

HANDBUCH DER ORIENTALISTIK
HANDBOOK OF ORIENTAL STUDIES

ERSTE ABTEILUNG
DER NAHE UND MITTLERE OSTEN
THE NEAR AND MIDDLE EAST

HERAUSGEGEBEN VON

H. ALTENMÜLLER · B. HROUDA · B.A. LEVINE
K.R. VEENHOF

FÜNFZEHNTER BAND
GESCHICHTE
DER
HETHITISCHEN RELIGION



IV 148
1090/15
GESCHICHTE
DER
HETHITISCHEN RELIGION

VON

VOLKERT HAAS



E.J. BRILL
LEIDEN · NEW YORK · KÖLN
1994

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Haas, Volkert.

Geschichte der hethitischen Religion / von Volkert Haas.

p. cm. - (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Der Nahe und Mittlere Osten, ISSN 0169-9423 ; 15. Bd. = Handbook of Oriental studies. The Near and Middle East)

Includes bibliographical references and indexes.

ISBN 9004097996 (alk. paper)

I. Hittites - Religion. I. Title. II. Series: Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Nahe und der Mittlere Osten ; 15. Bd.

BL2370.H5H27 1994

299'.199 dc20

94-15699

CIP

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Handbuch der Orientalistik / hrsg. von B. Spuler unter Mitarb. von C. van Dijk... Leiden ; New York ; Köln : Brill.

Teilw. hrsg. von H. Altenmüller. Teilw. mit Parallelt.: Handbook of Oriental studies.

Abt. 1, Der Nahe und Mittlere Osten - The Near and Middle East / hrsg. von H. Altenmüller...

NE: Spuler, Bertold [Hrsg.]; Altenmüller, Hartwig [Hrsg.]; Handbook of oriental studies

Bd. 15. Haas, Volkert: Geschichte der hethitischen Religion. - 1994

Haas, Volkert:

Geschichte der hethitischen Religion / von Volkert Haas. -

Leiden ; New York ; Köln : Brill, 1994

(Handbuch der Orientalistik : Abt. 1, Der Nahe und Mittlere Osten ; Bd. 15)

ISBN 90-04-09799-6

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ
В СЕРИИ "ВЪВЕДЕНИЕ В НАУКУ"
АКАДЕМИИ НАУК СССР

ISSN 0169-9423

ISBN 90 04 09799 6

© Copyright 1994 by E.J. Brill, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by E.J. Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 01923, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALTSVERZEICHNIS

Vorbemerkung	xiii
Verzeichnis der Abkürzungen	xv
Einleitung	1
Raum und Zeit	1
Historischer Überblick	1
Mensch und Gott	35
Die Quellen	37
Religionsgeschichtliche Hinweise vom Neolithikum bis zur frühen Bronzezeit	39
Das Natufium und das akeramische Neolithikum	39
Die religiösen Vorstellungen	49
Das keramische Neolithikum Anatoliens	53
Das Chalkolithikum und die frühe Bronzezeit in Anatolien	66
Das Chalkolithikum und die frühe Bronzezeit in Syrien ...	71
Darstellungen prähistorischer Gottheiten	72
Kalender- und Notzeitmythen	79
Die babylonische Überlieferung	79
Der hurritisch-hethitische Mythenzyklus vom Gerstengott Kumarbi	82
Der ugaritische Baʿlu-Mythenzyklus	99
Der hethitische Mythos vom Wettergott und der Schlange Illuyanka	103
Kosmogonien	106
Die Urzeit oder die Welt vor der Schöpfung	106
Die Entstehung des Kosmos	116
Der gestaltete Kosmos	125
Die Vorstellung vom Weltenbaum	144
Anthropomorphe Weltvorstellungen	147
Ackergeräte als Schöpfungswerkzeuge	149
Der Verkehr zwischen den kosmischen Zonen	151

Agrarische Elementarkonzeptionen	153
Das Weltelternpaar Himmel und Erde	153
Die Erde und der Demiurg	157
Die Anthropogonien	176
Das Königtum	181
Die mesopotamische Ideologie des Königtums	181
Das altanatolische Königtum	182
Das hethitische Königtum von Hattuša	188
Der kranke König	206
Der Tod des Königs	216
Das hethitische Totenritual	219
Frühbronzezeitliche Grabformen und Gräberfelder	230
Grabformen und Gräberfelder Nordsyriens	230
Grabformen und Gräberfelder Anatoliens	233
Ahnenverehrung in den herrschenden Dynastien	238
Ahnenverehrung in Syrien und Mesopotamien	238
Der Ahnenkult der hethitischen Dynastie	243
Hauskulte	249
Die Sakralität des Hauses	249
Riten beim Bau eines Hauses	250
Die Hausgottheiten	259
Heilige Orte und Hausnumina	262
Hausentsöhnungsrituale	282
Der Begriff der Göttlichkeit	294
Sakralität und Numinosität	294
Das Wesen der Götter	299
Götternamen und Epitheta	307
Die überregionalen Gottheiten	315
Der Stier- und Wettergott	315
Die Große Göttin	339
Die Kriegs- und Notzeitgötter	363
Die Schicksals- und Geburtsgöttinnen	372
Mondgottheiten	373

Die Sonnengottheiten	377
Die syrischen und südanatolischen Gottheiten	382
Die „Herrin des Palastes“	382
Die syrische Göttin Hebat	383
Die syrische Göttin Išhara	393
Allani, die Herrin der Unterwelt	405
Die Muttergöttin Kubaba	406
Die Göttin Lelluri	409
Maliya, die Göttin der Gärten	410
Pferdegottheiten und Pferdekulte	412
Die Pferdegottheit Pirwa	412
Pirinkir/Pirinkar	415
Die „Pferdegottheit“	416
Pferdeopfer	417
Die großen Göttinnen Zentralanatoliens	419
Allgemeine Betrachtungen	419
Die Sonnengöttinnen	420
Die Erd- und Muttergöttinnen	432
Die Göttin Inar(a)	436
Katahziwuri und Kamrušepa	438
Ḫapantali(ya)	441
Gottheiten der Vegetation und der Landwirtschaft	442
Telipinu, der Gott der Landwirtschaft	442
Lokale Sohn-Wettergötter	445
Tochtergöttinnen	446
Die Schutzgottheiten	449
Allgemeine Bemerkungen	449
Die Schutzgottheiten der Natur	452
Die Askoi-Gottheiten	454
Schutzgottheiten-Rituale	456
Lokale Schutzgottheiten	458
Die Schutzgottheiten des Königtums und des Staates ...	458

Weitere Naturgottheiten	460
Allgemeine Bemerkungen	460
Die Berggötter	461
Die Fluß- und Quellgöttinnen	464
Das Meernumen	466
Göttergruppen	468
Götterkollektive	468
Dyaden und Zweiergruppen	469
Triaden und Dreiergruppen	477
Heptaden	481
Neuner- und Zwölfergruppen	487
Kultobjekte und Tempelrequisiten	489
Allgemeine Bemerkungen	489
Götterstatuetten und Götterstatuen	490
Die Stelen	507
Die kurša-Askoi	510
Götterembleme und Insignien	510
Altäre	514
Miniaturhäuser	517
Sakralgefäße	520
Stadtpanthea und lokale Kulte	539
Die Sakralität der Stadt	539
Die hurritischen Panthea im Nordosten Syriens – Urkeš, Mittani, Arraphe	542
Die Panthea im Nordwesten Syriens – Ebla, Ḫalab, Alalah, Ugarit, Ḫaššu(wa)	545
Die Panthea am Euphrat – Mari, Emar, Karkamiš, Šamuḫa	563
Stadtpanthea in Kizzuwatna – Kummanni, Lawazantiya, Ḫattarina, Tameninga, Ištuwa	580
Stadtpanthea und Kulte Zentralanatoliens – Arinna, Zip- palanda, Katapa und Nerik	583
Die pontische Küstenregion – Zalpa und Liḫzina	607
Das Land Palā	611
Der „kappadokische“ Kreis	612

Die Residenz und Tempelstadt Ḫattuša	616
Die Topographie	616
Die Stadt zur Zeit der assyrischen Handelskolonien	617
Pantheon und Kult im Alten Reich	618
Pantheon und Kult im Mittleren Reich	620
Ḫattuša in der Großreichszeit	621
Der Felsentempel Yazılıkaya	632
Das Opferwesen	640
Allgemeine Bemerkungen	640
Vegetabile Opfer	642
Schlachtopfer	646
Die Vogelopfer	658
Brandopfer	661
Der „Ritus des Blutes“	665
Verschiedene Arten der Beopferung	667
Das Speiseopferzeremoniell und das Trinkzeremoniell ...	669
Die hethitischen Festrituale und der Staatskult	674
Allgemeine Bemerkungen	674
Rituelle Elemente	681
Der Festkalender	692
Das purulliya-Neujahrsfestritual	696
Allgemeine Bemerkungen	696
Die Gottheiten und die Sacra des Festes	700
Die Festmythen	702
Der Festabschnitt in Ḫattuša	720
Der Festabschnitt in Ḫattuša und Tawiniya	729
Der Festabschnitt in Zippalanda	736
Der Festabschnitt in Nerik	740
Die Nebenschauplätze Ḫanḫana und Kašḫa	742
Das KI.LAM-Festritual	748
Allgemeine Betrachtungen	748
Der Festabschnitt in Ḫattuša	749
Der Festabschnitt in Arinna	767
Der Festabschnitt in Zippalanda	770

Das AN.TAḪ.ŠUM ^{SAR} -Festritual	772
Allgemeine Bemerkungen	772
Die Eröffnung des Festrituals in Ḫattuša	775
Der Festabschnitt in Taḫurpa	782
Die Rundreise des Zithariya-Askos	785
Die Festabschnitte in Ḫattuša, Matilla/Kulilla und Arinna	786
Der Festabschnitt im Tempel der Ša(w)oška von Ḫattarina	809
Ein weiterer Festabschnitt in Ḫattuša(?)	812
Der Festabschnitt in Tauriša	816
Der Festabschnitt auf dem Berg Piškurunuwa/Puškuru- nuwa	818
Der Festabschnitt in Ḫarranašši und in Zippalanda	820
Der Festabschnitt in Ankuwa	820
Das nuntarriyašḫa-Festritual	827
Allgemeine Bemerkungen	827
Die erste Runde der Kultreise	828
Die zweite Runde der Kultreise	840
Die dritte Runde der Kultreise und die Festhandlungen in Ḫattuša	842
Die vierte Runde der Kultreise	846
Das (ḫ)išuwa-Festritual von Kizzuwatna	848
Allgemeine Betrachtungen	848
Die zweite und dritte Tafel	851
Die vierte Tafel	855
Die fünfte Tafel	857
Die sechste Tafel	860
Die siebte und die achte Tafel	862
Die neunte und zehnte Tafel	866
Die elfte Tafel	868
Die zwölfte Tafel	869
Die dreizehnte Tafel	872
Magie und Beschwörungsrituale	876
Das System der Magie	876
Die Mechanismen magischen Denkens	877
Die göttliche Herkunft der Magie	881
Magie und Gesellschaft	882
Die Behexung	884

Die Beschwörungsrituale	888
Die magischen Techniken	891
Bedingungen der magischen Handlungen	906
Das Deponieren und Unschädlichmachen der Ritualrück- stände	908
Namenregister	913
Sachregister	943
Literaturverzeichnis	977
Verzeichnis der Abbildungen	1024
Abbildungen	
Faltkarte	

VORBEMERKUNG

Die Darstellung einer hethitischen Religionsgeschichte ist ein gewagtes Unternehmen, bei dem sich sogleich die Frage stellt, ob der jetzige Zeitpunkt überhaupt richtig gewählt ist, denn das überaus umfangreiche und zumeist nur bruchstückhaft überlieferte Quellenmaterial – im wesentlichen hunderte Fragmente von Ritualen – ist noch längst nicht zu Kompendien oder Serien zusammengestellt.

Eine gewisse Schwierigkeit besteht zudem darin, daß sich eine Darstellung der hethitischen Religion nicht auf die Archive der hethitischen Metropole Hattuša beschränken kann, sondern die Überlieferungen Syriens und die der antiken Städte des mittleren Euphrats mit in ihre Betrachtungen einbeziehen muß, zumal weite Gebiete dieses geographischen Raumes Teil des hethitischen Großreichs gewesen sind.

Auch die kosmogonischen Kalender- und Notzeitmythen blieben ohne den Hintergrund der mesopotamischen Überlieferungen weitgehend unverständlich.

Da die Wurzeln der im wesentlichen seit der Mitte des zweiten Jahrtausends überlieferten Riten und Mythen zum Teil weit in die noch schriftlosen Epochen der „Vorgeschichte“ zurückreichen, beginnt unsere „Geschichte der hethitischen Religion“ mit dem Neolithikum Syriens, Palästinas und Anatoliens.

Die große Anzahl der in den Archiven der hethitischen Metropole Hattuša bekannt gewordenen Ritualtafeln bietet die einmalige Möglichkeit, eine Religionsgeschichte weitgehend aus der Ritual-literatur – der bei weitem bedeutendsten religionsgeschichtlichen Quelle – zu entwickeln.

Da die Überlieferungen verschiedensten Traditionen angehören, wäre es methodisch verfehlt, ein in sich geschlossenes System der hethitischen Religion entwerfen zu wollen.

Bei der Durchführung der Arbeit zeigte es sich bald, daß eine Auseinandersetzung mit Theoriebildungen wie sie die Religionswissenschaft besonders für die Kosmogonien, das Königtum, die Kalenderfeste, das Totenritual und den Ahnenkult entwickelt hat, nicht das Anliegen dieses Werkes sein kann.

Ich konzentrierte mich vielmehr darauf, das Quellenmaterial in einer möglichst systematischen Anordnung vorzulegen und über-

lasse dem Leser die Einbettung in bestehende Theorien, oder Theorien zu modifizieren.

Für ihre Hilfsbereitschaft habe ich zu danken: Prof. Dr. Alfonso Archi, Hans Georg Gebel M.A., Prof. Dr. Harald Hauptmann, Dr. Jörg Klinger, Dr. Ursula Moortgat-Correns, Doris Prechel M.A., Dr. Ilse Wegner und Christel Wilhelm.

Mein besonderer Dank gilt Herrn Dr. Mitsuo Nakamura, der mir bereitwillig seine noch unpublizierte Dissertation, „Das hethitische nuntarriyašḫa-Fest“, zur Verfügung gestellt hat sowie Herrn Dr. habil. Jan-Walke Meyer für die Betreuung und Überprüfung der archäologischen Ausführungen.

Mein Forschungsprojekt „Der hethitische Festkalender“, welches die Deutsche Forschungsgemeinschaft von 1990 bis 1993 finanziert hat, bildete die Grundlage für dieses Werk.

Bei der Lektüre ist zu beachten: [] zeigen Ergänzungen bzw. Beschädigungen der zitierten Originaltexte an. () kennzeichnen freie Ergänzungen. ʾ (Aleph) zeigt bei semitischen Worten einen pharyngalen Konsonanten an und dient bei armenischen Worten als Zeichen der Aspiration. ʿ (ʿAin) ist ein semitischer Laryngal. In türkischen Toponymika sind ç als tsch, ğ ist als frikatives g, ı als dunkles i und ş als sch zu sprechen. In hethitischen Transliterationen erscheinen ḫ als ch und š als sch (gesprochen jedoch als s). ʔ ist stimmloses (englisches) th; ṣ, ṭ usw. sind die emphatischen Laute des Semitischen.

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

/a, /b usw.	Grabungsnummern der seit den Grabungen von Kurt Bittel in Boğazköy 1931 ff. gefundenen Tafeln
AA	Archäologischer Anzeiger. Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, Berlin
AAA	Annals of Archaeology and Anthropology, Liverpool
AAAS	Les annales archéologiques arabes syriennes. Revue d'archéologie et d'histoire, Damascus
AAASH	Acta antiqua Academiae scientiarum hungaricae, Budapest
AASF	Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Helsinki
AASOR	The Annual of the American Schools of Oriental Research, New Haven
AB	Assyriologische Bibliothek, Leipzig
ABL	R. F. Harper, Assyrian and Babylonian Letters, Chicago 1892-1914
ABoT	Ankara Arkeoloji Müzesinde bulunan Boğazköy Tabletleri, Istanbul 1948
Abr-Nahrain	Abr-Nahrain An annual published by the Department of Middle Eastern Studies, University of Melbourne, Leiden
ACH.	Ch. Virolleaud, L'Astrologie Chaldéenne, Paris 1908-1911
ActOr	Acta Orientalia (Oslo)
Aegyptiaca helvetica	Aegyptiaca helvetica, hrsg. von / publié par Ägyptologisches Seminar der Universität Basel et Faculté des Lettres de l'Université de Genève, Editions de Belle-Lettres, Genève
AEM	Archäologische Epigraphische Mitteilungen
AO (Bh.)	Archiv für Orientforschung (Beiheft), Berlin, ab Band 15: Graz
AHw.	W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden 1959-1981
AION	Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli, Neapel
Akkadica	Périodique bimestriel de la Fondation Assyriologique Georges Dossin, Brüssel
AIT	D. J. Wiseman, The Alalakh Tablets, London 1953
AM	A. Goetze, Die Annalen des Muršiliš (MVAeG 38), Leipzig 1933
Anadolu	Anadolu, Revue annuelle des études d'archéologie et d'histoire en Turquie, Paris
Anatolia	Anatolia. Revue annuelle de l'Institut d'Archéologie de l'Université d'Ankara, Ankara
Anatolica	Anatolica. Annuaire international pour les civilisations de l'Asie antérieure, Istanbul
ANEP	J. B. Pritchard, The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament, Princeton 1954
ANET	J. B. Pritchard, The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton 1955 ²
AnOr.	Analecta Orientalia, Rom

AnSt.	Anatolian Studies, London
Anthropos	Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde, Wien
Antike und Abendland	Antike und Abendland. Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens, Hamburg
AO	Der Alte Orient, Leipzig
AOAT(S)	Alter Orient und Altes Testament (Sonderreihe). Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des alten Orients, Kevelaer und Neukirchen-Vluyn
AoF	Altorientalische Forschungen, Berlin
AOS	American Oriental Series, New Haven
Archaeology	Archaeology. A Magazine Dealing with the Antiquity of the World, Cambridge, Mass.
ARET	Archivi reali di Ebla Testi, Rom
ARM	Archives royales de Mari, publiées sous la direction de André Parrot et Georges Dossin, Paris
ARMT	Archives royales de Mari (transcription et traduction), Paris
ArOr.	Archiv Orientalní, Prag, Paris, Band 14 und 15: Stuttgart und Prag
AS	Assyriological Studies, Chicago
ASJ	Acta Sumerologica, Hiroshima
Athenäum	Athenaeum. Studi periodici di Letteratura e storia dell'antichità. Pavia (Università)
‘Atiqot	‘Atiqot: Journal of the Israel Department of Antiquities
Aula Orientalis	Revista de estudios del Próximo Oriente antiguo, Barcelona
BagM	Baghdader Mitteilungen, Berlin
BAR	British Archaeological Reports, Oxford
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research, New Haven
BBS	L.W. King, Babylonian Boundary Stones, London 1912
BBVO	Berliner Beiträge zum Vorderen Orient, Berlin
Belleten	Türk Tarih Kurumu, Belleten, Ankara
BHH	Biblisch-Historisches Handwörterbuch – Landeskunde. Geschichte. Religion. Kultur. Literatur, hrsg. von B. Reike und L. Rost, Göttingen 1962-1979
BiAr.	The Biblical Archeologist, Montana
BiMes.	Bibliotheca Mesopotamica, Malibu
BiOr.	Bibliotheca Orientalis, Leiden
BM	Museumssignatur des British Museum in London
Bo	Tafelsignatur der Boğazköy-Tafeln (soweit unv.)
BoSt	Boghazköi-Studien, Leipzig
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London
c.	Genus commune
CAD	The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago-Glückstadt, 1956 ff.
CHD	The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 1980 ff.
ChS	Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler, hrsg. von V. Haas, M. Salvini, I. Wegner und G. Wilhelm, Rom 1984 ff.
CT	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum. London 1896 ff.

CTH	E. Laroche, Catalogue des textes hittites, Paris 1971
CTH*	E. Laroche, Catalogue des textes hittites, Paris 1971, mit Ergänzungen in RHA 30, 1972, 84-133 und RHA 33, 1975, 68-71
Der Kleine Pauly	Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike. Auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter bearbeitet und herausgegeben von K. Ziegler und W. Sontheimer, München 1975 ff.
Drevnij Vostok	Drevnij Vostok (Alter Orient), Erevan
EA	J.A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln, Leipzig 1915
EM	Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, hrs. von K. Ranke et al., Berlin New York 1977 ff.
Emar	Recherches au pays d'Aštata. Emar. Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris – Emar VI.1-4: D. Arnaud, Textes sumériens et Accadiens 1985-1987
Eothen	Eothen. Collana di studi sulle civiltà dell'Oriente antico diretta da Fiorella Imparati e Giovanni Pugliese Carratelli, Firenze
Eranos	Eranos. Acta philologica suecana, Upsala (Eranos' Förlag)
Expedition	Expedition. The Bulletin of the University Museum of the University of Pennsylvania, Philadelphia
Fabula	Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung. Journal of Folklore Studies. Revue d'Études sur le Conte Populaire, Berlin/New York
FHG	E. Laroche, Fragments hittites de Genève. RA 45, 1951, 131-138, 184-194 und RA 46, 1952, 42-50 (zitiert nach Nummern)
FHL	J.-M. Durand und E. Laroche, Fragments hittites du Louvre. Mémoires Ataturk: études d'archéologie et de philologie anatoliennes. Paris 1982, 73-107
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache, Göttingen
Gnomon	Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft, München
Gymnasium	Das (Humanistische) Gymnasium, Heidelberg
HDA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hrsg. von H. Bächtold-Sträubli, Berlin und Leipzig 1927-1942
HdO	Handbuch der Orientalistik, Leiden/Köln
HED	J. Puhvel, Hittite Etymological Dictionary, Berlin-New York 1984 und 1991
HEG	J. Tischler, Hethitisches etymologisches Glossar, Innsbruck 1983 ff.
Hethitica	Hethitica. Louvain
HG	J. Friedrich, Die hethitischen Gesetze, Leiden 1959
Historia	Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte. Revue d'histoire ancienne. Journal of Ancient History. Rivista di storia antica, Wiesbaden
HSS	Harvard Semitic Series
HT	Hittite Texts in the Cuneiform Character From Tablets in the British Museum. London 1920
HTR	H. Otten, Hethitische Totenrituale, Berlin 1958

HW ²	J. Friedrich, A. Kammenhuber, Hethitisches Wörterbuch, Heidelberg 1975 ff.
IBoT	Istanbul Arkeoloji Müzelerinde bulunan Boğazköy Tabletleri (Boğazköy-Tafeln im Archäologischen Museum zu Istanbul) I-IV. Istanbul 1944, 1947, 1954, 1988
IEJ	Israel Exploration Journal, Jerusalem
IF	Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für Indogermanistik und allgemeine Sprachwissenschaft, Berlin
IrAnt.	Iranica Antiqua, Leiden
Iraq	Iraq. Published by the British School of Archaeology in Iraq, London
IstForsch.	Istanbuler Forschungen, Berlin
IstMit.	Istanbuler Mitteilungen, Istanbul
ITT	Inventaires des tablettes de Tello conservées au Musée impérial ottoman (Paris 1910-1921)
Izmir 1 ff.	Museumsnummer der aus Boğazköy stammenden, im Archäologischen Museum von Izmir befindlichen Tontafeln
JANES	The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University, New York
JAOS	Journal of the American Oriental Society (1-5 [1850-1856] New York), New Haven
JCS	Journal of Cuneiform Studies, New Haven, Conn.
JDAI	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, Berlin
Jdl	Jahrbuch des Archäologischen Instituts, Berlin
JEOL	Jaarbericht van het Vooraziatisch-egyptisch Genootschap (Gezelschap) „Ex Oriente Lux“, Leiden
JFA	Journal of Field Archaeology, Boston University
JHS	The Journal of Hellenic Studies, London
JIES	The Journal of Indo-European Studies
JKF	Jahrbuch für kleinasiatische Forschung, 1-2 Heidelberg 1950-1952
JNES	Journal of Near Eastern Studies, Chicago
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London
Kadmos	Kadmos. Zeitschrift für vor- und frühgriechische Epigraphik. Berlin
KAR	Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts. Leipzig 1919 und 1923 = WVDOG 28 und 34
KAV	Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts, Leipzig 1920 = WVDOG 35
KB	Keilschriftliche Bibliothek, Berlin 1889-1915
KBo	Keilschrifttexte aus Boghazköi. Leipzig/Berlin 1916 ff.
KH	Kodex Hammurabi
Kl	Kleinasiatische Forschungen, hrsg. von F. Sommer und H. Ebeloff, Band 1, Weimar 1930
Klio	Klio. Beiträge zur alten Geschichte, Berlin
KTU	M. Dietrich-O. Loretz-J. Sanmartín, Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit (= AOAT 24/I)
KUB	Keilschrifturkunden aus Boghazköi. Berlin 1921 ff.
Language	Language, Journal of the Linguistic Society of America, Baltimore
Linguistica	Ljubljana
LTU	H. Otten, Luvische Texte in Umschrift, Berlin 1953

