

# Ein Entsühnungsritual für Tuthaliya und Nikkalmati? Betrachtungen zur Entstehungsgeschichte von KBo 15.10+<sup>1</sup>

Birgit Christiansen

Berlin

Die Ritualtafel KBo 15.10+20.42 nahm in der Forschungsliteratur im Vergleich zu anderen hethitischen Beschwörungsritualtafeln stets eine exponierte Stellung ein. Diese verdankt sich in erster Linie der Tatsache, dass sie anders als die Mehrzahl der hethitischen Beschwörungsritualtexte ein spezifisches Geschehen der Vergangenheit als Ritualanlass benennt, in das bestimmte, namentlich genannte Personen involviert waren: Ziplantawi(ya) bzw. Zi, bei der es sich gemäß Vs. I 24 um eine Schwester Tuthaliyas handelt, hat Tuthaliya und seine Frau Nikkalmati sowie ihre Kinder vor der Sonnengottheit des Blutes und dem Wettergott verflucht. So heißt es in der ersten Rezitation (Vs. I 12-21):

(12) ... nu 1 ku-úr-da-a-li iš-na-a-aš (13) [QA-D]U <EME<sup>H1.A</sup>> da-a-i nu ki-iš-ša-an me-ma-i ke-e-wa i-da-a-la-u-e-eš (14) [ ]-e-ši-ya-an-te-eš EME<sup>H1.A</sup> iš-ši-iš-ta-ma-aš 'Zi-ip-la-an-ta-wi<sub>3</sub>[-aš<sup>2</sup>]' (15) [ki-]nu-na i-da-a-la-u-e-eš EME<sup>H1.A</sup> nu-wa-ra-at-kán iš-ša-az ku-e-da-ni (16) [ ]x x [ ]-t<sup>23</sup> 'Zi ki-nu-na-wa A-NA 'Zi. ad-di-eš-še-eš pal-ḫa-a-e-eš (17) [tu-] 'e-ek<sup>1</sup> -ke-e-eš-še-eš SIG<sub>5</sub>-an-te-eš mi-iš-ri-wa-an-te-eš a-iš a-pé-el (18) [SIG<sub>5</sub>-]in EME a-pé-el SIG<sub>5</sub>-an-za nu i-da-a-lu ku-e IT-T[I] <sup>m</sup>Du-ut-ḫa-li-y[a] (19) [ù] <sup>r</sup>Ni-kal-ma-a-ti A-NA DUMU<sup>MEŠ</sup>-šU-NU me<sup>1</sup>-e-mi-iš-ki-it nu-uš-ma-aš EME<sup>H1.A</sup> (20) [iš-ši-]iš-ta nu-uš-kán iš-ḫa-na-a-aš <sup>d</sup>UTU-i <sup>d</sup>IŠKUR-ni pa-ra-a-an-ta (21) [i-da-a-]Iu me-mi-iš-ki-it nu-uš al-wa-an-za-aḫ-ḫi-iš-ki-it

§3 (12-21) „... Und er/sie nimmt den einen *kurtali*-Behälter aus Teig [mi]t <den Zungen> und spricht folgendermaßen: „Diese bösen xxx Zungen – gemacht hat sie die Ziplantawi[ya<sup>2</sup>]! Jetzt aber die bösen Zungen – wem auch immer sie, die Zi, sie mit dem Mund gex-st hat: Jetzt aber sind die x<sup>4</sup> der Zi breit, ihre [Glie]der sind heil und prächtig, ihr

<sup>1</sup> Die verwendeten bibliographischen Abkürzungen folgen dem CHD, die grammatischen HW<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Da der Platz sehr gering ist, ist hier wohl am ehesten – wenn überhaupt – mit Szabó, THeth 1, 14 -aš zu ergänzen. Vgl. auch die Schreibung des Namens Gassuliyawiya in KBo 4.6 Vs. 21' 'Gaš-šu-li-ya-wi<sub>5</sub>-aš. A.S. Kassian, *Two Middle Hittite Rituals Mentioning Ziplantawiya, Sister of the Hittite King Tuthaliya IIII*. Moscow 2000, 24 ergänzt [-ya-aš], was ebenfalls nicht auszuschließen ist. Zur Namensbildung mit dem Suffix -wiya vgl. u.a. Tunn. 27f.; NH, 325; Tischler, *Gass.*, 35f. und Hutter, *Behexung*, 56 mit n. 5.

<sup>3</sup> Hier ist eine Verbalform in der 3. Sg. Prt. zu erwarten (vgl. THeth 1, 14).

<sup>4</sup> *addi-* in *addies=ses* (res *adda-* in *addēs=ses*) dürfte einen Körperteil bezeichnen. Siehe dazu CHD L-M, 297f. und CHD P, 65 mit weiterer Literatur sowie HED Vol. 1-2, 227. Vgl. jetzt auch den Deutungsvorschlag von H. Eichner, in J. Borchhardt / H. Eichner / K. Schulz, *KERTHTHI oder der Versuch, eine antike Siedlung der Klassik in Zentrallykien zu identifizieren*. Adalya Ekyayın Dizisi 3/Supplementary Series 3. Antalya 2005, 25, n. 136. H. Eichner stellt hier heth. *addi-* zu lykisch *eti*, ein Terminus, der ebenfalls als Körperteilsbezeichnung fungieren dürfte. Als Bedeutung schlägt er Rücken, Schultern, Hüften oder Hinterbacken = *podex* o.ä. vor. Anders hingegen HW<sup>2</sup>, 559, wo der Terminus als N. Pl. von *atta-* „Vater“ gedeutet wird. Unhaltbar ist sicher die Deutung der Form bei S.

Mund ist [he]il, ihre Zunge ist heil. Das Böse, das sie gegen Tuthaliya [und] Nikkalmati in bezug auf ihre Kinder jeweils geredet hat, das hat sie gegen sie als Zungen [gem]acht. In Gegenwart des Sonnengottes des Blutes und des Wettergottes hat sie jeweils [das Bö]se geredet und sie hat sie jeweils behext“.

Mittels des Rituals sollen die involvierten Gottheiten von ihrem Zorn gegenüber der königlichen Familie befreit und Tuthaliya und Nikkalmati samt ihren Kindern von den „bösen Zungen“ der Ziplantawi(ya) gelöst werden (vgl. u.a. Vs. I 23-28).

(22) [  $k]a_4^5$ -a-ša iš-ḫa-na-aš <sup>d</sup>UTU-un <sup>d</sup>IŠKUR-an-na EGIR-pa li-la-a-ri-iš-ki-wa-n[i] (23) [ke-e] <sup>r</sup>i<sup>1</sup>-da-a-la-u-e-eš EME<sup>HI.A</sup> ḫa-te-iš-da-a-an-te-eš nu EGIR-pa <sup>r</sup>Zi. (24) [QA-D]U DUMU<sup>ME</sup>[<sup>s</sup>-š]U ḫar-kán-du še-er SAG.DU-ZU ḫar-kán-du ŠÀ-ŠU ge-en-zu-še-et (25) [ge-]<sup>r</sup>e<sup>1</sup>-nu-uš-še-et QA-TI-ŠU GİR<sup>HI.A</sup> -ŠU ḫar-kán-du nu-uš-ša-an A-NA ŠEŠ-ŠU (26) [ku-]<sup>r</sup>e<sup>1</sup> ták-ki-iš-ki-it na-at-kán A-NA BE-LÍ QA-DU DAM-ŠU DUMU<sup>MES</sup>-ŠU ar-ḫa (27) [I]i-la-ri-iš-<sup>r</sup>ki-wa<sup>1</sup> -ni nu ke-e i-da-a-la-u-e-eš EME<sup>HI.A</sup> EGIR-pa <sup>r</sup>Zi. (28) [QA-D]U DUMU<sup>MES</sup>-ŠU ḫa[r-ká]n-du<sup>6</sup>

„[...] in] diesem Moment nun befreien wir die Sonnengottheit des Blutes und den Wettergott wieder (von Fluch und Behexung). Diese bösen Zungen sind *ḫatesdant*. Sie sollen die Zi [mi]t [ihr]en Kindern zurückhalten. Oben sollen sie ihren (sc. der Zi) Kopf festhalten! Ihren Bauch, ihren Schoß, ihr [K]nie, ihre Hand und ihre Füße sollen sie festhalten! Was auch immer sie ihrem Bruder zugefügt hat, davon befreien wir den Herrn einschließlich seiner Gattin und seinen Kindern. Und diese bösen Zungen sollen die Zi [m]it ihren Kindern zurückhalten!“

Auf diese Sonderstellung innerhalb der hethitischen Ritualtexte hat bereits Gabriella Szabó in ihrer 1971 erschienenen Bearbeitung der Tafel in THeth 1 hingewiesen<sup>7</sup>. Sie fand denn auch im Titel ihres Buches „Ein hethitisches Entsühnungsritual für das Königspaar Tuthaliḫa und Nikalmati“ ihren Niederschlag.

