

Herausgegeben von Frank-Lothar Hossfeld
und Helmut Merklein

Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät Bonn

Band 119

Heinz-Josef Fabry
Hans-Winfried Jüngling (Hg.)

Levitikus als Buch

© 1999 Philo Verlagsgesellschaft mbh
Berlin und Bodenheim b. Mainz
Alle Rechte vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung ist es nicht
gestattet, das Buch oder Teile daraus auf fotomechanischem Wege
(Fotokopie, Mikrokopie o.ä.) zu vervielfältigen.
Herstellung: WS Druckerei, Bodenheim
Printed in Germany
ISBN 3-8257-0113-1

Hans-Winfried Jüngling	
Das Buch Levitikus in der Forschung seit Karl Elligers Kommentar aus dem Jahre 1966	1
Erich Zenger	
Das Buch Levitikus als Teiltext der Tora/des Pentateuch. Eine synchrone Lektüre mit diachroner Perspektive	47
Christian Frevel	
Kein Ende in Sicht? Zur Priestergrundsschrift im Buch Levitikus	85
Eckart Otto	
Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz Levitikus 17-26.....	125
Gernot Wilhelm	
Reinheit und Heiligkeit. Zur Vorstellung altanatolischer Ritualistik	197
Theodor Seidl	
Levitikus 16 - „Schlußstein des priesterlichen Systems der Sündenvergebung“	219
Adrian Schenker	
Welche Verfehlungen und welche Opfer in Lev 5,1-6?.....	249
Hans-Ulrich Steymans	
Verheißung und Drohung: Lev 26	263
Heinz-Josef Fabry	
Das Buch Levitikus in den Qumrantexten.....	309
Gerhard Bodendorfer	
Der Horizont einer Exegese des Buches Levitikus in den rabbinischen Midraschim	343

- Weber, M., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III. Das antike Judentum (1920), Tübingen 1976.
- ders., Rechtssoziologie, in: ders., Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen 1980, 387-513.
- Weimar, P., Pentateuch, NBL III/11, Zürich 1997, 106-110.
- ders., Priesterschrift, NBL III/11, Zürich 1997, 168-171.
- ders., Ex 12,1-14 und die priesterschriftliche Geschichtsdarstellung, ZAW 107, 1995, 196-214.
- ders., Zum Problem der Entstehungsgeschichte von Ex 12,1-14, ZAW 107, 1995, 1-17.
- Weinfeld, M., Deuteronomy and the Deuteronomic School, Oxford 1972.
- ders., Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East, Jerusalem/Minneapolis 1995.
- Wellhausen, J., Die Composition des Hexateuchs, Berlin 1963.
- ders., Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1905.
- Wenham, G.J., The Book of Leviticus, NICOT, Grand Rapids 1979.
- de Wette, W.M.L., Opuscula Theologica, Berlin 1830.
- Zakovitch, Y., The Book of Covenant Interprets the Book of Covenant: The „Boomerang Phenomenon“, in: M.V. Fox u.a. (Hg.), Texts, Temples, and Traditions. FS M. Haran, Winona Lake 1996, 59*-63* (hebr.).
- Zenger, E., Priesterschrift, TRE XXVII, Berlin 1997, 435-446.
- ders., Die Bücher der Tora/des Pentateuch, in: ders. u.a., Einleitung in das Alte Testament, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1/1, Stuttgart 1996, 34-123.
- ders., Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, SBS 112, Stuttgart 1983.
- ders., Tradition und Interpretation in Exodus XV 1-21, in: J.A. Emerton (Hg.), Congress Volume Vienna 1980, Leiden 1981, 452-483.

Reinheit und Heiligkeit

Zur Vorstellungswelt altanatolischer Ritualistik

Gernot Wilhelm, Würzburg

Für eine Untersuchung altanatolischer Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen liefern die in Hattuša (modern Boğazköy), der Hauptstadt der Hethiter, ausgegrabenen Ritualtexte - und hier wiederum insbesondere die aus südananatolischen und nordsyrischen Traditionen stammenden - eine kaum überschaubare Masse an Informationen. Eine Annäherung an die zentralen Kategorien altanatolischer Ritualistik und die hinter ihr stehenden Vorstellungen erfolgt am besten über einen locus classicus der hethitischen Religionsgeschichte: Im § 44b des hethitischen Gesetzbuches, dessen älteste Fassung aus dem 16. Jh. v.Chr. stammt, heißt es:

„Wenn jemand einen Menschen reinigt, schafft er auch die Rückstände zum Verbrennungsplatz.

Wenn er sie auf jemandes Feld oder Hausgrundstück schafft, ist es Behexung (*aʎanzatar*); Rechtsfall des Königs.“

Das Verb, das hier verwendet wird, lautet *parkunu*- „reinigen“¹, ein Kausativ zu dem Adjektiv *parkui*- „rein“.² Die ursprüngliche Bedeutung dieses Adjektivs liefert die indogermanische Etymologie *bʰṛ̥k-ú- „glänzend“,³ eine Bedeutung, die sich noch in *parkui*- „Bronze“ gehalten hat.⁴ Heth. *parkui*- hat aber auch noch eine weitere Bedeutung, die z.B. in den folgenden Sätzen greifbar wird:

HUR.SAG-aš-*ya* ŠA LÚKÜR *uddanaza parkuiš* „Das Gebirge ist frei von Aktivität des Feindes“ (HKM 46:23-24)

*nu-kan MULÚ parkuin ku-*uapi appan šara u-yaši** „Wenn du hinter die (von Vegetation) freie Anhöhe hinaufkommst ...“ (KUB 19,37 II 30-31)

„Rein“ ist hier also aufgefaßt als „frei von etwas sein“. Dieselbe Bedeutung ist auch in rituellem Kontext anzutreffen; „rein“ im Sinne von „frei von Schmutz“ müssen z.B. einer Instruktion⁵ zufolge die Tempelbediensteten sein, die das Opferbrot backen:

¹ CHD P fasc. 2 (1995) 169-174.

² CHD P fasc. 2 (1995) 163-166; Weitenberg, u-Stämme, § 745.

³ Starke, Stammbildung, 78 mit Anm. 192.

⁴ Starke, I.c.

⁵ KUB 13,1 mit Dupl.; deutsche Übersetzung: Kühne, Hethitische Texte, 201-204; englisch Übersetzung: Goetze, Ancient Near Eastern Texts. 207-210; letzte Bearbeitung: Süel, bir direk

„Ferner sollen die, welche die (Opfer-)Brote zubereiten, rein sein. Gebadet und rasiert sollen sie sein, ihr (Körper-)Haar und ihre Nägel sollen abgeschnitten sein. Reine Kleider sollen sie anhaben. [In unreinem Zustand(?)] sollen sie (die Brote) nicht zubereiten. (Nur) die, welche dem Sinn und dem Leib der Götter [wohlgefällig] sind, sollen diese (Brote) zubereiten! Die Backstuben, in denen sie sie zubereiten, sollen gefegt und besprengt sein. Ferner sollen weder Schwein noch Hund zur Tür des Raumes kommen, wo die Brote gebrochen werden!“

Reinheit ist also zuallernächst Abwesenheit von Unreinheit, und die negative Bestimmtheit von Reinheit wird deutlich in den zahllosen Reinigungsriten, deren Technik stets darauf abzielt, Unreines von dem zu Reinigenden abzulösen. Dies kann durch den elementaren Reinigungsritus des Waschens mit Wasser geschehen, oder auch durch äußerst komplizierte Manipulationen, z.B. mittels Wollfäden.⁶ Das Bild der alltäglich-trivialen Tätigkeit des Waschens mit Wasser, mit dem sichtbarer und konkreter Schmutz von Körpern und Kleidern entfernt wird, bestimmt die Vorstellung von der Entfernung unsichtbarer, aber anscheinend ebenso konkret gedachter Miasmen. Solche Miasmen können durch Meineid, Bluttat, Zauberei, Götterzorn oder (Krankheits-)Dämonen bewirkt werden. Das, was durch Reinigungsriten abgelöst wird, ist also etwas, was zwar vielgestaltig in der Verursachung, aber doch einheitlich in der Behandlung ist, insofern als es in jedem Falle um Ablösung geht.