Malku	Synonymenliste malku = šarru
Mannheimer Forum	Mannheimer Forum. Ein Panorama der Naturwissenschaften, Boehringer Mannheim GmbH, Mannheim
Mannus	Mannus-Bibliothek, hrsg. von G. Kossinna, Leipzig
MAOG	Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft, Leipzig
M.A.R.I.	Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires, Paris
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft. Berlin, Leipzig
MEE	Materiali epigrafici di Ebla, Roma
Mesopotamia	Mesopotamia, Copenhagen Studies in Assyriology
MGK	H. Otten, Mythen vom Gotte Kumarbi. Neue Fragmente, Berlin 1950
MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, Berlin
Mit.	Der Mittani-Brief des Tušratta = EA 24
MSL	B. Landsberger et al., Materialien zum sumerischen Lexikon/Materials for the Sumerian Lexicon, Rom 1937 ff.
Msk	Tafelsignatur der Mission archéologique française de Meskéne-Emar
MSS (Bh.)	Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, München
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
MVA(e)G	Mitteilungen der Vorderasiatischen/(ab 1922) Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft, Leipzig
n.	Genus neutrum
N.A.B.U.	Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires, Paris
NBC	Tafeln der Babylonian Collection der Yale University Library
NHF	Neuere Hethiterforschung, hrsg. von G. Walser, in: Historia. Einzelschriften. Heft 7
Nikephoros	Nikephoros Zeitschrift für Sport und Kultur im Altertum, Hildesheim
OA	Oriens Antiquus, Rom
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis; hrsg. vom Biblischen Institut der Universität Freiburg, Schweiz
Oikumene	Oikumene. Studia ad historiam antiquam classicam et orientalem spectantia, Budapest
OIP	Oriental Institute Publications, The University of Chicago, Chicago
OLZ	Orientalische Literaturzeitung, Berlin, Leipzig
OrNS	Orientalia. Nova Series. Rom
Paideuma	Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde, Wiesbaden
Paléorient	Paléorient, Paris
Philologus	Philologus. Zeitschrift für das klassische Altertum, Berlin und Wiesbaden
PRU	J. Nougayrol et al., Le palais royal d'Ugarit. Paris
R	H. Rawlinson, The Cuneiform Inscriptions of Western Asia. London 1861-1909
RA	Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale, Paris
RAI	Rencontre assyriologique internationale
RGTC	Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe B (Geisteswissenschaften)
RHA	Revue hittite et asianique, Paris
RHR	Revue de l'histoire de religions, Paris

RIA	Reallexikon der Assyriologie und (ab 1957) Vorderasiatischen Archäologie, Berlin/Leipzig
RM	Die Religionen der Menschheit, hrsg. von Christel Matthias Schröder, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz
RS	Museumssignatur Louvre und Damaskus (Ras Šamra)
Rs.	Rückseite (der Tontafel)
RSO	Rivista degli studi orientali, Rom
RT	Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, Paris
RV	Rigveda
SAA	State Archives of Assyria. Published by the Neo-assyrian Text Corpus Project of the Academy of Finland in co-operation with Deutsche Orient-Gesellschaft, hrsg. von S. Parpola, Helsinki
SAHG	A. Falkenstein und W. von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich-Stuttgart 1953
SANE	Sources from the Ancient Near East, Los Angeles/Malibu
SAWW	Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Kl., Wien; ab 1950: SÖAW
SCCNH	Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians, Winowa Lake, Indiana
Scientia	Schriftenreihe der Innsbrucker Gesellschaft zur Pflege der Einzelwissenschaften und interdisziplinären Forschung, Innsbruck
SEb	Studi eblaiti, Missione archeologica italiana in siria, Università degli studi di Roma
Slavica Hierosolymitana	Slavica Gothoburgensia, Göteborg (Acta Universitatis).
SMEA	Slavic Studies of the Hebrew University, Jerusalem
SÖAW	Studi micenei ed egeo-anatolici, Rom
	Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; bis 1947: der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Kl., Wien; bis 1950
Die Sprache	Die Sprache. Zeitschrift für Sprachwissenschaft, Wien-Wiesbaden
StBoT (Bh.)	Studien zu den Boğazköy-Texten, Wiesbaden 1965 ff. (Beihfte ab 1988)
StClOr.	Studi classici e orientali, Pisa
StOr.	Studia orientalia, Helsinki
StPohl (SM)	Studia Pohl (Series Maior), Rom
StSem.	Studi Semitici, Rom
STT	O.R. Gurney and J.J. Finkelstein, The Sultantepe Tablets I, London, 1957
Studia Mediterranea	Studia Mediterranea, Pavia
Studia Phoenicia	Travaux du Groupe de contact interuniversitaire d'études phéniciennes et punique (Fonds National de la Recherche Scientifique) Collection d'Études Classiques, Namur
Sumer	(Zeitschrift) Sumer, Baghdad
SV	J. Friedrich, Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache I-II, Leipzig 1926, 1930
Syria	Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie, Paris
TAVO	Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B (Geisteswissenschaften), Nr. 1, Beihfte, Wiesbaden
TC	Tablettes Cappadociennes

TCL	Textes Cunéiformes. Musée du Louvre, Paris
TCS	Texts from Cuneiform Sources, New York
TelAviv	Journal of the Tel Aviv University, Institute of Archeology
THeth.	Texte der Hethiter. Hrsg. von A. Kammenhuber, Heidelberg
TM	Signatur für die Funde aus Tell Mardih
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Gütersloh
UET	Ur Excavations. Texts, London
UF	Ugarit-Forschungen, Kevelaer und Neukirchen-Vluyn
Ugaritica	Ugaritica. Mission de Ras Shamra, Paris
VAB	Vorderasiatische Bibliothek, Leipzig
VAT	Museumssignatur Berlin (Vorderasiatische Abteilung Tontafeln)
VBoT	Verstreute Boghazköi-Texte, hrsg. von A. Götz, Marburg 1930
VE	Sinossi del Vocabolario die Ebla (MEE IV, 197-343)
Vicino Oriente	Università di Roma. Istituto di studi del vicino Oriente, Rom
Vs.	Vorderseite (der Tontafel)
WbMyth.	Wörterbuch der Mythologie, hrsg. von H.W. Haussig, Stuttgart, 1965 ff.
WO	Die Welt des Orients. Wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morgenlandes, 1949: Stuttgart; ab 1954: Göttingen
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Leipzig, Berlin
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien
Xenia	Xenia. Konstanzer althistorische Vorträge, hrsg. von W. Schuller
YBC	Tafelsignatur der Yale Babylonian Collection, New Haven
YNER	Yale Near Eastern Researches, New Haven
YOS	Yale Oriental Series, Babylonian Texts, New Haven
YOSR	Yale Oriental Series, Researches, New Haven
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie, Berlin/(Leipzig)
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, Stuttgart, Wiesbaden
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, Leipzig, Wiesbaden
ZVS	Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, begründet von A. Kuhn. Berlin, Göttingen

EINLEITUNG

Raum und Zeit

Eine Darstellung der hethitischen Religion kann nicht auf das hethitische Kernland Anatolien beschränkt bleiben, da sich die Kultgebiete der großen Gottheiten über weite Teile des Vorderen Orients erstrecken. Die aus Anatolien und Nordsyrien überlieferten kosmogonischen Vorstellungen können ebenfalls nur im Kontext der sumerisch-babylonischen Überlieferungen betrachtet werden; entstünde doch sonst der Eindruck, als wären viele der übernommenen mesopotamischen Überlieferungen auf anatolischen Boden entstanden.

Deshalb umspannt der hier behandelte geographische Raum über Anatolien hinaus, die Regenfeldbauggebiete Obermesopotamiens und Nordsyriens vom oberen Hübür bis hin zur syrischen Küste. Dieses Gebiet des „Fruchtbaren Halbmondes“ entspricht in etwa dem politischen Einflußgebiet des Hatti-Landes während der hethitischen Großreichszeit seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends.

Da die Wurzeln der agrarischen religiösen Vorstellungen, wie sie das Schrifttum des dritten und des zweiten Jahrtausends überliefert, gewiß in das Neolithikum Vorderasiens zurückreichen, stehen zu Beginn archäologische Zeugnisse dieser bedeutenden Epoche der Menschheitsgeschichte im Mittelpunkt unserer Betrachtungen. In diesem über mehrere Jahrtausende gespannten Bogen haben wir es zwar mit durchaus unterschiedlichen Grundkonzeptionen agrarischer Weltansichten zu tun, doch finden sich, auf Grund ähnlicher Lebensverhältnisse in den Regenfeldbaugebieten und engster Kontakte, selbst über große Entfernungen hinweg, auch weitreichende Übereinstimmungen.

Historischer Überblick

Die bedeutsamste wirtschaftliche und gleichzeitig gesellschaftliche Veränderung in der Geschichte der Menschheit, nämlich der Übergang von der Jagd und dem Nahrungssammeln zu der Nahrungserzeugung, begann im zehnten Jahrtausend und war im siebten Jahr-

tausend, am Ende des akaramischen Neolithikums¹, abgeschlossen. Die Träger der neuen Lebensform könnten unmittelbare Nachkommen jener jungpaläolithischen Jäger- und Sammlergesellschaften gewesen sein, die allmählich sesshaft geworden waren.

Der Übergang zu Sesshaftigkeit und kontrollierter Bewirtschaftung pflanzlicher und tierischer Nahrungsquellen vollzog sich in mehreren, aufeinanderfolgenden Phasen, die durch regionalökologische Besonderheiten geprägt, in den einzelnen Gebieten unterschiedlich verlaufen sein mögen und die sich gegenseitig beeinflussen haben. Diese Entwicklung läßt sich in etwa wie folgt rekonstruieren: Bis Mitte oder Ende des neunten Jahrtausends findet die Phase der Sesshaftwerdung mit jagenden und sammelnden Wirtschaftsformen im Großraum Palästina ihren Abschluß. Mit einer gewissen Verzögerung erfolgt sie am mittleren Euphrat, im Zagrosgebiet und in Anatolien. Zu den prähistorischen Perioden bzw. zu den diese Phase repräsentierenden Silexindustrien, gehören die – Natufium genannte – frühneolithische Epoche Südpalästinas und die zeitgleichen spätepiläolithischen (mesolithischen) Silexindustrien im Norden Palästinas.

Schon unter den Bedingungen der weitgehend sesshaften Lebensweise, die noch von jagenden und sammelnden Wirtschaftsformen geprägt ist, vollzieht sich die Phase der Pflanzenkultivierung bis in die Mitte des achten Jahrtausends. Angebaut wurden Gersten- und Weizenarten; später kamen Flachs, Linse, Erbse und Wickensorten hinzu. Die entsprechenden prähistorischen Perioden sind das Sultanien und Khiamien bzw. das akaramische Neolithikum A Palästinas und die zeitgleichen „protoneolithischen“ Kulturen im Norden Palästinas.

Die Phase der Tierdomestikation wird mit der Domestizierung und Herdenhaltung von Schaf und Ziege gegen Ende des achten Jahrtausends eingeleitet und endet mit der Domestizierung von Rind und Schwein. Parallel dazu verläuft die Entwicklung der Keramiktechnologie gegen Ende des sechsten Jahrtausends. Jagd und Sammeln sichern zunächst weiterhin den Nahrungserwerb, verlieren dann aber allmählich an Bedeutung.

Im Gebiet des mittleren Euphrats und Palästinas bis nach Ana-

¹ Der Begriff akaramisches Neolithikum bezeichnet den Beginn des Neolithikums, als der Mensch zwar schon sesshaft war, jedoch noch nicht über die Kenntnis der Töpferei verfügte.

tolien finden sich, besonders im siebten Jahrtausend, Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Art der Behausungen, der Wirtschaftsstrukturen und der Behandlung der Toten – des Totenrituals und des Ahnenkultes. Die ursprünglich in den Boden eingetieften Rundhäuser machen rechteckigen, geräumigen Häusern mit stuckartigem Verputz Platz. Die Fußböden sind geglättet und oft rot, mitunter auch polychrom und sogar figürlich bemalt.

Der Übergang zu der neuen Lebensform in dörflichen Gemeinschaften konnte nur dort erfolgen, wo die wildlebenden Arten der domestizierbaren Tiere und wo großkörnige Wildgräser heimisch waren. Derartig günstige Bedingungen herrschten in den gras- und wildreichen Randzonen der Gebirgslandschaften Anatoliens, im westlichen Iran und in Palästina.

Die Dauerseßhaftigkeit in Dorfgemeinschaften führte zur Errichtung von witterungsbeständigen Wohnstätten aus luftgetrockneten Ziegeln, Steinen und Holzbohlen.

Seit der Mitte des siebten Jahrtausends verschlechtern sich die klimatischen und ökologischen Bedingungen, wodurch der Süden Syriens, das Hermon-Gebirge und das transjordanische Palästina einschließlich des Jordantales so sehr in Mitleidenschaft gezogen worden sind, daß traditionelle Siedlungsplätze aufgegeben wurden. Der archäologische Befund (der sogenannte „Hiatus Palaestinien“) gibt Hinweise, daß für ein halbes Jahrtausend eine mobilere Lebensweise, nämlich die der Wanderweidewirtschaft, vorherrschte. In den Gebieten des mittleren Euphrats, des Taurus und des Zagros-Gebirges ist eine solche Entwicklung weniger faßbar; hier hat die Flußrandbewässerung ihren Anfang genommen.²

Günstiger werden die Bedingungen erst wieder von dem fünften Jahrtausend an, einer Zeit, in der überall neue Siedlungen entstehen, insbesondere in Nordsyrien und in Südanatolien.

Von diesen Gebieten verbreiten sich die landwirtschaftlichen Techniken über Anatolien hinaus, dem Lauf der Donau folgend, bis nach Europa.

Den Übergang vom Jungpaläolithikum zum Neolithikum reflektiert noch die sumerische Literatur der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends. So erzählt ein Mythos, daß das Getreide aus den Gebirgsländern in das Diluvialland gelangt sei: „In längst vergange-

² H.G. Gebel 1984 und 1987.

nen Zeiten'' ernährten sich die Menschen wie Schafe vom Gras. Dann brachte der Himmelsgott Anu Weizen, Gerste und Bohnen vom Innern des Himmels. Die Himmelsgaben aber speicherte Enlil auf dem Berg des Sonnenaufgangs im Osten; er verschloß und verriegelte den Berg, damit sich niemand an dem kostbaren Gut vergreife. Doch eines Tages beschlossen die beiden Götter Ninazu und Ninmada, zum Berg zu gehen und das Getreide herabzubringen, um „Sumer, das Land, das kein Getreide kennt, das Getreide kennenlernen zu lassen.“³ Die der bäuerlichen Lebensweise vorangegangene Existenz des spätepiläolithischen Jägers und Sammlers spiegelt sich wider in der Antithese Kulturvolk-Barbaren, welche wiederum ihren literarischen Niederschlag in dem sumerischen Streitgespräch zwischen Weizen und Schaf findet: „Die Menschen jener längst vergangenen Tage wußten weder Brot noch Weizen zu essen; sie wußten nicht Kleider zu tragen; sie gingen mit nackten Gliedern im Lande herum, und wie die Schafe fraßen sie mit ihren Mündern Gras, tranken das Wasser aus den Gräben.“⁴ Das literarische Motiv begegnet auch in der bekannten Beschreibung des Enkidu in der ersten Tafel des Gilgameš-Epos: Der in der Steppe, fern aller Zivilisation lebende Naturmensch Enkidu lebt wie die Tiere: „Enkidu, der der Steppe entsprossen ist, verzehrt mit den Gazellen das Gras, trinkt mit dem Wild an der Tränke.“⁵ Erst durch die Erfahrung der Sexualität verliert der mit der Natur in völligem Einklang lebende Wilde seinen tierischen Instinkt, der durch das zivilisationsbedingte rationale Denken ersetzt wird. Das Thema des vorzivilisatorischen Zustandes der Menschheit klingt selbst in dem Bericht des babylonischen Priesters Berossos (drittes Jahrhundert v. Chr.) noch an: „In Babylon gab es eine ungeheure Menschenmenge, die wie die Tiere in Unordnung lebte.“⁶ Als prähistorische Gesellschaft eines primitiven Hirtenstammes könnten denn auch die ungeschlachten Kyklopen der griechischen Überlieferung zu betrachten sein.

In der Mitte des dritten Jahrtausends steht der Nordwesten Syriens ganz im Zeichen der Stadtstaaten Ebla (etwa 65 km süd-

³ S.N. Kramer 1961, 10.

⁴ C.F. Jean 1929; B. Alster und H. Vanstiphout, 1987, 15, vgl. auch G. Komoróczy 1973a, 141.

⁵ Gilgamesch-Epos, Erste Tafel IV 1-4. (A. Schott und W. von Soden 1982).

⁶ G. Komoróczy 1973a, 140.

westlich von Aleppo gelegen) und Mari (am mittleren Euphrat). Beide Städte sind die Residenzen nordwestsemitischer Dynastien, deren handelspolitische Aktivitäten sich bis nach Anatolien und im Falle Eblas bis nach Megiddo und sogar bis nach Ägypten erstrecken. Weiträumige Tempel- und Palastanlagen mit einem aufwendigen Priester- und Verwaltungsapparat sind Ausdruck ihrer hohen zivilisatorischen Entwicklung.

Auch auf den Hochebenen Zentral- und Ostanatoliens, in der Pontusregion und in den Flußgebieten des Kızıl-Irmak, des Yeşil-Irmak und des Gülünç-Su entstehen, auf der Grundlage reicher Metallvorkommen, in der zweiten Hälfte des dritten Jahrtausends städtische Zentren, Sitze feudaler Dynastien, die über weite Territorien herrschen. Zu nennen sind vor allem der Kültepe bei Kayseri mit der großen Stadtanlage Kaniš, Alişar Hüyük mit seiner mächtigen Stadtmauer, nördlich von Kayseri, Höyük bei Alaca mit den reich ausgestatteten Grabkammern und den darin niedergelegten Kultstandarten; die in der Nähe gelegenen Ruinen Eskiyaar und Kalinkaya; ferner Mahmatlar unweit von Amasya, Horoztepe bei Erbaa und Kayapınar, südwestlich von Tokat, und andere mehr.

Klimaveränderungen, bzw. eine erhebliche Verminderung der Niederschläge in der Mitte des dritten Jahrtausends haben die Abwanderung von Bevölkerungsgruppen und Veränderungen der Siedlungsgebiete zur Folge: Semitische Nomaden aus den syrischen Wüstensteppen gelangen nach Mesopotamien und gründen unter Šarrukīn das zentralistisch organisierte Reich von Akkade, das der mittleren Phase der frühen Bronzezeit entspricht.

In der zweiten Hälfte des dritten Jahrtausends gelangen vom Norden, entweder über die Dardanellen oder über den Kaukasus, indoeuropäische Stämme – die späteren Hethiter, Luwier und Palaer⁷ – in den Vorderen Orient. Etwa zur gleichen Zeit dringen die Hurriter aus den Gegenden zwischen Tigris und Vansee in den Nordosten Mesopotamiens ein.

In der Zeit um 1600 v. Chr. erreichen die „Mittani-Hurriter“, die mit indoeuropäischen Stämmen in Kontakt gestanden hatten, das Hābūrgbiet. Denn anders läßt es sich schwerlich erklären, daß die Könige des Mittani-Staates (seit der Mitte des 16. Jahrhunderts)

⁷ Der anatolische Sprachzweig des Indogermanischen hat sich erst in Anatolien zu Hethitisch, Luwisch und Palaisch auseinander entwickelt.

indoarische Thronnamen tragen. In den Schwurgötterlisten der hethitischen Staatsverträge mit Mittani erscheinen die Götternamen Mitra, dessen Name im Persischen „Vertrag“ bedeutet, Aruna(= Varuṇa), der oberste Herr unter den Göttern des Veda, Indra, der hervorragendste Gott im Rigveda und die Zwillinge Nāsatyās. Auch die indoarischen Termini der Pferdezucht und Pferdedressur sind beredte Zeugnisse eines einstigen Kontaktes zwischen Hurritern und Indoariern.⁸

Eine Reminiszenz an solche, in den Vorderen Orient gelangten Völkergruppen scheint sich in einem literarischen Werk zu finden, das in zwei Fassungen überliefert ist; die eine ist eine Niederschrift aus dem ersten Jahrtausend in babylonischer Sprache,⁹ die andere die hethitische Übersetzung einer altbabylonischen Vorlage.¹⁰ Die zur Zeit der Niederschrift längst vergangenen Ereignisse sind in romanhafter Form erzählt. Im Mittelpunkt der Erzählungen steht der Akkade-König Narāmsuen, der in verlustreiche Abwehrkämpfe gegen gewalttätige fremde Völkerschaften verwickelt ist. Angeführt werden sie von 17 syrischen und anatolischen Königen, die in der hethitischen Fassung detailliert beschrieben sind; danach befinden sich unter ihnen Pamba von Ḫattuš,¹¹ Zipani von Kaniš, Nūr-[Dagān von Puruṣḫanda] (am Südufer des großen Salzsees Tuz Gölü¹²) und Ḫuwaruwaš von Amurru (an der Küste des Mittelmeeres in der Höhe von Beirut). Die babylonische Version kennt des weiteren unbesiegbare Völkerscharen, die die Randgebiete Mesopotamiens überrollten. Sie sind unter der Bezeichnung Lullubäer¹³ zusammengefaßt und stehen unter der Führung von sieben Lullubäerhäuptlingen mit den fremdartigen Namen Memandaḫ, Midudu, Kukipiš, Tardadada, Baldaḫdaḫ, Aḫudanandiḫ und Ḫaršakidu.¹⁴ Ihre Herkunft verliert sich im mythischen Dunkel; sie sind beschrieben als Krieger mit den Leibern von ḫurru-Vögeln, als Männer mit Rabengesichtern. „In dem Land, in dessen Stadt die

⁸ Zuletzt M. Mayrhofer 1974.

⁹ Bearbeitet von O.R. Gurney 1955.

¹⁰ Bearbeitet von H.G. Güterbock 1934 und 1938.

¹¹ Der Name Ḫattuš wird erst im hethitischen Schrifttum in althethitischer Zeit zu Ḫattuša thematisiert.

¹² P. Garelli 1963, 123 und L.L. Orlin 1970, 110 f., 140.

¹³ H. Klengel 1987-1990.

¹⁴ Ein König der Lullubäer mit dem Namen Immašku(n) der Akkade-Zeit ist in dem hurritischen Text KUB 27.38(= ChS I/5 1988, Nr. 87) Rs. IV 13 genannt, siehe auch S. 334.

Götter sie erschufen“, hat die Göttin Bēletilī sie geboren und die Urmutter Tiamat sie gesäugt. Aufgewachsen sind sie „inmitten der Gebirge“. Zu Beginn ihrer Invasion hatten sie Puruṣḫanda überwältigt. Von ihnen wurde Narāmsuen im Ḫäbūrquellgebiet bei Šubat-Enlil, dem Ruinenhügel Tell Leilan, vernichtend geschlagen. Offenbar befand sich in dieser Gegend ihr Zentrum; von dort sind sie dann, der Erzählung zufolge, über Gutium, Elam und Magan nach Meluḫḫa in das Industal abgewandert.

Die Erwähnung der Könige Pamba von Ḫattuš, Zipani von Kaniš und Nūr-Dagān von Puruṣḫanda sowie die Eroberung von Puruṣḫanda ist von spekulativem Reiz: Da Ḫattuš und Kaniš – soweit erkennbar – die ältesten Zentren der indoeuropäischen Hethiter und Luwier sind, könnte die Erzählung die Ereignisse der Einwanderung reflektieren. Daß sich unter den Lullubäern aber auch Hurriter befanden, zeigt eine merkwürdige Episode dieser Erzählungen: Die babylonische Version schildert die lullubäischen Kriegerhorden als vogelgestaltig – in ihrem Aussehen den ḫurru-Vögeln¹⁵ gleichend. Da die Krieger in dem hethitischen Text als Ḫurri „Hurriter“ bezeichnet sind, scheint die Vogelgestalt auf ein Mißverständnis des babylonischen Schreibers zurückzuführen zu sein, dem der im ersten Jahrtausend nicht mehr gebräuchliche Terminus ḫurru „Hurriter“ seiner Textvorlage unbekannt war und der deshalb einen Ausweg in der Geschichte von den Vogelmenschen gesucht hat.¹⁶ Ein historischer Kern liegt sicherlich der Erzählung von der Abwanderung jener kriegerischen Völker in das Industal zugrunde.

Die ältesten schriftlichen Nachrichten über Anatolien führen in die Akkade-Zeit (ca. 2230-2090). Nach einer legendären akkadischen Erzählung in hethitischer Übersetzung geraten akkadische, in Puruṣḫanda Handel treibende Kaufleute mit der einheimischen Bevölkerung in Schwierigkeiten und wenden sich an ihren König Šarrukin von Akkade um Hilfe.¹⁷ Was den historischen Hintergrund der Legende betrifft, so scheint eine Verwechslung mit dem späteren Šarrukēn von Assyrien vorzuliegen.

Das Reich von Akkade fällt den Gutäern, den „Drachen des Ge-

¹⁵ Ḫurru(m) ist die akkadische Bezeichnung für „Loch, Höhle“; die ḫurru-Vögel sind demnach in Höhlen lebende Vögel.

¹⁶ Nach einer Überlegung von J. Klinger.

¹⁷ KBo 22.6, bearbeitet von H.G. Güterbock 1969.

birges'', und den Selbständigkeitsbestrebungen des sumerischen Südens zum Opfer. Das Ende von Akkade hat in dem sumerischen Werk „Fluch über Akkade“¹⁸ literarische Gestalt gefunden.

Die Nachfolge des Reichs von Akkade tritt die sumerische Dritte Dynastie der Stadt Ur im Süden Mesopotamiens an. Das Reich der Dritten Dynastie von Ur entwickelt sich zu einem Verwaltungsstaat, der Landwirtschaft, Handwerk und Handel in den Händen des Königs zu monopolisieren sucht. Doch vermag auch dieser gut organisierte Staat das Eindringen der Amurriter-Nomaden aus den syrischen Wüstensteppen nach Mesopotamien trotz der Errichtung einer gewaltigen „Landesmauer“ von über 60 km Länge nicht zu verhindern.

Amurritische Dynastien, deren „Zeltkönige“ anfangs noch das Zelt dem Palast vorzogen, treten im 19. Jahrhundert die Herrschaft an: Das „Großkönigtum“ Jamḥad-Ḥalab (Aleppo) tritt an die Stelle der Handelsstadt Ebla. Auch in Mari, Assyrien, Babylonien und im Süden Mesopotamiens herrschen nun amurritische Dynastien.

