

Gernot Wilhelm

Die Götter der Unterwelt als Ahnengeister des Wettergottes nach altsyrischen und altanatolischen Quellen*

Einer der wichtigsten und interessantesten Neufunde der letzten Jahrzehnte mit Bezug auf die Kultritualistik der sogenannten Umwelt des Alten Testaments ist zweifellos das Ritual zur Einsetzung der Hohenpriesterin des Wettergottes in Emar.¹

* Die Druckfassung meines Vortrags zur Feier des 80. Geburtstages von Klaus Koch ist um Literaturzitate und einige Hinweise aus der Diskussion erweitert worden, soll aber den Charakter eines Festvortrags bewahren. Er sei als Zeichen des Dankes für und der Erinnerung an die kollegialen und freundschaftlichen Gemeinsamkeiten in Hamburg während der 80er Jahre verstanden. Er knüpft an die Thematik an, die wir seinerzeit – teilweise zusammen mit Bernd Janowski – in mehreren Seminaren und einem internationalen Symposium behandelt haben, nämlich die religionsgeschichtlichen Beziehungen zwischen Anatolien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Es geht mir heute wie damals darum, deutlich zu machen, dass das Anatolien des 2. vorchristlichen Jahrtausends zwar einerseits ein Kulturraum mit eigenständigen Traditionen ist, der sich von anderen kulturellen Großräumen des Alten Orients deutlich unterscheidet, dass sich aber mit der intensiven Rezeption nordsyrischer Traditionen durch den hethitischen Hof vor allem im ausgehenden 15. und im 14. Jh. v.Chr. neue und enge kulturelle Verbindungen zum Raum südlich der Taurus-Kette zeigen, die auch für die alttestamentliche Wissenschaft von Interesse sind. Meinem Würzburger Kollegen Theodor Seidl möchte ich auch an dieser Stelle für die Zusammenarbeit bei Vorbereitung und Durchführung eines gemeinsamen Hauptseminars über "Einsetzungsrituale für Kultpersonal und Könige im Alten Testament und im Alten Orient" im Wintersemester 2005/06 danken, in dessen Verlauf wir auch das Emar-Ritual eingehend besprochen haben. Ein Dank geht auch an Frau An D Vos, Doktorandin der Altorientalistik, die eine gründliche Materialvorlage über das Einsetzungsritual aus Emar in das Seminar eingebracht hat.

¹ Zu den Ausgrabungen in Emar von 1972-1976 s. *D. Beyer*, Meskéné – Emar. Dix ans de Travaux 1972-1982, Paris 1982; *J.-C. Margueron*, Le moyen Euphrate: zone de contacts et d'échanges, Leiden 1980; *Ders.*, Meskene (Imar*/Emar). B. Archäologisch, Reallexikon der Assyriologie 8 (1993) 84-93. Zu den Ausgrabungen seit 1996 s. *U. Finkbeiner*, Emar & Balis 1996-1998. Preliminary Report of the Joint Syrian-German Excavations with the Collaboration of Princeton Univer-

Das am syrischen Euphratbogen gelegene Emar ist schon in den Ebla-Texten aus der 2. Hälfte des 3. Jts. v. Chr. als eine der wichtigsten Städte Syriens häufig bezeugt.² Ein altbabylonisches Itinerar nennt den Ort als Endstation einer babylonischen Karawane.³ Die in Emar ausgegrabenen Texte zeigen, dass hier zahlreiche kulturelle Einflüsse zusammenkamen, ähnlich wie dies für Ugarit bezeugt ist. So gibt es eine dreisprachige, nämlich sumerisch-akkadisch-hurritische Götterliste, es gibt hurritische Omentafeln, anatolische Rituale in akkadischer Übersetzung, aber auch akkadischsprachige Rituale für die einheimischen Kulte. Das Onomastikon weist Namen aus verschiedenen Sprachen auf, wobei allerdings das einheimisch-nordwestsemitische Element überwiegt.

Das in akkadischer Sprache abgefasste Einsetzungsritual wurde 1973 und 1974 in mehreren teilweise voneinander divergierenden Handschriften bei den Ausgrabungen von Jean Margueron entdeckt und elf Jahre später von Daniel Arnaud in keilschriftlicher Autographie publi-

sity, Berytus 44 (1999-2000) 5-34; *Ders.*, Emar 1999 – Bericht über die 3. Kampagne der syrisch-deutschen Ausgrabungen, *Baghdader Mitteilungen* 32 (2001) 41-110, Tafeln 1-10 und 3 Pläne. *Ders.*, Emar 2001 – Bericht über die 4. Kampagne der syrisch-deutschen Ausgrabungen, *Baghdader Mitteilungen* 33 (2002) 109-146, Tafeln 1-7 und 3 Pläne; *Ders.*; Emar 2002 - Bericht über die 5. Kampagne der syrisch-deutschen Ausgrabungen, *Baghdader Mitteilungen* 34 (2004) 9-100, Tafeln 1-17 und 6 Pläne. Zur Geschichte und Kultur nach schriftlichen Quellen s. *M.R. Adamthwaite*, *Late Hittite Emar: The Chronology, Synchronisms, and Socio-Political Aspects of a Late Bronze Age Fortress Town* (*Ancient Near Eastern Studies* 8), Louvain 2001; *M.W. Chavalas*, *Emar: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age*. Bethesda 1996; *D.E. Fleming*, *Time at Emar: The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner's Archive* (MC 11), Winona Lake 2000. Zum Recht s. *W.F. Leemans*, *Le droit d'Emar, ville sur le moyen-Euphrate, au XIIIe siècle av. J.-Chr.*, Oosters Genootschap in Nederland 19 (1992) 3-33. Zur Sprache s. *J. Ikeda*, *A Linguistic Analysis of the Akkadian Texts from Emar: Administrative Texts*, Dissertation Tel Aviv 1995; *E.J. Penttuc*, *West Semitic Vocabulary in the Akkadian Texts from Emar* (HSS 49), Atlanta 2001; *S. Seminara*, *L'Accadico di Emar* (MEE/MVS 6), Rom 2001. Zu den Personennamen s. *R. Pruzsinszky*, *Die Personennamen der Texte aus Emar* (SCCNH 13), Bethesda 2003. Eine umfassende Bibliographie bieten *B.I. Faist / J.-J. Justel / J.-P. Vita*, *Bibliografía de los studios de Emar*, *Ugarit-Forschungen* 35 (2004) 191-230; s. auch <http://www.ieiop.com/emar/es/Temas.html>.

² *A. Archi*, *Imâr au III^{ème} millénaire d'après les archives d'Ebla* (*MARI. Annales de Recherches Interdisciplinaires* 6), Paris 1990, 21-38.