Wenn man in unserer Begrifflichkeit oft von „Unreinheit“ oder „Unreinheiten“ spricht, so korrespondiert dem im Denken der Hethiter kein Abstraktum, selbst wenn einige Wörter, die in diesem Zusammenhang erscheinen, grammatisch als Abstrakta bezeichnet werden wie z.B. *alanzatar* „Zauberei“ oder *papratar* „Befleckung“. Die Bildlichkeit, in der das Unreine gedacht wird, greift vielmehr immer wieder auf den Archetyp des substanzhaften, konkreten Schmutzes zurück: Es wird „abgewischt“ oder „ausgekämmt“, „abgeleckt“ oder „abgefegt“.⁷ Man könnte also in Anlehnung an einen aktuellen Terminus von „Schadstoffen“ sprechen.⁸

⁶ Zusammenfassend s. Haas, Magie, 234b-255a; Textbeispiele: Otten/Souček, Ritual für das Königspaar, 37-39; Jakob-Rost, Ritual der Malli, 24-33 (mit Komm. S. 86 f.); Goetze, Tunnavi, 8 f.; Dinc̄ol, Aşhella rituali, 12; deutsche Übersetzung: Kümmel, Rituale in hethitischer Sprache, 286; Kümmel, Ersatzrituale, 112 f. (mit Komm. S. 124); Kronasser, Rituale, 149, 151.

⁷ Haas, Magie, 249.

⁸ Haas, Magie, passim, verwendet den Begriff „Schadensstoff“ (oder auch „Unreinheitsstoff“).

Auf dem soeben dargelegten Hintergrund erklärt sich die Vorschrift des hethitischen Gesetzbuches: Bei der Durchführung eines Reinigungsrituals fallen „Schadstoffe“ an, nämlich die Substanzen, mit denen das Miasma abgelöst und auf die es übertragen wurde. Diese Schadstoffe behalten ihre schädigende Wirkung auch nach vollzogener Reinigung, sie müssen daher fachgerecht entsorgt werden. Das Gesetzbuch schreibt Verbrennung vor, doch dürfen sie auch auf einem eigens dafür vorgesehenen Abfallplatz deponiert, in den Fluß geworfen oder ins Ödland, ins Gebirge oder ins Feindesland geschafft werden, wobei man sich in letzterem Fall gern eines Tieres bedient - eines Schafbockes oder eines Esels - oder auch eines Menschen, nämlich eines Kriegsgefangenen, dem es dann zukommt, die Miasma tragenden Gegenstände in seine Heimat zu tragen, damit sie dort ihre schädigende Wirksamkeit entfalten.

Wenn der Reinigungsspezialist jedoch durch Unachtsamkeit oder bösen Willen die Schadstoffe in den Lebensraum eines zur Gemeinschaft gehörenden Menschen trägt - so ist der Gesetzestext zu verstehen -, wenden sich die Schadstoffe gegen diesen. Der Kathartiker hat damit unwissentlich oder wissentlich Schadenzauber, Hexerei betrieben und wird vor das Königsgericht gestellt. Die Schadenwirkung des Miasmas ist also als objektiv gedacht, als unabhängig von der Absicht zur Schädigung.

Eine verbreitete Form der Beseitigung von Miasma knüpft an die Vorstellung einer in „Unten und Oben“ gespaltenen Götterwelt an. Den himmlischen Göttern, denen die Macht über die Welt samt ihren Bewohnern zukommt, die einen Kult genießen und deren sichtbarste Daseinssphäre, der Tempel, durch besondere Maßnahmen im Zustand der Reinheit gehalten werden muß, stehen die Götter der Unterwelt gegenüber, die auch als die „uralten“ (*karuiles*) Götter bezeichnet werden, weil sie älteren Göttergenerationen angehören, die von dem Herrscher der himmlischen Götter, dem Wettergott, ihrer Macht beraubt und in die „dunkle Erde“⁹ verdrängt wurden. Sie genießen keinen regelmäßigen Kult, aber sie können nach Reinigungsriten angerufen werden, um das Miasma in Empfang zu nehmen und in der Unterwelt sicher zu verwahren. Nach einem anatolischen Mythologem¹⁰ befinden sich dort eiserne Pithoi mit bleierinem Deckel, in die die Miasmen verschlossen werden. Nach einer anderen Vorstellung stehen diese Gefäße im Meer.

⁹ Zu diesem Topos s. Oettinger, Die „dunkle Erde“.

¹⁰ Haas, Blutritus, 80-82.

Ein gut bezeugter Ritus, der auf diese Vorstellungen Bezug nimmt, sieht die Aushebung einer Grube vor, durch die die Unterirdischen evoziert werden, nachdem sie durch die ihnen vom Wettergott festgesetzten Opfer, nämlich Vogelopfer, geneigt gemacht wurden; häufig wird in diesem Zusammenhang auch ein Lamm geopfert, nicht jedoch ein Rind. Hierbei handelt es sich um Riten, die auf die hurritische Schicht innerhalb der hethitischen Überlieferung beschränkt sind und die anscheinend nordsyrischer Herkunft sind.

Die himmlischen Götter sind in die Dichotomie von Reinheit und Unreinheit in der Weise eingebunden, daß die Störung ihrer Reinheitssphäre nicht nur durch den dadurch ausgelösten göttlichen Zorn auf den Frevler zurückschlägt, sondern daß die Götter selbst in ihrer Wirkungsmacht dadurch beeinträchtigt sind, daß der göttliche Zorn als ein Miasma an ihnen haftet und durch Reinigungsriten ebenso beseitigt werden kann und muß, wie dies für das Miasma zu geschehen hat, das durch Zauber, Krankheitsdämonen, Mord, Familienzwist¹¹ etc. auf Menschen gelenkt wurde. In einem Reinigungsritual¹² spricht der Beschwörer, während er einen Becher mit Wasser hochhält:

40 ... *ki-i ūa-a-tar*

41 'ma-*aḥ̥-ha-an* pár-ku-i ^{TUG}*NIG.LÁM*^{MES}-kán ke-e-ez-za ar-ra-an-zi

42 na-at pár-ku-nu-*ūa-an-zi* ^{U-NU-TE}^{MES} ke-e-ez a-ar-ra-an-z[i]

43 na-at pár-ku-nu-*ūa-an-zi* nu ka¹-a-aš ma-a-b-*ha-an* ú-i-te-na-a[n-za]

44 *[h]u-u-ma-an* pár-ku-nu-uš-ki-iz-zi šu-up-pi-ja-a¹b-*hi-iš-ki-iz-zi*

45 [k]i-nu-na šu-ma-a-aš DINGIR^{MES} *QA-TAM-MA* pár-ku-nu-ud-du

46 *nu-za* DINGIR^{MES} i-da-a-la-u-az ud-da-na-az li-in-ki-ja-az

47 *hu-u-ur-di-ja-az* e-eš-*ha-na-az* iš-*ha-aḥ̥-ru-ūa-az*

48 [h]u-u-ma-an-da-az-zi-ja pár-ku-*ūa-e-eš e-eš-ten*

49 [E]N.SISKUR-ja-aš-ma-aš pi-ra-an pár-ku-iš e-eš-du

„Wie dieses Wasser rein ist und man Festgewänder damit wäscht und sie reinigt, (wie) man Geräte damit wäscht und sie reinigt, wie dieses Wasser alles reinigt und purifiziert, so möge es jetzt aber euch, ihr Götter, ebenso reinigen!

Und ihr, die Götter, mögt rein sein von einem bösen Wort, von einem (Mein-)Eid, von Verfluchung, von Bluttat, von Tränen und von allem (dergleichen)! Der Herr des Rituals aber möge vor euch rein sein!“

¹¹ S. Rosi, Ritual gegen Familienzwist; s. dazu die neue Keilschriftedition *KBo* 39,8-10.

¹² *KUB* 43,58 Vs. I.

