sich die Schwierigkeiten bemerkbar, die Götterwelt getrennt von der Religionsausübung der Menschen zu betrachten, denn es wird schwer, sich vorzustellen, auf welche Weise die in den Ritualen postulierte Kommunikation zwischen Menschen und Göttern stattfinden kann.

Einerseits sind es die Götter, die für eventuelle Erfolge der Rituale verantwortlich gemacht werden müssen und die gegen Götter begangenen Sünden fallen auf den Menschen zurück;²¹⁵ andererseits wird der Mensch jedoch nicht ohne Macht gedacht, denn wie im vorherigen Abschnitt gesehen werden „magische Handlungen“ als wirksam beschrieben und nicht allein symbolisch oder funktional gedeutet.

Dieses Problem bleibt unlösbar durch die Art und Weise, wie Hutter die emische und ethische Ebene benutzt hat, es läßt sich jedoch mithilfe der Praxistheorie deuten und auf eine andere Weise verstehen, was weiter unten noch gezeigt werden soll.

Religion

In *Behexung, Entstehung und Heilung* ist explizit nur wenig von Religion die Rede, Hutter geht es ja auch um das Bemühen, einzelne Aspekte hethitischer Religion und Kultur aufzuzeigen.²¹⁶ Einige Grundzüge, die sich bei Hutter ebenso wie bei den zuvor behandelten Autoren finden lassen, sollen kurz angesprochen werden.

Die Trennung von „Magie“ und Religion und deren Folgen ist bereits notiert worden, so wird hier nicht mehr eigens darauf eingegangen. Ebenso wie die Vorgänger es praktizierten, wird der Versuch unternommen, die verschiedenen ethnischen Elemente innerhalb der hethitischen Religion aufzuzeichnen. Sie werden auch in den zeitlichen

²¹⁴ Hutter, 1988, 126.

²¹⁵ Hutter, 1988, 107.

²¹⁶ Siehe Hutter, 1988, 103.

Kontext hethitischer Geschichte gestellt, letztendlich um einer genaueren Entwicklung der lokalen Religionsgeschichte nachzuspüren:

„Die einzelnen Motive, die in diesem Ritual und z.T. in Ritualen der hurritischen Schicht begegnen, zeigen aber auch, daß viele Einzelheiten über diverse Motive und Themen in ‚hethitischen‘ Texten noch weiterer Untersuchung bedürfen, damit es möglich sein wird, synkretistische Strömungen immer präziser fassen zu können.“²¹⁷

Wie gesehen setzt Hutter „hethitisch“ und nicht „synkretistisch“ in Anführungszeichen. Die Verwendung des Begriffes Synkretismus ist jedoch erst dann problematisch, wenn „reine“ Religionen postuliert werden und die sogenannten synkretistischen Religionen eine negative Wertung erfahren. Dies ist bei Hutter nicht der Fall. Ähnlich wie bei der Verwendung des ethnologischen Vergleiches, besteht jedoch die Gefahr, in Ritual- oder auch anderen Texten vorkommende Motive direkt mit fremden, beispielsweise hurritischen Motiven zu vergleichen, und die hurritische Bedeutung in den hethitischen Kontext einzuführen, d.h. sie aus ihrem konkreten historischen Zusammenhang zu isolieren und das Motiv von seinem ursprünglichen Kontext zu trennen. Dies wäre ein weiteres Beispiel dafür, Texte aus ihrer Praxis zu lösen.²¹⁸

Man kann bei Hutter, wenn man vom Spezialfall der Trennung von Magie und Religion absieht, ansonsten auch kein auf den Henotheismus oder Monotheismus herauslaufendes evolutionistisches Religionschema entdecken. In diesem Punkt unterscheidet er sich von den anderen Akteuren.

²¹⁷ Hutter, 1988, 133.

²¹⁸ Ansatzweise ist das bei Hutter der Fall, z.B. die Überführung mesopotamischer Unterweltsvorstellungen in hethitische Rituale, siehe Hutter, 1988, 121-122.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Alle Verfasser schreiben mit Enthusiasmus von den Hethitern und bemühen sich um Respekt. Es geht ihnen nicht darum zu zeigen, welche einfältigen Ideen man doch in der Vergangenheit gehabt hätte. Zudem wird stets versucht, auf die schon zu so früher Zeit vorhandenen „kulturellen Errungenschaften“ und bereits vorhandenes wissenschaftliches Denken hinzuweisen. Ebenso wird aufgezeigt, daß selbst heute noch ähnliche „magische Praktiken“ ausgeführt werden wie zur Zeit der Hethiter.²¹⁹ Beides kann man als einen Rechtfertigungs- oder Rettungsversuch für eine uns fremde Vorstellungswelt verstehen. Die Mischung von Respekt und Distanz gelingt durch das Aufstellen eines mehr oder weniger ausgeprägten evolutionistischen Schemas.

Weiterhin ist festzustellen, daß alle Autoren die Vorläufigkeit ihrer Ergebnisse betonen; sie heben hervor, daß es sich bei ihren Studien eher um Aspekte hethitischer Religion als um eine Präsentation von geschlossenen Systemen handele, wobei man sich noch einmal in Erinnerung rufen muß, daß auch das Fach Hethitologie als solches noch jung ist. Popko betont darüber hinaus die Schwierigkeit der Darstellung hethitischer Religion aufgrund des unüberbrückbaren zeitlichen Abstands sowie der Tatsache, daß die Ausgestorbenseins hethitische Völker ausgestorben sind.

²¹⁹ Ein besonders schönes Beispiel von alltäglicher „Magie“ in der heutigen Türkei bietet Ünal: „When a pet runs away or is lost, its owner goes to the local imam, since there are no more magicians, and asks him to protect the animal from predators with a magical charm. The priest takes either a pocketknife or a piece of rope and says: ‚As I shut this pocketknife or knot this rope, may the jaws of the wolf also remain closed until this animal is found again.‘ The belief in the effectiveness of this application of imitative magic is so strong, that it is absolutely necessary, after the pet has been recovered, to open the knife again or untie the rope so that the wolf does not starve to death. As long as we do not understand what forces and animistic conceptions underlie imitative magic in its original mode of expression, this type of magical practice could be simply categorized as naive and primitive. It must, as Jensen says, be attributed to a lack of intellectual sophistication and a confused knowledge of causal connections.“ Ünal, 1988, 75.

Man kann bereits anhand der hier ausgewählten Akteure sehen, daß sich in der Altorientalistik gewisse Traditionen in der Behandlung von Religion gebildet haben, obwohl das generell in einer eigenen Studie genauer untersucht werden müßte, um ausreichend Beweise zu geben. Die ausgebildete Tradition betrifft sowohl die ausgewählten Quellen und die Terminologie als auch methodische und theoretische Gewohnheiten.

Durchgehend ist zu sehen, daß das Material in derselben Ordnung präsentiert und auf dieselbe Weise hierarchisiert wurde. Es wird bei den Göttern und Mythen angefangen gefolgt von Kultobjekten und Festen, den Schluß bilden die sogenannten magischen Rituale. Eine solche Reihenfolge wird auch in den Lexikonartikeln zur hethitischen Religion eingehalten.²²⁰ Einheitlich wird Religion als ein Glaube an Götter verstanden. Homogen ist auch die Terminologie, die sich vor allem durch eine fehlende Problematisierung von Begriffen wie „Beschwörung“, „Zauberei“, „Behexung“, „Magie“ usw. auszeichnet, wobei Manfred Hutter als Religionswissenschaftler prinzipiell keine Ausnahme darstellt.²²¹ Auch in der Textdeutung kann man Traditionen vermuten. Einerseits werden die emische und die ethische Ebene gemischt, was oft in wörtlichen Deutungen mündet. Weiterhin wird auf die Gattungen der Texte in der Deutung wenig Rücksicht genommen. Ob es sich z.B. um einen Ritualtext, eine Kultvorschrift oder ein Gebet handelt, hat wenig Einfluß auf die Interpretation, so daß auch aus als Handlungen oder Vorschriften zu verstehenden Texten Glaubensvorstellungen direkt extrahiert werden. Interessanterweise werden auch ethnologische Vergleiche von den vier Verfassern auf ähnliche Weise benutzt. Meist stützt man sich dabei - so auch Hutter - auf Beispiele aus älterer, ethnologischer Literatur, die der komparativen Tra-

²²⁰ Z.B. Götterbock, 1972-75, Goetze et al., 1957, Hartmann, 1968, u.a. Man muß dabei bedenken, daß das hierarchische Ordnen kein unschuldiges wissenschaftliches Unterfangen ist, sondern durchaus als ein Standpunkt, der eine Wertung („das Wichtigste zuerst“) enthält, verstanden werden kann.

²²¹ Er geht allerdings ausführlicher und grundsätzlicher als die anderen Verfasser auf das Problem der Unterscheidung zwischen Religion und „Magie“ ein. Siehe Hutter, 1988, 104.

dition der letzten Jahrhundertwende verpflichtet sind, wobei mithilfe von dem Anschein nach ähnlichen, rituellen Handlungen die hethitischen, rituellen Handlungen verständlicher gemacht werden sollen. Boshafterweise könnte man diese Methode inspiriert von der Frazer-schen Entdeckung der magischen Techniken als „sympathetisch“ bezeichnen. Die religionswissenschaftliche Literatur, die die Akteure mit Ausnahme von Hutter zitieren, ist älteren Datums, und zwar überwiegend aus der ersten Zeit nach der Jahrhundertwende. Aussagen von Robertson Smith, Frazer und Mauss werden unkritisiert übernommen, wobei für die Interpretation der sogenannten Beschwörungsrituale stets die Frazer-schen Theorien bemüht werden. Interessant ist auch, daß die hethitische Gottesrelation von allen mit dem Verhältnis zwischen Herr und Knecht verglichen wird, wobei die Gestalt der Götter entweder auf ein Entwicklungs- oder ein Gesellschaftsschema zurückgeführt wird.

Die Behandlung mehrerer Themen ist auffällig, da sie für die Darstellung der hethitischen Religionsgeschichte nicht unbedingt notwendig gewesen wären, aber von allen Akteuren unproportional ausführlich angesprochen werden. Dazu gehören z.B. Fragen des - schwer zu belegenden - indoeuropäischen Einflusses auf Gottesbilder oder die Diskussion des Unterschiedes zwischen *tarpalli* und *nakkušši* bei den sogenannten Sündenbockritualen.

Gurney folgt in seinem Religionsbegriff Robertson Smith und trennt dementsprechend zwischen Religion und „Magie“, wobei „Magie“ eine eindeutig negative Bewertung erfährt. Zur Religion gehörig sind Öffentlichkeit, Götter, Gebete und Ethik, während „Magie“ zur privaten Sphäre gehört, nach Frazer theoretisch eingeordnet und als Aberglaube und Konfusion der physischen und der mentalen Ebene bezeichnet wird. Kult und somit die Festrituale werden strikt von „Magie“ geschieden und dank der dort vorkommenden öffentlichen und göttlichen Elemente der religiösen Sphäre zugeordnet.

Haas hat dagegen eine grundsätzlich positive Einstellung zu Ritualen und unterscheidet nicht zwischen Kult und „Magie“, teilt nicht zwischen „magischen“ und religiösen Sphären auf. Die positive Haltung zu Ritualen hat Effekte auf die Beurteilung der Hethiter, sie

kommen deutlich positiver weg als bei Gurney und Popko. Allerdings werden sie nicht gänzlich aus der Primitivität gerettet. Haas betont, entgegen Gurney und Popko, daß der Ausübung der Rituale nicht irrationale Denkweisen zugrundeliegen, er benutzt jedoch aktiv Termini wie „prälogisches Denken“ und auch den Begriff „Animismus“. Die Komplexität verschiedenster Rituale wird immer wieder betont und auch auf negative Bewertungen, wie sie andernorts in diesem Zusammenhang vorkommen, verzichtet. Der explizite Verzicht auf religionswissenschaftliche Theorien kann deren impliziten Gebrauch nicht verhindern. Es entsteht bei Haas auf diese Weise eine nicht widerspruchsfreie Mischung aus Frazers, Mauss' und Malinowskis Theorien in Bezug auf die „Beschwörungsrituale“; bei den Kosmogonien tritt noch die Theorie K.E. Müllers hinzu. Gleichzeitig ist der implizite Evolutionismus nicht überwunden.

Popko ist der einzige, der „Religion“ in den Plural setzt, jedoch muß man bedenken, daß er sich nicht nur die hethitischen Religionen, sondern ganz Kleinasien bis zur griechischen Eroberung zur Aufgabe gemacht hat; allerdings bleibt auch im Kapitel der hethitischen Zeit der Plural bestehen. Er bekennt sich ausdrücklich zum Evolutionismus, nennt jedoch in diesem Zusammenhang keine spezifische Theorie, der er folgt. Popko scheidet, wie Gurney, die Sphären der Religion und der „Magie“ und ebenso Kult und „Magie“. Auch er sieht Götter und Moral als Signifikatoren für Religion an. Glaubenselemente betrachtet Popko als äußerst konservativ und „Magie“ als ein konstantes System. Das evolutionistische Schema wird des öfteren deutlich, so wird z.B. der Polytheismus als ein personifizierter Animismus bezeichnet und auf den Henotheismus als einem Schlußpunkt der Entwicklung in den hethitischen Religionen verwiesen. Man kann in diesem Zusammenhang annehmen, daß sich der Plural von Religion im Grunde auf Entwicklungsstadien von Religionsformen bezieht. Auch auf eine weitere Evolution in den hethitischen Quellen wird aufmerksam gemacht: Aus der Mythologie heraus soll die Entwicklung der Literatur zustande gekommen sein.²²² Eine Kommunikation mit Göttern

²²² Ähnlich, für das Gebiet von Mesopotamien bereits bei Oppenheim, 1965² (1964).

in Festen und „magischen“ Ritualen wird eindeutig als Illusion bezeichnet.

Hutter als Religionswissenschaftler unterscheidet sich in seiner Terminologie nicht von den anderen Verfassern, ein Evolutionismus ist allerdings nicht unmittelbar ersichtlich. Er trennt nicht generell zwischen „Magie“, Kult und Religion, jedoch finden implizite Unterscheidungen statt. Weder in der Beurteilung der Beziehung zwischen Menschen und Göttern, der Mischung des emischen und ethischen Sprachgebrauchs noch in der Weise, wie der ethnologische Vergleich angewandt wird, unterscheidet er sich von Gurney, Haas und Popko.

Vergleicht man das wissenschaftliche Feld hethitischer Religion beispielsweise mit dem ägyptischer oder griechischer Religion, so kann man sehen, daß auf letzteren sich völlig andere Traditionen herausgebildet haben. Hier hat man die verschiedenen, neueren Theorien des 20. Jahrhunderts aufgenommen und kann daher einen völlig anderen Diskurs über Rituale und Religion führen.²²³

Notwendige Alternativen

Man kann an diesen Beispielen aus dem Gebiet der Hethitologie sehen, daß grundlegende religionswissenschaftliche Probleme vorhanden sind, insbesondere wenn man bedenkt, daß es sich hier um Werke aus den siebziger bis neunziger Jahren handelt. Was die Deutung der „magischen“ Rituale und das Religionsverständnis betrifft, wird die herangezogene Literatur nicht kritisiert, sondern weiterhin tradiert und deren Erklärungsmuster übernommen.²²⁴ Damit wird die Verknüpfung der Quellen mit diesen Deutungen für eine längere Zeit vor allem für Fachfremde verfestigt („frozen“) und dadurch Alternativen erschwert; die Doxa müßte, um solche Alternativen zu bieten, in das Gebiet der Meinung überführt werden, um mit Bourdieu zu sprechen. Es gibt an-

²²³ Um nur wenige herauszunehmen, siehe z.B., Assmann, 1990, Podemann Sørensen, 1996 (1994), Vernant, 1990, Veyne, 1988 (1983).

²²⁴ Siehe z.B. Beckman, 1982, Hutter, 1997, Archi, 1997, Hoffner, 1997.

dere Fachgebiete, in denen ein ähnliche Problematik vorhanden ist, so daß es hier sinnvoll und notwendig ist, sich mit grundlegenden religionswissenschaftlichen Problemen gründlicher auseinanderzusetzen und eine bessere interdisziplinäre Kommunikation anzustreben.²²⁵

Der Begriff der „Magie“ ist in Religionswissenschaft und Anthropologie geprägt worden, um ein „religionsähnliches Phänomen“, eine Weltdeutung, von Religion qualitativ zu unterscheiden. Darunter verstand man entweder ein gegenüber der Religion wesensfremdes Phänomen, welches den gleichen Platz in der Gesellschaft erfüllte, wie z.B. Gurney und Popko es in Anlehnung an Frazer annehmen, oder man unterschied in der Religionsform, wie z.B. Weber es tat. Die erstere Sichtweise ist dem Entwicklungsschema unterworfen, und es wird davon ausgegangen, daß Religion als eine höhere Form sich aus der primitiveren „Magie“ entwickelt hat, indem der Mensch immer mehr an Einsicht über die Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten in der Natur gewann. „Magie“ und Aberglaube sind nach dieser Sicht Synonyme. Ein echter Respekt gegenüber den Menschen „mit einem magischen Weltbild“ kann in diesem Kontext nicht stattfinden, sie bleiben willentlich oder unwillentlich mit der Kindesmetapher verknüpft, und es wird nur noch nach Reminiszenzen gesucht. Man ist sich meines Erachtens nicht der Folgen der benutzten, impliziten Theorie bewußt; vielmehr beabsichtigt man, dem Material sachlich zu entsprechen. Seit langer Zeit traut man in den Religionswissenschaften und der Anthropologie „den Primitiven“ jedoch mehr zu und hat seitdem Entwicklungsstadien als Begründungsversuch verlassen.²²⁶ Nur in der Religionssoziologie wird der Magiebegriff noch benutzt, allerdings im Weberschen Sinne, so beispielsweise auch von Bourdieu.²²⁷

²²⁵ Beispielsweise im Feld der altmordischen Religionen. Auch hier sind Probleme des Magiebegriffs deutlich. Für eine Auseinandersetzung mit diesen Begrifflichkeiten dazu, siehe z.B., Raudvere, 2003, v.a. 22-24.

²²⁶ Es reicht bereits, sich dazu einen guten Überblick bei z.B. Kippenberg, 1998 zu verschaffen.

²²⁷ Vgl. Bourdieu, 1991.

Da keiner der Hethitologen den Begriff auf diese Weise gebraucht, muß das hier jedoch nicht eingehend diskutiert werden.²²⁸

Der Versuch, „Magie“ als einen *terminus technicus* zu benutzen, wie Haas und Hutter es sicher anstreben, ist irreführend, da er essentiell definiert wird und somit von einem einheitlichen Phänomen ausgegangen wird, dessen Definition zudem von personifizierten, übernatürlichen Mächten abhängig ist. Ein solches Phänomen wird von den Hethitern jedoch nicht begrifflich formuliert. Der zusammenfassende Begriff in der hethitischen Welt für die „Beschwörungsrituale“ ist SISKUR, „Ritual“ oder, wenn man so will, „Opfer“. Dieser könnte durchaus als ein *terminus technicus* angewandt werden. Die hethitische Entsprechung des Begriffes, der der „Magie“ am nächsten kommt, führt zu dem Wort „Zauberei“, *alwanzatar*. Dies ist zwar ein Wort, das in den Ritualen vorkommt und als ein Ritualanlaß gesehen wird. Aber es ist einer von vielen Anlässen, ein Ritual auszuführen, und ist auf diese Weise nicht als ein übergeordnetes hethitisches Phänomen zu verstehen.²²⁹ Um mehr über das hethitische Verständnis von *alwanzatar* zu erfahren, muß man sich den Kontexten genau dieses Begriffes widmen, nicht der Auffassung über ein angenommenes, den SISKUR zugrundeliegendes Phänomenes. Der Magiebegriff ist also auf doppelte Weise ungünstig, sowohl aus empirischen als auch aus religionswissenschaftlichen, theoretischen Gründen.

Es hat sich gezeigt, daß Rituale eine Schlüsselstellung einnehmen, wenn man untersuchen will, welche Art von Religionsbegriffen benutzt wird. Man könnte spitzfindig sagen: „Zeige mir deine Ritualinterpretation, und ich nenne dir deinen Religionsbegriff“. Auch wird hier im Besonderen verborgener Evolutionismus deutlich. Die Behandlung von Ritualen unter dem Thema „Magie“ geht Hand in Hand

²²⁸ Die Unterscheidung zwischen den Rollen des Magikers und des Priesters und Propheten innerhalb des religiösen Feldes ist sehr interessant, steht hier jedoch nicht zur Debatte. Meiner Ansicht nach ist die Terminologie, besonders was das Wortfeld der „Magie“ angeht, unglücklich und äußerst ungünstig, da aufgrund der Geschichte des Magiebegriffes die Gefahr des Mißverständnisses besonders in fachfremden Kreisen zu groß ist.

²²⁹ Als Ritualanlaß wird *alwanzatar* manchmal mit „Schadenszauber“ übersetzt.

mit der Auffassung, unter Religion einen Glauben meist an übernatürliche Mächte zu verstehen.²³⁰

Um von dem im Grunde theologischen Magie- und auch Religionsbegriff wegzukommen, sind bei der Textinterpretation mehrere Schritte nötig. Da es sich bei Ritualen um Aktionen in Raum und Zeit handelt, welche konstitutiv für den Sinn sind, muß es das Ziel sein, den geschriebenen Text wieder in gelebtes Leben, in eine Praxis, zu überführen. Erst diese kann dann gedeutet werden und sollte als eine solche, als eine Praxis, gedeutet werden. Gerade in den Fächern, in denen man sich hauptsächlich mit historischen Texten beschäftigt, ist die Versuchung groß, rein innertextliche, strukturelle Analysen anzufertigen, zu entzeitlichen und hinter allem liegende geometrische Strukturen aus vorhandenen räumlichen Strategien zu machen.

Was die hethitischen Ritualtexte angeht, muß als erstes die Textgattung beachtet werden. Es handelt sich um Ritualmanuale, die Anweisungen für Handlungen geben, nicht um Bekenntnisse von Weltvorstellungen. Mithilfe einer Handlungstheorie kann der Text wieder verzeitlicht werden, dem „dualen System der Magie“ entzogen und auf die relationalen Handlungen der Akteure im Raum hingewendet werden. Relationen zwischen Menschen, Göttern und anderen Dingen können wahrgenommen werden, ohne daß man sich entscheiden muss, ob sie real existieren, und ohne davon die Ritual- und Religionsdeutung abhängig zu machen. Nur so können sowohl ritualisiertes Handeln als auch der damalige Mensch wirklich ernst genommen werden, da man nicht von hinter dem Ritual liegenden falschen (oder nicht verifizierbaren) Weltansichten ausgeht. Rechnet man mit dem praktischen Sinn, wie Bourdieu ihn aufgezeigt hat, auch wenn dieser im Fall der Hethiter vielleicht nicht immer entziffert werden kann, so lassen sich rituelle Handlungen nicht einer Dummheit überführen, nur einer Ungeschicktheit.

Im nächsten Kapitel soll dies an hethitischen Ritualtexten praktiziert werden, wobei dann gezeigt werden kann, welche Effekte eine andere Basistheorie in der Textdeutung haben kann.

²³⁰ Dieser Satz gilt jedoch nicht umgekehrt. Die Religionsauffassung „Religion=Glaube“ ist sehr verbreitet, über deren Probleme, siehe insbesondere Olsson, 2000, vgl. auch Asad, 1993.

4. Drei hethitische Rituale

Es folgen nun drei verschiedene Rituale, die präsentiert, erläutert und analysiert werden. Hierbei wird die Theorie in Praxis umgesetzt: Meine durch die Praxeologie Bourdieus und die Ritualtheorie Bells beeinflusste Fragestellung hat Folgen für die konkrete Textarbeit. Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht die Relation zwischen Menschen und Göttern; so werden die Texte daraufhin untersucht, wie der rituelle Raum gestaltet wird, ob Hierarchisierungen zwischen den verschiedenen Wesen aufgebaut und welche Relationen durch die Handlungen geschaffen werden. Dies soll im Anschluß daran mit den Ergebnissen des vorigen Kapitels konfrontiert werden.

Zur Textauswahl und Repräsentativität

Die Texte sind innerhalb des Corpus der „Beschwörungsrituale“¹ so ausgewählt, daß sie möglichst verschiedene Gesichtspunkte hethitischen ritualisierten Handelns deutlich werden lassen, um eine größtmögliche Breite im Hinblick auf die Mensch-Gott-Relationen zu erreichen. Um Analysen dieser Art als Religionswissenschaftler überhaupt machen zu können, braucht man zudem möglichst vollständig erhaltene Ritualtexte; gute Editionen, die dem Standard der Hethitologie entsprechen, sind ein Vorteil. Diese Forderungen schränken die Wahl bereits ein. Aufgrund dieser Voraussetzungen sind die Ergebnisse der Untersuchung in Bezug auf die Repräsentativität hethitischer Religionsausübung beschränkt gültig und eher als ein methodisches Experiment zu sehen, im Versuch, historische Religionsanthropologie zu praktizieren. Da es jedoch darum geht, neue Aspekte ritualisierter

¹ CTH Nr. 390-500. Es sind noch längst nicht alle Texte bearbeitet; für einen guten (jedoch nicht vollständigen) Überblick bearbeiteter Rituale siehe Wilhelm, 2002, 54.

Götterrelationen aufzuweisen und nicht, die „Beschwörungsrituale“ als Gesamtgruppe zu analysieren, hat die exemplarische Auswahl der Rituale ihre Berechtigung. Es ist auch anzunehmen, daß in einigen Jahren durch weitere Bearbeitungen der vorhandenen und noch neu erscheinenden Texten sowie weitere Monographien z.B. über Lokalkulte und Götter und verwendete Materialien noch weiteres Licht auf die Rituale geworfen wird.² Trotzdem verliert dieses Experiment dabei nicht seinen augenblicklichen Sinn, da es, wie gesagt, um prinzipielle Fragestellungen geht.

Nun zur Textauswahl: Ausgewählt sind das Ritual der Maštigga anläßlich eines Familienstreits,³ das Ritual der Paškuwatti aus Arzawa anläßlich von Impotenz⁴ sowie das Ritual anonymer Ritualspezialisten anläßlich der Unreinheit von einem Haus.⁵ Alle drei werden mit hethitischer Terminologie als *aniur*, der hethitischen Lesung des zumeist als Sumerogramm geschriebenen SISKUR bezeichnet. Die hier vorkommenden Ritualanlässe weisen drei verschiedene Aspekte des breiten Spektrums möglicher Anlässe auf.⁶ Der erste würde nach heutigem Verständnis in den psychosozialen Bereich fallen, der zweite in den medizinischen, und der dritte wird meist unter dem Begriff der „kulturellen Reinheit“ subsumiert.

² Einige Monographien gibt es bereits, z.B. zum Wettergott, zur Hebat, Išhara und ansatzweise zu Sonnengöttern; siehe Schwemer, 2001, Trémouille, 1997, Prechel, 1996 und Yoshida, 1996. Für die Lokalkulte von Nerik, Zippalanda siehe Haas, 1970, Popko, 1994. Zu den in den Ritualen verwendeten Materialien ist ein Buch von Volkert Haas gerade in Druck mit dem Titel: *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient*.

³ Bearbeitet von Rost, 1953.

⁴ Zuletzt bearbeitet von Hoffner, 1987.

⁵ Bearbeitet von Otten, 1961.

⁶ *aniur* kommt vom Verb *aniya-* „wirken, schaffen“ *kommen* und für das Nomen wird die Grundform **aniyawa*r vermutet, siehe Kronasser, 1966, 287.

Die Tradierung der Rituale

Der Fundort aller vorliegenden Tafeln ist, wie für den Hauptteil aller hethitischen Texte, Boğazköy/Hattuša, jedoch wurden die Tafeln in unterschiedlichen Häusern gefunden.⁷ Ritualtexte ähnlicher Art wurden durchaus auch außerhalb Boğazköys gefunden, wie beispielsweise die jüngsten Ausgrabungen von Kuşaklı zeigen.⁸ Es ist schwierig, etwas über die Tradierung der Tafeln und den Anlaß der Tradierung herauszufinden. Lange Zeit war überhaupt nichts über archivarische Systeme und wenig über die Schreibausbildung der Hethiter bekannt, erst seit kurzem sind ansatzweise Versuche unternommen worden, wenigstens etwas über die Grundsätze der Tafelaufstellungen zu erfahren.⁹ Es ist nicht bekannt, warum man im Vergleich zu anderen hethitischen und auch im Vergleich zu den bei den Nachbarvölkern vorkommenden Textgattungen eine äußerst große Anzahl von Ritualen bewahrte. Es ist jedoch wichtig zu bemerken, daß es sich wie bei anderen Texten auch um Gebrauchsliteratur handelt; was nicht mehr gebraucht wurde, wurde weggeworfen oder die Tafeln wiederbenutzt. Es handelt sich also nicht um Texte, die als besonders „heilig“ bzw. als dauerhaft zu bewahrend oder von anderen Gattungen zu unterscheidend angesehen wurden. Andere Quellen sind dagegen, oft noch neben einer Tontafelarchivierung, in beabsichtigt robusteren und edleren Materialien bewahrt, beispielsweise hat man wichtige Staatsverträge auch in Bronze gießen lassen; auch die Felszeichnungen in z.B. Hattuša sind als weniger vergänglich und direkter der Öffentlichkeit präsentiert zu betrachten.

⁷ Einzelheiten dazu werden unter den jeweiligen Ritualen besprochen.

⁸ Vgl. für die letzten Fände Gernot Wilhelm in Müller-Karpe, 2002, 342-351.

⁹ So von Alaura, 2001. Sie gibt auch einen Überblick über die wichtigste Literatur zu den Bibliotheken Hattušas: Alaura, 2001, 12. Einen ausführlichen Überblick über den Schulunterricht in Babylonien bietet Gesche, 2000, für das Hethiterreich Beckman, 1983b.

Das Ritual der Maštigga „Wenn der Vater und der Sohn oder der Mann und seine Frau oder der Bruder und die Schwester streiten“

Das Ritual der Maštigga liegt in mehreren Versionen mit verschiedenen Duplikaten vor.¹⁰ Zwei der Versionen sind transkribiert publiziert, Liane Rost hat das Ritual zum ersten Mal in seiner Gesamtheit zusammengestellt.¹¹ Zwei der von ihr zusammengestellten Duplikate stammen aus den Archiven Gebäude A und Gebäude E von Büyükkale, einem der älteren Stadtteile von Hattuša, in dem sich die Königsburg und verschiedene Archive befinden.¹² Die Herkunft der dritten Version ist unbekannt. Die Versionen unterscheiden sich in Orthographie, einige Male in der Wortfolge, in der Konjugation und einige Male in ihren Termen. A scheint am ältesten zu sein und B und C sind einander ähnlicher.¹³ Die Unterschiede sind nicht sinntragend, sondern eher zeitlicher und regionaler Art. Man kann zumindest sehen, daß das Ritual über einen Zeitraum von mindestens 100 Jahren tradiert wurde. Die Alte Frau Maštigga kommt gemäß einer Tradition aus der Gegend von Kizzuwatna, d.h. Kilikien, nach einer anderen Tradition aus der Stadt Kummani, welche man im nordöstlichen Teil Kizzuwatnas oder

¹⁰ CTH 404. Dazu kommen noch später veröffentlichte Keilschrifttexte der Maštigga, wie KUB XLIII 23. Sie sind noch nicht philologisch bearbeitet und können daher hier nicht berücksichtigt werden. Rosts Publikation ist in CTH 404 verzeichnet als zweite Version, enthält aber auch noch andere Fragmente, siehe Rost, 1953, 345. Es sollte hier zusätzlich noch angemerkt werden, daß der Terminus „Duplikat“ im Zusammenhang der Ritualtexte nicht bedeutet, daß es „Original“ und Abschriften gibt, sondern mehrere Exemplare sehr ähnlicher, doch selten völlig identischer Texte. Meist wird der vollständigste Text als Ausgangspunkt auch für die Textedierung gewählt und die anderen Texte demzufolge als Duplikate bezeichnet. Abweichungen werden im textkritischen Apparat angemerkt.

¹¹ Hrozný, 1919 und Rost, 1953. Hroznýs Publikation enthält jedoch nur Bruchstücke. Die von Rost verwendeten Bruchstücke sind verzeichnet bei Rost, 1953, 345-346.

¹² Einen guten Überblick über Hattuša und dessen Stadtentwicklung gibt Bittel, 1991 (1983). Über die Königsburg siehe die Seiten 87-132.

¹³ Rost, 1953, 345-355.

nahe Nordsyriens vermutet.¹⁴ Diese Gegend ist bekannt für ihre hurritischen Einflüsse und das zahlreiche Vorkommen der sogenannten Beschwörungsrituale. Außer dem vorliegenden Ritual sind noch weitere Fragmente einer Alten Frau Maštigga erhalten, eines „au sujet d'un crime“ (CTH 405) sowie unpublizierte Fragmente eines *taknaz-da*-Rituals „wenn ich einen Menschen von der Erde nehme“.¹⁵ Es ist anzunehmen, daß es sich hier um die gleiche Person handelt.

Text und Übersetzung¹⁶

Kol. I

- 2' [(UM-MA^f ma-aš-ti-ig-ga SAL^{URU} ki-iz-zu-wa-at-na)]
 [(ma-a-an A-BUDUMU^{RU}-ya na-aš-ma^{LÖ} MU-DU DAM-ZU-ya)]
 [(na-aš-ma ŠEŠ NIN-ya ḫal-lu-wa-an-zi nu-uš ták-ša-an ku-wa-pf)]
 4' [(an-da ti-it-ta-nu-mi nu-uš ki-iš-ša-an a-ni-ya-mi)]

XX

- 10']ALAM X [
]^{ZA}ni-it-ri BAR[

¹⁴ In den Duplikaten tauchen beide Versionen auf, siehe Rost, 1953, 377.

¹⁵ Vgl. Rost, 1953, 377. Weitere *taknaz-da*-Rituale gibt es beispielsweise von der Alten Frau Tunnawi, bei denen eines sich sicher mit Palaststreitigkeiten beschäftigt, vgl. Haas, 1994, 20. Eines der Rituale ist publiziert bei Hutter, 1988.

¹⁶ Text und Grundübersetzung folgen dem Original Rosts, die wichtigsten Ergebnisse neuerer Sprachforschung sind inkludiert. Kursivierungen, Zeilenzählung und Kammersetzung folgen der Rosts. Die eckigen Klammern sind hier in der Übersetzung aus Gründen der Übersichtlichkeit weggelassen, es sei denn, um fehlende Zeichen zu kennzeichnen. In der Übersetzung werden nicht alle unleserlichen Zeichen einzeln mit X ausgesetzt; wenn mehrere Zeichen unklar sind, werden diese zusammengefaßt, eine andere Schreibweise ist in diesem Zusammenhang nicht nötig. Während die Übersetzung Rost folgt, werden manche Wörter jedoch der Grundbedeutung wortgetreuer wiedergegeben, um den hethitischen Sprachgebrauch für die Religionswissenschaftler deutlich zu machen, was wichtig für die spätere Analyse wird. Diesem Prinzip folge ich bei allen drei Ritualtexten.

Kol. I

- Folgendermaßen spricht Maštigga, die Frau aus Kizzuwatna:
 2' „Wenn der Vater und der Sohn oder der Mann und seine Frau oder der Bruder und die Schwester streiten, wenn
 4' ich sie zusammensetze, so behandle ich sie folgendermaßen.“

- 10']Figur x[

- 12' [t]e-pu [ta]r-pa-tar-pa-aš^{SAR} ha-[
II DUG UTÚL [I DUG LIŠ.GAL] I DUG GAL I DUG A I
DUG GÌR.KI[Š] I' DUG KU-KU-UB KAŠ]
14' III DUG KU-KU-UB GE[ŠTIN I] UDU BABBAR I UDU GE₆
I UR.TUR [I ŠAH.TUR]
nu-ma-a-aḫ-ha-a[n] ki-i ha-an-da-a-[an]
16' nu^{SAL} ŠU.GI I [I BE-EL SISKUR]R. SISKUR A-NA
SISKUR.SISKUR X[
nu^{SAL} ŠU.GI I [NINDA.KUR.RA I] M-ZA ŠA UP-NI
I GA.G[IN.AG] I DUG KU-KU-UB GEŠTIN
18' da-a-i na-at A-NA BE-EL SISKUR.SISKURTM pa-ra-[a e-
e]p-zi
nu-uš-ša-an QA-TAM ti-an-zi
20' nu I NINDA.KUR₄RA GA.KIN.AG-ya par-ši-ya GEŠ[TIN-
ya] ši-pa-an-ti
nu k[i-i]š-ša-an te-ez-zi^{DUTU}-i iš-ha-a-mi ka-a-ša-wa-at-ta
22' pa-ra-a ti-it-ta-nu-nu-un ma-an-ta-al-li-je-e[š]
EME^{HLA}-eš nu-wa-aš-ma-aš ka-a-ša ki-e-da-ni UD-ti^{DUTU}-i
24' []X^{HLA} X-ya-an-zi
nu^{SAL} ŠU.GI [š-na-a]š ALAM^{HLA} II ALAM.GIŠ TÚG wa-aš-
ša-an-da
26' na-at-kán SAG.[DU] ŠU-NU ka-ri-ya-an-te-eš nu-uš
A-NA II BE-EL SIS[KUR.SISKUR G]IR^{HLA}-aš pī-ra-an kat-
ta
da-a-i II ŠU^{HLA}-aš-ma-aš-kán
28' II EME^{HLA} š[a-ra-a'] I-NA SAG.DU ŠU-NU da-a-i
tu-ig-ga-ša-aš[-ma-aš-ká]n SÍG ZA.GÌN SÍG SA₅ šu-ú-il an-
da
30' i-ya-az-zi na-[at-ša]ma-aš-kán da-a-i
nu SÍG mi-it-ta-a[n'] da-a-i na-at-ša-a[š-ma-aš-kán I] Š-TU
GÍR
32' še-er ar-ha ku-ir[-z]i nu ki-iš-ša-an me-ma-i a-pī-da-ni-wa-aš-
ma-aš-kán
UD-ti ku-it ha-a[š-š]i-ik-ki-du-ma-at ki-nu-na-wa-aš-ma-aš-
kán

- 12' Zwei Töpfe, eine Schale, ein Becher, ein Gefäß mit Wasser, ein
Gefäß GÌR.KIŠ, eine Kanne Bier,
14' drei Kannen Wein, ein weißes Schaf, ein schwarzes Schaf, ei-
nen kleinen Hund, ein Ferkel.
Und wenn dieses bereitgestellt ist,
16' dann führt⁷ die Alte Frau die beiden Ritualherren zum Ritual.
Darauf nimmt die Alte Frau ein gesäuertes, dickes Brot, eine
Hand voll, einen Käse, eine Kanne Wein,
18' und hält sie den Ritualherren hin,
und sie legen die Hand darauf.
20' Und das dicke Brot und den Käse bricht sie und den Wein li-
biert sie,
und sie spricht folgendermaßen: „Sonnengott, mein Herr, siehe
22' ich habe mantalli-Zungen vor dich hingelegt
und siehe an diesem Tage, Sonnengott
24' ... werden sie legen.“
Dann nimmt die Alte Frau Teigfiguren, zwei bekleidete Holz-
figuren,
26' und ihre Köpfe sind verdeckt, und
legt sie den beiden Ritualherren vor den Füßen nieder und zwei
Hände,
28' zwei Zungen legt sie oben an ihre Köpfe,
und an ihre Körper eine Schnur aus blauer und roter Wolle
macht sie,
30' und sie legt sie ihnen an.
Dann nimmt sie rote Wolle und schneidet sie mit einem Messer
32' oben ab, und sie spricht folgendermaßen: „Woran ihr euch an
jenem Tag gesättigt habt, so hat euch jetzt

- 34' *ka-a-ša a-pí-da[-a]ŠEME^{HLAD} a-an-da-a-li-ya-aš*
IŠ-TU GÍR kar-a[š-i] a na-an-kán ḥa-aš-ši-i [pí-e]š-ši-ya-az-zi
- 36' *nu^{SAL}ŠU.GI KU₆ da-a-i na-an-kán A-NA II BE-EL*
SISKUR.SISKUR
[tá]k-ša-an še-er ar-ḥa wa-aḥ-nu-zi nu ki-iš-ša-an me-ma-i
- 38' *[k]a-a-aš-wa KU₆-uš a-ru-na-aš GUD.MAḤ-aš nu-wa-kán ka-*
a-aš KU₆
[m]a-a-aḥ-ḥa-an ar-ru-na-az tuḥ-ḥu-uš-ta-a-at ki-nu-na tuḥ^{ub}-
ša-an-du
- 40' *[a-p] í-da-aš UD-aš EME^{HLA} ḥu-u-ur-ra-a-uš nu-kán KU₆-un*
[ḥa-aš]ši-i pí-eš-ši-ya-az-zi
- 42' *nu SÍG BABBAR SÍG GE₆ da-a-i na-aš-ta ap-pu-uz-zi an-da*
ḥu-u-la-li-zi
[(n)]a-at-za ti-iš-ša-at-wa ḥal-za-a-i na-at A-NA II BE-EL
SISKUR.SISKUR
- 44' *SISKUR [(še-er)]e-ep-zi nu ki-iš-ša-an me-ma-i KA X U-it*
EME-it
[(ku-it)] me-mi-iš-ki-it-te[n] ki-nu-na-wa ka-a-ša ti-iš-ša-at-
wa
- 46' *[(nu-uš-m)]a-aš-kán tuḥ^{ub}ša-[(a)]n e-eš-tu tu-ig-ga-aš a-pí-*
da-aš
[(^{UD}KAM-aš)] EME^{HLA} na-at-kán ḥa-aš-ši-i p[(í-e)]š-ši-ya-
az-zi
- 48' *[(nu)]^{SAL}ŠU.GI EGIR-an-da [(MUN^{UZ})^U SA.....^{UZ}(^UUDU^U)*
[(GA)]B.LÀL da-a-i nu GAB.L[ÀL EME^{HLA} i-ya-zi] [na-at-
kan]
- 50' *A-NA II] BE-EL SISKUR.SISKUR [(še-er ar-ḥa wa-aḥ-nu-*
zi)]
[(MUN-y)]a-aš-ma-aš-kán ap-p[u-uz-zi]ya^{UZU} SA še-er ar-
ḥa)]
- 52' *[(wa-aḥ-n)]u-zi [(nu-uš-ma-ša-at[pa-ra-a e-ep-]zi na-at KAB-*
la-az
[(ki-iš-ša-ra-az an-da) ta-ma-aš²-(zi)]

- 34' die Gottheit Andaliya die Zungen jener Tage
mit einem Messer abgeschnitten.“ Und sie wirft diese auf den
Herd.
- 36' Dann nimmt die Alte Frau einen Fisch und schwenkt ihn über
den beiden Ritualherren in der Mitte
- 38' und spricht folgendermaßen: „Dieser Fisch ist der Zuchtstier
des Meeres. Wie dieser Fisch vom Meer getrennt ist, so soll
man jetzt
- 40' die Zungen und Flüche jener Tage abtrennen.“ Und sie wirft
den Fisch auf den Herd.
- 42' Und sie nimmt weiße und schwarze Wolle und Talg wickelt sie
hinein und dies nennt man *nissatwa*, und vor den beiden Ritual-
herren
- 44' hält sie es hin und spricht folgendermaßen: „Was ihr mit dem
Mund und der Zunge
gesagt habt, siehe hier die *nissatwa*,
- 46' von euren Körpern soll es abgetrennt sein,
die Zungen jener Tage.“ Und sie wirft sie auf den Herd.
- 48' Dann nimmt die Alte Frau Salz, Sehnen, Schaffett und
Wachs. Aus Wachs macht sie Zungen und
- 50' schwenkt sie über den beiden Ritualherren,
und das Salz, das Schaffett und die Sehnen
- 52' schwenkt sie über ihnen und gibt es ihnen. Und mit der linken
Hand drückt⁷ sie darauf.

