

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Bemerkungen zum hethitischen Ritual der Tunnawiya in KBo XXI 1++”
by Manfred Hutter

was originally published in

Klagenfurter Beiträge zur Sprachwissenschaft 13/14 (1987/88), 245–259.

This article is used by permission of [Praesens Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

KBS 13-14(1987-98)245-259

Manfred HUTTER — Graz

BEMERKUNGEN ZUM HETHITISCHEN RITUAL DER TUNNAWIYA
IN KBo XXI 1++

Ohne auf exakte Prozentzahlen zu achten, kann man sagen, daß ein nicht unwesentlicher Teil der hethitischen Texte der Ritualliteratur zugeordnet werden kann. Festrituale oder magische Rituale sind dabei ein umfangreiches Quellenmaterial zur Erforschung von religiösen und kulturellen Strömungen innerhalb des Hethiterreiches während der Großreichszeit. Die Bemerkungen zum Ritual der "weisen Frau" Tunnawiya sollen dabei einen kleinen Beitrag liefern.

1. Die Textzusammenstellung

Das Interesse für das hier zu behandelnde Ritual der ^{SAL}ŠU.GI Tunnawiya mit dem Titel "Wenn die weise Frau König oder Königin von der Erde nimmt" ist erst durch die Veröffentlichung von KBo XXI 1-6 durch H.Otten im Jahre 1971 wachgeworden, obwohl die 2.Tafel des Rituals schon in der Frühzeit der Hethitologie durch H.Ehelolf als KUB IX 34 (1923) publiziert worden ist. Otten hat im Vorwort zu KBo XXI, S. IV Anm.1 auch auf Bo 2738 IV 15-17 sowie auf CTH 490 verwiesen, Rituale, die im Kolophon ebenfalls davon sprechen, daß die weise Frau jemand "von der Erde nimmt". Weiters hat Otten die Namensgleichheit mit jener Tunnawiya erwähnt, auf die das von A.Goetze 1938 bearbeitete Ritual KUB VII 53+XII 58 (CTH 409) zurückgeht. E. Laroche hat in der ersten Ergänzung seines "Catalogue des

textes Hittites" unter der Nr. *448 den Text unter einer Reihe von Ritualen für die Sonnengöttin der Unterwelt eingeordnet. - Schließlich hat G. Beckman 1983, 40f mit Anm. 86 im Zusammenhang mit seiner Bearbeitung des Geburtsrituals KBo XVII 62+63, das ebenfalls von Tunnawiya stammt, indirekt auf die Zugehörigkeit von KUB IX 34 (CTH 760 I.1) zu KBo XXI 1.6 hingewiesen. Aufgegriffen wurde diese Notiz durch F. Starke 1985, 44 mit Anm. 1, indem er feststellt, daß KUB IX 34 zu demselben Ritual gehört wie KBo XXI 1.6. - Unabhängig von Beckman hat P. Taracha 1985, 278-280 die in CTH 448, 490 und 760 I. gebuchten Texte und Fragmente neu geordnet, wobei er eine Gruppe von sog. taknaz-da-Ritualen feststellt, die alle aus dem luwisch-kizzuwatnischen bzw. hurritischen Bereich stammen.

Die v. a. aufgrund der Kolophone vorgenommene Textzusammenstellung kann noch durch einige weitere Kriterien erhärtet werden. Besonders ein Vergleich mit dem Tunnawiya-Ritual KUB VII 53+ in Hinblick auf einige nicht alltägliche Ausdrücke erlaubt dabei die Zuordnung der Texte zu dieser Verfasserin. An erster Stelle möchte ich dabei ^{Giš} wawarkima- "Drehzapfen (der Tür)" (KBo XXI 6 Vs. 1.4.6.15) nennen, der aus Lehm verfertigt ist und dessen magische Konnotation im vorliegenden Ritual mit KUB VII 53+ I 44.11 2 vergleichbar ist, wenn der Gegenstand über den zu Behandelnden gehalten bzw. geschwenkt wird. Auch die 2. Tafel des Textes weist einige beachtenswerte Übereinstimmungen mit dem Tunnawiya-Ritual auf. So z. B. die Anrufung des Wettergottes mit dem luwischen Beiwort ari-yattalli-, wobei man Starke 1985, 44 wird recht geben dürfen, wenn man auf der 2. Tafel (KUB IX 34 I 11f) die hethitische Übersetzung jener luwischen Beschwörung sieht, die in KUB VII 53+ I 56f einmal ausgeschrieben ist, im Laufe der Ritualhandlung aber öfter rezitiert wird. Da die Rezitationsformel bisher nur an diesen beiden Stellen in hethitischen (und luwischen) Texten belegt ist, möchte ich darin das Hauptargument sehen. KUB IX 34