Am deutlichsten wird diese Vorstellung in dem Mythos von der verschwundenen Gottheit zum Ausdruck gebracht, dessen bekannteste Variante sich auf den ursprünglich nordanatolisch-hattischen Vegetationsgott Telipinu bezieht.¹³ Am Anfang steht eine Störung der Normalität, ausgedrückt in des Gottes Verwechslung seiner Schuhe und in der Ausbreitung von Nebel und Qualm im Tempel und in dem zugehörigen Pferch und Stall. Diese Störung signalisiert das Ende des heilsamen Wirkens der Gottheit, mythisch verstanden als sein Verschwinden unter Mitnahme von Gedeihen, Wachstum und Sättigung. Die nun einbrechende Notzeit verlangt nach Wiederherstellung der Normalität, wozu zwei Riten vollzogen werden: Einen, den man als „Anlockungsritus“ bezeichnet hat,¹⁴ in dem nämlich dem Gott Opferspeisen hingelegt und Wege mit Feinöl gezeichnet werden, auf denen er sich seinen Verehrern wieder nähern soll. Es handelt sich hierbei um einen auch sonst im hurritisch-luwischen Südantolien verbreiteten Ritualtyp. Ein zweiter, kathartischer Ritus schließt sich an, in welchem der Gott von dem Zorn gereinigt wird, der immer noch an ihm haftet („Telipinu kam wütend. Mit Blitz donnert er. Unten die dunkle Erde schlägt er.“). Anschließend wird der Zorn der Gottheit in den schon erwähnten Pithoi der Unterwelt verschlossen, und alles Gedeihen kehrt zurück.

Verschiedene Vorstellungen gehen hier eine Verbindung ein, die je nach Textgattung - kathartisches Ritual oder Mythos - unterschiedlich akzentuiert sein kann. Die Vorstellung, daß die Gottheit verunreinigt werden kann und infolgedessen gehindert ist, als Garant vitaler Funktionen zu wirken, wird in dieser Schärfe nicht zum Ausdruck gebracht, schwingt aber im Ritual mit, das den Gott zum Objekt macht und seine psychischen Regungen hypostasiert und manipuliert. Der eigentliche Mythos dagegen deutet das Geschehen nicht in der Dichotomie von Reinheit und Unreinheit, sondern als spontane Zornesäußerung der Gottheit, die sie bewegt, ihr Haus zu verlassen und sich fernab zu verbergen.

Wie die Götter, so ist auch der hethitische König Garant des Gedeihens und des kohärenten Funktionierens der Welt in einem religiösen Sinne. Wie die Gottheit nur in der Sphäre der Reinheit in dieser Eigenschaft wirken kann, so auch der Kö-

¹³ Otten, Überlieferungen; Laroche, Textes mythologiques, 89 ff.; Güterbock, Gedanken über das Wesen des Gottes Telipinu; Asan, Mythos; deutsche Übersetzungen: Kühne, Hethitische Texte 181-186; Ünal, Hethitische Epen, 815-821; englische Übersetzung: Hoffner, Hittite Myths, 14-20; italienische Übersetzung: Daddi/Polvani, Mitologia, 71-86.

¹⁴ Haas/Wilhelm, Riten aus Kizzuwatna, 50.

nig. Dieser sakrale Aspekt des Königtums stellt sich in gleicher Weise als Zustand extremer Verletzlichkeit dar, der mit einer Fülle kathartisch-ritueller Praktiken abgesichert werden muß. So wird das Personal, das den König bedient, zu besonderer ritueller Achtsamkeit angehalten:

33 [nam? -m]a-aš-ma-aš šu-me-eš ku-i-e-eš ^{LÜ.MEŠ}SAG A-NA LUGAL-kán

34 [tu-ik-k]i-i šu-up-pa-i ša-li-kiš-kat-te-ni nu-uš-ma-aš šu-up-pé-eš-ni

35 [IGI-an-]da ti-is-ḥa-an-te-eš e-eš-tin ma-a-an-na-kán A-NA ^{LÜ}SAG

36 [ku-e]-da-ni-ik-ki HUL-lu-uš mar-ša-aš-tar-ri-iš

37 [a-p]a-a-aš-ša A-NA LUGAL NÍ.TE ^{MEŠ}-ŠU ša-li-ga-i GAM MA-MI-TI

„Ferner, ihr Hofbediensteten, die ihr den reinen (*šuppi-*) Leib des Königs zu berühren pflegt, seid auf eure Reinheit bedacht! Und wenn irgendeinem Hofbediensteten eine böse Unreinheit anhaftet und jener den Leib des Königs berührt -, (das) unter(liegt) dem Eid.“¹⁵

Eine Verletzung der Reinheit des Königs ist gleichzeitig eine Störung der Weltordnung und eine Beeinträchtigung vitalen Gedeihens. So berichtet etwa der Erlaß des Königs Telipinu¹⁶ aus dem frühen 15. Jh. v.Chr., daß zur Zeit des Königs Ammuna, welcher durch den Mord an seinem Vater befleckt war, das Getreide, die Gärten, die Weinberge, die Rinder und Schafe nicht gediehen. Und Muršili II. führt die langandauernde Seuche, die das Hattiland zu seiner Zeit heimsuchte, auf einen Eidbruch seines Vaters Šuppiluliuma zurück.¹⁷ In beiden Fällen folgt das Übel allerdings nicht allein - gewissermaßen automatisch - aus der magischen Repräsentanz des sakralen Königtums, vielmehr wird es als Strafe der Götter aufgefaßt und erhält damit einen religiös-ethischen Aspekt, der über die religiös-magische Begrifflichkeit von Reinheit und Unreinheit hinausgeht. Die magische Repräsentanz des hethitischen Königs wird aber ganz deutlich im Totenritual, wo der Tod des Königs oder der Königin als *šallīš* *uštais* „großes Vergehen, großer Frevel, große Verfehlung“ o.ä. bezeichnet wird. *uštais*- und sein Synonym *uštul*¹⁸ bezeichnen im juristischen wie religiösen Sinne Verstöße gegen die religiös sanktionierte und legitimierte Ordnung und erscheinen in Reinigungsritualen zusammen mit anderen Unreinheitsbegriffen. Der Tod, der in der (mit der Dicho-

tomie von Rein und Unrein verbundenen) magischen Opposition von Gelöst- und Gebundensein als Zustand der Unreinheit und der Gebundenheit par excellence gilt, nimmt dem König seine Macht als magischem Repräsentanten der vitalen Funktionen seines Landes, er zerbricht gewissermaßen das Tabu des Königs, von dessen Unversehrtheit seine Funktionsfähigkeit nach hethitischem religiösen Denken abhängt.

Wie bereits erwähnt, spielen nach hurro-hethitischer Auffassung die unterirdischen Götter, die in mythischer Vorzeit von dem herrschenden Wettergott entmachtet und in die Unterwelt verbannt wurden, bei der Beseitigung von Miasma eine wichtige Rolle. Die Vorstellung, daß die Wirkensphäre der herrschenden Götter in einem Zustand der Reinheit erhalten und alles Miasma davon ferngehalten werden muß, daß andererseits die unterirdischen Götter mit dem Miasma umgehen, ohne daß sie dadurch in ihrer Seins- und Wirkensphäre beschädigt werden, verweist auf ein Merkmal, das die himmlischen Götter von den unterirdischen unterscheidet: Es ist die göttliche Macht, die Herrschaft über den Himmel und das was auf Erden ist.