Seither wurde diese Eigentümlichkeit der Tafel in der Forschungsliteratur mehrfach herausgestrichen<sup>8</sup>. Nur vereinzelt wurde jedoch gefragt, welches Licht sie auf die

Kassian, *Rituals*, 80-82 als Pl. tantum attes „soul, spirit“ + Poss. (vgl. auch A. Kassian / A. Korolëv / A. Sidel'tsev, *Hittite Funerary Ritual šalliš waštaiš*. AOAT 288. Münster 2002, 656-658). Diese beruht auf der Annahme, dass in KBo 39.289 der D.-L. Pl. attas synonym zu ansonsten verwendetem *akkantas* Zi-ni „to the soul of the dead“ ist. Aus der Beobachtung, dass attas in KBo 39.289, Vs. I 6 in ähnlichem Kontext wie ansonsten *akkantas* Zi-ni verwendet wird, ergibt sich aber natürlich noch lange nicht die Gleichung *addes* = *akkantes* Zi-ni.

<sup>5</sup> Ob hier in der Lücke vor  $k]a_4$ -a-ša šu-ma-aš zu ergänzen ist, wie Szabó, THeth 1, 16 vorschlägt, ist fraglich. Wahrscheinlicher ist meines Erachtens eine Ergänzung durch *ki-nu-na*. Zu *kinuna kāsa* vgl. auch KBo 4.6, Vs. 24' (siehe Tischler, *Gass.*, 14f.).

<sup>6</sup> Es folgt getilgtes *ḫa-aḫ-ra*.

<sup>7</sup> Vgl. THeth 1, 8.

<sup>8</sup> Vgl. insbesondere G. F. del Monte, *OA* 12 (1973), 171-177 und H. M. Kümmel, *BiOr* 30 (1973), 438-439; des weiteren auch E. Neu, *IF* 79 (1974), 257-265; E. Masson, *Fs. Neumann*, 155-169; A. S. Kassian, *Rituals*, 9-10.

Entstehungsgeschichte dieser, aber auch anderer Ritualtafeln, wirft<sup>9</sup>. So stellen sich unter anderem die folgenden Fragen:

1. Warum wird der Ritualherr in den meisten hethitischen Ritualtexten lediglich mit allgemeinen Begriffen wie EN.SISKUR, BĒLU, DUMU oder LUGAL bezeichnet? Und warum ist es in KBo 15.10+ – zumindest in einigen Passagen – anders?<sup>10</sup>

2. Warum ist in den meisten Ritualtexten der Anlass prinzipiell offen formuliert, so dass das Ritual immer dann zur Anwendung kommen kann, wenn dieser Anlass gegeben ist?<sup>11</sup> Und warum ist dies in KBo 15.10+ dem Incipit gemäß ebenfalls der Fall<sup>12</sup>, während einige Zeilen später jedoch der Anlass ganz konkret als ein Ereignis gefasst wird, das sich in der Vergangenheit ereignet hat?<sup>13</sup>

3. Was bedeutet dies im Hinblick auf die Funktion und den „Sitz im Leben“ der Ritualtafel KBo 15.10+? Und was bedeutet es im Hinblick auf die anderen Ritualtafeln, die sich in den genannten Faktoren von KBo 15.10+ unterscheiden? Ist daraus zu folgern, dass KBo 15.10+ eine grundsätzlich andere Funktion und ein anderer „Sitz im Leben“ zukommt als den meisten anderen Beschwörungsritualtafeln?

Um diese Fragen zu beantworten, müssen die Indizien zusammengetragen und erforscht werden, die die Tafeln selbst in Hinblick auf ihre Entstehungsgeschichte liefern.

Während die Entstehungsgeschichte der hethitischen Ritualtexte in der Forschung bis vor einigen Jahren allenfalls am Rande behandelt wurde, sind in jüngster Zeit zwei größere Studien entstanden, die sich dieser Thematik ausführlich widmen: J. Miller, *Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals*. StBoT 46. Wiesbaden 2004 und B. Christiansen, *Die Ritualtradition der Ambazzi. Eine philologische Bearbeitung und entstehungsgeschichtliche Analyse der Ritualtexte CTH 391, CTH 429 und CTH 463*. StBoT 48. Wiesbaden 2006.

Unabhängig voneinander und anhand von verschiedenen Ritualtexten gelangen beide Arbeiten im Großen und Ganzen zu ähnlichen Ergebnissen. Dies betrifft insbesondere die Frage nach der Bestimmung der formalen Gestalt der Ritualtexte, ihrer Funktion und ihrem „Sitz im Leben“.

Eine ganz wesentliche Voraussetzung für die entstehungsgeschichtliche Analyse ist die Unterscheidung zwischen Ritual und Ritualtext. Das, was uns vorliegt, sind nicht die Rituale

<sup>9</sup> Einige Überlegungen dazu finden sich lediglich bei G. F. del Monte, *OA* 12 (1973), 171-177 und H. M. Kümmel, *BiOr* 30 (1973), 438-439. Eine eingehendere entstehungsgeschichtliche Untersuchung des Textes liegt jedoch bislang nicht vor.

<sup>10</sup> Vgl. die Nennung von <sup>m</sup>Tutḫaliya (Vs. I 18; Rs. III 33') und <sup>f</sup>Nikkalmati (Vs. I 19).

<sup>11</sup> Vgl. bspw. das Incipit von KBo 11.12, Vs. I 1-2: *mān antuwahḫas alwanzahḫanza n=an kissan aniyami* „Wenn ein Mensch behext ist, so behandle ich ihn folgendermaßen...“ (Ritualtext der Allī, vgl. L. Jakob-Rost, *THeth.* 2, 20f.) oder den Kolophon von KBo 10.37, Rs. IV 51-54 *mān=kan UN[-as] kuiski ANA DINGIR<sup>MES</sup> parrand[a ḪUL-lu] memiskizzi nasma=an x [ ] nu EME-an kissan aniy[ami]* „Wenn irgendein Mensch den Göttern gegenüb[er böse] redet oder [ ] ihn, so behand[le ich] die Zunge folgendermaßen“. (vgl. B. Christiansen, *StBoT* 48, 208f.). Sehr deutlich wird die prinzipielle Offenheit auch in dem Ritualtext des Flusses der Tunnawi(ya) KUB 7.53+12.58, Vs. I 1-10 (vgl. *Tunn.*, 4-5).

<sup>12</sup> Vgl. KBo 15.10+, Vs. I 1: [*mā*]n *iṣḫanās* <sup>d</sup>UTU-un <sup>d</sup>IŠKUR-na EGIR-pa *lilānzi* „[We]nn man die Sonnengottheit des Blutes und den Wettergott wieder (von Unreinheit) löst/befreit“.

<sup>13</sup> Vgl. Vs. I 12-21 (Transliteration und Übersetzung siehe oben).

selbst, sondern Ritualtexte. Sie haben Rituale bzw. rituelle Handlungen zum Inhalt, sie sind jedoch nicht mit praktizierten Ritualen gleichzusetzen. Welche Funktion und welcher „Sitz im Leben“ dem jeweiligen Ritualtext zukommt, gilt es erst einmal zu bestimmen, sie stehen nicht von vornherein fest<sup>14</sup>.