Kol II

- 1 ^{SAL}ŠU.GI ki-iš-ša-an me-ma-i ku-ā[(t-wa-za-kán)]
2 ku-it iš-tar-na hu-u-ur-za-ki-it-te-en ki-n[(u-na-wa)]
a-pu-uš hu-u-ā-ta-uš EME^{HLA} UTU-uš KAB-la [(wa-aḫ-nu-ud-du)]
4 na-at-kán ḫa-aš-ši-i pí-eš-ši-ya-az-zi
nu-kán A-NA II BE-EL SISKUR.SISKUR ku-it SÍ[(G ZA.GÌN)] SÍG SA₅ šu-ú-ā[ā]
6 tu-ig-ga-aš ki-it-ta iš-na-aš-ša-aš-m[a-aš k]u-i-e-eš II ALAM
pí-ra-an kat-ta ki-an-ta ŠU^{HLA} iš-na-ša-aš-ma-aš-sa-an
8 EME^{HLA} iš-na-aš ku-e I-NA SAG.DU^{HLA} -ŠU-NU ki-an-da
na-at-ša-ma-aš-kán^{SAL} ŠU.GI ar-ḫa da-a-i nu-us-ma-aš-kán
10 [(š)]u-ú-il ar-ḫa tuḫ^{ub} -ša-ri ā[(š)]-na-ša [(II)] ŠU^{HLA} EME^{HLA}
[(^{SAL}Š)]U.GI du-wa-ar-na-i nam-ma-a[š-m]a-ša-at še-er [(ar-ḫa wa-aḫ-nu-zi)]
12 nu ki-[(i)] š-ša-an me-ma-i
[(tuḫ^{ub} (-š)]a-ru a-pí-e/UD-aš EME^{HLA} tuḫ^{ub} -ša-ru-wa [(a a-pí-e/UD-aš)]
14 ud-ā[(a-a-ar)ḫ]u-u-ur-ta-a-uš na-at-kán ḫa-aš-ši-i pí-eš-[(ši-ya-zi)]
nu EGIR-a[n MUN⁷]-an da-a-i nu-uš-ša-an še-e[(r) a(r-ḫa VII EME^{HLA})]
16 i-ya-az-zi na-aš-kán ka-ta tar-ma-a-iz-zi [na-aš-kán⁷]
A-NA II BE-EL SIS[(KUR)].SISKUR še-er ar-ḫa wa-aḫ-nu-zi [(i nu ki-iš-ša-an)]
18 me-ma-i ḫa-aš-ši-ik-ki-it-te-en ku-e-da-ni [(UD-ti nu-wa ka-a-ša)]
a-pí-e/UD-aš EME^{HLA} -eš ki-nu-na-wa-ra-aš k[(a-a-ša ad-da-aš)]
20 ^DUTU-uš tar-ma-a-it na-aš-kán ḫa-aš-ši-i [(da-a-i)]
nu^{SAL} ŠU.GI wa-a-tar [i]š-na-an-na da-a-i na-[aš(ma-aš-kán wa-a-tar)]
22 ša-ra-a pa-ap-pár-aš-zi na-aš šu-up-pi-ya-a-[(ḫ-ḫ)]i na[(ma-aš-ma-aš-kán)]
iš-na-an še-er ar[(ḫa)] wa-aḫ-nu-zi nu ki-iš-ša-an me-ma-i

Kol. II

- Und die Alte Frau spricht folgendermaßen: „Was auch immer ihr
2 zwischen euch geflucht habt, jetzt soll
der Sonnengott jene Flüche und Zungen (nach links) abwen-
den (schwenken).“
4 Und sie wirft sie auf den Herd.
Und die Schnur aus blauer und roter Wolle, welche
6 an den beiden Ritualherren an ihrem Körper angelegt ist, und
die beiden Figuren aus Teig, die
vor ihnen hingestellt sind, und die Hände aus Teig
8 und die Zungen aus Teig, welche auf ihre Köpfe gelegt sind,
nimmt die Alte Frau weg, und die
10 Schnur wird von ihnen abgeschnitten, die beiden Hände und
Zungen aus Teig zerbricht die Alte Frau. Ferner schwenkt sie
sie oben über ihnen
12 und spricht folgendermaßen: „Abgetrennt sollen sein die Zun-
gen jenes Tages und abgetrennt sollen sein die
14 Worte und Flüche jenes Tages.“ Dann wirft sie sie auf den
Herd.
Hinterher nimmt sie Salz⁷ und macht darüber weg sieben Zun-
gen
16 und befestigt sie unten
und sie schwenkt sie über den beiden Ritualherren und spricht
folgendermaßen:
18 „An dem Tag, an welchem ihr euch gesättigt habt, siehe: dies
sind die Zungen jenes Tages. Jetzt hat, siehe, der Vater, der
sie (cf. totf!)
20 Sonnengott, befestigt.“ Und sie legt sie auf den Herd.
Nun nimmt die Alte Frau Wasser und Teig, und das Wasser
22 spritzt sie auf sie und macht sie rein. Dann schwenkt sie den
Teig über ihnen und spricht folgendermaßen:

- 24 *pár-ku-wa-e-čš-wa-aš-ma-aš[(na)]m-ma e-čš-te-en KAXU-it*
EME-it
nu-kán iš-na-an ḥa-aš-ši-i da-a-i
- 26 *nu UDU u-un-na-an-zi na-an-kán^{SAL}ŠU.GI A-NA II BE-EL*
SISKUR.SISKUR
še-er e-ep-zi nu ki-iš-ša-an te-ez-zi ka-a-ša-wa-aš-ma-aš
- 28 *tar-pa-al-li-iš nu-wa-aš-ma-aš tu-ig-ga-aš tar-pa-al-li-iš*
e-čš-tu KAXU-i EME-i ḥu-u-ur-ta-a-uš nu-uš-ši-kán iš-ši-i
- 30 *an-da al-la-pa-[(a)]ḥ-ḥa-an-zi nu-ki-iš-ša-an me-ma-i*
i-da-a-la-u-e-čš-wa-kán ḥu-u-ur-ta-a-uš pa-ra-a al-la-pa-aḥ-
te-en
- 32 *nu te-e-kán píd-da-an-zi nu-kán UDU kat-ta-an-da ḥa-at-ta-*
an-zi
nam-ma-an-kán kat-ta-an-da ti-an-zi nu-uš-ši
NINDA.KUR₄.RA KU₇
- 34 *a-wa-an kat-ta ti-an-zi GEŠTIN-ya ši-pa-an-ti nu še-er an-da*
ap-pa-an-zi
nu UDU GE₆ u-un-na-an-zi na-an-ša-ma-aš-kán^{SAL}ŠU.GI še-
er e-ep-zi
- 36 *nu ki-iš-ša-an me-ma-i SAG^{HIA}-aš-ma-aš tu-ig-ga-aš ḥu-u-*
ma-an-da-aš
tar-pa-al-li-iš UDU GE₆ KAXU-i EME-an ḥu-u-ur-ta-uš-ša
EGIR-an
- 38 *na-an-ša-an-ma-aš-k[án] še-er ar-ḥa wa-aḥ-nu-zi nu-uš-ši-kán*
II BE-EL SISKUR.SISKUR i[š]ši-i an-da al-la-pa-aḥ-ḥa-an-zi
nu UDU ḥa-at-ta-an-zi
- 40 *nam-ma-an ar-ḥa ḥa-ap-pí-čš-na-a-an-zi nu GUNNI i-y[a-*
a]n-zi
na-an ar-ḥa wa-ar-nu-wa-an-zi LÁL-ya-aš-ši-kán
- 42 *ì^{GIS} ZÉ-ER-TUM pít-tal-wa-an še-er la-a-ḥu-wa-an-zi*
NINDA.KUR₄.RA KU₇ pár-š[(i-y)]a
na-an-kán ḥa-aš-ši-i pí-čš-ši-ya-az-zi GEŠTIN-ya ši-pa-an-ti
- 44 *nu^{SAL}ŠU.GI ŠAH.TUR [(da)]a-i na-an-ša-ma-aš-kán še-er*
e-ep-zi
nu ki-iš-ša-an me-m[(a-i ka-a-ša-u)] a-ra-aš Ú-it ḥal-ki-it

- 24 „Rein sollt ihr wieder sein an Mund und Zunge.“
Und sie legt den Teig auf den Herd.
- 26 Nun treiben sie ein Schaf herbei, und die Alte Frau hält es vor
die beiden Ritualherren hin und folgendermaßen (spricht sie):
„Seht, es steht für euch
- 28 eine Ersatzfigur (*tarpalli*) und für eure Körper eine Ersatzfigur
ist da für Mund, Zunge und Flüche.“ Und in den Mund ✓. *h*
30 spucken sie hinein. Und sie spricht folgendermaßen:
„Die bösen Flüche habt ihr ausgespuckt.“
- 32 Und sie graben die Erde auf, und das Schaf schlachten sie hin-
ein.
Dann legen sie es nieder, und ein süßes dickes Brot legen sie
nieder,
- 34 Wein libieren sie, und sie halten es fest.
Nun treiben sie ein schwarzes Schaf herbei. Die Alte Frau
- 36 hält es ihnen hin und spricht folgendermaßen: „Für eure Köpfe
und für eure gesamten Körper
ist das schwarze Schaf eine Ersatzfigur (*tarpalli*), für den
Mund, die Zunge und hinterher die Flüche.“
- 38 Dann schwenkt sie es über ihnen, und
die beiden Ritualherren spucken ihm in den Maul. Dann
schlachten sie das Schaf.
- 40 Dann zerstückeln sie es und sie machen einen Herd
und verbrennen es. Honig
- 42 und edles Olivenöl gießen sie darüber. Ein dickes süßes Brot
zerbricht sie,
dann wirft sie es auf den Herd und sie libiert Wein.
- 44 Nun nimmt die Alte Frau ein Ferkel und hält es ihnen hin,
und sie spricht folgendermaßen: „Sehet, mit Kraut und Korn ist
es

- 46 *wa-ar-kán-za nu-wa-az [(ka-a-aš GIM-an)] ne-pí-iš Ú-UL a-uš-zi*
a-ap-pa-ma-wa-az-kán [(ŠAH.TUR^{HLA})] Ú-UL a-uš-zi nu ku-u-ša
- 48 *BE-EL SISKUR.SISKUR i-da-a[(-la-u-e-eš)] hu-ur-ta-uš QA-TAM-MA le-e ú-w[(a-an-)]zi*
- 50 *nu-uš-ma-aš-kán AH[(TUR še-er a)]r-ḫa wa-nu-wa-an-zi*
nam-ma-an-kán ku[(-na-an-zi n)]u te-e-kán pád-da-an-zi
- 52 *na-aš-ta ŠAH.TU[(R(kat-ta-an-d)]a ti-an-zi nu-uš-ši*
NINDA.KUR₄.RA KU₇ a-w[(a-a)]n ka[(t-ta tī)]-an-zi
GEŠTIN-ya
- 54 *ši-pa-an-ti nu te-e-kán še-er an-da ap-pa-an-zi*
nu^{SAL}ŠU.GI IM[as^{DUG}] hu-pu-wa-a-i i-ya-az-zi nu-kán
- 56 *iš-na-an te-[(pu)]an-da da-a-i kap-pa-ni-ya-k[(án GE₆)]*
an-da[šu-uh] ḫa-a-i

Kol III

- [(na-at-kán A-NA II EN SISKUR.SISKUR še-er ar-ḫa)]
- 2 [(w)]a-ah-nu-zi nu k[(i-i)]š-ša-an me-ma-i ka-a-aš-wa [(IM-aš)]
ma-a-ah-ḫa-an ma-a-ah-ḫa-an wa-ap-pu-[(i)] EGIR-pa Ú-UL
[(pa-iz-zi)]
- 4 *kap-pa-ni-ya-wa ḫar-ki-i-e-eš-zi Ú-UL nu-wa-ra-at-z[(a)]*
da-ma-i NUMUN-an Ú-UL ki-ša-ri iš-na-aš-ma-wa-kán
- 6 *ka-a-aš DINGIR^{MEŠ}-aš NIND[(A ḫar-ši Ú-U)] L [(p)]a-iz-zi*
ke-e-da-ša-wa-aš-ša-an
i-da-a-lu-uš la-a-la-a[š tu-e-t]k-ki le-e pa-iz-zi
- 8 *nu^{SAL}ŠU.GI ḫa-ar-ā[(i-ya-al-la-an d)]a-a-i nu-uš-ši-kán*
SÍG ZA.GÌN SÍG SA₅ an-[(da) i-y]a-az-zi na-an-kán
- 10 [(A-N)]A [(II B)]E-E[L SIS]]KUR.SISKUR š[(e-er ar-ḫa wa-ah-nu-zi)] nu
ki-iš-ša-an me-ma-i
[(kar-appit-ti-ya-li-iš GÌR-aš)] i-da-a-lu-un EME-an

- 46 fett geworden, und so wie es den Himmel nicht sieht
 und dann die Ferkel nicht sieht, so sollen
- 48 die Ritualherren die bösen Flüche
 ebenso nicht sehen.“
- 50 Und sie schwenkt das Ferkel über ihnen,
 dann töten sie es, und Erde graben sie auf
- 52 und legen das Ferkel hinunter, und
 stübes, dickes Brot legen sie hinunter, Wein
- 54 libieren sie und befestigen Erde darüber.
 Nun macht die Alte Frau ein *ḫupuwai*-Gefäß aus Ton,
- 56 ein wenig Teig legt sie hinein, und Kümmel
 schüttet sie hinein.

Kol. III

- Dann schwenkt sie es über den beiden Ritualherren
- 2 und spricht folgendermaßen: „Ebenso wie
 dieser Ton nicht zum Flußufer zurückkehrt
- 4 und der Kümmel nicht (wieder) weiß wird, noch
 abermals zu Samen gemacht wird, dieser Teig
- 6 zu einem Brotlaib für die Götter nicht gelangt, so soll
 die böse Zunge nicht zum eigenen Körper gelangen.“
- 8 Dann nimmt die Alte Frau eine Eidechse⁷ und
 befestigt an ihr blaue und rote Wolle und
- 10 schwenkt sie über den beiden Ritualherren und
 spricht folgendermaßen: „Hebe weg, flinker Fuß, die böse
 Zunge.

- 12 [(*nu-wa-ra-an*)*iš-ki-ša-az kar-ap-du IŠ(-TUEME^{HLA}-ŠU)*]-*ya-wa-ra-at*
 [(*kar-ap-du*) *i-da-a-lu* (KAXU-*iš i-da-a-lu-un*)] EME-*an*
 14 [*nu*^{SAL}ŠU.GI UR.TUR *da-a-i* (*na-an-kán A-N*)] A II BE-EL
 SISKUR.SISKUR
 [(*še-er ar-ḫa wa-aḫ-nu-zi*² *n*] *u ki-š-ša-an me-m*)] *a-i tar-pa-al-li-iš-wa*
 16 [(*tu-ig-ga*-(*aš ḫu*)-*u-ma-a*)] *n-da-a-aš nu-uš-š[i-kán iš-ši-)] i an-da*
 [(*al-la*)-*pa-aḫ*-(*ḫa-an-zi*)] *nu ki-iš-ša-an* [*ē-cz-zi* [(*p*)-*a*[(*r*)] *a-a-wa-ra-an-kán*
 18 [*al-la-pa-aḫ-te-e*)] *n a-pí-el* UD-*aš ḫu-ur-ti-ya-aš nu-kán*
 [U(R.TUR *ku-na-an-z*)] *i nam-ma-an ḫa-ri-ya-an-zi*
 20 *n[u-k]án*^{SAL}ŠU.GI A-NA II BE-EL SISKUR.SISKUR *wa-a-tar ša-ra-a pa-ap-pa-ar-aš-zi*
na-aš pár-ku-nu-zi [(*i*)] *š-na-na-aš-ma-aš-kán še-er ar-ḫa wa-aḫ-nu-zi*
 22 EGIR-*an-da-ma* I[(M)]-*aš iš-nu-u-ri-in i-ya-az-zi na-aš-ta l-an*
an-da la-a-ḫu-i SÍG SA₅-*ya-kán an-da pí-eš-ši-ya-az-zi*
 24 *KAR*-*aš-kán an-da šu-uḫ-ḫa-a-i na-at*^{SAL}ŠU.GI A-NA II BE-EL SISKUR.SISKUR
TÚGše-ek-nu-wa-aš kat-ta-an e-ep-zi nu ki-iš-ša-an me-ma-i
 26 *ka-a-ša-wa ŠA[(PÍŠT)]AR iš-nu-u-ri-iš nu-wa-aš-ma-aš a-aš-šu-i*
TI-an-ni pa-ra-a ḫ(ar-n)] a-an ḫar-du i-da-a | *a-u-i-ma-wa-aš-ma-aš-kán*
 28 *ud-da-ni-i QA-TAM-MA mu-un-na-a-id-du*
 EGIR-*an-da-ma*^{DUG} *ḫu-pu-wa-i da-a-i na-at-kán GEŠTIN-it*
 30 *l.ZÉ-ER-TUM pí-tal-wa-ni-it LÁL šu-un-na-i*^{GIŠ} MA^{GIŠ} GEŠTIN.UD.DU.A
^{UZU}SA M[(UN)] *ap-pu-uz-zi an-da da-a-i nu-kán*^{SAL}ŠU.GI
 32 ^{DUG}*ḫu-p*[(*u-w*)] *a-ya ḫa-aš-ši-i an-da la* | *ḫu-uš-ki-iz-zi*^{DUG} *ḫu-pu-wa-ya-ma*
tu-wa[(*r*)] *ni-iš-ki-iz-zi*

- 12 Und er soll sie von hinten (weg)heben, auch mit seinen Zungen soll er sie wegheben, den bösen Mund, die böse Zunge.“
- 14 Darauf nimmt die Alte Frau einen kleinen Hund und schwenkt ihn über den beiden Ritualherren und spricht folgendermaßen: „Er ist eine Ersatzfigur (*tarpalli*) für den ganzen Körper.“ In das Maul hinein spucken sie ihm. Dabei spricht sie folgendermaßen: „Ihr habt ausgespuckt die Flüche jenes Tages.“ Dann töten sie den Hund und vergraben ihn.
- 20 Und dann spritzt die Alte Frau Wasser über die beiden Ritualherren und macht sie rein, auch den Teig schwenkt sie über ihnen hin und her.
- 22 Hinterher macht sie aus Ton ein *išnuri*-Gefäß, gießt Öl hinein, wirft rote Wolle hinein und
- 24 schüttet *KAR* hinein. Dann hält die Alte Frau es den beiden Ritualherren unter den Mantel und spricht folgendermaßen:
- 26 „Seht, dies ist das *išnuri*-Gefäß der Ištar und es soll euch zum Heil und Leben herauslassen, aber euch vor bösen Worten gleichwohl verbergen.“ Hinterher nimmt sie das *ḫupuwai*-Gefäß und füllt es mit Wein, mit gutem Olivenöl und mit Honig/Feigen, Rosinen, Sehnen; Salz und Talg tut sie hinein. Darauf gießt die Alte Frau langsam
- 32 das *ḫupuwai*-Gefäß auf den Herd aus; das *ḫupuwai*-Gefäß aber zerbricht sie.

- 34 *nu ki-iš-ša-an me-mi-iš-ki-iz-zi tu-wa-ar-na-at-ta-ru-wa-ra-at*
^{DUG} *hu-pu-wa-ya KAXU-it [(E)]ME-it nu ma-a-aḫ-ḫa-an*
^{DUG} *hu-pu-wa-ya*
- 36 *tu-wa-ar-ni-iš-ki-iz-zi [] X NINDA.KU₇ ya pâr-ši-ya-an-na-i*
na-aš-kán ḫa-aš-ši-i an-[da p]f-eš-ši-iš-ki-iz-zi
- 38 *nu UDU u-un-na-an-zi [(na-an-za n)] a-ak-ku-us-ši-in ḫal-zi-*
iš-ša-i
nu-za^{SAL} ŠU.GI NINDA.KUR₄.R[(A KU₇ I^{DU})]^G KU-KU
GEŠTIN-ya da-a-i
- 40 *nu UDU^{DU} UTU-i ḫi-ik-zi [(nu^{SAL} ŠU.GI ki-iš-ša-[(an me-ma-*
i)]
^{DU} *UTU-i ka-a-ša-wa-a[(š)]ma-aš na-ak-ku-uš-ši-iš[(KAXU-it*
KAXU-it-ta)]
- 42 *nu-kán UDU šī-pa-an[(t)]i NINDA.KUR₄.RA-ya [(pâr-ši-ya*
GEŠTIN-ya šī-pa-an-ti)]
UDU-ma-kán Ú-UL [] ku-na-an-zi na-an-za^{SAL} ŠU.G[(I)-pā(t
da-a-i)]
- 44 *nu-za^{SAL} Š[(U.GI VII^{GIŠ} B)]AN UR^{JB} da-a-i NINDA.KUR₄.RA*
[(KU₇ ya-za)]
I GA.KI[(n)]AG[(I^{DU})^G KU(-KUG)GEŠTIN)] da-a-i nu
NINDA.KUR₄.RA [
- 46 *[(^{DU}UTU-i)] pâr-ši-ya [GEŠTIN-ya)] šī-pa-an-ti nam-ma*
[(^{SAL}ŠU.GI)
- 48 *[da-a-i nu te-kán [pīd-da-an]-zi nu ki-iš-ša-[(an) me-ma-i*
[m]a-a-an-wa-ra-at e-ešx - [(K)]a[(XU-)]it EME-aš[xxx(-ta-
an)]
[(EG)]IR.an-da-ma^{SAL} ŠU.GI NINDA.KUR₄.[(RA GA)].KIN
AG-GA[(L GIR₄ GEŠTIN-ya)
- 50 *[n]u A-NA II BE-EL SISKUR.SISKUR pa-ra-a [(e-e)]p-zi*
n[(u-uš-ša-an)]
[(Q)]A-TAM ti-an-zi nu^{SAL} ŠU.GI NINDA. K[(UR₄ RA-ya)
GA.KIN.AG-ya)]
- 52 ^{DU} *UTU-i pâr-ši-ya GEŠTIN-ya šī-pa-an-ti [(nu ki-)]iš-sa-a[(n)]*
te-ez-zi šar-la-a-an-za-wa^{DU} UTU-uš KAXU EME-i EGIR-ŠU

- 34 Folgendermaßen spricht sie: „Es soll zerbrechen das
ḫupuwai-Gefäß mit Mund und Zunge.“ Und während sie das
- 36 *ḫupuwai*-Gefäß zerbricht, bricht sie auch ein süßes Brot
und wirft es auf den Herd.
- 38 Dann treiben sie ein Schaf herbei und man nennt es *nakkušši*.
Die Alte Frau nimmt sich ein (süßes) dickes Brot und eine
Kanne Wein.
- 40 Das Schaf bietet sie dem Sonnengott dar. Dabei spricht die Al-
te Frau folgendermaßen:
„Oh Sonnengott, siehe, für sie ist es ein *nakkušši* mit Mund und
Mund (Zunge).“¹⁷
- 42 Dann weiht sie das Schaf, bricht das dicke Brot und libiert
Wein.
Das Schaf aber tötet man nicht, sondern die Alte Frau nimmt es
sich.
- 44 Darauf nimmt die Alte Frau sieben Pflöcke, ein süßes Brot, ei-
nen Käse, eine Kanne Wein nimmt sie und das dicke Brot
- 46 bricht sie dem Sonnengott, den Wein libiert sie. Ferner nimmt
die Alte Frau sieben eiserne Pflöcke,
und die Erde gräbt man auf, und sie spricht folgendermaßen:
- 48 „Wenn es...Mund, Zunge...“
Hernach nimmt die Alte Frau dickes Brot, Käse und einen As-
phaltbecher Wein
- 50 und hält es den beiden Ritualherren hin. Sie legen die Hand
daran. Die Alte Frau bricht das dicke Brot und Käse
- 52 dem Sonnengott und libiert den Wein. Folgendermaßen spricht
sie:
„Erhabender Sonnengott, du bist hinter Mund und Zunge.“

¹⁷ Rost nimmt hier einen Schreibfehler an, indem KAXU statt erwartetem EME
auftaucht und übersetzt demgemäß „mit Mund und Zunge“, siehe Rost, 1953,
375.

- 54 [(n)]u pa-aḫ-ḫur ZAG-az KAB-la-az-zi-ya wa-ar-nu-wa-an-zi
 [(nu-)]kán iš-tar-na VII^{ZA} ḫu-wa-ši iš-ga-ra-an-zi
 56 [(nu)]^{SAL}ŠU.GI NINDA. KUR₄ RA KU₇ tar-na-aš GAL
 GEŠTIN-ya A-NA II BE-EL SISKUR.SISKUR
 [(pa-r)]a-a e-ep-zi nu-uš-ša-an QA-TAM ti-an-zi
 58 [(nu)]^{SAL}ŠU.GI NINDA. KUR₄ RA KU₇ par-ši-ya-az-zi
 [(GEŠTIN-)]ya ši-pa-an-ti nu ki-iš-ša-an me-ma-i

Kol IV

- [(ku-iš-wa-rat)ú-e-te-eš-ki-it^{ZA} ḫu-wa-a-š^{HLA}]
 2 [(ša-a-ni-ta)ki-nu-un-na-wa-ra-at-kán ka-a-ša la-ga-a-rí]
 [(nu-wa-kán A-NA II EN.SISKUR ku-it a-pf-e-da-ni UD-ti
 KAXU-az EME-az)
 4 [(ú-it nu-wa-kán a-pf-e-ya ud-da-a-ar QA-TAM-MA la-ga-a-
 ru)]
 nu-kán II BE-EL SISKUR.SISKUR^{ZA} ḫ [(u-u-wa-)]š^{HLA}
 GÌR^{HLA}-a[z la-ak-nu-wa-an?-(zi)]
 6 na-aš-kán pa-aḫ-ḫur iš-tar-na ar-ḫa pa-iz-zi nu
 TUGN[(ÍG.LAM^{MEŠ})]
 ku-e wa-aš-ša-an ḫar-kán-zi [(n)]a-at-za ar-ḫa pē-eš-š[(i-ya-
 an-zi)]
 8 (n)]a-at-za^{SAL}ŠU.GI da-a-i
 [(nu-u)]š-ma-aš-kán^{DUG}UTÚL še-er ar-ḫa wa-aḫ-nu-zi
^{DUG}LIŠ.GAL [(-ma-aš-ma-aš)]
 10 [GÌR^{HL}]^A-aš kat-ta-an da-a-i nu ki-iš-ša-an me-ma-i [
 [ka-a-ša-w]a^{DUG}UTÚL SAG.DU-KU-NU tar-pal-li-iš k[(a-a-
 ša-wa)]
 12 [^{DUG}LIŠ.G]AL nu-wa-aš-m[a-aš ḫu-u-ma-an-da ud-da-a-ar IŠ-
 TU
 [EME^{HLA}-KU-NU ar-x[]nu^{DUG}UTÚL^{SAL}ŠU.GI tu-wa-ar-ni-
 iz-zi
 14 [^{DU(G)}LIŠ.GA(L)]-ma II BE-E[(L SISKUR)].SISKUR GÌR-it
 tu-wa-ar-na-an-zi
 [(nu ki)]-iš-ša-an me-ma-i tu-wa-ar-na-at-ta-ru-wa-ra-at

- 54 Und man zündet rechts und links Feuer an
 und stellt in der Mitte sieben ḫuwaš-Steine auf.
 56 Die Alte Frau hält ein süßes dickes Brot von ½ Hand voll und
 einen Becher Wein den Ritualherren hin und sie legen die
 Hand daran.
 58 Die Alte Frau bricht das süße Brot,
 libiert den Wein und spricht folgendermaßen:

Kol.IV.

- „Wer auch immer die ḫuwaš-Steine aufgebaut hat,
 2 an der selben Stelle, jetzt aber – seht – stürzen sie,
 und was den beiden Ritualherren an jenem Tage von Mund und
 4 Zunge kam, jene Worte sollen ebenso umstürzen.“
 Dann treten die beiden Ritualherren die ḫuwaš-Steine mit den
 6 Füßen um, und er geht mitten durch das Feuer. Die Gewänder,
 welche sie angezogen haben, werfen sie von sich.
 8 Die Alte Frau nimmt sie an sich.
 Und dann schwenkt sie einen Topf über ihnen. Eine
 10 Wanne stellt sie ihnen zu Füßen nieder und spricht folgender-
 maßen:
 „Seht, der Topf ist euch eine Ersatzfigur (tarpalli) für eure
 Köpfe, seht, die
 12 Wanne, so sollen euch alle Worte von
 euren Zungen [].“ Dann zerbricht die Alte Frau den Topf,
 14 die Wanne aber zerbrechen die beiden Ritualherren mit dem
 Fuß.
 Folgendermaßen spricht sie: „Es sollen zerbrochen sein

- 16 [(*hu-u-ma*)]-an-da u[(*d-d*)]a-a-ar *hu-ur-ta-a-uš-ša*
 [(*nu*^{SALŠ})]U.GI^DUTU-aš *ú-el-ku da-a-i na-at-za ti-wa-ri-ya*
- 18 *hal-z[(i-i)]š-ša-i nu* II [B]E-EL SISKUR.SISKUR *tu-ik-ku-uš*
wa-ar-ši
nu k[(i-i)]š-ša-an me-ma-i kat-ta-wa-ra-aš-ma-aš-kán wa-ar-
ša-an
- 20 *e-eš-tu i-da-a-lu ud-da-a-ar* KAXU-aš EME-aš
nu^{SALŠ}U.GI *wa-tar GAL-az na-aš-ma hu-u-up-pa-ra-az*
- 22 A-NA II BE-EL SISKUR.SISKUR *pa-ra-a e-ep-zi*^{ZA}*ni-it-ri-*
ya-kán
an-da šu-uḫ-ḫa-an n[(u)]za-kán II BE-EL SISKUR.SISKUR
wa a-tar I-NA -
- 24 SAG.DU-ŠU-NU *ša-ra-a la-a-ḫu-wa-an-zi* ŠU^{HLA}-*ya-za-kán*
 IGI^{HLA} *ar-ra-an-zi*
- 26 *nam-ma-kán wa-a-tar A-NA* SI GUD *an-da la-a-ḫu-wa-an-zi*
na-at II BE-EL SISKUR.SISKUR *še-er ši-ya-an-zi nu*
^{SALŠ}U.GI
- 28 *ki-ša-an me-ma-i ku-wa-pí-wa ka-ru-ú-i-le-e-eš*
 LUGAL^{MEŠ} EGIR-*pa ú-wa-an-zi nu-wa-az KUR-e ša-ak-li-in-*
na
- 30 EGIR-*an kap-pu-u-wa-an-zi ki-i-y[(a-w)]a*^{ZA} KIŠIB *a-pí-*
ya/ak-ku
ni-ni-ik-ta-[r]u
- 32 DUBIKAM QA-T(I) A-WA-AT^f *ma-aš-ti-ig-ga* SAL^{URU} *ki-iz-*
zu-wa-at-ni
ma-a-an-kán A-BUDUMU^{RU}-*ya na-aš-ma MU-DU DAM-*
ZU-ya
- 34 *na-aš-šu-ma ŠEŠ NIN-ya hal-lu-u-wa-an-zi nu-uš ták-ša-an*
ku-wa-a-p[(f a)]n-da ti-it-ta-nu-mi na-aš ták-ša-an
- 36 *a-ni-ya-[m]* *na-aš ki-iš-ša-an a-ni-ya-mi*

- 16 alle Worte und Flüche.“
 Nun nimmt die Alte Frau eine Sonnen-Pflanze – *tiwariya*
- 18 nennt man sie –, und sie reibt die beiden Ritualherren an den
 Gliedern ein
 und spricht folgendermaßen: „Es sollen von euch abgerieben
- 20 sein die bösen Worte des Mundes und der Zunge.“
 Dann hält die Alte Frau Wasser aus einem Becher oder einer
 Schale
- 22 den beiden Ritualherren hin. *Nitri*
 ist hineingeschüttet. Darauf gießen sich die beiden Ritualherren
- 24 das Wasser über ihre Köpfe, und ihre Hände und
 Augen waschen sie.
- 26 Und dann gießen sie Wasser in ein Stierhorn.
 Die beiden Ritualherren versiegeln es, und die Alte Frau
- 28 spricht folgendermaßen: „Wenn die früheren
 Könige zurückkommen und das Land und die Bräuche
- 30 prüfen, erst dann soll auch dieses Siegel
 weggenommen werden.“
- 32 Eine Tafel beendet. Wort der Maštigga, der Frau aus Kizzu-
 watna:
 „Wenn der Vater und der Sohn, oder der Mann und seine Frau
- 34 oder der Bruder und die Schwester streiten,
 wenn ich sie zusammensetze und sie zusammen behandle,
- 36 behandle ich sie folgendermaßen.“

Der Aufbau des Rituals

Der Text folgt der für die „Beschwörungsrituale“ typischen, standardisierten äußeren Form mit ABCD:

A. I, 1'-4': „Überschrift/Titel“: („Folgendermaßen spricht PN, die Frau von NN, wenn xx vorliegt und ich yy mache, so mache ich es auf folgende Weise“)

B. I, 5'-15': Materialzusammenstellung: („Folgende Materialien benutze ich/werden präpariert“)¹⁸

C. I, 16'- Kol. IV, 31: Hauptteil. Das Ritual

D. IV, 32-36: „Unterschrift/Zusammenfassung“: („Tafel zuende. Wiederholung von Überschrift“)

Struktur des Rituals

Man kann im Ritual der Maštigga folgende Struktur sehen, die sowohl inhaltlich als auch formal zu beobachten ist. Jede einzelne Behandlung wird deutlich abgeschlossen, zumeist mit der Handlung des „Auf-den-Herd-Werfens“, von daher ist es legitim, sie jeweils als Einheiten zu betrachten. Es ist dann in der Analyse leichter zu sehen, wie sie miteinander verbunden werden.

A. I, 1' - 4' Der Titel

B. I, 5' - 16' Die Materialien

C. I, 17' - IV, 31 Das Ritual

a I, 17' - 24' Ein Opfer/eine Präsentation für den Sonnengott

b I, 25' - 34' Die erste Behandlung

b' I, 35' - 41' Zweite Behandlung

b'' I, 42' - 47' Dritte Behandlung

c I, 48 - II, 4 Vierte Prozedur (ein zweiter Beginn)

¹⁸ Der Zubereitungsprozeß ist selten tradiert oder erhalten. Eine Ausnahme stellt hier das Ritual der Allaiturah(h)i dar, v.a. Text Nr. 7 bei Haas, 1988, 75-82.

c'	II, 5-14	Fünfte Behandlung
c''	II, 15 - 20	Sechste Behandlung
d	II, 21 - 25	Siebte Behandlung
e	II, 26 - 34	Achte Behandlung mit den ersten zwei Opfern in den Behandlungen, ohne Herdabschluß
e'	II, 35 - 43	Neunte Behandlung
e''	II, 44-54	Zehnte Behandlung mit dem dritten Opfer
f	II, 55- III, 7	Elfte Behandlung
f'	III, 8-12	Zwölfte Behandlung
f''	III, 14-19	Dreizehnte Behandlung
g(d')	III, 20-21	Vierzehnte Behandlung
h	III, 20 - 27	Fünfzehnte Behandlung
h'	III, 28 - 37	Sechzehnte Behandlung
i	III, 38 - 43	Siebzehnte Behandlung
i'	III, 44 - 48	Achzehnte Behandlung
i''	III, 49 -53	Neunzehnte Behandlung
j	III, 54-IV, 8	Zwanzigste Behandlung
k	IV, 9 - 16	Einunzwanzigste Behandlung
k'	IV, 17-20	Zweiunzwanzigste Behandlung
l(d')	IV, 21-25	Dreiunzwanzigste Behandlung
m	IV, 26-30	Vierunzwanzigste Behandlung. Die „Versiegelung“

D. IV, 32-35 Ritualabschluß. Unterschrift/Titel

Aus dem Ritualaufbau ist zunächst keine in die Augen fallende Symmetrie festzustellen und keine unmittelbare Zahlensymbolik. Dies paßt durchaus zum einen zum Gebrauchscharakter der Texte, zum anderen zu dem immensen Variationsreichtum sowohl der „Beschwörungsriten“ als auch der Festrituale, wie es auch schon im letzten Kapitel zur Sprache gekommen ist. Es ist nur die grobe Struktur von ABCD zu sehen, der immer gefolgt wird, die Feinstruktur unterscheidet sich von Ritual zu Ritual.

Ein Ritualdurchgang¹⁹

A. I, 1'-4'

In den ersten Zeilen erfährt man wie gewöhnlich den Anlaß des Rituals. Unter diesem Anlaß ist das Ritual bekannt, es ist sozusagen der Titel, nach dem man die entsprechenden Tafeln suchen lassen kann, wenn man sie zur Ritualausübung braucht. Hierin wird auch ein hethitisches Ordnen deutlich, denn der Titel ist eine Art Gruppentüberschrift. Es gibt meist mehrere Rituale, die unter den gleichen Titel fallen. Das emische Ordnungsprinzip ist nicht der Inhalt der Rituale, hier also nicht der Familienkonflikt.²⁰ Auch in anderen Ritualgruppen, wie beispielsweise den *taknaz-da*-Ritualen, werden Streitigkeiten behandelt, jedoch wird vorliegendes Ritual auf emischer Ebene distinktiv davon geschieden, und der Terminus *mantalli* spielt darin eine wichtige Rolle.²¹ Der Anlaß der Ritualzusammenkunft ist Streit zwischen Familienmitgliedern. Die Bezeichnungen von Vater und Sohn bzw. Bruder und Schwester müssen nicht unbedingt wörtlich aufgefaßt werden, so wie sie auch in unserem Sprachgebrauch im übertragenen Sinne benutzt werden können. Die Namen der Familienmitglieder und Ritualmandanten bleiben hier anonym, während sie in anderen Ritualen, wenn auch selten, genannt werden, beispielsweise wenn es um die Königsfamilie geht.²² Der konkrete Streitanaß ist unklar, aus dem späteren Ritualtext wird aber ersichtlich, daß es einen konkreten Anlaß gegeben hat, der an einem bestimmten Tag eintraf. D.h. das Ritual ist eine Reaktion, es wird nicht etwa vorbeugend oder aus einer Laune heraus vollzogen. Der konkrete Streit hat eine Situation hervorgerufen, in der es anscheinend von Vorteil ist, mit einem ritualisierten Wiederinordnungsstellen, einem Wiederezusammensetzen zu reagieren,

¹⁹ Der Durchgang durch die einzelnen Abschnitte des Rituals erfolgt nicht nur deskriptiv, erläuternd und komplettierend, um das Ritual verständlicher zu machen, sondern zugleich analytisch mit der Applikation der Theorie.

²⁰ Eine andere Gruppe ist beispielsweise die Gruppe der *taknaz-da*-Rituale, der Rituale des „Etwas-von-der-Erde-Nehmens“; siehe z.B. Hutter, 1988.

²¹ Mehr dazu siehe im Abschnitt C a I, 17'-24'.

²² So z.B. im von Hutter herausgegebenen *taknaz-da*-Ritual; siehe Hutter, 1989.

wie es im hethitischen Wortgebrauch heißt. Wenn man so will, wird hier eine Krankheit und dessen *Curare* angesprochen.

B. I, 5'-16'

An dieser Stelle werden wie gewöhnlich die Materialien aufgezeichnet, die für das Ritual gebraucht werden. Dieser Teil ist schlecht erhalten, es wird nur ein Bruchteil der Materialien genannt, die dann im Ritual Verwendung finden; umgekehrt kommen Materialien vor, die dann im Ritual nicht mehr genannt werden. Die Materialien sind, wenn man so will, Teil der Medizin. Sie werden auf eine besondere Weise bereitgestellt. Man kann bereits hier sehen, daß die Texte so geschrieben sind, daß sie von denen, die Rituale ähnlicher Art kennen, sozusagen wie ein Rezept benutzt werden können.