³ *W.A. Hallo*, *The Road to Emar*, *Journal of Cuneiform Studies* 18 (1964) 57-88; zum Emar der Mittleren Bronzezeit s. auch *D. Beyer*, *Quelques vestiges de l'imagerie émarite du Bronze Moyen* (*MARI. Annales de Recherches Interdisciplinaires* 6), Paris 1990, 93-102; *J.-M. Durand*, *La cité-état d'Imâr à l'époque des rois de Mari* (*MARI. Annales de Recherches Interdisciplinaires* 6), Paris 1990, 39-92; *F. Joannès*, *Une mention d'Emar dans un texte de Harâdum*, (*MARI. Annales de Recherches Interdisciplinaires* 6), Paris 1990, 121-122; zur Lage der früh- und mittelbronzezeitlichen Stadt s. gegen eine ältere Auffassung *U. Finkbeiner*, *Emar* 2001, 128-130.

ziert.⁴ Wenig später legte Manfred Dietrich eine Bearbeitung vor,⁵ und gleichzeitig schloss Daniel Fleming in Harvard seine Dissertation über das Ritual ab, die 1992 in überarbeiteter Form als Monographie erschien.⁶ Seitdem gehört der Text zum Kanon der wichtigsten Texte zur altorientalischen Religionsgeschichte.⁷

Am Schluss des Textes, nachdem die Beschreibung der Ritualhandlungen zu einem Ende gekommen ist, stehen Anweisungen, wie mit den Opfergaben sowie mit den Opfertischen zu verfahren ist. Hier findet sich die auf den ersten Blick verblüffende Aussage:

(Fleming 1992: 27, Zz. 80-81) IV ^{giš}paššūrī ša ana ilāni šaknū ina libbi-šunu II ^{giš}paššūrī ellūti II ^{giš}paššūrī lā ellūti ^{lū}bārū ^{lū.meš}zammārū itti aḥāmeš izazzū

"4 Tische, welche für die Götter aufgestellt waren – darunter 2 reine Tische (und) 2 unreine Tische – teilen sich der Opferschauer (und) die Sänger."

Wie ist es möglich, dass zwei der vier Opfertische unrein (geworden) sind? Für die Verunreinigung kultischer Lokalitäten und Gegenstände lassen sich viele Ursachen denken und in altorientalischen Texten auch belegen. Ein reiner Ort kann zum Beispiel dadurch unrein werden, dass er von einem unreinen Tier wie Schwein oder Hund betreten wird.⁸ Im vorliegenden Fall aber liegt etwas anders vor, wie ein Blick auf die Stelle lehrt, die von dem rituellen Gebrauch der Tische handelt. In ei-

⁴ Keilschriftl. Erstedition: *D. Arnaud*, *Textes sumériens et accadiens*. Planches (Recherches au pays d'Aštata. Emar 6/1, 6/2), Paris 1985, 100f. und 565-568 (Msk 731027 + 74245 = Expl. A), 121 (Msk 731042 + 74286a = Expl. B+C), 85 und 137 (Msk 731061 + 74274 = Expl. D), 598 (Msk 74286e = Expl. E) [Exemplarbezeichnungen nach *D. Arnaud*, *Textes sumériens et accadiens*. Texte (Recherches au pays d'Aštata. Emar 6/3), Paris 1986, 326 und *D.E. Fleming*, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar: A Window on Ancient Syrian Religion* (HSS 42), Atlanta 1992, 9; Textzusammenschluss B+C nach *W. Sallaberger*, *Rez. zu Fleming 1992*, *Zeitschrift für Assyriologie* 86 (1996) 142f., dort auch zur Frage der Zugehörigkeit von E zu D]; translit.: *D. Arnaud*, *Texte*, 326-337.

⁵ *M. Dietrich*, *Das Einsetzungsritual der Entu von Emar* (Emar VI/3, 369), *UF* 21 (1989) 47-100.

⁶ *D.E. Fleming*, *Installation of Baal's High Priestess*.

⁷ Inzwischen liegen mehrere Übersetzungen vor: (engl.) *D.E. Fleming*, *Rituals from Emar*, in: *W.W. Hallo* (Hg.), *The Context of Scripture*. Vol. I: *Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden/New York/Köln 1997, 427-443 und zuletzt (deutsch) *D. Schwemer*, *Das Einsetzungsritual für die Hohepriesterin des Wettergottes*, in: *B. Janowski / G. Wilhelm*, *Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen* (TUAT 4), Gütersloh 2008, 195-203, dort S. 199 auch Hinweis auf weitere Übersetzungen.

⁸ So heißt es in einer Instruktion für Tempelpersonal im Zusammenhang mit Reinheitsvorschriften für die Tempelbäckerei und die Tempelküche: "Ferner darf ein Schwein (und) ein Hund nicht in die Tür der Küche kommen!", Übersetzung nach *J. Klinger*, *Instruktionen und Verwandtes*, in: *O. Kaiser*, *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Ergänzungslieferung, Gütersloh 2001, 74, die letzte Bearbeitung des Textes ist die von *A. Taggar-Cohen*, *Hittite Priesthood* (THeth 26), Heidelberg 2006, zur Stelle S. 61 Z. 60, Übersetzung S. 80.

nem Abschnitt, in dem von den Opfern für die Götter von Emar die Rede ist, heißt es:

(Fleming 1992: 15, Zz. 24-25) IV ^{giš}paššūrī ana pāni ilāni išakkanū I ^{giš}paššūra ana ^dIŠKUR 1 ^{giš}paššūra <ana> ^d[...⁹ II ^{giš}paššūrī in]a qaqqari ana ilāni šaplūti/šaplāti išakkanū

"Vier Tische stellt man vor die Götter, einen Tisch stellt man für den Wettergott auf, einen Tisch für (die Gottheit) [..., 2 Tische au]f den Erdboden für die unteren Götter / die Götter der Unterwelt."

Über die Zuordnung kann es keinen Zweifel geben; die am Ende des Textes als "rein" apostrophierten Tische dienten zur Darbringung der Opfer für den Wettergott und eine andere Gottheit, deren Name nicht erhalten ist – wohl seine Gemahlin *Ḫebat* –, während die "unreinen" Tische für die Götter der Unterwelt bestimmt waren. Hier schließt sich die Frage an: Sind die Tische der Götter der Unterwelt von vornherein "unrein", oder sind sie es im Verlaufe der rituellen Handlungen geworden, und wenn ja, wodurch? Eine Antwort ist aus dem Emar-Ritual selbst nicht zu gewinnen, hierzu muss weiter ausgeholt werden.

Die "Götter der Unterwelt", die im Einsetzungsritual namenlos bleiben, werden – wie schon der Bearbeiter des Einsetzungsrituals Daniel Fleming gesehen hat¹⁰ – in ganz ähnlichem Kontext in einem *kissu* genannten Opferritual aus Emar mit Namen genannt. Hier heißt es:

(Arnaud 1986: Nr. 385: 7-9, Translit. nach Msk 74287a) IV ^{giš}paššūrī išakkanū ina libbi-šunu 1 ^{giš}paššūr ^dDagan <1> ^{giš}paššūr ^dIšhara u ^dNinurta II ^{giš}paššūrī ^dAlal u ^dAmaza ina qaqqari išakkanū

"Vier Tische stellt man auf, davon stellt man einen Tisch des Gottes Dagan auf, <einen> Tisch der Gottheiten Išhara und Ninurta, 2 Tische der Götter Alal und Amaza auf den Erdboden."

Diese beiden Unterweltsgötter Alal und Amaza wiederum können – wie Alfonso Archi¹¹ erkannt hat – mit zwei Unterweltsgottheiten, nämlich Ammizzadu und Alalu, identifiziert werden, die häufig in hethitischen und hurritischen Quellen aus *Ḫattuša* begegnen. Dort gehören Ammizzadu und Alalu zu einer Gruppe von Unterweltsgottheiten, die regelmäßig in den Schwurgötterlisten hethitischer Staatsverträge er-

⁹ D.E. Fleming, Installation of Baal's High Priestess ergänzt plausibel *Ḫé-bat* (das Nebeneinander von *Teššob* und *Ḫebat* in demselben Ritual noch mehrfach, s. Index S. 329f.)

¹⁰ D.E. Fleming, Installation of Baal's High Priestess, 74.