Verschiedene textinterne Kriterien weisen zumindest den Großteil der hethitischen Ritualtexte der Form und Funktion nach als Anweisungstexte aus und nicht als Protokolle oder Schilderungen vollzogener Rituale. Als Indizien dafür können unter anderem die folgenden Merkmale angeführt werden:

1. Das konditionale Incipit, mit dem die meisten Texte versehen sind. Es nennt die Ritualindikation, also den Anlass, für den das Ritual konzipiert ist. Dieser ist meist so formuliert, dass deutlich wird, dass es sich um einen Anlass handelt, der prinzipiell häufiger auftreten kann<sup>15</sup>.

2. Die Tatsache, dass keine bestimmte Person als Ritualmandant genannt wird. So gewährleisten Termini wie EN.SISKUR, BĒLU oder heth. *antuḫsa-*, dass das im Text geschilderte Ritual für eine beliebige Person durchgeführt werden kann<sup>16</sup>. Bisweilen finden sich auch spezifischere Bezeichnungen wie LUGAL. Sehr selten sind jedoch – wie im Falle von KBo 15.10+ – ganz bestimmte Personen als Ritualmandanten genannt.

3. Formulierungen wie „entweder ... oder“, „wenn ... dann“, die Alternativen bspw. in Bezug auf den Ritualherrn, den Anlass oder den Ritualort zulassen und so die grundsätzliche Offenheit des Ritualtextes unterstreichen. Also bspw. „wenn ich einen Mann behandle, dann nehme ich...“; „wenn ich aber eine Frau behandle, dann nehme ich ...“ usw.<sup>17</sup>.

4. Das Präsens als Tempus, in dem die rituellen Handlungen geschildert werden<sup>18</sup>.

Was nun die Ritualtafel KBo 15.10+ betrifft, so weicht sie von dem Gros der hethitischen Beschwörungsritualtexte vor allem dadurch ab, dass sie zum einen für bestimmte Ritualmandanten konzipiert und zum anderen für einen ganz spezifischen Anlass vorgesehen ist. Dieser Befund legt zwei unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten nahe:

1. KBo 15.10+ ist als *Ritualprotokoll* zu bestimmen, also als *Aufzeichnung eines* für Tuthaliya und Nikkalmati *durchgeführten Rituals*.

2. Bei KBo 15.10+ handelt es sich der Form und Funktion nach um eine *Ritualanweisung*, die für eine ganz bestimmte Situation konzipiert wurde, nämlich *zur Durchführung eines Rituals* für das Königspaar Tuthaliya und Nikkalmati, um sie von den Verfluchungen besagter Ziplantawi(ya) zu reinigen.

Um zu entscheiden, ob und gegebenenfalls welche der beiden Interpretationsmöglichkeiten zutrifft, sind weitere in dieser Hinsicht relevante Merkmale des Textes hinzuzuziehen. Zu nennen sind hierbei insbesondere die folgenden Charakteristika:

<sup>14</sup> Vgl. dazu B. Christiansen, StBoT 48, 1-30, insbesondere 1 mit n. 2; 5 mit n. 13; 13-18 und 22ff. sowie J. Miller, StBoT 46, 1-5 und 469-532. Zu beachten ist, dass J. Miller mit „ritual“ anders als B. Christiansen auch häufig den Ritualtext bezeichnet. Dennoch unterscheidet auch er klar zwischen der schriftlichen Tradition bzw. dem Ritualtext und dem praktizierten Ritual (vgl. dazu insbesondere 469).

<sup>15</sup> Vgl. J. Miller, StBoT 46, 500-505; B. Christiansen, StBoT 48, 124.

<sup>16</sup> Vgl. J. Miller, StBoT 46, 505-506; B. Christiansen, StBoT 48, 123ff.

<sup>17</sup> Vgl. J. Miller, StBoT 46, 500-505; B. Christiansen, StBoT 48, 123.

<sup>18</sup> Vgl. J. Miller, StBoT 46, 483-485; B. Christiansen, StBoT 48, 125.

1. Die Tafel beginnt mit einem Incipit, das mit seiner allgemeinen Formulierung demjenigen anderer Ritualtexte ähnelt: Vs. I 1 [*ma-a-a*]n iš-*ḥa-na-a-aš* <sup>d</sup>UTU-un <sup>d</sup>IŠKUR-na EGIR-*pa li-<sup>f</sup>la<sup>1</sup>-a-an-zi* „[We]nn man die Sonnengottheit des Blutes und den Wettergott wieder (von Unreinheit) löst/befreit“. Es lässt zunächst vermuten, dass wir es mit einem ganz „gewöhnlichen“ Ritualtext zu tun haben, also mit einer Ritualanweisung, die für keinen bestimmten Ritualanlass und Ritualmandanten konzipiert ist. Dieser Eindruck hält bis zur ersten Rezitation in Vs. I 13-21 an. Aus dieser geht dann jedoch hervor, dass ein konkretes Ereignis in der Vergangenheit den Anlass zur Durchführung des Rituals darstellt. Diese Spezifizierung beschränkt sich jedoch nicht bloß auf diese eine Passage, sondern durchzieht die gesamte Ritualtafel. Sie betrifft allerdings interessanterweise nur die Rezitationen. Von daher liegt die Vermutung nahe, dass der jetzigen Fassung der Ritualtafel eine Vorlage zugrunde lag, die noch nicht speziell auf den in Vs. I 13-21 genannten Ritualanlass gemünzt war. Greifbar scheint diese Vorlage v.a. in den schildernden Passagen des Ritualtextes zu sein: Betrachtet man einmal den Text ohne die Rezitationen, so findet man keinerlei Hinweise auf einen spezifischeren Anlass – weder auf die Machenschaften der Zi, noch auf das Königspaar Tuthaliya und Nikkalmati (vgl. Anhang). Hingegen nennen mehr als die Hälfte der Rezitationen den Namen der Zi<sup>19</sup>. Tuthaliya und Nikkalmati werden nur in einer Rezitation gemeinsam erwähnt, nämlich in Vs. I 18f.; in Rs. III 33' begegnet zudem der Name Tuthaliya in zerstörtem Kontext. Ansonsten finden sich die allgemeineren Begriffe *BĒLU* und *DAM-ŠU* „der Herr und seine Gattin“.

2. Ein weiteres auffälliges Merkmal der Ritualtafel ist eine deutliche Zäsur nach Vs. II 68'. Diese ist durch den Terminus *QATĪ* „beendet“ in Vs. II 68' und folgendem doppeltem Paragraphenstrich markiert:

68' [

]x-yannis *QATĪ*

69' [

]EGIR-*pa lilānzi*

Da der Terminus *QATĪ* üblicherweise das Ende eines Ritualtextes anzeigt und auch auf Sammeltafeln unterschiedliche Ritualtexte durch *QATĪ* und folgenden doppelten Paragraphenstrich voneinander getrennt werden, dürfte die Zäsur in KBo 15.10+ ebenfalls zwei in sich geschlossene Ritualtexte für den gleichen bzw. einen ähnlichen Anlass voneinander abgrenzen<sup>20</sup>. Gestützt wird diese These dadurch, dass sich in Vs. II 69' ein

<sup>19</sup> Im ersten Tafelabschnitt Vs. I 1-Vs. II 68' (zu den Tafelabschnitten siehe weiter unten) wird der Name der Ziplantawi(ya) in Vs. I 14.16.23.27.31.34.39 und Vs. II 15.20.27 genannt. Davon findet er sich nur in Vs. I 14 ausgeschrieben (<sup>f</sup>*Zi-ip-la-an-ta-wi*5[)], ansonsten in der abgekürzten Schreibweise <sup>f</sup>Zi. Im zweiten Tafelabschnitt Vs. II 69'-Rs. III 70' ist der Name in Rs. III 4' (e.).8' (e.).18'.29' (e.).56' und 57' bezeugt.