Schon während der Akkade-Zeit entstehen in dem weiten, einst dicht besiedelten Quellgebiet des Ḥābūr die ersten hurritischen König- oder Fürstentümer: Von dem Hurriter Adalšen stammt die Gründungstafel eines Tempels für den Kriegsgott Ner(i)gal, in der sich Adalšen „König von Urkeš und Nawar“ nennt. Urkeš wird mit dem Tell 'Amuda, unmittelbar an der türkisch-syrischen Grenze, und Nawar mit dem Tell Brak am Ġagğag, einem kleinen Nebenfluß des Ḥābūr, identifiziert. Das kleine Reich des Adalšen fällt Šulgi, dem zweiten König der Ur III-Dynastie, zum Opfer. In den Beginn der Regierungszeit des Šūsuen ist eine Urkunde zu datieren, die einen hurritischen Herrscher Tišadal, den „Mann von Ninua“, nennt; er regierte also im nördlichen Assyrien mit dem Zentrum Ninive, einer Stadt, in der sich schon seit der Akkade-Zeit der berühmte Tempel der Ištar – der hurritischen Ša(w)oška – befand. Unter einem hurritischen Herrscher gleichen Namens (oder auch mit Tišadal, dem „Mann von Ninua“, identisch) konsolidiert sich noch während der Regierung des Ibbi-Suen, des letzten Herrschers der Ur III-Zeit, erneut ein Königreich von Urkeš. Tišadal lässt sich nach dem Vorbild des Šulgi vergöttlichen. Auch er hinterläßt eine

¹⁸ Bearbeitet von A. Falkenstein 1965a.

Gründungsurkunde für den Tempel des Ner(i)gal, die nun aber in hurritischer Sprache abgefaßt ist.¹⁹

Die hurritischen Reiche im Ḥābūrgebiet üben im 18. Jahrhundert eine starke Ausstrahlung bis an den mittleren Euphrat nach Mari aus. Sie sind die Vorläufer des in der Mitte des 16. Jahrhunderts entstehenden Mittani-Staates.

Bedingt durch den Zerfall des Reichs der Dritten Dynastie von Ur kann Assyrien seinen Handel in Anatolien mit Textilien und Zinn, das es gegen Kupfer, Gold und Silber tauscht, nun konkurrenzlos ausüben. Reiches Zeugnis davon gibt die umfangreiche Korrespondenz der assyrischen Handelsstationen, die sich wie ein Netz über Anatolien ausbreiten. Das Zentrum des assyrischen Handels in Anatolien ist die Stadt Kaniš, die etwa 1000 km Luftlinie von Assur entfernt liegt.

Die assyrischen Dokumente geben einen Einblick in die politische Struktur Anatoliens: Zu dieser Zeit ist das Land in mindestens 20 König- und Fürstentümer gegliedert. Die mächtigsten Zentren sind die „Länder“ Kaniš, Ḥattuš, Puruṣḫattum (= Puruṣḫanda), Kuššar(a) (vielleicht südlich von Sivas), ferner die an der Mündung des Kızıl-Irmak am Schwarzen Meer gelegene Stadt Zalpuwa oder Zalpa sowie Mama bei Elbistan. Zu jedem dieser Zentren gehören kleinere, in Abhängigkeit stehende Fürstentümer; so sind allein 13 Städte des „Landes Kaniš“ belegt. Ein Brief des Königs mit dem hurritischen Namen Anumḫirbe²⁰ von Mama an Waršama, den König von Kaniš,²¹ enthält den Vorwurf, daß die jeweiligen Vasallen nicht ausreichend unter Kontrolle gehalten würden, so daß sie eine selbständige Politik betrieben. Anumḫirbe befürchtet, daß einer dieser Fürsten zu mächtig und „ein dritter König unter uns“ werden könnte. Einem anderen Dokument ist zu entnehmen, daß sich die Städte Amkuwa (hethitisch Ankuwa), Šinaḫutim (hethitisch Šanaḫḫuitta) und Kapitra²² im Aufstand gegen die damals schon mächtige Stadt Ḥattuš befanden.²³ Nach einem altbabylonischen Beleg aus Terqa am mittleren Euphrat, etwa 150 km nördlich von Mari, ist der hurritische König Ku(w)ari, ein Zeitgenosse des Zim-

¹⁹ Bearbeitet von A. Parrot und J. Nougayrol 1948.

²⁰ Zum Namen vgl. M. Guichard 1993, 46.

²¹ Bearbeitet von K. Balkan 1957.

²² Kapitra/Kapittara ist auch in der Landschenkungsurkunde KBo 32.184 genannt, siehe H. Otten 1987.

²³ M.T. Larsen, 1972; H. Otten 1987, 26 mit Anm. 21.

rilim von Mari, in Kämpfe mit den Truppen von Hattum, das sind Soldaten von Hattuš, verwickelt.²⁴

Am Ende der altassyrischen Handelsniederlassungen (Schicht Ib) werden die nach Anatolien eingewanderten Indoeuropäer und damit die Anfänge der hethitischen Geschichte erstmals faßbar, denn es finden sich in den assyrischen Dokumenten vereinzelt luwische und hethitische Worte mit indogermanischer Etymologie. Von den assyrischen Händlern werden die Leute von Kaniš nû²u, nu(w)ā²um genannt; eine Bezeichnung, die im Hinblick auf den häufigen Wechsel /n/ und /l/ als Luwier gedeutet worden ist.²⁵ Indoeuropäischer Herkunft sind bereits einzelne Mitglieder der Dynastie von Kaniš: In Urkunden der jüngsten Schicht vom Kültepe führt Piṭhana den Titel rubā²um „König“ und sein Sohn Anitta den Titel „der Große der Treppe“, das ist der Kommandeur der Palastgarde, der gleichzeitig auch der Kronprinz ist.²⁶ Aus der Burg von Kaniš stammt ein Dolch mit der Inschrift: „Palast des Anitta, des Königs“. In Urkunden vom Alişar Hüyük ist Anitta mit „Großkönig“ und sein Sohn Berua mit „der Große der Treppe“ bezeichnet.

Wie eine der indoeuropäischen Gruppen – die späteren Hethiter – Kaniš und weite Teile Anatoliens eroberten, geht aus dem Anitta-Text²⁷ hervor, dem ältesten Dokument in hethitischer Sprache. Es handelt sich um eine Ruhmesinschrift, deren Original einst am Palasttor in Kaniš angebracht war. Der Text berichtet von den Eroberungen und dem Aufstieg der beiden hethitischen Heerführer Piṭhana und Anitta aus der Dynastie von Kušsar(a): Piṭhana hat von Kušsar(a) aus Kaniš – in der Namensform Neša – erobert und die Stadt zu seiner Residenz erklärt; er verjagt den König aus der Stadt; macht sich aber die Einwohner „zu Müttern und Vätern“. Nach dem Tode des Piṭhana besteigt Anitta den Thron. Ihm stellt sich Piyušti, der König von Hattuša, zur Schlacht; doch wird er mitsamt seinen Vasallen bei Šalampa, wahrscheinlich südöstlich von Akşehir, geschlagen: Jetzt flammt ein alter Konflikt mit der Küstenstadt Zalpa wieder auf. Uḫna, der König von Zalpa,

hatte noch zur Zeit des Piṭhana Neša eingenommen und die Statue eines Gottes, den Anitta mit „unseren Gott“ bezeichnet, als Beute von Neša nach Zalpa überführt. Anitta erobert Zalpa, bringt die Statue zurück und führt den jetzigen König Huzziya von Zalpa in die Gefangenschaft nach Neša. Nochmals tritt Hattuša den Eroberern entgegen. Doch wird die Stadt belagert, ausgehungert und eingenommen: Die hattische Throngöttin Hanwašuit (hethitisiert Ḫalmašuit), die Stadtgöttin(?) von Hattuša, übergibt dem Anitta die Stadt,²⁸ der sie zerstört und das Stadtgelände für sakrosankt erklärt, indem er ihre Wiederbesiedelung unter den Fluch des Wettergottes stellt.²⁹ Nach diesen militärischen Erfolgen unterwirft sich der „Großfürst“ von Puruṣhanda und übergibt Anitta seine Herrschaftsinsignien – einen Thron und ein Zepter aus Eisen. Anitta befestigt Neša und errichtet oder erneuert die Tempel des „Wettergottes des Himmels“, der Ḫalmašuit und den Tempel jenes Gottes, den er als „unseren Gott“ bezeichnet. Auf ihn und den Wettergott führt Anitta seine und seines Vaters militärische Erfolge zurück. Der Text endet mit einer Fluchformel, die den, der diese Tafel zerstört, zum Feind der Stadt erklärt.³⁰

Kaniš/Neša ist nun die Metropole des ersten Großreiches in Anatolien, dessen Grenzen von Sivas im Osten, bis zum Salzsee im Westen, und von der pontischen Küste im Norden bis über Kapadokien hinaus im Süden reichen.

Bedingt durch den Aufstieg Babylons muß Assyrien seine Handelskolonien in Anatolien aufgeben; dadurch verliert die Kaniš/Neša an wirtschaftlicher Bedeutung, so daß sie ihre Vorherrschaft an die Rivalin Hattuš(a) abtritt. Nur noch in dem althethitischen sogenannten Soldatenlied singt der Soldat, daß man ihm – wenn er fällt(?) – die „Kleider von Neša“ anziehen und daß man ihn zu seiner Mutter „hinabbringen“ möge.³¹

Nach dem Anitta-Text schweigen für eine Zeit von etwa 80

²⁸ Von einer Revolte gegen Hattuša berichtet ein altassyrisches Dokument, M.T. Larsen 1972.

²⁹ Siehe S. 540-541.

³⁰ In der uns vorliegenden Abschrift des Textes befindet sich die Fluchformel ungefähr in der Mitte der Tafel; dies aber heißt, daß der Schreiber die am Ende der zweikolumnigen Inschrift am Palasttor gestandenen Fluchformel in seiner Abschrift an das Ende der Vorderseite gesetzt hat.

³¹ KBo 3.40, zuletzt bearbeitet von O. Soysal 1987, Rs. 13-15, vgl. auch J.G. Macqueen 1975, 149.

²⁴ O. Rouault 1992, 252.

²⁵ O. Carruba 1992, besonders S. 254 f.

²⁶ I.J. Gelb 1935, Nr. 1 A 1, 31 f., vgl. auch Nr. 60, 19; Nr. 49, A 24 f., B 26 ff.; vgl. ferner P. Garelli 1964, 61 und L.L. Orlin 1970, 81.

²⁷ Bearbeitet von E. Neu 1974; vgl. auch G. Steiner 1984.

Jahren die schriftlichen Quellen gänzlich; erst mit dem Beginn der althethitischen Zeit setzen die Urkunden wieder ein.

Die althethitische Zeit (von etwa 1560-1460): Die politische Situation im Vorderen Orient ist zu dieser Zeit durch den Untergang des einst straff geführten, nunmehr auf sein Kerngebiet reduzierten, altbabylonischen Reiches der Hammurabi-Dynastie, gekennzeichnet. Auch Ägypten, ehemals in seinen syrischen Besitzungen und handelspolitischen Einflußgebieten präsent, ist während der Hyksos-herrschaft ganz auf sich selbst beschränkt. So ist in Nordmesopotamien und in Nordsyrien bis zur Mittelmeerküste ein Machtvakuum entstanden, in das nun zwei junge Staaten, die Hurriter vom Osten, und die Hethiter vom Norden her, einzudringen im Begriff stehen.

Der Begründer des althethitischen Reiches ist Hattušili I.,³² der sich noch als „Mann von Kuššar(a)“ bezeichnet,³³ dessen Name aber – „der von Hattuša“ – programmatisch auf die neue Residenz verweist.³⁴ Vielleicht hat Hattušili veranlaßt, die ursprünglich in assyrischer oder babylonischer Sprache verfasste Ruhmestafel des Anitta in die hethitische Sprache zu übersetzen und in den Archiven von Hattuša aufzubewahren.

Hattušili legitimiert sich mit der Bezeichnung „Brudersohn der Tawananna“. Tawananna ist der Titel der obersten Priesterin von Hattuša. Das Königsamt in Hattuša scheint demnach zu dieser Zeit von der Sippe der Tawananna verliehen worden zu sein.

Von Eroberungszügen eines Labarna, des Vorgängers Hattušilis, berichtet das historische Resümee des nach seinem Verfasser, dem König Telipinu, benannten Thronfolgerlasses: Zu Beginn der althethitischen Zeit ist der König in seinen Entscheidungen an die Institution des panku- gebunden. Diese Institution dürfte sich ursprünglich aus den Angehörigen des Königclans zusammengesetzt haben. Dem panku übergibt der König die eroberten Gebiete zu Lehen oder zur Verwaltung. Höchstes Gebot bei Hof war die Einigkeit des panku, der „eins wie die Sippe des Wolfes“ sein sollte. Diese archaische Institution geht wohl noch auf die vorstaatliche Zeit der Hethiter zurück.³⁵

³² Vorgänger Hattušilis (in Hattuša) sind Labarna und Pawahetmah.

³³ In den Urkunden der hethitischen Großreichszeit wird Hattušili als der „Mann von Kuššar(a)“ bezeichnet.

³⁴ Sein Testament ist jedoch in Kuššar(a) verfasst.

³⁵ Später setzte sich die Versammlung des panku- aus den höchsten Beamten des Staates zusammen, G. Beckman 1982a.

Bei Regierungsantritt Hattušilis erstreckt sich das hethitische Territorium im Osten bis zum oberen Euphrat, im Norden bis in den Bereich der Küste des Schwarzen Meeres und im Süden über den Salzsee hinaus vielleicht bereits bis an das Mittelmeer.

Die Annalen des Hattušili, eine Art Rechenschaftsbericht an die Sonnengöttin von Arinna, der höchsten Göttin des Hatti-Landes, dokumentieren sechs Jahre seiner Regierungszeit. Wohl nach syrischem Vorbild war der Text als Inschrift für eine Statue des Königs vorgesehen.³⁶ Dem Dokument zufolge richtet Hattušili seinen ersten Feldzug gegen eine Revolte der nahe bei Hattuša gelegenen Stadt Šanahhuita, in der ein Vorfahre Hattušilis zum König eingesetzt worden war und die bereits in der Epoche der assyrischen Handelskolonien gegen Hattuš revoltiert hatte. Das nächste Ziel des Eroberers ist Zalpar/Zalpa.³⁷ In der folgenden Kampagne überschreitet Hattušili den Taurus am Gezbel-Paß³⁸, über den ihm (nach einer literarischen Komposition, der sogenannten Puhanu-Chronik³⁹) der stiergestaltige Wettergott mit seinen Hörnern den Weg bahnt. In Nordsyrien vernichtet er die Stadt Alalah am Orontes, die seit mehreren Generationen die Residenz einer Nebenlinie des Königshauses von Halab ist. Von dort zieht er weiter nach Süden in die reichen Gebiete des Amanus, wo schon fast 800 Jahre vorher die Soldaten der Könige des Akkade-Reiches und später die Händler des Gudea von Lagaš kostbare Hölzer „von den Bergen von Ebla“⁴⁰ erwarben. Hattušili belagert Uršu(wa), wahrscheinlich zwischen Ebla und Halab gelegen,⁴¹ und zieht weiter nach Igakališ.⁴² Doch gerät er nun in Konfrontation sowohl mit den vom

³⁶ KBo 10.1 Rs. 14 und KBo 10.2 Rs. III 21-24, A. Kempinski 1983, 27, 32.

³⁷ Möglicherweise handelt es sich um die gleichnamige Stadt im Tal des Baliḫ, die mit der Ruine Hammam et-Turkman identifiziert wird, W. Röllig 1978, M.N. van Loon 1988 und J.-W. Meyer 1992. Es könnte aber auch Zalpa an der pontischen Küste gemeint sein.

³⁸ Am Alay-Dağ, etwa 70 km südöstlich von Kayseri beim Dorf Hanyeri.

³⁹ KUB 31.4 + KBo 3.41 und 40, bearbeitet von O. Soysal 1987, vgl. auch H. Otten 1963a.

⁴⁰ A. Archi 1993, 45.

⁴¹ P. Matthiae 1985, 38 f. identifiziert Uršu – in den Texten aus Ebla in der Form Uršau belegt – mit dem Tell Tuqan, P. Matthiae 1985, Tav. 2.

⁴² Igakališ, identisch mit Ikinkal (KBo 32.19 Vs. I 1, 5, Vs. II 1, 5, Rs. III 30) liegt nach KBo 32.19 in unmittelbarer Nähe zu Ebla, da Einwohner von Ikinkal in Schuldknechtschaft zu Ebla geraten sind. Das kleine Fragment 103/c nennt [Iki]nkal nach dem Berg Ḫazzi, dem Dschebel Al-ʿAqraʿ, südlich der Orontes-mündung.

Häbürgebiet aus nach Westen expandierenden Hurritern als auch mit der mächtigen Stadt Ḫalab (Aleppo), deren Lage eine Schlüsselposition zur Beherrschung Nordsyriens einnimmt. Schauplatz der Feldzüge des folgenden Jahres ist das Land Arzawa im Südwesten Anatoliens. Während der Abwesenheit des hethitischen Heeres waren die Hurriter in das Ḫatti-Land eingedrungen, so daß „die Länder insgesamt abfielen und allein Ḫattuša übrig blieb.“ Doch ist Ḫattušili im vierten Jahr wieder in der Lage, den Taurus zu überschreiten und im Tal des Afrin die Städte Ḫaššu(wa)⁴³ und Zarunti zu erobern. Er zieht weiter nach Osten und überquert den Euphrat bei der furtenreichen Stadt Karkamiš. Vielleicht in der Absicht, ein Weltreich nach mesopotamischem Vorbild zu gründen, vergleicht er sich mit Šarrukīn von Akkade: „Den Euphrat hatte noch niemand überquert; [der Großkönig] Tabarna überquerte ihn wiederholt zu Fuß und sein Heer hinter ihm; [zu] Fuß überquerten sie (ihn) – Šarrukīn hatte ihn überquert.“ Am jenseitigen Ufer erreicht er die Stadt Ḫaḫḫu, deren Gold schon die Kaufleute Gudeas lockte. Ḫattušili vernichtet die Stadt und läßt „ihren Rauch zum Wettergott emporsteigen“.

Um die Angliederung der eroberten und zerstörten Städte zu demonstrieren und das Einverständnis der Götter zu dokumentieren, überführt Ḫattušili die Götterbilder und Kulte aus den eroberten Städten in die Tempel der beiden hethitischen Metropolen Ḫattuša und Arinna. Obgleich der Versuch, Ḫalab zu erobern, noch an der Präsenz der Hurriter gescheitert ist, wird in Vorwegnahme der militärischen Ereignisse auch der Kult des großen Wettergottes von Ḫalab in Ḫattuša eingeführt.

Im Häbürgebiet war mittlerweile jenes hurritische Reich entstanden, das ein knappes Jahrhundert später unter dem Namen Maittani in einer Inschrift Thutmosis' I. (1494-1482) erstmals inschriftlich erwähnt wird. Maittani, später Mittani, wird in akkadischen Inschriften auch Ḫanigalbat genannt; die Hethiter sprechen vom Lande Ḫurri.

Obwohl die militärischen Unternehmungen Ḫattušilis so erfolgreich gewesen sind, ist doch die monarchische Gewalt in Ḫattuša noch keineswegs gefestigt. Schwierigkeiten erwachsen Ḫattušili ins-

⁴³ Ḫaššu(wa) liegt am Ostufer des Flusses Puruna, der mit dem Afrin zu identifizieren ist; für eine Lokalisation von Ḫaššu(wa) käme so die (am Ostufer des Afrin gelegene) Ruine 'Ain Dārā in Betracht.

besondere aus der Opposition seiner Gemahlin, die unter dem von Ḫattušili gefürchteten Einfluß der „alten Frauen“ von Ḫattuša steht sowie der Schwester, der Mutter des Thronfolgers. Als Ḫattušili schließlich den „Schwestersohn“ verbannt und seinen Enkel Muṣili zum Thronfolger erklärt, kann er sich nur mühsam der Aufstände erwehren. In seinem Testament schildert der todkranke König in warnender Voraussicht die Zukunft Ḫattušas in düstersten Farben: „[Der Groß]kö[nig] Tabarna sprach zum panku und zu den Würdenträgern. ‚Seht, ich bin nun krank geworden! Und ich hatte euch den jungen Labarna (mit den Worten) namhaft gemacht: ‘Er soll sich (auf den Thron) setzen!’ Und ich, der König, habe ihn meinen Sohn genannt; ich begann ihn zu delegieren. Stets habe ich mich um ihn bemüht. Wie er, der Knabe, sich jedoch betrug, das war den Augen ein Abscheu. Keine Träne hat er geweint, keine Liebe hat er gezeigt, kalt ist er und herzlos. Da habe ich, der König, ihn belangt und an mein Lager kommen lassen: ‚Nun, was? Da mag doch niemand seinen Schwestersohn noch weiterhin großziehen! Dem Wort des Königs hat er nicht Eingang gewährt, dem Wort seiner Mutter, der Schlange, dem hat er Eingang gewährt! Und Brüder und Schwestern trugen ihm immer wieder schnöde Worte zu; auf deren Worte hat er dann gehört! Und das habe ich, der König, gehört! So setze ich denn Hader wider Hader! Genug; der da ist mein Sohn nicht (mehr)! – Da brüllte aber seine Mutter wie ein Rind: ‘Bei lebendigem Leibe hat man mir starkem Rinde den Mutterschoß zerrissen; ihn hat man zugrunde gerichtet [und] du wirst [ihn] töten!’ . . . Seine Mutter ist eine Schlange! Und so wird es kommen: Auf die Worte seiner Mutter, seiner Brüder und Schwestern wird er immer wieder hören. Und [dann] wird er kommen, kommen wird er, um Rache zu nehmen! [Und dem panku], den Würdenträgern und den Dienern, die als des Königs Leute bestellt si[nd], (denen) wird er zu[schwöre]n: ‘Seht, um des Königs willen sollen sie Mann für Mann sterben!’ Und so wird es kommen: [Er wird] sie vernichten, und ein Blutbad anzurichten wird er beginnen. Und [Scheu] wird er nicht kennen!’“⁴⁴ Wie sehr sich diese Prophezeiungen erfüllten, ist dem Erlaß des Königs Telipinu zu entnehmen: „Als aber später die Diener der Königssöhne falsch wurden, begannen sie ihre Häuser zu fressen, gegen ihre Herren

⁴⁴ CTH 6, bearbeitet von F. Sommer und A. Falkenstein 1938, Vs. I 1-25.

begannen sie sich zu verschwören und immer wieder ihr Blut zu vergießen."⁴⁵

Trotz der Zerwürfnisse am Hof gelingt dem designierten Muršili in Fortführung der Politik seines Großvaters die Eroberung von Ḫalab. Nach diesem großen militärischen Erfolg bricht er in einem beispiellosen Feldzug von Ḫattuša nach Babylon auf; er zerstört und plündert das Zentrum der Ḫammurabi-Dynastie. Wie vordem Ḫattušili programmatisch den Kult des Wettergottes von Ḫalab nach Ḫattuša überführte, so schleppt nun auch er die Statue des Stadtgottes Marduk als Beute mit sich fort. Doch wird das hethitische Heer auf dem Rückmarsch am mittleren Euphrat so sehr von hurritischen Verbänden attackiert, daß es die Beute mitsamt der Statue in Ḫana zurückzulassen gezwungen ist. Die Niederlage des hethitischen Heeres hält ein Jahresdatum aus Terqa fest, das lautet: „Jahr, in dem die Hurriter die Hethiter geschlagen haben.“

Der hethitische Versuch, ein Großreich nach mesopotamischem Vorbild zu errichten, ist damit gescheitert. Die Niederlage beantwortet jener Teil der hethitischen Aristokratie, der in dem Babylonfeldzug einen Frevel sah, den die Götter verabscheuten,⁴⁶ mit der Ermordung des Königs durch Ḫantili und dessen Schwiegersohn Zidanta.⁴⁷ Die blutige Tat – „die Götter forderten (Vergeltung für) das Blut [des Muršili]“ – löst eine Folge von Königsmorden aus. Nach dem Tode Ḫantilis beseitigt Zidanta die Söhne seines Schwiegervaters, um selbst den Thron einzunehmen.

Unter der Regierung des Ḫantili erschüttern Aufstände das Reich: Karkamiš und Aštata am oberen Euphrat erlangen ihre Selbstständigkeit zurück. Erstmals verwüsten die Kaškäer,⁴⁸ kriegerische Hirtenvölker der pontischen Berge, das hethitische Kernland.

Zidanta wird von seinem Sohn Ammuna getötet. „Da forderten die Götter (Vergeltung für) das Blut seines Vaters“, und sie ließen „in seiner Hand das Getreide, die Weinstöcke, die Rinder (und) Schafe verkommen.“ Auch nach dem Tode des Unglücksherrschers Ammuna findet das Morden kein Ende: Taḫurwaili, ein hoher Beamter, ergreift die Herrschaft und rottet die Familie des Titti aus,

⁴⁵ CTH 19, bearbeitet von I. Hoffmann 1984, Vs. I 21-23.

⁴⁶ CTH 10.2.

⁴⁷ Aufschlüsse über die Hintergründe der Mordtat gibt das kleine Fragment KBo 3.45.

⁴⁸ E. von Schuler 1965.

die zur Sippe des Ammuna gehört zu haben scheint. Wahrscheinlich ist ihm der Staatsvertrag mit Eḫeya von Kizzuwatna in Süd-anatolien, zuzuschreiben. Schließlich wird Ḫuzziya König. Die Schwester des Ḫuzziya heiratet Telipinu. Dem Telipinu-Erlaß zufolge versucht Ḫuzziya, Schwester und Schwager zu töten; doch kommt ihm Telipinu zuvor und verbannt ihn aus Ḫattuša. Um seine Herrschaft zu festigen und Revolten, Mord und Intrigen am Königshof zu unterbinden, versucht Telipinu in seinem Erlaß die Thronfolge festzulegen; er hebt die Sippenhaftung auf und erläßt ein Edikt gegen Schadenzauber innerhalb der Königsfamilie: „Wer innerhalb der Sippenangehörigen sich auf Zauberei versteht, den sollt ihr aus der Sippe ergreifen und ihn zum Tor des Palastes bringen.“⁴⁹

Mit nur mäßigem Erfolg setzt Telipinu die hethitischen Interessen in Nordsyrien durch. Zwar gelingt es ihm, Ḫašsu(wa) zu zerstören, doch muß er durch Abschluß eines Vertrags mit einem König Išputaḫšu von Kizzuwatna die Eigenstaatlichkeit Kizzuwatnas anerkennen. Das in Kizzuwatna entstandene Reich reduziert nun das Ḫatti-Land auf sein inneranatolisches Kerngebiet.

Auf Telipinu folgen die Könige Taḫurwaili, Alluwamna, Ḫantili II., Zidanta II., Ḫuzziya II. und Muwatalli I.

Zur Zeit des Zidanta tritt Kizzuwatna mehr und mehr in das Blickfeld Ḫattušas. Mit Piliya, dem König von Kizzuwatna, schließt Zidanta II. einen Staatsvertrag, der einen vorangegangenen Kriegszustand beendet.

