

KULTISCHES TRINKEN UND ESSEN BEI DEN HETHITERN

von Bernhard Rosenkranz (Köln)

Seit der Frühzeit der Hethitologie sind Texte bekannt, in denen das Verb *eku-/aku-* ‚trinken‘ und seltener das Verb *ed-/ad-* ‚essen‘ anscheinend mit einem Götternamen als Objekt verbunden sind. Über die Interpretation dieser Stellen sind die Ansichten geteilt. Während einige Forscher sie im Sinne des Abendmahles auslegen, betrachten andere die Formel als ungenauen Ausdruck für ‚tränken‘ und ‚zu essen geben‘¹.

Neben Stellen der genannten Art gibt es auch solche, in denen der Göttername anscheinend im Dativ steht; gelegentlich erscheinen beide Formulierungen parallel, so daß O. Carruba² die Übersetzung ‚für einen Gott (= zu Ehren eines Gottes) trinken‘ vorschlagen konnte. Andererseits konnte E. Neu³ in dem althethitischen Gewitterritual den beständigen Gebrauch der Formel ‚Becher des Gottes NN‘ nachweisen, so daß er sich zu der Übersetzung ‚aus dem Becher des Gottes NN trinken‘ berechtigt glaubte. Schließlich deutet A. Kammenhuber die Handlung einfach als eine Libation⁴.

Es kann nicht Aufgabe dieses kleinen Beitrages sein, das schwierige Problem zu lösen. Wir sind im wesentlichen angewiesen auf Interpretation von Ritualbeschreibungen. Äußerungen von Hethitern, die den geistigen Hintergrund dieser Ritualhandlungen erkennen lassen, sind kaum vorhanden. Daß es einen solchen Hintergrund gab, geht zumindest aus der vielzitierten Stelle KUB XIII 4 IV 52–54 hervor, nach der das Trinken des Gottesbechers zu einem Gottesurteil benutzt werden konnte⁵.

¹ Vgl. J. Friedrich, Hethitisches Wörterbuch, 1952, S. 40, 44.

² O. Carruba, Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišurianza, StBoT 2, 1966, S. 40. — Rhyta in den hethitischen Texten, Kadmos VI, 1967, S. 95.

³ E. Neu, Ein althethitisches Gewitterritual, StBoT 12, 1970, S. 13 m. Anm. 15.

⁴ A. Kammenhuber, Heth. *hašsuš 2-e ekuzi* „Der König trinkt zwei“, Studi Micenei ed Egeo-Anatolici XIV, 1971, S. 152.

⁵ Darüber zuletzt O. Carruba a.a.O.

Ob in dem genannten Zusammenhang dem Terminus ‚Gottesseelen-Rhyton‘ eine besondere Rolle zukommt oder ob er mit ‚Gottes-Rhyton‘ gleichzusetzen ist, muß der Zukunft überlassen bleiben.

Die bisherige Erörterung beschränkte sich im wesentlichen auf die Interpretation von Stellen mit *ekuzzi/akuyanzi*. Sicherlich läßt sich in einem gewissen Grade aus der jeweiligen Formulierung etwas entnehmen über die Anschauungen des betreffenden Schreibers; dabei sollte man sich aber über den individuellen Charakter der Äußerung keine Illusionen machen. In Glaubensfragen waren die Schreiber kaum immer einer Meinung; wenn sie — etwa beim Kopieren alter Vorlagen — mit dem Ausdruck „*NN ekuzzi*“ konfrontiert wurden, lag es nahe, daß sie sich auf die Kultvorstellungen ihrer eigenen Gruppe besannen und dann entsprechend die Kopie formulierten. Dabei konnte an anderen Stellen der ursprüngliche Wortlaut wiedergegeben sein.

Als erstes Problem wäre die Frage nach der Beziehung des Kultteilnehmers zur Gottheit zu erörtern. Die häufigen Libationen⁶ von Kultgetränken sowie das Zerkrümeln von Brot können hier beiseite gelassen werden, da es sich dabei letztlich um besondere Arten des Opfers handelt, nur der Form nach gesteigert gegenüber dem einfachen Hinsetzen von Trank und Speise. Es bleibt die Frage nach einem etwaigen Glauben an einen mystischen Kontakt des Kultteilnehmers mit der Gottheit, sei er mittelbar oder gar unmittelbar.