<sup>20</sup> Lediglich G. Wilhelm, *WO* 7 (1973), 288f. deutet die Zäsur zwischen Vs. II 68' und 69' ebenfalls als Abgrenzung zwischen zwei in sich geschlossenen und „eng miteinander verwandten Rituale(n)“. G. Szabó, *THeth* 1, 8 hingegen hält es nicht für gerechtfertigt, von zwei Ritualen resp. Ritualtexten zu sprechen. So schreibt sie, dass der zweite Teil den Eindruck einer „nachträgliche(n) Ergänzung zum

neues Incipit findet, das leider nur fragmentarisch erhalten ist. Übrig geblieben ist das Syntagma EGIR-*pa lilānzi* „man löst/befreit wieder (von Unreinheit)“. Dieses findet sich auch in dem Incipit in Vs. I 1, wo es sich auf die Sonnengottheit des Blutes und den Wettergott bezieht: [*mā*]n *išhanās* <sup>d</sup>UTU-un <sup>d</sup>IŠKUR-na EGIR-*pa lilānzi* „[We]nn man die Sonnengottheit des Blutes und den Wettergott wieder (von Unreinheit) löst/befreit“.

Aus diesem Grund wurde Vs. II 69' bislang in Analogie zu Vs. I 1 ergänzt<sup>21</sup>. Die Tatsache, dass die Gottheiten in dem zweiten Teil der Tafel, also in Vs. II 69'-Rs. III 70', mit anderen Epitheta versehen werden als im ersten Teil, lässt jedoch meines Erachtens Zweifel an dieser Ergänzung aufkommen: Im ersten Teil, also in Vs. I 1-Vs. II 68' erscheint die Sonnengottheit mehrfach mit dem Epitheton *išhanās* „des Blutes“ (Vs. I 1.20.22.32; Vs. II 17). An einigen Stellen fehlt das Epitheton (Vs. II 19; Vs. II 24.34.38.48). Der Wettergott wird im ersten Teil nur <sup>d</sup>IŠKUR genannt und trägt keine weiteren Epitheta bei sich (Vs. I 1.20.22.32; Vs. II 22.24.32.34.38.43.44.48). Im zweiten Teil ist dies anders: Dort begegnet die Sonnengottheit ohne Epitheton (vgl. Rs. III 65'), während dem Wettergott die Epitheta *nepisas* („des Himmels“, vgl. Rs. III 67' sowie den Paralleltext KUB 57.39<sup>22</sup> Rs. 1.3) und *lenkiyas* („des Eides“, vgl. Rs. III 63') beigelegt sind. Aus diesem Grund könnte auch im Incipit in Vs. II 69' eine ähnliche Verteilung der Epitheta wie in den folgenden Zeilen vorliegen.

3. Dass auf der Tafel KBo 15.10+ zwei einerseits sehr ähnliche, andererseits jedoch durchaus verschiedene Ritualtexte versammelt sind, geht des weiteren daraus hervor, dass die Ritualzurüstung in beiden Teilen der Tafel differiert. Nur wenige Ritualmaterien werden in beiden Zurüstungen genannt, ansonsten werden je verschiedene Materien aufgelistet:

Ritualzurüstung Vs. I 2-11 (vollständig erhalten)	Ritualzurüstung Vs. II 70'-76' (nur fragmentarisch erhalten)
2 <i>kurtāli</i> -Behälter aus Teig mit jeweils 7 Zungen aus Teig, ein <i>waksur Schaffett</i> , ein <i>waksur</i> Honig, 2 Lämmer, 20 <i>tūrappa</i> , 1 <i>sūtu</i> -Maß Emmermehl, das man auf Dickbrote gibt, 1 kleiner Hund/Welpe, 7 Finger aus Teig und 7 Tränen aus Teig, die man in einen Korb schüttet, 1 Faden aus Leinen (es folgt ein §-Strich). Ein wenig Silber, Gold, Blaustein,	verschiedenfarbige Wollschlingen ( <sup>SIG</sup> <i>pitūla</i> -), explizit erwähnt werden 1 blaue, 1 rote, 1 schwarze und 1 grüne (auch andersfarbige dürften genannt worden sein, eine Aussage darüber ist jedoch aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes des Textes nicht möglich), 1 Ferkel, ein <i>waksur Schaffett</i> , 5 Becher (5 <sup>DUG</sup> GAL), 2 kleine Kannen (2 <sup>DUG</sup> KU-KU-BU TUR)

ersten Ritual“ erwecke. Ähnlich wie G. Szabó wertet auch G. F. del Monte, *OA* 12 (1973), 174-175 die Zäsur. Seines Erachtens grenzt der Doppelstrich möglicherweise zwei verschiedene Stationen oder Tage der Zeremonie voneinander ab. Hinweise darauf finden sich allerdings im Text selbst nicht.

<sup>21</sup> Vgl. G. Szabó, *THeth* 1, 32f.; A. Kassian, *Rituals*, 50f.

<sup>22</sup> A. Kassian zieht für dieses Textfragment einen indirekten Textanschluss zu KBo 15.10+ in Erwägung, wobei er jedoch betont, dass nur eine Autopsie der Originaltafel in dieser Hinsicht Aufschluss liefern kann (vgl. u.a. A. Kassian, *Rituals*, 16, n. 13). In der Tat ist eine verlässliche Entscheidung nur aufgrund einer Autopsie zu treffen. Da das Fragment einige abweichende Zeichenformen bietet (vgl. auch A. Kassian, *Rituals*, 16) erscheint es mir vorerst wahrscheinlicher, das Fragment als Paralleltext anzusprechen.

„Babylon“stein, <i>parasha</i> -Stein, <i>Quarz</i> , <i>lulluri</i> -Stein, Zinn und Kupfer, 1 Satz einer Waage aus Holz, 40 Statuen/Bilder aus Holz, 4 kleine Wagen, 6 Wagen zum Sitzen, 1 Wagen zum Sitzen und Stehen, <b>5 Becher</b> (5 <sup>DUG</sup> GAL), <b>2 kleine Kannen</b> (2 <sup>DUG</sup> KU-KU-BU TUR), 1 <i>hanessar</i> -Gefäß mit Wein	
---	--

Die Riten sind sich größtenteils sehr ähnlich, es liegen aber auch charakteristische Unterschiede vor. So finden sich in Vs. II 69'-Rs. III 70' Riten mit Schnüren, die in Vs. I 1-Vs. II 68' fehlen.

4. Ein weiteres auffälliges Charakteristikum von KBo 15.10+ ist der ab Vs. II 1 einsetzende mehrfache Wechsel zwischen Präsens und Präteritum in den Schilderungen der Ritualhandlungen (vgl. dazu Anhang 1). Diesen kann man meines Erachtens nur befriedigend erklären, indem man davon ausgeht, dass wir es mit einem gewachsenen bzw. redaktionell bearbeiteten Text zu tun haben. Dieses Charakteristikum teilt KBo 15.10+ durchaus mit anderen hethitischen Beschwörungsritualtafeln: So weisen auch diese bspw. auffällige Wechsel zwischen 1. und 3. Person in den schildernden Passagen sowie Unstimmigkeiten inhaltlicher Art auf, die sich nur redaktionsgeschichtlich plausibel erklären lassen<sup>23</sup>.

Allerdings gibt es keinen Ritualtext, der ähnliche Tempuswechsel wie KBo 15.10+ bietet<sup>24</sup>. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass die Tafel einen bestimmten Ritualanlass und Ritualmandanten nennt, lässt dies fragen, ob die Tempuswechsel möglicherweise ein Hinweis auf die Form und Funktion des Textes sind. Da die schildernden Passagen der hethitischen Ritualtexte ansonsten für gewöhnlich im Präsens formuliert sind<sup>25</sup>, bedarf v.a. das Präteritum der Erklärung. Für sich genommen erwecken die Passagen, in denen das Verb im Präteritum steht, im Gegensatz zu den im Präsens formulierten Passagen eher den Eindruck einer Ritualschilderung bzw. eines Ritualprotokolls.

Was bedeutet das nun im Hinblick auf die Gesamtgestalt der Ritualtafel KBo 15.10+? Verschiedene Entstehungsmodelle sind denkbar:

1. Der Tafel liegen ein oder mehrere Ritualprotokolle zugrunde. Die Protokolle wurden während bzw. nach der Durchführung eines oder mehrerer Rituale für das Königspaar aufgezeichnet. Später wurden sie der gängigen formalen Gestalt hethitischer Ritualtexte angepasst. Die Ritualprotokolle wurden also zu Anweisungstexten umgeformt. Mit dieser Umformung verfolgten die Schreiber unter Umständen das Ziel, die Ritualtexte als Vorlage zur Durchführung weiterer Rituale nutzbar zu machen<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Vgl. dazu B. Christiansen, StBoT 48, 113-122; 167; 173; 175; 244-249. Vgl. auch J. Miller, StBoT 46, 485-492. Zu unmotiviert erscheinenden Wechseln zwischen 3. und 2. Person vgl. jetzt auch G. Torri, *Fs. S. Košak*, 671-680.