¹¹ A. Archi, The Names of the Primeval Gods, *Orientalia* N.S. 59 (1990) 120 mit Anm. 24; *Ders.*, Substrate: Some remarks on the formation of the west Hurrian pantheon, in: H. Otten / E. Akurgal / H. Ertem / A. Süel (Hg.), *Sedat Alp'a Armağan / Festschrift für Sedat Alp. Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, Ankara 1992, 11f., so auch V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (Handbuch der Orientalistik I, 15), Leiden / New York / Köln 1994.

scheint. Erstmals werden sie – allerdings nur kollektiv und ohne Namensnennung – in einem Vertrag des hethitischen Königs Arnuwanda I. erwähnt,¹² der am Anfang des 14. Jhs. regierte. Es ist dies die Zeit, in der die hethitische Kultur ein neues Gesicht durch die umfassende Rezeption von Kulturelementen aus Kizzuwatna (das ebene Kilikien der Antike) und Nordsyrien erhielt. Kizzuwatna, das kurz zuvor in den hethitischen Staatsverband eingegliedert worden war, war seinerseits stark von Nordsyrien her beeinflusst. Auf dem Weg über Kizzuwatna gelangten so nordsyrische Kulte, Beschwörungsrituale, Orakelpraktiken und Mythen in die Hauptstadt im nördlichen Zentralanatolien, wenn auch sicherlich nicht unverändert.

Aus etwa derselben Zeit, also ca. 1400 v.Chr., stammt die Niederschrift eines hethitischsprachigen Rituals, in dem die Unterweltsgottheiten mit Namen angerufen werden.¹³ Dabei fällt auf, dass der später Ammizzadu genannte Gott hier und in einem weiteren mittelhethitischen Ritualfragment¹⁴ unter der Namensform Ammizza erscheint, die der Emar-Form Amaza näher steht. Seit der Zeit Šuppiluliumas I., also seit dem dritten Viertel des 14. Jhs., werden die Unterweltsgottheiten dann auch in den Staatsverträgen regelmäßig mit ihren Namen aufgeführt. Die Zusammensetzung dieser Göttergruppe schwankt, in der Regel handelt es sich aber um zwölf Götter.¹⁵ Dies entspricht der Zahl der Unterweltsgötter in den Reliefs des Felsheiligtums von Yazılıkaya bei Hattuša.¹⁶ Dort ist zweimal – am Ende der Reihe der männlichen Götter in Kammer A und auf der westlichen Seite der dem Totenkult Tutḫalijas IV. dienenden Kammer B – eine Zwölfergruppe von Göttern dargestellt, die allesamt männlich gekleidet und mit einem Krumschwert bewaffnet, uniform und phalanxartig wirken.

¹² DINGIR^{MEŠ} *karūiliaš* "die uralten Götter" KBo 8.35 Vs. II 11, s. E. v. Schuler, *Die Kaškäer. Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasien* (UAVA 3), Berlin 1965, 110.

¹³ V. Haas / I. Wegner, *Die Rituale der Beschwörerinnen* ^{SAL}ŠU.GI, Teil 1 (Die Texte), Teil 2 (Das Glossar) (*Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler I/5*), Rom 1988, Nr. 79 = KBo 17.96 Vs. I 7'-11'.

¹⁴ KBo 14.100 6', s. H. Otten, *Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy*, *Zeitschrift für Assyriologie* 54 (1961) 145 (hier noch als 1/q zitiert); zur Datierung s. S. Košak, *Konkordanz der hethitischen Keilschrifttafeln 3. Teil: Die Textfunde der Grabungen in Boğazköy 1952-1963* (HPMM 3), Wiesbaden 2005, 58 sub 1/q.

¹⁵ A. Archi, *Names of the Primeval Gods*, 116; als Ausnahme nennt Archi den Alaksandu-Vertrag, der nur neun Unterweltsgötter nennt.

¹⁶ K. Bittel, *Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya (Boğazköy-Hattuša. Ergebnisse der Ausgrabungen 9)*, Berlin 1975.



Die Unterweltsgötter in Kammer B von Yazılıkaya (Photo G. Wilhelm)

In den Ritualen, in denen die Unterirdischen genannt sind, ist ihre Zahl dagegen nicht kanonisch und reicht von 5 bis 15.¹⁷ Aber auch die zwölf Unterweltsgottheiten der Schwurgötterlisten entsprechen keinesfalls den Zwölfgöttern von Yazılıkaya in ihrer Konformität, ihrem ausschließlich männlichen Geschlecht und ihrer kriegerischen Erscheinung. Es gehören nämlich auch weibliche Gottheiten dazu wie die Göttinnen Ninlil, die Gemahlin Enlils, und Antu, die Gemahlin Anus sowie wahrscheinlich Apantu.¹⁸ Lässt man diese letzteren, größtenteils aus Mesopotamien entlehnten Gottheiten beiseite, so reduziert sich die Zwölfergruppe auf eine Kerngruppe von sieben Unterweltsgöttern.¹⁹ Die Erweiterung dieser Siebenergruppe zu einer Zwölfergruppe durch Zufügung vor allem babylonischer Unterweltsgötter²⁰ darf wohl als Angleichung an ein anatolisches Konzept verstanden werden. Für altanatolische Zwölfgötter ohne Bezug zum hurritischen oder syromesopotamischen Kulturraum kann auf die zwölf Götter verwiesen werden, die nach einem Geburtsritual des luwischen Sprachraums an einer Wegkreuzung rituell behandelt werden.²¹ Obwohl die Traditions-

¹⁷ A. Archi, *Names of the Primeval Gods*, 117; V. Haas, *Geschichte*, 115.

¹⁸ A. Archi, *Names of the Primeval Gods*, 116.

¹⁹ V. Haas, *Geschichte*, 114f. ("Heptade").

²⁰ Anu ist ursprünglich der sumerisch-babylonische Himmels-gott, Enlil als Vorsitzender der Götterversammlung der oberste sumerische Gott. Nach dem altbabylonischen Ursprungsmythos Atram-ḫasis gehören beide zu den oberen Göttern (Anunnakkū); mit dem Aufstieg des jüngeren Gottes Marduk sinken sie aber – zumindest in einem Strang theologischer Reflexion – mitsamt allen Anunnakkū zu Vorfahren der herrschenden Götter, d.h. zu verstorbenen und damit in der Unterwelt hausenden Göttern hinab. Dies ist der Hintergrund für die Verwendung des Akkadogramms *A-NUN-NA-KE₄* für die "uralten" Götter der Unterwelt in hethitischer Schreibergelehrsamkeit.

²¹ *ḫddarišni=šan XII DINGIR^{MEŠ} KI.MIN (= kištanunun)* "an der Wegkreuzung desgl. (= .te ich) (die) zwölf Götter" KUB 35.145 II 10'; das Verb *kištanu-* ist bisher nur in der Bedeutung "löschen" bezeugt; für eine Edition des Textes s. F. Starke, *Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift* (Studien zu den Boğazköy-Texten 30), Wiesbaden 1985, 230, für die Stelle s. H.G. Güterbock apud K. Bittel, *Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya (Boğazköy-Ḫattuša. Ergebnisse der Ausgrabungen 9)*, Berlin 1975, 191f.; A.M. Polvani, *La terminologia dei minerali nei*

linien mangels Quellen nicht verfolgt werden können, ist es nicht unwahrscheinlich, dass auch die Bezeugungen von Zwölfgöttern vor allem in sepulchralem Kontext in Lykien hiermit in Zusammenhang stehen.²²