C. I - IV, 31

a I, 17' - 24'

Die erste Handlung der Alten Frau, nachdem sie die Mandanten zum entsprechenden Ritualplatz geführt hat, ist ein Opfer an den Sonnengott. Indem sie das dicke, gesäuerte Brot, Käse und Wein den Ritualmandanten hinhält und diese ihre Hände darauflegen und es anschließend dem Sonnengott präsentiert wird, wird die Verbindung zwischen den Mandanten und den Materialien, die die Alte Frau vorher präpariert hatte, handgreiflich geschaffen. Es ist anzunehmen daß die Ritualmandanten generell für alle Materialien aufzukommen haben. Die Lebensmittel werden von der Alten Frau ausgeschüttet, und im darauffolgenden Wortteil erfahren wir, daß sie mit dem Ritualanaß verbunden sind, sie werden als mit einem bestimmten Ritual (*mantalli*) verbundene Zungen angesprochen. *Mantalli*-Rituale behandeln stets „üble Rede“, die sowohl von Lebenden als auch von Verstorbenen verursacht worden sein kann.²³ Dem Sonnengott ist mit dem Auslegen der

²³ Rost bemerkt im Anschluß an HW zum Terminus von *mantalli*- daß es sich hierbei sachlich um ein Trankopfer handele, da es im Luwischen mit SISKUR verbunden geschrieben werde, siehe Rost, 1953, 370. Das bestätigt Kronasser, 1966, v.a. 340. Sicherlich ist *mantalli* ein Terminus für eine spezifische Ritualform und hat mit Zungen zu tun, vgl. Art. „*mantalli*“, CHD 3, 1983, 176-179.

mantalli-Zungen der Fall vorgelegt, die Behandlung kann beginnen. Mithilfe der Alten Frau treten die Ritualherren in Kontakt zum Sonnengott und zum Streit jener Tage.

b I, 25' - 34'

Es folgt die erste einer Reihe von Handlungen, die mit dem „Auf-den-Herd-Werfen“ abgeschlossen werden. Die benutzten Materialien werden zum Teil sehr detailliert angegeben. Zunächst sind es wahrscheinlich zwei Teigfiguren und zwei Holzfiguren, wobei letztere bekleidet und deren Köpfe verdeckt sind, was eine Bedeutung haben müßte, da es ausdrücklich vermerkt wird. Allerdings ist, auch von anderen Texten her gesehen, nicht klar, welche Bedeutung das sein könnte. Die Figuren werden mit zwei Händen und zwei Zungen wohl auf die oder oberhalb der Köpfe hingelegt und mit roter und blauer Wolle an den Körpern verknüpft. Die Bedeutung der Farben ist leider nicht bekannt.²⁴ Die Figuren liegen zu Füßen der Ritualmandanten, wahrscheinlich zwischen ihnen. Hände und Zungen materialisieren den zwischen den beiden Figuren vorgefallenen Streit, wobei die Hände ein neues Element sind, denn Zungen sind schon im ersten Abschnitt vorgekommen, als man die gesamte Angelegenheit dem Sonnengott präsentierte. Streit hat also bisher mit Händen und Zungen zu tun. Die vier Figuren werden jedoch in Bezug auf den Streit oder die Ritualmandanten nicht weiter angesprochen. Während die Alte Frau die Zungen wieder abschneidet, erfährt man im folgenden Wortteil, daß es eigentlich die Gottheit Andaliya ist, die geschnitten hat.²⁵ Auf diese Weise parallelisiert sich die Alte Frau mit Andaliya. Über den Streit

Hier werden auch die beiden Rituale der Maštigga als *mantalli*-Rituale angesprochen, CHD 3, 1983, 176.

²⁴ Über die Symbolik der Farben im Alten Orient ist überhaupt wenig bekannt, vgl. RIA 3 1957-71 („Farben“), 20-26.

²⁵ Die Gottheit Andaliya gehört wahrscheinlich zu den kleinasiatischen Gottheiten, die auch in luwischen Kontexten auftreten. In einem Ritual erscheint sie zusammen mit der (Fluß-)Gottheit Maraššantiya, d.h. dem Fluß Kızıl Irmak, so Rost, 1953, 371. In den Festritualen kommt Andaliya vor, z.B. als eine der Stadtgötter der Stadt Karahna, die man am mittleren Lauf des Çekerek vermutet, einem von den Kaškäern oft umkämpften Gebiet, vgl. Schuler, 1965, 47.

kann man noch erfahren, daß er so ausgedrückt werden kann, daß man sich an etwas sozusagen mit gierigen Zungen gesättigt hat – was hier negativ bewertet wird, denn es muß abgeschnitten werden. Durch die Materialien werden die Personen und der vergangene Streit verknüpft und durch das Abschneiden der Alten Frau wieder gelöst und damit eine neue Situation geschaffen; die Handlung ist eine abgeschlossene Handlung, sowohl was das Gesättigtsein jener Tage als auch das Abgeschnittensein durch Andaliya betrifft.

b' I, 35' - 41'

In der zweiten Behandlung des Streits wird nun ein edler Fisch ins Spiel gebracht. Wie zuvor wird er mit den Ritualmandanten in Verbindung gebracht, indem er zwischen ihnen hin- und hergeschwenkt wird. Daraufhin benutzt die Alte Frau sowohl den ritualisierten Zustand des Fisches – er ist von seinem Herkunftsort und seiner natürlichen Lebenswelt getrennt – als auch eine der Haupteigenschaften dieses Fisches, ein „Zuchtstier“ zu sein, um den Ritualanlaß anzusprechen und zu behandeln.²⁶ Diesmal sind die Handlungen bereits abgeschlossen, die Getrenntheit der Mandanten von jenem Streit wird nochmal demonstrativ bekräftigt, und es wird keine neue Trennung vollzogen wie etwa in der Handlung zuvor durch das Abschneiden des Wollfadens. Der Fisch wird als solcher nicht direkt mit dem Streit in Verbindung gesetzt und unterscheidet sich von daher von den vorherigen Händen und Zungen. Es wird nur dessen ritualisierter Zustand benutzt, wodurch das Damals und das Heute verbunden werden.

b'' I, 42' - 47'

In der dritten Behandlung wird wieder Wolle, aber keine Wollfäden, benutzt, wie das in I, 29' der Fall war. Diesmal hat die Wolle zwei andere Farben, weiß und schwarz. Aus Wolle und Talg wird ein *tiššatwa* geformt, wobei dies ein Term ist, dessen Übersetzung man nicht kennt, der aber lokal bekannt war und dessen Bedeutung über das

²⁶ Man ist sich hier unsicher, ob es sich dabei um den Namen des Fisches handelt, vgl. Rost, 1953, 372.

Wollknäuel hinausgeht, denn es wird hier einerseits – wie auch in anderen Texten – speziell angekündigt: „ein *tiššatwa* ist es“, andererseits wird es in I, 43' erklärt: „dies nennt man *tiššatwa*.“ In diesem Zusammenhang wird angenommen, daß es in Zungenform gestaltet wurde.²⁷ Das *tiššatwa* wird durch Hinhalten mit den Ritualmandanten in Verbindung gebracht und durch die folgenden Worte der Alten Frau mit dem vergangenen Streit verknüpft. Zum ersten Mal wird in I, 44' das Agieren der Mandanten in Bezug auf den Streit angesprochen: „Was ihr mit dem Mund und der Zunge gesagt habt“. Bisher wurde der Streit nur indirekt durch die Materialien mit den Mandanten verknüpft. Durch das *tiššatwa* wird das damals Gesagte verkörperlicht, und von den „heutigen“ Mandanten soll es abgetrennt sein, was durch das „Auf-den-Herd-Werfen“ wie zuvor bekräftigt wird; dort wird das *tiššatwa* sicherlich verbrennen.²⁸

c I, 48' - II, 4

Die vierte Behandlung wird von der vorherigen durch eine andere Einleitung unterschieden, durch EGIR-*anda*, „hinterher“. Was zuvor war, ist beendet. Die Behandlung ist auch etwas länger als zuvor. Wie vorher werden jedoch verschiedene Dinge hergestellt, darunter zum vierten Mal Zungen, diesmal aus Wachs. Daneben werden Salz, Sehnen und Schaffett benutzt, um zusammengedrückt zu werden. Sie verkörperlichen wahrscheinlich die Flüche, wie aus den Worten der Alten Frau, die der Handlung folgen, zu entnehmen ist. Zum ersten Mal kommt der Sonnengott seit *b* wieder vor. Die Materialien werden wie gewöhnlich mit den Mandanten in Verbindung gebracht und von der Alten Frau in der linken Hand zerdrückt; zugleich wird im Wortteil der Sonnengott angesprochen, dem geboten wird, die Flüche und Zungen nach links abzuwenden, ebenso wie die Alte Frau es tat. Es

²⁷ Von daher stammt auch die Annahme im HW, daß '*tiššatwa*' Zungen bedeutet, siehe Friedrich, 1991 (1952-66); als Beleg dient vorliegender Text.

²⁸ In dem Duplikat C I 5 steht in I, 45' statt „ihr“, „du“, d.h. „was du gesagt hast“, vgl. Rost, 1953, 350. Inhaltlich spielt das keine Rolle, zuvor wird das *tiššatwa* mit beiden Ritualmandanten in Verbindung gebracht. Man könnte allerdings vermuten, daß Rituale dieser Art vielleicht auch für einzelne Ritualmandanten durchgeführt wurden.

wird wie in der dritten Behandlung direkt angesprochen, daß die Mandanten im Streit aktiv waren, diesmal jedoch mit einem sehr viel stärkeren Verb, *hurzakiten*, „ihr habt geflucht“, während es zuvor in I, 45' nur hieß *memiškiten*, „ihr habt euch geäußert/gesagt“. Flüche sind in der hethitischen Welt etwas stark Schädigendes.²⁹

c' II, 5-14

Eine rote und blaue Wollschnur, die den Ritualmandanten an den Körper gebunden ist, erinnert an I, 25', hier tauchen sie in umgekehrter Reihenfolge auf.³⁰ Auf den Köpfen der Figuren liegen wieder Hände und Zungen, die in der ersten Behandlung abgeschnitten wurden. Die Behandlung ähnelt sehr stark der von *b*. Es ist unklar, ob es in der Praxis ebenso wie beschrieben ausgeführt wurde oder ob es sich um redaktionelle Einschübe oder Abschreibfehler handelt. Was diese Situation von *b* unterscheidet, ist, daß die zerbrochenen Hände und Zungen mit den Ritualmandanten durch Schwenken in Verbindung gebracht werden. Da diese den Streit materialisieren, kann man jedoch sagen, daß die Mandanten in eine neue Situation versetzt werden, denn nun werden sie mit dem bereits zerbrochenen, weggewandten Streit konfrontiert. Es wird keine Gottheit ins Spiel gebracht, sondern nur den Worten und Flüchen beteuert, sie mögen abgetrennt sein. Wie in der Behandlung zuvor werden also Flüche und Zungen kombiniert, während die ersten beiden Male nur von Zungen die Rede war (I, 22';

²⁹ So werden beispielsweise die Staatsverträge mit einem Eid abgeschlossen und Folgen für Flüche und Eidbrüche angedroht, vgl. z.B. aus Staatsverträgen mit den Kaškäern: „Wenn ihr diese Eide schützt, sollen euch die Götter schützen. Gedeiht in der Hand des Königs (und) genießt Ruhe. Doch wenn ihr diese Eide brecht, sollen alle Eidgötter euch, eure Länder, eure Städte, eure Frauen, eure Söhne, eure Felder, eure Weingärten, eure Rinder (und) eure Schafe vernichten. ... Wenn ihr eure Eide brecht, [sollen] sich eure Rinder, eure Schafe (und) eure Menschen nicht fortpflanzen. Und die Eidgötter sollen euch eure Söhne in eurem Herzen fressen.“, Schuler, 1965, 111.

³⁰ Hierzu muß man bemerken, daß die Reihenfolge der Farben in den verschiedenen Versionen des Rituals variiert, siehe Rost, 1953, 346. Man kann also keine Schlußfolgerungen daraus ziehen.

I, 34'), daraufhin von Zungen und Flüchen (I, 40') und dann von Mund und Zunge (I, 44').

c'' II, 15-20

Ein neuer Zubereitungsprozeß beginnt, auch wieder mit EGIR-*an* eingeleitet. Diesmal werden sieben Zungen angefertigt, und dann werden sie „unten befestigt“. Im Wortteil wird darauf angespielt und der Sonnengott mit der Alten Frau dadurch parallelisiert: im Präteritum wird angegeben, daß es der Sonnengott ist, der die Zungen des Streittages (hier Singular) befestigt hat. Der Sonnengott wird als „Vater“ angesprochen, was etwas ungewöhnlich ist.³¹ Der Streittag kommt insgesamt also sowohl im Singular als auch im Plural vor. Wie bereits in I, 33' wird die Situation des Streits als etwas, woran man sich gesättigt hat, beschrieben. Die Zungen werden nur auf den Herd gelegt, nicht geworfen, wobei unklar ist, ob das eine besondere Bedeutung haben soll.

d II, 21-25

Bisher hatte man sich damit beschäftigt, die Mandanten von Zungen usw. zu trennen. In der nun folgenden, siebten Behandlung beginnt ein Reinigungsprozeß. Die Ritualmandanten werden mit Wasser und Teig bespritzt und dadurch gereinigt, wie es aus den Worten der Alten Frau deutlich wird. Mund und Zunge sollen wieder rein sein. Auch die Reinigungshandlung wird mit der Handlung des Auf-den-Herd-Legens in seiner sanfteren Variante abgeschlossen.

e II, 26-34 e' II, 35-43

Ein lebendiges Schaf wird von nicht benannten Menschen herbeigetrieben. Es ist in seinem Charakter der Lebendigkeit ein völlig neues Element in den Materialien. Dabei ist anzunehmen, daß sich außer der Alten Frau und den Mandanten noch weitere Leute am Ritualplatz oder in dessen Nähe aufhalten, nämlich die, die das Schaf herbeitreiben. Es folgt eine sehr viel längere und komplexere Handlungseinheit, die erst mit III, 20 abgeschlossen wird. Wie gewöhnlich wird durch

³¹ Vgl Rost, 1953, 373.

die Alte Frau zwischen dem Schaf und den Mandanten Kontakt gestiftet. Das zunächst wichtigste Körperteil des Schafes ist dessen Maul, bzw. Mund, im hethitischen wird das terminologisch nicht unterschieden. Das Schaf wird als ein *tarpalli*, eine Ersatzfigur, angesprochen. Es wird betont, daß es ein Ersatz für die Körper der Mandanten ist, für deren Münder, Zungen und Flüche. Auch die Flüche sind somit körperlich angesprochen. Die Mandanten spucken dem Schaf ins Maul, und im darauffolgenden Wortteil der Alten Frau erfährt man, daß es die bösen Flüche waren, die ausgespuckt wurden. Sie sind hier zum ersten Mal explizit als Übles genannt. Nun werden die Ritualmandanten aktiv und graben die Grube, in die das Schaf hineingeschlachtet wird. Wein und süßes, dickes Brot, also nicht das gesäuerte, das vor den Sonnengott gelegt wurde, werden mit in die Grube gelegt. Alles wird „befestigt“ und eventuell mit Erde zugedeckt wie beim Ferkel später in II, 54. Ein weiteres Schaf wird herbeigetrieben, diesmal ein schwarzes; von daher ist anzunehmen, daß das erste eine andere Farbe, wahrscheinlich weiß, hatte. Das schwarze Schaf wird als eine Ersatzfigur, *tarpalli*, einerseits für die Köpfe und die Körper als Gesamtheit und andererseits für Mund, Zunge und anschließend die Flüche bezeichnet. Erst nachdem dies gesagt ist, wird das Schaf zwischen den Mandanten geschwenkt. Wie zuvor spucken sie in dessen Maul. Das Spucken wird nicht von einem Wortteil gefolgt, indem es mit den Flüchen gekoppelt wird, wie es oben der Fall war. Die Kopplung mit den Flüchen fand hier ausschließlich durch die Präsentation des Schafes statt. Das Schaf wird geschlachtet und zerteilt, was nicht für das vorige Schaf galt. Anschließend wird ein (neuer, weiterer?) Herd gemacht, auf dem das Schaf verbrannt wird. Honig, wertvolles Olivenöl, und zerbröckeltes, dickes, süßes Brot und Wein werden darübergegossen, was die lange Handlungseinheit abschließt. Die letzte Handlung sieht auf den ersten Blick aus wie ein Opfer³², wird aber nicht als solches angesprochen und ist eher eine Kombination einer Opferhandlung und einer Bearbeitung „der bösen Flüche jener Tage“.

³² Unter Opfer verstehe ich, sehr nahe dem hethitischen *špant-*, daß etwas einem Gott oder einem anderen Wesen geweiht wird.

e II, 44-54

Ein weiteres Tier wird nun benutzt. Es ist ein kleines Ferkel, von dem aber nicht gesagt wird, daß es herbeigetrieben wurde. Es wird den Ritualmandanten vorgehalten, sie spucken ihm jedoch nicht ins Maul. Das Ferkel erfüllt eine Funktion, die dem edlen Fisch ähnelt, es wird nicht als *tarpalli* angesprochen. Es wird als gut genährt angesprochen und dadurch vergleichbar mit dem „Gesättigtsein jener Tage“. Im Wortteil wird der zukünftige rituelle Status des Ferkels angesprochen: Wenn es getötet sein wird, sieht es die anderen Ferkel nicht mehr. Parallelisiert dazu werden die Flüche der Mandanten, und zum ersten Mal kommen die Augen ins Spiel.³³ Ebenso wie das Schicksal des Ferkels angekündigt und besiegelt wurde, sollen auch die Mandanten nicht mehr ihre Flüche sehen können. Die Szene wird abgeschlossen wie die des ersten Schafes.³⁴

f II, 55 - III, 7 f' III, 8-13 f' III, 14-19

Drei neue Materialien werden auf ähnliche Weise wie Fisch und Ferkel benutzt. Ein auf eine bestimmte Weise aussehendes (d.h. ein *hupuwai*-) Tongefäß wird nun von der Alten Frau geformt, es werden

³³ Eine Parallele hierzu gibt es in einem Ritualfragment KUB XII 62, in welchem auch die bösen Zungen mit dem Sonnengott in Verbindung gebracht werden, eine Teilübersetzung gibt es bei, Goetze, 1957, 158: „Herr der Zunge, wohin gehst du' [Ich werde mich] auf den Weg [machen,] um zu fressen. Ich werde zum Löwen gehen, um zu toben (?). Ich werde zum *alilaš* (-Vogel) gehen, um zu ruhen. Ich werde zum Menschen gehen, um die Zunge zu üben. Der Weg wird zu fressen nicht verweigern. Der Löwe wird zu toben nicht verweigern. Der *alilaš* (-Vogel) wird zu ruhen nicht verweigern. Der Sonnengott wird die bösen Zungen nicht verweigern. ... Auf einer Wiese stand ein *šišiyamma*-Baum. Darunter sitzen ein Blinder und ein Tauber. Der Blinde soll nicht sehen, der Taube soll nicht hören, der Lahme soll nicht laufen. Ebenso soll der Opferherr die Zauberworte nicht sehen.“

³⁴ Haas betont hierbei, daß Begräbnisse von Tieren archäologisch nachweisbar sind und weist in diesem Zusammenhang auf Yazılıkaya Kammer D hin. Es ist hierzu jedoch anzumerken, daß der Kontext von Yazılıkaya ein völlig anderer ist als der des vorliegenden Rituals. Es ist nicht anzunehmen, daß das Vergraben der Tiere hier die gleiche Bedeutung hat. Die Bedeutung laut Haas ist es, „die Lymata der Unterwelt zu übergeben“, siehe Haas, 1994, 908.

Teig und Kümmel³⁵ hineingelegt und nach der üblichen Kontaktaufnahme mit den Mandanten auf den augenblicklichen rituellen Zustand der Materialien hin angesprochen. Weder Ton noch Kümmel können zu ihrem Ursprung zurückkehren. Auch das potentielle Ziel des Teiges, Götterspeise werden zu können, wird von der Alten Frau durch die augenblickliche Ritualhandlung verhindert. Auf diese Weise wird die „böse Zunge“, die nicht zu den Körpern der Mandanten zurückkehren soll, zeitlich sowohl nach hinten als auch nach vorne verankert. Dadurch erhält der behandelte Streit eine neue Dimension, die Zukunft wird mit hineingenommen, der alte Streit soll nicht in Zukunft noch körperliche Folgen haben. Die Handlung wird nicht wie sonst durch die Herdszene oder das Graben einer Grube abgeschlossen, sondern die beiden nächsten Handlungen mit Eidechse und Hund schließen direkt an. Das *hupuwai*-Gefäß taucht in III 29 wieder auf, wo es zerstört wird und bildet so eine Klammer um die elfte bis fünfzehnte Handlung. Von daher ist es auch verständlich, daß die Handlung nicht auf dem Herd oder in der Grube landete.

Die in der nächsten Handlung auftauchenden roten und blauen Wollfäden erinnern an die erste Handlung, nun ist jedoch das Tempo rascher. Die Fäden werden an ein flinkes Tier mit einer flinken Zunge geknüpft, wohl eine Eidechse, ausgesucht aufgrund gerade dieser Eigenschaften. Das flinke Tier wird dreimal in aller Kürze aufgefordert, den bösen Mund und die böse Zunge wegzuheben; auch von hinten soll weggehoben werden, wie noch einmal betont wird. In der Dynamik des Rituals ist das Tempo nun erhöht.

Anschließend tritt ein kleiner Hund auf die Szene. Die Handlung ähnelt der mit den Schafen, da auch der Hund als ein *tarpalli*-Ersatz angesprochen wird, jedoch ist wiederum keine völlige Übereinstimmung aufzufinden. Das Hündchen ist ein Ersatz für den gesamten Körper, nicht für Kopf und Körper wie im Fall der Schafe. Es wird auch nicht zusammen mit Brot und Wein in die Grube gelegt, sondern so, wie es ist, vergraben. Es werden spezifisch die Flüche jener Tage

³⁵ *kappani*-, zu Rosts Zeiten noch unsicher, wurde inzwischen als Kümmel identifiziert, siehe Hoffner, 1974, 103.

ausgespuckt, während es bei den Schafen nur die bösen Flüche waren.³⁶

g (d'') III, 20-21

Die folgende Aktion ist die zweite Reinigung mit Wasser und Teig. Sie ist allerdings sehr kurz zusammengefaßt und entspricht ansonsten der Reinigung in d, 20-25.

h III, 22-27, 28-37

Der Reinigung folgen zwei Handlungen mit Gefäßen, in die etwas gelegt wird. In das erste Gefäß füllt die Alte Frau Öl, rote Wolle und Weizen. Dieses spezifische *išnuri*-Gefäß wird mit den Ritualmandanten auf eine völlig neue Weise in Verbindung gebracht: es wird ihnen unter den Mantel gehalten. Durch den Wortteil wird es an die mythologische Sphäre geknüpft. Über das Gefäß, welches die Alte Frau geformt hatte, wird gesagt, daß es Ištar ist, auch dies eine neue Dimension im Text. Maštigga's Verbergen des Gefäßes unter dem Mantel der Mandanten kann in Relation gesetzt werden zur doppelten Möglichkeit des Gefäßes: es soll herauslassen aber auch verbergen, das Gute herauslassen, böse Worte verbergen. Es ist nicht klar, ob das mit der Eigenschaft des Gefäßes zusammenhängt oder sich darauf stützt, daß es zu Ištar gehört. Die Handlung wird nicht auf dem Herd abgeschlossen, die sechzehnte Handlung mit einem weiteren Gefäß schließt sich stattdessen direkt an.

Das *luwaši*-Gefäß, was die Alte Frau in II, 55 (in f, der elften Behandlung) formte, kommt nun wieder zur Anwendung. Sie füllt es mit guten Lebensmitteln, Öl, Feigen, Rosinen, aber auch mit Sehnen, Salz und Talg, die eventuell wie Zungen geformt sind, was aus dem Wortteil hervorgehen kann. Das Gefäß wird den Mandanten nicht zum

³⁶ Hund und Ferkel sind z.B. laut Kultvorschriften für die Tempeldiener Tiere, die nicht im Tempelbereich zugelassen werden und bei Berührung anschließende Reinigungen nach sich ziehen, siehe z.B. Schuler, 1957, 41-59. Auch in Orakeltexten gibt es Hinweise auf unerwünschte Hunde im Torbau und an Opferplätzen, vgl. Haas, 1994, 662. In vielen Kontexten sind Hunde jedoch positiv, und sie treten z.B. gerne als Wachtfiguren in verschiedensten Zusammenhängen und auch als Götterbegleiter auf.

Kontakt geboten, nicht hingehalten oder über ihnen geschwenkt. Nun passiert Mehreres gleichzeitig bzw. kurz nacheinander. Der Inhalt wird auf dem Herd ausgegossen und das *luwaši*-Gefäß gleichzeitig mit süßem (dicken?) Brot zerbrochen, welche beide auf den Herd geworfen werden, während die Alte Frau spricht, das Gefäß möge zerbrechen mit Mund und Zunge. Es kommt kein direkter Zusammenhang mit dem Streit vor, aber hier wird nun die Sache besiegt. Es wird mit dem Verb *duwarnai*, „zerbrechen“, gespielt, das in kurzer Zeit gleich dreimal vorkommt, und zwar im Präsens, im Imperativ und wieder im Präsens. Das Gefäß hat mehrere Dimensionen gleichzeitig, es ist ein Rückverweis auf die vorige Behandlung, in der Gefäß und Inhalt als etwas benutzt wurden, was von seinem Ursprung abgeschieden war. Der Streit befindet sich implizit im Gefäß und wird hiermit endgültig zerbrochen. Dies stellt eine Verdichtung im Ritual dar, aber noch keinen Abschluß.

i III 38-43 i' III, 44-48 i'' III, 49-53

Ein weiteres Schaf wird herangetrieben, dessen Farbe unbekannt ist. Es bekommt jedoch einen eigenen Terminus, es wird *nakkušši* genannt, auch dies bedeutet Ersatz.³⁷ Wie genau zu Beginn des Rituals wendet sich Maštigga wieder an den Sonnengott mit Brot und Wein und diesmal noch mit dem Schaf, das ihm als ein Ersatz für die Ritualmandanten geboten wird, wobei vor allem dessen Maul angepriesen wird. Das Schaf wird zwar, wie Brot und Wein, dem Sonnengott geweiht, jedoch nimmt die Alte Frau es anschließend an sich und behält es, möglicherweise ist das ihr Lohn. In dieser Szene kommen die Mandanten ebenso wie in der Behandlung zuvor nicht direkt vor, den einzigen Zusammenhang bildet das Schaf mit seinem Maul, indem es als *nakkušši* angesprochen wird.

³⁷ Der Terminus kommt aus dem Hurritischen. Wie schon in Kapitel 3 ersichtlich wurde, gibt es seit Kümmel eine ausführliche Debatte um die Unterschiede der Ersatzfiguren *tarpalli* und *nakkušši*. Vgl. Kümmel, 1968. Es sind eindeutig zwei Termini, die benutzt werden, jedoch ist meiner Ansicht nach nicht nachweisbar, daß die Funktionen von *nakkušši* und *tarpalli* sich eindeutig scheiden. So werden die Schafe im vorliegenden Ritual z.B. sowohl als *nakkušši* als auch als *tarpalli* angesprochen.

Direkt im Anschluß an die erste Weihung nimmt die Alte Frau weitere Materialien, sieben hölzerne Pflöcke und später sieben eiserne Pflöcke sowie das gewohnte Opfer für den Sonnengott, Brot, Käse und Wein. Allerdings nimmt sie nicht das saure Brot wie am Anfang, sondern noch immer das süße, dicke, wie es im Ritual sonst vorkam. Die Pflöcke werden in die Erde gesteckt, aber da der folgende Wortteil fehlt, läßt sich nichts zu weiteren Aspekten sagen. Mund und Zunge kommen vor, und Pflöcke werden oft benutzt, um etwas festzustecken, es kann sein, daß hier die Worte in irgendeinem Zusammenhang mit dem Sonnengott festgesteckt werden. Wie zuvor, wird die Handlung nicht auf dem Herd abgeschlossen, sondern geht in die nächste über.

Zum dritten Mal bringt Maštigga dem Sonnengott nun dickes Brot, Käse und Wein. Das Gefäß, in welchem der Wein ist, wird speziell erläutert, es ist ein Asphaltbecher. Diesmal wird das Opfer den Ritualmandanten hingehalten, sie legen ihre Hand daran, das erste Mal in dieser Einheit. Die Alte Frau weiht dem Sonnengott Brot, Käse und Wein und spricht ihn als den Erhobenen, Gepriesenen an, der sich hinter Mund und Zunge befindet. Während in der ersten Handlung, die dieser sehr ähnlich ist, die Zungen dem Sonnengott vorgelegt werden, kann man hier erfahren, daß er hinter ihnen steht. Erst wird er eingeladen, nun ist er gegenwärtig, die Handlung ist also vorangeschritten. Man kann sich auch die Deutung denken, daß der Sonnengott die Dinge nun hinter sich gelegt hat.

j III, 54-IV, 8

Die Handlung nimmt nun an Dramatik zu, die Ritualmandanten werden sehr viel aktiver. Man entfacht zwei Feuer und in deren Mitte werden sieben *huwaš*-Steine aufgestellt, es ist somit das dritte Mal, daß die Siebenzahl vorkommt. Diese Steine – oder Stelen, wie sie auch v.a. im Zusammenhang mit den Kultinventartexten übersetzt werden, – treten in verschiedenen Kontexten auf, sowohl in Ritualen als auch in Texten anderer Genren.³⁸ Anschließend bereitet die Alte

³⁸ Die *huwaš*-Steine können beispielsweise Götterdarstellungen sein (in behauener und unbehauener Form) oder Götterattribute, aber auch z.B. Grenzsteine,

Frau wieder mit dickem, süßen Brot und Wein ein Opfer, welches die Mandanten berühren. Die Brotmenge ist hier genau bestimmt. Im anschließenden Wortteil kann man einen Einblick bekommen, in das, was sogleich geschehen wird, es passiert gleichzeitig, wie die Alte Frau weiterredet: die Steine stürzen ein, umgetreten durch die Ritualmandanten. Aus der Anfangszeile des Wortteiles „wer auch immer diese Steine aufgestellt hat“ und der Parallelisierung mit dem, was die Streitenden gesagt hatten, kann man sehen, daß die *huwaš*-Steine hier die Streitigkeiten materialisieren. Sie sind deutlich für die Streitigkeiten verantwortlich, aber der Streit an sich kann so ausgedrückt werden, als ob darüber hinaus auch ein anonym Verursacher die Hände mit im Spiel gehabt hätte. Nach der aktiven Zerstörung des Streites gehen die Männer zwischen den Feuern hindurch und legen alle ihre alte Kleidung, die sie irgendwann während des Rituals, wohl zu Anfang, angezogen hatten, ab; die Alte Frau nimmt das Alte zu sich.³⁹ Durch die Steine, das Feuer und die Worte ist eine weitere Dimension des Streits deutlich geworden. Zum ersten Mal sind die Mandanten selber im Aufbauen (dies ist jedenfalls anzunehmen) und vor allem im Beseitigen des Streits aktiv. Die Beseitigung ist aggressiv, es wird getreten, die Kleider geworfen, und man „geht durchs Feuer“ mit seinem ganzen Körper hinüber auf eine andere, von Streitkonsequenzen befreite Seite. Man merkt, daß sich das Ritual nach diesem Höhepunkt seinem Ende zuneigen wird.

was, wie Hutter bemerkt, kein Widerspruch sein muß, da Götter als Zeugen von Grenzen aufgerufen werden. Vgl., Hutter, 1993, 91-95. Das Umwerfen dieser Steine tritt, soweit mir bekannt ist, nur zweimal auf, in vorliegendem Ritual sowie in einem Ritual gegen das Ergriffensein von der Göttin ^DIM.NUN.ME, siehe. Haas, 1988. In diesem Ritual spielt im Kontext mit den *huwaš*-Steinen (Haas übersetzt hier „Masseben“) ein Nagetier eine Rolle, um den Ritualherren aus der Krankheit vom Ergriffensein der Göttin zu befreien: KUB XLIII 55, Rs IV, 4'-13': „Und das *gapirta*-Nagetier läßt man am Platz los. Man bringt es von dort nicht weg. Die Masseben aber bringt man zum Einstürzen. Welche (Leute) sich ferner bei ihm, dem Ritualherren (befinden), gehen von jenem Ort weg; zurück aber blickt keiner.“ Haas, 1988, 93.

³⁹ Genau diese Szene wird von Haas als Durchschreitungszauber bezeichnet, siehe z.B. Haas, 1994, 881.

j' IV, 9-16

Auf der anderen Seite des Feuers angekommen, benutzt die Alte Frau einen Topf und eine Wanne, die mit den Ritualmandanten in Verbindung gebracht wird, zu Kopf und zu Füßen. Der Topf wird mit den Köpfen als ein *tarpalli*-Ersatz parallelisiert, für die Wanne bleibt das unklar. Die Mandanten verbleiben aktiv, auch hier treten sie wieder, während die Alte Frau es übernimmt, den Topf mit den Händen zu zerbrechen. Die Handlung wird mit Worten bekräftigt, die das zusammenfassen, was getan wurde. Insgesamt bekräftigt diese Aktion noch einmal die vorige.

k IV, 17-20

Das Zerbrochensein und Zerstoßensein wird in der nächsten Handlung komplettiert mit einem Abgeriebensein. Nun ist es wieder die Alte Frau, die die Aktion in die Hand nimmt. Sie nimmt eine Pflanze, *tiwariya*, die etwas mit der Sonne zu tun hat, mithilfe derer sie die Mandanten abreibt. Es ist anzunehmen, daß die Pflanze mit dem Sonnengott verbunden werden kann, denn sie wird auch mit dem Götterdeterminativ an der Sonne geschrieben. Das Abreiben und Einsalben wird oft auch als ein Reinigungsakt vollzogen, es ist anzunehmen, daß auch eine solche Bedeutung hier mitschwingt.⁴⁰ Die bösen Worte der damaligen Tage wären damit nicht nur abgerieben, sondern die Mandanten auch als gereinigt zu betrachten.

l(d') IV, 21-25

Das Ritual nähert sich nun dem Schluß, es finden noch verschiedene Reinigungszeremonien statt. Die Materialien sind Wasser in einer Schale, in der die reinigende Substanz *nütri* hineingegeben wird.⁴¹ Die Ritualmandanten reinigen sich hiermit selber. Sie waschen sich an den Teilen des Körpers, die auch im Ritual bisher angesprochen wurden: Köpfe, Hände und Augen, nicht jedoch die Füße. Mit den Füßen wurden zwar die Streitigkeiten und Streitfolgen zertreten, sie sind jedoch

⁴⁰ Vgl. Haas, 1994, 900. Hier allerdings „Abreibungszauber“ genannt.

⁴¹ Zu *nütri*, siehe Rost, 1953, 366-368.

nicht im Zusammenhang mit dem Streit selbst vorgekommen und werden hier auch nicht gewaschen.

m IV, 26-30

Das Wasser, mit dem die Ritualmandanten sich die Köpfe gewaschen hatten, wurde aufgefangen und wird nun in ein Stierhorn gefüllt. Dies ist ein Gefäß, was sonst auch zum Trinken dient, auch zum rituellen Trinken, wie es aus anderen Texten hervorgeht.⁴² Die Mandanten verbleiben weiterhin aktiv und schließen das Stierhorn, während die Alte Frau darüber spricht. In diesem Wortteil wird wieder auf eine mythologische Szene verwiesen, die auf eine eschatologische Situation anspielt. Das Horn soll bis auf die letzten Tage versiegelt bleiben. Die Tage werden beschrieben als die, an denen die früheren Könige zurückkehren und Land und Sitten prüfen. Hiermit ist eine Rechtssituation angesprochen, zu der jedoch leider die Parallelen fehlen.⁴³ Der Sinn ist in diesem Zusammenhang jedoch deutlich, der Streit soll für immer versiegelt bleiben.

D IV, 32-35

Der Schreiber zeichnet auf, daß die Tontafel des Rituals der Worte der Maštigga beendet ist. Der Titel des Rituals, mit Anlaß und Ankündigung des *Curare*, wird wiederholt und entspricht den Zeilen I, 2'-4'. Das Ritual wird als von Maštigga diktiert aufgezeichnet, am Anfang, in I, 1' heißt es: „Folgendermaßen spricht Maštigga“, während es am Schluß, IV, 32 heißt: „Worte der Maštigga, anläßlich des Rituals.“

⁴² Zahlreiche Trinkgefäße, nicht nur in Hornform, sind sowohl archäologisch als auch in größerer Anzahl in den Kultinventartexten belegt, siehe z.B. Popko, 1978. Zum Frühlingsfest AN.TAḪ.ŠUM^{8AR} trinkt die Königin zu Ehren der göttlichen Stiere Ḫurri aus einem Stierhorn, KUB XX, 42 vgl. Haas, 1994, 532-34.

⁴³ Haas verbindet die Könige mit dem Kollektiv von „Könige und Helden“, die er mit der Unterwelt verknüpft, wie sie z.B. im Ritual der Allaiturahi vorkommen. Sie handeln dort im Namen Teššups gegen böse Mächte. Siehe Haas, 1994, 333-334.

Ergebnisse

Die Hauptsache, die das Ritual behandelt, ist die Gestaltung und Bearbeitung eines vorgefallenen Streits. Als konkreten Anlaß vermutet Haas „Zauberei“ am hethitischen Königshof, ähnlich wie die *taknaz-da* Rituale der Tunnawiya.⁴⁴ Mit den Worten Hutterers würde man es Palastintrigen nennen, in beiden Fällen wird das Ritual als eine kultische Reinigung aufgefaßt.⁴⁵ Während im Ritual der Tunnawiya das Königspaar genannt ist, bleiben die Ritualherren in vorliegendem Ritual anonym. Da die Tafeln u.a. in der Königsburg aufbewahrt wurden, liegt es nicht fern anzunehmen, daß sie auch innerhalb des Palastes zur Anwendung gekommen sind. Sowohl der kulturelle Kontext wie auch die Herkunft der Maštigga weisen jedoch als Entstehungsort auf die Gegend von Kizzuwatna hin,⁴⁶ d.h. dieses wie auch ähnliche Rituale hatten einen breiteren Tradierungskreis als nur das Königshaus. Es ist bekannt, daß die Materialien in hethitischen Ritualen in gewisser Weise austauschbar waren,⁴⁷ so daß man offen dafür sein muß, das ein Ritual wie das der Maštigga von einer breiteren Bevölkerungsschicht in breiterem Kontext als nur Palastintrigen benutzt werden konnte.⁴⁸ Man kann sich Streitigkeiten jedweiliger Art vorstellen, beispielsweise einen Eidesbruch oder Fluch. Da sich hier die Streitenden gegenüber sitzen und den Streit mitgestalten, ist es eher wahrscheinlich, daß Streitigkeiten anderer Art oder Eidesbrüche vorgelegt haben als Intrigen. Letztere geschehen ja im Verborgenen, und in entsprechenden Ritualen sind der oder die Intriganten abwesend; Rituale können auch gegen unbekannte Intriganten durchgeführt können. Hierin unterscheidet sich auch das Ritual von dem der Tunnawiya, in welchem das Königspaar auf viele Weise gegen die unbekannten Ur-

⁴⁴ Haas, 1994, 20. 883-884.

⁴⁵ Hutter, 1988, 113-114. Kultische Reinigung siehe 117.

⁴⁶ Vgl. Rost, 1953, 378.

⁴⁷ Vgl. den Hinweis in einem Ritualtext: „Und einen Esel [treibt man her]; wenn (der Ritualherr) ein armer Mann ist, dann macht [man] einen Esel aus Lehm“ KUB VII 53, bearbeitet von Goetze, 1938, vgl. Haas, 1994, 888.

⁴⁸ Das nimmt auch Hutter beispielsweise für das Ritual der Tunnawiya an, siehe Hutter, 1989, 117.

sachen von „den kurzen Jahren, den Zorn der Götter, dem Gerede der Gesamtheit“⁴⁹ usw. behandelt wird. Es ist dort nur die Alte Frau, die aktiv handelt, es findet keine Auseinandersetzung zwischen den Ritualherren und den Materialien statt. In beiden Ritualen kommen zwar die bösen Zungen vor, doch in verschiedenen Kontexten und mit völlig anderer Behandlung.

Nachdem konkrete Hintergründe diskutiert wurden, soll nun angesprochen werden, wie die Hauptsache, der Streit, gestaltet wird und welche Relationen zwischen den Mitwirkenden zu sehen sind. Die zentralste Rolle im Ritual spielen die Materialien, ihnen inbegriffen die vorkommenden Tiere. Mit diesen wird das ganze Ritual gestaltet und der Ritualanlaß behandelt. Sie kommen als Opfer vor, d.h. in diesem Fall als ausgeschüttete und einem Gott geweihte Lebensmittel, andere Lebensmittel werden gegessen, wieder andere behält die Alte Frau. Mit den Materialien werden Verbindungen zwischen den Ritualmandanten, ihrem Streit, den Göttern und der Alten Frau hergestellt und auch strukturiert; mit ihnen führen die Alte Frau und auch die Ritualherren Symbolhandlungen durch. Die Materialien haben die verschiedensten Aufgaben, ihre Rolle ist sozusagen am komplexesten. Sie kommen z.B. als die bösen *alter ego* der Mandanten in Bezug auf den Streit vor (II 26-43; IV 9-16), von denen man sich dann trennt, werden aber auch zur Reinigung benutzt (IV, 17-25). Mithilfe der Materialien wird der Streit in allen zeitlichen Dimensionen und auch in allen körperlichen, hauptsächlich mit Zungen, Händen und Augen, später auch mit dem Kopf und dem ganzen Körper, bearbeitet. Es wird abgeschnitten, ausgespuckt, weggewendet, in die Flucht geschickt, verbrannt, vergraben, zerschmolzen, zerdrückt, abgerieben, zertreten, d.h. auf vielfältige Weise behandelt.