der Tunnawiya zuzuweisen, was dann auch sehr stark dafür spricht, daß dieser Text eben als zweite Tafel zum Ritual KBo XXI 1.6 dazugehört. Ebenfalls nicht zu übersehen ist die inhaltliche Nähe von KUB IX 34 zu KUB VII 53+, besonders in der Behandlung der 12 Körperteile, die auch in KUB VII 53+ passim genannt werden (vgl. Goetze 1938, 42-44; vgl. Haas 1971, 420f mit Anm.15). Ebenso sei noch auf das Wortpaar meluli- hastai- verwiesen, auf dessen Vorkommen in beiden Texten bereits Goetze 1938,77 aufmerksam gemacht hat. Auch die ähnliche Diktion in KUB IX 34 und KBo XXI 6 Vs. 11f. Rs. 11 mit Wechsel von Analogiezaubern und der Namensnennung bzw. des Ausspuckens deuten auf einen Zusammenhang dieser Texte (vgl. Kammenhuber 1985,85 mit Anm.16). In Summierung der Indizien scheint es mir somit durchaus gerechtfertigt zu sein, KUB IX 34 als 2. Tafel des Tunnawiya-Rituals KBo XXI 1.6 zu betrachten.

Somit ergibt sich folgende neue Textzusammenstellung gegenüber CTH *448.1 und 760 I 1.:

1. Tafel: A. KBo XXI 1
 - B. KBo XXI 2 = A I 3-14
 - C. Bo 4045 = A I 10-18
2. Tafel: A. KUB IX 34
 - B. IBoT III 99 = A I 1-19
 - C. IBoT III 102+Bo 3436 = A I 24-36
 - D. Bo 3193 = A II 30-47. III 20-36
 - E. KUB VII 42 = A IV 14-21

Kolophon: KBo XXI 3, 4
3. Tafel: Bisher sind davon noch keine direkten Exemplare belegt bzw. als solche identifiziert.
4. Tafel: A. KBo XXI 6
 - B. KBo XXV 193: I 3-12 = A I 1-10
 - C. 313/w: I 2-8 = A I 13-18
 - D. KBo XXIX 197: I 5-9 = A I 1-5

Für die Überlieferungsgeschichte kann man folgendes

feststellen. Soweit die Fundumstände der Texte bekannt sind, zeigt sich, daß Exemplare des Textes ursprünglich sowohl auf der Burg als auch im Tempelbereich aufbewahrt worden sind. Auf die Frage nach eventuellen Versionen geben v. a. die Kolophone einigen Aufschluß. Wie P. Taracha 1985, 280 gezeigt hat, ergeben sich aus den Kolophonen zwei Fassungen des Rituals. Fassung A ist durch den Kolophon DUB. x. KAM man-kán LUGAL SAL. LUGAL. ^{SAL}ŠU.GI taknaz dai NU. TIL/UL QATI (KBo XXI 1 IV 5f; 3 Rs. x+1; 6 Rs. 12'f) bezeugt, Fassung B durch DUB. x. KAM UL QATI man-kán LUGAL SAL. LUGAL ^{SAL}ŠU.GI taknaz dai (IX 34 IV 23ff; KBo XXI 4 Rs. x+1). Ob sich diese beiden Fassungen auch in anderer Hinsicht unterscheiden haben, ist anhand der vorhandenen Exemplare nicht auszumachen, auch eine Zuordnung jener Texte, von denen kein Kolophon erhalten ist, zur einen oder anderen Fassung ist wohl nicht möglich.

2. Einige sprachliche Einzelheiten und Probleme

Ähnlich wie das Tunnawiya-Ritual KUB VII 53+XII 58 zeigt auch das vorliegende Ritual an zahlreichen Stellen luwischen Einfluß, wobei die sprachlichen Luwismen nicht ganz unproblematisch sind. Insofern sind die folgenden Überlegungen zu einigen Lexemen eher als Deutungsvorschläge denn als fertige Lösungen zu betrachten.