Kizzuwatna: Die geographische Lage Kizzuwatnas entspricht in etwa der antiken Landschaft Kilikien. Im Süden erreicht das Land bei den Städten Tarša (Tarsus) und Adaniya (Adana) das Mittelmeer und grenzt unmittelbar an Gebiete von Alalah in Nordsyrien. Im Osten bilden Mittani und im Westen die luwische Landschaft Arzawa die Grenzen. Im nördlichsten Teil von Kizzuwatna liegt die Metropole Kummanni, dem die antike Stadt Comāna Cappadociae am Saros mit dem sagenhaften Tempel der Artemis⁵⁰ ihren Namen verdankt. Nicht weit davon entfernt sind die Städte Lawazantiya, Ḫattarina und Tameninga mit ihren bedeutenden Kulturen der großen Göttin Ištar-Ša(w)oška.

⁴⁹ CTH 19, bearbeitet von I. Hoffmann 1984, Rs. IV 31/23'-32/24'.

⁵⁰ Strabo 11.521; 12.535.

Als ethnische Gruppe dominieren die Luwier in Südanatolien. Seit etwa 1500 v.Chr. gewinnt unter dem Einfluß des Mittani-Staates ein starkes hurritisches Bevölkerungselement an Geltung, so daß – zumindest in religionsgeschichtlicher Hinsicht – eine Symbiose oder Mischkultur innerhalb der luwisch-hurritischen Bevölkerung entsteht.

In dem (h)išuwa-Festritual, einer Zusammenstellung von Ritualen aus Kizzuwatna,⁵¹ begegnet die Institution des „Priesterkönigs“, in der möglicherweise der Vorläufer jener Art von theokratischem Priesterstaat, wie er noch in römischer Zeit in der Kommagene bestanden hat, zu sehen ist. So berichtet der griechische Geograph Strabo im zwölften Buch seiner „Geographie“, daß der kappadokische Priester in Comana im Range der Zweite im Staat nach dem Landeskönig war.

Aus Kizzuwatna stammen die Verfasser einiger bedeutender Beschwörungsrituale, nämlich die Priester Palliya, Ammiḫatna, Tulpi, Madi und Pabanegri sowie die Beschwörerinnen Maštigga, Tun-nawi, die Hebat-Priesterin Kuwanni und andere mehr.⁵²

Trotz der Erlasse des Königs Telipinu verzehrt sich Ḫattuša nach wie vor in innenpolitischen Wirren: König Ḫuzziya II., der wahrscheinlich den Staatsvertrag mit Kizzuwatna unter dem König Paddatiššu erneuerte, fällt einem Mordanschlag Muwatallis, des Kommandeurs der Palastgarde, zum Opfer. Schon bald nach seiner Thronbesteigung wird Muwatalli von den Höflingen Ḫimuili und Kantuzzili getötet.⁵³

Das Mittani-Reich: In dieser Phase der Schwäche Ḫattušas entfaltet sich Mittani zum mächtigsten Reich des Vorderen Orients.

Residenz ist die im Ḫābūr-Quellgebiet gelegene, mit dem Tell Fahḫārija zu identifizierende Stadt Waššukanni; ein weiteres Zentrum ist Taidi, die östliche, wahrscheinlich am Tell Hamīdī, am Gaḡgaḡ gelegene Metropole.⁵⁴

Mittlerweile beherrscht Mittani bis hin nach Ḫalab den gesamten nordsyrischen Raum. Seine politischen Aktivitäten aber erstrecken sich weit in den Süden Syriens. Zur Zeit des Mittani-Königs Parra-

⁵¹ Siehe S. 848-875.

⁵² O.R. Gurney 1977, 45 mit Anm. 2.

⁵³ KBo 16.25 + Rs. IV 15 und KUB 34.40, V. Haas 1985 und H. Otten 1987.

⁵⁴ V. Haas und M. Wäfler 1985.

tarna, einem Zeigenossen des Idrimi von Alalah, gerät sogar Terqa am mittleren Euphrat unter mittanische Herrschaft.

Unter der Hyksos Herrschaft hatte Ägypten seinen handelspolitischen Einfluß in Syrien, ja selbst in Palästina, das im Mittleren Reich traditionell unter ägyptischer Suprematie gestanden hatte, verloren. Die nunmehr beginnenden mittanisch-ägyptischen Auseinandersetzungen finden ihren Höhepunkt unter dem Pharao Thutmosis III., dem es durch einen entscheidenden Sieg über eine von Mittani unterstützte syrische Koalition bei Megiddo gelingt, der ägyptischen Autorität wieder Geltung zu verschaffen. In mehreren Feldzügen eröffnet er sich die gesamte syrische Küste und erreicht in seinem achten Feldzug Ḫalab und Karkamiš; er überschreitet den Euphrat und dringt in das Kerngebiet Mittanis vor. Der Mittani-König (Kirta?) meidet eine militärische Konfrontation und nimmt damit einen politischen Prestigeverlust in Kauf. Vielleicht ist Kirta mit jenem mythischen König Krt vom Lande (des Flusses) Ḫbr (Ḫubur)⁵⁵ identisch, der in einer in alphabetischer Keilschrift niedergeschriebenen ugaritischen Dichtung als ein unglücklicher und unfähiger, jedoch halbgöttlicher König beschrieben ist.⁵⁶

Gegen Ende der Regierungszeit des Pharaos Amenophis II. vollzieht Mittani unter dem Druck eines wiedererstarkenden Ḫatti-Reiches eine politische Wende, indem es sich mit Ägypten arrangiert: „Es kommen die Großen von Mittani, ihre Gaben auf ihren Rücken, um die Gnade seiner Majestät zu erflehen“, heißt es in einem ägyptischen Dokument. Diese wahrscheinlich in einem Friedensvertrag geregelten Beziehungen sind nunmehr von Dauer: Die späteren Mittani-Könige Šuttarna II. und Tušratta senden zur Genesung des erkrankten Amenophis III. die heilkräftige Statue der Ša(w)ōška von Ninive nach Ägypten.

Das erneute Engagement Ägyptens im Vorderen Orient hat nachhaltige Konsequenzen für die zukünftige Politik Ḫattušas.

Die Dynastie des Mittleren Reiches in Ḫattuša ist wegen des in dieser Zeit in Ḫattuša einsetzenden hurritischen Schrifttums und der hurritischen Personennamen insbesondere der Königinnen im Zusammenhang mit Mittani zu sehen. Bei Regierungsantritt legen die

⁵⁵ V. Haas 1988d, 14.

⁵⁶ Zuletzt bearbeitet von J. Gray 1955.

hethitischen Könige ihren hurritischen Namen ab und nehmen einen anatolischen Thronnamen an, während die Königinnen ihre hurritischen Namen beibehalten: So trägt die Gemahlin Tuthaliyas I./II.⁵⁷ den hurritischen Namen Nikkalmadi; die Namen der übrigen Königinnen Ašmunikkal, Šadanduḫeba, Taduḫeba und Tanuḫeba, die allesamt mit den theophoren Elementen Ḫeba(t) und Nikkal gebildet sind, gehören der hurritischen Sprache an. Da das Kultgebiet dieser beiden Göttinnen in Südanatolien und in Nordsyrien liegt, könnte in diesem geographischen Raum die Heimat der Dynastie des Mittleren Reiches zu suchen sein.

Das Amt der Tawananna ist nunmehr auf die Gemahlin des Königs übertragen, das sie auch nach dem Tode ihres Gemahls beibehält.

Die Zwistigkeiten in der Königsfamilie dauern in dieser Epoche unvermindert an: Wohl deshalb, weil Zip(pa)lantawiya, die Schwester Tuthaliyas I./II., ihre Interessen in den Thronstreitigkeiten nicht durchzusetzen vermochte, versucht sie durch Schadenzauber den Bruder und ihre Schwägerin Nikkalmadi zu vernichten. Ein Abwehrzauberritual soll die „bösen Zungen der Zip(pa)lantawiya“ unschädlich machen: „Diese bösen Zaubereien sollen sich (ab)[wen]den (von) dem Herrn (Tuthaliya) mitsamt seiner Gemahlin, seinen Söhnen (und) seinem Haus. Sie sollen die Zi(plan-tawiya) (selbst) mit [ihren Söhnen festhalt]en. Dem Herrn aber, seiner Gemahlin (und) seinen Söhnen sollen sie Leben, Lebenskraft (und) Jugend geben. Ihm sollen die Götter eine gezückte Waffe geben. Er soll sich Enkel (und) Urenkel 'heben' und das Land soll sich sättigen.“⁵⁸ Auch die Rituale der Beschwörerinnen Maštigga und Tunnawi sind gegen Schadenzauber, Streit und Intrigen im Palast gerichtet.⁵⁹

Ungeachtet der Intrigen des Hofes knüpft Tuthaliya I./II. an

⁵⁷ Die Existenz eines Tuthaliya II. und eines Hattušili II. hängt von der Interpretation der historischen Einleitung des Staatsvertrages Muršilis II. mit Tašmišarrum(m)a von Ḫalab (CTH 75) ab. Wenn es meiner Ansicht nach diese beiden hethitischen Könige auch nicht gegeben hat (zuletzt J. Klinger 1988), so behalte ich doch die Zählung Tuthaliya III. (für den zweiten König dieses Namens) und Hattušili III. bei, um mit der hethitologischen Literatur übereinzustimmen.

⁵⁸ CTH 443, bearbeitet von G. Szabó 1971, Vs. I 33-37.

⁵⁹ CTH 404; eines der drei Rituale bzw. Versionen der Maštigga ist bearbeitet von L. Rost 1953; die beiden Rituale der Tunnawi sind bearbeitet von A. Goetze 1938 und M. Hutter 1988.

die Syrienpolitik Hattušilis I. an und führt Hattuša zu einer neuen Blüte der Macht.

Die militärische Zurückhaltung des Mittani-Königs Kirta(?) gegen die Heere Thutnosis' III. mag Ḫalab veranlaßt haben, vorerst auf die hethitische Karte zu setzen. Rückblickend berichtet darüber Muršili II.: „Nachdem Tuthaliya, der Großkönig, auf den Thron des Königtums gestiegen war, hatte sich der König von Ḫalab mit ihm verbunden.“ Doch scheint Mittani bald an politischem Einfluß gewonnen zu haben, denn Muršili fährt in seinem Bericht fort: „Da wandte er sich wieder ab, und der König von Ḫalab stellte sich auf die Seite des Königs von Ḫanigalbat. Er (Tuthaliya) aber vernichtete wegen dieser Angelegenheit den König von Ḫanigalbat mitsamt seinen Ländern und zerstörte Ḫalab.“⁶⁰

Unter Tuthaliya gelangt erstmals ein hethitisches Heer nach Aššuwa – der späteren römischen Provinz Asia – an die ägäische Küste und wohl auch nach Alašiya (Zypern). Zum Dank für den gelungenen Feldzug weihet Tuthaliya dem Wettergott des Ḫatti-Landes bronzene Schwerter, von denen eines die Inschrift, „als Tuthaliya, der Großkönig, das Land Aššuwa vernichtete, da hat er diese Schwerter dem Wettergott, seinem Herrn, geweiht“, trägt.

Zu dieser Zeit ist Kizzuwatna Teil des hethitischen Reichs; an die Stelle des Königs tritt ein hethitischer Prinz, der die priesterlichen und administrativen Aufgaben wahrnimmt.

Schon zur Zeit Tuthaliyas und verstärkt unter der Regierung seines Sohnes Arnuwanda I. dringen die Kaškäer in die hethitischen Provinzen ein, vernichten die Ernten und zerstören die großen Staats- oder Tempelgüter, die ihre Winterweiden in Ackerland verwandeln. In einem Gebet an die Sonnengöttin von Arinna führt das Königspaar Arnuwanda und Ašmunikkal Klage über die Gewalttaten der Kaškäer gegen die Tempelgüter: „Wie aber die Feinde das Ḫatti-Land [überfielen], das Land plünderten und in Besitz nahmen, das wollen wir fürwahr euch, den Göttern, sagen, und wir erheben bei euch Klage. Die Länder, die eure, der himmlischen Götter, (Spender) von Opferbroten, Weinrationen und Tributen waren – daraus haben sie die Priester, Gottesmütter, heiligen Priester, Gesalbten, Musikanten (und) Sänger (in die Sklaverei) gebracht, daraus haben sie die Tribute und die Riten der Götter fortgebracht.“⁶¹

⁶⁰ CTH 75 Vs. 15-18.

⁶¹ CTH 375, bearbeitet von E. von Schuler 1965, 152-167, Vs. II 4-13.

Unter Arnuwandas Sohn Tašmišarri, der den Thronnamen Tuḫaliya (III.) führt, schien das Ende des Reichs nahe. Von allen Seiten – vom Lande Azzi im Osten, von Arzawa im Westen, von den pontischen Bergen im Norden – droht nun Tod und Verderben. Hattuša liegt in Schutt und Asche und nur der Tempel der Totengöttin Lelwani bleibt unversehrt – gleichsam ein Symbol des Schicksals der Stadt. In dramatischen Worten schildert später Hattušili III. den Niedergang Hattušas: „Die Hatti-Länder waren von den Feinden fast völlig vernichtet. Von der einen Seite kam der kaškäische Feind, suchte die Hatti-Länder heim und machte Nenašša zur Grenze. Von der anderen Seite aus dem Unteren Land kam der Feind von Arzawa, und auch dieser suchte die Hatti-Länder heim und machte Tuwanuwa und Uda zur Grenze . . . Weiter kam der Feind von Azzi, suchte das gesamte Obere Land heim und machte Šamuḫa zur Grenze. Der Feind von Išuwa kam und suchte das Land Tegarama heim . . . [und machte] Kizzuwatna [zur Grenze]. Selbst Hattuša war niedergebrannt . . . (nur) der ḫišti/ḫeštā-Totentempel (der Göttin Lelwani) war entkommen.“⁶² Tuḫaliya III. verläßt die zerstörte Stadt und residiert vorübergehend in der Kultstadt Šamuḫa. Auf seinen dortigen Aufenthalt geht das Ritual der Umsiedlung der „Göttin der Nacht“ in einen neuerbauten Tempel zurück.⁶³

Der Westen Anatoliens: Die Ausgrabungen in Milet und Jasus ergaben, daß – wohl von Zypern aus – die westanatolische Küste bereits zu Beginn des zweiten Jahrtausends Ziel des ägäischen Handels gewesen ist. Mittelminoische Gebäude in Jasus zeigen, daß sogar – ähnlich wie in Ugarit – Handelsniederlassungen ägäischer Kaufleute existierten. Dem Mäander folgend gelangten die Händler weit in das Landesinnere, wie dies z.B. die in der hethitischen Siedlung Karahüyük bei Konya gefundenen minoischen und mykenischen Siegelabdrücke bezeugen. Eine andere Handelsroute verlief über die Dardanellen der pontischen Küste entlang.

Am Ende des 15. Jahrhunderts tritt der Westen Anatoliens mehr und mehr in das Blickfeld von Hattuša. Zur Zeit Muršilis II. bilden das Land Ahḫiya(wa) und die Städte Milawanta (Milet) und Apaša

⁶² KBo 6.28 + Vs. 6-15.

⁶³ Siehe S. 292-293 und 352-353.

(Ephesos) des Landes Aššuwa ein Bündnis gegen das nach Westen ziehende hethitische Heer.

Ahḫiya, später Ahḫiyawa, scheint sich auf die ägäischen Inseln zu beziehen. Benannt ist Ahḫiya(wa) (in Linear B a-ka-wi-ja) wohl nach den Achäern.

In einem Entwurf für den Staatsvertrag mit Ša(w)oškamuwa von Amurru zählt Tuḫaliya IV. die ihm gleichgestellten Könige auf, nämlich den König von Ägypten, den König von Babylon, den König von Assyrien und den König von Ahḫiya(wa), welcher letzterer allerdings nachträglich auf der Tafel wieder ausradiert worden ist.⁶⁴

Ein sicher mykenischer Name im hethitischen Schrifttum ist Eteokles, der keilschriftlich als Tawagalawa erscheint.⁶⁵ Mykenischer Herkunft ist auch Alakšanduš (Alexandros), der König von Wiluša, eine Stadt, die mit Ilion identifiziert worden ist. Der Fürst Alakšanduš, ein Adoptivsohn des Fürsten Kukkuni von Wiluša, erinnert an Alexandros-Paris⁶⁶ der troischen Sage.⁶⁷

Im Südwesten liegt das Land Lukka, dessen Name mit dem klassischen Lykien zwischen Pamphylien und Karien zu verbinden ist, und dessen Bewohner schon im zweiten Jahrtausend im Ruf der Piraterie gestanden haben.

Die hethitische Großreichszeit: Eine neue Epoche der hethitischen Geschichte leitet Šuppiluliuma I., „der Sohn des Tuḫaliya, des Helden“, ein. Nach dem Tode seines Vaters sollte „Tuḫaliya, der Sohn/der Kleine“, den Thron übernehmen. Obwohl bereits auf Tuḫaliya vereidigt, ermordet Šuppiluliuma im Einverständnis mit der Aristokratie den legitimen Thronfolger⁶⁸ und besteigt selbst den Thron. Das Prestige, das er sich als General in den Kämpfen gegen die Kaškäer erworben hatte, sichert ihm die Loyalität des Heeres.

Zu Beginn seiner Regierung steht er vor der schweren Aufgabe

⁶⁴ KUB 32.1 +, bearbeitet von C. Kühne und H. Otten 1971, Rs. IV 1-3.

⁶⁵ F. Starke 1990, 226 mit Anm. 766.

⁶⁶ S.P.B. Durnford 1975, stellt Paris mit den luwischen Namen Pari = watri und Pari = ziti zusammen und interpretiert Paris (nach lykisch „pri“, „Erster“ als Titel; auch Priamos, König von Troja, läßt sich luwisch als „Pari = muwa“, „Erster-Starker“ erklären, zumal das luwische Element -mu(wa) griechisch als -maos, mōs und -mos erscheint.

⁶⁷ P. Kretschmer 1924.

⁶⁸ KUB 14.14 +, bearbeitet von A. Götze 1930, Vs. 11 ff.

der Konsolidierung Zentralanatoliens – der Unterwerfung der Kaškäer und der Rückeroberung Arzawas. Sein eigentliches Ziel aber ist die Zerschlagung des mächtigen Mittani-Reiches, das wie ein Riegel vor den syrischen Gebietsansprüchen Hattuša liegt. Sein erster Angriff – eine Drohgebärde gegen Mittani und Ägypten – richtet sich gegen das Land Išuwa, Ḫalab, Alalah sowie gegen die weiter südlich gelegenen Länder Ni'a und Nuḫašše, südlich von Ḫalab. Mit der Einnahme der Festung Qadeš (dem Tell an-Nabī Mind am Orontes südwestlich von Homs), die eine Schlüsselposition zur Beherrschung des Tals des Orontes bildet, dringt er bereits in ägyptisches Hoheitsgebiet ein. In dem folgenden Feldzug belagert und erobert er die mittanische Bastion Karkamiš.

Während der Belagerung von Karkamiš erhält Šuppiluliuma ein bemerkenswertes Schreiben der Witwe des verstorbenen Pharaos – wahrscheinlich handelt es sich um Amenophis IV. – mit der Bitte, einen seiner Söhne zu entsenden, der ihr Gemahl und der neue Pharaos werden solle. Als sein nach Ägypten entsandter Sohn Zannanza unterwegs von der ihn begleitenden ägyptischen Eskorte ermordet wurde, bricht Šuppiluliuma zu einem Rachefeldzug in das ägyptisch beherrschte Land Amka in der Biqā'-Ebene auf.⁶⁹ Die Epidemie, die das hethitische Heer von dort einschleppt und die im Ḫatti-Land über 20 Jahre lang wüten wird, betrachtet Muršili II., Sohn und zweiter Nachfolger Šuppiluliumas, in einem seiner an die Schwurgötter⁷⁰ gerichteten „Pestgebete“⁷¹ als Gottesstrafe für die Ermordung des jungen Tuḫaliya und für die Verletzung ägyptischen Territoriums durch seinen Vater.

In Ḫalab setzt Šuppiluliuma seinen Sohn Telipinu zum König und Priester des Wettergottes ein. In Karkamiš wird sein Sohn Piyasšili, der den hurritischen Thronnamen Šarri-Kušuḫ „König-Mondgott“ erhält, zum König eingesetzt. Mit diesen beiden hethitischen Sekundogenituren ist die Grundlage für die hethitische Vormachtstellung in Syrien gelegt.

Die Eroberungen werden durch Staatsverträge mit den Vasallen Hukkanna, einem Fürsten von Ḫayaša in Hocharmenien, mit

⁶⁹ KUB 14.9 + KUB 19.4, H.G. Güterbock 1956, 107 f., 124, 6-8 und KUB 19.20 + KBo 12.23 (T.P.J. van den Hout, Vortrag auf der 39. RAI 1992 in Heidelberg).

⁷⁰ Dabei handelt es sich um die Götter des Ḫatti-Landes in ihrer Funktion als Eidgötter wie sie in den Staatsverträgen aufgeführt sind.

⁷¹ CTH 378, bearbeitet von A. Götze 1930, 164-204, vgl. auch V. Souček 1963.

Šarrupši von Nuḫašše und mit Niqmadu von Ugarit rechtskräftig gemacht. Die Staatsverträge – Edikte des Großkönigs, die von den Vasallen bei den Göttern, ihren eigenen und denen des hethitischen Staates, beschworen werden, werden unter Šuppiluliuma zum wichtigsten Instrument der Machtausübung.

Die neue politische Situation in Syrien veranlaßt Aziru, den Fürsten von Amurru, aus dem ägyptisch beherrschten Teil Syriens auszubrechen und sich vertraglich an Hattuša zu binden, zumal Amenophis IV. wegen der Widerstände gegen seine religiösen Reformen nicht in der Lage ist, die ägyptischen Provinzen in Syrien zu verteidigen.

Die wahrscheinlich vom hethitischen Hof inszenierte Ermordung Tušrattas und die Thronbesteigung Šuttarnas III. leiten den endgültigen Untergang Mittanis ein: Šuppiluliuma nimmt Šattiwaza, einen flüchtigen Sohn Tušrattas, in Hattuša auf und unterstützt dessen Anspruch auf den mittanischen Thron. Ausgerüstet mit einem hethitischen Heer zieht Šattiwaza gegen Mittani und erobert Waššukanni. Der von Šattiwaza eingenommene Teil Mittanis wird zu einem hethitischen Vasallenstaat, welcher die Expansion Assyriens, das ebenfalls am Untergang Mittanis beteiligt war und die östlichen Gebiete vereinnahmte, verhindern soll.

Auf enge Beziehungen zu Babylonien, die möglicherweise durch einen Staatsvertrag besiegelt wurden, läßt die Tatsache schließen, daß die Tawananna Malnikkal, eine Gemahlin Šuppiluliumas, die „Tochter des Königs von Babylon“ ist. Diplomatische Beziehungen zu Babylonien sind insofern von hoher politischer Bedeutung, als Assyrien staatsrechtlich noch Babylonien untersteht.

Die großen Landwirtschafts- und Kulturreformen Šuppiluliumas, vor allem in Kizzuwatna, werden von Karkamiš und Ḫalab geleitet: Man ordnet und reorganisiert die Kulte und Feste, renoviert die Tempel und erweitert die Tempellatifundien. Dazu bemerkt Muršili II.: „Als [aber] mein [Vater] sich zur Königsherrschaft (auf den Thron) setzte, da tratet [ihr], ihr Götter, meine Herren, ihm zur Seite. Und das [leere] Land besiedelte er erneut. Und euch, ihr Götter, meine Herren, wem da ein Tempel zu seiner [Verehrung] nicht vorhanden war, welches Götterbild aber zerstört war – was mein Vater vermochte – das stellte er wieder her.“⁷²

⁷² CTH 378; KUB 14.13, bearbeitet von A. Götze 1930, 242-251, Vs. I 36-42.

Die Tempel waren über das gesamte Herrschaftsgebiet verteilt. Viele waren recht bescheiden ausgestattet, zum Teil nur mit einem einzigen Priester, der den Kult einer einzigen Gottheit versah. In den religiösen und wirtschaftlichen Zentren hingegen dienten die Tempel, mittelalterlichen Klosteranlagen vergleichbar,⁷³ nicht nur dem Kult; sie waren autonome Wirtschaftseinheiten mit eigenem Grundbesitz. Schon zu Beginn der hethitischen Geschichte waren sie der Institution des Palastes, dem wichtigsten Instrument der königlichen Gewalt, zugeordnet und dienten als lokale, staatliche Verwaltungszentren, in deren Dienst und unter deren Aufsicht sich die umliegende bäuerliche Bevölkerung befand.⁷⁴

Einem Edikt zufolge, das die Tempellatifundien der Göttin Išhara in Tarša betrifft, erfolgt die Ausstattung des Tempels in einem dreijährigen Turnus seitens des Hofes von Kizzuwatna; diese Verpflichtung wird bestätigt und anerkannt von Šunaššura, dem König von Kizzuwatna.⁷⁵

Wahrscheinlich ebenfalls schon unter Šuppiluliuma und verstärkt unter Muršili II. werden die großen Landesfeste aus Einzelritualen kompiliert und zusammengestellt.⁷⁶

Infolge der Eroberung von Mittani, der anschließenden hethitischen Kontrolle Nord- und Mittelsyriens und des engen diplomatischen Kontaktes mit Babylonien gelangen nun in verstärktem Maße mesopotamische religiöse Überlieferungen nach Hattuša.

Nach dem Tode Šuppiluliumas regiert für kurze Zeit sein Sohn Arnuwanda II. Auf ihn folgt sein jüngerer Bruder Tašmišarum(m)a, der den Thronnamen Muršili erhält.⁷⁷ Sogleich bei Regierungsantritt feiert Muršili II. die Feste der Sonnengöttin von Arinna und erbittet die Unterstützung der Göttin für sein schweres Amt. Der noch junge König ist schon im ersten Jahr seiner Regierung mit mehreren Aufständen der nordanatolischen Kaškäer konfrontiert. Da Karkamiš und Halab zuverlässige Stützpunkte bilden, ist Muršili nur einmal, im neunten Jahr seiner Herrschaft, gezwungen, die hethitischen Provinzen in Syrien zu ordnen. Umso mehr ist er in Zentral- und Westanatolien – von Aripša, einer Insel-

⁷³ K. Bittel 1976, 130.