Es kommen im Ritual insgesamt nur drei Götter vor: der Sonnengott, Andaliya und die Ištar des Feldes. Letztere kommt nur indirekt vor, indem mithilfe ihres Namens das *išnuri*-Gefäß näher charakterisiert wird. Im Ritual kommt ein Gegenstand vor, der das Gottesdeterminativ trägt, das ist die „Sonnenpflanze“. Sie steht damit in Verbin-

⁴⁹ KUB IX 34, Kol. IV, 7'-8'; siehe Hutter, 1988, 41.

18
 dung zum Sonnengott, es ist jedoch nicht notwendig, anzunehmen, daß sie als göttlich betrachtet wurde, da das Determinativ als zum Sonnengott gehörig gesehen werden muß. Der Sonnengott hat hier eine besondere Rolle, da er es ist, dem das Ritual in seiner Gesamtheit vorgelegt wird. Das ist für die sogenannten Beschwörungsrituale etwas Besonderes.⁵⁰ Er hat im Ritual die Epitete „Vater“, „mein Herr“ und „Gepriesener“, wobei die letzten beiden gewöhnliche Epitete für Götter sind. Die Götter kommen als Subjekt und als Objekt vor. In ihrer Objektrolle werden sie von der Alten Frau sowohl durch die Materialien als auch durch die Worte in Relation zum Ritual gestellt, ebenso durch die Alte Frau in Relation zu den Ritualmandanten. Sie werden aufgefordert, in die Handlung positiv auf eine bestimmte Weise einzugreifen. Aber auch mit den Materialien kann auf ebensolche Weise umgegangen werden: auch Zunge und Fluch werden angesprochen und aufgefordert, fortzubleiben (II 5-14). In den Sätzen, in denen die Götter als Subjekt auftreten, haben sie sozusagen eingegriffen, sowohl Andaliya als auch der Sonnengott werden hier mit der Alten Frau parallelisiert, es sind also keine fernen *dei otiosi*. Bei den Handlungen am Schluß sind nicht nur die der Alten Frau parallel zu denen der Götter, sondern auch indirekt die der Ritualmandanten. Es ist eine indirekte Parallelisierung, da keine Figur im Namen eines Gottes dramatisch auftritt, wie es zum Beispiel in Ägypten der Fall sein konnte. Die Götter werden dagegen ins dramatische Geschehen integriert, die Ritualherren vollziehen am Schluß, was der Gott laut Wortteil schon vollzogen hat. Dadurch werden die göttliche und die menschliche Ebene verknüpft, sie verbleiben nicht voneinander getrennt – was auch möglich gewesen wäre mit einem anderen Wortteil, wie beispielsweise: „wie Gott dort abgeschnitten hat, so schneiden auch wir hier ab...“, einer rein symbolischen Handlung. Die Relation Mensch – Gott läßt sich also hier nicht auf eine einfache Glaubensrolle „Mensch glaubt, daß es Gott ist, der wirkt, wenn man ihn auf besondere Weise bittet“, reduzieren.

⁵⁰ So sieht das auch Rost, siehe, Rost, 1953, 378.

Die Alte Frau ist die einzige, die spricht. Sie ist so „der Knoten“ des Rituals, durch sie werden alle Relationen geknüpft. Sie hat jedoch keine Stellvertreterrolle für die Götter oder die Ritualherren im gesamten Ritual. Stellvertreterrollen haben stattdessen, unter anderem, die Materialien in Bezug auf den Streit. Die Aufgabe der Ritualherren besteht hauptsächlich darin, auf verschiedene Weise zum verwendeten Material Kontakt aufzunehmen, beziehungsweise – vor allem gegen Ende – es zu zerstören. Dies machen sie hauptsächlich durch Handauflegen, Spucken und Treten und durch Verwenden des rituellen Raumes. Indem sie sich gegenüber sitzen, kann die Alte Frau die Materialien zwischen ihnen hin- und herschwenken. Inwieweit sie direkt am Opfern, Schafzerteilen, Ferkeltöten, Erdegraben oder Herdmachen beteiligt sind, ist unsicher, jedoch ist eine Beteiligung nicht auszuschließen. Es sind noch mehrere Personen anwesend, die die Tiere herbeitreiben und wohl auch beim Schlachten, Herdbauen usw. helfen, jedoch sind sie nicht direkt in das Streitritual mit einbezogen, sie haben sozusagen eine Helferrolle für die Alte Frau.

Der Durchgang durch das Ritual hat gezeigt, daß es sich in den einzelnen Behandlungen keineswegs um „magische Additionen“ handeln kann, wie es oft in der Literatur behauptet wird,⁵¹ da in den einzelnen Behandlungen stets neue Aspekte zum Vorschein kommen, die zuvor noch nicht aufgetreten waren. Der Rhythmus wird immer schneller und kulminiert gegen Ende des Rituals. Man konnte sehen, daß das Ritual sinnvoll aufgebaut ist, wenn es auch nicht zwingend erscheint, daß alle Behandlungsmomente für die Ritualdurchführung immer notwendig gewesen sind. Es ist jedoch sicher, daß nicht 24 Mal das Gleiche vollzogen wird, um auf diese Weise den Erfolg sicherzustellen. Der Text ist nicht streng logisch aufgebaut, d.h. Singular und Plural können wechseln, und Gegenstände wie etwa Zungen, die schon auf den Herd geworfen waren, tauchen später wieder auf. Hieran sieht man nochmals, daß es sich um Gebrauchsliteratur handelt, keineswegs um normative Texte, die eine kultische Reinigung zum Zweck ha-

⁵¹ Diese Formulierung kann man vor allem bei Haas lesen, vgl. Haas, 1990, Haas, 1994. Siehe auch Kapitel 3.

ben.⁵² Das Ritual muß nicht genau auf diese Weise ausgeführt werden, um einen bestimmten Zweck zu erfüllen, es ist keine „magische Operation“⁵³. Es ist auch keine „rituelle Angst“ zu sehen, d.h. die Notwendigkeit, ein Ritual auf eine völlig festgelegte Weise ausführen zu müssen, nachdem eine bestimmte Situation (hier ein Streit) aufgetreten war. Es sind keine Drohungen ausgesprochen, sondern das Ritual ist ein Angebot, Entzweite wieder zusammenzubringen (I 4').

Die bisherige Interpretation hat gezeigt, daß man neue Ergebnisse erhält, wenn man seinen ritualtheoretischen Ausgangspunkt bei Bell und ihrem Begriff der Ritualisierung nimmt. Da „Ritual“ nicht als „magischer“ Problemlöser gegen „Zauberei“ verstanden wird, konnten sowohl die komplexen Dynamiken zwischen Menschen, Göttern und Materialien zu Tage treten als auch ein anderer Standpunkt zum Ritualanlaß („Zauberei“ resp. „Intrigen“) vertreten werden.

Mit modernen Worten ausgedrückt, könnte man das Ritual als eine Gestaltungs- und Dramatherapie für eine Gruppe bezeichnen, in der symbolische Handlungen den Kern bilden. Symbolhandlungen kommen auch heute vor, Statuen werden gestürzt, Fahnen und Plakate verbrannt, usw.; ohne daß dabei ein Glaube an die Wirksamkeit der symbolischen Handlung notwendig wäre, werden solche Handlungen ausgeführt. Mit der Modernisierung der Begriffe hätte man jedenfalls das Wort „Magie“ verhindert. Nicht in allen „Beschwörungsritualen“ findet jedoch eine Gestaltungstherapie statt. Natürlich haben nicht alle Rituale eine therapeutische Funktion, sondern der Begriff des ritualisierten Handelns soll offenhalten, untersuchen zu können, was in Ritualen alles geschehen und welche Relationen geschaffen werden können; was uns zum nächsten Ritual überleitet.

⁵² So, Moyer, 1969 und auch Wilhelm, 2002.

⁵³ Dies gilt, selbst wenn man z.B. dem Magiebegriff Haas folgen würde.

Das Ritual „Wenn bei einem Mann Zeugungskraft nicht vorhanden ist oder wenn er gegenüber einer Frau nicht Mann ist“

Die Keilschrifttafeln zu Paškuwattis Ritual gegen Impotenz stammen aus den Anfangszeiten der Grabungen von Winckler und Makridi, so ist leider der Fundort nicht verzeichnet. Die Fragmente, verzeichnet unter CTH 406, gehören zu einer vierkolumnischen Tafel und Duplikate sind bisher nicht bekannt. Hoffner nimmt an, daß das Original des Textes in mittelhethitischer Zeit entstanden ist und nun in einer neuhethitischen Abschrift aus dem 13. Jahrhundert vorliegt.⁵⁴ Über die Frau Paškuwatti ist sonst nichts weiter bekannt, auch nicht über ihren Wohnort, Parašša. Auch wenn es sich hierbei, wie Hoffner annimmt, um einen Schreibfehler handelt und damit der Ort Parnašša gemeint ist, ist auch dieser Ort noch nicht lokalisiert.⁵⁵ Arzawa, die Herkunfts- gegend der Paškuwatti, ist der westliche Nachbar Kizzuwatnas und wurde weithin von einer luwischen Bevölkerung bewohnt, wogegen dem Text die Luwismen fehlen.⁵⁶ In vorliegendem Ritual fehlt der Titel der Paškuwatti, sie ist nur die Frau aus Arzawa; ob sie als eine ^{SAL}ŠU.GI (Alte Frau) verstanden wurde, bleibt dahingestellt, sicherlich ist sie jedoch in ihrer Funktion eine solche rituelle Spezialistin.

⁵⁴ Hoffner, 1987, 279-81.

⁵⁵ Hoffner, 1987, 281.

⁵⁶ Vgl. Hoffner, 1987, 281. Die vorkommende Göttin Uliliyašši allerdings hat einen luwischen Namen, siehe dazu unten den Abschnitt „Ein Ritualdurchgang A I, 4-5“.

Text und Übersetzung⁵⁷

Kol. I

- 1 UM-MA ¹Paš_x-ku-wa-at-ti SAL ^{URU}Ar-za-wa e-eš-zi[-ma-aš-
š]a-an
2 I-NA ^{URU}Pár-aš-ša ma-a-an LÚ-ni ku-e-da-ni ḥa-aš[-š]a-tar
3 NU.GÁL na-aš-ma-aš SAL-ni me-na-aḥ-an-da Ū-U[LL]Ú
(coll.)-aš
4 nu-uš-ši ⁴Ū-lj-li-ia-aš-ši-in ši-ip-pa-an-t[ah]-ḥi
5 na-an I-NA UD.3.KAM mu-u-ga-a-mi ḥa!-an-ti-iz-zi UD-ti
6 ki-iš-ša-an i-ia-mi 1 NINDA.ERÍN.MEŠ ḥar-pa-an-za nu-uš-
ša-an kat-ta
7 ki-i ḥa-a-an-da-an 3 NINDA.KUR₄.RA.ḪLA ZÍD.DA DURU₅
KU₇ [t]ar-na-aš
8 ^{GIS}PEŠ ^{GIS}GEŠTIN.È.A kal-la-ak-tar-pár-ḥu-e-na-aš
9 ŠA DĠIR-LIM me-ma-al ku-it-ta pa-ra-a te-pu
10 ^{UDU}i-ia-an-da-aš ^{SG}ḥu-ut-tu-ul-li
11 [1 ^{DUG}KU-KU-UB GEŠTIN a-pé-el-la LÚ-aš ŠA BE-EL
SÍSKUR
12 [TÚG.BAR.DUL₅.Ḫ]LA-aš na-aš-ma TÚG.GÚ.È.A na-at-ša-
an A-/N/A NINDA.ÉRIN.MEŠ
13 [ki-i]t -ta
14 [na-a]t DUMU.SAL šu-up-pé-eš-šar-aš kar-ap-zi
EN.SÍSK[UR-m]a
15 [wa-a]r-pa-an-za na-aš EGIR-an i-ia-at-ta-ri
16 [o-o-a]z wa-ar-pa-an-za na-at gi-im-ri dam-me-li
17 [pé-d]i pé-e-tum-me-e-ni nu ti-ya-u-e-ni NINDA.ERÍN.MEŠ-
ma

⁵⁷ Neu herausgegeben von Hoffner, 1987, 271-277. Ich folge seiner Zeilenzählung und Kursivierung. Aufgrund der Einheitlichkeit die bisherige Transskribierung beibehalten, d.h. nicht wie bei Hoffner LU₂, sondern LÚ usw. Wie beim vorigen Ritual wird Übersetzung des Herausgebers, d.h. Hoffners zugrundegelegt.

Kol. I

- 1 Folgendermaßen (spricht) Paškuwatti, die Frau aus Arzawa, die
2 in Parašša wohnt: „Wenn bei einem Mann die Zeugungskraft
3 nicht vorhanden ist oder wenn er einer Frau gegenüber nicht
Mann ist.“
4 Der Göttin Uliliyašši opfere ich ^{Si} ✓
5 drei Tage lang und bete eindringlich dabei. Am ersten Tag
6 tue ich folgendermaßen: 1 Soldatenbrot ist hingestellt und dann
7 sind da geordnet 3 süße, dicke Brote aus süßem, frischen Mehl
von einem *tarnaš*⁵⁸.
8 Feigen, Rosinen, *kallaktar*, *parḫuenaš*,
9 Grütze der Göttin, von jedem ein wenig.
10 Von einem *iyant*-Schaf ein Wollbüschel,
11 1 Krug Wein, von jenem Ritualherren
12 die Gewänder und den Mantel, und auf dem Soldatenbrot ist es,
13 dies [...] ?
14 Und dies hebt eine Junge Frau auf. Und der Ritualherr,
15 er ist gebadet, er geht hinter ihnen, *anderer dan Hoffner*
16 gebadet. In eine andere Steppe,
17 an einem Ort positionieren wir uns und stellen uns auf. Und
das Soldatenbrot

⁵⁸ Dies ist eine Gewichtsangabe.

- 18 [DUMU.SAL-pá]t kar-pa-an ḥar-zi nu KÁ.GAL.ḪI.A-*TIM*
ŠA GL.ḪI.[A] i-ia-mi
- 19 [nam-m]a-at *IŠ-TU* SÍG SA, SÍG BABBAR an-da iš-ḫi-iš[-
k]i-i-mi
- 20 [nu-ká]n EN.SÍSKUR ^{GIŠ}ḫu-u-i-ša-an ^{GIŠ}ḫu-u-la-li-i[a]
- 21 [ŠU-i] an-da te-eh-ḫi na-aš-kán KÁ.GAL.ḪI.A-*TIM* kat-ta-an
- 22 [ar-ḫa] ú-iz-zi na-aš-kán GIM-an KÁ.GAL.ḪI.A-*TIM*
- 23 [pa-r]a-a ti-ia-zi nu-uš-ši-iš-ša-an ^{GIŠ}ḫu-u-e-ša[-an]
- 24 ^{GIŠ}ḫu-u-la-li-ia ar-ḫa da(kol.)-[a]ḫ-ḫi nu-uš-ši
^{GIŠ}BAN[GL.ḪI.A]
- 25 [p]é-eh-ḫi na-aš-ta an-da ki-iš-ša-an me-ma-aḫ-ḫi
- 26 [k]a-a-ša-wa-ták-kán SAL-tar ar-ḫa da-aḫ-ḫu-un
- 27 nu-wa-at-ta EGIR-pa LÚ-tar pé-eh-ḫu-un nu-wa[-za SAL-aš?]
- 28 ša-ak-li-in ar-ḫa nam-ma pé-eš-ši-i[a]-at?
- 29 nu-wa-za ša-ra-a LÚ-aš š[a-ak]-li-in [da-at-ta]
- 30 nu pa-r[a]-a [ḫ]a-an-x[o o]-ni nu [o?]x-uḫ-ša-an
- 31 na-aš-ta an-da k[i-iš-ša-an me-ma]-aḫ-ḫi x[o]x-wa-za
- 32 ka-a-ša-w[a]-at-t[a]ú[-..]x-ta-at? nu-wa-aš-ši ḫa-at-tar-ša-
za
- 33 [o o] x x[o o]-it-ta na-aš-ma-wa-za DUMU.SAL šu-up-pé-šar-
aš
- 34 [o-o-t]a-at nu-wa-aš-ši-kán an-da-ki-it-ti-iš-ši
- 35 kat-ta-an-ta pa-it nu-wa ka-a-aš ta-an-tu-ke-eš-na-aš DUMU-
aš
- 36 ša-ak-na-aš ši-e-ḫu-na-aš nu-ud-du-uš-ša-an *Ú-UL*
- 37 ú-e-mi-ia -at
- 38 ki-nu-na-aš-ta ka-a-ša kat-ta-an EGIR-pa ke-nu-wa-aš-ša-aš
- 39 ú-it nu-ut-ta DINGIR-*LUM* DINGIR-*LIM*-an-ni EGIR-an
- 40 ša-an-ḫi-iš-ki-iz-zi nu-za ma-a-an ḪUR.SAG-i
- 41 nu-za ma-a-an ú-e-el-lu-ú-i nu-za ma-a-an ḫa-a-ri-ia
- 42 ku-wa-pí-it-za im-ma ku-wa-pí nu ke-da-ni
- 43 an-tu-uḫ-ši kat-ta-an aš-šu-li e-ḫu
- 44 nu-ut-ták-kán ḫu-u-wa-an-te-eš₁₈ ḫé-e-u-uš IGL.ḪI.A-wa le-e

- 18 hält die Junge Frau fest. Dann mache ich große Tore aus
Schilf.
- 19 Dann binde ich sie zusammen mit roter Wolle und mit weißer
Wolle.
- 20 Nun nehme ich für den Ritualherren eine Spindel und einen
Spinnrocken,
- 21 und unter den Toren kommt er her,
- 22 und wenn er durch die Tore
- 23 austritt, nehme ich ihm die Spindel
- 24 und den Spinnrocken weg, und einen Bogen [und Pfeile]
- 25 gebe ich ihm, während ich zu ihm folgendermaßen spreche:
- 26 „Siehe, die Weiblichkeit habe ich dir genommen
- 27 und hinterher die Männlichkeit gegeben. Und die Frauen-
Sitte hat er weggeworfen
- 28 und die Männer-Sitte angenommen.“
- 30 Dann [...]
- 31 und spreche folgendermaßen [...]
- 32 Siehe, und sich selbst
- 33 [...] und die reine Junge Frau
- 34 ging in ihr Gemach
- 35 und gibt sich hin. Und siehe das Kind der Sterblichkeit
- 36 ist einer von Kot und Urin und hat dich
- 37 nicht gefunden.
- 38 Aber siehe, jetzt ist er auf seinen Knien
- 39 gekommen und sucht nach dir, Gottheit, aufgrund deiner Gött-
lichkeit.
- 40 Ob du im Gebirge,
- 41 ob auf der Wiese oder im Tal,
- 42 wo auch immer du dich letztlich befindest,
- 43 komm mit Wohlergehen dem Menschen gegenüber,
- 44 und Regen und Wind nicht gegen deine Augen

- 45 wa-al-ḥa-an-ni-ia-an -zi
 46 nu-ud-du-za pa-iz-zi DINGIR-LAMDÛ-zi nu-ut-ta pé-e-da-an
 47 ḥi-in-ik-zi nu-ut-ta É-er pa-a-i
 48 nu-ut-ta ÌR-an GÉME-an pa-a-i nu-ut-ta GUD.ḪI.A
 UDU.ḪI.A pa-a-i
 49 nu-ud-du-uš-ša-an ma-al-ti-eš-ša-na-la-an i-ia-zi
 50 nu-ud-du-za ka-a-ša mu-u-ki-iš-ki<-mi> tal-le-eš-ki-mi
 51 nu e-ḥu ^dEN.ZU-na-za MUL ták-na-aš ^dUTU-un
 52 kat-ti-it-ti ú-wa-te<<-et >> GÉME.ḪI.A-ia-at-ta ÌR.MEŠ [...]
 53 pí-ra-an ḥu-i-ya-an-te-eš₁₈ a-ša-an-du DINGIR.LÚ.MEŠ-ta
 [DINGIR.SAL.MEŠ]

Kol.II

- 1 pí-ra-an ḥu-ia-an-te-eš₁₈ a-ša-an-du
 2 nu ke-e-da-ni an-tu-uḥ-ši
 3 kat-ta-an e-ḥu DUMU-an-na-aš-ši DAM-ZU
 4 zi-ik na-an-za EGIR-an kap-pu-u-i
 5 nu-uš-ši-kán an-da na-i-eš-ga-ḥu-ut
 6 nu-uš-ši me-na-aḥ-ḥa-an-da me-mi
 7 nu-uš-ši GÉME-KA ma-ni-ia-aḥ
 8 na-aš-za ^{GIS}i-ú-ga-an ki!-ša-ri nu-za DAM-ZU
 9 da-a-ú nu-za DUMU.NITA.MEŠ DUMU.SAL.MEŠ i-ya-ad-du
 10 na-at tu-el ÌR.MEŠ-KA GÉME!.MEŠ-KA
 11 nu-ut-ta SÍSKUR.ḪI.A-TIM NINDA ḥar.ša.ú-uš
 12 me-ma-al ^{DUG}iš-pa-an-du-uz-zi-ya-aš-šar
 13 a-pé-e pé-eš-kán-zi
 14 nu-ud-du-za ka-a-ša ka-a-aš an-tu-wa-aḥ-ḥa-aš
 15 Ū-UL še-ek-ta ki!-nu-na-at-ta ka-a-ša
 16 EGIR-an ša-aḥ-ta nu ka-a-aš
 17 ma-aḥ-ḥa-an tu-uk EGIR-an ša-aḥ-ta
 18 nu-uš-ši-kán zi-ik DINGIR-LUM an-da aš-šu-li
 19 ti-i-ia nu-ut-ta KI-i še-er
 20 ku-e-da-ni ud-da-a-ni-i mu-ke-eš-ki!-u-e-n[i]

- 45 treiben.
 46 Er macht dich weiterhin zu seiner Gottheit,
 47 sich vor dir an einem Ort verneigen, dir ein Haus geben
 48 und dir dienen, Diener geben und Rind und Schaf geben
 49 und Gelübde machen.
 50 Und siehe, ich bitte und rufe dich.
 51 Nun komm! Mit dem Mondgott, den Sternen und dem Sonnen-
 göttin der Erde,
 52 laß Dienerinnen und Diener
 53 vor dir laufen. Laß Götter und Göttinnen

Kol.II

- 1 vor dir laufen.
 2 Und zu diesem Mann
 3 komm hin! Du bist ihm die Frau der Kinder!
 4 Kümmere dich um ihn!
 5 Und wende dich zu ihm,
 6 und sprich ihm gegenüber!
 7 Und überlasse ihm deine Dienerinnen!
 8 Und so wird er ein Joch, und seine Frau
 9 soll er einsetzen, und Söhne und Töchter sollen sie produzie-
 ren.
 10 Und dir Diener und Dienerinnen werden sie sein,
 11 und sie werden dir Rituale, dicke Brote,
 12 Grütze und Libationen,
 13 diese werden sie immer wieder geben.
 14 Und siehe, dieser Mensch
 15 hat dich bisher nicht gekannt,
 16 hinterher hat er gesucht, und siehe,
 17 als er dich hinterher suchte -
 18 du Gottheit, sei ihm zum Wohl!
 19 Und für die Angelegenheit, ^{KI-i}
 20 um welche wir dich bitten,

- 21 nu-za DINGIR-*LUM*DINGIR-*LI*[*M*-tar] te-ek-ku-uš-nu-u[t]
 22 na-at SIG₅-in [i-y]a nu-ud-du[-za tu-el ŠA DINGIR-*LIM*]
 23 [DINGIR-*LI*]*M*-tar ša-ra-a a-uš-du
 24 [nu-ud-d]u-za ú-iz-zi Š/A SAG.DU-ŠU
 25 [DINGIR-*LAM*] i-ia [-zi]
- 2' [n]u uš-ša-a[n pár-ši-ya-an-du-uš NINDA.KUR₄.RA.ĪI.A?]
 3' [E]GIR-pa A-NA NINDA.ÉRIN.MEŠ šc-er-te-eh-ḫ[é]
 4' nu EGIR-pa pár-na pa-a-i-wa-ni
 5' nu SÍSKUR ku-e-da-ni pár-ni iš-ša-aḫ-ḫi
 6' nu ^{GIŠ}BANŠUR GIBIL ki-it-ta-ri
 7' nu-uš-ša-an NINDA.ÉRIN.MEŠ šc-er I-na ^{GIŠ}BANŠUR te-eh-ḫi
 8' pí-ra-an kat-ta-ma ^{DUG}KU-KU-UB te-eh-ḫi
 9' nu-uš-ša-an pár-ši-ya-an-du-uš NINDA.KUR₄.RA.ĪI.A
 10' ku-i-e-eš A-NA NINDA.ÉRIN.MEŠ ki-an-ta na-aš-ta te-pu
 11' da-aḫ-ḫi nu LÚ-i BE-EL SÍSKUR pé-eh-ḫi
 12' na-at-za-kán iš-ši-iš-ši da-a-i
 13' e-ku-zi-ya 3-ŠU^dÚ-li-li-ia-aš-ši-in
 14' ma-aḫ-ḫa-an ne-ku-uz-zi nu-za BE-EL SÍSKUR
 15' ^{GIŠ}[BA]NŠUR-pát pí-ra-an šc-eš-zi
 16' GI[Š.N]Á-aš-ši ^{GIŠ}BANŠUR-pát pí-ra-an kat-ta ti-ya-an-zi
 17' A-N/A NINDA.ÉRIN.MEŠ-ia-aš-ša-an šc-er ku-e
 TÚG.BAR.DUL₅MEŠ
 18' n[a-aš-m]a TÚG.GÚ.È.A ki-it-ta
 19' na[-at-z]a iš-pa-an-da-az kat-ta iš-pa-re-eš-ki-iz-zi
 20' iš-š[a]-aḫ-ḫi-ma-at I-NA ÛD.KAM I-NA UD.1.KAM-ma
 21' 3-ŠU mu-u-ga-mi ka-ru-ú-wa-ri-wa-ar
 22' UD.KAM!-ti iš-tar-na pé-di 1-ŠU ne-ku-uz me-ḫur
 23' 1-ŠU me-mi-ya-nu-ša-kán an-da a-pu-u-uš-pát
 24' me-mi-iš-ki-mi NINDA.KUR₄.RA.ĪI.A-ia
 25' ku-i-uš ka-ru-ú-wa-ri-wa-ar
 26' pár-ši-ia-an-na-aḫ-ḫi iš-tar-na UD.KAM!-ti-ma
 27' NINDA.KUR₄.RA da-ma-uš pár-ši-ia-an-na-aḫ-ḫi
 28' ne-ku-uz me-ḫur-ra da-ma-uš pár-ši-ia-an-na-aḫ-ḫi

- 21 zeige deine Göttlichkeit!
 22 Und tue Gutes, und auf deine Göttlichkeit
 23 soll er emporblicken.
 24 Und er wird dich zu seiner persönlichen
 25 Gottheit machen.
 26 [...]
 2' Und ich lege die gebrochenen dicken Brote
 3' zurück auf die Soldatenbrote,
 4' und wir kehren zum Haus zurück.
 5' Nun mache ich ein Ritual im Haus,
 6' und ein neuer Tisch ist aufgestellt.
 7' Nun lege ich Soldatenbrot auf den Tisch,
 8' davor stelle ich einen Krug nieder.
 9' Und vom zerbrochenen dicken Brot,
 10' welche beim Soldatenbrot liegen,
 11' nehme ich ein wenig, und dem Ritualherren gebe ich sie,
 12' und er legt es in seinen Mund
 13' und trinkt Uliliyašši dreimal.
 14' Und als es Abend wird, legt sich der Ritualherr
 15' vor den Tisch,
 16' ein Bett stellen sie nieder vor den Tisch.
 17' Das Gewand, was auf dem Soldatenbrot liegt
 18' oder den Mantel
 19' wird er in der Nacht immer auslegen,
 20' ich tue dies drei Tage lang. Am ersten Tag aber
 21' dreimal bete ich, morgens,
 22' einmal mitten am Tag und einmal am Abend.
 23' Während ich dies tue,
 24' spreche ich: Dicke Brote,
 25' welche ich morgens
 26' breche, mitten am Tag
 27' breche ich andere dicke Brote,
 28' am Abend breche ich (wieder) andere.

- 29' me-ma-al-la-aš-ša da-ma-a-i
30' iš-ḥu-u-wa-an-na-aḥ-ḫi

Kol.III

- 1 nam-ma-kán 1 UDU A-NA ^dÚ-li-li-ya-aš-ši-i
2 ši-ip-pa-an-taḥ-ḫi na-an ^{GIS}BANŠUR-i
3 [p]í-ra-an kat-ta ḥu-u-kán-zi
4 [n]a-[aš]-[ta] UDU pa-ra-a pé-e-da-an-zi
5 [na-an ḥa-at-t]a-an-zi nam-ma-an-kán
6 [mar-kán-zi?] na-aš-ta ^{UZU}šu-up-pa
7 [o o o o o]x ^{UZU}GAB ^{UZU}ZAG.UDU
8 [o o o o o]-at A-NA ^{GIS}BANŠUR
9 [kat-ta-an ar-ḥa t]i-an-zi ^{UZU}NÍG.GIG
10 [o o o o o]x za[-nu-w]a-an-zi
11 [o o o o o]x 2 NINDA.KUR₄.RA.ḪI.A
12 [o o o o o]x-ši-kán A-NA ^{GIS}BANŠUR
13 [.....]ku-er-zi
14 [.....]x-ya-an-da-aš
15 [.....]x-zi
16 [.....]
17 [.....^dÚ-li-l]i-ia-aš-ši-in
18 [.....]x-an
19 [.....]^dEN.ZU MUL.ḪI.A
20 [.....]x
21 [.....]x-az-zi-ia
22 [.....]a-aš-ša-u-e-eš
23 [.....]-u-uš DINGIR.MEŠ
24 [.....A-M]A DINGIR-LIM
25 [.....]x ku-š[i-i]z-zi
26 [.....]x ki-iš-ša-an
27 [.....]-x-[ši?]-kán-ta
1' [.....]x[.....]
2' [.....]x-pa x[...]
3' [.....]EGIR-pa
4' [.....]z[i-ga]-wa-aš-ḫi

- 29' Andere Grütze
30' schützte ich hin.

Kol.III

- 1 Dann weihe ich ein Schaf für Uliliyašši,
2 vor dem Tisch
3 schlachten sie es hinab.
4 Und das Schaf tragen sie weg
5 und zerschneiden und
6 sie [zerlegen] es. Fleisch
7 [...] Brust, Schulter,
8 [...] auf den Tisch
9 legen sie es nieder,
10 [...] kochen sie
11 2 dicke Brote,
12 [...] legen sie auf den Tisch.

Die Zeilen 13-21 sind kaum erhalten. Es ist nur ersichtlich, daß etwas zerschnitten wird und Uliyašši sowie die Mondgottheit und Sterne vorkommen. Auch von den Zeilen 22-27 und 1'-4' sind nur einzelne Worte erhalten.

- 5' [GÉME-KA m]a-ni-ia-aḫ
 6' nu-wa-ra-aš-ši ^{GIŠ}SU.ŠUDUN-aš ki-ša-a-ri
 7' nu-wa-za DAM-ZUda-a-ú
 8' nuwaza DUMU.MEŠ-ŠU i-ia-ad-du
 9' nu-wa-za DUMU.NITA.MEŠ DUMU.SAL.MEŠ i-ia-ad-du
 10' nu-za zi-ik DINGIR-LUMDINGIR-LIMtar te-ek-ku-uš-nu-ut
 11' nu-wa-du-za na-ak-ki-ia-tar a-uš-du
 12' nu-wa-du-za DINGIR-LUM ŠA SAG.DU-ŠU
 13' i-ia-zi nu-du-za ma-al-ti-eš-na-la-an
 14' i-ia-zi nu-uš-ši GIŠ.NÁ nam-ma-pát
 15' ^{GIŠ}BANŠUR pí-ra-an kat-ta iš-pár-ra-an-zi
 16' I-NA NINDA.ÉRIN.MEŠ-ia-aš-ša-an ku-e
 TÚG.BAR.DUL₅.MEŠ
 17' na-aš-ma TÚG.GÚ.È.A še-er
 18' ki-it-ta nu-uš-ši a-pé-e-ia
 19' kat-ta-an iš-pár-ra-an-zi

KOL.IV

- 1 nu-za BE-EL SÍSKUR še-eš-zi
 2 nu-zan-kán ma-a-an DINGIR-LUMza-aš-ḫi-ia
 3 tu-e-ek-ki-iš-ši a-uš-zi kat-ti-iš-š[i]
 4 pa-iz-zi na-aš-ši kat-ti-ši še-eš-zi
 5 ku-it-ma-an-ma DINGIR-LUM I-NA UD.3.KAM-ma mu-g[a-
 a-mi]
 6 nu-za-kán za-aš-ḫi-mu-uš ku-i-e-eš uš-ki-iz-z[i]
 7 na-aš me-mi-iš-ki-iz-zi ma-a-an-ši DINGIR-LUM
 8 IGI.ḪI.A-wa pa-ra-a te-ek-ku-uš-nu-uš-ki-iz-z[i]
 9 nu-uš-ši ma-a-an DINGIR-LUMkat-ti-iš-ši
 10 še-eš-zi
 11 nu-za ú-iz-zi DINGIR-LUMi-e-zi
 12 nam-ma-aš-ši ma-a-an ^{DUG}ḫar-ši-ia-al-li
 13 a-aš-šu na-an-za-an ^{DUG}ḫar-ši-ia-al-li
 14 ti-it-ta-nu-zi ma-a-an Ú-UL-ma
 15 na-an-za ^{NA4}ḫu-wa-ši ti-it-ta-nu-zi

- 5' die Dienerin übergebe ihm,
 6' und zu einem Joch soll er werden, ✓
 7' laß ihn seine Frau nehmen
 8' und seine Kinder produzieren!
 9' Und laß ihn Söhne und Töchter produzieren,
 10' und du Gottheit, zeige deine Göttlichkeit!
 11' Und laß ihn deine Wichtigkeit sehen,
 12' und zu seiner persönlichen Gottheit
 13' macht er dich, und Gefüßde wird er dir
 14' machen, und ein Bett breiten sie ihm nochmals
 15' vor dem Tisch aus.
 16' Und sie breiten das Gewand oder
 17' den Mantel, was auf dem Soldatenbrot
 18' gelegen hat,
 19' aus.

Kol.IV

- 1 Nun schläft der Ritualherr,
 2 auf daß er die Gottheit im Traum
 3 in ihrem Körper sieht,
 4 sie zu ihm geht und mit ihm schläft.
 5 Und während ich die Gottheit 3 Tage bitte,
 6 erzählt er jeden Traum,
 7 den er sieht, ob die Gottheit
 8 ihre Augen sehen läßt
 9 oder ob die Gottheit bei ihm
 10 schläft.
 11 Und er kommt und „behandelt“ die Gottheit.
 12 Ferner, wenn ihr ein Pithos
 13 angenehm ist, stellt er ihr
 14 einen Pithos hin, wenn aber nicht,
 15 stellt er ihr einen ḫuwaši-Stein hin

- 16 na-aš-ma-an-za ALAM-ma i-ia-zi
 17 ^[GIB] BANŠUR GIBIL-ma ku-iš mu-ke-eš-ni ar-ta
 18 [na-a]t ŠA DINGIR-LIM-pát ki-ša-ri
 19 [ma-a-an-k]án tu-ek-ki-iš-ši-ma
 20 [Ú-UL a-uš-zi nu] DINGIR-LUM za-aš-ši-ia kat-ti-iš-ši
 21 [Ú-UL še-eš-zi ...] i-iš-ši-iš-ki-mi-pát

- 16 oder macht eine Statue.
 17 Der neue Tisch aber, der für das Gebet hingestellt ist,
 18 soll der Gottheit gehören.
 19 Wenn er sie aber in ihrem Körper
 20 nicht im Traum bei ihm sieht
 21 [nicht bei ihm schläft], werde ich dieses (Ritual) weitermachen.

Die Struktur des Rituals

Dieses Ritual unterscheidet sich in der Struktur vom vorigen und ist in seiner Form für die „Beschwörungsrituale“ ungewöhnlicher. Auch die anfängliche Materialtafel ist in etwas anderer Form vorhanden als zuvor. Der Schluß mit einem Untertitel fehlt hier, doch läßt sich in IV, 19-21 ein Abschluß erkennen. Von der Grobstruktur ABCD sind nur der Titel und die Ritualhandlungen erhalten. Eine Variation von B ist jedoch erhalten in I, 6-13. Teilt man das Ritual sonst nach Handlungsabschnitten ein, erhält man folgende Struktur, aus der auch hier wieder keine eindeutigen Symmetrien erkennbar sind, die jedoch hilft, das Ritual durch das Gliedern besser zu verstehen.⁵⁹

A. I, 1-5 Titel

B. I, 6-13 Materialien

C. I, 14-IV, 18 Ritual

a	I, 14-18	Vorbereitung des Rituals. Ortswechsel
b	I, 18-29	Erste Handlung in der Steppe
c	I, 30-31	Zweite Handlung (unlesbar)
d	I, 32-II, 26	Lange Rede der Paškuwatti
e	II, 2'-3'	Opfer und Redeabschluß
f	II, 4'-13'	Ortswechsel und neues Opfer
g	II, 14'-19'	Vorbereitung des Abends im Schlafgemach
h	II, 20'-30'	Rede der Paškuwatti

⁵⁹ Es ist im Vergleich zu vorigem Ritual schwieriger, dieses Ritual in Handlungseinheiten einzuteilen, da lange Redeabschnitte der Paškuwatti vorkommen, die anscheinend gleichzeitig mit Handlungen, z.B. des Ritualmandanten, geschehen.

i	III, 1-12	Großes Opfer
j	III, 13-27	(unlesbar), unsicherer Abschnitt
k	III, 5'-14'	Rede der Paškuwatti
l	III, 14'-IV, 4	Abend im Schlafgemach
m	IV, 5-10	Rede der Paškuwatti.
n	IV, 11-18	Opfer

D. IV, 19-21 Schlußbemerkung

Ein Ritualdurchgang

A. I, 1-3

Am Anfang des Rituals stehen wie zuvor der Name und die Herkunft der Paškuwatti sowie der Ritualanlaß, der hier sehr deutlich ist: Das Ritual kann durchgeführt werden, wenn ein Mann impotent ist oder er Anzeichen von Sterilität hat. Es fehlt der anschließende Satz, der sonst die Materialtafel einleitet: "(wenn dies oder jenes der Fall ist,) dann tue ich folgendermaßen", was bei Maštigga der Zeile I, 4' entspricht, jedoch können die Zeilen 4-5 so verstanden werden, wenn auch die Form anders ist.

A. I, 4-5

Die Zeilen 4-5 sind eine Überschrift oder Zusammenfassung für das folgende Ritual, für das eine Dauer von drei Tagen geplant ist. Beim Ritual wendet sich die Frau dabei an die Göttin Uliliyašši, sie wird „rituell behandelt“, wobei hier, um noch einmal daran zu erinnern, das gleiche Wort benutzt wird, welches man auch mit opfern übersetzt (*šipanti*), und sie wird „eindrücklich gebeten“ (*mugami*, Prs.sg.1.). Man kann die Zeilen inhaltlich auch als eine Folge des Konditionalsatzes deuten: „Wenn bei einem Mann Zeugungskraft nicht vorhanden ist und er einer Frau gegenüber kein Mann ist, dann führe ich das Ritual der Uliliyašši drei Tage lang aus und bete dabei.“ Das ist, wenn man so will das *Curare*.

Uliliyašši gehört zu den kleinasiatischen Ištar-Šawuška-Göttinnen, deren Name vom *ulili* „grün, Pflanzenwuchs“ und der luwischen En-

dung abgeleitet ist.⁶⁰ Der Terminus *mugami* erinnert an die sogenannten Evokationsrituale, in denen der Terminus *mukeššar* (Iterativ zu *mugawanzi*) häufig auftritt. Dies ist ein Ritualtyp, in welchem man Gottheiten herbeiruft, oft indem man eine Stoffbahn auf dem Boden auslegt und darauf z.B. Lebensmittel auslegt.⁶¹ Die Funktion der Stoffbahn füllt in vorliegendem Ritual die Gewänder.

B. I, 6-13

Es folgt nun eine kleine Materialtafel. Jedoch sind nicht alle Materialien, die im Ritual vorkommen, verzeichnet. Außer Lebensmitteln⁶² und Wolle finden sich noch die Gewänder des Ritualherren aufgelistet.

⁶⁰ Haas, 1994, 349, Hoffner, 1987, 281. Vgl. HW 233. Bei der Namensbildung verweisen beide auf Hawkins, 1986. Aufgrund des Anklanges an „grün“, nennt sie Hoffner „die Göttin der offenen Steppe“, Hoffner, 1987, 271. Über den Zusammenhang der „grünen Göttin“ mit der Impotenz bestehen geteilte Auffassungen. Während Hoffner überhaupt keinen Zusammenhang sieht, sieht Wegner darin eine Logik, denn das junge Grün verweist auf den Frühling und diese Zeit hat somit einen Zusammenhang mit der Fruchtbarkeit. Vgl. Wegner, 1981, 59-60. Aufgrund des Charakters des gesamten Rituals teile ich Wegners Auffassung. Man bedenke jedoch, daß Fruchtbarkeit bzw. „die Grtne“ nicht die Essenz der Göttin sein muß, sondern ein Aspekt in diesem Ritual sein kann.