Diese Mächtigkeit der himmlischen Götter wird jedoch nur in einer Terminologie beschrieben, die auch in menschlichen Verhältnissen Anwendung findet: in Gebeten finden sich als preisende Epitheta *daššu-* „stark“, *nakki-* „gewichtig“, *šalli-* „groß“, aber es gibt kein Wort, das spezifisch das Proprium göttlicher Mächtigkeit bezeichnet. Wenn das Wort *šuppi-* (und Ableitungen) öfter als „heilig“ übersetzt wird, so ist dies nicht ganz unproblematisch. Dieser Übersetzung liegt die Auffassung zugrunde, daß *šuppi-* einen höheren Grad von Reinheit bezeichne als *parkui-* „rein“.¹⁹ Tatsächlich kann der Bruder des Wettergottes als *šuppi-* bezeichnet werden²⁰ oder auch der Adler des Wettergottes.²¹ Auch eine eroberte und zerstörte Stadt, die dem Wettergott „geweiht“ (*šipant-*) wird, wird „*šuppi-* gemacht“ (das Verb ist das Faktitiv *šuppiyahh*), d.h. zum ausschließlichen Besitz des Gottes gemacht. Aber *šuppi-* ist kein gängiges Attribut der Götter, zumeist wird es für ihre irdische Sakralsphäre verwendet. Als *šuppi-* werden Priester und Tempelgeräte qualifiziert, Kultfeste und Opfer können gleichzeitig als *parkui-* und *šuppi-* bezeichnet werden.²² Besonders oft ist von Wasser die Rede, das als *šuppi-* oder mi-

¹⁵ KUB 26, 12 IV 33-37; s. von Schuler, Dienstanweisungen, 28 f.; Kammenhuber, Vorstellungen von Seele und Leib, 191 f.

¹⁶ Hoffmann, Erlaß Telipinus.

¹⁷ Götz, Pestgebete, 164 ff.; Ünal, Hethitische Hymnen, 808-811.

¹⁸ Catsanicos, Recherches.

¹⁹ Gözte, Annalen des Muršili, 233 f.

²⁰ KBo 5,2 II 59.

²¹ KUB 11,27 I 6.

²² KUB 24,1+ Vs. I 21f.

einem hurritischen Lehnwort als *šehelliaš* bezeichnet wird und dem eine besondere Reinigungskraft zukommt.²³

Dennoch zielt anscheinend auch diese Vokabel weniger auf die numinose Mächtigkeit der als *šuppi-* bezeichneten Personen und Objekte als vielmehr auf ihre kultische Reinheit ab.

Dies wird z.B. deutlich an der Wendung *šuppa ḫarpun* „ich wusch rein“ im Zusammenhang eines Geburtsrituals.²⁴ Auch die Vokabel *šuppi(ja)-ššara-* „Jungfrau“ hebt nicht auf eine besondere Sakralität, sondern auf Reinheit, hier im sexuellen Sinne, ab. In einem Geburtsritual wird das Neugeborene rituell von schädlichen Einflüssen gereinigt, wobei die Vokabel *šuppiyahh-* verwendet wird, ohne daß an eine besondere Sakralität des Kindes zu denken ist.

Das Oppositum zu *šuppi-* ist *marša-*²⁵; dieses Wort und seine Ableitungen haben ausgesprochen negative Bedeutungen wie „betrügerisch“, „verdorben“, „schlecht“. Das Ritual des Ammihatna²⁶ wird durchgeführt, wenn ein Mensch *šuppi-* „rein“ ist und ihm jemand „unreines“, „verdorbenes“ (*marša-*) Brot zu essen gibt. In einem anderen kathartischen Ritual nimmt ein Ritualfachmann ein Gefäß mit ursprünglich reinem (*šuppi-*), nun aber benutztem und dabei seiner besonderen Reinheit verlustig gegangenem Wasser entgegen, und der Ritualverfasser kommentiert: „Er wird nicht irgendwie *marša-*, er wird aber auch nicht irgendwie *šuppi-*.“²⁷

Es ist damit klar, daß das Oppositum zu *šuppi-* nicht profan in dem Sinne ist, daß es nur außerhalb der sakralen, numinosen Machtsphäre steht und gegenüber dem als *šuppi-* qualifizierten Bereich gewissermaßen neutral ist, sondern daß auch dieses Oppositionspaar sehr stark von der Dichotomie „Rein – Unrein“ bestimmt ist. Es scheint demnach, als habe das altanatolische religiöse Denken, soweit es uns durch unsere Quellen greifbar wird, keine Begrifflichkeit entwickelt, die die unmittelbare göttliche Macht- und Wirkensphäre als solche kennzeichnet und ihr die menschliche Normalität außerhalb der Sakralsphäre gegenüberstellt; mit anderen Worten: eine Begrifflichkeit, die dem Oppositionspaar „heilig vs. profan“ ent-

²³ Otten/Souček, Ritual für das Königspaar, 19, Zeile 14'f.

²⁴ KBo 17,65 Vs. 20; s. auch Rs. 25; vgl. Beckman, Birth Rituals, 134 f., 140 f.

²⁵ CHD L-N (1989) 195.

²⁶ KBo 5,2 Vs. I 3-9.

²⁷ Ū-UL ku-ya-at-qa mar-še-eš-zí Ū-UL-ma-aš ku-ya-at-qa šu-up-pe-eš-zí (KUB 29,8 Vs. II 22 f.); cf. Haas, itkahi und itkalzi, 91; CHD L-N (1989) 200.

spricht, ist anscheinend nicht entwickelt worden, vielmehr ist das altanatolische Denken ganz von den Kategorien „rein vs. unrein“ beherrscht.

Die himmlischen Götter repräsentieren und garantieren in dieser Denkweise gerade die Normalität des Lebens und natürlichen Gedeihens, wie es in der folgenden Passage eines Evokationsgebets deutlich wird:

„Kommt in das geordnete, gute, glänzende Ḫatti-Land und bringt Leben, Gesundheit, hohes Alter, Nachkommenschaft - Söhne, Töchter, Enkel, Urenkel -, Liebe der Götter ..., Kraft, ... Laßt auf König und Königin Leben, Gesundheit, hohes Alter, Nachkommenschaft - Söhne, Töchter, Enkel, Urenkel -, auf den Mann Mannhaftigkeit und Stärke, auf die Frau Gebärfähigkeit und Liebreiz herab. (Im Lande) drinnen gebt Liebe, Treue, der Götter Liebe, der Götter Freundlichkeit, Erhebung vor den Göttern und Erhebung vor den Menschen, Kraft, „gezückte Waffe“, des Landes Wachstum (und) Gedeihen, der Menschen, Rinder, Schafe, des Getreides (und) des Weines Wachstum ...“²⁸

Diese Normalität des gedeihlichen Lebens ist jedoch allfällig bedroht von Negativkräften, die von menschlichem Fehlverhalten aktiviert werden, nämlich von Verstößen gegen Rechts- und Kultnormen oder gegen soziale Wohlverhalten normen oder auch durch die Mobilisierung von Schadenskräften in böser Absicht also durch Zauberei.

Daraus folgt, daß die Normalität des gedeihlichen Lebens vor dem Zugriff der Negativkräfte bewahrt bleiben muß. Dies geschieht durch strikte Beachtung aller Normen des menschlichen Zusammenlebens, insbesondere derer des Rechts und des Kults. Zeigt sich durch Krankheit, Tod, Mißernte, Viehsterben, militärische Niederlage u.s.w., daß trotz aller Vorsicht Negativkräfte wirksam geworden sind, müssen sie wieder entfernt werden. Katharsis und Elimination sind daher zentrale Kategorien hethitischer rituell-religiöser Praxis. Verf. hat diesen Sachverhalt in einer knappen Darstellung der hurritischen Religion vor anderthalb Jahrzehnten folgendermaßen beschrieben:

„Das magische Denken, von dem hier die Rede ist ..., ist also entgegen dem Anschein monistisch. Reinheit ist nur negativ als Abgegrenztheit bestimmt, und die magische Praxis, sie zu erzeugen, ist die Beseitigung von Unreinem, d.h. Katharsis.“²⁹

Diese Aussage bedarf allerdings einer Erläuterung. Sie hebt zunächst auf die Verstellung von der Mobilisierbarkeit von Miasma ab, die die magisch-rituellen P

²⁸ KUB 15,34 Vs. II 6-24; vgl. Haas/Wilhelm, Riten aus Kizzuwatna, 190 f.