⁷⁴ V. Souček 1979.

⁷⁵ KUB 40.2, bearbeitet von A. Goetze 1940, 60 ff.

⁷⁶ Zu den Kultreformen des Muršili vgl. auch P.H.J. Houwink ten Cate 1988, 186 mit Anm. 39 und 40.

⁷⁷ ChS I/5 1988, 16 f.

stadt im Vansee, bis nach Ahhiya(wa) und Aššuwa an der ägäischen Küste – militärisch engagiert.

In seiner über zwanzigjährigen Regierungszeit gelingt es ihm weitgehend das Reich Šuppiluliumas in seinen Dimensionen zu erhalten. Stets, so berichtet er, liefen ihm die Sonnengöttin von Arinna, der mächtige Wettergott, Mezzulla und die übrigen Götter des Hatti-Landes helfend in der Schlacht voraus. Vor dem Aufbruch des Heeres werden Feldzugsorakel, nach denen die Marschrouten festgelegt werden, eingeholt. Ein mehrere Tage währendes Feldzugsofferitual für die Ša(w)oška von Šamuha soll die Unterstützung der kriegerischen Göttin gewährleisten.⁷⁸ Als Muršili im dritten Jahr seiner Regierung in heftige Kämpfe in Westanatolien verwickelt war, schleuderte der mächtige Wettergott einen Donnerkeil, der in der Stadt Apaša niederging, so daß Muršilis Gegner Uḫhaziti „in die Knie sank und erkrankte“.

In dem ereignisreichen neunten Regierungsjahr begeht Muršili zusammen mit seinem Bruder Šarri-Kušuh, dem König von Karkamiš, das Festritual „des Anrufens der Hebat“ in Kummanni. Als Šarrikušuh während des Festes eine tödliche Erkrankung erleidet, erheben sich die syrischen Provinzen, nämlich Nuḫašše und Qadeš, sowie im Osten das Land Azzi. Daraufhin erobert der König von Assyrien Karkamiš und überschreitet den Euphrat. Doch sagen die eingeholten Vogelflug- und Leberorakel den Sieg des hethitischen Heeres voraus.

Im zehnten Jahre kündigt während eines Feldzuges gegen das Land Azzi eine Sonnenfinsternis – nach astronomischen Berechnungen wahrscheinlich am 13. April im Jahre 1308 oder am 24. Juni 1312 – ein schreckliches Unheil an. Die wieder eingeholten Vogelflug- und Leberorakel verkünden, daß nicht Muršili, sondern die Königin in großer Gefahr sei,⁷⁹ die von der Tawananna Malnikkal, der verwitweten Königin, droht. Auch das Vermögen der Familie übereignet die feindselige Tawananna dem Totentempel ihres Gemahles Šuppiluliumas und verteilt es unter das Volk von Hattuša. Mit Haß, so berichtet Muršili weiter, verfolge sie die Königin: „Tag und Nacht steht sie vor den Göttern“, um ihre Feindin zu verfluchen. Als seine Gemahlin schließlich stirbt, erhebt Muršili Anklage gegen Malnikkal, der er vorwirft, schuld am Tode seiner

⁷⁸ KUB 27.1 (= ChS I/3.1 1994) Vs. I 1 ff.

⁷⁹ KUB 14.4 Rs. IV 25-26, A. Goetze 1930a, 405 f.

Gemahlin zu sein.⁸⁰ Daß Muršilis Handeln gegen die Tawananna als der obersten Priesterin im Urteil seiner Zeitgenossen nicht rechtens war und deshalb den Zorn der Götter erregen mußte, läßt sich daraus ersehen, daß diese Affäre noch Hattušili III. bewegt. In einem seiner später verfaßten Gebete an die Sonnengöttin von Arinna versichert er: „Wie aber im Palast der Prozeß der Tawananna, eurer Dienerin, stattfand, als da mein Vater (Muršili) die Tawananna, die Königin, demütigte – daß aber jene eine Gottesmagd war . . . [so hat er dennoch jene] Demütigung [der Tawananna vollzogen; ich aber war an jenem Prozeß] in keiner Weise [beteiligt].“⁸¹

Der Sohn Muršilis, der Großkönig Muwatalli II., verlegt die Residenz von Hattuša nach Tarhuntašša, der Metropole des gleichnamigen Landes im Süden Anatoliens. Seinen jüngeren Sohn Hattušili hatte Muršili, einem Traumgesicht folgend, der Ištar zum Priester geweiht.⁸² Ihn beruft Muwatalli zum Kommandeur der Palastgarde, dem höchsten Amt am hethitischen Hof, und setzt ihn zum Schutz Zentralanatoliens in der gut befestigten Stadt Hakiš(ša)/Hakpiš(ša) (wohl bei Ortaköy, nahe von Corum) in das Amt eines Vizekönigs ein. Hattušilis primäres Interesse gilt seitdem der alten, mit dem sakralen Königtum verbundenen Kultstadt Nerik.⁸³

Während der Regierungszeit Muršilis II. konnte sich Ägypten unter den Pharaonen Sethos I. und Ramses II. in Syrien wieder Geltung verschaffen. So gerät die Festung Qadeš wieder unter ägyptische Kontrolle. Als sich auf Grund der neuen Machtverhältnisse der hethitische Vasallenstaat Amurru nun vom Hatti-Land löst, um auf die Seite Ägyptens zu treten, kulminieren die seit der Zeit Šuppiluliumas schwelenden ägyptisch-hethitischen Feindseligkeiten in der großen Schlacht bei Qadeš. Ihr Verlauf ist nur aus ägyptischer Sicht – in einem sogenannten Gedicht, in Tempelinschriften und in einer monumentalen Bildkomposition mit Textbeischriften – überliefert: Nach einem Überraschungsangriff der hethitischen Streitmacht ergreifen die ägyptischen Heeresseinheiten die Flucht.

⁸⁰ KUB 14.4 und KBo 4.8, A. Götze 1930a, 405 f. und S.R. Bin-Nun 1975, 186 f.

⁸¹ KUB 21.19, bearbeitet von D. Sörenhagen 1981, 88-109, Vs. I 16 – Vs. II 22.

⁸² KBo 6.29, bearbeitet von A. Götze 1924, Vs. I 6-9.

⁸³ Siehe S. 595-596.

Ramses indes gerät in kämpferische Ekstase und vereinigt in sich alle Kriegsgötter Ägyptens, so daß er die Hethiter mit ihren 3000 Streitwagen spielend in die Flucht schlägt: „Da erblickte Seine Majestät sie und erhob sich daraufhin eilends, wütend auf sie wie sein Vater Month. Er empfing den Schmuck des Kampfes und rüstete sich mit seinem Panzer, er war wie Seth im Moment seiner Macht. Da bestieg er auch schon 'Sieg in Theben', sein großes Gespann, und preschte eilends voran, wobei er ganz allein war. Seine Majestät war mächtig, sein Herz war tapfer, niemand konnte vor ihm bestehen. Seine ganze Umgebung stand in Flammen, mit seinem Gluthauch verbrannte er jedes Fremdland. Seine Augen waren wild, als er sie erblickte, und seine Macht loderte wie ein Feuer gegen sie auf. Er scherte sich nicht um eine Million Fremdvölker, er betrachtete sie als Stroh, als er hineilte in die Mitte der Schar der Feinde von Hatti und der vielen Fremdvölker, die bei ihnen waren, und Seine Majestät war wie Seth, groß an Kraft, wie Sachmet im Augenblick ihres Rasens. Und Seine Majestät tötete sie, wo sie sich gerade befanden, indem sie in Haufen vor seinen Pferden niederfielen, während Seine Majestät ganz allein war, niemand bei ihm war. Daraufhin ließ Seine Majestät die ganze Schar der Feinde von Hatti auf ihre Gesichter fallen, einer auf den anderen, als fielen Krokodile in das Wasser des Orontes, als ich hinter ihnen war wie ein Greif. Ich bezwang alle Fremdländer, ich allein, als mich meine Truppen und Wagenkämpfer verlassen hatten und nicht einer von ihnen umgewandt stehen blieb, so wahr ich lebe, so wahr Re mich liebt und mein Vater Amun mich segnet: Was alle Dinge betrifft, die Meine Majestät gesagt hat, ich habe sie tatsächlich vollbracht vor den Augen meiner Truppen und Wagenkämpfer.“ Nicht der Pharao, sondern Amun ist es, der in furchterregender Theophanie die Feinde erstarren läßt: „Das ist kein Mensch, der in unserer Mitte ist, sondern Seth, groß an Kraft, und Baʿlu leibhaftig . . . Laßt uns schnell vor ihm fliehen und unser Leben retten, auf daß wir Luft atmen!“⁸⁴

Die phantastische Schilderung kann die Niederlage der ägyptischen Streitmacht nicht verdecken: Das hethitische Heer verfolgt die fliehenden Ägypter bis in die Gegend um Damaskus. Nach dieser Schlacht war die hethitische Vasallität Amurru wiederhergestellt.

⁸⁴ Nach der Übersetzung von J. Assmann 1983, 198 f. und 202.

Der Nachfolger Muwatallis wird Urḫi-Teššop, auch er der Sohn einer Nebenfrau, der den Thronnamen Muršili III. trägt. Er verlegt die Hauptstadt zurück nach Hattuša. In dem Versuch, sich gegen seinen mächtigen Onkel Hattušili zu behaupten und ihn von seinem Königsamt in Ḥakmiš(ša)/Ḥakpiš(ša)-Nerik abzusetzen, wird er von diesem nach siebenjähriger Herrschaft gestürzt und in die Verbannung nach Nuḥašše geschickt. Hattušili besteigt nun selbst den Thron. Sein Ziel, Großkönig zu werden, deutet er in seiner Autobiographie an, in der er berichtet, daß die Ša(w)oška von Šamuḫa schon in seiner frühen Jugend „zum ersten Mal“ seinem Thronnamen Hattušili „verkündete“. Hattušili lässt seinen Namen in kunstvoll-spielerischer Graphie ^{GIŠ}GIDRU-ši-DINGIR-LIM „Zepter der Gottheit“ schreiben.⁸⁵

In Tarḫuntašša setzt er den ihm loyal gesinnten Kurunta zum König ein, einen jüngeren Sohn Muwatallis, der, wie Bentešina, der König von Amurru, an seinem Hof aufgewachsen war.

Ein Staats- und Friedensvertrag mit dem inzwischen zum Greis gewordenen Pharao Ramses II. regelt die syrischen Besitzansprüche beider Staaten; Amurru bleibt unter hethitischer Verwaltung. Beide Reiche verpflichten sich zu gegenseitiger Freundschaft – ein Frieden, der Jahrzehnte früher durch die Heirat der Pharaonenwitwe mit Zannanza hätte zustande kommen können.

Die Reformen Hattušilis III. sind nach der Befriedung der Kaškäer in den Nordprovinzen eingeleitet worden, wo in weiten Teilen die Bewirtschaftung der Tempelgüter und der Vollzug der Kulte zum Erliegen gekommen waren. Das Königspaar Hattušili und Puduḫeba, die Tochter eines Priesters von Kizzuwatna, verspricht in einem Gebet an die Sonnengöttin von Arinna den Göttern nunmehr einen geregelten Kult: „Weil man aber euch, ihr Götter, [die Opfer] verschlossen hatte, möge man für die Götter die alten Feste [jährlich] und [mon]atlich begehen, und euch, ihr Götter, meine Herrn, seien [die Opfer] nicht länger verschlossen, so [lange] wir, euer Diener und eure Dienerin, vor euch [auf]f- und abwan-

⁸⁵ ^{GIŠ}GIDRU „Zepter“ ist akkadisch ḥattu(m) und DINGIR^{LIM} ist ili zu lesen, so daß sich die Lesung ḥattu-ši-ili ergibt (E. Laroche 1963, 278). Einen vergleichbaren Namen führt der assyrische König Tukulti-Ninurta „Mein Vertrauen ist Ninurta“, der (sumerographisch) ^{GIŠ}TUKUL-ti-DURTA „Waffe des Ninurta“ geschrieben wird.

deln“.⁸⁶ Im Mittelpunkt der Erneuerung steht die Stadt Nerik mit ihren alten Kultrationen.

Unter Hattušili III. ist die Priesterschaft bemüht, ein einheitliches Staatspantheon für das hethitische Großreich zu schaffen, das die großen Wettergötter – den anatolischen Tarḫun(t)/Tarḫu(a)n⁸⁷ und den semitischen Adad (von Ḥalab) – in der Gestalt des hurritischen Teššop vereinigt. Seine Gemahlin ist die syrische Landesgöttin Ḫebat, die in einem Gebet der Königin Puduḫeba als Sonnengöttin von Arinna angerufen wird: „Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, aller Länder Königin! Im Lande Ḫatti setztst du (dir) den Namen Sonnengöttin von Arinna. In dem Lande ferner, das du zu dem der Zeder(n) machtest⁸⁸, setztst du (dir) den Namen Ḫebat.“⁸⁹ Verschiedene lokale Gottheiten werden zu Söhnen und Töchtern des großen Götterpaares.⁹⁰

Als Nachfolger Hattušilis war ursprünglich sein ältester Sohn Nerikaili vorgesehen. Doch er wird zugunsten Tuthaliyas, einem Sohn der Puduḫeba, zurückgesetzt. Systematisch wird Tuthaliya für das Großkönigtum vorbereitet: Wie sein Vater bekleidet er das Priesteramt für die entscheidenden Gottheiten – der Ša(w)oška von Šamuḫa und des Wettergottes von Nerik. Als Tuthaliya schließlich die Staatsführung übernimmt, vereidigt er die Palastbeamten auf seine Person und erneuert oder bestätigt die Staatsverträge mit dem Vasallen Ša(w)oškamuwa von Amurru und mit seinem Vetter Kurunta von Tarḫuntašša. Als erster hethitischer Großkönig übernimmt er den anspruchsvollen assyrischen Titel „König der Gesamtheit“. Nachdem die Bemühungen scheitern, die Auseinandersetzungen mit dem Assyrerkönig Tukulti-Ninurta auf diplomatischem Wege zu beenden, rüstet Tuthaliya die Armee auf und versucht nach einer unheilvoll verlaufenen Schlacht im Gebiet des oberen Euphrat, ein Handelsembargo durchzusetzen, das den assyrischen Kaufleuten den Zugang zur Mittelmeerküste sperren soll. Doch vermag Hattuša dem Expansionsdruck Assyriens nur noch mit Mühe standzuhalten. Erst als Tukulti-Ninurta in Assur ermordet wird, ist die Gefahr vorerst gebannt.

⁸⁶ KUB 21.19 Vs. II 5-10.

⁸⁷ Siehe S. 338-339.

⁸⁸ Gemeint ist der Libanon.

⁸⁹ KUB 21.27, bearbeitet von D. Sörenhagen 1981, Vs. I 1-6.

⁹⁰ Siehe S. 390-391.

In Syrien bleibt die hethitische Position noch unangefochten. Wohl erst am Ende der Regierungszeit Tuthaliyas IV. sucht sich Ugarit unter dem König Ibirānu aus der hethitischen Vasallität zu lösen.

Eine wachsende Selbständigkeit der großen hethitischen Zentren, insbesondere von Karkamiš, zeigt eine Urkunde aus Ugarit an, die von den „Großkönigen“ Tuthaliya und von Ini-Teššop, dem König von Karkamiš, bestätigt ist.⁹¹ Mittlererweile umfasst das „Land Karkamiš“ die Gebiete bis zur Mittelmeerküste einschließlich der Stadt Ugarit.

Trotz, oder vielleicht sogar wegen solcher Bestrebungen der Loslösung von der Zentralgewalt, führt Tuthaliya die von Hattušili eingeleiteten Wirtschafts- und Kultreformen fort, die sich nun auf das gesamte hethitische Reich erstrecken.

Im Mittelpunkt steht die Umgestaltung Hattušas zu einer Kult- und Tempelstadt.⁹² Im gesamten Hatti-Land werden zerstörte Städte wieder aufgebaut, die Tempelgüter und das Tempelinventar instand gesetzt und die Kulte neu belebt. Die kultischen Verordnungen erläßt Tuthaliya in Form von Staatsdekreten, an deren Anfang er, wie bei einem Staatsvertrag, seine Legitimationsformel stellt: „Wenn Tuthaliya, der Großkönig, König des Hatti-Landes, der Held, Sohn des Hattušili, Großkönig, König des Landes Hatti, (des) Held(en), Enkel des Muršili, Großkönig, König des Landes Hatti, (des) Held(en), Nachkomme von Tuthaliya, Großkönig, König des Landes Hatti,⁹³ dem Wettergott von Hatti im Buchsbaumwald nahe dem tarnu-(Sakral-)Hause im Frühling das AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual feiert“...⁹⁴

Wie sehr in der Tat die Feste der Götter unter den Vorgängern Hattušilis III. vernachlässigt worden waren, zeigen gelegentliche Bemerkungen bezüglich der in den vergangenen Jahren unterbliebenen Opfer.⁹⁵

In der hethitischen Provinz Emar, südlich von Karkamiš,⁹⁶ führt

⁹¹ RS 18.06 + 17.365, bearbeitet von J. Nougayrol 1956, 137-138, Rs. 20'-21'.

⁹² Siehe S. 621-631.

⁹³ Im Gegensatz zu der gleichlautenden Formel im Kurunta-Vertrag ist Šuppiluliuma hier übergangen.

⁹⁴ KUB 20.63 + KUB 11.18 Vs. 1-10; vgl. auch KUB 20.42 (14./15. Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals, siehe S. 773).

⁹⁵ KBo 4.13 Rs. IV 5, KUB 25.18 Vs. III 11-12.

⁹⁶ Siehe S. 567.

Tuthaliya das hethitische Kult- und Opferwesen ein. An der Spitze des lokalen Pantheons stehen nun die Staatsgötter des Hatti-Landes.

Die Überwachung der Tempel und der Kultverpflichtungen der Priesterschaft im Hatti-Land untersteht den einzelnen Landesherrschern – den Königen von Kizzuwatna oder Išuwa⁹⁷ sowie den Provinzgouverneuren, den „Großpriestern“ und in den Grenzbezirken des Reiches auch den Regierungsbeamten, den „Herrn der Grenzwahe“. Schon in einer mittelhethitischen Instruktion sind sie angewiesen, darauf zu achten, daß die Kulte eingehalten, die Tempel instand gesetzt und Inventare über das Kultgerät angelegt werden: „Ferner soll den Göttern Ehrfurcht erwiesen werden. Dem Wettergott aber werde besondere Ehrfurcht erwiesen. Und wenn irgendein Tempel undicht ist, sollen es der Grenzvogt und der Stadtaufseher wieder in Ordnung bringen. Oder (wenn) dem Wettergott irgendein Rhyton oder einer anderen Gottheit ein Kultgerät abhanden gekommen ist, sollen es Priester, Gesalbte und Gottesmütter wieder beschaffen. Dann soll der Grenzvogt auch das Kultgerät der Götter aufschreiben und (die Tafel) vor die Majestät senden. Ferner soll man die Götter zur (richtigen) Zeit feiern. Die Zeit, die für irgendeine Gottheit (festgesetzt ist), zu dieser Zeit soll man sie feiern. Hat aber eine Gottheit keinen Priester, 'Gottesmütter' (oder) einen Gesalbten, soll man schnell wieder einen einsetzen. Ist aber früher [irgendwo] eine Stele [umgestürzt], ... so soll man sie wieder aufrichten. Dann soll man an ihr das Opfer darbringen, das auch früher an ihr (stattfand)“⁹⁸

Die von den Inspektoren des Hofes in den Tempeln angefertigten Bestandslisten des Kultinventars enthalten – wohl ähnlich wie die entsprechenden Berichte der Grenzvögte – detaillierte Beschreibungen der Götterstatuen; sie verordnen die Restaurierung der Kultbilder, die Errichtung von Sakralbauten und setzen die Anzahl des Tempelpersonals und die den Göttern zugedachten Abgaben und Feste im gesamten Hatti-Land fest.⁹⁹ In heiligen Hainen werden Stelen und Altäre errichtet, wie z.B. die noch erhaltenen, von Tuthaliya geweihten Altäre in Emirgazi und Eski Kışla (Abb. 49a).¹⁰⁰

⁹⁷ KBo 12.140 linker Rand und KUB 44.4 + KBo 13.241 Vs. 26.

⁹⁸ CTH 261.1, bearbeitet von E. von Schuler 1957, 41-59, Vs. II 36 – Rs. III 3.

⁹⁹ Siehe auch S. 491.

¹⁰⁰ H. Schmökel 1957, 138 mit Anm. 8.

Mehr noch als seine Vorgänger scheint Tuthaliya peinlich auf die korrekte Einhaltung des Festkalenders bedacht gewesen zu sein. In einem recht ungewöhnlichen Abschnitt eines Gebetes an die Sonnengöttin von Arinna erwähnt er reuig seine einst weniger korrekte Haltung in der Ausübung des Kultes: „Ich fehlte [gegen dich, Sonnengöttin von Arin]na“, meine Herrin und ich beleidigte (dich), Sonnengöttin von Arin[na, meine Herrin. Und als] ich begann, dich nach den Orakeln zu befragen, da habe ich dir ein Fest weggenommen. [Falls] du, Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, [gegen mich] wegen des Festes in irgendeiner Weise zornig wurdest, dann, [Sonnengöttin von Ar]inna, meine Herrin, zähle wieder [auf mich]. Die Feinde will ich bekämpfen. [Wenn du], Sonnengöttin von Arinna, [mir] beistehst, werde ich die Feinde besiegen und werde meine Verfehlung [wieder gutmachen] und niemals wieder werde ich die Feste vernachlässigen, und nicht werde ich sie verwechseln: Die Feste des Frühlings werde ich im Frühling [feiern], die Feste des Herbstes aber werde ich im Herbst feiern; und [für dich] werde ich im Tempel niemals (mehr) [ein Fest] übergehen!“¹⁰¹

Arnuwanda III., der Nachfolger Tuthaliyas, stirbt nach nur kurzer Regierungszeit kinderlos, so daß sein Bruder Šuppiluliyama/Šuppiluliuma II. als letzter hethitischer Großkönig den Thron besteigt. Der Expansionsdrang Assyriens nach Westen wird nun zu einer wachsenden Bedrohung des Reiches. Durch die Erneuerung des Staatsvertrages mit Talmi-Teššop, dem König von Karkamiš, versichert er sich der Treue der hethitischen Sekundogenitur. Die Instabilität des Königshauses zeigen Auflösungserscheinungen im Heer und in der Beamtenschaft an, die dazu führen, daß nicht mehr Belohnung bei Treue und die Strafe der Götter bei Treuebruch die Eidesformeln beschließen, sondern der Satz: „(Nur) der Tod soll (deiner Treue) ein Ende setzen.“¹⁰² Um gegen Intrigen, Verfluchungen und Zaubereien gefeit zu sein, unterzieht sich Šuppiluliyama dem großen kathartischen Ritual der hurritischen Beschwörerin Allaituraḫi aus der Zeit des Mittleren Reiches.¹⁰³

Trotz der unsicheren politischen Verhältnisse setzt Šuppiluliyama die Bautätigkeit in Ḫattuša unvermindert fort. Er läßt die

¹⁰¹ KBo 12.58 + KBo 13.162, bearbeitet von R. Lebrun 1980, 357-361, Vs. 2-10, vgl. auch P.H.J. Houwink ten Cate 1986, 110 mit Anm. 39.

¹⁰² H. Otten 1983, 20.

¹⁰³ ChS I/5 1988, Nr. 25-27.

Taten seines großen Vaters niederschreiben und für dessen Totenkult eine Statue in dem „beständigen Felsheiligtum“ Yazılıkaya(?) aufstellen.¹⁰⁴

Den schließlichen Untergang des hethitischen Großreiches führen eine ganze Reihe von Katastrophen herbei: Die Küsten des Mittelmeeres verunsichern Piratenflotten, die sogenannten „Seevölker“; trotz des Einsatzes einer hethitischen Flotte an der Küste von Lukka und bei Alašiya fallen die Küstenstädte, ja selbst Ugarit, der völligen Vernichtung anheim. Ausschlaggebender für den Zusammenbruch aber dürfte eine Hungersnot in Anatolien gewesen sein, die den Pharao Merenptah veranlaßte, Getreide an den hethitischen Hof zu liefern. Doch – so ist zu vermuten – vermochte die Hilfslieferung Ägyptens nicht die Brandschatzungen der hungernden Bevölkerung aufzuhalten. Erklären ließe sich der Brandhorizont in weiten Teilen Zentralanatoliens, unter Einschluß der Stadt Ḫattuša, auch durch eine Einwanderung fremder, vielleicht vom Balkan gekommener Völker.

Auf einen Nachfolger Šuppiluliyamas einigt sich die hethitische Aristokratie nicht mehr. Schon während der Regierung Tuthaliyas IV. tragen auch die Könige Kurunta von Tarḫuntašša und Ini-Teššop von Karkamiš den Herrschertitel „Großkönig“.¹⁰⁵ So fällt das Land um etwa 1150 v. Chr. in seine alte, vorhethitische Struktur der Stadtstaaten zurück, in denen – vor allem in Karkamiš, Ḫalab und dem Tell ‘Ain Dārā im Tal des Flusses ‘Afrin – die hethitische Kultur ungebrochen bis in das erste Jahrtausend fortbesteht.

Mensch und Gott

Nachdem der Mensch die kosmischen Kräfte individualisiert und sie menschliche Gestalt hat annehmen lassen, vermochte er ihnen von Angesicht zu Angesicht gegenüberzutreten, mit ihnen zu kommunizieren und sie in seine Gemeinschaft miteinzubeziehen. Die Gemeinschaft der Götter und Menschen wird während der großen Feste, insbesondere bei den Kultnahlzeiten, demonstriert. In dieser Gemeinschaft sind die Götter die Herren, die Menschen ihre

¹⁰⁴ KBo 12.38, H. Otten 1963, 13 f.

¹⁰⁵ Kurunta: P. Neve 1987b, 401-403; Ini-Teššop: RS 18.06 + 17.365, bearbeitet von J. Nougayrol 1956, 137-138, Rs. 20'-21'.