⁶¹ Evokationsrituale sind Rituale, in denen eine Gottheit gerufen und dringend gebeten wird, sich einzufinden. Gerade die Kombination von *mukeššar*, *galaktar* und *parpuena* kommt dabei häufig vor, darauf weist auch Hoffner hin, siehe Hoffner, 1987, 281. Zu Evokationsriten, siehe v.a. Haas, 1974. Auch bei Hoffner findet sich die von mir im Kapitel 3 aufgezeigte Technik, einen religionsgeschichtlichen Vergleich als Erklärung für die „Inkubationstechnik“ zu benutzen: „The practice of spending the night in a sacred place in order to encourage a deity to reveal himself, to offer help or healing, or even to have sexual intercourse with the worshiper is known from other ancient cultures.“ Hoffner, 1987, 282. Hingewiesen wird auf folgende Werke: Deubner, L.: *De incubatione*, Leipzig 1900 und Hamilton, M.: *Incubation, or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches* von 1906. Auch auf die Artikel „Tempelschlaf“ in *Encyclopedia of Religion and Ethics, Dictionary of Classical Antiquities* und *Der kleine Pauly* wird anschließend hingewiesen, Hoffner, 1987, 281 Fußnote 75.

⁶² Bei *kallaktar* soll es sich um ein beruhigendes Gewächs handeln, siehe Hoffner, 1987, 277.

tet. Die Materialien sind sehr genau spezifiziert, bei der Wollart wird das Schaf angegeben und für eine Brotsorte das Gewicht genannt. Es ist anzunehmen, daß der Mantel auf das Soldatenbrot gelegt wird, wie in II 17' und III 17'.

C. I, 14-IV, 18

a I, 14-18

Nach der Bereitung des Materials folgt nun die Vorbereitung des Rituals, die Gestaltung des rituellen Raumes, indem man sich in die Steppe begibt. Eine neue Person tritt auf, die Junge Frau. Ob die Junge Frau eine Jungfrau ist, ist nicht sicher, jedoch ist das in diesem Zusammenhang sicherlich ihre rituelle Funktion. Sie ist es, die die Materialien, jedenfalls die wichtigsten, also die Gewänder und das Soldatenbrot, an sich nimmt. Es folgt die Vorbereitung des rituellen Raumes. Man geht „an einen anderen Ort“, wie es wortwörtlich heißt, man geht nach draußen in die Steppe. Der Ritualherr tritt zum ersten Mal auf, und es ist ausdrücklich vermerkt, daß er gebadet, also gereinigt, ist und hinter den Ritualspezialisten hergeht. Während in I, 14 nur im Singular die Junge Frau erwähnt ist, ist das Verb in I, 15 im Plural. Es ist möglich, daß, Paškuwatti, die anfangs in der 1. Sg. sprach, hier mit inkludiert ist und so in 3. Sg. auftaucht. Es ist auch möglich, daß noch mehrere Teilnehmer mit dabei sind. Der rituelle Raum ist bereitet, die Handlungen können beginnen.

b I, 18-29

c I, 30-31

Paškuwatti spricht wieder in 1. Sg. und berichtet von der ersten Ritualhandlung, in der sie ein großes Tor aus Schilf baut, unter dem der Ritualherr hindurchgehen soll. Das Schilf ist nicht auf der Materialtafel vermerkt, auch nicht die rote und weiße Wolle, mit dem das Schilf zusammengebunden wird, es sei denn, sie stimmen mit dem in I, 10 genannten Wollbüschel überein. Ansonsten sind farbige Wollfäden generell gewöhnliche Ingredienzen in hethitischen Ritualen, wie schon bei dem vorigen deutlich wurde. Nachdem das Tor gebaut wurde, versieht Paškuwatti den Ritualherren mit Spindel und Spinnrocken; auch diese sind wie die darauffolgenden Materialien Pfeile und Bogen nicht

beim Material mit verzeichnet. Spindel und Spinnrocken sind deutlich Gerätschaften, mit denen die Frauen arbeiten und die so an das weibliche Genus geknüpft sind. Paškuwatti macht den Ritualherren vor dem Durchschreiten des Tores zur Frau, um ihn anschließend mithilfe der Gegenstände Pfeil und Bogen wieder zum Mann zu machen, denn Pfeil und Bogen sind an die männliche Arbeit geknüpft. Nach dem Durchschreiten des Tores wird der Akt von ihr kommentiert. Es werden dabei sowohl der Sexus als auch das Genus angesprochen, aktiv ist dabei sowohl Paškuwatti als auch der Ritualherr. Paškuwatti hat in ihren Worten Sexus und Genus angesprochen, während der Ritualherr das Genus gewechselt hat. Der Austausch von Spindel und Spinnrocken gegen Pfeil und Bogen kommt in mehreren hethitischen Kontexten vor, am bekanntesten ist ein Ritual im Zusammenhang mit einem Militäreid.⁶³ Eine weitere Handlung folgt kurz, von ihr ist jedoch nichts erhalten.

d I, 32- II, 26

Nach dem Durchschreiten des Tores und dem Austausch von Sexus und Genus sowie einer weiteren (unklaren) Handlung folgt ein langes Gebet der Paškuwatti mit unterschiedlichen Aufforderungen. Das Gebet wird erst in der II. Kolumne am Ende der Vorderseite abgeschlossen und eine neue Handlung beginnt auf der Rückseite der Tontafel. *hel*

⁶³ Zur Textedition der Militäreide siehe Oettinger, 1976, zuletzt zu Spindel, Spinnrocken und Wirtel siehe Ofitsch, 2001. Die Folgen des Eidbruches werden sehr deutlich gemacht: „Und man bringt ein Frauengewand, einen Spinnrocken und eine Spindel her; und man zerbricht einen Pfeil. Und du sprichst zu ihnen folgendermaßen: ‚Was (ist) dieses? (Sind es) nicht Prachtgewänder einer Frau? Wir haben sie zum (Zwecke des) Eid(es). Und wer diese Eide verletzt und dem König, der Königin und den Königssöhnen Schlechtes zufügt, den sollen diese Eide, (nämlich) einen Mann zu einer Frau machen (und) seine Heere [d.h. seine Soldaten] sollen sie zu Frauen machen und sie bekleiden nach Frauenart und ihnen ein Kopftuch aufsetzen! Bögen, Pfeile (und) Waffen sollen sie in ihren Händen zerbrechen und ihnen Spinnrocken und Spindel in ihre Hände legen!‘“ Ofitsch, 2001, 479 (CTH 427). In einem Ritual für die Ištar von Ninive bittet man diese in einem Abschnitt, in dem es um das Wohlergehen der königlichen Familie geht, auf diegleiche Weise, die Feinde zu Frauen zu machen, siehe Ofitsch, 2001, 481.

Die lange Rede richtet sich an die Göttlichkeit, wobei anzunehmen ist, daß es sich um Uliliyašši handelt. Gleichzeitig wie Paškuwatti sich an die Gottheit richtet, kommentiert sie kurz ein Geschehen zwischen dem Ritualherren und der reinen Jungen Frau „in der Kammer“. Es ist nicht klar, ob die beiden sich in eine Kammer begeben haben oder ob das nur in der Rede der Paškuwatti angesprochen ist. Ein Ortswechsel im Ritual wird erst später explizit verzeichnet (II 4'). Eine Gleichzeitigkeit vom Geschehen in der Kammer und dem Gebet der Paškuwatti findet jedoch auch später im Ritual statt. Paškuwatti geht nur kurz auf den bisherigen Zustand des Ritualherren ein, in I, 35-39 und II, 14-17. Er wird in seiner menschlichen Gebrechlichkeit beschrieben als „ein Kind der Sterblichkeit in Kot und Urin“, der die Göttin nicht gefunden und nicht gekannt hat. Es wird nicht gesagt, daß er sie zuvor schon gesucht hat, sondern erst hinterher, d.h. nach Eintritt seines Zustands von Impotenz oder Unfruchtbarkeit. Die Hauptemphase wird in der Unfruchtbarkeit liegen, denn es wird öfters die Produktion von Kindern angesprochen. Die Gottheit wird nicht als verschwunden angesprochen, jedoch als eine, nach der der Ritualherr nun „auf Knien kommend“ sucht. Die Suche nach einer Gottheit kommt in der hethitischen Religion sehr häufig vor, sowohl in Riten, v.a. den Evokationsriten, als auch in Mythen, wobei der bekannteste der Telipinusmythos ist.⁶⁴

⁶⁴ Des öfteren wird die Göttersuche, wie z.B. die nach dem Wettergott Telipinu, auch unter den Begriffen des gestorbenen und wieder aufgestandenen Gottes subsumiert (z.B. Haas, 1994, 444), was allerdings nicht ganz zutreffend ist. Besser ist sicher die geläufigste Formulierung des „verschwundenen Gottes“. Telipinu wird zwar von Gott, Adler, Biene und Mensch gesucht, aber im Mythos nicht als der verschwundene Gott angesprochen, sondern als der zornige. Vgl. Ali Naci Asan, der den Mythos von Telipinu als den Mythos vom erzürnten Gott behandelt, siehe Asan, 1988, so z.B. auch Carstens, 1996. Im vorliegenden Ritual taucht Uliliyašši jedoch auch nicht als erzürnt auf. Das Nichtwissen, wo die Gottheit sich gerade befindet, „wo auch immer du bist, ob im Gebirge, auf der Wiese oder im Tal“, eine auch beim Telipinu-Mythos, der im Übrigen auch Evokationsrituale enthält, vorkommende Formulierung, ist das gemeinsame und oft wiederkehrende in diesen Texten. Die Diskussion zeigt die Schwierigkeiten auf, Göttern aus Ritual- oder mythologischen Texten bleibende Eigenschaften zuzuschreiben. Rituale zu den verschwundenen Gottheiten gibt es zahlreiche, vgl. zuletzt Groddeck, 2002.

Hier wird die Gottheit nicht gesucht, sondern mehrmals zum „Kommen mit Wohlergehen“ aufgefordert. Paškuwatti verspricht der Göttin wohl im Auftrag ihres Klienten, daß die sie dann weiterhin eine persönliche Göttin des Ritualherren sein wird. Das „weiterhin“ kann beim ersten Blick erstaunen, denn zuvor wurde erwähnt, daß der Ritualherr die Göttin nicht gefunden hatte. Zur persönlichen Gottheit gemacht zu werden, beinhaltet eine Pflege, jedenfalls in diesem Text. Es muss in ein Haus für den Gott investiert werden, in Diener, Rinder und Schafe und in die ehrwürdige Verneigung sowie in Versprechungen der Gottheit gegenüber; es ist ein tägliches Engagement gefragt. Uliliyašši wird aufgefordert, mit dem Mondgott, den Sternen und der Sonnengöttin der Erde zu kommen. Die Sterne haben hier kein Göttlichkeitsdeterminativ. Dienerinnen und Diener, Götter und Göttinnen, werden auf gleicher Ebene wie die Sterne genannt, alle „sollen sie vor Uliliyašši herlaufen“ auf ihrem Weg zum Ritualherren, was ein Ausdruck für Untergebenheit ist.⁶⁵ In II, 3 wird Uliliyašši als diejenige, die die Frau des Ritualherren ist, angesprochen. Als solche soll sie sich um ihn kümmern, sich ihm zuwenden und mit ihm sprechen. Auch die Dienerinnen der Göttin sollen ihm dienen. Aus dem Kontext wissen wir, daß es die reine Junge Frau ist, die bei dem Ritualherren in der Kammer ist. Nach der dritten Aufforderung an die Gottheit zu kommen (II, 3) gehen die Versprechungen (II, 8-13), die Paškuwatti im Namen des Ritualherren macht, noch über die ersten hinaus, denn es wird mitgeteilt, daß die Söhne und Töchter zu Götterdienern werden. Die Opfer bzw. Rituale, die verrichtet werden, sind noch konkreter mit dicken Broten, Grütze und Libationen aufgelistet. Anschließend wird noch einmal zusammenfassend das Ritual bzw. die Angelegenheit genannt, in welcher man der Gottheit gerade gegenübergetreten ist. Man erinnert sie schließlich an ihre Göttlichkeit und fordert sie auf zu wirken. Den Abschluß bilden zum dritten Mal das Versprechen, Uliliyašši zu dienen, diesmal explizit als einer persönlichen Gottheit. Da die letzten Zeilen, es wird sich um ca. vier handeln, nicht erhalten sind, weiß man nicht, ob das lange Gebet mit diesem Versprechen o-

⁶⁵ Vgl. Hoffner, 1987, 278.

der mit einer vierten Aufforderung an die Gottheit, sich einzufinden, beendet wird.

e II, 2'-3' f II, 4-13' g II, 14'-19'

Die Zeilen 2'-3' deuten den Abschluß einer Opferhandlung an, die dicken Brote werden zurückgelegt auf die Soldatenbrote. Es ist anzunehmen, daß diese Handlung das lange Gebet beschließt. Anschließend wird ein Ortswechsel angekündigt, die beim Ritual anwesenden kehren alle ins Haus zurück, während der erste Tag sich bisher wohl in der Steppe abspielte. Im Haus wird nun ein Opfer bereitet, welches dem vorigen ähnlich zu sein scheint. Ein Tisch wird aufgestellt, Soldatenbrot darauf gelegt und darauf zerbrochene, dicke Brote gelegt, während vor die Brote ein Krug gestellt wird. Paškuwatti gibt dem Ritualherren von dem zerbröckelten Brot, das vorher auf den Gabentisch gelegt werden mußte, zu essen, er legt es in seinen Mund und dazu trinkt er dreimal. Dies wird so ausgedrückt, daß er die Gottheit Uliliyašši (im Akk.) trinkt.⁶⁶ Ich gehe hier davon aus, daß es ein Uliliyašši-Gefäß gibt, das als die Gottheit selbst bezeichnet werden kann und aus welchem der Ritualherr trinkt. Ritualisiertes Essen und Trinken gemeinsam mit Göttern in unterschiedlichen Varianten ist ein sehr häufig vorkommendes Element in vielen Ritualen, insbesondere in den Festritualen. Dabei wird genau registriert, wie oft und auf welche Weise getrunken wird und ob man dazu ißt oder nicht.

Ein Zeitwechsel wird angekündigt, es ist nun Abend geworden, und ein Schlafgemach, ein neuer ritueller Raum, wird vorbereitet. Vor dem bereits erwähnten Opfertisch wird ein Bett aufgestellt. Da nun von dem Gewand oder dem Mantel des Ritualherren, welche auf dem Soldatenbrot liegen, die Rede ist, ist anzunehmen, daß die vorige Opferhandlung damit abgeschlossen wurde, daß der Mantel darüber gedeckt

⁶⁶ Die Deutung der Wendung „die Gottheit trinken“ ist viel diskutiert, vgl. u.a., Rosenkranz, 1973, Braarvig, 1995, Carling, 1996, Braarvig, 1997. Mir ist daran gelegen, hier vor allem die Mehrdeutigkeit des Gefäßes zu betonen, vgl. Peter, 1998. Es gibt zahlreiche Trinkgefäße zu diesem Anlaß, sie kommen mit und ohne Götterdeterminativ vor und haben die verschiedensten Formen. Sehr beliebt sind dabei Tierformen, siehe z.B. Popko, 1978, 87-97.

wurde. Der Mantel spielt dann während der nächtlichen Handlungen eine große Rolle, er ist es, der immer wieder ausgebreitet wird. Ich nehme an, daß sich auf ihm die Gottheit einzufinden soll, wie in den Evokationsritualen Stoffbahnen ausgelegt werden, auf denen man „die Gottheit herziehen“ soll, sie wird mit der Ausbreitung eingeladen.⁶⁷ Durch den Mantel, der erst auf den Gaben lag, wird die Opferhandlung mit dem ritualisierten Schlafgemach verbunden.

h II, 20'-30'

Durch den Personenwechsel vom Ritualherren, von dem vorher die Rede war in 3. Sg. zu 1. Sg. merkt man, daß das Licht nun wieder auf Paškuwatti liegt. Der folgende Abschnitt nimmt auf das ganze Ritual Bezug. Paškuwatti beschreibt, daß das Ritual drei Tage lang vollzogen wird und morgens, mittags und abends durch Gebete und Opfer von ihr begleitet wird. Die Opfer sind für jede Zeit unterschiedlich, in ihrer Struktur aber gleich, d.h. es handelt sich immer um Brote und Grütze. Man kann hier sehen, daß der Text nicht in strikt chronologischer Reihenfolge erzählt wird, immer wieder kommen Abschnitte, die sich auf das ganze Ritual beziehen, während man anschließend wieder zur Ritualszene zurückkehrt. Diese Einschübe helfen, den Ritualablauf insgesamt zu verstehen und verdeutlichen den Charakter von Gebrauchsliteratur.

i III, 1-12 j III, 13-27

Ein Schafopfer wird nun ausführlich beschrieben, während die Personen von 1. Sg. zu 3. Pl. wechseln. Es wird noch immer Abend sein und das Opfer dem nächtlichen Geschehen vorausgehen. Es wird recht genau beschrieben, wie das der Uliliyašši geweihte Schaf geschlachtet, zerteilt und gekocht wird. Die zerstörten Zeilen 13-21 sowie die nachfolgenden 5'-14' lassen erkennen, daß Ähnlichkeiten zum langen Gebet vorhanden sind. So ist anzunehmen, daß während des Opfers

⁶⁷ Um ein Beispiel aus einem Evokationsritual herauszugreifen: „Seht, ihr männlichen ‚Zederngötter‘, ich breitete euch Wege mit einem kureššar-Tuch aus kušiši-Stoff hin, auch breitete ich euch Brei (und) Feinöl hin, nun sollt ihr darauf schreiten. ...“, Vgl. Haas, 1974, 20.

Uliliyašši auf ähnliche Weise noch einmal zum Kommen aufgefordert wird.

k III, 5'-14' 1 III, 14'-IV, 4

Der Wortteil zu einer wahrscheinlich in 1'-4' vorausgegangenen Opferhandlung entspricht dem ersten Gebet II, 7-9, 18-25 inhaltlich, jedoch nicht Wort für Wort. Nach der Aufforderung an die Göttin, sie solle dem Mandanten die Dienerin überführen und es ermöglichen, daß dieser die Frau nehmen und Kinder produzieren möge, folgt hier zuerst eine Aufforderung, die Göttlichkeit und deren Wichtigkeit zu zeigen. Erst danach folgt der Kommentar, daß dann der Ritualherr Uliliyašši zu seiner persönlichen Gottheit und ihr Gelübde machen wird. Im nächsten Handlungsteil erfährt man, daß erneut ein Bett vor dem Tisch aufgerichtet und der Mantel ausgebreitet wird, wie in II, 18'-19'. Dadurch ist unklar, ob es sich bereits um den nächsten Abend handelt oder ob das Bett zum zweiten Mal, nun nach dem Schafopfer, gerichtet wird. Das verdeutlicht die zeitlichen Unsicherheiten in diesem Ritual. Da es jedoch auf jeden Fall drei Tage lang auf die gleiche Weise fortschreiten soll, ist es nicht entscheidend zu wissen, an welchem Abend man sich befindet, aus dem Text geht nur einmal hervor, daß der Ritualherr schläft.

l IV, 1-4

Es wird nun zum ersten Mal vermerkt, daß der Ritualherr in eine neue Phase übergeht, er schläft. Bisher hat das ganze Ritual hierauf vorbereitet. Nun erfährt man, daß das Wichtige beim Schlafen ein bestimmter Traum ist, der hervorgerufen werden soll. Solange dieser Traum nicht erscheint, wird das Ritual fortgeführt. Uliliyašši soll dem Ritualherren körperlich im Traum erscheinen, indem sie mit ihm schläft. Dieser Traum soll sicherlich dadurch erleichtert werden, daß eine Dienerin bzw. die Junge Frau mit anwesend ist. In welchem Verhältnis diese jedoch zu Uliliyašši steht, wird nie direkt ausgedrückt. Deutlich ist nur, daß es der Traum ist, in dem Uliliyašši erscheinen soll. Die Wichtigkeit der Träume wird auch aus den nächsten Zeilen deutlich.

m IV, 5-10

Nun spricht Paškuwatti wieder in einer zusammenfassenden Art über den Ritualverlauf von drei Tagen. Diesmal konzentriert sie sich auf die Träume, die während dieser Tage auftauchen. Während der Ritualherr träumt, betet Paškuwatti, bemüht sich also um sein Anliegen. Wir erfahren, daß der Ritualherr jeden Traum während des gesamten Rituals erzählt. In den Träumen kommt es darauf an, daß die Gottheit sich zeigt, hier mit einem neuen Moment; sie soll die Augen sehen lassen, d.h. sie soll sich zeigen, indem sie den Ritualherren anblickt, auf ihn achtet – oder bei ihm schläft. Die Gottheit kann also in vielerlei Gestalt erscheinen und es scheint unsicher, wie sie es tut; es kommt aber darauf an, wie aus IV, 19-20 ersichtlich wird, daß sie körperlich und beischlafend erscheint.

n. IV, 11-18

Die Zeilen IV, 11-18 bereiten das Ende des Ritualtextes vor. Es wird hier deutlich, daß im Anschluß an das Ritual, d.h. „die Behandlung der Gottheit“, dieser Gaben geweiht werden, die bleiben. Die Gaben sind nicht von vornherein fest bestimmt, abgesehen vom im Ritual vorkommenden Opfertisch, der der Gottheit bleiben wird. Demgemäß muß es einen Raum geben im Anschluß an das Haus oder im Haus, in welchem diese Gaben aufbewahrt werden. Oder die Göttin hat ihr „eigenes Haus“, in das der Tisch dann gestellt wird. Das Ritual hat hiermit einen materiellen Fortbestand. Einen Pithos, einen *huwaši*-Stein oder eine Statue werden anlässlich des Rituals der Göttin geweiht, je nachdem, was ihr angenehm erscheint. Es ist hier nicht ersichtlich, wie man das wissen soll, das scheint kein Problem zu sein. Entweder entscheidet der Ritualherr selber, was zunächst anzunehmen ist, oder es gibt die Möglichkeit, das durch Orakel herauszufinden, was hier jedoch nicht vermerkt wird.

D IV, 19-21

Diese Zeilen kann man als eine Schlußbemerkung und Zusammenfassung zum ganzen Ritual auffassen, in dem das Ziel deutlich wird: Die Gottheit soll dem Ritualherren im Traum mit ihm schlafend erscheinen. Das Ritual muß solange durchgeführt werden, bis dieser richtige

Traum erscheint, sonst kann es wohl nicht als beendet und der Mann demnach nicht als kuriert gelten.

Ergebnisse

In seiner Art unterscheidet sich Paškuwattis Ritual vom vorigen. Es scheint etwas ruhiger vonstatten zu gehen, es werden nicht so viele Symbolhandlungen aneinander gereiht. Die Reden der Paškuwatti sind lang, ihre eindringlichen Bitten nehmen einen großen Platz im Ritual ein, begleitet von zahlreichen Opfern. Auch die Gottheit kommt in einer anderen Form vor, da sie in den Traum integriert wird.

Zusammengefaßt wird das Ritual als eine Behandlung der Göttin Uliliyašši. Nachdem man sich mit allen Ritualien in die Steppe begeben hat, wird der Ritualanlaß inszeniert und eigentlich gleich in dieser ersten Handlung behoben: Der Ritualherr erhält mit Pfeil und Bogen seine Männlichkeit wieder.⁶⁸ Dies ist jedoch nur der Anfang. Es werden zu dieser Verwandlung zunächst keine Götter bemüht, erst im Anschluß daran wird Uliliyašši davon berichtet.

Die Rolle der Paškuwatti besteht nicht nur in der Teilnahme an symbolischen Handlungen, sondern auch in einer Art Fürbitte. Sie ist die Aktivste im Ritual. Während der Ritualherr schläft, „arbeitet“ sie indem sie bittet und opfert. Durch das Traumerzählen und wohl auch Traumdeuten am Morgen danach werden die beiden Handlungen zusammengeknüpft.

Die Opfer werden in einer sehr bestimmten Weise aufeinandergelegt und wieder umverteilt und neu benutzt und durch den darüber liegenden Mantel wird eine Beziehung zur Situation im Schlafgemach geschaffen.

Als Göttin direkt angesprochen wird nur Uliliyašši; Mond-, Stern- und Sonnengöttin der Erde kommen nur als ihre Begleitpersonen indi-

⁶⁸ Von Haas interpretiert als „Durchschreitungszauber“, der einen unreinen Zustand behebt: „Das Tor ist Grenzscheide zwischen dem angestrebten (reinen) und dem vorhanden (unreinen) Zustand.“ Haas, 1994, 899.

rekt vor, soweit es ersichtlich ist.⁶⁹ Paškuwatti appelliert des öfteren an die Göttlichkeit der Uliliyašši und daß sie guten Gemütes erscheinen soll. Ihr wird auch beschrieben, was in Bezug auf das Ritual damit gemeint ist, sie soll sich dem Ritualherren zuwenden, wie eine Frau sich dem Mann zuwenden kann, wobei auch die körperliche Zuwendung angesprochen wird, auf die es letztlich hinauslaufen soll. Ihr werden Weihungen und ein Kult versprochen, jedoch wird sie nicht durch die Versprechungen gelockt, sondern es wird einfach konstatiert. Sie soll sich wirksam zeigen und der Ritualherr kümmert sich um sie. In die Gaben wird sicher auch investiert, wenn das Ritual nicht erfolgreich ist. Über den Willen der Gottheit ist nicht verfügbar, das wird im Abschluß deutlich, denn ob der notwendige Traum erscheint oder nicht, bestimmt über die Fortsetzung des Rituals. Aus diesem Grunde ist es nicht möglich, dem Ritual den „do ut des“-Zweck zu unterstellen, ein symmetrischer Austausch der Gaben findet nicht statt, da die Unsicherheit konstitutiv ist für den Gesamtverlauf des Rituals ist.

Das Ritual läßt anfänglich vielleicht die Gedanken in Richtung einer „Heilige Hochzeit“ wandern. Die Rolle der reinen Jungen Frau, die die einzige ist, der man die Rolle der Göttin zuschreiben könnte, ist jedoch nicht direkt parallelisiert mit der der Göttin. Die Rolle, die sie im Ritual spielt, ist auch nicht eindeutig zu erkennen. Sicher aber ist, daß es auf den Traum ankommt, nicht auf die Junge Frau.

Es ist nicht schwer, sich vorzustellen, daß die Provokation sexueller Träume einen positiven Effekt auf Impotenz ausübt. Auch dies wäre jedoch eine Verkürzung des Rituals. Die ritualisierte Handlung bringt eine neue Dimension in die Gottesbeziehung ein. Mit Beihilfe eines rituellen Spezialisten wird eine spezielle Intimität zur Gottheit geschaffen. Eine Erinnerung daran besteht auch noch, wenn das Ritual vorbei ist, denn die errichtete Göttergabe in Form von Opfertisch und Gaben bleiben in Sichtweite. Es geht nicht darum, durch Opfern und die Technik des heiligen Beischlafs einen Ablass zu zahlen und sich so von der „Krankheit“ zu befreien. Das Ritual ist ein Abmühen, das

⁶⁹ Der Text ist zu zerstört, in dem Mond- und Sterngottheit später nochmal vorkommen, so daß man bei der Bewertung etwas vorsichtig sein muß.

mehrere Tage dauert und in das Zeit und Materialien investiert werden; über die Träume gibt es jedoch keine Verfügungsgewalt. Es besteht allerdings, um mit Wittgenstein zu reden, sicherlich ein Wunsch auf Kurierung.⁷⁰

Das Ritual „Wenn man ein Haus von Blut, Unreinheit, Abschneidung und Eid reinigt“

Folgendes Ritual stammt aus den Grabungen in Boğazköy von 1957. Die Tafeln wurden zusammen mit Duplikaten im Gebäude K in der Königsburg Büyükkale in Hattuša gefunden.⁷¹ Aus vier Tafeln konnte Otten das Ritual fast vollständig zusammenstellen. Die Texte stammen aus dem späten 14. oder 13. Jh. und sind von insgesamt sechs Textzeugen erhalten.⁷² Außer vorliegendem Ritual gibt es noch weitere „Haus- oder Stadtreinigungsrituale“, die seit dem Mittleren Reich tradiert wurden.⁷³

⁷⁰In seinen Kommentaren zu Frazer betont Wittgenstein den Wunschcharakter der Riten, z.B. eines Regenrituals, die ja nur kurz vor der erwarteten Regensaison stattfinden, vgl. Wittgenstein, 1993 (1979), 1-4.

⁷¹Otten, 1961, 114. Zugehörig zu CTH 446 („Rituel aux divinités infernales: purification d'une maison"). Otten hat das Ritual nicht datiert, es jedoch aufgrund der vorkommenden Götternamen dem hurritisch beeinflussten Kreis zugewiesen, siehe Otten, 1961, 115. Es wird eine ähnliche Bewahrungsgeschichte haben wie das Ritual der Maštigga.

⁷²Einige Textzeugen sind stark fragmentarisch. Siehe Wilhelm, 1999, 206-207.

⁷³Z.B. CTH 400. Vgl. dazu auch Haas, 1994, 283-293.

Text und Übersetzung⁷⁴

Kol.I

- [ma]a-an É-ir e-eš-ḫa-na-aš pa-ap-ra-an[-na-aš]
 2 ku-úr-ku-ri-ma-aš li-in-ki-ya-aš pár-ku-nu-wa[-an-zi]
 nu ut-tar-še-et ki-iš-ša-an []
 4 ka-ru-ú-a-ri-wa-ar^{LÚ} AZU É-ir ḫa-a-ši [na-aš-kán an-da]
 pa-iz-zi^{URUDU} AL^{URUDU} MAR^{URUDU} gul-lu-bi ḫar-zi
 6 te-kán^{URUDU} AL^{URUDU} pád-da-i pá-t-te-eš-šar^{URUDU} MAR-it [...]
 A-NA IV ḫal-ḫal-du-um-ma-ri-ya QA-TAM-MA pád-da-i ḫa-
 a [š-ša-aš ta-pu-uš-za]
 8 QA-TAM-MA-pát pád-da-i pá-t-te-eš-šar-ma^{URUDU} gul-lu-bi-š-
 nu ki-iš-ša-an me-ma-i ták-na-a-aš^{DUTU}-i ki-i u[t-tar
 10 da-aš-ki-u-wa-ni ki-i É-ir ku-wa-at tuḫ-ḫa-it-š a
 ša-ra-a ne-pf-ši ku-wa-at ša-ku-eš-ki-iz[-zi]
 12 na-aš-šu DUMU.LÚ.ULÙ^{LÚ} li-in-kat-ta na-aš-ma e-eš-ḫar i [-
 ya-aš]
 nu-uš-ša-an^{TÓG} še-ek-nu-uš-ša-an ki-e-da-aš pár-na-aš [ša-ra-
 a p(i-pa-a-aš)]
 14 na-aš-ma-kán an-da kur-ku-ri-ya-at ku-iš-ki na-aš-ma [(ḫur-
 za-aš-ta)]
 ku-iš-ki na-aš-ma-kán e-eš-ḫa-aš-kán-za li-in-kán-za an[(-da
 ú-it)]
 16 [(n)]a-aš-ma-za a-ni-i-e-et ku-iš-ki na(-aš)-ša-an an-da [pa-
 it]
 na-aš-ma-kán É-ri-pát an-da e-eš-ḫar i-ya-an ki-nu-na [(ka-a-
 aš pár-na-aš)]

⁷⁴ In der Kursivierung folge ich Ottens Vorlage. Ich lege Ottens Publikation auch für die Übersetzung zugrunde. Die eckigen Klammern sind in der Übersetzung aus Gründen der Übersichtlichkeit weggelassen, es sei denn, es sollen fehlende Zeichen gekennzeichnet werden. Teile des Rituals finden sich auch bei Haas, 1994, 282-293 übersetzt.

Kol.I

- Wenn sie ein Haus von Blut, Unreinheit,
 2 Abschneidung und Eid reinigen,
 dann ist seine Angelegenheit folgendermaßen:
 4 In der Frühe öffnet der AZU-Mann das Haus und
 tritt ein. Hacke, Spaten und eine Sichel⁷ hält er,
 6 Erde gräbt er mit der Hacke, die Grube mit dem Spaten.
 An den 4 Hausecken gräbt er ebenso, neben dem Herd
 8 gräbt er ebenso, und die Grube mit der Sichel⁷ [
 Nun spricht er folgendermaßen: „Sonnengöttin der Erde! Diese
 Angelegenheit
 10 werden wir nehmen. Warum keucht dieses Haus?
 Warum blickt es zum Himmel hinauf?
 12 Entweder hat ein Menschenkind einen Eid geschworen oder
 Blut verursacht
 und dann seinen Mantel über dieses Haus geworfen,
 14 oder jemand hat dort Abschneidung verursacht, oder jemand
 hat geflucht,
 oder jemand ist mit Blut und Eid hineingetreten,
 16 oder jemand hat solches getan und ist hineingegangen,
 oder im Haus ist Blut verursacht worden. So soll nun dieses
 Haus

- 18 *i-da-a-lu pa-ap-ra-tar NI-IŠ DINGIR^{LM} e-eš-ḫar ḫu-ur-ta-in*
 [(kur-ku-r)a-in]
e-eš-ḫa-aḫ-ru wa-aš-ta-in ar-ḫa tar-na-ú ta-ga-a-a[n-zi-pa-
a(š)]
- 20 *ḫu-im-pa-aš É.ŠÀ-na-an-za GUNNI-an-za IV ḫal-ḫal-du-um-*
ma[-ri-a(š)]
ḫi-i-la-aš KÁ^{HLA}-eš ar-ḫa tar-na-an [-du]
- 22 *na-aš-kán pa-ra-a ḫi-i-li pa-iz-zi nu ḫi-i-li p[(u-u-ru-ut da-a-*
i)]
nu QA-TAM-MA me-ma-i ḫi-lam-ni pu-u-ru-ut da-a-i nu
QA[(TAM-MA me-ma-i)]
- 24 *na-aš-kán pa-ra-a pa-iz-zi KÁ-aš p[ra-an GI-an^{URUDU} a-ḫ(e-*
eš-ši-it)]
ar-ḫa kar-aš-zi nu ki-iš-ša-an me-ma-i ku-u-un-wa [(GI-an
GIM-an)]
- 26 *kar-šu-un na-aš Ú-UL an-da ta-me-ek-ta-ri ka[(-a-aš-ša pár-*
na-aš)]
[i-d]i-a-lu e-eš-ḫar QA-TAM-MA kar-aš-du na-ar EGIR-pa
le[(-e ú-iz-zi)]
- 28 *-ḫi EGIR-an^{DUG} ḫa-ni-iš-ša-an GE[(ŠTIN la-a-ḫu-u-wa-*
an-zi)]
[nu me-ma-i šu-uḫ-ḫa-z]a-kán ma-aḫ-ḫa-an wa-a-tar kat-ḫ(a
a-ar-aš-zi)]
- 30 *[na-at nam-ma EGIR-pa^{GIS}PIS]ÀN-li Ú-UL pa-iz-zi k[(i-e-*
el-la)]
[(pár-na-aš ḪUL-lu) pa-ap-ra-ta]r NI-IŠ DINGIR^{LM} [(e-eš-
ḫar)]
- 32 *[(iš-ḫa-aḫ-r)]u wa-aš-ḫ(a-iš ḫur-ta)]-a-uš kur-ku-ri-im-ma-aš*
[pa-r]a-a la-ḫu-u-wa-ru na-a[(t nam-m)]a EGIR-pa le-e
- 34 *ú-iz -zi*
na-aš-ta^{DUG} ḫa-ni-eš-ša-an šu-uḫ-ḫa-az GAM p[reš-ši-ya-zi
- 36 *na-an ar-ḫa du-wa-ar-ni-iz-zi pu-ru-ut-ma ku-it*
da-aš-ki-it nu ku-wa-p[KIN-az ḫu-ma-an ki-it-ta-at
- 38 *a-pu-u-un-na a-p[re]ya p[re]c-da-a[(-i)]*
na-aš wa-ap-pu-wa-aš pa-iz-zi nu ḫ-an da-a-i KAŠ GEŠTIN

- 18 böse Unreinheit, Eid, Blut, Fluch, Abschneidung
 Tränen und Verfehlen fortlassen! Estrich
- 20 und Holzfußboden?, das Hausinnere, der Herd und die 4 Haus-
 ecken
 und das Hoftor sollen sie fortlassen!
- 22 Und dann geht er in den Hof und im Hof nimmt er Lehm
 und spricht ebenso. Im Torgebäude nimmt er Lehm und spricht
 ebenso.
- 24 Dann geht er hinaus, vor dem Tor hackt er mit einem Beil
 Schilfrohr ab. Und er spricht folgendermaßen: „So wie ich die-
 ses Schilfrohr
- 26 abgehackt habe und es sich nicht wieder zusammenfügt, so soll
 dieses Haus
 böses Blut ebenso abhacken, und dann soll es nicht zurückkeh-
 ren!“
- 28] Sie gießen hinter der Dachrinne ein *ḫanišša*-Gefäß mit Wein
 aus,
 und er spricht (folgendermaßen): „So wie vom Dach das Was-
 ser
- 30 und dann hinterher nicht (wieder) durch die Dachrinne zurück-
 kehrt, so soll auch dieses Haus böse Verunreinigung, Eid, Blut
- 32 Tränen, Verfehlung, Fluch und Abschneidung
 ausgegossen werden und nicht wieder
- 34 zurückkehren!“
- 36 Nun wirft man das *ḫanišša*-Gefäß vom Dach
 und zerbricht es. Und den Lehm, den er
 genommen hat, bringt er an jenen Ort dorthin, wo die ganze
- 38 Ritualzurüstung ist.
 Dann geht er zu den Flußufern und nimmt Öl, Bier, Wein

- 40 *wa-al-ḫi mar-nu-wa-an ku-it-ta pa-ra-a* GAL.GIR₄
NINDA Ì.E.DÉ.A *me-ma-al*^{UTUL}BA.BA.ZA *da-a-i* SILÁ-ya
ḫar-zi
- 42 *nu-uš-ša-an pá-t-e-š-ni* GAM-an-ta *ḫu-u-uk-zi nu kiš-an me-*
ma-i
ka-a-ša DUMU. LÚ.ULÙ^{LU} *ú-wa-nu-un* GIM-a[(n
DINGIR.MAH-aš i-tar)]
- 44 *wa-ap-pu-i da-aš-ki-iz-zi* Û DUMU. LÚ.ULÙ^{LU} [(wa-ap-pu-
uš)]
ka-ru-i-li-ya-aš DINGIR^{MES}-aš *kal-li-eš-šu-wa-an*(-zi) *ú-wa-*
nu-un
- 46 *nu ták-na-aš*^{DUTU}-uš KÁ.GAL-aš *ḫa-a-šu na-aš-ta* [(k)a-ru-
ú-i-li-ya-aš
DINGIR^{MES}-uš *ták-na-aš-ša*^{DUTU}-un *ták-na-az ša-ra-a*
- 48 *tar-na-a- ú*
^DA-du-un-tar-ri-in^{LÚ} ḪAL^D Zu-ul-ki-in^{SAL} ENSI
- 50 ^DIr-pí-ti-ga-an *ták-na-aš* EN-an^D Na-ra-a-an
^DNa-(am)-ša-ra-a-an^D Mi-in-ki-in^D A-mu-un-ki-in
- 52 ^DA-a-bi *na-aš-kán ša-ra-a tar-ni* DUMU. LÚ.ULÙ^{LU}
Ú-UL in-na-ra-a *ú-wa-nu-un* Ú-UL -ma
- 54 *šu-ul-la-an-ni ú-wa-nu-un É-ri-kán an-da*
e-eš-ḫar iš-ḫa-aḫ-ru NI-EŠ DINGIR^{LM} *šu-ul-la-tar*
- 56 *wa-aš-ta-uš ki-ša-at nu-za še-er ne-pí-iš ša-a-it*
GAM-an-ma-za *te-kán ša-a-it*
- 58 *šu-me-eš-ša ka-ru-ú-i-li-ya-aš* DINGIR^{MES}-aš^{DUTU} *aš*^{LÚ} AZU
ták-na-za u-i-ya-at nu-uš-ma-aš ki-i ut-tar te-et

Kol.II

- [x [ḪUL-lu pa-ap-ra-tar [
- 2 (*šu-ul-la-tar*)w]a-aš-ta-a-iš NI-EŠ DINGIR^{LM} [
- ka-ru-(i-li-)*]ya-aš DINGIR^{MES}-aš^{LÚ} ḪAL *kal-l* [i-eš-
- 4 [x EGIR-an pa-it-ten nu-kán i-it-ten [
- [ḪUL-lu pa-ap-ra-tar e-eš-ḫar
- 6 (*šu-ul-l*)a-tar *ḫur-ta-a-in iš-ḫa-aḫ-ru*
[kur-ku-ri-im-ma-a]n pá-ku-nu-ut-ten

- 40 *walḫi*-Getränk und *marnuwa*-Getränk, jedes für sich in einem
Tonbecher,
ein Fettbrot, Grütze und Brei. Ein Lamm hält er,
42 und dann schlachtet er es in die Grube und spricht folgender-
maßen:
„Siehe, ich Menschenkind bin gekommen. So wie die Große
Göttin den Weg
44 zum Flußufer, so bin ich, Menschenkind, zu den Flußufern ge-
kommen, um die Früheren Götter zu rufen.
- 46 Nun möge die Sonnengöttin der Erde das Tor öffnen, und die
Früheren
Götter, die Herren der Erde, möge sie
48 herauslassen!
Aduntarri, den ḪAL-Mann, Zulki, die ENSI-Frau,
50 Irpitiga, des Schicksals, Nara
und Namšara, Minki, Amunku
52 und die Göttliche Grube: diese laß sie nach oben los! Ich Men-
schenkind, bin nicht in Gewalt gekommen, und nicht
54 im Zorn bin ich gekommen. Dort im Haus ist
Blut, Tränen, Eid, Streit und
56 Verfehlung. Und nun ist oben der Himmel erzürnt
und unten ist die Erde erzürnt.
- 58 Euch, ihr Früheren Götter hat der Wettergott, der AZU-Mann,
aus der Erde geschickt und euch diese Angelegenheit vorgelegt:

Kol.II

- „In diesem Haus ist böse Unreinheit
- 2 Blut, Streit, Verfehlung, Eid.
So hat der Wettergott euch, die Früheren Götter, als ḪAL-
Männer gerufen.
- 4 Nun kümmert euch und geht [
- dieses Haus böse Unreinheit, Blut
- 6 Verfehlung, Streit, Fluch, Tränen
und Abschneidung, reinigt!