Am häufigsten belegt ist das ‚Trinken des Gottes NN‘. Faßt man es wörtlich auf — wozu die Möglichkeit trotz aller Diskussionen auch heute noch besteht — so ergibt sich die Frage, ob das Gefäß oder der Trank das eigentlich wirkende Element darstellt.

Nichts zu entnehmen ist in diesem Sinne der Stelle Gewitterritual II 30: dem König wird ein (nicht näher charakterisierter) Becher gebracht, er setzt seine Lippen daran und gibt ihn zurück. Hier handelt es sich um eine Auswirkung der königlichen Persönlichkeit, wie er entsprechend z.B. II 19f. seine Hände an ein schwarzes Libationsgefäß legt.

KBo XV 37 (= ABoT 7+) V 19–23 schöpft der Priester mit dem Rhyton des Gottes Wein (aus dem GÌR.KÁN) in den Becher des Königs, der dann „zur Besänftigung“ trinkt⁷. Es liegt die Annahme nahe, daß durch das Schöpfen mit dem Gottes-Rhyton der Wert des Weines gesteigert wird.

⁶ Zahlreiche Belege in den von A. M. Dinçol ‚Die fünfte Tafel des Išuwaš-Festes‘ (RHA 84/85, 1969, S. 25ff.) zusammengestellten Texten.

⁷ O. Carruba, Kadmos VI, S. 95.

KBo XIX 128 V 39ff.⁸ ‚trinkt‘ der König die Gottheit GAL.ZU aus einem Löwen-Rhyton; der Palwattallaš vollzieht (41f.) seine Aufgabe und bricht danach (42) drei Laib Brot, die man dann (43) auf den Tisch zurücklegt. Darauf gibt der König (44f.) den ‚Herren‘ in die Hand zu trinken. — Ähnlich ist der Vorgang VI 10ff.: Der König ‚trinkt‘ den Wettergott des Großen Hauses aus einem Rinder-Rhyton, bricht dann (VI 13f.) einen Brotlaib und legt ihn (auf den Altar); schließlich gibt er (VI 14–16) den ‚Herren‘ in die Hand zu trinken⁹. In beiden Fällen ist der Trunk aus dem Rhyton dem Könige vorbehalten, die ‚Herren‘ trinken ohne Gefäß, aber offensichtlich in demselben einheitlichen Handlungsablauf, wenn auch zwischendurch das ‚Brotbrechen‘ vorgenommen wurde. Wäre die Zuteilung an die ‚Herren‘ aus einem anderen Gefäß erfolgt, so wäre ein Hinweis auf das Herbeibringen desselben zu erwarten. — Wie beim Trunk des Königs wird auch bei den ‚Herren‘ nichts über die Natur des Getränktes gesagt, während bei den Libationen im ersten Teil dieses Rituals jeweils aufgezählt wird: Bier (nur einleitend, I 25ff., II 12ff.), *marnu* III 5ff., III 34f., *yalhi* III 13f., 36f., Wein III 14f., 38f. Auch in anderen Texten scheint in der Formel nicht angegeben zu sein, welches Getränk beim ‚Trinken der Gottheit‘ genossen wurde¹⁰; immerhin dürfte es für den Gläubigen peinlich gewesen sein, eine vorgestellte Gottheit einfach als ‚Wein‘ oder dergleichen zu bezeichnen.

Der Unterschied zwischen ‚König‘ und ‚Herren‘ in der geschilderten Szene liegt offenbar darin, daß der König ein Gefäß benutzt, was für die ‚Herren‘ nicht zuständig war. Der Kontakt des Königs mit der Gottheit war demnach enger als der der ‚Herren‘. Das erinnert daran, daß der König bei seinem Tode ‚Gott‘ werden konnte. — Immerhin dürfte der Genuß des Trankes durch die ‚Herren‘ als (mittelbarer) Kontakt mit der Gottheit gegolten haben.