Knechte. Den steten Kontakt zu den Göttern erhält der Mensch mit Hilfe des Kultes und der Magie. Ihren Willen erkundet er durch die Kunst der Mantik; er erfährt ihn durch Träume und außerordentliche Erlebnisse.

Die Götter bestimmen die Geschicke der Menschen; doch können die Menschen auch die Götter beeinflussen. Vernachlässigen die Knechte die kultischen Obliegenheiten, oder übertreten sie die Normen, so rufen sie den Zorn ihrer Herren hervor.¹⁰⁶ Den Götterzorn zu beschwichtigen, ist Aufgabe des Ritus. Eine Mordtat etwa, da sie gegen die gesellschaftliche Ordnung gerichtet ist, versetzt die Götter in Aufruhr und verlangt nach Entsöhnung, die weniger durch Reue als vielmehr durch Riten erlangt wird. Das Versäumnis dieser Entsöhnung bestrafen die Götter mit Hungersnöten, Kriegen und Epidemien. Die Strafe erfolgt nicht sogleich; sie kann auch Generationen später eintreffen, denn es haftet der Mensch für die Taten der Väter.

Ist der Mensch nicht mehr in der Lage, seinen kultischen Verpflichtungen nachzukommen, dann geraten umgekehrt die Götter in Bedrängnis. So gibt Muršili II. den Göttern zu bedenken, daß, wenn bei einem Fortdauern der Epidemie „die wenigen Brot- und Trankopferspender“ auch noch dahinstürben, auch keine Opfer mehr dargebracht werden könnten.¹⁰⁷ Im Mythos warnt Ea, der Gott der Weisheit, den für die Hungersnot verantwortlichen Gerstengott Kumarbi, dem Elend ein Ende zu bereiten, denn „gibt die Menschheit den Göttern nicht Opfer oder räuchern sie euch ni[cht] Zedernholz? [Würd]et ihr die Menschheit vernichten, würde sie die Götter nicht mehr [feiern], und niemand mehr würde euch [Bro]t und Trankopfer spenden. Es wird (noch dazu) kommen, daß der Wettergott, der mächtige König von Kummiya, den Pflug [selb]st ergreift, und es wird (noch dazu) kommen, daß Ištar und Hebat [die Mü]hle selber drehen.“¹⁰⁸

Der Glaube an eine hierarchisch gegliederte Götterwelt, die die Geschicke der Menschen bestimmen, ist erst das Resultat einer städtischen Gesellschaftsstruktur. Standen die Menschen im frühen Neolithikum den überirdischen Mächten als eine Art Kollektiv

gegenüber, so wird nunmehr ein individuelles Verhältnis des Menschen zur Gottheit deutlich: Die hethitischen Könige der Großreichszeit wehren sich gegen überholte Rechtsnormen; sie protestieren gegen die von den Göttern über sie verhängten Strafen wegen der Vergehen ihrer Vorgänger.¹⁰⁹ Im Gebet erklärt der Mensch den Göttern seine Situation und überzeugt sie von der Richtigkeit seines Handelns. Muršili II. weist darauf hin, daß die Epidemie, unter der das Hatti-Land nun schon 20 Jahre leidet, doch durch eine Mordtat seines längst verstorbenen Vaters verursacht worden war und auch die Mitschuldigen bereits verstorben seien – ihn aber „die Angelegenheit seines Vaters (dennoch) erreicht habe.“¹¹⁰ Auch Hattušili III. rechtfertigt sich vor den Göttern, daß er ja noch ein kleines Kind gewesen sei, als sein Vater Muršili jenen unheilvollen Prozeß gegen die Tawananna Malnikkal angestrengt habe.

Die Götter wachen über die gesellschaftliche Ordnung und die Einhaltung des Rechts. Bei dem Abschluß eines Staatsvertrages ruft Šuppiluliuma I. die Versammlung der Götter ein, damit sie als Zeugen zugegen sind.

Eines der Gebete Kantuzzilis „des Priesters“, ein Zeitgenosse Arnuwandas I., spiegelt ein zutiefst persönliches Verhältnis zu seinem persönlichen Schutzgott. Philosophierend reflektiert der Erkrankte über persönliche Schuld, Gottesfurcht, Moral und den Sinn des Lebens: „Wenn ich wieder gesund würde, würde ich da nicht allein durch dein, der Gottheit Wort, gesund werden; würde ich wieder zu Kräften kommen, käme ich da nicht durch dein der Gottheit Wort zu Kräften! Das Leben ist an den Tod gebunden, und der Tod ist an das Leben gebunden. Das Kind der Vergänglichkeit lebt nicht ewig. Seine Lebenstage sind gezählt. Würde das Kind der Vergänglichkeit ewig leben, dann würde böse Krankheit über die Menschen kommen und es wäre kein Genuß.“¹¹¹

Die Quellen

Die eigentliche religionsgeschichtliche Bedeutung des altorientalischen und besonders des hethitischen Schrifttums liegt in der Bewahrung Hunderter von Ritualen. Abgesehen vielleicht von Indien

¹⁰⁶ A. Goetze 1957, 133.

¹⁰⁷ KUB 14.14 +, bearbeitet von A. Götze 1930, 164-204, § 8* Rs. 43-45.

¹⁰⁸ KUB 33.100 + KUB 36.16, bearbeitet von J. Siegelová 1971, Rs. III 10-14.

¹⁰⁹ KUB 14.8, bearbeitet von A. Götze 1930, 204-235, § 6.

¹¹⁰ KUB 14.14 +, bearbeitet von A. Götze 1930, 164-204.

¹¹¹ KUB 30.10, übersetzt von A. Goetze 1955b, 400, Vs. 17-23.

und seiner vedischen Literatur hat keine der Kulturen der Alten Welt auch nur annähernd so viele Rituale hinterlassen wie die Hethiter in den umfangreichen Archiven ihrer Metropole Hattuša. Von den etwa 25000 keilschriftlichen Tontafeln und Fragmenten sind nahezu zwei Drittel Festrituale. In ihnen sind eine Fülle ritueller Details, religiöser Vorstellungen, Göttergestalten, Mythen, Gebete, Beschwörungen, kultischer Handlungen und Zeugnisse des Volksbrauchtums treu bewahrt.

Die Festrituale werden seit der althethitischen Zeit, also seit etwa 1550 v. Chr. bis zum Ende der Großreichszeit um 1180 v. Chr. tradiert und auch ausgeführt. Sie zeigen eine ausgeprägte Form und Terminologie, die die hethitischen Priester in ihrem Kern und in ihrer religiösen Konzeption von der Vorbevölkerung übernommen haben müssen. Zwar ist keine anatolische Ritualliteratur aus vorhethitischer Zeit überliefert, doch begegnen die in den Ritualen erscheinenden Götternamen und gelegentlich auch termini sacrificales bereits in den (vorhethitischen) um 1850 v. Chr. datierten Dokumenten der assyrischen Handelsniederlassungen in Anatolien.¹¹²

Die überlieferten anatolischen Mythen bilden keine eigenständige Literatur, sondern sind Bestandteil der Festrituale. Auch Gebete können Teil der großen Feste sein.

Bis zur zweiten Hälfte des dritten Jahrtausends ist die Religionsgeschichte Syriens und Anatoliens allein auf archäologische Zeugnisse angewiesen. Auch wenn sich seit dem Entstehen der großen Städte und Stadtstaaten mit dem Beginn des dritten Jahrtausends ein Wandel in den religiösen Vorstellungen abzeichnet, so hält das Ritual oft an einmal praktizierten heiligen Handlungen und rezitierten Mythen auch dann noch in beharrlichem Konservatismus fest, wenn deren Sinngehalt längst nicht mehr verstanden worden ist. Da solchermaßen erstarrte Formen und Inhalte lange Zeiträume zu überdauern pflegen, vermögen die Rituale gelegentlich auch archäologische Befunde und Funde prähistorischer Perioden zum Sprechen zu bringen.

¹¹² Siehe S. 676.

RELIGIONSGESCHICHTLICHE HINWEISE VOM NEOLITHIKUM BIS ZUR FRÜHEN BRONZEZEIT

Das Natufium und das akeramische Neolithikum

Palästina sowie die Flußlandschaften von Euphrat und Jordan: In Palästina, Jordanien, dem Negev, dem Libanon-Gebirge und am mittleren Euphrat verbreitete sich die durch ihre Feuersteinindustrie charakterisierte Kultur des Natufiums,¹ deren südliche Ausläufer Verbindungen zu ähnlichen Industrien am Nil zu haben scheinen.

Teilweise nutzte die damalige Bevölkerung bis in die Mitte des achten Jahrtausends Höhlen, wie etwa die im frühen akeramischen Neolithikum bewohnte Höhle Naḥal Hemar in den Bergrücken an der Westseite des Toten Meeres² oder die Höhlen, Schutzdächer und Terrassen der dem Meer zugewandten Hänge des Karmel bei Haifa, die bereits seit dem mittleren Paläolithikum besiedelt waren. In Freilandstationen sind seit dem zehnten Jahrtausend in den Boden eingetiefte Rundhäuser bezeugt, die mit Holz, Gestrüpp und Lehm bedeckt gewesen sein mögen, sowie Silos und gelegentlich auch zugehörige Friedhöfe. Gegenstände wie Mörser, Mahl- und Reibsteine, Sicheln, Kiesel als Netzgewichte, Angelhaken, Harpunen, Schaber, Messer und Mikrolithen sprechen dafür, daß es sich um ortsfeste, teilmobile oder saisonal operierende Jäger- und Sammlergesellschaften gehandelt hat.

Jericho (10. bis 7. Jahrtausend): Die Besiedelung von Jericho im unteren Jordantal begann im zehnten Jahrtausend. Etwa eineinhalb Jahrtausende später war in kontinuierlicher Entwicklung eine mehrere Hektar große Ortschaft entstanden, deren Einwohnerzahl auf nahezu 2000 geschätzt wird. Die Behausungen bestanden aus in den Boden eingetieften Rundbauten, die aus ungebrannten Ziegeln errichtet wurden. Aus der jüngeren akeramischen Schicht fallen zwei Rechtecktürme besonders auf. Der eine enthielt in der Mitte eine wannenförmige Vertiefung, der andere eine Wandnische, in der ein vierkantiger, architektonisch funktionsloser Steinpfeiler auf

¹ Benannt nach einem Wadi am Westhang des jüdischen Gebirges.

² O. Bar-Yosef und D. Alon 1988.

einer Steinbasis stand. Daß diese Anlage der Ahnenverehrung gedient haben könnte, macht ein ähnlicher Fund aus Byblos wahrscheinlich, wo eine große Anzahl von Bestattungen unter dem Fußboden durch eine Stele markiert war.³ Ein bemerkenswerter Fund ist ein aus Steinen errichtetes, turmartiges Gebäude von über 8 m Höhe, das über eine innere Treppe von 28 Stufen zu ersteigen war. Dieser „Turm“ lehnt sich an die Innenseite einer starken Mauer von 4 m Höhe und 3 m Dicke, die ihn zu umgeben schien. Da das Bauwerk nicht nach außen, sondern nach innen gerichtet ist, dürfte es kaum Verteidigungszwecken gedient haben.

Einen Hinweis auf spätere Hauskulte geben zwei in den Wohnhäusern an den Herdstellen (Schicht IX) gefundene Statuettengruppen, die aus je einem Mann, einer Frau und einem Kind bestanden.⁴ In einem anderen Haus war an der Wand eine Nische angebracht, die für die Aufstellung einer Steinsäule als Kultobjekt von 46 cm Höhe gedient hat.⁵

‘Eynan oder ‘Ain Mallaha (10. Jahrtausend): Diese Ansiedlung des Früh-Natufiums liegt im oberen Jordantal, am Westufer des heute ausgetrockneten Hula-Sees zu Füßen der östlichen Ausläufer des Hermongebirges. Das etwa 2000 m² umfassende Dorf war von mindestens 200 Menschen bewohnt. Die wie Rundbauten wirkenden Behausungen standen im Geröllabhang am Fuße der Felswände und waren dort in den Boden älterer Siedlungsschichten gegraben. Ausgestattet waren sie mit sorgfältig angelegten Silos und mit zentral und seitlich gesetzten rechteckigen Herdstellen.⁶

In ‘Eynan sind drei verschiedene Arten intramuraler Bestattungen anzutreffen: Individuelle Bestattungen; Kollektivbestattungen in Gruben, oftmals mit drei Individuen, von denen zwei mit einander zugewandten Gesichtern bestattet sind; sekundäre Kollektivbestattungen, bei denen die endgültige Bestattung des Leichnams erst erfolgte, nachdem die Weichteile verwest waren, während die Knochen oft noch im Sehnenverband lagen. Dies aber setzt voraus, daß die Leiche einige Zeit außerhalb des endgültigen Grabes (vor Tierfraß geschützt) aufbewahrt wurde. Die meisten der Gräber enthielten roten Ocker.

³ Zur Deutung siehe H. Müller-Karpe 1968, 335.

⁴ J. Garstang 1935, 166 f., Plate 52-53.

⁵ K.M. Kenyon 1957, 58 f.

⁶ J. Perrot 1974, 184, 193.

Für das Totenritual aufschlußreich ist ein rundes, einen Durchmesser von 5 m messendes Grab, das mit rotgefärbtem Gipsmörtel gepflastert und durch eine Steinsetzung von 6,5 m Durchmesser begrenzt war. In einer Tiefe von 80 cm lagen zwei Skelette – ein männliches und ein weibliches Individuum – mit abgetrennten Beinen. Auf dem Grab war ein Herd errichtet worden, in dessen Nähe ein Schädel lag, über dem sich ein weiteres Pflaster von 2,5 m Durchmesser befand, das mit einer Steinsetzung versehen war.⁷

Beidha (8. Jahrtausend): Die Siedlung liegt in den transjordanischen Bergketten südlich des Toten Meeres und nördlich von Petra. Insgesamt lassen sich acht Siedlungsschichten unterscheiden, von denen jedoch nur die jüngeren in größerem Umfang freigelegt worden sind. Die in die zweite Hälfte des achten Jahrtausends datierten unteren akeramischen Schichten VI-V bestehen aus bis zu einem halben Meter eingetieften Rundhäusern, deren (Kegel-)Dächer von Mittelpfosten gestützt wurden. Einige der Häuser standen so dicht beieinander, daß sie mit Vorratsräumen und Korridoren eine Einheit bildeten. Einzelne Hausgruppen wiederum waren durch Mauern miteinander verbunden; die einzelnen in sich abgeschlossenen architektonischen Einheiten weisen auf Familienverbände hin. Die folgende Siedlungsschicht ist stark zerstört. An einem der nunmehr rechteckigen Häuser von etwa 9 × 7 m wurde an den Wänden und auf den Böden ein weißlicher, harter Verputz festgestellt, der längs der Wände mit einer etwa einem Meter breiten, roten Zone und um den Herd mit einem ähnlich roten Band bemalt war. Ebenfalls rot bemalt war ein polierter Steinsitz (oder Tisch?) an der Wand nahe dem Eingang und eine kreisförmige, mit Steinen eingefasste Grube.

Die Häuser wurden, nachdem sie von den Lebenden verlassen worden waren, als Bestattungsplätze benutzt. In den jüngeren Grabungsschichten war der größte Teil der über zwölfjährigen Toten im Gegensatz zu den sehr zahlreich vertretenen jüngeren Kindern und Säuglingen zumeist ohne Schädel, gelegentlich aber mit dem Unterkiefer, beigesetzt,⁸ was auf eine spätere Schädelentnahme hinweist.

Abseits der eigentlichen Siedlung liegen einige besondere Bau-

⁷ J. Mellaart 1965a, 26 f.

⁸ K.J. Narr 1975, 49-51; vgl. auch J. Cauvin 1978.

werke, denen eine kultische bzw. öffentliche Funktion zugeschrieben wird. Das größte von ihnen hat einen ovalen Grundriß mit einer Fläche von über 20 qm: Inmitten des Gebäudes war ein flacher Sandsteinblock von etwa einem Meter Höhe aufgestellt. Eine ähnliche, etwas höhere Stele war an der Südwand in den Boden eingelassen, und eine dritte war in der Südostecke auf einem Fundament aus Kieselstein errichtet. An der Außenseite der Südwand befand sich eine Brandstelle mit Knochenresten, die in Form eines annähernd dreieckigen Beckens aus einer Sandsteinplatte von 6 m² und den Resten einer Einfassung gestaltet war.⁹ Ritualen Zwecken dürften verschiedene Figurinen – eine hockende Frau und ein Steinbock mit mächtigem Gehörn – gedient haben.¹⁰

Basta: Die Siedlung aus dem Ende des siebten Jahrtausends liegt in einer wasserreichen Zone zwischen dem Sandsteingebiet von Beidha und dem Arabischen Tafelland. Basta, eine der größten bisher in Vorderasien gefundenen akkeramischen Siedlungen von etwa 13 ha, war in mehreren Terrassen angelegt. Die einzelnen Terrassen entstanden durch gitterartige, unvermörtelte und zum Teil begehbare mit Zugängen versehene Substrukturen, die die Bauebene schufen, auf denen sich die Architektureinheiten erhoben. Eine vollständig ergrabene Einheit bestand aus einem auf einer Ebene errichteten, etwa 10 × 7 m großen Gebäude mit zentralem Raum oder Hof, um den sich 17 Räume gruppierten. Die Nordostseite hatte sogar eine doppelte Raumreihe von zum Teil nur einen Quadratmeter großen Räumen. Die Räume, die untereinander und zum Hof hin durch fensterartige Öffnungen verbunden waren, konnten in ihrer Funktion nicht geklärt werden. Ein siedlungsinternes Wegenetz wurde nicht gefunden, wohl aber korridorähnliche Raumverbindungen und Treppen. Die Anlage erweckt nicht den Eindruck, daß es sich hier um individuelles Bauen handelt; vielmehr scheint eine Planung und Ausführung durch eine kollektiv lebende und arbeitende Gemeinschaft anzunehmen zu sein.

Uneinheitlich war die Art der Bestattungen: Niederlegung von Leichenteilen in offengelassenen Gebäuden, „Sekundärbestattungen“ (geschützte Deponierung) von Schädeln gestörter Gräber, ungestörte Ganzkörpergräber im Siedlungsschutt und in den kanalar-

⁹ K.J. Narr 1975, 49 ff.; M.J. Mellink 1974, 52 f.; 186 ff., 194.

¹⁰ J. Cauvin 1978, 56.

tigen Lüftungskanälen unter den Fußböden nicht mehr bewohnter Häuser. Säuglinge wurden in den Mauerkrönen niedergelegt; bei einem Säugling fanden sich als Grabbeigabe 329 Perlen.

Aus Basta stammen kleinplastische, mit großen Knopfaugen und langen Nasen stilisierte Köpfe.

Ramad: Die etwa 3 ha große Siedlung bei Ramad liegt ungefähr 20 km südwestlich von Damaskus am Fuße des Hermongebirges in 800 m Höhe. Es lassen sich zwei Siedlungsphasen erkennen: Die älteste Siedlung I (ab 7000) besteht aus sehr einfachen, annähernd ovalen, halb in den Boden eingetieften Wohngruben aus Stampflehm; Schicht II (um etwa 6500) zeigt einräumige Steinhäuser mit bereits rechteckigem Grundriß.¹¹ Hinweise auf Hauskult und Magie geben verschiedene Typen anthropomorpher Figurinen.¹²

‘Ain Ghazal: Die mit Jericho gleichzeitige Siedlung ‘Ain Ghazal bei Amman im Wadi Zarqa ist das bislang eindrucksvollste neolithische Dorf in Jordanien.¹³ Hier sind drei Siedlungsphasen zu unterscheiden, deren älteste in das achte und deren jüngste in die Mitte des sechsten Jahrtausends datiert wird.¹⁴

Die Bevölkerung lebte in rechteckigen, mehrräumigen Häusern, deren Innenwände zum Teil mit rotem Ocker bemalt waren; dem sechsten Jahrtausend gehören Malereien von stilisierten Federn und Flügeln an, die mit den Geiern der Wandmalereien von Çatal Hüyük vergleichbar sind.¹⁵

Charakteristisch für ‘Ain Ghazal ist der sich während des späten akkeramischen Neolithikums vollziehende grundlegende architektonische und wirtschaftliche Wandel, der in das Bild der mobileren Herdenwirtschaft des „Hiatus Palästina“ paßt: Die Gebäude sind in der späteren (akeramischen) Phase weniger langlebig konzipiert. Das breite Spektrum der verschiedenen gejagten und gehaltenen Tiere der früheren Phase verringert sich auf die wenigen Herdenarten.

¹¹ Literatur bei E. Strommenger 1982, 20.

¹² J. Cauvin 1978, 61, 82 f.

¹³ G.O. Rollefson et al. 1984; K.W. Tubb 1985; G.O. Rollefson und A.H. Simmons 1987, 36 ff.; H.G. Gebel 1987, 62-65.

¹⁴ Zwei akkeramische, die eine von 7250-6200, die andere von 6200-5800 (PPNC) und eine keramikführende Schicht um 5500 (Yarmoukien).

¹⁵ Siehe S. 57, 60 und 62.

Auf Jagdzauberriten weisen Tierfigurinen mit in den Tierkörpern steckenden Pfeilspitzen.

Die Toten wurden unter den Fußböden der Häuser um den im Zentrum gelegenen Herd oder auch im Hof bestattet. Gewöhnlich handelt es sich um Teilbestattungen der Leichname ohne Kopf.

Hohes Interesse erweckt ein „Depot“ von Statuen und Büsten männlicher und weiblicher Figuren; die Statuen sind bis zu einem Meter, die Büsten bis zu einem halben Meter groß. Sie bestehen aus einer Kalkmasse, die um einen Kern aus Schilfrohr oder Binsen modelliert ist. Die Augen sind mit Bitumen eingelegt; die Scheitelsbereiche der Köpfe sind teilweise mit einem schwarzen Pigment gefärbt und die Gesichter orangefarben geschminkt. Die eine – wohl ältere Gruppe – besteht aus elf individuell modellierten, teilweise bekleideten und geschminkten Statuen. Die andere – wohl jüngere Gruppe – besteht aus zehn Statuen und zwölf Büsten (Abb. 1a und 1b).¹⁶ Die Statuen waren in Ost-West-Orientierung in zwei Reihen plaziert, während die Büsten einen Halbkreis zu ihren Füßen bildeten. In dieser Gruppierung waren sie offenbar zeremoniell in der Grube eines aufgegebenen Hauses bestattet. Ein isolierter Statuenkopf wurde in einer anderen Grube gefunden.¹⁷

Stilistisch unterscheiden sich die Statuen aus Jericho, deren Bruchstücke sich zu einer Gruppe von drei Figuren ergänzen lassen. Eines dieser Bruchstücke stellt einen als flache Scheibe wiedergegebenen Kopf mit eingelegten Meermuscheln als Augen dar, wobei eine gewisse Ähnlichkeit mit den ebenfalls dort gefundenen modellierten Schädeln besteht.¹⁸

Siedlungen am mittleren Euphrat: Seit der ersten Hälfte des neunten Jahrtausends entwickelten sich zu klimatisch günstiger Zeit die ersten Dauersiedlungen in den Gebieten des mittleren Euphrats, deren Steppenzonen, Pappel- und Tamariskenwälder das ganze Jahr hindurch reichlich Nahrung gewährten.

Am linken Flußufer entstand bei *Muraibit* eine dörfliche Siedlung, bestehend aus in den Boden eingetieften Rundhäusern, die in verschiedene Wohneinheiten unterteilt waren, und deren Wände ge-

¹⁶ G.O. Rollefson, 1984.

¹⁷ G.O. Rollefson 1983 und 1986.

¹⁸ J. Perrot 1978, 154.

gentlich Malereien mit geometrischen Mustern aufwiesen.¹⁹

Einen Hinweis auf Hauskulte bieten eine in einem Haus gefundene Lehmbank, die einen Rinderschädel umschloß und das Bruchstück einer aus Kalkstein geschnitzten menschlichen Figur.

*Buğras:*²⁰ 40 km südlich von Dair az-Zur liegt, gegenüber der Mündung des Hābūr in den Euphrat, eine Siedlung, deren sechs Schichten in die Zeit zwischen 6400-5900 datiert werden, und die damit ungefähr gleichzeitig mit den Schichten von Çatal Hüyük²¹ sind. Die Siedlung umfaßte ein 3 ha großes, eng bebautes Gelände mit mehrräumigen Lehmziegelhäusern, die sich an schmalen Gassen aneinanderreichten. Die Häuser bestanden zumeist aus drei größeren länglichen Wohnräumen mit Herdstellen und Öfen und einer einfachen oder doppelten Reihe von drei kleinen Räumen mit Vorratsbehältern als Speicher und Küchen. Der weiße Wandputz mit Malereien in rotem Ocker – z.B. Reihen von Laufvögeln – sowie ein aus Lehm reliefiertes, rot angestrichenes Menschengesicht und zahlreiche Erzeugnisse des Handwerks, stellen eine Verbindung zu Çatal Hüyük her.

Das akeramische Neolithikum Anatoliens: Das akeramische Neolithikum ist im Südosten Anatoliens in den Siedlungen Çayönü Tepe, Nevalı Çori, Cafer Höyük (bei Malatya)²², Gritille (gegenüber von Lıdar bei Samsat am Euphrat)²³, Aşıklı Höyük²⁴ und im Westen in Hacılar vertreten.

*Der Çayönü Tepe*²⁵ liegt im Taurusvorland an einem Nebenfluß des oberen Tigris unweit von Ergani in dem Distrikt Diyarbakır. Die Bewohner hatten im Laufe der um 9000 v. Chr. begonnenen Entwicklung von leichtgebauten Rundhütten zu rechteckigen Bauformen gefunden.

¹⁹ Es lassen sich vier Siedlungsphasen unterscheiden: I (8500-8200), II (8200-8000), III (8000-7600) und IV (7600-6900).

Literatur bei E. Strommenger 1982, 17 f., vgl. auch J. Cauvin 1978, 36-41.

²⁰ Literatur bei E. Strommenger 1982, 18-20, vgl. auch J. Cauvin 1978, 56-57.

²¹ Siehe S. 54.

²² M. Molist und J. Cauvin 1992.

²³ M.M. Voigt 1985.

²⁴ U. Esin et al. 1991.

²⁵ Literatur: H. Cambel und R.J. Braidwood 1983, 155-166; W. Schirmer 1983; M. Özbek 1988, 129-131; J. Cauvin 1978, 47, 79, 120, 123.