- 8 GİR^MES-ŠÚ ŠU^{MEŠ}-ŠÚ iš-*hi*-ya-at-ten na-at-kán GAM-
an-ta
[(GE₆-i ták-ni-i) p]f-e-da-at-ten nu wa-ap-pu-wa-ašIM-an da-
a-i
- 10 [p(át-te-eš-ši-m)]a NINDA.Ì.E.DÉ.A me-ma-al
UTÚL BA.BA.ZA da-a[-i] KAŠ GEŠTIN
[wa-al-*hi* m]ar-nu-wa-an ši-ip-pa-an-ti ša-ku-ni-ya-an
12 [ša-ra-a] da-a-i na-an-ša-an an-da iš-*ha*-a-i
TÖG k]u-ri-eš-šar da-ga-a-an hu-u-it-ti-ya-zi
14 -]ša-an TÖG ku-ri-eš-ni i-ya-an-na-i na-aš-kán an-da pa-iz-zi
[nu] wa-ap-pu-wa-ašIM-an Ì-it LÁL-it hur-ni-ya-zi
16 [ku]uš DINGIR^{MEŠ} DÜ-zi^D A-du-un-tar-ri-in LU AZU
D Zu-ul-ki-in ŠA SAL ENSI D Ir-pí-ti-ga-an
18 D Na-ra-a-an D Na-am-ša-ra-an D Mi-in-ki-in
D A-mu-un-ki-in D A-a-pt-in GİR^{MEŠ} aš DÜ-zi
20 nu-ušKI-an iš-pa-a-ri nu-uš-ša-an ku-u-uš DINGIR^{MEŠ} a-ša-ši
IV DUG HAB.HAB GEŠTIN NINDA KUR₄.RA me-ma-al
UTÚL BA.BA.ZA UTÚL kán-kán-ti da-a-i
22 na-aš ú-i-te-ni pa-iz-zi nu ki-iš-ša-an me-ma-i
ku-e-da-ni-wa ud-da-ni-i ú-wa-nu-un nu-mu TÚL-an-za
24 pu-nu-uš-du ú-i-te-na-an-za kat-ti-eš-ši-ma-mu
D GAŠAN-iš ú-li-li-ya-az ú-it
26 iš-dam-ma-ni-eš-ši-ya-an a-šu-še-eš šu-ra-aš-šu-ra-aš I[NA
G]ÜB?
a-ši-iš-kán-zi na-ak-ki-i TÖG ši-ik-nu-un-ma Ú-UL []x-na-i
28 ki-eš-šar-ta DUG dan-na-ra-an-ta-an har-zi []
I-NA SAG.DU-ŠÚ-ma šu-um-ma-an-za-a-aš pu-ru-ši-ya [(-)
]x-ta-at
30 TÚL-aš me-mi-eš-ta SUG-aš-ša me-mi-eš-ta pí-ti-in[-
A-aš DINGIR^{LM}-ni me-mi-eš-ta A-ni-wa ku-e-da-ni ú-wa-
nu[-un]
32 [n]u-wa-mu a-pa-a-at wa-a-tar pí-eš-ten pár-ku-nu-um-ma-
aš-w[a
[k]u-iš ú-i-te-na-an-za e-eš-har NI-EŠ DINGIR^{LM} pár-ku-nu [-
zi]

- 8 das Böse an Füßen und Händen bindet, und nach unten
in die dunkle Erde nehmt es!“ Nun nimmt er Ton vom Flußu-
fer.
- 10 In das Loch legt er Fettbrot, Grütze und Brei. Bier, Wein,
wal^{hi} Getränk und marnuwa-Getränk libiert er. Heraufge-
sprudeltes
12 nimmt er nun, dann bindet er es daran.
Dann zieht er auf dem Boden eine Stoffbahn,
14 geht auf der Stoffbahn entlang und tritt ein.
Dann besprengt er den Ton vom Flußufer mit Öl und Honig,
16 diese Götter macht er: Aduntarri, den AZU-Mann,
Zulki, die ENSI-Frau, Irpitiga,
18 Nara, Namšara, Minki,
Amunki und die Göttliche Grube. Und er macht sie als Schwer-
ter,
20 breitet sie auf dem Boden aus und setzt jene Götter hin.
4 Kannen Wein, Brotlaibe, Grütze, Brei und einen Gemüsetopf
nimmt er,
22 und er geht zum Wasser und spricht folgendermaßen:
„Diese Angelegenheit, wegen der ich gekommen bin, nach der
sollst mich der Brunnen, das Wasser
24 fragen. Mit mir aber
ist die Ištar des Feldes gekommen.
26 An ihr Ohr legen sie Vogel-Schmuckstücke links an,
einen schweren Mantel trägt[?] sie nicht,
28 in der Hand hält sie ein leeres Gefäß,
und auf ihrem Kopf aber ist ein Strick [] befestigt.
- 30 Sie sprach zu den Brunnen, sie sprach zu den Wasserrinnen [
sie sprach Gottheit des Wassers: Dieses Wasser, weswegen ich
gekommen bin,
32 jenes gebt mir! Jenes Reinigungswasser,
welches Blut und Eid reinigt,

- 34 [ku-ī]š^B ħi-lam-mar pār-ku-nu-zi ku-iš pa-an-g[a-u-wa-aš
EME-an]
[hur-da-a-]in wa-aš-túl kur-ku-ra-in pār-ku-nu-zi [
36 EG]IR-pa^DGAŠAN-li te-ez-zi ħa-a-ni wa-a-tar [
-ī]i-ma KASKAL-ši ú-e-ek-ti ku-it [
38 wa-]a-tar ħa-a-ni na-at-za da[-a
^DKu-mar-pí-ya-aš-ta G[(AM-an ar-ĥ)]a^{GIS}ŠÚ.A-za te-x[
40 ták-na-ša-at-kán^DUTU-ī [-]na te-da-nu-uš
a-ar-aš-zi ku-it-ma-an [a-pa-a-]at wa-atar
42 pí-e-da-at-ti SÚR.DÙ.A [^{MUSEN}-m]a EGIR-an-da
da-ma-a-i wa-a-tar a-ru-na-az ú-da-a-i
44 ZAG-za A-tar ħar-zi GÜB-la-za-ma ud-da-a-ar ħar-zi
^DIŠTAR-iš li-li-wa-an-za na-aš-ta URU Ni-nu-az
46 SÚR.DÙ.A^{MUSEN} IGI-an-da pa-a-it ZAG-na-az wa-a-tar ME-
aš
GÜB-la-az-ma ud-da-a-ar ME-aš ZAG-na-za wa-a-tar
48 pa-ap-pár-aš-ki-iz-zi GÜB-la-za-ma ud-da-a-ar me-mi-eš-ki-
iz-zi
É-ri-kán an-da a-aš-šu pa-id-du na-aš-ta ĤUL-lu
50 ša-ku-wa-aš ša-aĥ-du na-at-kán pa-ra-a pí-eš-ši-ya-ad-du
pár-ku-nu-ud-du šu-up-pí-iš A-an-za ĤUL-lu-un EME-an
52 pa-ap-ra-tar e-eš-ĥar wa-aš-túl ĥur-ta-in iz-za-an GIM-an IM-
an-za
pát-te-nu-uz-zi na-at-kán a-ru-ni pār-ra-an-ta
54 pí-e-da-i ki-e-el-la pār-na-aš e-eš-ĥar pa-ap-ra-tar
QA-TAM-MA pát-te-nu-ud-du na-at-kán a-ru-ni
56 pār-ra-an-da pí-e-da-a-ú
na-aš-ša-an [(an-d)]a ĤUR.SAG-aš šu-up-pa-ya-aš pa-id-du
58 na-aš-kán ĥa-l[(lu-u-wa-aš a)]l-dan-na-aš pa-id-du
I NINDA KUR₄.RA pār-ši-y[(a^{GIS}GEŠTIN BA)L-ī]i wa-a-tar
VII-ŠÚ ĥa-a-ni
60 nu-kán ar-ĥa la-a-ĥu-w[(a-i) -ī(i KASKAL-ši)]
ku-it ĥa-a-ni nu a-pa-a[(-at d)a-a-i nam-ma]

- 34 welches das Torgebäude reinigt, das allgemeine Gerede,
Fluch, Verfehlung und Abschneidung reinigt.“ [
- 36 Der Brunnen antwortet der Ištar: „Schöpfe Wasser [
- [] was du beim [] Mal forderst,
- 38 [] das Wasser schöpf, und nimm es!
- Kumarpī, (heimlich)⁷ vom Thronszitz [
- 40 Der Sonnengöttin der Erde wird [] das Haar
fließen. Und während du jenes Wasser
- 42 fortträgst, wird der Falke hinterher
anderes Wasser aus dem Meer herholen.
- 44 In der Rechten hält er das Wasser, in der Linken aber hält er
die Worte.
- Und dann, Ištar, eilig von Ninive
- 46 ging sie vor dem Falken. In die Rechte nahm sie Wasser,
in die Linke aber nahm sie die Worte. Rechts sprengte sie Was-
ser,
- 48 links aber spricht sie die Worte:
- „In das Haus soll das Gute eintreten! Das Böse
- 50 soll es mit den Augen suchen und es hinauswerfen!
- Reinigen soll das reine⁷⁵ Wasser die böse Zunge,
- 52 Unreinheit, Blut, Verfehlung und Fluch. Und wie der Wind
Spreu⁷
- verjagt über das Meer hinweg,
- 54 soll er auch dieses Hauses Blut und Unreinheit
ebenso verjagen und über das Meer
- 56 hinweg tragen!
- Und es soll in die reinen Berge gehen,
- 58 und es soll zu den tiefen Brunnen gehen!“
- Einen Brotlaib bricht er, libiert Wein und schöpft Wasser 7
Mal,
- 60 und das gießt er aus. Das Wasser,
welches er beim achten⁷ Mal schöpft, nimmt er dann. Und

⁷⁵ Otten übersetzt „das heilige Wasser, siehe Otten, 1961, 125.

- 62 II -ŠÚVII *pa-aš-ši-la-aš* TÚL-az *da-a-i* n[(a-a)]š]x x x [
an-da pí-eš-ši-ya-az-zi A-NA^{DUG} GAL-ma-kán
64 II -ŠÚVII *kap-pí-in an-da pí-eš-ši-ya-az-zi*
nu SÍG SA₅ *da-a-i na-an-ša-an* A-NA *an-da ha-ma-an-ki*
66 *na-aš-ta wa-a-tar É-ri an-da ú-da-a-i nu* Ú-NU-DU
da-pí-an ku-wa-pí ki-it-ta a-pád-da a-pí-i
68 *pí-e-da-i na-at-ša-an* GÍŠ *pu-u-ri-ya-aš da-a-i*
nu KIN-an *da-pí-an* PA-NÍ^D A.NU.NA.GE₄ *da-a-i*
70 KUBABBAR GUŠKIN AN.BAR AN.NA NA₄Ì LÁL-it Ú-
NU-UTGIR₄
Ú-NU-UTAD.KID *pár-na-aš pu-u-ru-ut*
72 ^B*hi-lam-na-aš pu-u-ru-ut har-nam-ni-ya-zi*
na-an e-eš-na-aš DINGIR^{LIM} *i-ya-zi na-an tar-ša-zi-pí*
74 *pí-ra-an a-ša-a-ši nu* MU^{KAM} *da-pí-an da-a-i*
na-at NA⁴ ARÀ *ma-al-li-iz-zi*
76 ŠA^{NA⁴} *ha-ra-ra-zi* NA⁴ *ku-un-ku-nu-uz-it wa-al-aḫ-ha-na-i*
na-aš-kán pa-ra-a [(wa-)]ar-ša-an-zi na-an ku-gul-la-an
78 *i-en-zi a-aš-zi-ma-kán ku-it na-at kur-ta-li*
DÙ-an-zi *na-at pu-ru-ut-ti-it šu-un-na-i*
80 *na-at e-eš-ha-na <-aš>* DINGIR^{LIM} -ni GAM-an- *da-a-i nu-uš-*
ša-an DINGIR^{MES} *še-er a-ša-ši*
ku-gul-la-an PA-NÍDINGIR^{LIM} *da-a-i*

Kol.III

- nu-za-kán* ŠU^{MES} -ŠU *a-ar-ri nu* UTÚL BA.BA.ZA^{UTÚL} *ga-an-ga-*
ti [(da-a-i)]
2' *nu wa-a-tar ku-it* TÚL-az *ú-da-aš nu ú-e-te-ni*
BAL-an-ti EGIR-ŠU-ma-kán I SILÁ A-e-te-ni-it BAL-ti
4' *na-an ha-at-ta-an-zi nu-uš-ša-an e-eš-har* IM-aš
ḫu-u-up-ri tar-na-a-i na-at e-eš-ha-na-aš DINGIR^{LIM} -ni *pí-ra-*
an GAM-ta ME-i
6' *nu kiš-an me-ma-i a-a-li-iš ma-am-ma-aš*
^DA.NUN.NA.GE₄ *ki-e-da-ni-iš-ma-aš ud-da-ni-i ḫal-zi-iḫ-ḫu-*
un

- 62 zweimal 7 Kiesel nimmt er von der Quelle
und wirft sie in []. In den Becher aber
64 wirft er zweimal 7 kappi hinein.
Dann nimmt er rote Wolle und bindet diese an ?
66 Und dann bringt er Wasser in das Haus hinein, und wo alles
Gerät
aufgestellt ist, dorthin bringt er jenes,
68 und auf das Abstellbrett stellt er es.
Nun legt er die Ritualzurüstung gänzlich vor die ANUNNAGE
nieder.
70 Silber, Gold, Eisen, Blei, Steine, Öl, Honig, Gerät aus Ton,
geflochtenes Gerät, Lehm des Hauses,
72 Lehm des Torgebäudes vermischt⁷ er.
Und dann macht er einen Gott des Blutes und setzt ihn
74 vor den taršazepi-Ort (im Haus), alle Samen nimmt er,
und mit einer Handmühle zermahlt er sie,
76 mit dem Basalt⁷ des Mahlsteines stampft er.
Dann wischt er ihn ab und ein kugulla
78 machen sie, und aus dem, was übrig bleibt machen sie
kurtal, und mit Lehm füllt er es.
80 Dann legt er es vor der Gottheit des Blutes nieder, und die Göt-
ter setzt er darauf.
Das kugulla legt er vor die Gottheit.

Kol.III

- Dann wäscht er seine Hände, und Brei und einen Gemüsetopf
nimmt er.
2' Nun libiert er das Wasser, das er vom Brunnen gebracht hat,
ins Wasser. Hinterher aber opfert er ein Lamm ins Wasser:
4' und sie schlachten es, und das Blut lassen sie in eine Ton-
Terrine, und er setzt sie vor der Gottheit des Blutes nieder.
6' Und er spricht folgendermaßen: „ališ mammaš,
ANNUNAGE-Götter! In dieser Angelegenheit habe ich euch
gerufen!

- 8' *nu ke-e-el pá-r-na-aš DI-eš-šar ha-an-na-du-ma-ti*
nu-kán ku-it HUL-lu e-eš-šar an-da
- 10' *na-at šu-me-eš da-at-ten na-at e-eš-ha-na-aš DINGIR^{LM}-ni pī-*
eš-ten
na-at kat-ta-an-ta GE₆-i ták-ni-i pī-e-da-a-ú
- 12' *na-at a-pī-ya tar-ma-ad-du*
nu PA-NI^DA.NUN.NA.GE₄ A-a-pī-in GÍR-it ki-nu-zi
- 14' *nu-kán I LÁL GEŠTIN wa-al-ḫi mar-nu-wa-an-na A-pī*
an-da BAL-an-ti I GÍN KUBABBAR-ya-kán an-da pī-eš-ši-
ya-zi
- 16' *I GAD ŠA QA-TI da-a-i nu-kán^D A-a-pī-in še-cr*
ka-ri-ya-zi nu kiš-an me-ma-i^D A-a-pī- pá-r-ku-nu-ma-aš-za
- 18' *GIŠŠÚ.A da-a nu-za-kán IGI-an-da pá-r-ku-nu-ma-aš KIN^{TI} a-ú*
na-aš-ta KUBABBAR GUŠKIN AN.BAR AN.NA^{NA4}ZA.GÍN
NA4GUG
- 20' *IŠ-TU^{GIŠ} NUNUZ ZI.BA.NA IGI-an-da a-ú*
ku-it-ša-an e-eš-ha-aš-ši-iš te-et^{LÚ} [x ḫu-u-ma-an]
- 22' *ša-ra-a ḫ[(i-it)-ḫ]a-nu-ur^{LÚ} HAL-m[a (x-i)t -T(E^{MEŠ})]*
ša-ra-a ḫ[(i-it)-ḫ]a-nu-ur^{LÚ} -(un^{LÚ} AZU)]
- 24' *iš-ša-ri-at [(-) (a-ri-ša-x) -]a-an du-wa[(-ar-ni-it)]*
na-an-kán G[UNNI -]i pī-eš-ši-ya [-aḫ]
- 26' *ma-a-an-ma šu-m[e-eš ke-(e-e)] pá-r-na-aš DI-eš-š[(ar)]*
ha-an-da-a-an [(Ú-UL ha-an-na-d)u] ma-at nu-uš-ma-aš
[(GAM-an)]KI-aš
- 28' *GUL-wa-an-na-aš k[(i-š)a-ru UG]U-ma ne-pī-iš^{GIŠ} pa-ak-ku-*
šu-ar
ki-ša-ru nu AN[(x)]an-da za-aḫ-ḫu-ra-id-du
- 30' *nu-uš-ma-aš NINDA ḫar-š[i-in] le-e ku-iš-ki pá-r-ši-ya*
le-e-ma^{GIŠ} ER[(IN) w]a-ar-šu-la-an iš-taḫ-te-ni
- 32' *nu-za III MUŠEN da-a-i n[u-k]án II MUŠEN A-NA*
^DA.NUN.NA.GE₄
BAL-an-ti I MUŠEN-ma-kán A-NA^D A-a-pī BAL-an-ti

- 8' Nun entscheidet die Rechtssache dieses Hauses!
 Und was an bösem Blut darin ist,
- 10' das sollt ihr nehmen und der Gottheit des Blutes geben.
 Und sie soll es in die schwarze Erde
- 12' und dort soll sie es feststecken!
 Dann bricht er vor den ANNUNAGE eine Göttliche Grube mit
 einem Messer auf
- 14' und libiert Öl, Honig, Wein, *walḫi*-Getränk und *marnuwa*-
 Getränk in die Grube hinein. Einen Schekel Silber wirft er hin-
 ein.
- 16' Ein Handtuch nimmt er und deckt die Göttliche Grube oben
 zu. Und er spricht folgendermaßen: „Göttliche Grube! Nimm
 den Stuhl der Reinigung
- 18' und prüfe die Ritualzurtüstung
 und Silber, Gold, Eisen, Blei, Blausstein und Karneol,
- 20' prüfe es mit der Waage!
 Was der „Blutbetroffene“⁷⁶ gesagt hat, das alles hat der x-Mann
 bereit gestellt. Und der Hal-Mann []
- 22' hat er bereit gestellt. Der AZU-Mann
 [] hat er (mit der Hand?) zerbrochen
- 24' und es auf den Herd geworfen.
- 26' Wenn aber ihr die Rechtssache dieses Hauses
 nicht richtet, dann soll euch unten die Erde
- 28' ein Mörser werden und oben der Himmel ein Stößel
 werden und [] darin zerstampfen.
- 30' Und euch soll niemand dickes Brot brechen
 und nicht sollt ihr Zedernholz zur Beruhigung kosten!“
- 32' Und dann nimmt er drei Vögel. Zwei Vögel weicht er den
 ANNUNAGE, einen Vogel aber weicht er der Göttlichen Grube.

⁷⁶ So übersetzt Otten.

- 34' *nu ki-iš-ša-an te-ez-zi šu-ma-aš-kán ka-ru-ú-i-li-eš-ša(-)mi-
 1(1-)*
Ú-UL-aš-ša-ma-aš-kán GUD-uš UDU-uš ki-it-ta-ri
- 36' ^D*U-aš-ša-ma-aš-kán ku-wa-pí GAM-an-ta GE₆-i ták-ni-i
 pí-en-ni-eš-ta nu-[u]š-ma-aš-kán ki ši-ip-pa-an-du-wa-ar*
- 38' *da-a-*
*nu MUŠEN^{HLA} IZI-it [za-]nu-zi na-aš PA-NIDINGIR^{LM} da-a-
 i*
- 40' *DUG KA-DÙNAG-y[a] PA-NIDINGIR^{MES} da-a-i nu IV
 A.DA.GUR*
*tar-na-a-i nu NUMUN^{HL}]A hu-u-ma-an PA-NIDINGIR^{MES}
 da-a-i*
- 42' *ŠE ZÍZ še-pí-it p[ár-ḥ]u-c-na GÚ.GAL GÚ.GAL.GAL
 GÚ.TUR KAR-aš BULÙG BAPPIR
 ŠE.LÚ^{SAR} ḤAŠḤ[UR KUR.R]A' Ú.KUR.ŠAḤ BABBAR
 Ú.KUR.ŠAḤ GE₆*
- 44' ^{GIS}*ti-it-x[]x-la-an MUN la-ak-kar-wa-an
 x ya x [ku-]t-ta pa-ra-a te-pu nu ki-i hu-ma-an*
- 46'⁷⁷ *da-]a-i nu-kán A-NA DUG KA.DÙ NAG
 DINGIR^{MB}]S ir-ḥa-iz-zi UD I^{KAM} QA-TT
 LÚ]ḤAL I UDU I DUG KA.DÙ I NINDA<KUR>RA GEŠTIN*
- 50' *da-a-]i na-aš É-ri pa-iz-zi
 -z]i ḥa-an-ta-iz-zi*
- 52' *]x GUL-eš-zi nu te-kán
]kiš-an te-ez-zi*
- 54' ^D*Me-me-šar-ti-iš AN-aš ták-na-aš-š]a^D EN.ZU-aš^D Iš-ḥa-ra-
 aš*
*[NI-EŠ DINGIR^{LM} ḥur-ti-ya-aš wa-aš-ḥ]u-la-aš e-eš-ḥa-na-aš
 DINGIR^{MES}*
- 56' *-]aḥ-ḥu-un ŠA LI MA NI
 -]mar(-)du-wa-a-an ú-iz-zi*

⁷⁷ Hier erscheint nur ein einzeln senkrechter Keil, Otten, 1961, 133.

- 34' Nun sagt er folgendermaßen: Siehe euch Frühere!
 Nicht wird euch Rind und Schaf hingelegt.
- 36' Als der Wettergott euch in die schwarze Erde
 geschickt hat, hat er euch diese Spende
- 38' gegeben.
 Nun kocht er die Vögel am Feuer und legt sie vor die Götter.
- 40' Dünnbier zu trinken legt er vor die Götter, und 4 Trinkrohre
 stellt er rein, und alle Samen legt er vor die Götter.
- 42' Gerste, Spelt, Bohnen, große Bohnen, Erbsen, Malz, Bierwürze
 weißer...schwarzer
- 44' Salz,
 von jedem ein wenig und dies alles
- 46' []
 nimmt er. Für das Dünnbier zum Trinken
- 48' der Götter beendet er. Erster Tag zu Ende.
 Der ḤAL-Mann nimmt ein Schaf, einen Krug Dünnbier, einen
 Brotlaib,
- 50' Wein und geht ins Haus.
 [] bereitet er,
- 52' markiert er und die Erde
 folgendermaßen spricht er:
- 54' „Memeštarti von Himmel und Erde, Mondgott, Išhara,
 göttlicher Eid, ihr Götter des Fluches, der Verfehlung und des
 Blutes!
- 56' habe ich
 kommt

- 58' -a]t-ten nu-uš-ma-aš-kán
-u]š-kat-ten na-at-kán
60']x DINGIR^{MES} URU^{LIM} x[
- Kol. IV
- EGIR-an šu-wa-an-du-ma-at nu GE₆-iš KI-aš [(la-ga-aš-mi-it)]
2' ar-ḥa e-ep pár-na-aš URU-aš e-eš-ḥar wa-aš-túl pa-ap-ra-tar
NI-EŠ DINGIR^{LIM} ḪUL-lu-un ĠIR-an pa-an-ga-wa-aš EME-an
4' GAM pa-a-šu
nu UZUNÍG.GIG za-nu-zi na-at ar-ḥa ku-ir-zi NINDA
KUR₄RA-ya
6' pár-ši-ya na-at-kán ḥa-at-te-eš-ni še-er da-a-i A-NA GUNNI-ya
da-a-i GEŠTIN-ya BAL-an-ti nu-kán DUG KA.DÙ NAG la-ḫu-wa-i
8' nu^{GI} A.DA.GUR^{HLA} tar-na-a-i e-ku-zi-ma Ú-UL ku-iš-ki
nu te-ez-zi^D Me-me-šar-ti-iš AN-aš ták-na-aš-ša^D EN.ZU-[a]š
10' ^D Iš-ḥa-ra-aš NI-EŠ DINGIR^{LIM} ḫur-ti-ya-aš UG₆-aš
DINGIR^{MES}
ku-iš kiš-du-an-za ku-is ka-ni-ru-wa-an-za DINGIR^{LIM} -iš
12' nu-za ú-wa-at-ten iz-za-at-ten e-ku-ut-ten nu-mu-kán ḥa[r-
pí-]ya-at-ten
na-aš-tu É-ir-za URU-az ḪUL-lu p[(a-ap-)]ra-tar e-eš-ḥar
14' NI-EŠ DINGIR^{LIM} wa-aš-túl ḫur-da-a-in ar-ḥa p[(ár-ku-nu-)]
ut-ten na-at ĠIR^{MES} -ŠÚ
ŠU-ŠÚ iš-ḫi-ya-altna-at GE₆-iš KI-aš an-da e-ep-du
16' [(nu)] É-ri ku-i-e-š GUNNI^{MES} LÚ^{MES} uš-ki-iš-kat-tal-li-iš
GAM-an
a-ša-an-zi nu^{UZU} ḫ a-da-an-zi DUG KA.DÙ-ma
18' Ú-UL a-ku-an-zi^{LÚ} ḪAL-ma EGIR-pa URU-ri ú-iz-zi pár-ni
an-da pa-iz-zi
na-aš A-NA DINGIR^{MES} UŠ-KI-IN^{UTÚL} BA.BA.Z[(A^{UTÚL})]
kán-ga-ti

- 58' Und euch
stets! Und es
60' ihr Götter der Stadt!
- Kol IV
- Stoßt von euch! Die schwarze Erde mit []
- 2' nimm weg! Vom Haus und der Stadt: Blut, Verfehlung, Unreinheit,
Eid, bösen Schritt und Gerede der Menge
4' schlucke hinab!“
Nun kocht er Fleisch und zerschneidet es. Brotlaibe
- 6' bricht er und legt sie oben auf die Grube, und auf den Herd
legt er sie. Wein libiert er und Dünnbier zum Trinken gießt er ein.
- 8' Nun stellt er Trinkrohre hinein, aber niemand trinkt.
Nun spricht er: „Memeštarti von Himmel und Erde! Mondgott,
10' Išhara, Göttlicher Eid, Götter des Fluches und des Todes!
Jeder der Götter, der hungrig und durstig ist,
- 12' kommt her, eßt und trinkt! Und helf mir!
Und vom Haus und der Stadt reinigt das Böse, Unreinheit, Blut
- 14' Eid, Verfehlung, Fluch weg! Und an Füßen und Händen
hat man gebunden und nun soll es die schwarze Erde aufnehmen!“
- 16' Nun setzen sich diejenigen, die im Haus Feuer-Männer sind,
nieder, Fleisch essen sie, Bier aber
- 18' trinken sie nicht. Der ḪAL-Mann aber kehrt zurück in die Stadt
und tritt ins Haus ein.
Und vor den Göttern beugt er sich Brei und den Gemüsetopf,

- 20' KAŠ GEŠTIN A-NA DINGIR^{MES} BAL-an-ti
nu kiš-šan me-ma-i^D A.NUN.NA.GE₄ ka-a-ša LİL-ri e-šu-un
- 22' ^DGUL-aš-ša-aš-kán GUL-an-za da-ga-za[-]x
ar-ḥa ḥar-zi^D Me-mi-šar-ti-iš ne[-pí-š] a-aš KI-pa-aš
- 24' nu-uš-ma-aš-ša-an DUG KA.DÙ NAG la-a ḥu-wa-an-za
na-aš-ša-an ḤUL-la-i pa-ap-ra-an-ni li-in-ki-ya
- 26' wa-aš-túl-li e-š-ḥa-ni ḥur-ti-ya [(ḥ)] a-ap-pu-ut-ri ḥa-mi-in-
kán-du
na-at a-pí pa-ra-a [(ḥu-u-it-ti-ya-ad-du)] šu-meš-ma-at
- 28' EGIR-an-dí(a š)] u-wa-at-ten
nu^{LÚ} ḤAL UDU.A.LUM UDU.SÍG+SAL-ya PA-NI
DINGIR^{MES} ti-it-ta-nu-uz-zi
- 30' nu kiš-an me-ma-i UDU.A.LUM UDU.SÍG+SAL-ya a[(r)g] a
nu-za ar-ma-aḥ-ḥi
ka-a-aš-ša-za URU-az pár-na-an-za-aš-ša [(UD)] U.A.LUM
DÙ-ru nu LİL-ri
- 32' GE₆-in KI-an ar-ga-ru nu-za e[(-eš-ḥ)] ar pa-ap-ra-tar
wa-aš-túl GE₆-iš KI-aš ar-ma-aḥ-ḥu-u[d-du (GI)] M-an-ma
SAL-za UDU-uš-ša
- 34' ar-ma-aḥ-ḥu-wa-an-za ḥa-a-ši ka-a[(-aš-ša-z)] a URU-aš
pár-na-an-za-aš-ša ḤUL-lu e-eš-ḥar[] QA-TAM-MA ḥa-a-šu
- 36' na-at URU-x[(G)] E₆-iš KI-aš[(an-da e-e)] p-du
ka-ri-iz-za-kán GIM-an URU-az še-e-ḥur IM-an
- 38' a-ar-ri šu-uḥ-ḥa-ma-kán A-az a-ar-ri
na-at-kán GAM^{GIS} PISÀN-az a-ar-zi ki-el-la URU-aš pár-na-
aš
- 40' ḤUL-lu-un EME-an ka-a-aš a-ni-ya-wa-ra-an-za
QA-TAM-MA pár-ku-nu-ud-du na-at-kán ka-ri-iz a-ru-ni an-
da pí-da-a-ú
- 42' ma-a-an zi-en-ni-iz-zi nu-kán^{LÚ} ḤAL a-ni-ya-an-ta-an
A-NA^{URUDU} KA xPA an-da da-a-i še-er-ra-aš-ša-an
DINGIR^{MES} da-a-i na-at kar-pa-nu-zi
- 44' na-at LİL-ri pí-da-a-i nu-kán ku-wa-pí GUL-ša-an-za
nu DINGIR^{MES} a-ša-ši a-ni-ya-ad-du-uš-ša-aš-ma-aš

- 20' Bier und Wein libiert er für die Götter.
Nun spricht er folgendermaßen: „ANNUNAGE, seht! Auf dem
Feld bin ich gewesen,
- 22' die GUL-Gottheit
hat weggenommen. Memeštarti von Himmel und Erde!
- 24' Nun ist euch Dünnbier zum Trinken eingegossen.
Und man soll ihn verbinden mit Bösem, Unreinheit, Eid
- 26' Verfehlung, Blut, Fluch und []
Und jene sollen es hervorziehen, ihr aber
- 28' stoßt es hinter euch!“
Nun stellt der ḤAL-Mann ein Bock und ein Schaf vor den Göt-
tern auf
- 30' und folgendermaßen spricht er: „Der Bock ‚zerschneidet‘ das
Schaf, und es trächtig wird,
siehe, so soll diese Stadt und das Hauswesen zum Bock wer-
den, und auf dem Feld
- 32' soll er die schwarze Erde ‚zerschneiden‘ und mit Blut, Unrein-
heit und Verfehlung soll die schwarze Erde trächtig werden!
Wie aber die schwangere Frau und das (schwangere) Schaf
- 34' gebiert, so soll auch die Stadt
und das Hauswesen das Böse und das Blut [] ebenso gebären.
- 36' Und das [] soll die schwarze Erde festhalten!
So wie eine Regenflut von der Stadt Urin und Lehm
- 38' abwäscht, Wasser aber das Dach abwäscht
und es unten aus der Traufe gelangt, so soll dieses hier von der
Stadt und dem Haus
- 40' das böse Gerede behandeln,
ebenso soll sie reinigen und die Regenflut soll es zum Meer
tragen.“
- 42' Wenn er beendet, legt der ḤAL-Mann die Ritualzurtüstung
in einen (Behälter), stellt die Götter darauf und nimmt es auf
- 44' und trägt es zum Feld. Und wo (der Ort) aufgezeichnet ist,
setzt er die Götter, die Ritualzurtüstung

- 46' *pf-ra-an-mi-it da-a-i^{GIS} GEŠTIN-ya BAL-an-ti*
nu-kán I SILÁ VIII MUŠEN^D A.NUN.NA.GE₄ BAL-an-ti
- 48' *nu A-NA III GUNNI^{MES} QA-DU NINDA SIG^{MES} GIS^{ERIN}*
Ì LÁL wa-ar-nu-zi nu GEŠTIN BAL-an-ti nu kiš-an me-ma-i
- 50' *DINGIR^{MES} D A.NUN.NA.GE₄ ka-a-ša š[u-um-m] a-aš ar-kam-*
ma-an
ša-ra-a ti-it-ta-nu-w[a(-an-za ki-i-ma-aš-ma-aš
SISKUR.SISK)]UR<da->at-ten
- 52' *nu-za par-na-aš e-eš-ḫar pa-a[(p-ra-tar wa-aš-túl NI-IŠ*
DINGIR^{LM})]
kur-ku-ra-in pf-ra-an ḫu-i-nu-ut-ten na-aš-kán kat-ā a(-an)
- 54' *pf-e-da- ten*
šu-me-ša-kán ka-ru-ú-i-li-eš DINGIR^{MES} ku-e-c[z
- 56' *ú-wa-ten na-aš-ta kat-ta-an a-pf-e-ez [*
DUB I^{KAM} QA-TI e-eš-ḫa[-
- 58' *[..^{KA}]^M-ši [*

- 46' legt er vor ihnen nieder, Wein libiert er.
 Dann weiht er ein Lamm und 8 Vögel für die ANNUNAGE.
- 48' Und auf den 3 Herden, verbrennt er, einschließlich der Fladen-
 brote und Zeder,
 Öl und Honig. Nun libiert er Wein und spricht folgenderma-
 ßen:
- 50' Ihr ANNUNAGE-Götter! Seht, euch ist das Tribut
 aufgerichtet! Nehmt dieses Ritual zu euch!
- 52' Und des Hauses Blut, Unreinheit, Verfehlung, Eid
 und Abschneidung schickt vor euch her und nehmt es
- 54' hinab!
 Und ihr früheren Götter, von wo
- 56' ihr gekommen seid, eben dorthin kehret hinab!
 Erste Tafel vollendet: Blut []
- 58' []

Struktur des Rituals

Es ist für die „Beschwörungsrituale“ ein sehr langes Ritual. Die sonst übliche Nennung der oder des Verfassers fehlt in diesem Ritual, ebenso wie deren Herkunft. Ein Ritualspezialist ^{LU}AZU wird erst im Ritualteil genannt, ebenso der später auftretende ḪAL-Mann. Es fehlt auch die sonst übliche Materialzusammenstellung (B), und auch von der Unterschrift (D), die den Titel in abgewandelter Form wiederholt, sind nur einige Worte erhalten. So ergibt sich folgende Struktur, wenn man das Ritual in Handlungseinheiten unterteilt:⁷⁸

⁷⁸ Sie sind jedoch, ebensowenig wie im vorigen Ritual, im hethitischen nicht formal erkennbar, d.h. sie werden nicht auf die gleiche Weise abgeschlossen. Eine Unterteilung in Handlungssequenzen ist trotzdem sinnvoll, da sie im Bellischen Sinne die einzelnen Ritualisierungen und deren Zusammenhänge verdeutlicht.

A. I, 1-3 Titel

C. I, 4-IV, 56 Ritual

- a I, 4-23 Erste Handlung: Graben
- b I, 24-17 Zweite Handlung: Rohr abhacken
- c I, 28-36 Dritte Handlung: Gießen
- d I, 39-II, 14 Vierte Handlung: Erstes Opfer und *evocatio*
- e I, 15-20 Fünfte Handlung: Herstellung der Götter
- f I, 21-II, 58 Opfer und Rede an die Quelle, Rede des Brunnens und der Ištar
- g II, 59-81 Zweite Herstellung von Gottheit u.a.
- h III, 1'-12' Opfer und Rede an die ANNUNAGE
- i III, 13'-31' Opfer und Rede an die Grube
- j III, 32'-48' Vogelopfer
- k III, 49'-IV, 4' Rede an Eidgötter
- l IV, 5'-18' Gemeinsames Mahl
- m IV, 18'-41' Ortswechsel, neues Opfer und Symbolhandlung
- n IV, 42'-56' Letzte Handlung: Vernichtung der Ritualien

D. IV, 57'-58' Schluß/ Schreibernotiz

Ein Ritualdurchgang

A. I, 1-3

Die Überschrift des Rituals unterscheidet sich etwas von den vorigen. Ein weiterer Unterschied neben der bereits genannten fehlenden Verfasserangabe besteht darin, daß das Ritual nicht um einer Person, sondern um eines Hauses willen durchgeführt wird. Der Anlaß des Rituals ist, daß im Haus eine Bluttat geschehen ist, Unreinheit, Abschneidung oder Eid vorgefallen sind. Dies sind alles durch Menschen hervorgerufene Angelegenheiten, auf die nun mit der rituellen Reinigung, so der hethitische Wortlaut, reagiert wird. Mit „Eid“ muß Eidbruch gemeint sein, da Eidschwören an sich nichts ist, was behandelt werden mußte. Bluttat und Eidbruch sind schwere Delikte, die im Haus vorge-

fallen sind.⁷⁹ Man muß annehmen, daß es bei der Bluttat Verletzte gegeben hat. Ähnliche Rituale gibt es auch für andere Plätze, für eine Stadt oder eben nur für einen Platz; es ist also eine nicht ungewöhnliche Art, auf die Delikte zu reagieren. Das entsprechende Ritual ist dann im hethitischen Wortfeld immer ein Ritual der Reinigung.⁸⁰ Für uns schwierig zu verstehen sind die Wörter „Unreinheit“ und „Abschneidung“. Unreinheit kann keine Frage der Hygiene sein, sondern die Folge einer schlechten Handlung. Man kann sie dem Reinigungsakt des Rituals gegenüberstellen. Die Abschneidung muß hier negativ gedeutet werden, „etwas“ ist von „etwas Wichtigem“ abgetrennt worden.⁸¹ Es ist nicht ein Zustand, sondern es ist eine ausgeführte Handlung, die zu dem unerwünschten Ergebnis von Unreinheit und Abschneidung führte. Konsequenzen hatte dies für das gesamte Hauswesen, d.h. für alle Bewohner und die sich dort Aufhaltenden. Dies ist etwas, das wieder in Ordnung gebracht werden muß, von den Konsequenzen gilt es, sich zu befreien.

a I, 4-23

Das Ritual beginnt am Morgen indem der Ritualspezialist, der AZU-Mann, das zu behandelnde Haus betritt. Mit Hacke, Spaten und Sichel gräbt er am Eingang, den vier Hausecken und an der Herdstelle. Er beginnt zunächst mit der Hacke, dann vertieft er mit dem Spaten eine Grube, die er anschließend mit der Sichel bearbeitet, wobei unsicher ist, wo diese sich befindet. Damit sind die wichtigsten Stellen des Hauses, ist sein Grundriß rituell markiert. Es wird mit drei verschiedenen Geräten auf drei verschiedene Weisen gearbeitet, was im Verhältnis stehen wird zu den Ungelegenheiten, die im Haus vorgefallen sind. Diese können nicht nur auf eine Weise behandelt werden.

⁷⁹ Blut kann dagegen in anderen Kontexten auch als reinigend benutzt werden. Mehr dazu, siehe unter „Ergebnisse“.

⁸⁰ Vgl. dazu Fußnote 74.

⁸¹ „Abschneidung ist nicht in allen Kontexten negativ. Im Ritual der Maštigga z.B., welches aus vielen Abschneidungen besteht, ist im positiven Sinn abgeschnitten worden, in einigen Varianten der Streit von den Streitenden. Otten erklärt Abschneidung als „Handlung magischer Natur“, was hier allerdings wenig zum Verständnis beiträgt. Siehe Otten, 1961, 142.