<sup>24</sup> Vgl. J. Miller, StBoT 46, 483-485.

<sup>25</sup> Vgl. J. Miller, StBoT 46, 483-485.

<sup>26</sup> Von diesem Szenario geht G. F. del Monte, *OA* 12 (1973), 172, aus. Andere Möglichkeiten des Entstehungsprozesses diskutiert er hingegen nicht. Auch H. M. Kümmel, *BiOr* 30 (1973), 439 zieht,

2. Am Anfang standen übliche Anweisungstexte. Diese wurden auf eine bestimmte Situation und bestimmte Ritualmandanten zugeschnitten, nämlich zur Durchführung eines bzw. mehrerer Rituale für das Königspaar Tuthaliya und Nikkalmati. Dies würde bedeuten, dass der Ritualtafel KBo 15.10+ eine konkrete Funktion in der Ritualpraxis zukam.

3. Am Anfang standen übliche Anweisungstexte. Diese wurden von einem Schreiber auf eine bestimmte Situation und bestimmte Ritualmandanten zugeschnitten, nämlich auf das Königspaar Tuthaliya und Nikkalmati. Diese Spezifizierung geschah jedoch nicht aus einem praktischen Bedürfnis heraus, also nicht, um tatsächlich ein oder mehrere Rituale für das Königspaar durchzuführen. Vielmehr handelt es sich um einen Versuch der „Historisierung“ der Tafel. Der Prozess wäre also ähnlich zu bewerten wie die Zuschreibung von Texten an bedeutende Persönlichkeiten.

Auch wenn die erste Möglichkeit nicht prinzipiell auszuschließen ist, ist sie aus mehreren Gründen weniger wahrscheinlich als die beiden anderen Szenarien:

1. Es liegen uns keine weiteren – zumindest nicht als solche klar erkennbaren – hethitischen Ritualprotokolle vor. Es wäre also zu erklären, warum man überhaupt den Ritualverlauf in diesem Fall protokolliert hat, während man es ansonsten – zumindest nach unserem gegenwärtigen Kenntnisstand – nicht tat.

2. Es wäre zu fragen, warum das Protokoll später an die formale Gestalt üblicher Ritualanweisungen angeglichen wurde. Dies gilt es insbesondere vor dem Hintergrund zu fragen, dass uns keine vergleichbaren Traditionsprozesse bei anderen Texten bekannt sind. Protokolle sind üblicherweise nur in einem Exemplar überliefert, was zeigt, dass sie nicht zum Traditionsgut gehörten.

3. Ebenso wäre zu erklären, warum der Schreiber lediglich die Beschreibungen der Ritualhandlungen verändert hat und nicht auch die Rezitationen. Warum also hätte er ausgerechnet im Falle der Rezitationen die Spezifizierung auf bestimmte Personen beibehalten?

4. Das Modell setzt die Annahme sehr viel umfassenderer redaktioneller Änderungen voraus als die beiden anderen Modelle.

Sowohl das zweite als auch das dritte Modell haben hingegen wesentlich weniger redaktionelle Eingriffe zur Voraussetzung: So hätten lediglich einige offene Formulierungen durch konkrete ersetzt (bzw. die Bezeichnung *BĒLU* für den Ritualherrn durch <sup>m</sup>Tuthaliya) bzw. innerhalb der Rezitationen einige Passagen eingefügt werden müssen. Außerdem ist dieser Prozess der Textentstehung, also die Anpassung von offen formulierten Anweisungstexten an eine spezifische Situation und an bestimmte Ritualmandanten einfacher vorstellbar als der umgekehrte Prozess. Ob dies nun wie im zweiten Modell aufgrund eines tatsächlich gegebenen Anlasses geschah oder eher wie im dritten Modell ein fiktiver Prozess ist, ist schwer zu beurteilen, da wir über keine weiteren Informationen aus anderen Quellen verfügen.

Erklärungsbedürftig bleiben bei allen drei Modellen die Präterita bzw. die Wechsel zwischen Präsens und Präteritum in den schildernden Passagen. Beim ersten Modell müsste man argumentieren, dass dem Text ein Ritualprotokoll zugrunde lag, das nach der Durchführung des Rituals für Tuthaliya und Nikkalmati verfasst worden ist und deshalb die

---

insbesondere aufgrund der Präterita, ein solches Szenario in Erwägung. Er hält jedoch auch andere Möglichkeiten für denkbar.

Ritualhandlungen im Präteritum wiedergibt. Bei der Umgestaltung des Textes hätte der Schreiber dann die Präterita zu tilgen versucht, wobei er jedoch zahlreiche Stellen ab Vs. II nicht berücksichtigt bzw. übersehen hätte.

Innerhalb der beiden anderen Modellen ist es vorstellbar, dass ein späterer Schreiber bei der Abschrift und redaktionellen Überarbeitung der Tafel das Präteritum dem Präsens vorzog, eben weil der Text bestimmte Personen der Vergangenheit namentlich nennt, sowie ein bestimmtes Geschehen in der Vergangenheit als Ritualanlass angibt.

Ausgelöst haben könnte diese Änderung der Präsēntia in Präterita eine Fehlinterpretation einer Rezitation als schildernde Passage. Möglicherweise ging aufgrund der starken redaktionellen Umgestaltung ursprünglicher Textbestand verloren, so dass ein Schreiber bzw. Redaktor nicht erkannte, dass die ersten Sätze in Vs. II ursprünglich Teil einer Rezitation waren. Weil nun das Präteritum einmal als Tempus innerhalb der schildernden Passagen eingeführt war, änderte der Schreiber – resp. ihm folgende Schreiber – auch weitere Präsēntia in Präterita. Somit wurde der ursprüngliche Anweisungstext formal immer stärker einem Bericht angeglichen.

Wenn der Entstehungsprozess im Einzelnen zwar nicht mehr genau nachvollziehbar ist, so bleibt festzuhalten, dass die formale Gestalt des Textes auf jeden Fall auf eine längere und komplexere Entstehungsgeschichte hindeutet.

Schließlich können auch die Ergebnisse der Datierung als Indiz für eine längere Entstehungsgeschichte gewertet werden<sup>27</sup>. Der paläographische Befund spricht für eine Datierung der Niederschrift in die mittelhethitische Zeit. Das heißt jedoch nicht, dass die Anfertigung der Tafel zur Zeit Tuthaliyas I./II. und Nikkalmatis (Ende 15./Anfang 14. Jh.) erfolgt sein muss. Sie könnte auch einige Jahrzehnte später entstanden sein. Wenn man in Betracht zieht, dass in die Tafel eine oder mehrere Vorlagen eingeflossen sind, die vielleicht längere Zeit vor der Regierung des Tuthaliya I./II. entstanden sind, ergibt sich für die Überlieferung des Textes unter Umständen eine Zeitspanne von über 100 Jahren. Für einen längeren Überlieferungszeitraum spricht auch der sprachliche<sup>28</sup> und „ortho“graphische Befund. V.a. in „ortho“graphischer Hinsicht stechen die zahlreichen Varianten ins Auge: So begegnen mehrfach vorkommene Begriffe wie *isnas* einmal mit Pleneschreibung, ein anderes Mal ohne, für den Terminus *kurtali* liegen gleich drei verschiedene Schreibweisen vor und anderes mehr (siehe Anhang 2)<sup>29</sup>. Als weitere Indizien ist auf die auffallend häufigen

<sup>27</sup> Eine eingehende paläographische und „ortho“graphische Untersuchung bietet E. Masson, *Fs. Neumann*, 155-169.

<sup>28</sup> Zum sprachlichen Befund vgl. v.a. E. Masson, *Fs. Neumann*, 163.