Die Namen der "Siebenergruppe" der Staatsverträge (ebenso wie die der meisten weiteren Unterweltsgottheiten, die in Ritualen kizzuwatnischer Tradition begegnen) sind keiner bekannten Sprache zuzuordnen. Außer den beiden Gottheiten Ammizzadu und Alalu, die – wie wir gesehen haben – unter leicht abweichenden Namen in Emar begegnen, gehören regelmäßig Nara und Namšara, Minki, Tuḫuši und Ammunki dazu. Für diese Gottheiten erwog Albrecht Goetze eine Herkunft aus einem sehr alten obermesopotamischen Substrat;²³ während Oliver Gurney einen mesopotamischen Ursprung vermutete und sie einem "Hurrian milieu" zurechnete.²⁴ Verf. wies darauf hin, dass die Göttergruppe nur unter den hethitischen Göttern, nicht unter denen des ober-

testi ittiti (Eothen 3), Firenze 1988, 55 und zuletzt HW² H 498b. Der Text erwähnt an anderer Stelle (II 3', III 11' und Dupl. KUB 35.143 II 4' = *F. Starke*, Texte in Umschrift, 229) die Gottheit ^DU.GUR, die auf Grund einer Gleichung U.GUR = akkad. *namšaru* "Schwert" (zu dem Hintergrund dieser Gleichung s. *W.G. Lambert*, Studies in Nergal, Bibliotheca Orientalis 30 (1973) 356) und der seit mittelbabylonischer Zeit verbreiteten Schreibung des Namens des Unterweltsgottes Nergal mittels des Logogramms U.GUR mit dem sog. "Schwertgott" in Zusammenhang gebracht wird, der in Yazılıkaya, Kammer B, gegenüber der Darstellung der zwölf Unterweltsgötter als Relief dargestellt ist; s. *H.G. Güterbock*, A Votive Sword with Old Assyrian Inscription, in: Studies in Honor of Benno Landsberger (Assyriological Studies 16), Chicago 1965, 198b. Dass auch im Ritual zur Reinigung eines Hauses CTH 446 (s. dazu unten) Götterfigürchen Verwendung finden, die dolch- oder schwertförmig gestaltet sind, so dass sie dem "Schwertgott" von Yazılıkaya vergleichbar in den Boden gesteckt werden können (*H. Otten*, Beschwörung, 149; danach *H.G. Güterbock*, Sword, 198), hat sich nach Kollation als Irrtum erwiesen; s. *J. Klinger*, CTH 446: Eine Beschwörung an die Unterirdischen, in: *B. Janowski / G. Wilhelm*, Omina, 174f. Anm. 110. Dass KUB 35.145 II 10' "die zwölf Götter des Ugur" erwähnt (so *Haas* 1994: 368) und die Zwölfgötter den zwölf Monaten zuordnet (so *V. Haas*, Geschichte, 694; der Hinweis auf S. 784 führt in die Irre), ist nicht zutreffend. Für die Zwölfzahl als Symbol der Vollständigkeit verweist *A. Archi*, Names, 117 mit Anm. 12 auf die im Tunnawi-Ritual genannten "12 Körperteile". Auch letztere sind entgegen älterer Meinung ein in Anatolien heimisches und nicht aus Mesopotamien übernommenes Motiv, s. *J.L. Miller*, Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals (Studien zu den Boğazköy-Texten 46), Wiesbaden 2004, 456f. Zahlreiche weitere Belege für die Zahl 12 in hethitischen Texten nennt *V. Haas*, Geschichte, 975.

²² So *V. Haas*, Geschichte, 488.

²³ *A. Goetze*, On the Chronology of the Second Millennium B.C., Journal of Cuneiform Studies 7 (1957) 134.

²⁴ *O.R. Gurney*, Some Aspects of Hittite Religion (The Schweich Lecture 1976), Oxford 1977, 15; s. dazu auch *A. Archi*, Names, 121, Anm. 25.

mesopotamischen Mittani-Reiches erscheint, was gegen eine Herkunft aus Obermesopotamien spricht.²⁵

Bei der Siebenergruppe handelt es sich anscheinend nicht um Götterpaare, sondern ausschließlich um männliche Gottheiten; hierfür spricht insbesondere die hurritische Bezeichnung *ammadena enna* "Großväter-, Vorfahrgötter".²⁶ Anders die Gottheiten, durch die die Siebenergruppe zu einer Zwölfergruppe erweitert wird: Hierzu gehören, wie schon erwähnt, die beiden aus Babylonien stammenden Götterpaare Anum und Antum sowie Enlil und Ninlil.

Es ist stets angenommen worden, dass auch der Unterweltsgott Alalu aus Mesopotamien entlehnt wurde;²⁷ der Grund für diese Annahme besteht darin, dass in der ins 1. Jt. v.Chr. datierenden kanonischen Götterliste AN=Anum ein Götterpaar, Alala und Belili, unter den 21 Müttern und Vätern des Himmelsgottes An erscheint.²⁸ Dem widerspricht allerdings, dass die älteren Götterlisten – unter Einschluss der in Emar und Ugarit gefundenen! – Alala noch nicht nennen.²⁹ Die Frage einer

²⁵ G. Wilhelm, Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter (Grundzüge 45), Darmstadt 1982, 80.

²⁶ [*a(m)-m*]a-at-te-na DINGIR^{MEŠ}-na VBoT 16 Rs. 10' [ChS I/5, Nr. 31] s. heth. Rs. 7' *karuilijašš-a šiunaš* "und den früheren Götter" [Dat. Pl.]; DINGIR^{MEŠ}-na [*am-m*]a-[at]-te-[en]-na KUB 27, 34 IV 30', s. auch 32' [ChS I/5, Nr. 75]; es handelt sich um eine Apposition, wobei *ammatte* eine für anatolisch-hurritische Texte spezifische Schreibung von *ammadi* "Vorfahr", "Ältester" darstellt. Zu der gegenüber dem Mittani-Brief (*am-ma-ti*- Mit. I 48, III 37, 52, 58) aberranten Doppelkonsonanz sind vielleicht ebenso unzulänglich erklärte Schreibungen von Doppelkonsonanz in akkadischen Texten aus der mittelhethitischen Zeit zu stellen wie die bei G. Wilhelm, Neue akkadische Gilgames-Fragmente aus Ḫattuša, Zeitschrift für Assyriologie 78 (1988) 103 mit Anm. 20 und G. Wilhelm, Medizinische Omina aus Ḫattuša in akkadischer Sprache (Studien zu den Boğazköy-Texten 36), Wiesbaden 1994, 14f. gebuchten Beispiele. Die von V. Haas, Geschichte, 111 gebotene Deutung als Genitiv "*amat(i=w)e=na*" ("Götter des Großvaters") ist falsch, da eine solche Form nur bei einem *t*-Stamm möglich wäre (Beispiel: Ḫebat, Gen. Ḫebat=te (ChS I/1 5 Vs. I 66, II 1; 9 Vs. II 30; 10 Vs. I 47'; I/2 1 Rs. III 3, 31 und sonst).

²⁷ So auch E.E. Elnes / P.D. Miller, Olden Gods, in: K. van der Toorn, Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Second Extensively Revised Edition, Leiden/New York/Köln 1999, 643, die daher die Zwölfergruppe in zwei Sechsergruppen einteilen, von denen die erste „of uncertain origin“, die zweite unter Einschluss von Alalu mesopotamischer Herkunft sei.

²⁸ AN=Anum Tafel I 18f., s. Litke 1958: 42f.