Der flache Hügel enthält drei Siedlungsphasen. Die über 500 Jahre währende Besiedelung der Phase I wird in drei Schichten unterteilt: Im mittleren Teil des Hügels gruppieren sich drei von den übrigen Gebäuden in Architektur und Größe unterschiedene rechteckige Häuser mit offenbar kultischer Funktion um einen freien Platz von annähernd 36×36 m. Auf ihm waren Stelen – Steinmonolithe von bis zu zwei Meter Höhe – in zwei oder sogar drei Reihen aufgestellt. Die drei freistehenden Rechteckbauten zeigen durchaus voneinander abweichende Einzelheiten, aber auch charakteristische Gemeinsamkeiten.

Das sogenannte Terrazzo-Gebäude der Schicht II mit einer äußeren Abmessung von etwa 12×8 m besteht aus einem einzigen Raum. In unmittelbarem Zusammenhang mit ihm steht eine an der Nordwestecke gefundene, flache Stele, aus deren einer Schmalseite ein etwa handtellergroßes menschliches Gesicht plastisch herausgearbeitet ist. Eine weitere, am Nordende aufrecht stehende Stele scheint ebenfalls dieser Bauphase anzugehören.

Das sogenannte „skull-building“ oder „Schädelgebäude“ mit einem Umfang von knapp 10×8 m verdankt seine Bezeichnung den darin gefundenen Schädelkalotten. Die Innenwände waren mit roter Farbe bemalt. Drei kleine, annähernd quadratische, fensterlose Kammern am Kopfende des Gebäudes nehmen die gesamte Breite ein. Sie waren durch Türen sowohl untereinander als auch mit einem quergelagerten Raum verbunden. In ihnen waren über 70 Schädelkalotten von Kindern und Jugendlichen sorgfältig mit der Rundung nach oben deponiert; Ober- und Unterkieferknochen fanden sich nur wenige. Hinweise auf ein Totenritual, wenn auch im Detail nicht rekonstruierbar, bieten Brandspuren an einzelnen Schädelkalotten sowie eine große Steinplatte, auf der Blutspuren von Mensch, Schaf und Rind nachgewiesen werden konnten; neben der Steinplatte befand sich ein Silexmesser, das ebenfalls Spuren menschlichen Blutes aufwies.²⁶

Im sogenannten „flagstone-building“ mit einer Breite von fast 11 m, (die Länge ist nicht mehr feststellbar), fanden sich drei große, aufrecht stehende Stelen (Abb. 2).

*Nevalı Çori:*²⁷ Mit der Siedlung Çayönü zeitgleich und vergleichbar ist der in einem Seitental des Euphrat gelegene Fundplatz bei Nevalı Çori, nordöstlich von Lidar im Distrikt Urfa.

²⁶ T.H. Loy und A.R. Wood 1989.

²⁷ H. Hauptmann 1988, 1991-1992 und 1993.

Oberhalb des Kantara Çay, eines Nebenflusses des Euphrat, erstreckt sich ein Hang mit Terrasse, über der sich der Rücken einer Bergkuppe abhebt. Die Siedlungsfläche ist mindestens 90 m lang und 40 m breit. Die Siedlung bestand bis zur frühen Bronzezeit. Die Bebauung der akaramischen Phase umfasst fünf Schichten, von denen Schicht 3 die dichteste Besiedelung aufweist.

In der akaramischen, in das achte Jahrtausend datierten Siedlung wurden Hirse und zwei Arten von Kulturweizen angebaut; domestiziert waren Schwein, Schaf und Ziege. Den Hauptanteil der Nahrung aber scheint noch die Jagd, besonders die Gazellenjagd, erbracht zu haben. Die Art der Hauskonstruktionen mit Unterbodenkanälen weist auf eine intensive Speichervirtschaft hin.

Die rechteckigen, parallel nebeneinanderstehenden großen Häuser – eines mißt etwa 9×5 m, ein anderes 16×7 m – hatten nach Anlage und Ausstattung verschiedene Funktionen: Drei oder vier Häuser dienten der Vorratshaltung; nur ein Haus scheint wegen zweier Herdstellen und einer Röstgrube zum Wohnen gedient zu haben.

Die Häuser umgrenzten eine in den Hang hineinversetzte, im Westteil der Siedlungsterrasse gelegene Kultanlage, die drei Bauphasen aufweist. Das Gebäude war mit der Rückwand gegen den senkrecht abgegrabenen Hang gesetzt und zur Talseite geöffnet, so daß der Eindruck eines fast höhlenartigen Bauwerkes entsteht. Während vom ältesten Bau, der wahrscheinlich auch der ältesten Siedlungsphase zuzuweisen ist, nur wenige Reste nachgewiesen werden konnten, war die folgende Anlage im Grundriß weitgehend erhalten. Der fast quadratische Bau ist von Südwesten nach Nordosten orientiert und nimmt eine umbaute Fläche von etwa 188 m^2 ein. Über eine zweistufige Treppe gelangt der Eintretende in das tiefer gelegene Innere von 81 qm. Für die besondere Bedeutung des Gebäudes spricht allein schon die sorgfältige Zurichtung des Fußbodens. Die Wände des Innenraums waren mit Kalk verputzt und zeigten an einigen Stellen Spuren roter und schwarzer Bemalung. Vor die Wände war eine 1 m breite Bank gesetzt, die mit Steinplatten abgedeckt war. In diese umlaufende Bank waren in Abständen von 2,35 m ursprünglich 13 bis zu 4 m hohe, Menhiren vergleichbare, monolithische skulptierte Pfeiler eingefügt, deren T-förmige Abschlüsse als Träger einer Überdachung aus Holz, Schilf und Lehm gedient haben. In der Südostwand war eine $1,85 \times 2$ m große Nische ausgespart, die ein Podest für ein mögliches Kultbild ent-

hielt. Daß zu dieser Kultanlage Skulpturen gehörten, zeigt der Nachfolgebau, in dem solche Bildwerke als Spolien verbaut waren.

Die folgende, jüngste Anlage mit einer Fläche von 178 m² war direkt in den Vorgängerbau hineinversetzt worden. Wieder war der Innenraum mit Steinbänken ausgestattet. In Abständen von 2,5 m waren zehn Pfeiler sowie zwei weitere im Eingangsbereich eingelassen. Seine besondere Bedeutung erhält diese Anlage durch die Ausgestaltung mit Skulpturen. Die im Rauminnen stehenden Stelen waren ursprünglich 3 m hoch. Eine davon ist vollständig erhalten. In flachem Relief sind an den Seiten in eher zeichnerischer denn plastischer Manier leicht gewinkelte Arme, die sich an der schmaleren Vorderseite mit fünffingrigen Händen begegnen, herausgearbeitet (Abb. 3). Es konnten noch zwei weitere Stelen nachgewiesen werden. Den Stelen waren ursprünglich skulptierte Kalksteinköpfe aufgesetzt.

An der Rückwand, dem Eingang direkt gegenüber, war zwischen zwei mächtigen Pfeilern eine Nische angebracht, in der ein Kultbild gestanden haben dürfte, denn vor der Nische wurde eine noch 37 cm hohe Kalksteinskulptur eines menschlichen Torso gefunden, von dessen abgebrochenem Kopfteil Halsband, Nase und Augen erhalten sind. Die Kultanlage barg eine große Anzahl Skulpturen: Auch verschiedene individuell gestaltete menschliche Köpfe aus Kalkstein – einer mit stark aufgeworfenen Lippen (Abb. 4a), einer, dessen Gestaltung eine Tätowierung vermuten lässt (Abb. 4b), ein anderer kahlrasiert mit abstehenden Ohren und einem Schlangenhaar-Relief am Hinterkopf (Abb. 4c) – dürften ebenfalls im Kontext eines Schädel- bzw. Ahnenkultes stehen.

In einem der Häuser der Schicht 3 waren acht Schädel ohne Unterkiefer und Langknochen in Gruben niedergelegt, die unterhalb des Lehmfußbodens eingetieft waren. Hocker- und Teilbestattungen fanden sich auch in anderen Häusern unter den Fußböden. Die größte Anzahl solcher Bestattungen befand sich in Häusern der Schichten 4 und 5: Eine Grube enthielt Teilbestattungen, bestehend aus fünf Schädeln und Langknochen; bei einer weiblichen Bestattung fand sich eine im Genick steckende Pfeilspitze. Der Ausgräber deutet diesen Befund als mögliches Bauopfer. Schließlich fanden sich Kalottenteile über ovalen Kieselsetzungen.

Auf differenzierte religiöse Vorstellungen weisen der 40 cm hohe Torso einer menschlichen Statue, weibliche Idole, ein Tonidol des

Typs Mutter-Kind²⁸, die Skulptur eines Vogelmenschen, eine zähnefletschende Raubkatze, vereinzelte männliche Figuren, die grob gearbeitete Plastik eines Bären, das Fragment einer Kalksteinschale, deren Außenseite ein Relief ziert, das zwei tanzende menschliche Figuren zeigt, die eine Schildkröte umrahmen (Abb. 5), und schließlich die 50 cm lange Skulptur eines Geiers, dessen flache Bruchstelle unter den Flügeln auf die Anbringung der Figur auf einem pfeilerartigen Zapfen hindeutet (Abb. 6). Einen Zapfen besitzt auch die fast 60 cm hohe Figur eines Mischwesens. Darüber hinaus kamen Kleinplastiken – weibliche und männliche Idole, Miniaturstelen und Statuetten des gesamten Repertoires an Jagdtieren – zutage.²⁹

Hacılar: Die akaramischen Schichten (VIII-IX von Hacılar, etwa 25 km südwestlich von Burdur) stehen den akaramischen Siedlungen des Jordangebietes nahe.

Schädeldeponierungen, niedergelegt auf Steinen oder unter den Fußböden der Häuser, nahe den Herdstellen, fügen sich in das bekannte Bild dieser Kultur. Die dickleibigen Frauenfiguren begegnen, wenn auch leicht stilisiert, noch bis in das Chalkolithikum.

Die akaramische Schicht ist von den jüngeren Schichten durch eine beträchtliche Besiedlungslücke getrennt.³⁰

Die religiösen Vorstellungen

Die älteste religiöse Äußerung des Akeramikums besteht in einem vermutlich bereits differenzierten Totenritual und der im Mittelpunkt des (religiösen) Lebens stehenden Ahnenverehrung.

Bestattungssitten: In der Regel wurden die Toten in unmittelbarem Kontakt zum häuslichen Lebensbereich bestattet – sei es unter den Häusern oder im Hausbereich. In vielen Fällen scheinen die Häuser, in denen die Bestattungen vorgenommen worden sind, nicht mehr bewohnt gewesen zu sein. Die Leichname wurden ohne besondere Orientierung nach den Himmelsrichtungen beigesetzt, zum Teil auf der Seite oder mit dem Gesicht auf der Erde liegend,

²⁸ Siehe S. 474-475.

²⁹ H. Hauptmann 1988, 103 f. und 1993, 59-66.

³⁰ J. Mellaart 1961, 40.

zum Teil in Hockerstellung, oder in Stellungen, bei denen der Körper vor der Leichenstarre so verschnürt worden ist, daß die Beine gegen die Brust gezogen und die Waden gegen die Oberschenkel gepreßt wurden; häufig waren die Hände unter dem Kinn zusammengeschnürt gewesen. Die verbreitete Erklärung, daß diese extreme Bündelung des Körpers die Embryonalstellung symbolisiere, in der der Tote dem Schoß der Erde zurückgegeben werde, bleibt reine Spekulation. Eher noch entspricht die Hockerstellung der normalen Schlaf- und Schmerzhaltung, die gewöhnlich auch der Sterbende einnimmt und die er im Tode beibehält. Die kontraktive Haltung verlangt zudem eine geringere Abmessung der Grabgrube – ein für den Siedlungsbereich nicht unwesentlicher Aspekt.

Die verschiedenen Formen der Bestattung verteilen sich auf den Ort der Niederlegung: Gestreckte Skelette wurden in architektonischen Zusammenhang gefunden; verschnürte Hockerbestattungen in nicht architektonischen Zusammenhang; Säuglinge und Kleinkinder wurden bevorzugt in Mauerkronen niedergelegt. Die gelegentliche Verwendung von rotem Ocker – sei es zur Bestreuung der Toten oder der Gräber, sei es als Grabbeigabe – mag als Symbol des Lebens gedacht gewesen sein, indem die rote Farbe den Lebensträger Blut signalisieren sollte.³¹

Schnittspuren an den Knochen bezeugen den Brauch der Exkarnierung von Körperteilen, wobei die Fundumstände verschiedentlich für eine Abtrennung der Beine im Kniebereich sprechen. Die exkarnierten Schädel wurden den Funden von Jericho³², Tell Ramad³³, Beisamoun³⁴ und 'Ain Ghazal³⁵ zufolge durch Übermodellieren mit verputzähnlichem Material zu Portraits der Toten gestaltet. Gewöhnlich bedeckt (bei den Schädeln von Jericho) ein Stuck- oder Gipsüberzug die Basis und die Seiten des Schädels, während das Schädeldach freiliegt. Bei einem Beispiel aus Jericho ist der Unterkiefer noch erhalten, ebenso bei zwei Schädeln aus Beisamoun, deren Zähne ausgebrochen waren. Der Überzug hat eine sorgfältige, mit einem bräunlichen Farbstoff getönte Oberfläche. Spuren schwarzer Bemalung (auf den Schädeln von Jericho)

³¹ Vgl. auch W. Ekschmitt 1986, 53, 59.

³² K.M. Kenyon 1970 und E. Strouhal 1973.

³³ D. Ferembach 1970.

³⁴ D. Ferembach und M. Lechevallier 1973.

³⁵ G.O. Rollefson 1983 und A.H. Simmons 1984.

deuten die Haare an. Die Augen werden entweder durch Muschelstücke, die in die Augenhöhlen eingesetzt wurden, oder durch längliche Tonklümpchen angedeutet. Die Schädeldecken von drei in der Höhle Nahal Hemar deponierten Schädeln waren mit Asphaltwülsten modelliert, die in einem Netzmuster oder in sich kreuzenden Diagonalen appliziert waren.³⁶ In 'Ain Ghazal fand sich in einer Grube ein lehmverkleideter Schädel mit modellierter Nase, stilisierten Ohren und mit Bitumen ausgelegten Augenhöhlen.

Die Schädeldeponierungen: Die Schädel wurden in der Regel in Gruppen, wohl im Familienverband, beigesetzt, wie z.B. in Jericho, wo sechs(?) Schädel in der Ecke eines Hauses unter dem Fußboden niedergelegt waren; weitere Stücke wurden isoliert gefunden. Jedoch kamen auch zwölf Schädel von offenbar jüngeren Frauen mit rotbemaltem Schädeldach und durch weißen Gips hervorgehobenen Augen in der älteren Schicht von Ramad zutage. Bei den Schädeln waren Tonkugeln und grob gearbeitete Figurinen mit absichtlich abgebrochenen Köpfen deponiert.

In der Art der Behandlung der Köpfe scheinen Rang- und Altersunterschiede zum Ausdruck zu kommen.

Ahnenerverehrung: Die vorwiegend praktizierte intramurale Bestattung zeigt, daß die Toten zur Hausgemeinschaft gehörten. Da Leben und Tod, Aussaat und Ernte als Teile eines einzigen, überzeitlichen Gesamtzusammenhanges betrachtet werden, bilden die Lebenden und die Toten einen großen Sozialorganismus. Aus dem Jenseits wirken die Toten, ihre Fruchtbarkeitskräfte entfaltend, segensreich auf das Gedeihen der Nahrungspflanzen und sind um das Wohl ihrer Nachgeborenen bemüht.³⁷ Um diese Kräfte der Ahnen wirksam zu erhalten, versorgen die Lebenden sie mit Opfergaben. So ist für die Familie, die sich nicht nur als eine ökonomische, sondern eben auch als eine kultische Einheit begreift, der Ahnenkult von lebenserhaltender Bedeutung. Die verschiedenartigen Bestattungsweisen innerhalb eines Sippenverbandes weisen auf Rangunterschiede hin, woraus folgt, daß die Ahnengruppe – ebenso wie die Gruppe der Lebenden – von einer Persönlichkeit beherrscht wird. Einen Rang dieser Art könnten entweder der gemeinsame Urvater

³⁶ R. Yakar und I. Hershkovitz 1988.

³⁷ K.E. Müller 1973-1974, 89 f., 97 f.

und die Urmutter eines Sippenverbandes oder einer der Ahnen, durch dessen Leistungen die Sippe entscheidend zu Macht und Wohlstand gelangt ist, innegehabt haben.

Die Art der Ahnenverehrung ist von Siedlung zu Siedlung verschieden. So fanden sich in 'Ain Ghazal und Jericho regelrechte „Ahnengalerien“ von Statuetten und Büsten; in Ramad (Schicht I) wiederum wurden Tonstatuetten gefunden, die als Ständer bzw. als Unterteile für die mit Gipsstück überzogenen Schädel gedient haben könnten (Abb. 7).³⁸

Der Schädelkult setzt den Glauben an eine Seelengestalt voraus, die auch nach dem Tode weiterlebt und die in Verbindung mit dem Schädel des Verstorbenen steht. Nach dem Tode verlässt die Seelengestalt den Schädel oder den Körper, in den sie aber immer wieder zurückkehrt.

Ebenfalls dem Ahnenkult könnten sowohl die bis zu 30 cm großen Steinmasken mit ihren geöffneten Mündern und Augen aus dem Hebrongebiet – aus Jericho, der Höhle Naḥal Ḥemar und El Ram (Abb. 8a-b)³⁹ – als auch die häufig vertretenen kleinen menschlichen Steinköpfe, wie z.B. die aus der Höhle von El-Wad im Karmel-Gebirge⁴⁰, die zwei schematisch gearbeiteten Steinköpfe von 'Eynan⁴¹ oder die Steinköpfe von Nevalı Çori, zuzuweisen sein.

Der Ahnenkult mag zur Differenzierung des in Çatal Hüyük⁴² im siebten Jahrtausend bereits entwickelten Götterglaubens beigetragen haben: Die Ahnen werden zu Wesen, die über die Familienverbände hinaus in einem größeren Sippen- und Dorfverband wirken und Geltung besitzen.⁴³

Das Weltbild: Der Übergang von der wildbeuterischen und jägerischen zu einer seßhaften agrarischen Lebensweise war für die Entwicklung der Lebens- und Weltanschauung der Menschen – für ihre Sozialorganisation, Rechtsauffassung und Religion – von höchster Bedeutung: Im Gilgameš-Epos wird sich der mit der Natur und den Wildtieren in Einklang lebende primitive Naturmensch

³⁸ M.J. Mellink 1974, 53.

³⁹ O. Bar-Yosef und D. Alon 1988.

⁴⁰ Perrot 1978, 44 Abb. 25

⁴¹ J. Mellaart 1965a, Abb. 12-13.

⁴² Siehe S. 54-60.

⁴³ W. Eichhorn 1976, 6 ff.

Enkidu erst nach seinem Eintritt in die Zivilisation seiner menschlichen Natur bewußt – ein Bewußtseinswandel, der durch die Begegnung mit der Prostituierten ausgelöst wird. Diese mit dem „Sündenfall“ in der Genesis vergleichbare Erzählung kann mit der neuen Bewußtseinshaltung des neolithischen Menschen in Zusammenhang gebracht werden.⁴⁴

Das Grundkonzept der religiösen Vorstellungen ist ein zutiefst bäuerliches, in dessen Mittelpunkt das Wachstum der Pflanzen steht. Die wesentlichen Voraussetzungen für das Gedeihen der Vegetation sind in den Regenfelddargebieteten die Erde und der sie durch den Regen befruchtende Himmel. Daher stellt das Paar Himmel und Erde die Elementarkonzeption des religiösen Weltbildes dar: Das Weltelternpaar Himmel und Erde – zum einen der große, den Regen spendende Himmels-gott in der Gestalt des Stieres, zum anderen die gebärende Erdgöttin – vermählt sich und erzeugt die Vegetation, die in Gestalt des göttlichen Kindes personifiziert erscheinen kann. Dieser Grundgedanke begegnet in beinahe allen Religionen der antiken mediterranen Welt sowie in weiten Teilen Asiens und Europas.

Die übereinstimmenden Grundzüge der religiösen Vorstellungen der verschiedensten Agrarkulturen führten zu der Annahme eines Elementarzusammenhanges, den der historische Materialismus aus der gemeinsamen agrarökonomischen Basis abzuleiten versucht, während der Diffusionismus von einer gemeinsamen agrarischen Urkultur ausgeht, die sich im Zuge eines globalen Diffusionsprozesses über die Erde ausgebreitet habe.⁴⁵ Eine Art Kombination beider Erklärungsversuche vertritt K.E. Müller, dem es um „einen allgemeineren Rahmenentwurf, um eine mehr paradigmatische Darstellung lediglich der Grundzüge der agrarischen Lebens- und Weltanschauung geht“.⁴⁶

Das keramische Neolithikum Anatoliens

Der Begriff „keramisches Neolithikum“ bezeichnet die Kulturstufe, in der der Ackerbauer den wirtschaftlichen Nutzen der Formbarkeit des Tons erkannt hat.

⁴⁴ H. Müller-Karpe 1968, 333 f.

⁴⁵ Vgl. H. Baumann 1955 und Ad. E. Jensen 1960.

⁴⁶ K.E. Müller 1973/1974.

Manche der im Schrifttum des zweiten Jahrtausends begegnenden kosmogonischen Vorstellungen gehen in ihrem Kern sicherlich auf religiöse Konzeptionen dieser Epoche zurück. Auch für die Riten, die die Fruchtbarkeit des Bodens zum Gegenstand haben, ist eine solche Tradition anzunehmen.

Çatal Hüyük,⁴⁷ die bedeutendste Siedlung des keramischen Neolithikums in Anatolien, 37 km südöstlich von Konya gelegen, umfaßt eine Fläche von etwa 13 ha. In nahezu 1000 Häusern scheinen bis zu 6000 Menschen gelebt zu haben. *Çatal Hüyük*, der „Gabelhügel“, besteht aus zwei Hügeln, deren älterer *Çatal Hüyük Ost* ist. *Çatal Hüyük Ost* weist zehn Schichten auf, die in die Zeit zwischen 6380 und 5600 datiert werden. Darunter liegende, bisher nur auf engstem Raum angeschnittene Horizonte scheinen bis in die Mitte des siebten Jahrtausends hinabzureichen. *Çatal Hüyük West* wird in die Zeit von etwa 5600 bis 4900 v. Chr. datiert. So zeigt *Çatal Hüyük* eine über eineinhalb Jahrtausende währende Besiedlung, deren älteste Schichten zwar bereits Keramik führen, die aber gleichwohl an die akeramische Siedlung *Hacılar* anknüpfen und die in der Tradition der frühen Siedlungen des Natufiums stehen. Die in allen Schichten von *Çatal Hüyük (Ost)* rechteckigen, quadratischen oder trapezförmigen Häuser von bis zu 25 m² Grundfläche sind ineinander verschachtelt. Einige der Häuser sind einräumig; die meisten aber besitzen kleine Nebenräume, die als Vorratskammern gedient haben. Die Häuser nehmen in ihrer zumeist Nordsüd- seltener Nordwest-Orientierung auf die Himmelsrichtungen Bezug. In der Nordostecke befindet sich in der Regel eine Lehmbank, an die sich an der Ostwand eine längere Kline anschließt. Der Herd ist in der Mitte der Südseite installiert.

Die 139 ausgegrabenen Raumeinheiten legen auf Grund ihrer Ausstattung und der Kleinfunde Zeugnis eines höchst differenzierten Hauskultes ab.

Die Kulträume: Die über 40 den Schichten VII und VI angehörenden Kulträume befinden sich zumeist in den größeren Gebäuden; in Architektur und Bauweise unterscheiden sie sich jedoch nicht von den üblichen Wohnstätten. Wie diese sind sie mit eingebauten Bänken,

Herdstellen und Backöfen ausgestattet, und auch Hausbestattungen sind üblich. Charakteristische Merkmale dieser Räume sind die in die Bänke eingelassenen Stierhörner, Reihen von Bukranien, Wandmalereien ritueller Szenen in natürlichen, polychromen Farben, Wandreliefs aus Stuck, in einigen Fällen über 2 m hoch, sowie Figuren – Rinder-, Leopard- und Frauendarstellungen –, die aus einem einheitlichen Stucküberzug der Wände ausgeschnitten sind, und schließlich auf Sockel gestellte menschliche Schädel. Die Tierköpfe waren aus Ton mit Gips überzogen, die Frauenreliefs bestanden aus Gips, der über Schilfbündeln und Holzpflocken modelliert war. Unterkiefer von Ebern, Schädel von Geiern, Füchsen und Wiesel, die in den modellierten Brüsten gefunden wurden, hatten – da sie keine technische Funktion erfüllten – offenbar eine symbolisch-magische Bedeutung. Hierzu bemerkt der Ausgräber: „Es scheint, daß die innere Ausschmückung der Kultstätten bestimmten Regeln folgte. Szenen, die mit dem Tode zu tun haben, befinden sich stets an den Ost- und Nordwänden, an denen die Toten begraben wurden. Darstellungen dagegen, die eine Geburt wiedergeben, nehmen die gegenüberliegende Westwand ein, und Stiere findet man nur an der Nordmauer, das heißt, dem im Süden befindlichen Taurusgebirge zugewandt, was vielleicht kein Zufall ist. Tierköpfe in Verbindung mit rot ausgemalten Nischen trifft man stets an der Ostwand. Figuren von Göttinnen dagegen sowie Stier- und Widderköpfe ohne Nischen nehmen keinen bestimmten Platz ein, man kann sie an jeder Mauer finden. Nur selten jedoch ist die Südwand (die Küche der Kultstätte) dekoriert.“⁴⁸ ... „All diese Merkmale finden sich nicht in gewöhnlichen Wohnhäusern. Treten mehrere von ihnen gemeinsam auf, so bleibt kaum ein Zweifel, daß das Gebäude, in dem sie sich fanden, als Kultraum oder Heiligtum diente.“⁴⁹ Die Kontinuität in diesen Gebäuden bezeugen eine Anzahl von Kultstätten, die über früheren Räumen errichtet wurden. Offenbar sind diese Gebäude als Siedlungskerne zu betrachten. Die Zwischenräume dieser ursprünglich noch isoliert stehenden Einzelhäuser wurden dann, als die Bevölkerung zunahm, mit neuen Bauten ausgefüllt.⁵⁰

⁴⁸ J. Mellaart 1967, 108.