KUB IX 34 I 11 nennt mit ariyattalli- ein Beiwort des Wettergottes, wobei die Stelle zuletzt von Starke 1985, 44 kurz behandelt wurde, der darin zu Recht die leider unvollständig erhaltene hethitische Übersetzung des luwischen Spruches aus dem Tunnawiya-Ritual KUB VII 53+ I 58f sieht:

a-ri-ya-ad-da-li-iš ^DIM-an-za šar-ri ka-ši-i hu-u-e-
-hu-u-i-ya
tap-pa-aš-ša (it) šar-ri ti-ya-mi hu-i-hu-i-ya

"Wettergott des Gebirges, oben eile zu Besuch, im Himmel oben, auf der Erde (unten) eile (herbei)!" (vgl. dazu auch Rosenkranz, WO 2(1954)373-375). Beim Epitheton des Wettergottes, ariyattalli-, handelt es sich nach Ausweis von HW 297 um ein luwisches Adjektiv. Bildungsmäßig ist darin wohl eine adjektivische Ableitung mittels des Zugehörigkeitssuffixes -alli- (vgl. EHS § 118.2; DLL 139, § 30.2) von einem luwischen Nomen *ariyatti- "Berg, Erhebung" zu sehen, als dessen verbale Basis ari- "(er)heben" gelten kann. Das Nomen ist ideographisch in der Form HUR.SAG^{III.A}-ti-in-za (KUB XXXV 107 III 12) belegt, auch der Bergname HUR.SAG^{III.A}Ariyatti- (KUB XXVI 43 Vs. 18) und der Ortsname URU^{III.A}Ariyattassa- (KUB XXVI 43 Vs. 48) sind zu diesem Nomen zu stellen. Somit ergibt sich aus dieser Stelle m.E. eine spezielle Erscheinungsform eines der vielen Wettergötter, nämlich "der zum Berg Gehörige", d.h. der "Wettergott des Gebirges". Sachlich bereitet die Interpretation kaum Schwierigkeiten, man braucht nur an das häufige Nebeneinander von Wettergott und Berggott in den Beschreibungen von Götterbildern oder an Reliefdarstellungen denken, die den Wettergott auf Berggöttern stehend zeigen, wodurch recht deutlich die enge Zusammengehörigkeit dieser Göttertypen (vgl. G. Steiner, RIA 3, 550f) in der hethitischen Religion zum Ausdruck kommt.

Eine weitere problematische Wendung findet sich in der Liste der unangenehmen Dinge, die den Opfermandanten betreffen und die er überwinden soll (KUB IX 34 I 20ff; vgl. II 1ff; IV 1ff): Neben verschiedenen Krankheiten, dem Zorn der Götter, dem kurzen Jahr und dem allgemeinen Gerede werden in I 25f (vgl. IV 1f) auch šar-ki-u-wa-
-li-ya-aš na-ak-ki-u-e-eš genannt. In der Deutung des Ausdrucks könnte dabei die luwisch geprägte Beschwörung KUB XVII 15 II 10-16 (Starke 1985, 232) etwas weiterhelfen; die Zeilen lauten in Übersetzung: "Dann löschte ich dabei den blutigen Nergal, dann löschte ich dabei die š.n., dann löschte ich dabei die Kopfbinde des Sonnen-

gottes, dann löschte ich dabei die Furchtbarkeit des Wettergottes." Der weitere Kontext zählt noch andere Dinge auf, die im Ritual gelöscht werden, doch sind die luwischen Ausdrücke entweder nicht deutbar oder der Text ist zu fragmentarisch. Aufgrund der Stellung von ḡ.n. zwischen Nergal und Attributen des Sonnengottes und Wettergottes glaube ich, daß man in ḡ.n. einen Ausdruck wird sehen dürfen, der ebenfalls der göttlichen bzw. dämonischen Sphäre zuzuordnen ist. Eventuell darf man daran denken, daß es sich dabei um schadenbringende Dämonen handelt; darauf könnte auch hindeuten, daß ḡ. in IV 1 mit dem Determinativ DINGIR geschrieben ist, aber auch, daß in I 28 mit den "bösen Vögeln" dämonenartige Wesen gemeint sein dürften (vgl. auch Haas 1971, 410f). Etymologisch ist ein Anschluß an *s(u)erg^h- (bekümmert, krank sein; IEW 1051) denkbar, wie Eichner 1979, 61 vorgeschlagen hat. Nicht weniger problematisch sind die verschiedenen Schreibungen für ḡ., die die Endungen -li-(i)-(e)-eš bzw. -li-(ya)-aš zeigen, wobei syntaktisch jeweils ein Akk.Pl.c. zu erwarten ist (KUB XXXV 145 II 16 ist Nom.Pl.c., was aber in diesem Fall unberücksichtigt bleiben darf, da auch die Akk. formal Nom. sind). Die einzelnen Belege:

šar-ki-[u-wa-li-ya-aš na-ak]-ki-u-e-eš: KUB IX 34 I 25f
^hšar-ki-u-wa-li-ya-aš [na-ak-ki-u-e-eš]: KUB IX 34 IV 1f
šar-ki-wa-li-ya-aš na-ak-ki-ya-aš: KUB XXXV 145 II 4
šar-ki-wa-li-aš [na-ak-ki-yla-aš]: KUB XVII 15 III 4f
šar-ki-u-wa-li-i-e-eš na-ak-ki-u-e-eš: KUB IX 4 III 41f
šar-ki-wa-li-i-e-e[š]: IBoT III 102+: 2
šar-ki-wa-li-eš [n.]: KBo XVII 54 I 13
šar-ki-wa-li-iš na-ak-[ki-ya-aš]: KUB XXXV 145 II 16
[šar-ki-wa-li]-e-eš na-ak-ki-ya-aš: KUB XVII 15 II 12

Eine sichere Entscheidung, wie dieser Wechsel bei wohl identischen Kasus zu klären ist, vermag ich nicht zu fällen. Am wahrscheinlichsten scheint mir aber zu sein, daß wir hier mit einem Umlaut -ie- zu -ia rechnen dür-

fen, zumal das Nebeneinander von -ie- und -ia- schon seit ah. Texten bezeugt ist (vgl. dazu Oettinger 1984). Solche Umlaute könnten dabei auch der Ausgangspunkt für den späteren Kasussynkretismus des Hethitischen sein. Ebenfalls keine sichere Lösung ist für die verschiedenen Formen des Adjektivs nakki- zu erzielen, wobei die Analyse noch erschwert wird, da die Flexion bei nakkiyas offensichtlich der eines Substantivs auf -i entspricht, während für nakkuwes anzunehmen wäre, daß die Flexion den u-Stämmen (vgl. LUGAL-u-e-eš/*hassuwes) folgt. Eventuell können in diesem Zusammenhang die Form nakkus in den HG S 98 sowie im weiteren Sinn auch der luwische u-Stamm nahhuwa- verglichen werden, obwohl nahhuwa- von heth. nakki- etymologisch zu trennen ist (Weitenberg 1984, 186 mit Anm. 471; vgl. auch ders., Le Museon 90(1977)474f).

^{LÚ}ausi-, so die Ansetzung des Lexems in HW² 634, ist nur im vorliegenden Ritual und im Paralleltext KUB IX 4 bezeugt, wobei der Kontext immer derselbe ist. Über die Bildungsweise läßt sich folgendes sagen: ^{LÚ.MEŠ}a-ú-i-ši- -ya-la-aš (KUB IX 4 IV 8) und ^{LÚ.MEŠ}a-ú-i-ši-li-ya-aš (KUB IX 34 IV 12) sind wohl Nomina actoris auf -ala-/-ili-. ^{LÚ}a-ú-ši-ya-u-wa-aš (IBOT III 102+:13) ist formal als Genetiv eines Verbalsubstantivs zu interpretieren. Da KUB IX 34 insgesamt fehlerhaft überliefert ist, schlage ich in KUB IX 34 I 33 eine Textkorrektur zu ^{LÚ}a-ú-ši-ya-(wa)-aš vor. Dadurch läßt sich die bei vier Belegen m.E. unwahrscheinliche Vielfalt von drei verschiedenen Formen insoweit reduzieren, daß zwei Nomina actoris und zwei Verbalsubstantive übrigbleiben. Letztlich lassen sich diese Formen auf ein Substantiv *awisi- und ein davon abgeleitetes Verbum *awisiya- zurückführen (vgl. Eichner, Spr 25(1976)76 und Puhvel, HED I, 245f). Die Schreibung a-ú-ši-^o kann dabei als reduzierte Variante zu a-ú-i-ši-^o gelten. Eine nähere Funktionsbestimmung dieser Personengruppe ist aufgrund der derzeitigen Beleglage unmöglich, genauso wie eine Bedeutungsangabe für *awisi-.