²⁹ Wilhelm, Hurriter, 97.

zeduren bestimmen. Wie ist aber die Wirksamkeit von als *eo ipso* rein betrachteten Materien wie Öl, gewissen Pflanzen wie Zeder und Tamariske oder bestimmten Metallen und Mineralien wie Silber, Lapislazuli und Salz zu interpretieren, oder gar die des Lebensträgers schlechthin, des Blutes, das z.B. in einem Ritual zur Weihung eines neuen Tempels an Wände und Altar gestrichen wird? Glaubte man, daß - wie es beim Wasser, auch dem durch bestimmte Zusätze besonders wirkkräftig gemachten „reinen Wasser“ der Fall ist - ihre Reinheit das Unreine in besonderer Weise attrahiere und sie sich gewissermaßen dem Zugriff des Unreinen gerade durch ihre Reinheit anbieten, dadurch an Stelle des zu Reinigenden Sitz der Unreinheit werden und dann zusammen mit diesem eliminiert werden können? Wohl kaum, denn Öl - etwa bei der Königssalbung - und Blut - etwa bei der Tempelweihe - werden nicht wieder „abgelöst“ und als Schadensträger entsorgt. Liegt hier ein Transfer von „Reinheitsstoffen“ auf das zu Reinigende vor, ähnlich wie bei Hexerei oder Purifikation ein Transfer von „Schadstoffen“ vorgenommen wird? Entspricht der sprachlichen Opposition „rein vs. unrein“ also doch ein Dualismus reiner und unreiner Substanz? Schon das Bild des abzuwaschenden Schmutzes, das die Vorstellung des Miasmas so stark bestimmt, paßt nicht gut zu einer solchen Annahme. Dies gilt auch für die Auffassung von der Reinheit als dem „Normalzustand“ von Gott, König, Mensch, Tier, Pflanze und Mineral, in dem ihre Kraft „frei“ und nicht durch Miasma „gebunden“ ist. Eine Interpretation, welche die Verwendung „reiner“ Materien mit einer apotropäische Wirkung in Verbindung bringt oder auch auf das Prinzip des „Analogiezaubers“ abhebt, darf wohl als plausibler gelten.

Unter den zahlreichen hethitischen kathartischen Rituale hurritischer Tradition kann die sog. „Beschwörung der Unterirdischen“³⁰ die gedanklichen Zusammenhänge und rituellen Praktiken, von denen bisher die Rede war, besonders gut illustrieren, und deshalb sei dieser Text im folgenden exemplarisch interpretiert. Dabei ist für das Thema dieser Tagung auch insofern ein Bezug gegeben, als sich dieses Ritual thematisch mit Lev. 14, 33 ff., der Reinigung eines Hauses von „Aussatz“, berührt, worauf am Schluß dieses Aufsatzes noch kurz eingegangen werden soll.

Die vorliegenden Niederschriften des Textes - 6 Textzeugen sind, teilweise sehr fragmentarisch, erhalten - stammen alle aus der sog. hethitischen Großreichszeit,

³⁰ Otten, Beschwörung der Unterirdischen, 114-157.

d.h. aus dem späten 14. oder dem 13. Jh. v.Chr. Die Bezeichnung „Beschwörung der Unterirdischen“ ist konventionell, da die hethitische Bezeichnung des Rituals nur zum geringsten Teil erhalten ist. Die einleitenden Zeilen geben aber den Zweck des Rituals klar an:

„Wenn man ein Haus von Blut(schuld), Beflecku[ng], (Körper-)Verletzung(?) (oder) (Mein-)Eid reinigt, ist das Ritual dazu folgendermaßen:“

Es geht also um die Reinigung eines Hauses, welches durch Miasma bewirkende Normenverstöße verunreinigt ist. Der Ausführende ist ein Ritualfachmann, der in der hethitisch-hurritischen Literatur mit dem Sumerogramm ^{LÜ}AZU, ursprünglich eigentlich „Opferschauer“ bezeichnet wird, der aber in Kleinasiens nicht für die Vorzeichenkunde zuständig ist, sondern für Rituale, die bei Bedarf durchgeführt werden, also nicht der Gruppe der Kultrituale zuzurechnen sind, und die im wesentlichen kathartische Praktiken und begleitende Anrufungen, Gebete und Beschwörungen beinhalten. In der hethitologischen Literatur wird er meist als „Beschwörungspriester“ oder „Beschwörer“ bezeichnet.

Die Ritualhandlung erstreckt sich über zwei Tage, wobei das Ritual des zweiten Tages ursprünglich wohl selbstständig war und vor allem den speziellen Fall der Reinigung von Meineid zum Ziel hatte. Auch sonst zeigt der Text deutliche Spuren von Komilation, denen hier nicht im einzelnen nachgegangen werden kann. Der Grundgedanke auch dieses Rituals ist die Ablösbarkeit des Miasmas mittels verschiedener magischer Techniken und die Zuständigkeit der unterirdischen Götter für die sichere Deponierung der Schadstoffe in der Unterwelt.

Zu diesem Zwecke stellt der Beschwörer durch Aushebung von Gruben im Hause zunächst einen ersten Kontakt mit der Unterwelt her. Dieser Kontakt gilt der „Sonnengöttin der Erde“, einer hattisch-hethitischen Gottheit, die als Hypostase der himmlischen Sonnengottheit zu verstehen ist, welche auf ihrer nächtlichen Wanderung von Westen nach Osten die Unterwelt durchqueren muß. In hurritischer Theologie entspricht ihr die Göttin Allani, „Herrin“, die als Königin der Unterwelt auch die Tore der Unterwelt kontrolliert und geradezu das Epitheton „Riegel der Unterwelt“ trägt. Eine doppelte Anrufung dieser Göttin hat zum Ziel ihre Aufmerksamkeit auf das zu reinigende Haus zu lenken und ihr die möglichen Ursachen und den Weg zur Behebung des Schadens zu nennen. Dabei ist ein Anthropomorphismus bemerkenswert:

„Warum keucht dieses Haus? [Und] warum blickt [es] hinauf zum Himmel?“

Dieses Bild des vom Miasma erstickten, auf himmlische Hilfe hoffenden Hauses hat eine (bisher übersehene) Parallele in dem bereits erwähnten Telipinu-Mythos, wo es zu Anfang heißt:

„Nebel erfaßte die Fenster, Rauch [erfaßte] das Haus. Im Herd aber erstickte[n] die Scheite, [auf dem Postament] erstickten die Götter, im Pferch erstickten die Schafe, im Stall erstickten die Rinder.“³¹

Es schließen sich zwei Analogiezauber an, die beide die irreversible Trennung von Haus und Miasma bezwecken: Dem ersten liegt das Bild von dem abgehackten Rohr, dem zweiten das des vom Dache fließenden Regenwassers zugrunde:

„Wie ich dieses Rohr abgehackt habe und es sich nicht (wieder) zusammenfügt, so soll dieses Haus die böse Bluttat ebenso abhauen, und sie soll nicht zurückkehren! ... Wie vom [Dache] das Wasser abfließt [und nicht wieder] durch die [Rin]ne zurückkommt, so soll auch dieses Hauses böse Befleckung, [Mein-]Eid, Blut[tat], Tränen, Sünde, Fluch (und) Verletzung(?) ausgegossen werden und nicht wieder zurückkehren!“

Anschließend geht der Beschwörer zum Flußufer, einem Ort von besonderer mythischer und ritueller Bedeutung: Die Flüsse sind nach hurritisch-hethitischer Vorstellung ambivalent, ähnlich wie auch das Meer: Zwar enthalten sie die reine und reinigende Substanz des Wassers, doch sind sie auch mit der Unterwelt verbunden. Den ersten Aspekt drückt ein Ritualfragment³² in einer kosmogonischen Anspielung mit den Worten aus:

„Als sie Himmel und Erde nahmen, da trennten sich die Götter, und die oberen Götter nahmen sich den Himmel, die unteren Götter aber nahmen sich die Erde und die Unterwelt. So nahm sich jeder das Seine. Du aber, Fluß, hast dir das Reinigen, Leben(skraft) der Nachkommenschaft und reichen Ertrag genommen.“

Der zweite Aspekt wird im hurro-hethitischen Mythos deutlich, wenn der Vater des Wettergottes, der von diesem entmachtete Kumarbi, bei seinen Versuchen, die Herrschaft zurückzuerlangen, den Weg durch die Flüsse wählt, um zum Zwecke eines konspirativen Treffens zu dem Meergott zu gelangen.