Für den mystischen Kontakt mit der Gottheit hat demnach das jeweilige Gefäß eine besondere Bedeutung. Dabei dürfte wichtig sein, daß in einigen Bildbeschreibungen die Gottheit mit einem Gefäß gleichgesetzt wird, z.B. KUB XXXVIII 2 II 14 ist der Wettergott des Hauses ein Rinderhals, ebenso III 9; KUB XXXVIII 3 I 1ff. ist der Wettergott von Lihzina ein Rinder-BIBRU, er hat I 4 einen Silberbecher;

⁸ H. Otten, Ein hethitisches Festritual (KBo XIX 128), StBoT 13, 1971, S. 14/15.

⁹ StBoT 13, S. 16/17.

¹⁰ Anders ist die Situation vor dem Eingießen des Getränktes, z.B. KBo IV 9 VI 26ff. (O. Carruba, StBoT 2, S. 41) . . . *A-NA LUGAL SAL.LUGAL akuyanna marnuyan pianzi* LUGAL SAL.LUGAL TUŠ-aš *DTauri akuyanzi*.

KUB XXXVIII 1 I 1ff. sind der Wettergott des Heerlagers und Marduk *uakšur*-Gefäße. Galt das Gefäß als Gottheit, so war unmittelbarer Kontakt möglich; grammatisch ergab sich daraus die Gottheit als Akkusativobjekt. Andernfalls konnte der Kontakt als mittelbar gelten; eine Auffassung als ‚für den Gott trinken‘ (mit Dativ des Götternamens) lag dann nahe. — Für die deutsche Übersetzung wäre im ersten Falle bei der Bezeichnung des Gefäßes Gebrauch des bestimmten Artikels zu erwägen, also KBo XIX 128 V 39f. „aus dem Löwen-Rhyton“, ebd. VI 10f. „aus dem Rinder-Rhyton“. Davon zu unterscheiden wären die Fälle, in denen es sich um einen Becher aus dem Besitz der Gottheit handelte; die Hethiter scheinen dafür die Formulierung ‚den Becher des Gottes NN trinken‘ bevorzugt zu haben¹¹. Diese Wendung kann kaum mit A. Kammenhuber a.a.O. als Kurzfassung gedeutet werden, da ja die normale Formel ‚den Gott NN trinken‘ noch knapper ist.

Im Zusammenhang mit dem ‚Trinken‘ werden häufig Libationen erwähnt. Eine solche kann vor dem ‚Trinken‘ vorgenommen werden, z.B. libiert der König KUB II 13 IV 12ff. aus einem Becher für Ašgašepa, SAL.LUGAL und Pirwa in ein *huppar*-Gefäß und trinkt dann¹². Dagegen libiert er z.B. KBo IV 9 Vs. III 16ff. und KBo VII 38 r. 8' ff. nach dem Trinken¹³. Trinken König und Königin beide, so libiert gewöhnlich nur der König¹⁴. Daraus ergibt sich, daß Libation und Trunk als Einzelakte in einer geschlossenen Zeremonie betrachtet werden dürfen, zu der vielfach noch die begleitende Musik angegeben wird. A. Kammenhuber möchte die Gesamthandlung als Libation betrachten, hebt aber hervor, daß sie von der einfachen Libation zu unterscheiden ist, die ja auch dem Fenster, dem Riegelholz usw. dargebracht wurde; sie nimmt auch an, daß dem königlichen Trinken eines Gottes tiefere magische Vorstellungen zugrunde liegen (S. 153).

Eine derartige Ausweitung des Begriffes Libation mag durchaus dem Zuge der Zeit nach Formalisierung entsprechen; sie enthält aber auch die Gefahr, daß wesentliche Züge aus dem Blickfeld entwinden. So kommt nach A. Goetze das Füllen der Rhyta einer Libation gleich¹⁵. Damit ist aber ein ganz anderer gedanklicher Hintergrund gegeben als beim ‚Trinken der Gottheit‘; der Kontakt mit der Gottheit tritt zurück, die Unmittelbarkeit des Opfers wird dagegen betont. Immerhin wurde aber auch das Füllen der Gefäße von den Hethitern terminologisch von

¹¹ E. Neu, StBoT 12, S. 13 m. Anm. 15.

¹² O. Carruba, StBoT 2, S. 41.

¹³ A. Kammenhuber, SMEA XIV, 1971, S. 144.