KUB IX 34 IV 19-22 kann trotz KUB IX 4 IV 17-21 und KUB VII 42 Rs.5-7 nicht völlig ergänzt werden, allerdings erlauben die Parallelen, in 20f einen zweimaligen Schreibfehler mit Sicherheit zu korrigieren: das Akkadogramm lautet ^{URUDU}ŠA-GA-RI^{HI.A}, wobei der Fehler in IV 21 bereits von Ehelolf in der Edition durch Ausrufezeichen gekennzeichnet worden ist. ^{URUDU}ŠAGARU, nach AHW 1139 ein Greifer oder eine Zange, findet hauptsächlich in Ritualen Verwendung. Eine genaue Funktionsbestimmung dieses Gerätes ist vorerst noch nicht möglich, doch glaube ich nicht, daß der Ansatz des AHW in heth. Texten weiterführend ist. Praktisch alle Belege stammen aus Listen, doch meist ist im Kontext von Waffen die Rede. KUB VII 29:8-10 zählt folgende Gegenstände auf: 2 ^{URUDU}PA-A-ŠU GAL 2 GAL ZABAR 2 TA-PAL ^{URUDU}ŠA-A-GA-RU 2 GÍR ŠA ^{LÚ.MES}MUHALDIM 9 ^{GLŠ}KAK ZABAR. "2 große Beile, 2 bronzenen Becher, 2 Šagaru, 2 Messer der Küche, 2 bronzenen Pflöcke". - Interessant ist die leider äußerst fragmentarische Lieferungsliste für diverse Tempel, KBo XII 53 I 15f: INA ^{URU}U-uh-hi-u-wa A-NA ^DZA-BA₁-BA₁ 1 ^{URUDU}ŠA-AG-RU-U, die ebenfalls dafür sprechen könnte, daß man bei ŠAGARU besser an eine Waffe als an eine Zange denkt. Gerade im Zusammenhang mit dem Kriegs- und Unterweltsgott Nergal in unserem Text gewinnt eine solche Deutung m.E. durchaus an Wahrscheinlichkeit. Von dieser (wenn auch noch etwas wagen) Begriffsbestimmung dürfte es gerechtfertigt sein, für dieses Lexem einen Anschluß an gr. sagaris "Beil, Streitaxt" vorzuschlagen. Nach Frisk 1970,670 ist sagaris im Griechischen ein Fremdwort ohne Etymologie. In Hinblick auf die Belegstellen zeigt sich, daß sagaris praktisch immer mit "Orientalen" (Skythen, Amazonen) verbunden wird, was sich gut dazu fügen würde, wenn man dieses Fremdwort mit dem Akkadogramm in Verbindung bringt, was lautlich ohne Schwierigkeiten möglich ist, und falls der aufgezeigte Bedeutungsansatz akzeptabel ist, auch inhaltlich passen würde. Wie diese Wanderung über Kleinasien nach Griechenland vor sich gegangen ist, läßt sich

derzeit nicht sagen

Als letztes luwisch beeinflusstes Lexem möchte ich noch zamniya- (KBo XXI 6 Vs.9) aus der 4. Tafel des Rituals anführen, das in adjektivischer Verwendung als Attribut zu UR.MAH "Löwe" verwendet wird. Formal darf man darin eine Adjektivbildung auf -(i)ya- zu luw. zamman (DLL 113) sehen. Obwohl die Wortsippe mit verschiedenen Ableitungen gut bezeugt ist, ist es bisher noch nicht gelungen, eine exakte Bestimmung des Lexems und der dazugehörigen Ableitungen zu finden. Die wichtigsten Belege für zamman und Ableitungen, aus denen die Bedeutung etwa gewonnen werden kann, sind folgende: zamman wird in luwischen Ritualen mehrmals in einer Reihe mit Unheilsbegriffen genannt, woraus Meriggi 1980,310 S 113 gefolgert hat, daß darin ein negativer Begriff zu sehen ist. Aus KUB XXXV 48 III 10f (Starke 1985,156) kann man sehen, daß (böse) Götter, z. Verwünschung, Fluch und Eid den Körper (des Opfermandanten) nicht treffen sollen. Ähnlich negativ dürfte za-am-na-an-za u-[tar-ša in KUB XXXV 54 II 4 (Starke 1985,66) sein, was m.E. durch a-ad-d(u-wa-al za) u-tar-ša in II 12f bestätigt wird. Genauso kann das Adjektiv za-am-na-aš-ša-aš (Dat.Pl.) als Attribut zu DINGIR^{MEŠ} in KUB XVII 12 II 19 in negativem Sinn verstanden werden, wozu im sachlichen Bereich auf die "bösen Götter" im vorliegenden Ritual (KUB IX 34 III 44f) verwiesen werden kann. Schließlich läßt sich auch in jenen Ritualen, die das Adjektiv im Kontext mit einem Löwen nennen (KBo III 8+ III 11.29; KBo XXI 6 Vs.9), mit einem Bedeutungsansatz auskommen, der etwas Negatives ausdrückt. Die Form za-am-ni-ša-an in KBo III 8+ III 11 ist eine Adjektivbildung auf -isi- vom Obliquus zammn-, wobei ein Dativ auf -an vorliegt, der im H.-Luw. gut bezeugt ist und zuletzt von Morpurgo-Davies 1980,136f als Analogiebildung erklärt wurde: Aus dem Verhältnis von Akk.Pl. -sinzi zu Akk.Sg. -sin wurde dabei auch zum Dat.Pl. -sanzi ein entsprechender Ausgang des Dat.Sg. auf -san