<sup>29</sup> E. Masson bewertet die Varianten als charakteristisches Merkmal des Mittelhethitischen, das sie als ein Übergangsstadium betrachtet: „De même que l'écriture, l'orthographe de ce texte révèle un mélange d'éléments archaïques et récents, ainsi que pour une même forme, l'emploi simultané d'une graphie ancienne et d'une graphie récente. Par conséquent, ce texte nous permet de saisir un stade très précis de l'évolution que traversent les textes hittites, qui se manifeste aussi bien dans l'écriture que dans l'orthographe“ (E. Masson, *Fs. Neumann*, 162f.) Eine solche Fülle an „ortho“graphischen Varianten dürfte aber meines Erachtens zusammen mit den anderen hier genannten Kriterien eher ein Indiz dafür sein, dass es sich um einen über einen längeren Zeitraum gewachsenen Text handelt, in den ältere Fassungen eingeflossen sind.

Rasuren (Vs. I 5.10.16.20.23.27; Rs. III 9'.10'.18'.20'.44'.54'.60'.65'.69') und Tilgungen (Vs. I 28.34; Vs. II 32.66; Rs. III 20') zu verweisen<sup>30</sup>.

Zusammenfassung: Es dürfte deutlich geworden sein, dass die Bezeichnung „Ein Entsühnungsritual für Tuthaliya und Nikkalmati“ für KBo 15.10+ problematisch ist. So sind auf der Tafel zwei Ritualtexte aufgezeichnet, die durch eine klare Zäsur voneinander abgegrenzt sind. Diese beiden Ritualtexte sind sich sehr ähnlich, sie weisen aber auch charakteristische Unterschiede auf. Obwohl beide ein bestimmtes Ereignis als Ritualanlass nennen, nämlich die Behexung bzw. Verfluchung des Königspaares Tuthaliya und Nikkalmati durch Ziplantawi(ya), sind die Ritualtexte, was ihre Form und Funktion betrifft, weder eindeutig als Ritualprotokoll, noch als Ritualanweisung für diesen spezifischen Anlass und diese bestimmten Ritualherren zu bestimmen. Vielmehr gewinnt man aufgrund einer Reihe von Kriterien den Eindruck, dass die Tafel aus verschiedenen textlichen Bestandteilen kompiliert wurde, die sich in ihrer formalen Gestalt und eventuell auch in ihrer Funktion voneinander unterschieden. So sprechen mehrere Indizien dafür, dass am Anfang des Redaktionsprozesses eine oder mehrere Ritualanweisungen standen, die noch keinen konkreten Ritualanlass und Ritualherren nannten. Durch entsprechende Veränderung der Rezitationen wurden dann Texte hergestellt, die auf den in Vs. I 13-21 genannten spezifischen Anlass zugeschnitten wurden<sup>31</sup>. Wenn dies – wie es zumindest nicht auszuschließen ist – aus einem tatsächlichen praktischen Bedürfnis heraus geschah, dürfte dies zur Zeit Tuthaliyas I./II. (also Ende des 15./Anfang des 14. Jh.) erfolgt sein. Nach dem Tod Tuthaliyas und Nikkalmatis wurden die Texte vermutlich wie andere Ritualtexte auch weitertradiert, d.h. abgeschrieben und redaktionell bearbeitet. Als Indiz dafür kann zum einen der Paralleltext KUB 57.39 angeführt werden. Zum anderen sprechen verschiedene

<sup>30</sup> Auf diese Besonderheit wurde in der Literatur immer wieder hingewiesen (vgl. insbesondere THeth 1, 7 und *Records*, 56). Sie wurde allerdings in unterschiedlicher Weise interpretiert: H. J. Houwink ten Cate, *Records*, 56 deutet diese Auffälligkeit dahingehend, dass es sich bei KBo 15.10+ um eine spätere Kopie handelt. Dabei verweist er insbesondere auch auf das getilgte *ḥahra* in Vs. I 28, welches seines Erachtens auf ein getilgtes Wort in der vorausgehenden Zeile verweist. G. Szabó hingegen vertritt trotz der Rasuren und Tilgungen die Ansicht, dass es sich um ein „Original“ handelt (vgl. THeth 1, 108; so auch beispielsweise E. Neu, *IF* 79 (1974), 264). Abgesehen davon, dass es insbesondere bei Ritualtexten problematisch ist, von „Original“ und „Kopie“ zu sprechen, dürften die Rasuren und Tilgungen zusammen mit den anderen hier genannten Kriterien meines Erachtens eher auf eine mehrfache redaktionelle Bearbeitung der Tafel hindeuten.

<sup>31</sup> Eine ähnliche Entstehungsgeschichte dürfte der als Mursili's Sprachlähmung bekannte Text CTH 486 durchlaufen haben. Wenn sich dieser Text auch in vielerlei Hinsicht von KBo 15.10+ unterscheidet, so gibt es zahlreiche Gemeinsamkeiten. So lässt sich auch CTH 486 mit seinen mehrfachen Wechseln zwischen der 1. und 3. Person und zwischen Präsens und Präteritum weder klar als Bericht oder Protokoll eines Rituals, noch als Ritualanweisung bestimmen. Wie Th. van den Hout überzeugend dargelegt hat, verdankt sich diese Zwischenstellung auch in diesem Fall sehr wahrscheinlich dem Umstand, dass es sich bei dem Text um eine Kompilation handelt, in die ältere Ritualanweisungen eingeflossen sind, wobei offensichtlich die daraus resultierenden Spannungen nicht beziehungsweise nur bedingt redaktionell geglättet wurden (vgl. Th. van den Hout, *Some Thoughts on the Composition known as Muršili's Aphasia (CTH 486)*, in: *Antiquus Oriens. Mélanges offerts au Professeur René Lebrun*, volume I, M. Mazoyer – O. Casabonne, edd. Paris 2004, 359-380).

formale Kriterien wie beispielsweise die Wechsel zwischen Präterita und Präsens für eine längere Tradierungsphase.

Anhang 1: Die Tempuswechsel in den schildernden Passagen Vs. II ff.

§3 Vs. I 12f. [nu=]kan anda INA É BĒLI **pēdanzi** nu 1 kurdāli isnās [QAD]U <EME<sup>Hi.A</sup>> **dāi** nu kissan **memai** ...

[Und] **man** **schafft** (es) in das Haus des Herrn. Und **er/sie** **nimmt** einen *kurtali*-Behälter aus Teig [mi]t <den Zungen> und **spricht** folgendermaßen: ...“

§4 Vs. I 29f. ANA 1 kurtali=ma=ssan<sup>32</sup> QADU EME<sup>Hi.A</sup> nu=ssan ser Ì LĀL lah[uwai] nu kissan **memai** ...

„In den anderen *kurtali*-Behälter mit den Zungen aber – in den gie[ßt<sup>?</sup> er<sup>?</sup>/sie<sup>?</sup>] Fett und Honig und **er/sie** **spricht** folgendermaßen: ...“

§7 Vs. I 38 [ ]xx ALAM<sup>Hi.A</sup> xx **iskāri** nu kissan **memai** ...

„[ ] Bilder [ ] **steckt er/sie fest** und **er/sie** **spricht** folgendermaßen: ...“

§8 Vs. II 1-4 nu AL[AM]<sup>Hi.A</sup> [pedi=sm]i=pat **pēdumen** n=us dametani  
<sup>NA4</sup>peruni kattan **iskarir** nu isnas kurtāli Ì LĀL kuwāpi lāhuwan n=at=san  
<sup>NA4</sup>peruni **dāi** nu 3 NINDA.GUR<sub>4</sub>.RA TUR **parsiya** GEŠTIN **sipanti** nu kissan **memai**

...  
 „**Wir brachten** die Bi[ld]er an eben [ihr]en [Ort]. Dann **steckte man** sie unten an einem anderen Felsen fest. Sobald in den *kurtali*-Behälter aus Teig Fett und Honig geschüttet ist, **stellt er/sie** ihn auf den Felsen. Und **er/sie** **bricht** 3 kleine Dickbrote und **libiert** Wein und **spricht** folgendermaßen: ...“

§8f. Vs. II 7f. nu=kan tūruppan GEŠTIN-it **sipanti** (§-Strich) nu kissan **memai** ...