¹⁴ A. Kammenhuber, SMEA, S. 152.

¹⁵ A. Goetze, Kleinasiens (in: Kulturgeschichte des Alten Orients), 1957², S. 168.

dem Libieren in ein Gefäß unterschieden. Wie weit die Hethiter Unterschiede machten in der Form der Libation, kann hier nicht erörtert werden¹⁶.

Man könnte versucht sein, aus der Kombination des ‚Trinkens der Gottheit‘ mit einer Libation einen Schluß darauf zu ziehen, als was sich die Hethiter den Trank vorgestellt haben. Es wäre wenig logisch, wenn man etwa dem Wettergott einen zum Wettergott gewordenen Trank libiert hätte. Doch wird man in der Magie nicht mit scharfen logischen Deduktionen arbeiten dürfen. Dazu kommt die traditionelle Übung, bei kultischem Trinken die Gottheit durch eine Libation zu beteiligen. Man scheint das für eine Selbstverständlichkeit gehalten zu haben, und es erscheint zweifelhaft, ob der Schreiber sie bei einer komplizierten Handlung immer erwähnt. Gelegentlich erscheint sogar ein nachträglicher Hinweis, man habe den Göttern, die man ‚trank‘, vorher mittels des GAL Libationen dargebracht¹⁷. Hier hat der Schreiber gezeigt, daß er das Wichtigste notieren wollte. Aber bei jeder umständlichen Zeremonie mußte er auf irgendeine Angabe verzichten, gewöhnlich wohl auf die meisten Einzelheiten.

StBoT 2, Rs. 13ff. wird ein kultisches Mahl kurz beschrieben¹⁸; man setzt sich zum Essen; „er“ fordert zu trinken; es folgen Libationen, dann ‚trinkt‘ er den Sonnengott des Himmels, dann ‚für‘ (ANA)^{PIŠKUR} und ^{PLAMA}. Nachträglich bemerkt wird „Wir trinken sitzend“. — Die Forderung nach Getränk fehlt gewöhnlich in sonstigen Texten; im vorliegenden Text fehlt dann ein Hinweis auf das Bringen des Getränktes wie auch sonst gewöhnlich; ausführliche Beschreibung dieses Aktes anlässlich einer Libation liegt vor KUB XXV 36 II 17ff.¹⁹ (Bringen des Weines und der Gefäße 17–21, Übergabe und Segen 22–24, Libation 25f., Rückgabe der Gefäße 27ff.). — Warum der Schreiber die uns oft stereotyp erscheinenden Bemerkungen über ‚Brotbrechen‘ oder ‚Musik‘ bringt, wird erst klar, wenn man Stellen findet, an denen er darauf hinweist, daß diesmal diese Handlungen unterbleiben. Wir wissen nicht, wie weit der Schreiber mit seinen Kurzdarstellungen gehen konnte, ohne Mißverständnisse seiner Leser zu verursachen. Immerhin konnte er sich

¹⁶ A. Goetze, JCS 23, 1970, S. 77ff. (zitiert bei A. Kammenhuber, SMEA, S. 153 Anm. 30).

¹⁷ Z.B. Bo 2447 IV 43f., zitiert bei H. Ehelolf, Zum hethitischen Lexikon, KfI I, 1930, 138f.

¹⁸ O. Carruba, StBoT 2, S. 4/5.

¹⁹ V. Haas, Der Kult von Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte (= Studia Pohl 4), 1970, S. 202/203.

bei Wiederholungen auf vorhergehende Angaben stützen, so, wenn er KUB II 13 V 14 *IŠTU GAL 1-ŠU ekuzi* einspart, das schon V 11 in parallelem Wortlaut steht²⁰.

Andererseits darf man erwarten, daß der Schreiber in einer gekürzten Partie auf einwandfreie Formulierung seiner tatsächlichen Angaben achtet und vor allem die richtigen Fachausrücke verwendet. Benutzt er eine andere Redewendung, so liegt die Vermutung nahe, daß er auch etwas anderes meint. Das gilt insbesondere auch für die oben erwähnte Stelle aus dem Wišurianza-Ritual (StBoT 2), zumal hier bei der Kurzfassung gerade die umständlichere Formulierung gewählt wurde.