gebildet; allerdings ist dieser -an-Dativ auf -a/isi- Ableitungen beschränkt (vgl. zum Dativ auf -an schon Mittelberger, Spr 9(1963)90f und Starke, BiOr 39(1982)362 mit weiteren Belegen). - Ob auch das Istanuwa-Ritual mit den "Gewittergesängen" (Starke 1985,299f) in KBo IV 11 diesen Bedeutungsansatz erlaubt, entzieht sich vorerst meiner Kenntnis, da das luwische Lied zu Ehren des ^DLAMA in KBo IV 11 Rs.56-59 praktisch unübersetzbar ist. Ebenfalls zur Sippe zamman dürften dabei der Orakelvogel zamnassi^{MUSEM} (vgl. Berman, JCS 34(1982) 123), die PNN Zamnawiya bzw. Zamnaziti (Laroche 1966, Nr.1529f) sowie einige Namen aus dem 1.Jt. (vgl. Goetze, JCS 8(1954)80 und Zgusta, KPN, S 1398-1, 1398-2) gehören. - Letztlich dürfte wohl auch das Glossenkeilwort za-am-ma-an-ti-(iš) im Geburtsritual KUB XLIV 4+ Rs.6.24 zu dieser Sippe gehören, obwohl der von Beckman 1983,104f vorgeschlagene Bedeutungsansatz "sterblich" zumindest in Verbindung mit den Göttern in KUB XVII 12 II 19 problematisch und nicht völlig überzeugend ist.

Nachdem somit m.E. an allen Belegstellen mit einer Bedeutung für zamman auszukommen ist, die etwas Negatives zum Ausdruck bringt, möchte ich eine Verbindung mit lyk. zumnē (TL 59, 3; 91, 3; 95, 2; N 314 b 3) erwägen, wofür wofür ebenfalls eine Bedeutung "Schaden" möglich ist. Der Nasalvokal [ē] könnte dabei den n-Stamm fortsetzen, (ul ließe sich mit dem innerluwischen Wechsel a/u erklären (vgl. Neumann 1969,375.396). Aus dieser Verbindung würde sich an der vorliegenden Stelle ergeben, daß von einem "schädigenden" Löwen die Rede ist, eine Vorstellung, die zumindest gut denkbar ist.

3. Die Ritualschreiberin Tunnawiya

Die Überschrift in KBo XXI 1 I 1 nennt die Ritualschreiberin Tunnawiya, von der bis jetzt vier verschie-

dene Rituale bekannt sind. Neben dem hier zu behandelnden Text sind dies folgende:

KUB VII 53+XII 58 I 1: UN-MA ^{SAL} Tu-un-na-ú-i
^{SAL} ŠU.GI. Nach IV 43f ist dies die erste Tafel des "Ritu-
 tuals gegen Unreinheit, des Flußrituals" der weisen Frau
^{SAL} Tu-un-na-u-ya.

KBo XVII 62+63 IV 19f: Im Kolophon des von G. Beckman
 1983,34 bearbeiteten Geburtsrituals kann man ebenfalls
 den Namen dieser Verfasserin ergänzen: [DUB. x. KAM ma-ah-
ha-an ^{SAL} za ha-a-ši Ú-UL QA-TI A-WA-AT ^{SAL} Tu-un-na-wi-ya
^{SAL} ŠA.ZU.

Schließlich ist noch der Bibliothekskatalog KUB XXX
 57+59 1.Kol. 5-7 hier anzuführen, ein Ritual, das schon
 in Hattusa nicht mehr vollständig greifbar war: DUB.1.KAM
A-WA-AT ^{SAL} Du-un-na-wi-ya [^{SA}]ŠU.GI ma-a-an ak-kón-ta-an
mu-u-ga-mi Ú-UL QA-TI EGIR-iz-zi-ma-aš-ši TUP-PU na-a-wi
ú-e-mi-ya-u-en.