„Dann **opfert er/sie** *turuppa*-Gebäck mit Wein. (§-Strich). Und **er/sie** **spricht** folgendermaßen: ...“

§9 Vs. II 12f. [ ]x kurdāli idālamus EME<sup>Hi.A</sup> arḫa **subhair** [ k]issan **mēmīr**

[ ] in dem *kurtali*-Behälter **schüttete man** die bösen Zungen **weg**. [ f]olgendermaßen **sprach man**: ...“

§10 Vs. II 17ff. n[u l]aḫḫurnuzi tagān **dāi** nu 3 NINDA.GUR<sub>4</sub>.RA ishānas<sup>d</sup>UTU-i<sup>d</sup>UTU-wass=a DINGIR.LÚ<sup>MES</sup> **parsiya** nu=kan tūruppan GEŠTIN **sipanti**<sup>33</sup> nu **tezzi**<sup>34</sup> ...

<sup>32</sup> Hier dürfte im Gegensatz zu Vs. I 12 der andere der in Vs. I 2 genannten *kurtali*-Behälter gemeint sein. Aus diesem Grund wird die Wendung ANA 1 kurtali=ma=ssan hier mit „in den anderen *kurtali*-Behälter aber“ wiedergegeben.

„Und **er/sie legt** auf den Boden Laub und er/sie **brach** 3 Dickbrote für den Sonnengott des Blutes und die männlichen Götter des Sonnengottes. Und **er/sie opferte** *turuppa*-Gebäck und Wein und **spricht**: ...“

§11 Vs. II 22ff. Û ANA <sup>d</sup>IŠKUR Û DINGIR.LÚ<sup>MES</sup> 3 NINDA.GUR<sub>4</sub>.RA *turuppann*=a QĀTAMMA *sipanti memai* QĀTAMMA nu *tūruppus ḥappinit zanuzi* n=us arḥa *tuḥsannai* nu ANA <sup>d</sup>IŠKUR Û DINGIR.LÚ<sup>MES</sup>-ŠU ANA <sup>d</sup>UTU Û DINGIR.LÚ<sup>MES</sup>-ŠU *peran zikizzi* nu *kissan mēmiskizzi* ...

„Dann **opfert er/sie** dem Wettergott und den männlichen Göttern 3 Dickbrote und *turuppa*-Gebäck ebenso und **spricht** ebenso. Dann **röstet er/sie** *turuppa*-Gebäcke in der offenen Flamme und **schneidet** sie **jeweils durch** und **legt** sie jeweils vor dem Wettergott und seinen männlichen Göttern und dem Sonnengott und seinen männlichen Göttern hin und **er/sie spricht** jeweils folgendermaßen: ...“

§11f. Vs. II 28ff. nu *laḥḥurnuzzi* QADU NINDA.GUR<sub>4</sub>.RA<sup>Hi.A</sup> *tūrupuss*=a sarā **dāi** n=us PĀNI ALAM<sup>Hi.A</sup> **dā[i]** (§-Strich) nu na[mma la]ḥḥurnuzi tamai **dāir** nu namma NINDA.GUR<sub>4</sub>.RA<sup>Hi.A</sup> *tūruppus* QĀTAMMA *sipanter* nu *kissan mēmīr* ...

„Dann **nimmt er/sie** das Laub zusammen mit den Dickbroten und dem *turuppa*-Gebäck hoch und **legt** sie vor den Bildern **hin**. (§-Strich) Des wei[teren] **legte man** an einen anderen <Ort> [L]aub und **opferte** erneut Dickbrote und *turuppa*-Gebäck. Und **man sprach** folgendermaßen: ...“

§12 Vs. II 36-38 nu *laḥḥurnuzi sarā dāir* n=at PĀNI ALAM<sup>Hi.A</sup> **dāir** nu namma *laḥḥurnuzi dāir* nu NINDA.GUR<sub>4</sub>.RA<sup>Hi.A</sup> *tūruppus taksulas* <sup>d</sup>UTU-i <sup>d</sup>IŠKUR-ni DINGIR.LÚ<sup>MES</sup> QĀTAMMA *sipanter* nu *kissan mēmīr* ...

„Dann **nahm man** das Laub hoch und **legte** es vor die Bilder. Sodann **nahm man** erneut Laub und **opferte** Dickbrote und *turuppa*-Gebäck des Friedens für den Sonnengott, den Wettergott und die männlichen Götter ebenso und **sprach** folgendermaßen: ...“

§13 Vs. II 41-42 [nu=ss]an ANA GIŠ.RÍN KÙ.BABBAR GUŠKIN NA<sub>4</sub><sup>Hi.A</sup> XX<sup>MES</sup> <is>*ḥuwāi* nu x [ ]x-anta 6-ŠU **gankir** nu *kissan mēmī[r<sup>2</sup>/sta]* ...

„[Dann] **schüttet er/sie** auf die Waage Silber, Gold, Steine, xx. Dann x[ ]**wog man** 6 Mal. Und [man/er/sie] **sprach** folgendermaßen: ...“

§13 Vs. II 46-47 [ ]xx **dāir** nu=ssan KÙ.BABBAR GUŠKIN NA<sub>4</sub><sup>Hi.A</sup> [ ]n]=at=san *pedi*=smi=pat **dāir** „[Dann] **legte man** die [ ] **hin** [ ]]. Und Silber, Gold, Steine

<sup>33</sup> Vgl. die Parallelität zu Vs. II 7. Dort heißt es jedoch *tūruppan* GEŠTIN-it *sipanti* „er/sie opfert *turuppa*-Gebäck mit Wein“. Ob die Instrumentalis-Endung hier versehentlich ausgelassen wurde oder eine Variante vorliegt, ist schwer zu entscheiden.

<sup>34</sup> Dies ist die einzige Passage, in der die Rezitation mit dem Verb *tar-*, *te-* „sagen, sprechen“ anstelle von *mema-* „sprechen, reden, rezitieren“ eingeleitet wird.

[ Un]d **man** ließ sie an eben ihrem Ort zurück ...“

§14 Vs. II 54'-55' [ -]ir nu=ssan ē[s]har [ ]x memista  
„[ leg]te<sup>2</sup> **man** [darauf]. Und darauf das Bl[ut ] sprach er/sie ...“

§16 Vs. II 63'-66' [ ]x<sup>UZU</sup>ZAG.UDU happinit zanuanzi  
[ ]apūs=a SILA<sub>4</sub>-us QADU x [ ]x  
lahhurnuzi hassi [ walrnuir ]x  
„[ ]x die Schulter **brät man** in offener Flamme. [ ]auch jene Lämmer  
zusammen mit x[ ]x das Laub [verbra]nnte man auf dem Herd“.

§17 Vs. II 67'-68' [ ]x-rir nu UR.TUR arḥa kuerir [ ]x-yannis QATĪ  
„[ ]x-ste **man**. Den kleinen Hund **zerschnitt man**. [ ]x-ste er/sie. Zu Ende“.

§22 Rs. III 12'f. [ -]is nu kissan [ ]  
„[ ]x-ste er/sie. Und folgendermaßen [...“

§22 Rs. III 20' ... n=at=san paddani dāi  
„Und er/sie legt sie in den Korb“.

§23 Rs. III 21' [ tuhsann]ai nu kissan memiskizzi  
„[ schneid]et er/sie durch. Und er/sie spricht folgendermaßen: ...“

§25 Rs. III 28' [ i]skāri nu kiss[an  
[ st]eckt er/sie fest und folgender[maßen...“

§26 Rs. III 40'-44' [ sar]ā dāi nu=kan É<sup>HiA</sup> [ ] EGIR-  
anda=ma=kan UR.TUR [ a]nda warsanzi nu hāsuss [ ]x-  
ninassa pedanzi nu [ -]za [ ]xx-anzi nu katta dāir  
„[ ] nimmt er/sie [ho]ch. Und die Häuser [ ] Danach aber den kleinen  
Hund [ ] wischt **man** darin **ab/lässt man** darin frei. Und König [ ] und  
x **schafft man hin**. Dann [ ]x [ ]x-st **man** und **man stellt** nieder“.