Der AZU-Mann wendet sich dann mit der ganzen Angelegenheit an die Sonnengöttin der Erde. Ihr wird zunächst mit Emphase (das Verb steht im Imp. Iterativ) beteuert, daß „die Angelegenheit“ von den Ritualteilnehmern beseitigt werden wird. Im Titel erschien an dieser Stelle das Wort „reinigen“, man kann also auch von wegnehmen sprechen. Aus den nächsten Sätzen an die Sonnengöttin wird deutlich, daß man nicht genau weiß, was dem Haus fehlt. Es wird allerdings darüber kein Orakel eingeholt.⁸² Die Symptome des Hauses werden als Keuchen⁸³ und Zum-Himmel-Emporschauen beschrieben, das Haus ist also krank. An Ursachen werden nun neun verschiedene Möglichkeiten zur Sprache gebracht, es sind also mehr als im zusammenfassenden Titel, und sie sind auch anders geordnet. Einige Ursachen überschneiden sich, inhaltlich sind außer den im Titel genannten noch Fluch und „Verhexung“ dazugekommen. Als erste Möglichkeit wird angesprochen, daß irgendein Mensch einen (falschen) Schwur oder eine Bluttat begangen hat, und dann, so der hethitische Sprachgebrauch, „den Mantel darüber geworfen hat“, d.h. das Haus in seine Macht gebracht hat. Diese Untaten hat man entweder im Haus selber getan, oder jemand, der Unrechtes getan hat, ist ins Haus getreten. Die unrechten Handlungen eines Menschen können also Konsequenzen haben für das Hauswesen, in das er tritt. Das Haus wird, während man sich an die Sonnengöttin der Erde wendet, direkt aufgefordert, die unrechten Taten, die das Haus betroffen haben, fortzulassen. Bei der Aufzählung der unrechten Taten besteht keine direkte Parallelität mit der vorherigen Suche nach Gründen. Es sind nun sieben Dinge angesprochen, wobei Befleckung, Tränen und Verfehlung neu sind. Erst wird das Haus im Ganzen aufgefordert, sich von den sieben Übeltaten zu befreien, dann noch mal im einzelnen die Stellen des Hauswesens, an denen der AZU-Mann gegraben hat bzw. noch graben wird (das ist jedenfalls anzunehmen).

⁸² Zur Orakeltechnik vgl. v.a. Orlamünde, 2001, Kammenhuber, 1976, Archi, 1982.

⁸³ Als starkes Leiden, wobei Laute von sich gegeben werden, deutet es Otten, 1961, 142-143.

Nach der Rede an das Haus nimmt der AZU-Mann Lehm von zwei verschiedenen Stellen des Hauswesens auf, und zwar aus dem Hof und aus dem Torgebäude, wovon bisher noch nicht die Rede war. Er spricht dergleichen Worte an die Sonnengöttin, die er beim Graben im Hauswesen gesprochen hat. Es ist möglich, daß es die Gruben sind, aus denen nun der Lehm aufgenommen wurde, was bedeuten würde, daß er zwei Gruben gegraben hatte.

b I, 24-27

Die nächste Handlung findet vor den Toren statt und besteht im Abhacken eines Rohrgewächses. Es wird mit einem Beil, einem bisher noch nicht angewandten Werkzeug, abgehackt. Das Hacken wird von einer Aufforderung des AZU-Mannes an das Haus begleitet. Er spricht dabei nur die Bluttat an, von der das Haus sich trennen soll und zwar auf die gleiche Weise, wie der AZU-Mann es beim Rohrabhacken vorgebracht hat: was abgehackt ist, ist für immer abgehackt, so soll auch die Bluttat für immer keinen Effekt mehr haben.

c I, 28-38

Die Szene wechselt nun vom Hof auf das Hausdach, wieder ein neues Element des Hauswesens. Aus dem Satzsubjekt wird deutlich, daß außer dem AZU-Mann noch mehrere Personen anwesend sind. Sie schütten aus einem spezifischen, mit Wein gefüllten Gefäß den Wein die Regenrinne hinunter. Dazu spricht der AZU-Mann die Aufforderung an das Haus aus, die sieben in I, 18 genannten Unrechte, jedoch nicht in derselben Reihenfolge, auf ebensolche Weise wegzulassen. Auch der Krug wird anschließend nach unten geworfen und so zerbrochen, doch wird auf diese Handlung im Wortteil kein Bezug genommen. Wie in der Handlung zuvor, liegt die Betonung auf der Endgültigkeit: was einmal die Regenrinne durchlaufen hat, kann nicht wieder nach oben zurückkehren.

Nach den Symbolhandlungen des Abhackens und Heruntergießens und -werfens, wird der dem Hof entnommene Lehm (I, 22) auf den Platz gelegt, wo sich die restlichen Ritualien, die sonst aus den Materialtafeln (B) hervorgehen, befinden. Man kann es sich als einen Ort

vorstellen, an den man während des ganzen Rituals immer wieder zurückkehrt.

d I, 39-II, 14

Es findet ein Ortswechsel statt, und die Gruppe, so ist zu vermuten, auch wenn nur vom AZU-Mann die Rede ist, begibt sich zu einem Flußufer.⁸⁴ Da hier nun ein Großteil des Rituals stattfindet, ist anzunehmen, daß auch der genommene Lehm sich in der Nähe befindet. Hier beginnt nun ein reiches Opfer, mit fünf verschiedenen Getränken in je ihren Spezialbechern und einem Lamm. Die Getränke und wahrscheinlich das Lammblood werden in eine Grube hinabgegossen, von der zuvor noch nicht die Rede war. Es ist unklar, ob sie schon vorhanden war oder eigens gegraben wurde. Beim Opfern wendet sich der AZU-Mann zunächst wie zuvor an die Sonnengöttin der Erde, dann direkt an die Früheren Götter, um derentwillen er sich an die Sonnengöttin gewandt hatte.⁸⁵ Am Anfang seiner Rede, die das Opfern begleitet, parallelisiert sich der AZU-Mann mit der Großen Göttin. Den Weg, den diese zum Flußufer geht, hat auch der AZU-Mann genommen, um dort die Früheren anzurufen.⁸⁶

Im nächsten Abschnitt kann man dann erfahren, daß es die Sonnengöttin der Erde ist, die die Tür öffnen soll, um die Früheren Götter nach oben kommen zu lassen. Die Früheren werden auch als die „Herren der Erde“ angesprochen, was sich hier wahrscheinlich auf die „dunkle Erde“, die so oft vorkommt, bezieht. Acht Götter werden namentlich genannt, die die Sonnengöttin nun herauflassen soll. Der AZU-Mann, der sich in diesem Kontext explizit als Mensch bezeichnet, in einer demütigen Formulierung „Menschenkind“, betont noch

⁸⁴ Alternativ: einer Wasserstelle, da die Substantive von Fluß, Quelle und Brunnen wechselweise auftauchen.

⁸⁵ Die Früheren Götter werden später namentlich genannt und werden dem hurritischen Pantheon zugeordnet. Sie sie aus Texten verschiedener Gattung bekannt und treten auch in ähnlicher Gruppierung auf, jedoch auch einzeln. Nara und Namšara kommen fast immer zusammen vor und haben z.B. in Kultinventartexten eine Stierform. Siehe Otten, 1961, 145-7.

⁸⁶ Die Große Göttin kommt in einigen mythologischen Texten z.B. als Muttergöttin vor, und auch in v.a. Geburtsritualen, vgl. Beckman, 1983.

einmal, daß er nicht in eigener Sache gekommen ist und nicht im Zorn, was also beides etwas Schlechtes in diesem Kontext sein muß.⁸⁷ Allein um des Hauses willen ist er gekommen während die Sonnengöttin noch einmal daran erinnert wird, daß dort Blut, Tränen, Eid, Streit und Verfehlung vorgefallen waren. Der Streit ist hier ein neuer Gesichtspunkt, der bisher noch nicht aufgetreten war. Diesmal werden die Ursachen der Krankheit des Hauses konstatiert, es scheint keine Unsicherheit darüber mehr zu bestehen. Über die das Haus betreffenden Untaten werden sowohl Himmel als auch Erde als erzürnt beschrieben.

In I, 58 wendet der AZU-Mann sich direkt an die Früheren und parallelisiert sich nun indirekt mit dem Wettergott, der hier als AZU-Mann bezeichnet wird, was selten ist.⁸⁸ Es ist der Wettergott, der die Früheren Götter aus der Erde gesandt hat und ihnen die folgenden Worte, die der AZU-Mann spricht, befiehlt. Der Wettergott befiehlt und die Sonnengöttin hatte das Tor geöffnet für die Früheren Götter. Daß im Haus Unreinheit, Bluttat, Streit, Verfehlung und Eidbruch entstanden sind, sagt nun der Wettergott den Früheren Göttern und fordert sie auf, als HAL-Männer, also Ritualspezialisten, aufzutreten, um das Haus von den hier fünf genannten Untaten zu befreien, was, wie zu Anfang, nun wieder mit Reinigen ausgedrückt wird. Man kann sehen, daß die Untaten in wechselnden Reihenfolgen auftreten und auch ihre Zusammensetzung wechselt.

Die Reinigung geschieht zunächst dadurch, daß das Böse an Händen und Füßen gebunden und von den Früheren Göttern dann mit in die dunkle Erde genommen werden soll. Festbinden ist eine Handlung, die konkret ausgeführt werden kann. Nach dieser Aufforderung wechselt das Subjekt wieder zum rituellen Spezialisten, zum AZU-Mann, der nun ein Binden – wozu die Früheren in II, 8 aufgefordert wurden – vornimmt. Die Handlungssequenz beginnt damit, daß er Ton vom Flußufer nimmt, danach ein Opfer mit Speise und Trank, wie sie

⁸⁷ Wenn man noch einmal mit dem Telipinu-Mythos vergleicht, ist daraus zu sehen, welche schlimme Folgen der Zorn haben kann.

⁸⁸ Vgl. Schwemer, 2001, 699-716.

in I, 40-41 vorkommen, in die Grube legt, etwas „Heraufgesprudeltes“ von unten hoch nimmt und dieses auf den Ton bindet.⁸⁹

Im Anschluß daran macht er eine Handlung, die von den Evokationsritualen bekannt ist, er legt eine Stoffbahn auf den Boden und „tritt ein“, d.h. ruft die Götter herbei.

e I, 15-20

Die früheren Götter wurden schon in den vorigen Abschnitt gerufen, nun werden sie mit dem Ton von Flußufer und dazu Öl und Honig vom AZU-Mann geformt. Es sind namentlich dieselben acht Götter von I, 49-52, und sie treten auch in derselben Reihenfolge auf, jedoch fehlt für Irpitiga die Apposition „Herr der Erde“ oder „Herr des Gerichts“, während Aduntari und Zulki ihre Appositionen von AZU-Mann und ENSI-Frau beibehalten haben. Die Götter werden als Schwerter gemacht und können so „hingesetzt“, d.h. hier wohl in die Erde gesteckt, werden.⁹⁰ Die Götter sind also gerufen, herausgelassen und bereitet.

f I, 21-II 58

Von den Ritualien werden nun eine große Anzahl von Lebensmitteln genommen, und der AZU-Mann geht zum Fluß und wendet sich zunächst direkt ans Wasser, was nun angesprochen wird, wie an den Flußufern zuvor in I, 46 die Sonnengöttin der Erde angesprochen wurde. Das Wasser, hier nicht mit dem Götterdeterminativ versehen, soll ihn nach der Ritualangelegenheit fragen, von der bereits das Hauswesen, die Sonnengöttin der Erde, die Früheren Götter und der Wettergott wissen.

Es folgt anschließend eine lange Rede zwischen Ištar und dem Wasser, die erst in II, 58 endet. Ähnlich wie in der vorigen Szene mit der Sonnengöttin der Erde, ist es der AZU-Mann, der in seinen Worten in die mythologische Ebene übergeht. Er sagt dem Wasser, er sei mit der

⁸⁹ Als Materialisierung von „Heraufgesprudeltes“ kann man sich etwa Steine, oder auch Lehm vorstellen, was am Flußufer oder unten in einer Grube liegt. Ähnlich auch Otten, 1961, 148.

⁹⁰ Otten verweist hier auf den Schwertgott in Yazılıkaya, vgl. Otten, 1961, 115.

grünen Ištar⁹¹ gekommen, und wie zum Beweis beschreibt er ihre Erscheinungsform genauer. Sie hat Vogelohrringe angelegt, trägt keinen schweren Mantel und hat in der Hand ein leeres Gefäß – in das das Wasser kommen soll.⁹² Es sieht so aus, als würde sie während des Rituals auf diese Weise hergerichtet.⁹³ Auf ihrem Kopf ist ein Strick gelegt, wovon jedoch die Bedeutung nicht klar ist.

Die Szene setzt nun mit dem Dialog der grünen Ištar und des Wassers fort. Ištar bittet den Brunnen, die Wasserrinnen und die Gottheit des Wassers um Reinigungswasser für das Haus, d.h. sie befiehlt ihm, es ihr zu geben. Das Vorkommen der Wasserrinnen erinnern an die dritte Handlung auf dem Dach des Hauses. Es ist aber nur der Brunnen, der antwortet. Sieben Dinge, die das Wasser reinigen soll, werden angesprochen, sechs von diesen sind bereits als Ritualanlaß vorgekommen, neu erscheint in II, 34 das Torgebäude, das gereinigt werden soll, es erscheint auf gleicher Ebene wie Blut, Meineid, die Abschneidung usw. Der Brunnen erlaubt der grünen Ištar das spezifische Reinigungswasser beim achten Mal zu schöpfen.

Nach der Erlaubnis folgt ein mythologischer Abschnitt, in dem es um das Reinigungswasser geht. Der hurritische Gott Kumarpi,⁹⁴ die Sonnengöttin der Erde und ein Falke, der die Wasservorräte wieder auffüllen muß, wenn Wasser genommen wird, kommen vor. Es wird Ištar so versichert, daß das Wassergleichgewicht erhalten bleibt. Der Sonnengöttin der Erde wird das Haupthaar fließen, d.h. es wird wieder regnen und der Falke dann vom Meer her neues Wasser holen, das dann wieder zu Reinigungswasser werden kann, indem es mit be-

⁹¹ Sie wird auch als „Ištar des Feldes“ übersetzt. Diese Bezeichnungen erinnern unweigerlich an Uliliyašši im vorigen Ritual.

⁹² Es ist sicher keine Zufälligkeit, daß später auch Vögel geopfert werden. Die Assoziation an Vögel appelliert auch an das Fliegenkönnen, das sicher Ištar „vor dem Falken herziehen“ (in III, 46) erleichtert.

⁹³ Vielleicht gibt es ein Schöpfgefäß in dieser Form, oder eine Frau wird hergerichtet und hält dann ein Gefäß.

⁹⁴ Die bekannteste Geschichte mit Kumarpi ist die der Götterfolge im Himmel, die auch die Trennung von Himmel und Erde enthält. Kumarpi stürzt dort Anu vom Thron und wird seinerseits wieder von Teššub gestürzt. Vgl. Haas, 1994, 82-85.

stimmten Worten „besprochen“ wird. Das wird so ausgedrückt, daß er in der rechten Hand das Wasser trägt, in der Linken die Reinigungsworte, ebenso wie Ištar es machen wird.⁹⁵ Es wird dabei betont, daß das schnell geschieht, das Wasser wird dringend benötigt.

Mit dem Wasser in der Hand spricht sie darüber „die Reinigungsworte“. Das Wasser soll das Haus reinigen, so daß dort dann das Gute eintreten kann. Das Böse soll mit den Augen gesucht werden und dann hinausgeschmissen und verjagt und wie vom Wind übers Meer verstreut werden.⁹⁶

g II, 59-81

Nach der langen Rede vom Wasser und der Ištar rückt der AZU-Mann wieder in den Mittelpunkt; in diesem Abschnitt wird deutlich, daß er es ist, der das Wasser schöpft. Bevor er dies tut, verrichtet er eine Libation mit Brot und Wein. Anschließend nimmt er sieben Mal Wasser und gießt es immer wieder aus, während er das vom achten Mal behält, ebenso wie Ištar sieben Mal Wasser erbat und es beim achten Mal erhielt. Es folgen noch weitere Handlungen sieben Mal, jedoch ist der Abschnitt schlecht erhalten. Es kommen abwechselnd der Brunnen und die Quelle vor. Das Wasser wird in einen Becher gefüllt, in den noch sieben Stücke Reinigungssubstanz gelegt werden. Anschließend wird Wolle an etwas gebunden, es ist unklar, an was.

In der nächsten Szene wird das Reinigungswasser ins Haus gebracht und auf ein Tablett mit verwendeter Gerätschaft gelegt. Die restlichen Ritualien werden vor die Früheren Götter niedergelegt, und, wie später hervorgeht, nimmt man auch diese ins Hauswesen, wohl den Hof, mit.

Zum zweiten Mal wird nun eine Gottheit geformt, „die Gottheit des Blutes“. Sie wird aus Metallen, Steinen, Öl und Honig (auch Ingredienzien der Früheren Götter), Ton, Geflochtenem und dem zu An-

⁹⁵ Es wird notiert, daß sie von Ninive, ihrem Hauptkultort startet, um das Wasser zu holen.

⁹⁶ Hieran kann man sehen, daß das Böse nicht unbedingt „kontaminiert“ gedacht wird, denn wenn es im Meer landet, stellt es dort wohl keinen weiteren Schaden an, das Reinigungswasser stammt ja im Grunde von dort.

fang des Rituals vorkommenden Lehm aus Haus und Torgebäude geformt. Die Gottheit des Blutes wird auf einen für sie ausersehenen Platz im Haus gestellt, woraufhin Samen gemahlen und gestampft werden. Zwei Figuren werden nun aus den Samen geformt, die eine wird *kugulla*⁹⁷ genannt, die andere wird mit Lehm vermischt und *kutal* genannt. Die Figuren werden vor die Blutgottheit gestellt und darauf die Früheren Götter plaziert.

h III, 1'-12'

Ein Opfer wird vorbereitet mit Brei und Gemüse – die allerdings erst später Anwendung finden (IV 19) –, nachdem die Hände gewaschen wurden. Zuerst wird das Reinigungswasser ausgeschüttet in ein anderes Gefäß, eine Tonterrine mit Wasser, was als Libation gekennzeichnet wird. Anschließend wird ein Lamm geschlachtet, wobei man das Blut in das Wassergefäß fließen läßt. Diese Terrine wird der Gottheit des Blutes vorgesetzt, während der AZU-Mann die Früheren Götter anruft. Sie werden hier als Richter aufgefordert, über die Angelegenheit des Hauses Recht zu sprechen. Das Böse soll verurteilt und dann der Gottheit des Blutes übergeben werden, die es nach unten in die Erde bringen soll, wo es dann festzustecken ist.

i III, 13'-31'

Vor den Früheren Göttern wird eine neue Gottheit bereitet: eine Göttliche Grube (^DApi). Es ist so das zweite Mal, daß ^DApi geschaffen wird, er gehörte bereits zu den Früheren Schwertgöttern, die am Flußufer geformt wurden. In diese neue Göttliche Grube werden verschiedene Flüssigkeiten libiert und Silber, was auch als eine Reinigungssubstanz benutzt wird,⁹⁸ mit hineingeworfen. Die Gottheit wird dann mit einem Tuch verdeckt, und der AZU-Mann wendet sich nun an sie, wie er sich zuvor an die Früheren Götter gewandt hatte. Auch ihr wird das Ritual als Rechtsfall vorgelegt. Mit der Waage soll sie das

⁹⁷ Von Neu als ein Gefäßname identifiziert sowie auch ein Gebäck, Neu, 1988, 17-18. Hier wird es sich demnach um ein schließbares Gefäß handeln.

⁹⁸ Dabei wird wahrscheinlich ausgenutzt, daß es beim Oxidieren schwarz wird. Siehe Haas, 1994, 880.

Ritual überprüfen. Die Ritualspezialisten (es sind sowohl der AZU-Mann als auch ein HAL-Mann genannt) haben ihr Edelmetalle und Edelsteine vorgesetzt, was einen Zusammenhang mit der Angelegenheit des Hauses haben muß, es ist jedoch nicht ganz deutlich, welchen, denn Teile des Textes sind hier unlesbar. Ein Teil dieser Metalle wurde auch zur Herstellung des Gottes des Blutes benutzt, Silber, Gold, Eisen und Blei⁹⁹

Im Anschluß daran wendet man sich wieder an die Früheren Götter, denen nun gedroht wird, daß sie in der vorgelegten Rechtssache günstig urteilen sollen. Sonst sollen sie zermahlen werden zwischen Erde und Himmel als Mörser und Stößel. Auf diese Weise wurden zuvor die Samen für das *kugulla* und *kutal* zermahlen, eine Handlung, die sie bezeugt hatten. Außer der Drohung der Zerstörung erfolgt noch eine Drohung des Brot- und Duftopferentzuges.

j III, 32'-48'

Ein neues Opfer folgt, nun mit drei Vögeln. Zwei Vögel sind den Früheren Göttern geweiht, eines wird als Blutopfer der Grubengottheit gewidmet. Die Art des Opfers wird kommentiert, es wird betont, daß es sich um ein einfacheres Opfer handelt, d.h. nicht teures Rind oder Schaf, und es ist ihnen vom Wettergott her „bestimmt“ worden, wohl als eine Strafe, gleichzeitig wie sie von ihm in die dunkle Erde als ihrem angemessenen Aufenthaltsort versetzt wurden. Allerdings muß in diesem Zusammenhang auch gesagt werden, daß auch Rind und Schaf austauschbar sind gegen einfachere Gaben. Es sind noch weitere Details des Opfermahls verzeichnet, allerdings sind sie kaum mehr lesbar. Am Ende des Abschnitts wird deutlich, daß dieses Opfer die letzte Ritualhandlung des ersten Tages ist.

k III, 49'-IV, 4' 1 IV, 5'-18'

Nun beginnt der zweite Ritualltag draußen in der Steppe. Ein anderer Ritualspezialist, der HAL-Mann, verrichtet nun ein weiteres Opfer und richtet sich dabei hauptsächlich an Eidgötter, aber auch den Gott

⁹⁹ Wobei man eventuell noch Öl und Honig dazurechnen kann, da diese auch in die Grube gelegt wurden.

des Blutes, der Verfehlung und des Fluches und (etwas später) des Sterbens. Auch hier sind große Teile des Textes zerstört, es ist jedoch deutlich, daß die Götter zum gemeinsamen Speisen aufgefordert werden, wobei Schaffleisch vorkommt. Die Götter werden aufgefordert, das Böse des Hauses und der Stadt, die hier ein neues Element ist, von sich zu stoßen und hinunterzuschlucken, zum Essen und Trinken zu kommen und das Haus zu reinigen, das Böse der dunklen Erde zu übergeben. Neue Elemente sind darüberhinaus „der böse Schritt“ und das „Gerede der Allgemeinheit“, die nun zu dem Übel, von dem das Haus befreit werden soll, hinzutreten. Auch diese weisen darauf hin, daß jemand die Menschen des Hauses durch Gertüchteverbreiten oder Fehlritte geschädigt hat.

Es wird vermerkt, daß am Mahl Feuerwächter des Hauswesens teilnehmen (IV, 16), von daher kann man annehmen, daß wohl alle Hausbewohner dem Ritual beiwohnen. Zunächst essen sie nur – das Trinken ist wohl den Göttern vorbehalten.

m IV, 18'-41'

Ein Ortswechsel des HAL-Mannes wird nun verzeichnet. Er kehrt in die Stadt bzw. in das betroffene Hauswesen zurück und verrichtet zuerst ein Opfer an die Götter. Er spricht erst die Früheren Götter direkt an, dann die Eidgötter und bezeugt ihnen, daß er die Angelegenheit des Hauses nun beseitigt hat. Die eine Göttergruppe soll das Böse verjagen, die andere soll es hinter sich stoßen.

Wie zur absoluten Verdeutlichung wird noch eine Symbolhandlung angefügt: die Demonstration des Geschlechtsverkehrs zwischen Bock und Schaf wohl anhand von Ton- oder Holzfiguren, der zur Schwangerschaft führt. Ebenso soll das Haus draußen vor den Toren die dunkle Erde begatten. Resultat dieser Begattung ist das Üble des Hauses, was von der Erde draußen in der Steppe festgehalten werden soll. Im Anschluß daran verweist der HAL-Mann noch einmal auf den Regen. So wie dieser das Haus vom Schmutz reinigt, reinigt das vorgenommene Ritual das Hauswesen vom Übel.

n IV, 42'-56'

Die Abschlußhandlung besteht darin, daß der HAL-Mann die Ritualien mitsamt der Götter einsammelt, sich damit in die Steppe begibt und sich dort aller Ritualien entledigt. Dies tut er, indem er an einem auserwählten Platz in der Steppe diesen Ort ritualisiert, er setzt die Götter nieder, opfert Wein, Lamm, Vögel, verbrennt Brot und Zedernholz und befiehlt den Göttern, das Ritual (Opfer) anzunehmen. Anschließend befiehlt er ihnen, das Üble des Hauses mit sich nach unten zu nehmen.

Den Früheren Göttern befiehlt er, dorthin zurückzukehren, woher sie gekommen sind. – Er war es, der sie schuf aus Lehm, Metallen, Lebensmitteln. Sicherlich wird er dies ausrichten, indem er eine Grube gräbt und sie dort allesamt verschüttet.

D. IV, 57'-58'

An letzter Stelle sollte der Titel des Rituals noch einmal erscheinen. Da jedoch nur Bruchteile vorhanden sind, kann man nur erfahren, daß die Tafel und sicherlich auch das Ritual, denn die Ritualien sind zerstört, zuende geführt ist.

Ergebnisse

Dieses Ritual hat in der Fachwelt große Aufmerksamkeit erhalten und wird insbesondere in zwei Zusammenhängen immer wieder erwähnt: der Götterabfolge und einem hethitischen Reinheitskonzept.¹⁰⁰ Aufgrund der besonderen Rolle, die die Früheren Götter im Ritual spielen, wird es oft zitiert, wenn es darum geht, das hurritisch beeinflusste Pantheon näher zu bestimmen und den verschiedenen Göttern des Pantheons einen bestimmten Platz im Kosmos zuzuweisen. Man geht davon aus, daß die Früheren sich, bevor sie mit dem niederen Los des Aufenthalts in der dunklen Erde, die meist als Unterwelt gedeutet wird, beschieden wurden, in der gehobenen Sphäre des Himmels befunden hatten, wo ihnen wohl auch ein wertvolleres Opfer zugekom-

¹⁰⁰ Vgl. Otten, 1961, Haas, 1994, Wilhelm, 1999, Wilhelm, 2002.

men war.¹⁰¹ Die Ritualpraxis sieht man als eine „magische“ Handlung an, die vor allem eine besondere Vorstellungswelt spiegelt.¹⁰² Bei der Betonung des Reinheitskonzeptes wird auf „Reinheit“ als Inbegriff einer „hethitischen Ritualistik“ hingewiesen, aufgrund derer das kultisch Reine vom kultisch Unreinen getrennt werden soll. Das Unreine wird in diesem Zusammenhang als Störung der Weltordnung betrachtet.¹⁰³

Vorliegender Ritus wird deutlich als eine Reinigung verstanden, jedoch kommen keine typischen Waschungen vor. Auch wird kein Blutreinigungsritus ausgeführt und die Götter nicht gewaschen,¹⁰⁴ sondern das mit Blut gemischte Reinigungswasser wird der Blutgottheit bzw. den Früheren Göttern zum Beseitigen vorgesetzt, die Hausreinigung ist sozusagen kein Waschritus.¹⁰⁵

Bevor auf den Begriff der Ritualistik noch einmal Bezug genommen wird, soll der Ausgangspunkt nun in Bells Ritualisierungsbegriff bestehen und die Handlungen als eine ausgeführte Praxis betrachtet werden. So werden die vorigen Feststellungen zunächst in einen anderen Kontext gestellt:

¹⁰¹ Von daher auch der Titel, den Otten dem Ritual gibt: „Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy“

¹⁰² Vgl.: „Wir haben es so mit einem Text zu tun, der mesopotamische und hurritische Vorstellungen wie magische Praktiken widerspiegelt. Dazu wird man zählen die Konzeption von Göttern einer Urzeit, die vom herrschenden Wettergott in die Unterwelt verbannt wurden, dort als magisch-richtende Mächte dem Beschwörungspriester durch Wort und Opfergabe erreichbar sind. Sie werden für das magische Ritual in Ton nachgebildet, in Anlehnung an alte kosmologische Vorstellungen, und anscheinend in Schwertform in die Erde gesteckt.“ Otten, 1961, 115.

¹⁰³ Siehe z.B. Wilhelm, 1999, v.a. 202. Weitere Texte, die er in diesem Kontext heranzieht, sind der Telipinu-Mythos (Telipinu wird, bevor er wieder „ins normale Leben“ zurückkehren soll, einem Reinigungsritus unterzogen), die Kultvorschriften für Tempeldiener und eine Götterwaschung, siehe Wilhelm, 1999, 200.

¹⁰⁴ Für einen Überblick zum „Blutritus“, in welchem z.B. „verunreinigte Gegenstände“, gereinigt werden, wie im Geburtsritual der Stuhl oder auch Götterfiguren, siehe Haas 1994, 665-7.

¹⁰⁵ Die Texte, die Wilhelm anführt, erhalten m.E. im Zusammenhang mit vorliegendem Ritual auf diese Weise ein geringeres Gewicht beim Versuch, ein Reinheitskonzept herauszuarbeiten.

Das Ritual läßt einige Unklarheiten bestehen, die Annahme, es sei aus mehreren Vorlagen zusammengesetzt worden, ist sehr wahrscheinlich.¹⁰⁶ Es gibt eine Variation von Ritualanlässen,¹⁰⁷ die Ritualspezialisttitel variieren, die Götterepitheta, die Opfer sind nicht eindeutig, und der zweite Tag wiederholt einige Handlungen des Tages zuvor. Auch wenn das Ritual nicht in genau aufgezeichneter Weise durchgeführt wurde, so zeigt gerade die Variabilität, daß es möglich wäre, das Ritual in verschiedenen Weisen auszuführen und daß es somit nicht von strikten Kultvorschriften umgeben ist.

Das gesamte Hauswesen, das durch Fehlhandlungen von Personen – hierunter werden auch ausgesprochene Worte verstanden – als Ganzes mit all jenen, die sich in diesem Haus aufhalten, in seinem Wert geschädigt wurde, wird behandelt. „Aus diesem Haus konnte nichts Gutes mehr kommen.“ Das ganze Ritual kreist ähnlich wie das Ritual der Maštigga um die Behandlungsursachen, sie kommen vergleichsweise häufig vor. Sie werden der Sonnengöttin, dem Haus, den Früheren Göttern, dem Wasser vorgelegt und kommen in Ištar's Rede und in den Symbolhandlungen vor. Das Üble wird allerdings anders behandelt als bei Maštigga. Es wird nicht in seinen verschiedenen Situationen gestaltet und dann behandelt, sondern eher in Form einer provozierten Fehlgeburt produziert. Es ist so auch kein „Entsühnungsritual“, weder *nakkušši* noch *tarpalli* kommen vor. Das Böse wird nicht hierarchisiert, die Übel kommen nicht in einer standardisierten Reihenfolge vor, und es tauchen auch später im Text noch neue Verfehlungen auf. Schon in den ersten beiden Symbolhandlungen, dem Vom-Dach-Gießen und Vom-Dach-Werfen, hat man es eigentlich zerstört, doch das Ritual nimmt nun erst seinen Anfang, das Üble wird auf sehr komplizierte Weise beseitigt. Dabei nehmen die Besorgung des Reinigungswassers und die Herstellung des Übelen bzw. dessen Vertreiber den größten Platz im Ritual ein.

Wir erfahren nicht konkret, was das Üble ist, erfahren so auch nicht genau, was von den Hethitern hier als ethisch verwerflich betrachtet wurde, das wird nur angedeutet. Wenn man versucht, es zu gruppie-

¹⁰⁶ Siehe Wilhelm, 1999, 206-207.

¹⁰⁷ Vgl. Appendix.

ren, kann man Verfluchen, Eidbruch, üble Nachrede, Streit und Tränen mit Wortäußerungen verbinden. Daneben erscheinen auch mit körperlicher Verletzung verbundene Anlässe¹⁰⁸ wie Schädigende-Rituale-Verrichten („Abschneidung“ und „Verhexung“, d.h. jemand anderen schädigen wollen). Das Torgebäude fällt etwas aus dieser Gruppierung raus, aber es ist anzunehmen, daß es aufgrund seines Grenzpostendaseins gewählt wurde und für die im Haus entstandenen Übel insgesamt gelten kann, ebenso wie Unreinheit möglicherweise als eine Zusammenfassung aller Fehltritte verstanden kann. Man sollte sich hier vielleicht in Erinnerung rufen, daß es sich um eine Gesellschaft handelt, bei der man davon ausgehen kann, daß das gesprochene Wort eine große Bedeutung hatte. Wortbruch, den man nur durch Handlungen begehen kann, wird geahndet.¹⁰⁹

In diesem Ritual kommen vergleichsweise viele Gottheiten vor, was für die „Beschwörrituale“ etwas ungewöhnlich ist. Mit den Gottheiten werden die meisten Handlungen begangen. Um das Haus zu reinigen, sind anscheinend vielfältige Interaktionen mit diesen Wesen nötig. Die Interaktionen finden auf mehreren Ebenen statt, d.h. in verschiedenen Handlungsabschnitten und auch in der Rede. Besonders auffällig in diesem Ritual ist auch, daß die Determinierung der Götter nicht eindeutig ist, einige der Götter (die Grube bzw. ^DAbi) sind manchmal keine oder werden z.B. mehrmals geschaffen. Die Früheren Götter haben zwei Namen, ANNUNGAGE und „Frühere Götter“ (*karuileš DINGIR^{MEŠ}*). Eine Sonderstellung unter den Göttern nimmt die Grubengottheit ein. Einerseits gehört sie zu den ANNUNGAGE, andererseits erhält sie ein eigenes Vogelopfer, während die ANNUNGAGE als Gruppe beopfert werden. Mal ist sie nur eine Opfergrube, mal göttlich. Sie übernimmt auch die Hauptarbeit bei der Beseitigung des Ritualanlaßes.

Auch der Ritualanlaß wird teilweise vergöttlicht. Zuerst materialisiert in Form von Lehm des Hauses und des Tores wird er Bestandteil

¹⁰⁸ Tränen können natürlich auch zu letzterer Gruppe gerechnet werden.

¹⁰⁹ Staatsverträge kann man beispielsweise als ritualisierte Worte ansehen. Sie werden vor Augen der Götter bezeugt und schließen stets mit Fluchformeln ab, womit vor Kontraktbruch gedroht wird. Vgl. z.B. Schuler, 1965, 109-140.

der Gottheit des Blutes, andererseits soll gerade die Gottheit des Blutes den Ritualanlaß behandeln. Sie soll das Reinigungswasser, das mit Lammblood und anderem Wasser gemischt in einem Gefäß bewahrt wird, vor Augen der Früheren Götter beseitigen durch „feststecken“. Die Blutgottheit ist somit sowohl Teil des Übels als auch dessen Beseitiger. Der Ritualanlaß wird auch auf mehrere Weise in den Zusammenhang mit Schwangerschaften gebracht. Die Parallelisierung des AZU-Mannes mit der Großen Göttin während er seinen Weg zum Fluß nimmt, hat eine Geburtskonnotation, wie dann ja auch die Früheren Götter geschaffen werden. In der Symbolhandlung mit Bock und Schaf am Schluß des Rituals wird der Ritualanlaß mit dem Fötus parallelisiert, den das Haus gebären soll und der dann von der dunklen Erde, die übrigens nie als göttlich determiniert wird, festgehalten werden soll.

Unter den namentlich genannten Früheren Göttern tauchen auch Ritualanlässe auf, Eid, Fluch, Tod (nicht explizit als Anlaß genannt, aber zur selben Gruppe gehörig) und Verfehlung. Doch treten sie nur als Götternamen innerhalb einer Gruppe auf und werden nicht wie der Blutgott noch einmal einzeln in ein Geschehen verwickelt. Der Ritualanlaß teilt sein schließliches Schicksal mit dem seiner Reiniger, er landet in der dunklen Erde.

Von den Früheren Göttern tragen einige Titel von Ritualspezialisten und aus dem Bereich des Rechts, wie auch das Ritual insgesamt als ein Rechtsfall behandelt wird. Dies richtet die Aufmerksamkeit auf die Rolle des AZU- und des HAL-Mannes, es findet sich in der Rede jedoch keine Anspielung auf diese Titel. Eine Parallelisierung geschieht mit der Großen Göttin, der Sonnengöttin der Erde, dem Wettergott und der Grünen Ištar. Die Sonnengöttin und der Wettergott haben eine besondere Rolle, ihnen wird der Befehl über die Früheren Götter zugeschrieben, den der Ritualspezialist dann ausführt, während mit Ištar die Rolle des Reinigens parallelisiert wird. Schließlich geschieht eine Parallelisierung durch die Vernichtung der Ritualien mit den Früheren Göttern, während die Ritualspezialisten nicht deren Rolle als Rechtssprecher zu übernehmen scheinen.

Es ist deutlich geworden, daß es nicht nur die Götter und die Menschen sind, die agieren. Auch das Haus wird als aktiv angesprochen und das Wasser, ihnen kommt vergleichsweise jeoch eine kleine Rolle zu.

Wie schon in den Ritualen zuvor, wird viel geopfert, werden den Göttern Dinge geweiht. Die Opfer werden ausgegossen, verbrannt oder verzehrt. Man investiert dabei zumindest mit „Geld“ und Zeit, möglicherweise ist auch symbolisches Kapital mit im Spiel. Auch die Anstellung eines Priesters wird Ressourcen kosten.¹¹⁰

Die Mehrdeutigkeiten und verwobenen Interaktionen mit Göttlichkeiten und Materialien sollten deutlich werden lassen, daß man in der Beziehung von Menschen und Göttern hier schwerlich auf einen Glauben ersterer an letztere reduzieren kann. Man hat keine Scheu davor, sie mit den Händen zu gestalten oder an den Mund zu setzen, und was nicht mehr gebraucht wird, wird weggeworfen. Nähe und Distanz sind gleichermaßen vorhanden.

¹¹⁰ Es gibt nicht viele Zeugnisse aus denen die Stellung der Ritualspezialisten in der Gesellschaft hervorgeht, jedoch müssen sie einiges Ansehen gehabt haben. Aus den hethitischen Gesetzen beispielsweise geht hervor, daß ein „Vogelmann“ (LÜMUŠEN), der u.a. Vogelflugorakel deutet, mehr als doppelt so teuer ist wie ein Handwerker: „Wenn jemand einen ausgebildeten Vogelschauer kauft, gibt er 25 Sekel Silber. Wenn jemand einen ungelerten Mann oder eine Frau kauft, gibt er 20 Sekel Silber.“ HG § 62, 79. Vgl. HG § 61: „Wenn jemand einen Handwerker kauft, entweder einen Töpfer, einen Schmied, einen Zimmermann, einen Lederarbeiter, einen Walker, einen Weber oder einen Hersteller von ... jemand kauft, gibt er 10 Sekel Silber.“ Friedrich, 1959.

5. „Götter auf Erden“ – Plädoyer für eine historische Religionsanthropologie

Die Diskrepanz zwischen der in der Literatur konstatierten kosmischen Götterwelt und den hethitischen Quellen war mir unverständlich und bildete den Anlaß, in dieser Arbeit die Götter auf Erden zu suchen, d.h. dort, wo die Menschen mit ihnen umgehen. Sich diese „Erde“ bewußt zu machen, ist ein Versuch gewesen, Textdeutung aus Sicht historischer Religionsanthropologie zu betreiben.

Als theoretische Basis wurde von Bourdieus Praxistheorie ausgegangen und auf die Ritualtheorie überführt. Dies hatte zur Folge, daß dem Begriff der Ritualisierung gegenüber anderen Ritualtheorien Vorzug gegeben wurde. Dank des Verzichts auf eine Ritualtheorie, die Ritual als einen Verwandlungsprozeß jeglicher Art ansieht und damit einen (immanenten) Sinn von Ritualen bestimmt, konnte sich die Konzentration stattdessen darauf richten, wie Handeln ritualisiert wurde. Das wurde an den hethitischen Quellen angewandt. Dabei sind Aspekte hethitischer Religionsausübung hervorgetreten, die bisher weniger beachtet wurden.

Die Ritualisierung des Handelns ist durch eine Interaktionsanalyse herausgearbeitet worden. Um Relationierungen und Hierarchisierungen zu entdecken, war es notwendig, Materialien als gleichberechtigt mit Menschen und Göttern zu betrachten, ohne sie durch vorherige Ontologien, die aus unserem ethischen Sprachgebrauch kommen, zu unterscheiden. Von Ontologien auszugehen, hätte auch dem theoretischen Konzept widersprochen. Durch die Gleichbehandlung aller im Ritual vorkommenden Wesen, traten die Relationalisierungen der Ritualteilnehmer und ihre Interaktionen deutlicher hervor.

Dabei konnten Relationen zwischen allen Beteiligten entdeckt werden, worunter auch die verwendeten Materialien verstanden wurden, die, da sie z.B. mit der Materialhantierung zusammenhing, vorher gar nicht deutlich waren. Erst im Anschluß daran konnte man dann sehen,

worum es in den Ritualen hauptsächlich ging, nämlich die Gestaltung und Behandlung der Ritualanlässe, wobei die Materialien eine Hauptrolle spielten.

Es konnte weiterhin gezeigt werden, daß die Hierarchien in den Ritualen nicht fest sind, und zwar weder die Plätze der Götter noch die der Ritualteilnehmer oder der Materialien. Eindeutig ist jedoch, daß mit den Parallelisierungen und Vergöttlichungen Möglichkeiten zu neuen Hierarchien geschaffen werden, der menschliche Ritualspezialist gewinnt beispielsweise durch die Parallelisierung mit dem Wettergott, Macht über die Früheren Götter.