²⁹ V. Haas, Geschichte, 83 identifiziert Alalu ohne Diskussion mit dem A-lulim der sumerischen Königsliste, dem in Eridu regierenden ersten König nach der Herabkunft des Königtums aus dem Himmel. Dies ist jedoch ganz unwahrscheinlich, weil in der gesamten Überlieferung der Königsname Alulim (Alulu) stets den u-Vokal, der Gottesname Alalu (Alal, Alala) stets den a-Vokal zeigt. Die von Haas l.c. Anm. 19 genannten Autoren Lambert und Millard äußern sich nicht zu Alalu. Die Behauptungen bei V. Haas, Die Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien, Orientalia N.S. 45 (1976) 207f., die Namen der Unterirdischen seinen "durchweg hurritisch" und eine Schwurgötterliste nenne sie als Gott-

Entlehnung aus Mesopotamien muss m.E. daher gegen die Auffassung der bisherigen Forschung noch als unentschieden gelten, und es ist nicht auszuschließen, dass Alala/u erst spät in Mesopotamien rezipiert wurde.

Der Befund aus Emar zeigt nun, dass zumindest zwei der Götter der Siebenergruppe, nämlich Alal und Amaza, in Syrien beheimatet sind und damit in jenem kulturellen Milieu, das die hethitische Kultur seit dem ausgehenden 15. Jh. stark geprägt hat. Es erscheint deshalb zulässig, die Vorstellungen, die sich nach den Quellen aus Hattusa mit den Unterirdischen verbinden, zur Interpretation der Ritualpassage aus Emar heranziehen.

Betrachten wir zunächst die Aussagen der hethitisch-hurritischen mythologischen Quellen zu den unterirdischen Göttern. Der sicherlich bekannteste Text, der von den Unterirdischen handelt, ist das sog. "Lied vom Königtum im Himmel".³⁰ Es schildert die Abfolge der drei Äonen, die der Herrschaft des Wettergottes vorausgehen. Der älteste Götterherrscher ist Alalu, der zum Unterweltsgott wurde, nachdem er seine Herrschaft im Kampf gegen seinen revoltierenden Sohn, den Himmelsgott Anu, verlor. "Und er floh vor ihm und ging hinab in die dunkle Erde", heißt es in dem Mythos. Der Himmelsgott wiederum wurde am Ende seines Götterkönigtums von seinem Sohn Kumarbi vertrieben, und dieser musste seinen Thron zugunsten des Wettergottes Teššob räumen. Im Proömion des Textes werden die Unterweltsgötter namentlich angerufen, der Erzählung zu lauschen. Seinen Ruhm auch außerhalb der Hethitologie verdankt dieser Sukzessionsmythos der Tatsache, dass er in der Struktur und in Details wie der Kastration des Himmelsgottes eine genaue Parallele in der Theogonie Hesiods hat.³¹

Ein damit eng verwandter Mythenkreis handelt von den wiederholten Versuchen des Gottes Kumarbi, die Herrschaft, die sein Sohn, der Wettergott, ihm raubte, zurückzuerlangen. In einem dieser Mythen, dem Ullikummi-Lied,³² muss ein von Kumarbi gezeugter Steinunhold, der die

heiten von Kumanni, sind irrig und wurden von dem Autor in seinem opus magnum zur altanatolischen Religion (*V. Haas*, Geschichte) nicht wiederholt.

³⁰ *H.G. Güterbock*, Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt (Istanbuler Schriften 16), Istanbul 1946, 6-9, Transkription *1-*6; neuere (kommentierte) Übersetzungen: *F. Pecchioli Daddi / A.M. Polvani*, La mitologia ittita (Testi del Vicino Oriente antico 4 = Letterature dell'Asia Minore 1), Brescia 1990, 115-131 (ital.); *H.A. Hoffner*, Hittite Myths, Second Edition (Writings from the Ancient World 2), Atlanta 1998, 42-45 (engl.); *A. Ünal*, Der Mythos vom Königtum der Götter und Kumarbi, CTH 344, in: *O. Kaiser*, Weisheitstexte, Mythen und Epen (TUAT 3), Gütersloh 1990-1997, 828-830.

³¹ *M.L. West*, Hesiod, Theogony, ed. with prolegomena and commentary, Oxford 1966; *Ders.*, The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth, Oxford 1997, 276-280, 283-286.

³² Güterbock, The Song of Ullikummi, Journal of Cuneiform Studies 5 (1951-1952) 135-161, 6, 8-42.

Herrschaft des Wettergottes bedroht, von seinem Untergrund abgeschnitten werden, damit ihm seine unüberwindliche Stärke genommen werden kann. Dies kann nur mit jenem urweltlichen Schneidegerät geschehen, mit dem einst Himmel und Erde getrennt wurden. Dieses Gerät liegt in den versiegelten Speichern der Unterwelt in der Obhut der unterirdischen Götter. Zu ihnen geht der Gott der Weisheit, der aus Babylonien entlehnte Gott Ea, und redet sie folgendermaßen an:

"Hört meine Worte, ihr uralten Götter, die ihr die uralten Angelegenheiten kennt! Öffnet wieder die alten väterlichen und großväterlichen Vorratshäuser! Das Siegel der uralten Väter soll man herausbringen und sie (die Häuser) damit (hinterher) wieder versiegeln. Und das uralte *ardala*-Gerät soll man herausbringen, mit welchem man Himmel und Erde auseinandergeschnitten hat. ..."

Neben einigen wenig ergiebigen und fragmentarischen Belegen für die unterirdischen Götter in mythologischen Texten ist es insbesondere der 1983 entdeckte hurritisch-hethitische Mythos von dem Besuch des Gottes Teššob in der Unterwelt, der unser Bild von den Göttern der Unterwelt bereichert hat.³³

Ohne dass der Text – soweit erhalten – ein Motiv dafür nennt, begibt sich der Wettergott in die Unterwelt, wo seine Schwester Allani als Königin regiert. Während der Wettergott sich auf einem riesigen Thron niederlässt, wird ein großes Festmahl vorbereitet:

"Zehntausend Rinder schlachtete sie vor dem großen Teššob, zehntausend Rinder schlachtete sie. Was das Fettschwanzschaf angeht, (so) schlachtete sie dreißigtausend. *In einer unmöglich zu zählenden Menge* schlachtete sie Zicklein, Lämmer und Böckchen. Die Bäcker aber machten (Brote) zurecht, die Mundschenken kamen herein, die Köche aber nahmen Bruststücke auf. Mit einer Schüssel brachten sie (sie). *In der Stunde*[?] für das Essen setzte sich Teššob zum Essen."

An dieser Stelle werden die übrigen Bewohner der Unterwelt genannt:

"Die uralten Götter setzte sie (sc. die Unterweltskönigin Allani) Teššob zur Rechten."

Die Informationen der Mythen zusammenfassend, kann man sagen, dass sie uns das Bild von Unterweltsgöttern vermitteln, die den frühesten Göttergenerationen angehören; einer von ihnen hatte in einer mythischen Urzeit als erster das himmlische Königtum inne. Auf Grund ihres Alters haben diese Götter großes Wissen von den vergangenen Dingen, ihre Erinnerung reicht bis an die Anfänge der gestalteten Welt

³³ KBo 32.13; Edition *E. Neu*, Das hurritische Epos der Freilassung. Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Ḫattuša (Studien zu den Boğazköy-Texten 32), Wiesbaden 1996, 220.272; weitere Übersetzungen: *H.A. Hoffner*, Myths, 72f., *G. Wilhelm*, Das hurritisch-hethitische "Lied der Freilassung", in: *O. Kaiser*, Ergänzungslieferung, 90f.

zurück, sie erfreuen sich nach Art alter Herren an der Erzählung ihrer einstigen Taten und sitzen zusammen zum Festmahl neben dem aktuellen Götterkönig, ihrem Urenkel, Enkel oder Sohn.