§27 Rs. III 45'-50'[ ]x-an patter nu=kan ALAM<sup>HiA</sup> sanhun [ kat]ta dāir  
anda=ma=at ŪL hāi -]ir [ ]x-an dāir nu 1 kurdali Ī LĀL kuwāpi [ ]n=at  
<sup>NA</sup>pēruni dāi peran katta=ma lahḥurnuzi [ ]NINDA.GUR<sub>4</sub>.RA parsiya nu=kan 1  
<sup>PÉS</sup>gapartan sipanti [ kiss]an memai ...  
„[ ] grub **man**. Die Bilder **wischte ich** ab. [ ]stellte **man** hi[nab]. Drinnen  
jedoch **ver[scharr]te<sup>2</sup>** man sie nicht. [ ] stellte **man**. Wo (in<sup>?</sup>) ein(em<sup>?</sup>) kurtali-  
Behälter Fett und Honig [ ]gibt er/sie es/sie auf den Felsen. Vorn unten aber  
[legt er/sie] Laub [hin und darauf] **bricht er/sie** ein Dickbrot und er/sie **opfert** ein  
gapart-Nagetier. [ ] spricht er/sie folgender]maßen: ...“

§28 Rs. III 54'-55' [idā]lamūs=a EME<sup>HiA</sup> QADU kurdali arḥa suhhāir nu kissan memir

„Die [bös]en Zungen aber **schütteten sie** mit dem *kurtali*-Behälter zusammen aus und **sie sprachen** folgendermaßen: ...“

§29 Rs. III 58'-61' <sup>PES</sup>gapartan=a=kan kuin ANA UH<sub>7</sub><sup>1?</sup> EME sipantas<sup>UZU</sup> NIG.GIG  
<sup>UZU</sup>ZAG.UDU happinit zanuzi n=at=san<sup>NA4</sup> pēruni=pat dālai<sup>PES</sup> gapartann=a=ssan  
 hassī dāi n=an arḫa warnuzi

„Das *gapart*-Nagetier aber, das er/sie der *zauberkräftigen*<sup>1?</sup> Zunge **opferte**: die Leber und die Schulter (i.e. die Leber und Schulter des Nagetiers) **brät er/sie** in offener Flamme und **lässt** sie auf dem Felsen zurück und das *gapart*-Nagetier **legt er/sie** auf den Herd und **verbrennt** es“.

§30 Rs. III 62'-70' EGIR-pa=ma 3 pēdan lahḫurnuzi dais nu linkiyas<sup>d</sup> IŠKUR Û  
 DINGIR.LU<sup>MES</sup>-ŠU 3 NINDA.GUR<sub>4</sub>.RA parsiat nu=kan<sup>PES</sup> gapartan sipandas nu=ssan  
 ēšhar ḫarsas ser tarn<as> EGIR-pa=ma ANA<sup>d</sup> UTU Û DINGIR.LU<sup>MES</sup>-ŠU 3 NINDA.GUR<sub>4</sub>.RA  
parsiat nu=kan<sup>PES</sup> gapartan sipandas nu=ssan ēšhar [ḫa]rsas ser tarnas nu  
 suppa<sup>UZU</sup> NIG.GIG<sup>HI.A</sup> <sup>UZU</sup>ZAG.UDU<sup>HI.A</sup> happinit zanuir

„Danach aber legte er/sie an einen dritten Ort Laub hin und brach 3 Dickbrote dem Wettergott des Eides und seinen männlichen Göttern. Und er/sie opferte *gapart*-Nagetiere und ließ das Blut auf die Dickbrote fließen. Danach aber brach er/sie 3 Dickbrote für den Sonnengott und seine männlichen Götter und opferte ein *gapart*-Nagetier und ließ das Blut auf die Dickbrote fließen. Danach aber brach er/sie 3 Dickbrote dem Wettergott des Himmels und seinen männlichen Göttern und opferte ein *gapart*-Nagetier. Und er/sie ließ das Blut auf die Dickbrote fließen und briet die reinen Lebern und die Schultern in offener Flamme“.

Anhang 2: „Ortho“graphische Besonderheiten und Varianten in KBo 15.10+

Der Genitiv von *isna-*, *issana-* ist mal mit plene *a*-Vokal, mal ohne plene *a*-Vokal bezeugt: *iš-na-aš* in Vs. I 2.3.4.6 (2x); Vs. II 2; *iš-na-a-aš* in Vs. I 12. Ebenso der Genitiv von *ešhar*: *iš-ḫa-na-aš* (Vs. I 22; Vs. II 17.32) und *iš-ḫa-na-a-aš* (Vs. I 1.20.32; Vs. II 39). Der Terminus *kurtali*- „Behälter“ findet sich ebenfalls sowohl mit plene *a*-Vokal (Vs. I 2.12; Vs. II 2.12) als auch ohne (Vs. I 29; Rs. III 47'.54'). *lilai-* „(von Unreinheit) lösen/befreien“ ist mit plene *a*-Vokal belegt (Vs. I 1; Vs. II 69'). *lilareske-* findet sich sowohl mit plene *a*-Vokal (Vs. I 22; Rs. III 14') als auch ohne (Vs. I 27). *gaga-* „Zahn“ ist in Vs. II 8 mit plene *a*-Vokal geschrieben (*ga-ga-a-aš*), in Rs. III 50' hingegen ohne. *maḫḫan* ist stets in der für das Mittelhethitische charakteristischen Form mit plene *a*-Vokal bezeugt (Vs. II 5.13; Rs. III 51'.55')<sup>35</sup>. *kuwapi* (Vs. II 3; Rs. III 47') und *kuwapitta* (Vs. II 74') sind ebenfalls mit plene *a*-Vokal bezeugt. *iskar-* ist in Vs. I 38 und Rs. III 28' mit plene *a*-Vokal belegt, in Vs. II 2 hingegen ohne. Das Verb *mema-* „sprechen“ findet sich sowohl mit plene *e*-Vokal (Vs. I 19; Vs. II 13.25.38) als auch ohne (Vs. I 21; Vs. II 31; Rs. III 21'.55'). *peruna-* c. und *peru-* n. begegnet sowohl mit plene *e*-Vokal (Vs. II 5; Rs. III 48'.51'.60') als auch ohne (Vs. II 2.3). Der D.-L. Sg. von *pattar* n. „Korb“ ist stets ohne finalen plene *i*-Vokal geschrieben (Vs. I 7; Rs. III 20'.24'.27'). Hingegen ist der D.-L. Sg. von *ḫassa-* c. „Herd“ sowohl mit (Rs. III

<sup>35</sup> Vgl. E. Neu, *Hethitica* VI (1985), 139-159.

61') als auch ohne plene *i*-Auslautvokal (Rs. III 65') bezeugt. Von *peran* ist die Defektivschreibung belegt (Vs. II 25; Rs. III 48'). Die 3. Pl. Prt. von *da-* „nehmen“ wird in Vs. II 30 mit plene-*i*-Vokal geschrieben (*da-a-i-ir*), in Vs. II 36 hingegen ohne (*da-a-ir*). Ähnliches gilt für das Verb *suhḫa-*, von dem sich in Vs. II 12 die 3. Sg. Prt. ohne plene-*a* findet (*šū-uh-ḫa-ir*), in Rs. III 55' hingegen mit plene-*a* (*šū-uh-ḫa-a-ir*). *turuppa-* c. wird meist mit dem Zeichen *-up-* geschrieben (*tu-u-ru-up-...*, vgl. Vs. I 5; Vs. II 7.18.22.23.37), in Vs. II 29 und 31 aber ohne (*tu-u-ru-pu- ...*).

Daneben wechseln bei einigen Termini Media- und Tenuis-Schreibungen: So wird beispielsweise *kurtali-* in Vs. I 2.12; Vs. II 12; Rs. III 47' und 54' mit Media wiedergegeben, in Vs. I 29 und Vs. II 2 hingegen mit Tenuis. Die 3. Sg. Prt. von *sipand-* wird in Rs. III 64' und 68' mit Media geschrieben, in Rs. III 59' und 66' hingegen mit Tenuis. Der N./A. n. von *damai-* ist in Vs. II 30 mit Tenuis belegt (*ta-ma-i*), der D.-L. findet sich hingegen in Vs. II 1 mit Media im Anlaut und Tenuis im Wortinnern (*da-me-ta-ni*).