Den Namen "Tunnawiya" kann man als luwisch bestimmen,
 analysierbar als eine suffixale Ableitung vom Ortsnamen
 Dunna mittels des Suffixes -wiya. Funktionell steht das
 Suffix in diesem und in ähnlichen Namen in Parallele zu
-muwa bzw. -ziti in männlichen Personennamen, doch sind
 die Bildungen auf -muwa und -ziti Komposita (Laroche
 1966,325f). Da nun die Verfasserin als weise Frau aus
 Hattusa bezeichnet wird, möchte ich die Frage aufwerfen,
 ob Tunnawiya vielleicht erst ein im nachhinein der Trä-
 gerin gegebener Name ist, durch den sie in Hattusa be-
 kannt war und der gleichzeitig ihre Herkunft verdeut-
 licht. - Neben dem Namen weisen eine Reihe weitere Indi-
 zien auf die Herkunft der Verfasserin aus dem luwischen
 Bereich. In KUB VII 53+ rezitiert sie mehrmals in luwi-
 scher Sprache (I 58f; II 6f.23f), auch zahlreiche weitere
 Luwismen sind für jenen Text charakteristisch (vgl. Starke

1985,45). Genauso weist das Geburtsritual der Tunnawiya in KBo XVII 62+63 zumindest durch das Auftreten der Hebamme (^{SAL}ŠÀ.ZU) in den luwischen Bereich, da diese Kultfunktionärin meist in Ritualen luwischer Provenienz aktiv mitwirkt (vgl. Haas/Thiel 1978,28f), auch wenn sonst kaum typisch luwische Motive in diesem Ritual namhaft gemacht werden können (Beckman 1983,36). Die sprachliche Nähe des hier vorliegenden Tunnawiya-Rituals zum Luwischen liegt ebenfalls auf der Hand. Neben den schon angeführten Wörtern lassen sich noch folgende luwische Lexeme bzw. Luwismen finden (vgl. auch die kürzere Liste bei Haas 1971, 420 Anm.9): ahra-wahra- (KUB IX 34 III 22), harnantassi- (KBo XXI 1 I 3.II 8), huntariyamman (KUB IX 34 II 48), isharnuwant- ^DU.GUR (KUB IX 34 I 26; IV 2), kukkulla- (KBo XXI 1 I 29), taparamman (KUB IX 34 III 39), tassiyaman (KUB IX 34 I 23; titiyal(i)- (KUB IX 34 I 14) und witrissa- (KUB IX 34 I 23)

Ober die Stellung der Tunnawiya in der Kulthierarchie kann man aufgrund der vier Rituale folgendes sagen: Während sie in KBo XVII 62+63 als ^{SAL}ŠÀ.ZU "Hebamme" bezeichnet wird, hat sie in den drei anderen Ritualen den Titel ^{SAL}ŠU.GI "weise Frau". Letzterer Titel ist eine Art Oberbegriff für Beschwörungspriesterinnen im hethitischen Kult, wobei zumindest eine hethitische Lesung des Sumerogramms ^{SAL}hasawa- ist, woraus gefolgert werden kann, daß die ^{SAL}ŠU.GI/^{SAL}hasawa- zumindest ursprünglich Funktionen ausgeübt hat, die in unmittelbarer Beziehung zum Geburtsvorgang standen. Mit G.Beckman 1983,233 kann man aber annehmen, daß die Bezeichnung mehr und mehr verallgemeinert worden ist, indem die etymologisch noch sichtbare - Verbindung mit der Geburt aufgegeben wurde, so daß jede Ritualhandlung von einer ^{SAL}ŠU.GI vollzogen werden konnte, während der Spezialbereich "Geburt" einer rangniedrigeren Kultfunktionärin, der ^{SAL}ŠÀ.ZU (= has-(sa)nupalla-) zufiel. Daraus kann man nun weiter folgern, daß das Geburtsritual KBo XVII 62+63 relativ gesehen das