Wen dieses Milieu ein wenig an ein Seniorenstift erinnert, mag hinsichtlich des psychologischen Aspekts der Schilderung nicht Unrecht haben, übersieht aber einen wichtigen anderen Aspekt: Die Unterwelt ist kein Seniorenstift, sondern ein Ort des Todes.³⁴ Volkert Haas hat bei den altanatolischen Unterweltsvorstellungen eine grundlegende Differenzierung vorgenommen, indem er die aus dem hethitischen Totenritual rekonstruierte Vorstellung einer Jenseitswiese, auf der der Tote als Hirte und Bauer fortlebt, der Vorstellung von einer Unterwelt mit einem Palast der Unterweltskönigin gegenüberstellt. Letztere hält Haas für eine Entlehnung, die auf entsprechende mesopotamische Vorstellungen zurückgehe.³⁵ Nachdem wir gesehen haben, dass einige der in dieser Unterwelt wohnenden Götter in der Tradition der syrischen Stadt Emar beheimatet sind, dürfen wir diese Aussage dahingehend präzisieren, dass es sich hier um Vorstellungen handelt, die aus Syrien nach Anatolien entlehnt wurden, auch wenn wahrscheinlich die Traditionslinie zeitlich und räumlich bis zu der mesopotamischen Vorstellung von der großen Unterweltsstadt zurückführen.

Es scheint erlaubt, noch einen Schritt weiter zu gehen und die göttlichen Vorfahren des Wettergottes im Palast der Unterwelt mit den in Ugarit bezeugten königlichen Ahnengeistern, den Rāpi'ūma,³⁶ zu ver-

³⁴ Der Satz, mit dem *A. Goetze*, Kleinasien, in: Kulturgeschichte des Alten Orients 3/1 (Handbuch der Altertumswissenschaft), München 1933, 160 das Kapitel "Das Leben nach dem Tod" in seiner Kulturgeschichte Altanatoliens beginnt, ist immer noch richtig: "Über die Anschauungen, die die Hethiter vom Leben nach dem Tode hatten, wissen wir auffällig wenig." Leider hat der Autor diesen zutreffenden Satz 24 Jahre später in der überarbeiteten Neuauflage seines Werkes folgendermaßen ersetzt (*A. Goetze*, Kulturgeschichte Kleinasien (Handbuch der Altertumswissenschaft), München 1957, 169): "Nach der ganz diesseitigen Einstellung der Hethiter, bei den ständig wiederholten Wünschen nach langem Leben, dürfen wir als sicher annehmen, dass ihre Anschauungen über das Fortleben nach dem Tode pessimistisch gewesen sind." Eine Aussage der 1. Auflage dagegen ist in der 2. Auflage zu Recht getilgt worden: "Die Totengeister (*akkanteš*) führen ein schattenhaftes Dasein in der Unterwelt." Der einzige Beleg für diese Aussage ist nämlich das Gebet eines Königs, in dem dieser seine Trauer um den Tod seiner Gattin in die Worte kleidet: "Weil sie (die Witwe des vorausgehenden Königs) sie getötet hat, geht [... (= meine Seele?, so Singer)] hinunter in die dunkle Unterwelt." Von Totengeistern jedenfalls ist hier keine Rede, auch wenn die metaphorische Sprache der Stelle wohl auf Assoziationen beruht, die die Unterwelt mit Tod und Trauer verbinden.

³⁵ *V. Haas*, "Death and the Afterlife in Hittite Thought", in: *J.M. Sasson* (Hg.), *Civilizations of the Ancient Near East III*, New York 1995, 2021f., 2023, 2030; s. auch *V. Haas*, Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen.

³⁶ *A. Caquot*, Rephaim, *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 10 (1985); *R. Liwak*, *r'pā'im*, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 7 (1990-1993); *H. Rouillard*, Rephaim, in: *K. van der Toorn*, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Second Extensively Revised Edition, Leiden/New York/Köln 1999.

gleichen. Ein solcher Vergleich kann sich darauf berufen, dass in einem ugaritischen Mythos anscheinend von sieben Rāpi'ūma die Rede ist,³⁷ was mit der Siebenzahl der Kerngruppe der unterirdischen Götter übereinstimmt. Auch stellen die Rāpi'ūma eine Gruppe männlicher Wesen dar, und auch dies passt zu der Siebenergruppe der hethitisch-hurritischen Unterweltsgötter. In Ugarit handelt es sich wahrscheinlich um die sagenhaften Vorfahren der Dynastie.

Nach einem ugaritischen Mythos nehmen die Rāpi'ūma, die königlichen Ahnen, an Festmahlen (*mrz'/h*)³⁸ teil. Die Vorbereitung solcher Festmahle wird toposhaft folgendermaßen geschildert:³⁹

"Er schlachtete Rinder, auch Kleinvieh, er schlug nieder Stiere und Masthammel, Stierkälber von einem Jahr, hüpfende Lämmer (und) Zicklein."

Die Teilnahme der Rāpi'ūma an Festen wiederum kann mit der Rolle der Unterirdischen beim Fest im Palast der Allani im hurritischen Mythos verglichen werden, dies umso mehr, als der in Ugarit für die Festvorbereitung verwendete Topos eine Parallele in der hurritischen Erzählung vom Fest der Unterweltkönigin Allani für ihren Bruder, den Wettergott, bei dessen Besuch seiner Ahnen in der Unterwelt hat; hier heißt es:

"Zehntausend Rinder schlachtete sie vor dem großen Teššob, zehntausend Rinder schlachtete sie. Was das Fettschwanzschaf angeht, (so) schlachtete sie dreißigtausend. *In einer unmöglich zu zählenden Menge* schlachtete sie Zicklein, Lämmer und Böckchen." (KBo 32, 13 i 15-19)

³⁷ T.J. Lewis, Toward a Literary Translation of the Rapiuma Texts, in: N. Wyatt / W.G.E. Watson / J.B. Lloyd, Ugarit, Religion and Culture. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, religion and culture, Edinburgh, July 1994. Essays presented in honour of John C. L. Gibson (Ugaritisch-Biblische Literatur 12), Münster 1996, 135 und sonst öfter.

³⁸ J.B. Lloyd, The Banquet Theme in Ugaritic Narrative, Ugarit-Forschungen 22 (1990) 185f.; D. Pardee, Marziḥu, Kispu, and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View, in: N. Wyatt / W.G.E. Watson / J.B. Lloyd, Ugarit, 273-287 und sonst oft.

³⁹ Man vergleiche KTU 1.1 IV 30ff., 1.4 VI 40ff., 1.22 I 12-14 mit KBo 32.13 ... : *ṭḥ | alpṃ ap sin / sql trm w mri ilm ḡlm dt šnt imr qmṣ llim*; zur Übersetzung s. M. Dietrich / O. Loretz, Mythen und Epen ugaritischer Sprache, in: O. Kaiser, TUAT Ergänzungslieferung, Gütersloh 1990-1997, 1313; sowie J. Tropper, Ugaritische Grammatik (AOAT 273), Münster 2000, 598, 708f., 791 und sonst.



Sitzbild eines Herrschers am Eingang zur Grablege der Könige von Qatna (Foto Peter Pfälzner)

Die Unterweltsgötter wohnen also an einem Ort des Todes; wie die verstorbenen Ahnen des irdischen Königs werden sie als die verstorbenen Ahnen der herrschenden Götter aufgefasst. Der Ahnenkult der syrischen Dynastien ist vielfältig bezeugt; zuletzt wurde er vor wenigen Jahren durch die Entdeckung der Königsgruft unter dem Palast der mittelsyrischen Stadt Qatna eindrucksvoll illustriert.⁴⁰ Das Festmahl der Allani und der "uralten Götter" für deren Nachfahren, den Wettergott, ist zu vergleichen mit dem Festmahl, mit dem ein frisch verstorbenes Familienmitglied in den Kreis der Ahnen aufgenommen wird.