Die Räume, in denen die Rituale stattfinden, werden durch Ritualisierung von ihren alltäglichen Funktionen geschieden. Das wird auf verschiedene Weise markiert, z.B. durch „An-einen-anderen-Ort-Gehen“, Opferungen, Baden, Graben usw. Der ritualisierte Ort konnte sich jedoch nicht als „heilig“ an sich erweisen.¹ Prinzipiell kann jeder Raum ritualisiert werden, eine zeitweilige Trennung besteht nur zwischen alltäglich und ritualisiert.² In der Praxis wurden von den Hethitern dazu sicherlich Präferenzen geschaffen. Eine Trennung des Raumes in heilig und profan ist gemäß der Praxistheorie nur möglich, wenn ein eigenständiges Feld der Religion innerhalb der Gesellschaft existiert, in welchem diese Scheidung beispielsweise für die Orthodoxie von Vorteil wäre. Ich bin jedoch nicht sicher, daß ein solches eigenständiges Religionsfeld bei den Hethitern vorhanden ist. Da von

¹ Vgl. auch Wilhelm, 1999. Obwohl er im hethitischen Reinheitsbegriff eine „Theologie“ (Wilhelm, 2002) sieht, weist er auf die Schwierigkeit hin, in der Reinheit einen hethitischen Heiligkeitsbegriff zu finden und ihn mit *Suppi-* („rein“) zu identifizieren und von Profanem trennen zu können: „Es scheint demnach als habe das altanatolische religiöse Denken keine Begrifflichkeit entwickelt, die die unmittelbare göttliche Macht- und Wirkenssphäre als solche kennzeichnet und ihr die menschliche Normalität außerhalb der Sakralsphäre gegenübergestellt; mit andere Worten: eine Begrifflichkeit, die dem Oppositionspaar ‚heilig vs. profan‘ entspricht, ist anscheinend nicht entwickelt worden, vielmehr ist das altanatolische Denken ganz von den Kategorien ‚rein vs. unrein‘ beherrscht. Wilhelm, 1999, 204-205.

² Diese Unterscheidung haben v.a. Humphrey, 1994 herausgearbeitet.

keiner generellen Kategorie von Heiligkeit ausgegangen wurde, konnte auch nicht ein allen Ritualen gemeinsames Anliegen herausgearbeitet werden, daß es in den „Beschwörungsritualen“ etwa um „kultische Unreinheit“ ginge, die „magisch“ beseitigt werden müsse.

Aus den Analysen der drei hethitischen Rituale konnten als ein wichtiges Resultat die Mehrdeutigkeit der Praxis herausgearbeitet werden. Außer mit der Ritualanalyse könnten Mehrdeutigkeiten der Praxis auch in Ikonographie und Archäologie gefunden werden, worauf in diesem Rahmen allerdings verzichtet werden mußte.³

Die Mehrdeutigkeit betrifft nicht nur die Götter, doch soll hier mit ihnen begonnen werden. Es hat sich gezeigt, daß sie in allen Ritualen, besonders aber im letzten, in unterschiedlichen Gruppen vorkommen und dementsprechend verschieden mit ihnen umgegangen wird. Jedoch ist dieser Umgang nicht eindeutig und daher nicht auf eine bestimmte Rolle zu reduzieren, wie z.B. „Opferempfänger“, „Übelbeseitiger“ oder „Helfershelfer“. Die Götter sind nicht einmal immer Götter, im gleichen Ritual können sie sowohl Gott als auch Ding sein. Die Mehrdeutigkeiten werden von den Ritualteilnehmern aktiv benutzt und dadurch neue Interaktionen geschaffen. Durch die Interaktionsanalyse ist klar geworden, daß Götter auf so verschiedene Weise vorkommen, daß es fraglich ist, ob man sie aus ihrem rituellen Kontext heraus als Abstrakta für den Religionsbegriff als Glaubensobjekt hauptverantwortlich machen kann. Auch sie sind zu vergeschichtliche Wesen, was hier auch heißen muß, sie ihrem rituellen Kontext gemäß zu interpretieren.

Nicht nur ist die mythologische Rede von Göttern gebunden an ihre Sprechsituation,⁴ sondern, was an den besprochenen hethitischen „Beschwörungsritualen“ insbesondere deutlich wird, das ritualisierte Agieren bedarf auch einer Materialisierung, sei es in Form von Göttern oder anderen ritualisierten Materialien („Ritualien“). Durch diese Materialisierung nahm man sich des Ritualanlasses an, was in einer gro-

³ Am Beispiel des Rituals der Hausreinigung habe ich in Peter, 1998 versucht, ikonographische Aspekte einzubeziehen, wenn auch in Kürze.

⁴ Vgl. Olsson, 1985.

Ben Variabilität geschah, die dem Anlaß und der Situation angepaßt wurde: Handlungen wie die der hethitischen Rituale, kann man nur mit Dingen, in Richtungen und in Zeit ausführen, im diskursiven Reden aber ist Abstraktion auf ganz andere Weise möglich. Darum muß in diskursiven Reden über die Rituale Richtung und Zeit wieder eingeführt werden. Wenn die Götter sich auch auf sehr viel verschiedene Weise gestalten lassen und sind gerade auch im rituellen Kontext bei den Hethitern sehr verschieden gestaltet worden, so das macht sie diese Form noch nicht zu einer immerwährenden Eigenschaft, mit der der Mensch zu rechnen hat.

Dies führt zum Schluß zu den Überlegungen des Verhältnisses zwischen Text und Deutung und der historischen Religionsanthropologie als einer adäquaten Forschungsstrategie.

Es hat sich gezeigt, daß theoretische Axiome selbst Effekte auf Philologie haben, es sind die Fragen, die gestellt werden, die zum großen Teil die Antworten steuern.⁵ Aus diesem Grund ist es wichtig, sich des „Transformators“, bewußt zu werden, wie Bourdieu es ausdrückt,⁶ der die Ergebnisse produziert, um dann über die Bedingungen zu reflektieren, unter denen die Ergebnisse produziert wurden.

Dies wurde versucht, im dritten Kapitel anzuwenden und hatte Folgen für meine eigene Rede über Ritual im vierten Kapitel. So habe ich auch beim Übersetzen einiger Wörter, wie der dunklen Erde u.ä., dem Leser auch aus diesem Grund „Widerstand geboten“ durch die soweit wie möglich wörtliche Übertragung. So wurde z.B. „die dunkle Erde“ nicht als Unterwelt übersetzt, um zu verhindern, daß sie schon in der

⁵ Um nur ein Beispiel herauszugreifen, so betont Hoffner, daß es sich beim zweiten Ritual um eines gegen Impotenz und nicht Infertilität handelt, wie er es auch übersetzt, trotzdem im Text zahlreiche Hinweise auf Nachkommenschaft betonen. Das hat auch Folgen für seine Deutung der Göttin Uliliyašši, die er von ihrem Anbetungsplatz her versteht und nicht direkt in Beziehung setzt zum Ritualanlaß: „To seek out Uliliyašši one must go to the steppe (gimra), which according to her name is her characteristic place.“ Hoffner, 1987, 277 mit Fußnote 13, obwohl in einem großen Teil des Rituals Uliliyašši im Haus angerufen wird.

⁶ Bourdieu, 1998 (1997), 18. Der „Transformator“ ist das Feld, welches sozusagen verhindert, daß zwischen Text und Wirklichkeit ein direkter Kontext geschaffen werden kann.

Übersetzung zu einer Kosmologie in Beziehung gebracht wird, was bei vorliegenden Texten für die Verständlichkeit gar nicht nötig ist, aber direkt leicht verführt, in die Rede über eine bestimmte Vorstellungswelt, die hinter einer rituellen Praxis stehen soll, überzugleiten. Die Praxistheorie kann so auch als Korrektiv zu einer kontextlos verwandten Metaphoristik benutzt werden.⁷

Aufgrund der Quellenproblematik und auch der primären Fragestellung des Buches habe ich nicht so sehr die Logik der Praxis herausgearbeitet, wohl aber versucht, die Praxis in die Praxis zurück zu überführen; wobei, aufgrund der theoretischen Axiome, angenommen wurde, daß eine Logik der Praxis existiert, sowohl was die hethitische Ritualisierung als auch den Diskurs über hethitische Religion betrifft, was ein Versuch war, hethitische Rituale aus Sicht historischer Religionsanthropologie zu bearbeiten.

Historische Religionsanthropologie als eine Forschungsstrategie zu benutzen, bedeutet, für den Diskurs über vergangene Religionen einen Vorteil aus der modernen Anthropologie zu ziehen, da man dort über die Religionen der anderen durch den Kontext eigener Forschungstraditionen anders zu reden gewohnt ist.

⁷ Man vergleiche nur Beispiele aus dem deutschen Sprachgebrauch, von dem man einige „Animismen“ konstruieren könnte: „böses Blut wecken“, „sich von einer Idee anstecken lassen“, „etwas auf Herz und Nieren prüfen“, usw. Ein Beispiel für einen Praxisbezug hethitischer Redewendungen ist „zum Topf (Pithos) gehen“ als ein Ausdruck für sterben: Während Friedrich (Friedrich, 1959, § 48*, 77) noch vermutet hat, daß man dort lebendig begraben wurde, ist es heute z.B. durch den archäologischen Kontext klar geworden, daß auf das Urnengrab angespielt wird.

Appendix

Übersicht zu den Anlässen des Rituals „Wenn man ein Haus von Blut, Unreinheit, Abschneidung und Eid reinigt“

I, 1-2	I, 12-16	I, 18-19	I, 30-32	I, 54-56	II, 1-2	II, 5-6	II, 33-35	II, 52	IV, 25'-26'	IV, 32'	IV, 52'
Blut	Eid	Unreinheit	Unreinheit	Blut	Unreinheit	Unreinheit	Blut	Unreinheit	Übles	Blut	Blut
Unreinheit	Blut	Eid	Eid	Tränen	Blut	Blut	Eid	Blut	Unreinheit	Unreinheit	Unreinheit
Abschneidung	Abschneidung	Blut	Blut	Eid	Streit	Verfehlung	Torgebäude	Verfehlung	Eid	Verfehlung	Verfehlung
Eid	Fluch	Fluch	Tränen	Streit	Verfehlung	Streit	Gerede	Fluch	Stunde		Eid
	Mit Blut und Eid Geladener eingetreten	Abschneidung	Verfehlung	Verfehlung	Eid	Fluch	Fluch		Blut		Abschneidung
	Ritual ausgeführt	Tränen	Fluch			Tränen	Verfehlung		Verfluchung		
	Blut	Verfehlen	Abschneidung			Abschneidung	Abschneidung				

Bibliographie

- Abrams, Philip 1981. „Das Bild der Vergangenheit und die Ursprünge der Soziologie“. *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*. Lepe-nies, Wolf (Hrg.), Bd 1. Frankfurt/Main: 75-95.
- Alaura, Silvia 2001. „Archive und Bibliotheken in Hattuša“. *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie. Würzburg, 4.-8. Oktober 1999*. Wilhelm, Gernot (Hrg.), Bd 45. Wiesbaden: 12-26.
- Andrén, Anders 1997. *Mellan ting och text. En introduktion till de historiska arkeologierna*. Lund.
- „Anthropologie“ 1986. *Brockhaus Enzyklopädie*, Bd 1. Mannheim: 630-633.
- Archi, Alfonso 1919. „Auguri per il Labarna“. *Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata*. Pavia: 27-51.
- Archi, Alfonso 1982. „Hethitische Mantik und ihre Beziehungen zur mesopotamischen Mantik“. *Mesopotamien und seine Nachbarn: politische und kulturelle Wechselbeziehungen im alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr. / XXV. Rencontre assyriologique internationale Berlin 3. bis 7. Juli 1978*. Nissen, H.J./ Renger, J. (Hrg.), Bd 1. Berlin: 279-289.
- Archi, Alfonso 1997. „Notae Bibliographicae: Maciej Popko, Religions of Asia Minor.“ (Rezension) *Orientalia* 66: 208-209.
- Asad, Talal 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*. London.
- Asan, Ali Naci 1988. *Der Mythos vom erzürnten Gott. Ein philologischer Beitrag zum religionshistorischen Verständnis des Telipinu-Mythos und verwandter Texte*. Würzburg.
- Assmann, A./ Assmann, J. 1990. „Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns“. *Kultur und Konflikt*. Assmann, J./ Harth, D. (Hrg.). Frankfurt/Main: 11-48.

- Babinger, Frany 1957. „Ein Jahrhundert morgenländischer Studien an der Münchner Universität.“ *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* N.F. 107: 241-269.
- Beckman, Gary 1982. „Some Aspects of Hittite Religion, Gurney, O.R.“ (Rezension) *Journal of Near Eastern Studies* 41: 76-78.
- Beckman, Gary 1983. *Hittite Birth Rituals*. Studien zu den Boğazköy-Texten. Bd 29. Wiesbaden.
- Beckman, Gary 1983. „Mesopotamians and Mesopotamian Learning at Hattuša.“ *Journal of Cuneiform Studies* 35: 97-114.
- Bell, Catherine 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York/Oxford.
- Bell, Catherine 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford.
- Bittel, Kurt 1991 (1983). *Hattuscha. Hauptstadt der Hethiter. Geschichte und Kultur einer altorientalischen Großmacht*. Köln.
- Boswell, John 1994. *Same-Sex Unions in Premodern Europe*. New York.
- Bourdieu, Pierre 1976 (1972). *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt/Main.
- Bourdieu, Pierre 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge Studies in Social Anthropology. Bd 16. Cambridge.
- Bourdieu, Pierre 1985. „Vernunft ist eine historische Errungenschaft, wie die Sozialversicherung. Bernd Schwibs im Gespräch mit Pierre Bourdieu.“ *Neue Sammlung: Vierteljahres-Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft* 3: 376-394.
- Bourdieu, Pierre 1987 (1980). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/Main.
- Bourdieu, Pierre 1991. „Genesis and Structure of the Religious Field“. *Religious Institutions*. Calhoun, Craig (Hrg.), Bd 13: 1-44.
- Bourdieu, Pierre 1991 (1984). *Kultur och kritik. Anföranden av Pierre Bourdieu*. Göteborg.
- Bourdieu, Pierre 1992 (1984). *Homo academicus*. Frankfurt/Main.
- Bourdieu, Pierre 1992 (1987). „Lektüre, Leser, Gebildete, Literatur“. *Rede und Antwort*. Frankfurt/Main: 119-131.
- Bourdieu, Pierre 1998 (1997). *Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes*. Édition discours. Klassische und zeitgenössische Texte der französischsprachigen Humanwissenschaften. Bd 12. Konstanz.
- Bourdieu, P./ Wacquant, L. J. D 1996 (1992). *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt/Main.
- Bowie, Fiona 2000. *The Anthropology of Religion. An Introduction*. Oxford.
- Bowler, Peter J. 1989. *The Invention of Progress. The Victorians and the Past*. Oxford.
- Braarvig, Jens 1995. „Religionshistoriske implikasjoner av etymologien til ordet ‚gud‘.“ *Chaos* 23: 3-21.
- Braarvig, Jens 1997. „Religionshistoriske implikasjoner av etymologien til ordet ‚gud‘, del II: Svar till G. Carling, P. Carstens, F. Josephson og S. Lundén: ‚Att dricka guden‘ i språklig och religionshistorisk belysning.“ *Chaos* 27: 113-118.
- Broady, Donald 1991. *Sociologi och epistemologi. Om Pierre Bourdieus författarskap och den historiska epistemologin*. Stockholm.
- Carling, Gerd et al. 1996. „‚At dricka Guden‘ i språklig og religionshistorisk belysning.“ *Chaos* 26: 161-175.
- Carstens, Pernille 1996. „Stormguder og deres forbundethed til heligsteder.“ *Dansk Teologisk Tidsskrift* 59: 288-297.
- Carstens, Pernille 1996. „Telepinu og vellugten. Myten om den vrede gud.“ *Chaos* 25: 66-82.
- Carstens, Pernille 1997. „Fugleofre og renhed i en anatolsk kontekst.“ *Religionsvidenskabelig Tidsskrift* 30: 23-36.
- Carstens, Pernille 1997. *Drikoffer og libation i tempel og på alter*. Århus (unpublizierte Dissertation).
- Crapanzano, Vincent 1980. *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago/London.
- Dressel, Gert 1996. *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Köln/Wiemar.
- Ehelolf, H./ Sommer, F. (Hrg.) 1924. *Das hethitische Ritual des Papanikri von Komana (KBo V 1- Bo 2001): Text, Übersetzungsversuch, Erläuterungen*. Boghazköi-Studien. Leipzig.
- Engelhard, David Herman 1970. *Hittite Magical Practice. An Analysis*. Ann Arbor.

- Eriksen, Thomas Hylland 1995. *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London/East Haven, CT.
- Evans-Pritchard, E.E. 1967 (1951). *Social Anthropology*. London.
- Fabian, Johannes 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York.
- „Farben“ 1957-71. *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, Bd 3. Berlin: 20-26.
- Friedrich, Johannes 1959. *Die hethitischen Gesetze. Transkription, Übersetzung, sprachliche Erläuterungen und vollständiges Wörterverzeichnis*. Documenta et monumenta Orientis antiqui. Bd 7. Leiden.
- Friedrich, Johannes 1991 (1952-66). *Kurzgefaßtes Hethitisches Wörterbuch. Kurzgefaßte kritische Sammlung der Deutungen hethitischer Wörter*. Indogermanische Bibliothek: Reihe zwei, Wörterbücher. Heidelberg.
- Friedrich, J./ Kammenhuber, A. 1975². *Hethitisches Wörterbuch*. Indogermanische Bibliothek. Zweite Reihe, Wörterbücher. Heidelberg.
- Gamqrelidse, Tamas 1985. „Arbeiten zur Philologie und Geschichte aus dem G. Zereteli-Institut für Orientalistik der Georgischen Akademie der Wissenschaften.“ *Georgica* 8: 47-53.
- Gebauer, Gunter 1989. *Historische Anthropologie*. Hamburg.
- Gerholm, Tomas 1984. „Historisk antropologi: ämnesområde eller förklaringsprincip?“ *Häften för kritiska studier* Nr. 4/17: 22-29.
- Gesche, Petra D. 2000. *Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr.* Münster.
- Gladigow, Burkhard 1988. „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft“. *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd 1. Stuttgart: 26-40.
- Goetze, Albrecht 1938. „The Ritual of Tunnawi (in cooperation with E.H. Sturtevant)“ *American Oriental Series* 14.
- Goetze, Albrecht 1957. *Kulturgeschichte des Alten Orients. Kleinasien*. Handbuch der Altertumswissenschaft. Bd 3.1.3.3.1. München.

- Goetze, Albrecht 1970. „Hittite špant-.“ *Journal of Cuneiform Studies* 23: 77-94.
- Groddeck, Detlev 2002. „Die rituelle Behandlung des verschwundenen Sonnengottes“. *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*. Taracha, Piotr (Hrg.). Warschau.
- Gurevich, Aaron 1992. *Historical Anthropology of the Middle Ages*. Cambridge.
- Gurevich, Aaron 1992. „From the History of Mentalities to Historical Syntheses. Approaches of the ‚Annales School‘.“ *Scandia* 58: 141-150.
- Gurney, Oliver R. 1940. „Hittite Prayers of Muršili II“, Bd 27. Liverpool: 3-163.
- Gurney, Oliver R. 1977. *Some Aspects of Hittite Religion. The Schweich Lectures of the British Academy 1976*. Oxford.
- Gurney, Oliver R. 1954². *The Hittites*. Harmondsworth.
- Güterbock, Hans Gustav 1972-75. „Hethiter, Hethitisch.“ *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 4: 372-375.
- Güterbock, Hans G. 1983. „Hethitische Götterbilder und Kultobjekte“. *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasien. Festschrift für Kurt Bittel*. Boehmer, R. M./ Hauptmann, H. (Hrg.). Mainz: 203-217.
- Güterbock, Hans Gustav 1987. „Hans Ehelolf und das Berliner Boğazköy-Archiv.“ *Das Altertum* 33: 114-120.
- Güterbock, H. G./ Hoffner, H. A. (Hrg.) 1980-. *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of Chicago*. Chicago.
- Haas, Volkert 1970. *Der Kult von Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte*. Studia Pohl. Bd 4. Rom.
- Haas, Volkert 1982. *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen. Eine Einführung in die altkleinasiatichen religiösen Vorstellungen*. Kulturgeschichte der antiken Welt. Bd 10. Mainz.
- Haas, Volkert 1988. „Das Ritual gegen den Zugriff der Dämonin ^PDİM.NUN.ME und die Sammeltafel KUB XLIII 55.“ *Oriens antiquus* 27: 85-104.

- Haas, Volkert 1990. „Magie-und Zauberei bei den Hethitern“. *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, Bd 7. Berlin: 234-254.
- Haas, Volkert 1994. *Geschichte der hethitischen Religion*. Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Der Nahe und Mittlere Osten. Bd 15. Leiden.
- Haas, V./ Wilhelm, G. 1974. *Hurritische und luwische Riten aus Kizuwatna. Hurritologische Studien I*. AOAT S. Bd 3. Neukirchen-Vluyn.
- Haas, V./ Wegner, I. 1988. „Die Rituale der Beschwörerinnen“ *SALŠU.GI*, Bd 5. Rom.
- Harbsmeier, M./ Trolle Larsen, M. 1989. *The Humanities between Art and Science. Intellectual Developments 1880-1914*. Kopenhagen.
- Hartmann, Sven S. 1968. „Hethitisk religion“. *Illustreret religionshistorie*. Asmussen, J. P./ Læssøe, J. (Hrg.), Bd 2. København: 7-34.
- Hastrup, Kirsten 1992. „Introduction“. *Other Histories*. Hastrup, Kirsten (Hrg.). London/New York: 1-13.
- Hastrup, Kirsten 1992. *Det antropologiske projekt - om forbløfelse*. Kopenhagen.
- Hastrup, Kirsten 1995. *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*. London, New York.
- Hastrup, Kirsten/ Ovesen, Jan 1982 (1980). *Främmande kulturer. Den moderna etnografins grunder*. Södertälje.
- Hawkins, J.D./ Morpurgo D.A 1986. „Studies in Hieroglyphic Luwian“. *Kaniššuar. A Tribute to Hans G. Güterbock on his Seventy-Fifth Birthday May 27, 1983*. Hoffner, H./ Beckman, G. M. (Hrg.), Bd 23. Chicago: 69-83.
- Hoffner, Harry 1997. „Volkert Haas, Geschichte der hethitischen Religion“ (Rezension) *Journal for Near Eastern Studies* 56: 226-228.
- Hoffner, Harry A. Jr. 1974. *Alimenta Hethaeorum*. American Oriental Series. Bd 55. New Haven.
- Hoffner, Harry A. Jr. 1987. „Paskuwatti's ritual against sexual impotence (CTH 406)“. *Aula Orientalis* 5: 271-287.
- Hollis, Martin 1976. „Ritual and Reason“. *The Philosophy of Social Explanation. Readings in Philosophy*. Ryan, Alain (Hrg.). Oxford: 33-49.
- Hout, Theo P.J. van den 2001. „Bemerkungen zu älteren hethitischen Orakeltexten“. *Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*. Richter, T./ Prechel, D./ Klinger, J. (Hrg.). Saarbrücken: 423-440.
- Hrozný, Bedrich 1919. „Hethitische Keilschrifttexte aus Boghazköi“. *Boghazköy-Studien* 3: 60-89.
- Humphrey, C./ Laidlaw, J. 1994. *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford.
- Hutter, Manfred 1985. *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt. Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu „Nergal und Ereškigal“*. *Orbis biblicus et orientalis*. Bd 63. Freiburg/Schweiz.
- Hutter, Manfred 1988. *Behexung, Entsöhnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein hethitisches Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 - KUB IX 34 - KBo XXI 6)*. *Orbis biblicus et orientalis*. Bd 82. Freiburg/Schweiz.
- Hutter, Manfred 1991. „Bemerkungen zur Verwendung magischer Rituale in mittelhethitischer Zeit“. *Altorientalische Forschungen* 18: 32-43.
- Hutter, Manfred 1993. „Kultstelen und Baityloi. Die Ausstrahlung eines syrischen religiösen Phänomens nach Kleinasien und Israel“. *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationales Symposium Hamburg 17.-21. März 1990*. Janowski, B./ Koch, K./ Wilhelm, G. (Hrg.), Bd 129. Freiburg/Schweiz: 87-108.
- Hutter, Manfred 1996. *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments. I: Babylonier, Syrer, Perser*. Studienbücher Theologie. Bd 4/1. Stuttgart.
- Hutter, Manfred 1997. „Religion in Hittite Anatolia. Some Comments on Volkert Haas: Geschichte der hethitischen Religion.“ *Nu-men* 44: 74-90.

- Hutter, Manfred 2001. „Luwische Religion in den Traditionen von Arzawa“. *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie. Würzburg, 4.-8. Oktober*. Wilhelm, Gernot (Hrg.), Bd 45. Wiesbaden: 224-234.
- Hutter, M./ Haider, P.W./ Kreuzer, S. 1996. *Religionsgeschichte Syriens. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*. Stuttgart.
- Jackson, Michael 1989. *Paths Toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington.
- Jakobson, V.A. 1980. „Der Vordere Orient im Bereich der Keilschriftstudien“. *Erträge der Forschung. Die Geschichte des Altertums im Spiegel der sowjetischen Forschung*. Heinen, Heinz (Hrg.). Darmstadt: 46-68.
- Jensen, T./ Rothstein, M./ Podemann Sørensen, J. 1996 (1994) (Hrg.). *Religionshistoria. Ritualer. Mytologi. Ikonografi*. Nora.
- Kafka, Franz 1996. *Ein Bericht für eine Akademie. Mit Bildern von Adrea Di Gennaro*. Frankfurt.
- Kammenhuber, Annelies 1972. „Keilschrifttexte aus Boğazköy (KUB XL)“. *Orientalia* 41: 432-445.
- Kammenhuber, Annelies 1976. *Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern*. Heidelberg.
- Kammenhuber, Anneliese 1992. „Hethitische Rituale“. *Kindlers neues Literaturlexikon*, Bd 18. München: 732-735.
- Kapellrud, Arvid.S. 1959. „The Interrelation between Religion and Magic in Hittite Religion.“ *Numen* 6: 32-50.
- Kippenberg, Hans G. 1997. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München.
- Kippenberg, Hans G. 1998. „Magie“. *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd 4. Stuttgart: 85-98.
- Kjeldstadli, Knut 1989. „Historisk antropologi.“ *Historisk tidsskrift (no)* 68: 50-65.
- Klausen, Arne M. 1984 (1981). *Antropologins historia*. Stockholm.
- Klengel, Horst 1986. „Ancient Oriental Studies at the Academy of Sciences of the GDR.“ *Asian and North African Studies in the German Democratic Republic-Traditions, Positions and Findings* 18: 12-16.
- Klengel, Horst 1998. *Geschichte des Hethitischen Reiches. Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Der Nahe und der Mittlere Osten*. Bd 34. Leiden.
- Klinger, Jörg 2001. „Die hurritische Tradition in Hattuša und das Corpus hurritischer Texte“. *Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*. Richter, T./ Prechel, D./ Klinger, J. (Hrg.). Saarbrücken: 197-208.
- Kronasser, Heinz 1966. *Etymologie der hethitischen Sprache*. Bd 1. Wiesbaden.
- Kronasser, H./ Neu, E. 1987. *Etymologie der hethitischen Sprache. Ausführliche Indices zu Band 1 zusammengestellt von Erich Neu*. Bd 2. Wiesbaden.
- Kuhn, Karl-Heinz 1988. „Geschichte der Religionswissenschaft“. *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart: 217-262.
- Kümmel, Hans Martin 1968. „Ersatzkönig und Sündenbock.“ *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 80: 289-318.
- Kümmel, Hans Martin 1973-74. „Liane Jakob-Rost: Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung.“ (Rezension) *Welt des Orients* 7: 290-296.
- Laroche, Emmanuel 1966. *Les noms des hittites. Études Linguistiques*. Bd 4. Paris.
- Laroche, Emmanuel 1971. *Catalogue des textes Hittites. Études et commentaires*. Bd 75. Paris.
- Lessing, Gotthold Ephraim 1779 (1777). „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“. *Werke VIII. Theologiekritische Schriften III. Philosophische Schriften*. Göbel, Helmut (Hrg.), Bd 8. München: 9-14.
- Lowenthal, David 1985. *The Past Is a Foreign Country*. Cambridge.
- Magnusson, Lars 1984. „Historisk antropologi: ett svar på historieämnets kris?“ *Häften för kritiska studier* 4/17: 6-29.
- Magnusson, Lars 1986. „Historisk antropologi. Kulturkod i förändring.“ *Häften för kritiska studier* 4/19: 38-46.

- Magnusson, Lars 1990. „Historisk antropologi och den moderna samhällsteori: några implikationer för historieämnet?” *Historisk tidskrift* (sv.) 110: 88-100.
- Marazzi, M./ Guzzo, N.B. 1995/96. „Bibliographie Kleinasien (1988-1992).” *Archiv für Orientforschung* 42/43: 340-389.
- Matthes, Olaf 1996. „Eduard Meyer und die Deutsche Orient-Gesellschaft.“ *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 128: 173-218.
- Matthes, Olaf 1997. „Zur Vorgeschichte der Ausgrabungen in Assur 1898-1903/05.“ *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 127: 9-28.
- Matthes, Olaf 1998. „Der Aufruf zur Gründung der Deutschen Orient-Gesellschaft vom November 1897.“ *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 130: 9-16.
- Matthes, Olaf 1999. „Friedrich von Hollmanns Bedeutung für die Deutsche Orient-Gesellschaft.“ *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 131: 191-208.
- Matthes, O./ Althoff, J. 1998. „Die ‚Königliche Kommission zur Erforschung der Euphrat- und Tigrisländer‘.“ *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 130: 241-254.
- Mauss, Marcel 1950. *Sociologie et anthropologie. Précédé d'une introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss*. Paris.
- Meade, C. Wade 1974. *Road to Babylon. Development of U.S. Assyriology*. Leiden.
- Michaelis, Axel (Hrg.) 1997. *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München.
- Moyer, James. C. 1969. *The Concept of Ritual Purity among the Hittites*. Ann Arbor.
- Mühlmann, Wilhelm E. 1968. *Geschichte der Anthropologie*. Frankfurt/Main.
- Müller, Klaus E. 1973/74. „Grundzüge der agrarischen Lebens- und Weltanschauung.“ *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 19/20: 54-124.
- Müller, Max 1867. *Chips from a German Workshop*. Bd 1. London.

- Müller-Karpe, Andreas et. al. 2002. „Untersuchungen in Kuşaklı 2001.“ *Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 134: 331-357.
- Neu, Erich 1988. *Das Hurritische: Eine altorientalische Sprache in neuem Licht*. Mainz.
- Nietzsche, Friedrich 1977⁸ (1873). „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für den Menschen“. Schlechta, Karl (Hrg.). München: 230-237.
- Nyblom, Thorsten 1988. „En västtysk utmaning. Emancipatorisk historieforskning i Förbundsrepubliken“. *Historievetenskap som teori, praktik, ideologi*. Torstendahl, R./ Nyblom, T. (Hrg.). Falkenberg: 118-133.
- Oettinger, Norbert 1976. *Die Militärischen Eide der Hethiter*. Studien zu den Boğazköy-Texten. Bd 22. Wiesbaden.
- Ofitsch, Michaela 2001. „Zu heth. hēša-: Semantik, Etymologie, kulturgeschichtliche Aspekte“. *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie*. Würzburg, 4.-8. Oktober. Wilhelm, Gernot (Hrg.), Bd 45. Wiesbaden: 478-498.
- Olsson, Tord 1985. „Gudsbildens gestaltning: litterära kategorier och religiös tro.“ *Svensk religionshistorisk årsskrift* 1: 42-63.
- Olsson, Tord 2000. „De rituella fälten i Gwanyebugu.“ *Svensk religionshistorisk årsskrift* 9: 9-63.
- Oppenheim, A. Leo 1965² (1964). *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*. Chicago, London.
- Orlamünde, Julia 2001. „Überlegungen zum hethitischen KIN-Orakel“. *Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*. Richter, T./ Prechel, D./ Klinger, J. (Hrg.). Saarbrücken: 295-311.
- Ortner, Sherry 1984. „Theory in Anthropology Since the Sixties.“ *Comparative Studies in Society and History* 26: 126-165.
- Österberg, Eva 1995. *Folk förr. Historiska essäer*. Stockholm.
- Österberg, Eva 1999. „Historiens nytta. Om vårt behov av förr“. *Perspektiv på traditionen. Kulturen. En årsbok till medlemmarna av Kulturhistoriska föreningen för södra Sverige*. Alin, Margareta (Hrg.). Lund: 83-108.

- Otten, Heinrich 1961. „Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy.“ *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 54: 114-157.
- Otten, Heinrich 1973. „Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa“, Bd 17. Wiesbaden.
- Perenyi, Janos 1984. „Annales-skolans historieuppfattning. En idéhistorisk skiss.“ *Häften för kritiska studier* 1/17: 35-47.
- Peter, Heike 1998. „I gudarnas sällskap. Hettitiskt gudabruk och polyteismbegreppet“. *Röster. Religionsantropologiska perspektiv*. Raudvere, C./ Stenberg, L. (Hrg.). Lund: 40-65.
- Podemann Sørensen, Jørgen 1992. „Ritualistik. En ny religionshistorisk disciplin.“ *Religionsvidenskabelig Tidsskrift* 20: 75-90.
- Podemann Sørensen, Jørgen 1996 (1994). „Introduktion“. *Religionshistoria. Ritualer. Mytologi. Ikonografi*. Jensen, T./ Rothstein, M./ Podemann Sørensen, J. (Hrg.). Nora: 9-55.
- Podemann Sørensen, Jørgen 1996 (1994). „Egyptisk religion“. *Religionshistoria. Ritualer. Mytologi. Ikonografi*. Jensen, T./ Rothstein, M./ Podemann Sørensen, J. (Hrg.). Nora: 63-81.
- Popko, Maciej 1978. *Kultobjekte in der hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Quellen)*. Warschau.
- Popko, Maciej 1994. *Zippalanda. Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien*. Texte der Hethiter. Bd 21. Heidelberg.
- Popko, Maciej 1995. *Religions of Asia Minor*. Warschau.
- Prechel, Doris 1996. *Ein Beitrag zur altorientalischen Religionsgeschichte*. Abhandlungen zur Literatur Alt-Syriens-Palästinas und Mesopotamiens. Bd 11. Münster.
- Prechel, Doris 2002. „Betrachtungen zum Ritual der Pupuwanni“. *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65 th Birthday*. Taracha, Piotr (Hrg.). Warschau: 277-288.
- Pritchard, James B. (Hrg.) 1955². *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*. Princeton.
- Puhvel, Jaan (Hrg.) 1984. *Hittite Etymological Dictionary*. Trends in Linguistics. Documentation. Berlin.
- Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge Studies in Social Anthropology. Bd 110. Cambridge.
- Raudvere, Catharina 2003. *Kunskap och insikt i norrön tradition - mytologi, ritualer och trolldomsanklagelser*. Vägar till Midgård. Bd 3. Lund.
- Renger, Johannes 1979. „Die Geschichte der Altorientalistik und der vorderasiatischen Archäologie in Berlin von 1875-1945“. *Berlin und die Antike. Architektur, Kunstgewerbe, Malerei, Skulptur, Theater und Wissenschaft vom 16. Jahrhundert bis heute*. Arenhövel, W./ Schreiber, C. (Hrg.), Bd 2. Berlin: 151-192.
- Riemschneider, Kaspar K. 1966. „Fünfzig Jahre Hethitologie.“ *Das Altertum* 12: 174-187.
- Rosenkranz, Bernhard 1973. „Kultisches Trinken und Essen bei den Hethitern“. *Festschrift Heinrich Otten*. Neu, E./ Rüter, C. (Hrg.). Wiesbaden: 283-289.
- Rost, Liane 1953. „Ein hethitisches Ritual gegen Familienzwist.“ *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung (Berlin)*: 345-379.
- Rudolph, Kurt 1962. *Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte und zum Problem der Religionswissenschaft*. Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philosophisch-historische Klasse. Bd 7/1. Leipzig.
- Rudolph, Kurt 1992. *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*. Studies in the History of Religions. Bd 53. Leiden.
- Sahlins, Marshall 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor.
- Said, Edward W. 1993 (1978). *Orientalism*. Stockholm.
- Schlatter, Gerhard 1988. „Religionsethnologie“. *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Cancik, H./ Gladigow, B./ Laubscher, M. (Hrg.), Bd 1. Stuttgart: 157-194.
- Schuler, Einar von 1957. *Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte. Ein Beitrag zum antiken Rechts Kleinasien*. Archiv für Orientforschung. Bd 10. Graz.

- Schuler, Einar von 1965. *Die Kaššäer. Ein Beitrag zur Ethnographie des Alten Kleinasien*. Untersuchungen zur Assyriologie und zur vorderasiatischen Archäologie. Bd 3. Berlin.
- Schwemer, Daniel 2001. *Wettergottgestalten. Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*. Wiesbaden.
- Sergent, Bernard 1983. „Panthéon hittite trifonctionels.” *Revue de l'histoire des religions* 200: 131-153.
- Sharpe, Eric J. 1975. *Comparative Religion. A History*. New York.
- Sjöberg, Maria 1997. „Människan förr - hur var hon egentligen? (debatt).” *Historisk tidskrift (sv.)* 117: 112-128.
- Soden, Wolfram von 1992² (1985). *Einführung in die Altorientalistik*. Darmstadt.
- Soucek, V./ Siegelová, J. 1996. *Systematische Bibliographie der Hethitologie 1915-1995*. Bd 1-3. Prag.
- Staal, Frits 1979. „The Meaninglessness of Ritual.” *Numen* 24: 1-22.
- Stocking, George W. 1992. *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison.
- Stocking, George W. 1995. *After Tylor. British Social Anthropology 1881-1951*. London.
- Strauß, Rita 2001. „Eine Rezeptur und Beschwörung für die Zubereitung von ‚Weihwasser‘ in dem Ritual CTH 471“. *Kulturgeschichte. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*. Richter, T./ Prechel, D./ Klinger, J. (Hrg.). Saarbrücken: 405-416.
- Strauß, Rita 2003. *Hethitische Techniken der Katharsis am Beispiel der Rituale aus Kizzuwatna*. Berlin (unpublizierte Dissertation).
- Süssmuth, Hans 1984. „Geschichte und Anthropologie. Wege zur Erforschung des Menschen“. *Historische Anthropologie*. Süssmuth, Hans (Hrg.). Göttingen: 5-18.
- Taracha, Piotr 2001. „Aspekte der Hurritisierung Kleinasien: Ein Beschwörungsritual aus mittelhethitischer Zeit“. *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie. Würzburg, 4.-8. Oktober 1999*. Wilhelm, Gernot (Hrg.), Bd 45. Wiesbaden: 685-695.

- Taracha, Piotr (Hrg.) 2002. *Silva Anatolica*. Warschau.
- Torstendahl, R./ Nybom, T. 1988. *Historievetenskap som teori, praktik, ideologi*. Falkenberg.
- Trémouille, Marie-Claude 1997. *Ḫebat. Une divinité syro-anatolienne*. Eothen. Collana di studi sulle civiltà dell'Oriente antico. Bd 7. Florenz.
- Trolle Larsen, Mogens 1989. „Orientalism and the Ancient Near East”. *The Humanities between Art and Science. Intellectual Developments 1880-1914*. Harbsmeier, M./ Trolle Larsen, M. (Hrg.). Kopenhagen: 181-202.
- Turner, Victor 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. New York.
- Turner, Victor 1977. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York.
- Tylor, Edward Burnett 1891. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. Bd 1. London.
- Tylor, Edward Burnett 1891. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. Bd 2. London.
- Ünal, Ahmet 1988. „The Role of Magic in the Ancient Anatolian Religions According to the Cuneiform Texts from Boğazköy-Ḫattuša”. *Essays in Anatolian Studies in the Second Millennium B.C.* Mikasa, H.I.H. Prince Takahito (Hrg.), Bd 3. Wiesbaden: 52-85.
- Ünal, Ahmet 1993. „Ritual Purity versus Physical Impurity in Hittite Anatolia: Public Health and Structures for Sanitation According to Cuneiform Texts and Archaeological Remains”. *Essays on Archaeology*. Mikasa, H.I.H. Prince Takahito (Hrg.). Wiesbaden.
- Vernant, Jean-Pierre 1990. *Figures, idoles, masques*. Conférences, essais et leçons du Collège de France. Paris.
- Veyne, Paul 1988 (1983). *Did the Greeks Believe in their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination*. Chicago/London.

- Veyne, Paul 1990 (1971). *Geschichtsschreibung - Und was sie nicht ist*. Frankfurt/Main.
- „Völkerkunde“ 1994. *Brockhaus Enzyklopädie*, Bd 23. Mannheim: 407.
- Waardenburg, Jacques 1993. „Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen angewandten Hermeneutik.“ *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*: 216-234.
- Wacquant, Louïc J. D 1996 (1992). „Vorwort. Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus“. *Reflexive Anthropologie*. Bourdieu, P./ Wacquant, L. J. D (Hrg.). Frankfurt/Main: 10-93.
- Wegner, Ilse 1981. *Gestalt und Kult der Išar-Šawuška in Kleinasien*. Alter Orient und Altes Testament. Bd 36. Neukirchen-Vluyn.
- Weidner, Ernst F. 1922. *Die Assyriologie 1914-1922*. Leipzig.
- Wilhelm, Gernot 1999. „Reinheit und Heiligkeit. Zur Vorstellungswelt altanatolischer Ritualistik“. *Leviticus als Buch*. Fabry, H.J./ Jüngling H.W. (Hrg.). Berlin: 197-217.
- Wilhelm, Gernot (Hrg.) 2001. *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie*. Würzburg, 4.-8. Oktober. Wiesbaden.
- Wilhelm, Gernot 2002. „„Gleichsetzungstheologie“, ‚Synkretismus‘ und ‚Gottesspaltungen‘ im Polytheismus Altanatoliens“. *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*. Krebernik, M./ Oorschot, J. van (Hrg.). Münster: 53-70.
- Winberg, Christer 1988. „Några anteckningar om historisk antropologi.“ *Historisk tidskrift (sv.)* 108: 1-29.
- Winckler, Hugo 1894. *Ein Beitrag zur Geschichte der Assyriologie in Deutschland*. Leipzig.
- Wittgenstein, Ludwig 1993 (1979). *Bemerkungen über Frazers Golden Bough*. Norfolk.
- Wright, David P. 1987. *The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*. Society of Biblical Literature: Dissertation Series. Bd 101. Atlanta.
- Yoshida, Daisuke 1996. *Untersuchungen zu den Sonnengöttern bei den Hethitern*. Schwurgötterliste, helfende Gottheit, Feste. Heidelberg.