Am Flußufer nun opfert der Beschwörer ein Lamm in eine Grube und bittet zunächst die Sonnengöttin der Erde, das Tor der Unterwelt zu öffnen und die Unterirdischen heraufsteigen zu lassen, dann wendet er sich an diese und fordert sie auf,

³¹ S. oben Anm. 13.

³² KBo 13, 104+, 8'-14'.

das Miasma in die Unterwelt zu schaffen. Dabei ist wiederum ein Anthropomorphismus verwendet, der auf ein zentrales Gegensatzpaar magischer Terminologie – „lösen“ und „binden“ - Bezug nimmt:

„[Das Böse]³³ an Füßen und] Händen bindet und hinab in die dunkle Erde schafft es!“

Ein Speise- und Trankopfer aus sieben verschiedenen Opfermaterien schließt das Evokationsritual ab.

Zu weiterer Verwendung entnimmt der Beschwörer Ton vom Flußufer und breitet dann eine Stoffbahn (*kureššar*) auf dem Boden aus, läuft auf ihr und tritt dann wieder in das Haus. Die Bedeutung der Stoffbahn erhellt aus mehreren anderen Evokationsritualen: Sie hat dieselbe Funktion wie die aus Feinöl hergestellten Wege im Telipinu-Mythos, nämlich der angerufenen Gottheit den Weg zu jenem Ort zu weisen und zu bereiten, an dem ihre Anwesenheit erwünscht ist; in dem bereits zitierten Evokationsritual KUB 15,34 heißt es ausdrücklich:

„Dann zieht man von dem Flechtwerkstisch eine Stoffbahn herab und macht sie zum Weg.“
(Vs. I 21 f.)

Aus dem mitgebrachten Ton vom Flußufer, welchen er mit Öl und Honig mischt, formt der Beschwörer anschließend Figürchen der unterirdischen Gottheiten. Hier wird deutlich, warum er zuvor sein Gebet an die Sonnengöttin der Unterwelt mit folgenden Worten einleitete:

„Siehe, ich Menschenkind bin gekommen. So wie die Muttergöttin (DINGIR.MAH) den Weg zum Flußufer nimmt, so bin ich Menschenkind zu den Flußufern gekommen, um die uralten Götter anzurufen.“

Der Priester nimmt hier Bezug auf einen Menschenschöpfungsmythos, den wir aus einer Anspielung in einem Ritualfragment³³ kennen: Die Muttergöttin hat am Flußufer zusammen mit den Schicksalsgottheiten (*gulš-*) den Menschen geschaffen, und wenn der Text dies auch nicht ausdrücklich sagt, so legt der Ort des Geschehens zwingend nahe, daß hier der Typus der Menschenschöpfung aus Ton vorliegt. Wie die Muttergöttin einst den Menschen bildete, so formt der Beschwörer nun die Figürchen der Unterirdischen.³⁴

³³ Otten/Siegelová, Die hethitischen Gulš-Gottheiten.

³⁴ Auch sonst finden magische Handlungen unter Anrufung der Muttergöttin am Flußufer statt; z.B. Goetze, Ritual of Tunnawi, 6-9; Jakob-Rost, Ritual der Malli, 52 f.

In dem folgenden, 45 Zeilen umfassenden Sinnabschnitt geht es um die Gewinnung von Reinigungswasser (*parkunummaš uteanza*, im folgenden auch *šuppiš* - man beachte die „belebte“ -ant-Form!). Die Bedeutung dieser Handlung und das Erfordernis besonderer Reinheit des Wassers wird sowohl durch die Textgattung des Mythos, auf die das Ritual hier zurückgreift, als auch durch das elaborierte Ritual innerhalb des Mythologems verdeutlicht. Der Beschwörer geht „zum Wasser“ - gemeint ist sicherlich ein Brunnen oder eine Quelle - und spricht es an. Er legitimiert sich durch Hinweis auf seine Begleiterin, die Göttin Ištar, die anscheinend in Gestalt einer genauer beschriebenen Statuette anwesend ist. Dann rezitiert der Priester ein Mythologem, demzufolge die Göttin vom Brunnen Reinigungswasser verlangte, und dieser ihr eine entsprechende Anweisung gab, nämlich achtmal zu schöpfen und auszugießen und erst das beim neunten Male geschöpfte Wasser zu behalten. Dieses Wasser ist tiefstes Quellwasser, welches unter dem Thron des Gottes Kumarbi und um die Haare der Sonnengöttin der Unterwelt floß. Die reinigende Kraft dieses Wassers wird - immer noch auf der Ebene des rezitierten Mythologems - noch verstärkt durch die Zufügung von Meerwasser, also Wasser mit der Reinigungsmaterie Salz, und eine Beschwörungsformel, welche ein Falke der Göttin bringt. Die Göttin träufelt Wasser aus und rezitiert die Beschwörungsformel, welche lautet:

„Ins Haus möge das Gute eintreten (gemeint ist hier sicherlich das Reinigungswasser), und das Böse möge es mit den Augen suchen und es hinauswerfen! Reinigen möge das reine (*šuppi-*) Wasser die böse Zunge, Befleckung, Blut(schuld), Verfehlung (und) Verfluchung. Wie der Wind die Spreu verjagt und übers Meer trägt, soll er auch jenes Hauses Blut(schuld) (und) Befleckung ebenso vertreiben und übers Meer tragen! ... Und es soll zu den tiefen Brunnen gehen.“

Im letzten Satz dieser Beschwörung wird der Brunnen wie der Fluß nicht unter dem Aspekt der Quelle des reinen Wassers, sondern unter dem des Zugangs zur Unterwelt gesehen.

Auf der Ebene des Rituals bringt der Priester dem Brunnen ein Brot- und Weinopfer dar und schöpft Wasser in der vorgeschriebenen Weise. Dieses Reinigungswasser stellt er anschließend im Hause auf. Da kein ausdrücklicher Übertragungsritus mehr beschrieben wird, darf man vermuten, daß die bloße Anwesenheit des so außerordentlich aufwendig gewonnenen und damit besonders wirkungsmächtigen Reinigungswassers die am Hause haftenden Schadstoffe anzieht und aufnimmt. Im Fortgang der Handlung wird dieses reine Wasser in ein bereitstehendes

Gefäß mit Wasser geschüttet, woraufhin ein Lamm „in das Wasser“ geschlachtet wird; sein Blutstrahl wird anscheinend in einem besonderen Gefäß aufgefangen. An dieser Stelle nimmt das Ritual eine neue Wendung, die im Widerspruch zu vorherigen Aussagen steht und wohl nur durch den Rückgriff auf eine Variante des Rituals, also durch Kompilation, zu erklären ist. Wurden die Unterirdischen in der ersten Anrufung des Beschwörers aufgefordert, das Miasma in die Unterwelt zu schaffen, so wird hier nun eine Blutgottheit eingeführt, die dies übernehmen soll, während die uralten Götter aufgerufen werden, als Richter zu fungieren, die die Rechtssache des Hauses zu entscheiden haben;³⁵ sie sollen das Miasma - gewissermaßen den verurteilten Einbrecher in die Heilssphäre des Hauses - der Blutgottheit - gewissermaßen dem Scharfrichter - übergeben, der es in die Unterwelt bringen und dort feststecken soll. In seiner Aufforderung an die Unterirdischen, die Rechtssache des Hauses zu entscheiden, schreckt der Beschwörer nicht vor einer Drohung zurück, die ein in der hethitischen Literatur ganz ungewöhnliches Beispiel von Götterzwang darstellt:

„Wenn ihr aber die Rechtssache dieses Hauses nicht günstig entscheidet, dann soll euch unten die Erde zum Mörser werden, oben aber der Himmel zum Stöbel werden und [...] darin zerstampfen!“

Das Gefäß mit dem reinen Wasser und das mit dem Blut des Lammes stehen dabei vor der Statuette der Blutgottheit, die der Priester unmittelbar zuvor aus Lehm des Hauses und der Portikus hergestellt hat. Es wird nicht klar, ob hier auf den Aspekt des Blutes als des reinen Lebenssaftes abgehoben wird, oder ob das Blut des Lammes als Opferspeise für den Blutgott zu verstehen ist, wie auch sonst Lämmer neben Vögeln für die Unterer Götter dargebracht werden. Damit hängt die Frage zusammen, ob das reine Wasser durch „Addition“³⁶ die *per analogiam* wirkende Positivkraft des Blutes verstärken soll oder ob es das Miasma des Hauses aufnehmen soll.