Was bedeutet dies für die Struktur des Mythos? In der bisherigen Diskussion um Veranlassung, Absicht und Folgen von Teššobs Besuch in der Unterwelt stehen sich im Wesentlichen zwei gegensätzliche Positionen gegenüber: E. Neu war der Meinung, dass mit diesem Besuch eine

Versöhnung der oberen und der unteren Götter bewirkt werden sollte; er spricht von einem "versöhnungsvollen Fest . . . , wo symbolhaft gar Himmel und Erde zusammenfanden."⁴¹ Für V. Haas und I. Wegner dagegen gerät Teššob in die Gewalt der Unterwelt. Die beiden Autoren vertreten die Ansicht, " daß der Wettergott[,] ebenso wie Nergal im Mythos von Nergal und Ereškigal oder wie die Ištar (in dem Mythos Ištars Gang in die Unterwelt) gewissermaßen unaufgefordert in die Unterwelt eingedrungen sind, um auch sie in ihren Machtbereich einzubeziehen, aus eben den gleichen Motiven in die Unterwelt geht."⁴² Beide Interpretationen

⁴⁰ M. Novak / P. Pfälzner, Ausgrabungen im bronzezeitlichen Palast von Tall Mishrife / Qatna 2002, Vorbericht der deutschen Komponente des internationalen Projektes. Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 135 (2003) 135–165. – Zur priesterlichen Kritik am königlichen Ahnenkult in Jerusalem s. H. Niehr, The Changed Status of the Dead in Yehud, in: R. Albertz / B. Becking, Yahwism after the Exile. Perspectives on the Israelite Religion in the Persian Era, Assen 2003 mit Lit.

⁴¹ E. Neu, Knechtschaft und Freiheit. Betrachtungen über ein hurritisch-hethitisches Textensemble aus Hattuša, in: B. Janowski / K. Koch / G. Wilhelm (Hg.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen dem Alten Testament, Nordsyrien und Anatolien (OBO 129), Freiburg/Schweiz 1993, 346; ganz ähnlich bereits E. Neu, Das Hurritische: eine altorientalische Sprache in neuem Licht (Akad. der Wiss. und der Lit., Abhandl. der geistes- und sozialwiss. Klasse 1988/3), Mainz 1988, 15f. und noch E. Neu, Epos, 10 und in Zurückweisung einer anderen Interpretation S. 232f. Anm. 12.

⁴² V. Haas / I. Wegner, Literarische und grammatikalische Betrachtungen zu einer hurritischen Dichtung, Orientalistische Literaturzeitung 92 (1997) 442f.; s. auch V. Haas / I. Wegner, Rez. zu H. Otten / Ch. Rüter, Keilschrifttexte aus Boghazköi

fügen sich allerdings nicht plausibel in die Ebla-Erzählung ein, zu der ja der Mythos von Teššobs Besuch in der Unterwelt gehört. Es spricht manches dafür, dass der Gott nach der Ablehnung der Sklavenbefreiung durch den Ältestenrat im Zorn seine Drohung wahr macht und die Stadt vernichtet. Gotteszorn und Gottesferne werden in den Mythen vom verschwundenen Gott und den zugehörigen Ritualen zur Bewerkstelligung seiner Rückkehr als Zusammenhang gesehen. "... sei es im Himmel, sei es in der Erde, in den Bergen, in den Flüssen ..." ⁴³ heißt es in einem Gebet, das im Zusammenhang mit einem Ritual die Rückkehr verschwundener Gottheiten erwirken will; als Aufenthalt des verschwundenen Gottes kommt also auch die Erde in Frage. Geht Teššob nach Zerstörung seiner Stadt (und seines Tempels?) im Zorn in die Unterwelt? Wie dem auch sei, sein Eintritt in die Unterwelt folgt dem Ritual für den Eintritt des verstorbenen Herrschers ins Totenreich. Der Wettergott betritt den Palast der Unterwelt als ein Verstorbener, und die "uralten Götter", gewissermaßen die Rāpi'ūma der Dynastie der Götterkönige, empfangen ihn mit einem Festmahl. Der Wettergott ist damit ebenso "tot", wie es der dem Mot verfallene ugaritische Baal ist. Welche Wendung die Erzählung weiterhin nimmt, bleibt uns leider verborgen.

Dem Wesen der Unterweltsgötter können wir uns noch ein Stück weiter annähern, wenn wir die Rituale befragen, in denen sie als Handelnde auftreten. Das bekannteste für diese Frage heranzuziehende Ritual ist die sog. "Beschwörung der Unterirdischen", ein hethitischsprachiges Ritual, das in zahlreichen Niederschriften vorliegt. ⁴⁴ Alle Exemplare

31, *Orientalistische Literaturzeitung* 86 (1991) 386. Die beiden Autoren vermuten als Fortgang der Handlung, Teššob entrinne zwar der Unterwelt, streife aber dann mittellos wie ein freigelassener Schuldklave auf Erden umher; *V. Haas / I. Wegner*, *Betrachtungen*, 439. Diese Deutung schließt mit der Annahme einer realen Notsituation Teššobs an *E. Neu*, *Knechtschaft und Freiheit*, 348 (und sonst) an, wobei Neu allerdings zwischen der Deutung als tatsächliche oder als fiktive Notsituation schwankte. Die Interpretation der betreffenden Textstelle (KBo 32.15 Vs.) sowohl bei Haas und Wegner als auch bei Neu verkennt aber deren poetische Struktur: Es handelt sich nicht um erzählenden Text, sondern um eine rhetorische Figur innerhalb einer Rede: Die Gegner der von Teššob geforderten Freilassung argumentieren, dass sie im Bedarfsfall alles Nötige zugunsten des Gottes tun würden (im einzelnen geht es dabei um die übliche Versorgung einer Gottheit mit Speise- und Trankopfern, Öl, Gewändern und kostbarem Schmuck ["Silber" und "Gold"]!), und stellen sich auf diese Weise rhetorisch als treue Diener des Gottes dar, um dann in dem einen, allerdings entscheidenden Punkt den Gehorsam zu verweigern, nämlich, wie von Teššob gefordert, ihre Sklaven freizulassen; s. dazu *G. Wilhelm*, *Die Könige von Ebla nach der hurritisch-hethitischen Serie "Freilassung"*, *Altorientalische Forschungen* 24 (1997) 279-286.

⁴³ *V. Haas / G. Wilhelm*, *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna (Hurritische Studien I = AOAT-S 3)*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1974, 153 (KUB 15.32 Vs. I 42 mit Dupl.).

⁴⁴ *H. Otten*, *Beschwörung*; *J. Klinger*, *Beschwörung mit Hinweis auf weitere Übersetzungen und einer aktuellen Zusammenstellung der Textzeugen*; zur Interpretation s. auch *G. Wilhelm*, *Reinheit und Heiligkeit. Zur Vorstellungswelt altanatoli-*

wurden im späten 14. oder im 13. Jh. v.Chr. geschrieben. Nach den einleitenden Zeilen dient das Ritual der Reinigung eines Hauses "von Blut(schuld), Beflecku[ng], (Körper-)Verletzung(?) (oder) (Mein-)Eid". Der Leiter des Rituals, konventionell als "Beschwörungspriester" oder "Beschwörer" (^{LU}AZU) bezeichnet, beginnt sein Werk mit der Aushebung von Gruben, durch die ein Kontakt zur Unterwelt hergestellt werden soll, und fährt dann mit der rituellen Ablösung der Unreinheit von dem befallenen Haus fort. Er bittet die Königin der Unterwelt, das Tor ihres Reiches zu öffnen und die unterirdischen Gottheiten heraufsteigen zu lassen. Diese spricht er dann direkt an und fordert sie auf, die Unreinheit des Hauses in die Unterwelt zu schaffen.