älteste Ritual der Tunnawiya ist, während die drei anderen Texte zeigen, daß sie bereits innerhalb der Hierarchie in den Rang einer ^{SAL}SUGI aufgestiegen ist. - Somit soll hier abschließend die Frage nach der absoluten Datierung des Rituals angeschlossen werden. Aufgrund der Beobachtung der Zeichenformen, der Verwendung von Ideogrammen und der Berücksichtigung besonderer Graphien kann man folgende Konsequenzen für die Entstehungszeit des Rituals ziehen. Es ist mit einem Ritual aus der mittelhethitischen Zeit zu rechnen, wobei von den Textzeugnissen m.E. KBo XXI 6 als ältestes Exemplar vom Beginn des 14. Jh. stammt. Dieser zeitliche Ansatz stimmt mit den Beobachtungen von Beckman 1983,36 zum Tunnawiya-Ritual KBo XVII 62+63 überein, der für diese Tafel annimmt, daß sie mindestens vor der Mitte des 14. Jh. geschrieben worden sein muß und auch nach den Zeichenformen mit KBo XXI 1.6 übereinstimmt (Beckman 1983,41 Anm.91). KBo XXI 6 - obwohl der älteste Text - ist zwar nicht das Original des Rituals, doch scheint nichts dagegen zu sprechen, wenn man annimmt, daß kein allzu großer Zeitraum zwischen der Entstehung des Rituals und der vorliegenden Abschrift auf dieser Tafel liegt, womit man m.E. die Verfasserin des Rituals, Tunnawiya, ebenfalls auf die Zeit um 1400, vielleicht etwas früher, datieren kann. - KUB IX 34 ist eine Abschrift aus dem 13. Jh., wodurch die lange Überlieferungszeit des Rituals bezeugt ist. Ähnliches gilt auch für das Tunnawiya-Ritual KUB VII 53+, das durch den Namen des Schreibers, Pikku, als Niederschrift aus der Zeit Tudhaliyas IV. ausgewiesen ist (Starke 1985,45). Im Rahmen der langen Überlieferung dürfte wahrscheinlich jene Überarbeitung des Rituals geschehen sein, die erklären würde, warum in KUB IX 34 gemäß dem Kolophon eine etwas andere Version als in KBo XXI 1.6 vorliegt, auf die eingangs verwiesen wurde (vgl. auch Taracha 1985,280).

Damit läßt sich zusammenfassen: Das Ritual der Tunnawiya, das im Mittelpunkt meiner Ausführungen gestanden

ist, kann wohl der luwischen Kulturkomponente innerhalb des Hethiterreiches zugeordnet werden. Neben dem Namen der Verfasserin und der Gesamtthematik des Textes weisen besonders sprachliche Luwismen auf die Herkunft aus diesem Bereich. Somit kann dieses Ritual vielleicht einen kleinen Beitrag dazu liefern, wenn es geht, die Vielschichtigkeit der "hethitischen" Kultur weiterhin besser verstehen zu lernen.

4. Bibliographie

- BECKMAN, G. M.: Hittite Birth Rituals. Second Revised Edition, Wiesbaden 1983 (= StBoT 29).
- EICHNER, H.: Hethitisch gēnuššus, ginušši, ginuššin, in: Hethitisch und Indogermanisch, hg. v. E. Neu und W. Meid, Innsbruck 1979 (= IBS 25), 41-61.
- FRISK, H.: Griechisches etymologisches Wörterbuch, Bd. 2, Heidelberg 1970.
- GOETZE, A.: The Hittite Ritual of Tunnawi, New Haven 1938 (= AOS 14).
- HAAS, V.: Ein hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna, seine Herkunft und Wanderung, in: Or. 40 (1971) 410-430.
- HAAS, V./THIEL, H. J.: Die Beschwörungsrituale der Allaiturah(h)i und verwandte Texte, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn 1978 (= AOAT 31).
- KAMMENHUBER, A.: Ketten von Unheils- und Heilsbegriffen in den luwischen magischen Ritualen, in: Or. 54 (1985) 77-105.
- LAROCHE, E.: Les noms des Hittites, Paris 1966.
- MERIGGI, P.: Schizzo Grammaticale dell' Anatolico, Roma 1980.
- MORPURGO-DAVIES, A.: Analogy and the -an Datives of Hieroglyphic Luwian, in: AnSt 30 (1980) 123-137.
- NEUMANN, G.: Lykisch, in: HdO I, 2. Bd., 1. u. 2. Abschnitt, Lieferung 2: Altkleinasiatische Sprachen, Leiden 1969 358-396.

OETTINGER, N.: Sekundärwirkungen des Umlauts beim hethitischen Nomen, in: KZ 97(1984)44-57.

STÄRKE, F.: Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift, Wiesbaden 1985 (= StBot 30).

TARACHA, P.: Zu den hethitischen taknaz da-Ritualen, in: AoF 12(1985)278-282.

WRITENBERG, J. J. S.: Die hethitischen u-Stämme, Amsterdam 1984.