³⁵Die Vorstellung eines Rechtsstreits zwischen dem vom Miasma Befallenen und dem Miasma selbst hat eine Parallele in den babylonischen Lösungsritualen (*nam-bür-bi*), in denen der von einem bösen Vorzeichen Bedrohte in gerichtlichem Verfahren vor dem Richtergott Šamaš die figurliche Verkörperung dieses bösen Vorzeichens verklagt; s. *Maul*, Zukunftsbewältigung, 60f.

³⁶Haas, Magie, 237 f.

Es folgt die entscheidende Stelle für die Deutung des Vogelopfers in kathartischen Ritualen der hurro-hethitischen Tradition. Der Beschwörer opfert den Unterirdischen Vögel und begründet dies mit den Worten:

„Siehe, euch uralten [...]. Nicht wird euch Rind oder Schaf hingestellt. Als der Wettergott euch hinab in die dunkle Unterwelt trieb, da hat er euch diese Opferspende festgesetzt.“

In zahlreichen kathartischen Ritualen werden Vogelopfer vorgeschrieben, wobei zwar die knappe formelhafte Sprache die Unterirdischen unerwähnt lässt, sie jedoch gleichwohl als die Empfänger des meist als Brandopfer dargebrachten Vogelopfers zu verstehen sind.³⁷ Mit dem Vogelopfer, dem ein Bieropfer folgt, enden die Ritualhandlungen des ersten Tages. Die Verrichtungen des zweiten Tages müssen hier nicht ausführlich erörtert werden, da sie, wie schon gesagt, teilweise wohl auf Kompilation von Elementen eines Parallelrituals³⁸ zurückgehen. Unerlässlich ist aber der Abschluß des Rituals, der die Unterirdischen dazu bewegen soll, wieder in die Unterwelt zurückzukehren und das Miasma des Hauses mitzunehmen. Zu diesem Zweck trägt der Beschwörer die Götterfiguren ins Ödland und bringt ihnen ein Opfer dar, das u.a. wieder aus Vögeln, dazu einem Lamm besteht. Seine Rede und gleichzeitig der Text des Rituals endet mit den Worten: „Und ihr, uralte Götter, von wo ihr gekommen seid, ebendorhin [kehrt] hinab!“

Vergleicht man mit diesem ganz von einer magischen Auffassung von Reinheit und Unreinheit geprägten Ritual die Vorschriften von Lev. 14,33-57 zur Reinigung eines von „Aussatz“ befallenen Hauses, so fällt sofort auf, daß der rituell zu behandelnde „Aussatz“ nicht wie in dem hethitischen Ritual auf die Wirkung von Verunreinigung stiftenden menschlichen Fehlhandlungen zurückgeht, sondern daß hier tatsächliche Hausschäden wie Schwamm oder Salpeterausblühungen als Miasma verstanden werden. Als Parallel kann auf babylonische Lösungsrituale (nam-búr-bi) und zugehörige Omentexte verwiesen werden, in denen Pilz- oder Schwammbefall eines Hauses als böses Omen verstanden wird.³⁹

³⁷ Haas/Wilhelm, Riten aus Kizzuwatna, 50-58; Janowski/Wilhelm, Der Bock, der die Sünden hinausträgt, 145-158.

³⁸ Man beachte insbesondere das strukturell ganz ähnliche Ritual *KBo* 17,94 (s. Haas/Wegner, SALŠU.GI, 351-355).

³⁹ Maul, Zukunftsbewältigung, 354-366. Die nam-búr-bi-Rituale kennen aber durchaus auch die Vorstellung, daß ein Haus durch ein böses Omen, das einen seiner Bewohner bedrohte, gleichfalls verunreinigt war und rituell behandelt werden mußte; s. Maul, ibid. 97-100.

Die rituellen Vorschriften des babylonischen Rituals sind in diesem Falle allerdings ganz andere als in dem Levitikus-Ritual. Was das letztere betrifft, so verweisen einige Elemente darauf, daß der „Aussatz“ des Hauses als Unreinheit im magischen Sinne verstanden wird, nämlich die Vorschrift, daß die zu entfernenden Mauerteile außerhalb der Stadt an einem unreinen Ort zu deponieren sind - dies erinnert an die eingangs zitierte Vorschrift des hethitischen Gesetzbuches -, und natürlich der Reinigungs- und Eliminationsritus mit Vögeln und Quellwasser. Die Schlachtung eines Vogels, die Verwendung seines Blutes zusammen mit Quellwasser entspricht ganz dem Vorgehen in dem hurro-hethitischen Ritual, wo allerdings statt des Vogels ein Lamm, die andere charakteristische Opferspeise für die Unterirdischen, vorgeschrieben ist. Die Elimination durch einen aus der Stadt hinausfliegenden Vogel hat zwar keine Parallele in dem besprochenen Ritual, wo sie vielmehr durch die unterirdischen Götter selbst oder durch die Blutgottheit erfolgt, Elimination durch davonfliegende Vögel ist aber anderweitig in hethitischen Ritualen gut bekannt.⁴⁰

Einige dieser Praktiken - Reinigung mit Brunnenwasser, Elimination durch einen Vogel, Entsorgung von kontaminierten Ritualrückständen an einem entlegenen Ort - sind allerdings kein syrisch-anatolisches Spezifikum, sie begegnen vielmehr auch in babylonischen Lösungsriten (nam-búr-bi), wenn auch nicht im Zusammenhang mit der Reinigung eines Hauses von Pilz- oder Schwammbefall.⁴¹ Den babylonischen nam-búr-bi-Ritualen fremd ist allerdings anscheinend der Blutritus, der das Levitikus-Ritual mit der „Beschwörung der Unterirdischen“ verbindet.

Die babylonischen Lösungsriten (nam-búr-bi) sind bisher fast ausschließlich in Textzeugen des 1. Jahrtausends v.Chr. beschrieben, greifen aber sicherlich auf ältere Traditionen zurück. Die Überlieferungslage läßt keine sichere Aussage zu, ob die (hurro-)hethitische Ritualistik des 14./13. Jhds. v.Chr. in den Praktiken, die Parallelen in nam-búr-bi-Ritualen haben, von Babylonien beeinflußt ist oder ob sie aus einem verbreiteten gemein-altorientalischen Substrat an magischen Praktiken schöpft. Gänzlich unklar ist, ob und gegebenenfalls in welchem Maße Praktiken Syriens und Anatoliens in die babylonische Magie integriert wurden. Dementspre-

⁴⁰ z.B. *KUB* 30,33 IV 5f.

⁴¹ Maul, Zukunftsbewältigung, 41b, 93b, 93a, 99a.

chend schwierig ist auch die Frage der Herkunft und Geschichte des Levitikus-Rituals zu beantworten. Hinsichtlich des Blutritus wird man jedenfalls eine Verbindung mit hurro-hethitischen Praktiken (wohl nordsyrischer Herkunft) in Betracht ziehen müssen,⁴² da die Verwendung von Vogelblut im Reinigungsritual sich - wie oben ausgeführt - nur aus hurro-hethitischen, nicht aus babylonischen mythologischen Vorstellungen ableiten lässt.