Auch in anderen Ritualen aus Hattusa werden die Unterirdischen angerufen, und zwar teilweise in hurritischer Sprache. Auch dies deutet auf eine nicht-anatolische Herkunft, genauer: auf eine Herkunft aus dem Kulturraum südlich der Tauruskette, wo die hurritische Sprache schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends beheimatet war.

Mit der Rolle der unterirdischen Götter bei der Entfernung von Miasma kommen wir zu einer Erklärung, warum die Tische, auf denen sie ihre Opfer empfangen, im Ritual aus Emar als unrein bezeichnet werden. Diese Götter gehen mit Unreinheit, mit Miasma um, und dadurch infizieren sie gewissermaßen die Gegenstände, die sie berühren.

Aber, so muss man weiter fragen, schadet ihnen selbst der Umgang mit Miasma nicht?

Zur Beantwortung dieser Frage soll zunächst untersucht werden, wie andere Götter auf den Kontakt mit Miasma reagieren. Bei Verstößen gegen das Gebot kultischer Reinheit reagiert die Gottheit mit Zorn, sei es, dass sie aktiv straft, oder sei es, dass sie ihre heilbringende Tätigkeit einstellt. Letzteres kommt in einem Mythentyp zum Ausdruck, der als "Mythos von einer verschwundenen Gottheit" bezeichnet wird und der zahlreiche Ausprägungen gefunden hat. Am bekanntesten ist der Mythos von dem Verschwinden des anatolischen Vegetationsgottes Teli-pinu. Am Anfang der Erzählung steht eine Störung der Normalität, in seinem Hause, dem Tempel, zieht Unordnung ein: Nebel und Qualm breiten sich aus. Diese Störung signalisiert das Ende des heilsamen Wirkens der Gottheit, mythisch verstanden als sein Verschwinden unter Mitnahme von Gedeihen, Wachstum und Sättigung. Rituell wird der verschwundene Gott wieder herbeigezogen, und sein Zorn soll in den großen Vorratsgefäßen der Unterwelt verschlossen werden, in denen nach altanatolischer Vorstellung Sünde und Unheil wie in der Büchse der Pandora liegen. Nach dieser Prozedur kehrt alles Gedeihen wieder zurück.

Die Vorstellung, dass die Gottheit durch Miasma beeinträchtigt, dann aber auch wieder gereinigt werden kann, ist in hethitischen Quellen oft

scher Ritualistik, in: *H.-J. Fabry / H.-W. Jüngling*, *Leviticus als Buch* (Bonner Biblische Beiträge 119), Bonn 1999, 206-213.

belegt. Es wird dadurch deutlich, dass sich ein segensreiches Wirken der oberen Götter nur in einer Sphäre der Reinheit vollziehen kann. Die unterirdischen Götter dagegen sind geradezu für die "Entsorgung" von Unreinheit zuständig. Sie müssen also nicht von jeglichem Kontakt mit Miasma sorgfältig abgeschirmt werden wie die himmlischen Götter, sie können offenkundig ohne Schaden für sich selbst mit Miasma umgehen. Um dies zu erklären, ist ein Blick auf das hethitische Totenritual hilfreich, das mit den Worten beginnt: "Wenn in Ḫattuša eine große Verfehlung geschieht". Um was es sich bei dieser "Verfehlung" handelt, sagt sogleich das nächste Kolon: "(indem) entweder der König oder die Königin stirbt".⁴⁵ Was hier mit "große Verfehlung" übersetzt wird, lautet hethitisch *šalliš waštaiš*; *waštaiš* und sein Synonym *waštul*, oft auch als "Sünde" übersetzt, bezeichnen im juristischen wie religiösen Sinne Verstöße gegen die religiös sanktionierte und legitimierte Ordnung. Der Tod wird also mit 'Unreinheit' identifiziert.

Dies lässt sich nun sich auch auf die Unterwelt beziehen, in der die Vorfahren der 'regierenden' Götter gewissermaßen als Totengeister existieren und damit an der 'Unreinheit' des Todes teilhaben. Die Opposita zu Unreinheit und Tod, also Reinheit und Leben, sind ebenso eng miteinander verknüpft wie jene. Diese Verknüpfung wird vor allem wahrgenommen in der allfälligen Bedrohung des Lebens durch Unheilsmächte aller Art, und die lebensichernden Maßnahmen bestehen eben in der strikten Bewahrung von Reinheit.

In Abbildung menschlicher Erfahrung verteilen sich die oberen Götter auf nur zwei bis drei Generationen; sie sind gewissermaßen die lebenden Götter, und dieses Leben ist einerseits bestimmt durch Macht, andererseits durch Gefährdung. Im Mythos wird dies in der steten Bedrohung der Herrschaft des Wettergottes und seines Kreises deutlich, im Kult in der peinlichen Bewahrung oder – wo nötig – Wiederherstellung ihrer Reinheit. Die Unterirdischen dagegen entsprechen den verstorbenen Ahnen,⁴⁶ sie haben in diesem Sinne kein Leben und keine Macht mehr, auf Grund ihres Alters aber Erinnerung und Erfahrung.

Eine letzte Frage sei noch angeschnitten: Wenn die Tische im Kult von Emar, auf denen den Unterirdischen Opfer dargebracht wurden, durch Präsenz und Berührung dieser Unterweltsgötter unrein wurden, wieso ist es für den Opferschauer und die Sänger anscheinend kein Problem, diese Tische an sich zu nehmen, doch wohl, wie man vermuten darf, zu weiterem Gebrauch? Im hethitischen Ritual zur Reinigung eines Hauses geht der Beschwörer zum Abschluss seiner Tätigkeit mit den Ritu-

⁴⁵ KUB 30.16+ Vs. I 1f., s. *A. Kassian / A. Korolëv / A. Sidel'tsev*, Hittite Funerary Ritual *šalliš waštaiš* (AOAT 288), Münster 2002, 46.

⁴⁶ *G. Wilhelm*, "Gleichsetzungstheologie", "Synkretismus" und "Gottesspaltungen" im Polytheismus Altanatoliens, in: *M. Krebernik / Jürgen van Oorschot*, Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients (AOAT 298), Münster 2002, 59.

alingredienten sehr vorsichtig um: Er trägt sie in unkultiviertes Gebiet und veranlasst die Unterirdischen durch ein letztes Opfer und Gebet, alle Unreinheit mitzunehmen und selbst in die Unterwelt zurückzukehren.

Ein Unterschied liegt sicherlich darin, dass es im Einsetzungsritual in Emar anders als im kathartisch-eliminatorischen Ritual in Hattusa nicht um die rituelle Mobilisierung von Miasmen geht. Vor allem aber ist Unreinheit – sieht man einmal vom Tode ab – kein unabänderliches Fatum, sondern es steht ein umfangreiches Inventar von Behandlungsmöglichkeiten zur Verfügung. Man kann nur vermuten, dass der ausdrückliche Hinweis auf die Unreinheit der beiden Tische deutlich machen soll, dass sie nicht in die kultisch reine Sphäre der Götter gelangen dürfen. Für den Opferschauer und die Sänger dagegen genügten wahrscheinlich die Reinigungshandlungen, denen sie sich wohl ohnehin zu unterziehen hatten, wenn sie in den sakralen Raum traten.