Bei dieser Sachlage dürfte es sich kaum empfehlen, aus den verschiedenen Redewendungen eine einheitliche Grundanschauung zu rekonstruieren. So bleibt einstweilen nur die Möglichkeit, den jeweiligen hethitischen Wortlaut getreu zu übersetzen: er trinkt (oder: ‚trinkt‘) die Gottheit ^DNN / den Becher des ^DNN / für (oder: zu Ehren des) ^DNN. Ob man diese Wendungen dann mit den oben erwähnten sachlichen Angaben in Zusammenhang bringen will, muß dem Interpreten überlassen bleiben.

Nicht unwesentlich für die Beurteilung dürfte die weitere Frage nach dem angeblichen ‚Essen der Gottheit‘ sein. Möglicherweise bietet hier der Gebrauch von ‚Gebildbrot‘ eine Erklärung, wie schon kürzlich V. Haas²¹ anlässlich des NINDA.KUR₄.RA GUD / UDU (Bo 2710 Vs. 8) ausführte. Er stellt dort das *tun(n)aptu-* und *tappin(n)u*-Brot zusammen mit den Götternamen ^DTunapi und ^DTappinu, wie schon H. A. Hoffner²² das *tarhuntiti*-Brot auf den Gott Tarhunta bezog unter Hinweis auf NINDA *Ninattani*, NINDA *šiyandanni* und NINDA. KUR₄.RA TUR ^DGul-aš-ša-aš. Die Reihe läßt sich verlängern; zu den Brotsorten *armanni* bzw. *armantalanni* vgl. ^DArma, *alalunza* vgl. ^DAlalu, *hauattani* vgl. ^DHauantalli, *hazzizzita* vgl. ^DHazzizzi, *karšia[* vgl. ^DKarši²³.

Eine verstandesmäßige Ausdeutung der hethitischen ‚Theophagie‘ (so V. Haas S. 219) war kaum möglich; abgesehen von einer rein symbolischen Auffassung blieb nur die magische Gleichsetzung von Bild und Persönlichkeit, die dem Hethiter beim Zauber geläufig war²⁴ und hier auf die Gottheit übertragen werden konnte. Immerhin scheinen derartige Gedankengänge keinen rechten Anklang bei den Hethitern gefunden zu

haben, da die Angabe „er ißt den ^DNN“ außerordentlich selten belegt ist; wird beim ‚Trinken der Gottheit‘ das Brot erwähnt, so wird im allgemeinen nur vom ‚Brechen‘ desselben gesprochen. Möglicherweise ist darin ein symbolischer Ersatz für wirkliches Essen des Brotes zu sehen, doch spielt es jedenfalls nur eine Nebenrolle.

Man könnte geneigt sein, einen konkreten Ansatz für die Gleichsetzung von Brot und Gottheit im frühen Kult der Getreidegottheit ^DHalki zu suchen. Abgesehen davon, daß anscheinend nichts in der Überlieferung für eine solche Lösung spricht, ist diese Annahme schon deshalb unwahrscheinlich, weil ^DHalki zugleich eine Gottheit der Unterwelt ist. Damit ist zumindest der Anklang an die ‚schwarze‘ Magie gegeben, die von den Hethitern offiziell gemieden wurde. Dieser Umstand hätte auch wohl eine Übertragung des Gebrauches auf andere Gottheiten verhindert.

Vermutlich handelt es sich bei dem kultischen Verzehr der Gottheit um einfache Analogie zum kultischen ‚Trinken‘ der Gottheit ohne einen sachlichen Ansatzpunkt. Das mag die weitere Entwicklung bestimmt haben. Das mag ein wenig befriedigender Ausweg sein; aber gewiß gab es in dem vielschichtigen Problemkreis kultischer Verrichtungen auch einiges, was nur auf mechanischer Übertragung beruhte.

²⁰ V. Haas a.a.O. S. 111.

²¹ V. Haas a.a.O. S. 218f.

²² H. A. Hoffner, An English-Hittite Glossary, RHA 80, 1967, S. 27 Anm. 29.

²³ Zu den Götternamen vgl. E. Laroche, Recherches, S. 80, 120, 44, 22, 47, 84.

²⁴ A. Goetze, Kleinasiens², S. 158.