Literaturverzeichnis

- Asan, A.N.*, Der Mythos vom erzürnten Gott, Dissertation Würzburg 1988.
- Beckman, G.M.*, Hittite Birth Rituals (Studien zu den Boğazköy-Texten 29), Wiesbaden 1983.
- Catsanicos, J.*, Recherches sur le Vocabulaire de la Faute. Apports du Hittite à l'étude de la phraséologie indo-européenne (Cahiers de N.A.B.U. 2), Paris 1991.
- Daddi F.P./Polvani A.M.*, La mitologia ittita, Brescia 1990.
- del Monte, G.F.*, L'annalistica ittita, Brescia 1993.
- Dinçol, A.M.*, AŞhella ritualı (CTH 394) ve Hititlerde salgın hastalıklara karşı yapılan majik işlemlere toplu bir bakış, Belleten 49/193 (1985) 1-40.
- Engelhard, D.H.*, Hittite Magical Practices: An Analysis, Dissertation Brandeis University 1970.
- Friedrich, J.*, Aus dem hethitischen Schrifttum. Übersetzungen von Keilschrifttexten aus dem Archiv von Boghazköi, 2. Heft: Religiöse Texte (Der Alte Orient 25/2), Leipzig 1925.
- ders.*, Die hethitischen Gesetze (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 7), Leiden 1971.
- Götze, A.*, Die Pestgebete des Muršiliš (Kleinasiatische Forschungen 1/2), Weimar 1929.
- ders.*, Die Annalen des Muršili (Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft 38), Leipzig 1933.
- ders.*, The Hittite Ritual of Tunnawi (American Oriental Series 14), New Haven 1938.
- ders.*, Kulturgeschichte Kleinasiens (Handbuch der Altertumswissenschaften 3/2), München 1957.
- ders.*, in: J.B. Pritchard (Hg.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton 1969, 207-110.
- Gurney, O.*, Some Aspects of Hittite Religion (The Schweich Lectures of the British Academy 1976), Oxford 1977.

⁴² S. auch *Haas*, Ein hethitischer Blutritus, 67-95.

- ders.*, The Anointing of Tuthaliya, in: O. Carruba (Hg.), Studia Mediterranea Piero Meriggi dictata I, Pavia 1979, 213-223.
- Güterbock, H.G.*, Gedanken über das Wesen des Gottes Telipinu, in: Festschrift Johannes Friedrich, Heidelberg 1959, 207-211.
- Haas, V.*, Die Serien itkaḥi und itkalzi des AZU-Priesters, Rituale für Tašmišarri und Tatuhēpa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri (Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler 1/1), Roma 1984.
- ders.*, Magie und Zauberei. B. Bei den Hethitern, in: RIA 7, 3./4. Lfg., Berlin 1988, 234b-255a.
- ders.*, Ein hethitischer Blutritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen, in: B. Janowski/K. Koch/G. Wilhelm (Hrgb.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen dem Alten Testament, Nordsyrien und Anatolien (Orbis Biblicus et Orientalis 129), Freiburg/Schweiz und Göttingen 1993, 67-95.
- ders.*, Geschichte der hethitischen Religion (Handbuch der Orientalistik), Leiden-Köln 1994.
- ders./Wegner, I.*, Die Rituale der Beschwörerinnen SALŠU.GI (Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler 1/5), Rom 1988.
- ders./Wilhelm, G.*, Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna (Alter Orient und Altes Testament-Soderreihe 3), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1974.
- Hoffmann, I.*, Der Erlaß Telipinus (Texte der Hethiter 11), Heidelberg 1984.
- Hoffner Jr., H.A.*, Hittite Myths (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World 2), Atlanta 1990.
- Hutter, M.*, Behexung, Entszühnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 - KUB IX 34 - KBo XXI 6) (Orbis Biblicus et Orientalis 82), Freiburg, Schweiz / Göttingen 1988.
- Jakob-Rost, L.*, Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung (KUB XXIV 9+) (Texte der Hethiter 2), Heidelberg 1972.
- Janowski, B./Wilhelm, G.*, Der Bock, der die Sünden hinausträgt, in: B. Janowski/K. Koch/G. Wilhelm (Hg.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen dem Alten Testament, Nordsyrien und Anatolien (Orbis Biblicus et Orientalis 129), Freiburg/Schweiz und Göttingen 1993, 109-169.
- Kammenhuber, A.*, Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person, Zeitschrift für Assyriologie 56 (1964) 150-212; 57 (1965) 177-222.
- Kronasser, H.*, Fünf hethitische Rituale, Die Sprache 7 (1961) 140-167.
- Kühne, C.*, Hethitische Texte, in: Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, hrsg. W. Beyerlin (Grundrisse zum Alten Testament, ATD.E 1), Göttingen 21985, 169-204.

- Kümmel, H.M., Ersatzrituale für den hethitischen König (Studien zu den Bogazköy-Texten 3), Wiesbaden 1967.
- ders., Rituale in hethitischer Sprache, in: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments II/2, Gütersloh 1987, 282-292.
- Laroche, E., Textes mythologiques hittites en transcription: 1. mythologie anatolienne, Revue hittite et asianique XXIII/77 (1965) 62-176, 2. mythologie d'origine étrangère, Revue hittite et asianique XXVI/82 (1968) 7-90.
- Lebrun, R., Hymnes et prières (Homo religiosus 4), Louvain-la-Neuve 1980.
- ders., L'aphasie de Mursili II = CTH 486, Hethitica 6 (1985) 103-137.
- Maul, S.M., Zukunftsbewältigung (Baghdader Forschungen 18), Mainz 1994.
- Moyer, J.C., The Concept of Ritual Purity among the Hittites, Dissertation Brandeis University 1969.
- Oettinger, N., Die „dunkle Erde“ im Hethitischen und Griechischen, Welt des Orients 20/21 (1989/90) 83-98.
- Otten, H., Die Überlieferungen des Telipinu-Mythus (Mitteilungen der Vorderasiatisch-Agyptischen Gesellschaft 46/1), Leipzig 1942.
- ders., Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy, Zeitschrift für Assyriologie 54 (1961) 114-157.
- ders./Souček, V., Ein althethitisches Ritual für das Königspaar (Studien zu den Boğazköy-Texten 8), Wiesbaden 1969.
- ders./Siegelová, J., Die hethitischen Gulš-Gottheiten und die Erschaffung des Menschen, Archiv für Orientforschung 23 (1970) 32-38.
- Rost, L., Ein hethitisches Ritual gegen Familienzwist, Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 1 (1953) 345-379.
- von Schuler, E., Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte (Archiv für Orientforschung Beiheft 10), Graz 1957.
- ders., Kleinasien. Die Mythologie der Hethiter und Hurriter, in: H.W. Haussig (Hg.), Wörterbuch der Mythologie, 1. Abt., Band 1: Götter und Mythen im Vorderen Orient, Stuttgart 1965, 141-215, TfN I-IV.
- Sommer, F./Ehelolf, H., Das hethitische Ritual des Pāpanikri von Komana (KBo V 1 = Bo 2001) (Boghazkōi-Studien 10), Leipzig 1924.
- Starke, F., Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens (Studien zu den Boğazköy-Texten 31), Wiesbaden 1991.
- Süel, A., Hitit kaynaklarında tapınak görevlileri ilgili bir direktif metni [Ein die Tempelbeamten in hethitischen Quellen betreffender Instruktionstext], Ankara 1985.

- Szabó, G., Ein hethitisches Entzünungsritual für das Königspaar Tuthaliya und Nikalmati (THeth 1), Heidelberg 1971.
- Ünal, A., Hethitische Hymnen und Gebete, in: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments II/6, Gütersloh 1991.
- ders., Hethitische Mythen und Epen, in: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III/4, Gütersloh 1994.
- Weitenberg, J.J.S., Die hethitischen u-Stämme, Amsterdam 1984.
- Wilhelm, G., Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter, Darmstadt 1982.
- Abkürzungen von Wörterbüchern und Keilschrifteditionen:**
- CHD The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago.
- HKM Alp, Sedat, Hethitische Keilschrifttafeln aus Maşat-Höyük (Türk Tarih Kurumu Yayınları VI/34), Ankara 1991.
- KBo Keilschrifttexte aus Boghazkōi.
- KUB Keilschrifturkunden aus Boghazkōi.