⁴⁹ J. Mellaart 1967, 97.

⁵⁰ E. Heinrich und U. Seidl 1969.

⁴⁷ Literatur: J. Mellaart, 1962, 1963, 1964, 1965, 1965a, 1966, 1967; J.A. Todd 1976 (mit ausführlichen Literaturangaben); E. Heinrich und U. Seidl 1969, 113 ff.

Das „*Heiligtum*“ der gebärenden Göttin (Abb. 9-10):⁵¹ Das monumental anmutende Relief an der Westwand des Heiligtums ragte 30 cm über die Decke, so daß der mittlere Teil des Bauwerks überhöht gewesen sein mußte. Die Rekonstruktion zeigt an dieser Wand eine Frau bzw. eine Göttin in Gebärstellung; unter ihr ist ein Widderkopf und unter diesem wiederum sind drei Stierköpfe mit Auerochsengehörn so angebracht, daß der Eindruck entsteht, als kämen sie zwischen den gespreizten Beinen der Göttin hervor. In einer der zahlreichen Erneuerungsphasen hatte man die gebärende „Tiermutter“ mit gelber Farbe bemalt. Seitlich der Stierköpfe befinden sich in der Wand Nischen. Zwischen den beiden Nischen auf der linken Seite ist der Unterkiefer eines Ebers in die Mauer eingelassen; die hohe Nische auf der rechten Seite ist durch eine Trennwand geteilt, an der ein Widderkopf befestigt war, über dem sich ein kleiner Stierkopf befand. Am Mittelpfeiler der Nordwand war ein großer Widderkopf angebracht, der mit zwei (echten) Hörnerpaaren versehen war. An der Ostwand, über einer rot bemalten Nische, befand sich ein mächtiger Stierkopf, der zur Zeit der Schicht VI noch bemalt war. Zwischen dem Stierkopf und einem Pfosten trat ein Paar schräg herabhängender weiblicher Brüste aus der Wand, die an den Brustwarzen rot gefärbt waren. Aus jeder von beiden ragte der Schnabel eines Gänsegeiers hervor. Auf der gegenüberliegenden Seite befand sich ein aus Gips geformtes Horn. Den einzigen Zugang zu dem Gebäude bildete eine Türöffnung, die hoch oben in der Wand angebracht war.⁵²

Das *Leoparden-„Heiligtum“*:⁵³ An der Nordwestwand des Kultraumes 44 der Schicht VI (Sektor A) war das Relief zweier antithetisch angeordneter Leoparden eingelassen – ein gedrungenes weibliches Tier zur Linken, ein schlankeres, männliches zur Rechten (Abb. 11). Umrahmt war das Relief von zwei bemalten Holzpfeilern, die zahlreiche Stufen und Arten von Malerei erkennen ließen, angefangen mit einfachem roten oder weißen Anstrich bis zu einem Textilmuster in Grau, Gelb und Rot. Die etwa einen Meter langen Tiere waren zitronenfarben und mit schwarzen Flecken be-

⁵¹ J. Mellaart 1964, 47-50 und 1967, 116-133, 140 f., 144-146, 147 f., 148-150, 106 f., vgl. auch W. Burkert 1972, 92 f.

⁵² J. Mellaart 1967, 148-151.

⁵³ J. Mellaart 1964, 42-45, Plate 2 und 1967, 141-143.

malt, die Krallen, Schwanzenden und Maulöffnungen waren durch rosa Streifen betont. Die Augen wurden zunächst durch zwei Rosetten wiedergegeben; in späteren Phasen waren sie nur noch weiß getüncht. In der Mitte der Nordwand dürfte sich ein rot bemalter Stierkopf befunden haben; auch die Reste eines Bukranions, dessen ursprünglicher Platz nicht mehr festzustellen war, lagen in diesem Gebäude. An Kleinfunden enthielt der Raum eine Fülle von Steinstatuetten und Tropfsteinen.

Das *Geier-„Heiligtum“*:⁵⁴ An der Nordwestecke des Kultraumes VII, 8 umrahmten rote und schwarze Hände ein netzartiges Gebilde. Auf der gegenüberliegenden Seite war ein überdimensional gezeichneter Geier abgebildet, der sich auf zwei kleine menschliche Figuren ohne Kopf stürzt. Die Nordwand schmückte ein Gemälde, auf dem fünf etwas kleinere Geier, ebenfalls zusammen mit schädellosen Leichen dargestellt waren. Ein Gemälde schwarzer Geier und schädelloser Leichen, in deren Mitte eine menschliche Figur steht, enthielt auch der Vorgängerraum 8 aus der Schicht VIII (Abb. 12).

Die *Göttergesellschaft von Çatal Hüyük*: Stand im akaramischen Neolithikum allem Anschein nach noch die Ahnenverehrung im Mittelpunkt des (religiösen) Lebens, so wird in Çatal Hüyük bereits eine Göttergesellschaft fassbar. Im Mittelpunkt des religiösen Lebens stehen neben dem Ahnenkult die Verehrung des Stiergottes und die Kulte verschiedener Göttinnen, die sich aus der großen Erd- und Muttergöttin hypostasierten.

Der *Stier*: Die in der Religion von Çatal Hüyük hervorragendste göttliche Gestalt ist der Wildstier, der auf Grund jüngerer religionsgeschichtlicher Quellen als Verkörperung des männlichen Fruchtbarkeitsprinzips gedeutet werden kann. Zeugnis der kultischen Verehrung des Wildstieres sind die in den Häusern in vielfältigen Variationen angebrachten Stierköpfe, Bukranien und Wandmalereien. Eine Kalksteinstatuette stellt einen auf einem Stier reitenden oder sitzenden bärtigen Mann dar – die älteste Darstellung des Gottes auf dem Stier.⁵⁵

⁵⁴ J. Mellaart 1964, 61-70, Plate 9, 12, 14a.

⁵⁵ J. Mellaart 1967, Tafel 86-91, siehe S. 322, 492 und 494-495.

Männliche Gottheiten: Der Typus des im zweiten Jahrtausend gut bezeugten thronenden Gottes⁵⁶ ist zweimal vertreten, zum einen in der Statuette eines sitzenden Mannes, der eine Kappe aus Leopardfell und am Oberarm mehrere Armreifen trägt, und zum anderen in der Statuette eines vielleicht jugendlichen Mannes aus Gebäude 25 Schicht VI Sektor A.⁵⁷

Einen jugendlichen Gott, der auf einem Leopard reitet, zeigt eine Kalksteinstatuette aus Gebäude 10 Schicht VI Sektor A.

Die Göttinnen: Während das Prinzip der Virilität primär in tauromorpher Gestalt erscheint, ist die alles Leben hervorbringende Erdgöttin stets anthropomorph dargestellt. Der Formenkanon der Kleinplastiken zeigt sie in vielfältigen Variationen oder Hypostasen.

Die hockende oder sitzende Frau ist in mehreren Typen vertreten – bemalt mit einem Kleid aus Leopardfell sowie hockend, die Brüste haltend,⁵⁸ bzw. (bemalt) mit auf den Schenkeln liegenden Händen (Abb. 13).⁵⁹

Erstmals bezeugt ist der in den folgenden Jahrtausenden in Syrien und Anatolien verbreitete ikonographische Typus der matronal thronenden Göttin: Eine Statuette von 16,5 cm Höhe stellt eine auf einem Leopardenthron sitzende Frau dar. Ihre Arme liegen auf den Köpfen der Tiere, die ihre Schwänze um die Schultern der Göttin ringeln. Ihr Fuß ruht auf einem Gegenstand, der für einen menschlichen Schädel gehalten werden kann. Nach der Interpretation des Ausgräbers gebiert die Göttin gerade ein Kind, aber es mag sich auch um einen Stier handeln, denn aus dem Unterleib einer Göttin in Raum VI B 7 tritt ein rotbemalter Stierkopf hervor (Abb. 14).⁶⁰ Die Aufbewahrung der Tonstatuette in einem Getreidebehälter spricht für einen Zusammenhang zwischen Getreide und Statuette, die mithin als eine Art Kornmutter zu deuten wäre.⁶¹ Identisch mit ihr könnte die zwei Leoparden in den Armen haltende Frau sein (A II 1).⁶²

⁵⁶ Siehe S. 173-174.

⁵⁷ J. Mellaart 1963, Plate 22 a-b und 1967, Tafel 84-85.

⁵⁸ J. Mellaart 1967, 233 Abb. 51 und 235 Abb. 53.

⁵⁹ J. Mellaart 1963, Plate 23, 1967, 216

⁶⁰ J. Mellaart 1963, 96-97; vgl. auch H.P. Duerr 1985, 99.

⁶¹ Vgl. auch W. Burkert 1972, 319 mit Anm. 15.

⁶² J. Mellaart 1967, 216 Abb. 49.

Der Typus der Frau mit dem Leopard ist fernerhin durch zwei Statuetten aus Kalkstein vertreten, die eine jugendliche(?) hinter einem Leopard stehende Frau zeigen (VI A 10).

J. Mellaart betrachtet alle mit Leopard verbundenen Figuren (aus Çatal Hüyük) als zu einer Götterfamilie oder zu einem Götterkreis gehörig: „Leoparden stützen die Göttin bei ihrer Niederkunft, Leopardenjunge ruhen auf ihren Schultern, und Leopardenfelle kleiden sie. Zwei Göttinnen verschiedenen Alters stehen hinter Leopard, denen sie den Rücken lieblosen, und man erblickt einen Götterknaben, der einen anderen Leopard reitet – ein überzeugendes Bild der Götterfamilie: Mutter, Tochter und Sohn als Herrscherinnen und Herrscher wilder Tiere.“⁶³ Er sieht in der sitzenden bzw. thronenden Göttin die jägerische „Herrin der Tiere“, in dem auf einen Leopard reitenden Gott den „Herrn der Tiere“ und in dem sitzenden Gott mit der Leopardmütze den Sohn und Jäger: „Die Häufigkeit, mit der die Göttin in Begleitung wilder Tiere dargestellt wird, spiegelt wahrscheinlich deren frühe Rolle als Schützerin der Wildnis für eine Jägerbevölkerung,⁶⁴ und als Herrin der Jagd fand sie sich allein im Jagdheiligtum der Schicht III durch ihre Statuetten vertreten.“⁶⁵

Die mit dem Leopard verbundene Göttin begegnet ebenfalls in der Siedlung Hacilar; sie trägt hier den gleichen hohen Hut wie die Göttinnen auf dem „Siebengöttinnen“-Relief vom Tell Chuera, einer Siedlung aus der Mitte des dritten Jahrtausends,⁶⁶ das sieben auf einer Bank sitzende, mit sumerisch beeinflussten Zottengewändern und hohen Hüten bekleidete Göttinnen zeigt, deren eine einen jungen Leopard oder Löwen auf dem Schoß hält.⁶⁷

⁶³ J. Mellaart 1967, 216 f., 223.

⁶⁴ J. Mellaarts Deutung der Göttin als Schützerin und Herrin der Tiere einer Jägerbevölkerung findet eine mögliche Stütze in dem jungpaläolithischen sogenannten „Kabinett der Katzen“ der Höhle von Lascaux in Südwestfrankreich, denn den an diesen Wildkatzen oder Leopard angebrachten Symbolzeichen nach zu urteilen, handelt es sich um ein heiliges Tier der Großen Göttin der jungpaläolithischen Jägervölker, A. Leroi-Gourhan 1973², 203 f.

⁶⁵ J. Mellaart 1967, 233.

⁶⁶ Siehe S. 71-72.

⁶⁷ Zu dem Relief vom Tell Chuera siehe A. Moortgat und U. Moortgat-Correns 1976, 52-57. Ein Leopard findet sich auch als Reliefverzierung eines Räuchergefäßes vom Tell Chuera, A. Moortgat 1960, 291 Abb. 26. Die aus Ebla stammende (knapp 7 cm große) Elfenbeintarsie eines aufgerichteten Leopard vom Fries des Königspalastes ist meines Wissens bislang nur in der Zeitschrift GEO Nr. 8, August 1980, 48 publiziert. Erwähnt sei ferner die einen Leopard

Der Charakter der „Leopardenfrau“ ist aus den Eigenschaften des Leoparden – seiner Wildheit, Schnelligkeit und Grausamkeit – abzuleiten. In der Frühzeit Ägyptens stand der Kult der Leoparden-göttin Maḏet in hohen Ehren; die Hauptkomponenten der ägyptischen Leoparden- und Gepardenverehrung sind Königtum, Sonne und Fruchtbarkeit.⁶⁸ In der hethitischen Überlieferung begegnet die Göttin mit dem Leoparden in den Gestalten der zentralanatolischen Göttinnen Inar(a) und Tetešhapi⁶⁹ sowie in der nord-syrischen Göttin Ḫebat, welche letztere ebenso wie ihr Parhedros Šarrum(m)a in dem hethitischen Felsentempel Yazılıkaya auf einem Leoparden stehend dargestellt ist.⁷⁰

Daß der Geier in Anatolien bereits im akaramischen Neolithikum im Kult von Bedeutung war, lassen die Geierstatuetten – von Nevalı Çori und von Çatal-Hüyük⁷¹ – vermuten. Im ugaritischen Aqhat-Epos gehören die Leichenfressenden Geier zur ‘Anat, der großen Göttin im Mythenzyklus vom Gott Ba‘lu.⁷² Die Beziehung der ‘Anat zu den Geiern dürfte auf die oberägyptischen Geiergöttinnen zurückgehen, nämlich die Geiergöttin Nechet von El Kab, die sowohl Landes- und Königsgöttin als auch die Leichenfressende Totengöttin ist, sowie auf die „Mutter“ Mut vom See Ascheru bei Karnak.⁷³ Nach Berichten antiker Schriftsteller waren die Ägypter der Meinung, daß es überhaupt nur weibliche Geier gäbe.⁷⁴

Bestattungssitten: Die Bestattungssitte der vorangegangenen Existenzformen des akaramischen Neolithikums wird im Totenkult der Bevölkerung von Çatal Hüyük weitgehend fortgeführt – auch hier erfolgen die Bestattungen ausnahmslos intramural und zwar unter den Fußböden der Häuser. Die 480 freigelegten Bestattungen (in

darstellende Altarmalerei des aus der späten Uruk-Zeit stammenden Tempels von Tell ‘Uqair (etwa 80 km südl. von Bagdad), S. Lloyd 1978 52 f.

⁶⁸ W. Westendorf 1968.

⁶⁹ Siehe S. 437-438.

⁷⁰ Siehe S. 634.

⁷¹ J. Mellaart 1966, Plate XLIX (c).

⁷² Siehe S. 99-102.

⁷³ Das ägyptische Wort für „Mutter“ als auch der gleichlautende Göttinnenname Mut werden in der ägyptischen Schrift mit dem Hieroglyphenzeichen Geier geschrieben. Da dieses Zeichen ursprünglich für die Konsonantenfolge /nr/ – wie in nrt „Geier“ – verwendet wird, kann die Schreibung nur auf diesem inhaltlichen Hintergrund erklärt werden, Hinweis J. Klinger.

⁷⁴ H. Kees 1956, 37 f. Vgl. auch E. Neumann 1956, 145 und H. P. Duerr 1985, 102 f.

den Schichten XI-I) befanden sich alle unter den Hausfluren. Da keine einzige unter den Vorratsräumen oder in den Höfen nachgewiesen werden konnte, ist davon auszugehen, daß die Toten nicht in Ruinen, sondern in bewohnten Häusern bestattet worden sind. Zumeist wurden sie in etwa 60 cm Tiefe mit dem Kopf zum Zentrum des Raumes und den Füßen nahe zur Wand – auf der Seite oder auf dem Rücken liegend oder auch in vertikal sitzender Position – niedergelegt. Unter den Sitzbänken sind in der Regel die Skelette von Frauen, in der Ecke unter der Lehmbank die Skelette von Männern bestattet worden. Kline und Sitzbank sind J. Mellaart zufolge die spezifischen Sitze der Hausherrin bzw. des Hausherrn. Durchschnittlich fanden sich etwa acht Bestattungen in einem Raum; die höchste Anzahl betrug 42 (unter Schicht VII). Die Toten waren in Felle und Textilien gehüllt und in Körbe oder Matten gelegt.

Die im Neolithikum verbreitete Praxis, Schädel und Körper mit rotem Ocker zu bemalen, ist in Çatal Hüyük bei 21 Bestattungen anzutreffen, die in der Mehrzahl aus den älteren Schichten (XI-VI) stammen. Von ihnen seien die mit Ocker bemalten Knochen eines Säuglings, der in einem Tuch gewickelt, in einen Lehmziegel hoch in der Wand gepackt war, hervorgehoben (VI A.14). Zwei Ockerbestattungen (VIII.31) scheinen vor Errichtung des Hauses erfolgt zu sein: Die eine, ein junger Mann, war in vertikal sitzender Position bestattet; roter Ocker war in Streifen am Schädel und rund um den Nacken gemalt. Die andere, ein junges Mädchen, das am ganzen Körper mit rotem Ocker bemalt war, war in einem Korb niedergelegt.

Das Fehlen verschiedener Knochen, ein Stück Stoff in einem Schädel (VI.1) und Ockerbemalung auf den Knochen sprechen in einigen Fällen für die Entfernung des Fleisches vor der Bestattung. Wie die Exkarnation erfolgt sein könnte, veranschaulichen die Wandmalereien der Geier in Verbindung mit kopflosen Leichen. Eine Wandmalerei in roter und weißer Farbe (VI B.1) zeigt eine zeltartige Konstruktion, die aus vier von Pfosten gestützten Giebeln besteht. Vor dieser Konstruktion scheinen Totenschädel zu liegen (Abb. 15). Es könnte sich dabei um eine Art Beinhaus aus Schilf und Matten handeln, in dem die Leichname zur Exkarnation niedergelegt waren. Bringt man die Kombination von Geiern und schädellosen Figuren der Wandmalereien in Zusammenhang mit den Schädelbestattungen, so ergeben sich wichtige Details für das

Totenritual. Danach wurde der Leichnam zur Exkarnation ohne den Schädel den Geiern preisgegeben. Das Fehlen der Kleinknochen der Skelette legt nahe, daß dieses Verfahren tatsächlich praktiziert wurde.⁷⁵ Diesen besonderen Bestattungsbrauch remisiert noch das aus dem 14. Jahrhundert überlieferte ugaritische Epos vom Jäger Aqhat, den 'Anat von ihren Geiern zerreißen läßt. Es gelingt dem Vater des Aqhat, aus dem Bauch der „Geier-Mutter“ die Reste seines Sohnes – Knochen und Fett – zurückzuholen und zu bestatten.⁷⁶ Noch Jahrtausende später wird diese Art der Exkarnation von den Parsen praktiziert: In den „Türmen des Schweigens“ wurden die Leichen den Geiern ausgesetzt, die das Fleisch und die Innereien entfernten, wonach man die Skelette unter dem Boden der Wohnhäuser bestattete.

Gesondert vom übrigen Körper scheint man die Schädel exkarniert zu haben.⁷⁷ Da Farbe als feste Schicht auf den Knochen klebte, ist anzunehmen, daß die Bemalung der Skelette und besonders die der Schädel mit rotem Ocker sowie mit einer grünen und blauen Farbe erst nach dem Entfernen des Fleisches erfolgt ist.

Auf dem Fußboden des Raumes E VII 21 wurde eine Gruppe von vier Schädeln entdeckt. Einer lag in einem Korb unter dem Stierkopf an der Westwand; ein weiterer befand sich unter dem Stierkopf in der Mitte der Ostmauer, die beiden anderen waren unter der Geiermalerei plziert.⁷⁸

Bei einem weiblichen mit Ocker bemalten Skelett waren in die Augenhöhlen Kauri-Muscheln eingesetzt, wodurch eine enge Parallele zu dem modellierten Schädel aus Jericho gegeben ist. Jedoch wurden in Çatal Hüyük keine modellierten Schädel wie in Jericho, Ramad und Beisamoun gefunden.

Grabbeigaben: In einigen Fällen waren die Toten mit Grabbeigaben ausgestattet: Männliche Tote erhielten Waffen – Lanzen, Speere, Pfeile und Dolche – Tonstempel, Fingerringe aus Kupfer, Perlen und Amulette. Weibliche Tote erhielten Schmuck – Halsketten

⁷⁵ Siehe auch U. Hirsch 1989, 39 f.

⁷⁶ W. Burkert 1972, 132.

⁷⁷ Den archaischen Brauch des Exkarnierens haben verschiedene griechische Mythen bewahrt, die vom Abkochen des Verstorbenen in einem Kessel als Wiedergeburtssymbol berichten, wie dies z. B. im Pelops- oder in dem Medea-Mythos zum Ausdruck kommt, C. Uhsadel-Gülke 1972.

⁷⁸ J. Mellaart 1967, 103.

oder Amulette, Fingerringe aus Kupfer, Schminkpaletten und Obsidianspiegel. Ein Flintdolch fand sich in einem Grab, in dem eine Mutter und ihr Kind bestattet war (VIII.1).

Holzgefäße, Körbe und Nahrungsreste bezeugen, daß den Toten Speisen dargebracht worden sind.⁷⁹

Jagdruten und schamanistische Vorstellungen: Auf den Wandmalereien von Çatal Hüyük finden sich mehrere Darstellungen ritueller Jagdszenen.⁸⁰

Dem Thema „Wildstierjagd“ sind die Räume V 1 und A IV 1 gewidmet; die letztere nur bruchstückhaft erhaltene Darstellung zeigt zwei, durch ihre Größe besonders hervorgehobene, laufende oder tanzende, langschädliche Männer vor und neben einem Stier.⁸¹ Aussagekräftiger begegnet das Thema an der Nordwand des Raumes V 1. Das Gemälde zeigt zwei rituelle Jagdszenen: Rechts steht ein im Vergleich zu den übrigen Figuren überdimensional gezeichneter roter Wildstier im Mittelpunkt des Geschehens. Er ist von einer großen Anzahl menschlicher Figuren umringt, deren mit Leopardenfellen bekleidete Körper bemalt bzw. in verschiedenen Farben wiedergegeben sind. Obgleich sie durch Speer und Bogen als Jäger kenntlich sind, greifen sie den Stier nicht an, sondern umtanzen ihn mit erhobenen Armen.⁸² Einer der Tänzer springt sogar über den Stier. Unterhalb des Stieres sind mehrere im Lauf begriffene Tiere – Hirschkühe oder Wildpferde – dargestellt. Zwischen ihnen bzw. direkt unter dem Stier steht eine dickleibige Frau, die ihre Hände in die Hüften stemmt (Abb. 16); in dieser Körperhaltung gleicht sie einem Idoltypus von Hacilar.⁸³ Eine vergleichbare Darstellung einer Frau findet sich auf einer ägyptischen Vasenzeichnung aus dem vierten Jahrtausend: Auch hier ist eine Jagdszene dargestellt, in der die weiblichen Figuren gleichfalls breithüftig, gesäßbetont und erheblich größer als die männlichen gezeichnet sind (Abb. 17). Die zweite Szene der „Wildstierjagd“

⁷⁹ J. Mellaart 1967, 241-248 und I.A. Todd 1976, 64-74.

⁸⁰ J. Mellaart 1966, 167 f., Plate 51-61. Auf Jagdzaubern weisen auch absichtlich „verwundete“ Tierfiguren aus Ton – Eber, Hirsch und Rind – die in Gruben nahe der Kulträume (E VI B 12 und E VI 4) zusammen mit Lanzenspitzen und Tonkugeln (für Schleudern) gefunden wurden.

⁸¹ J. Mellaart 1967, Tafel 53.

⁸² Siehe auch W. Burkert 1972, 23.

⁸³ Siehe S. 67.

zeigt fünf Tiere – vielleicht ein Rind (ohne Kopf), einen Hirsch, einen Eber und zwei Wildpferde – sowie zwei mit Fangnetzen ausgerüstete Jäger.

Das Thema „Hirschjagd“ begegnet in dem sogenannten Jagdheiligtum, Raum A III 1. Es zeigt einen der großen Stierszene ähnlichen rituellen Tanz, den die mit Leopardenfellen bekleideten und mit Jagdwaffen versehenen Jäger um zwei antithetisch angeordnete Rothirsche ausführen.⁸⁴

Die mit den Leopardenfellen bekleideten tanzenden Jäger erinnern an die Leopardenmasken-Männer, die in althethitischen Ritualen im Kult der Göttinnen Inar(a) und Tetešhapi „nach Leopardart“ tanzen.⁸⁵

Das Tragen des Leopardenfells bewirkt eine Identifikation des Jägers mit dem Leopard; das Fell eines Tieres überzustreifen bedeutet, wie dieses Tier selbst zu werden, sich in ein Tier verwandelt zu fühlen. Dieser Verwandlungsprozeß manifestiert sich in einem Erlebnis des Heraustretens aus sich selbst, der Ekstase.⁸⁶ Das Motiv des sich in ein Raubtier verwandelnden Jägers überdauert bis in die klassisch-griechische Zeit.⁸⁷ Schamanistisch beeinflusste Tiermaskenrituale begegnen in der hethitischen Überlieferung gelegentlich; so kennt das hethitische Ritual Tiermaskenträger, die nicht nur wie die oben erwähnten Leopardmasken Tierbewegungen nachahmen, sondern auch Tierstimmen imitieren, wie dies für den Jägerbund der Hundmaskenträger, bezeugt ist, die im Kult der Hirschgottheit singen und bellen. Neben den Leopard- und den Hundmasken sind noch die Wolfsmasken und die Bärenmasken⁸⁸ zu nennen.⁸⁹ Isolierte Elemente alter schamanistischer Praktiken oder Vorstellungen haben sich im hethitischen Schrifttum noch verschiedentlich erhalten: So findet sich der zentrale Gedanke des Schamanismus, daß Gott, Mensch und Tier wesensgleich seien,⁹⁰ in einer Partie des Mythos vom Vegetationsgott Telipinu,⁹¹

⁸⁴ J. Mellaart 1962, Plate 14-18 und 1967, 201 Abb. 48.

⁸⁵ Siehe S. 687.

⁸⁶ M. Eliade o.J., 428.

⁸⁷ W. Burkert 1972, 133.

⁸⁸ L. Jakob-Rost 1966, siehe auch S. 734-735 und 749.

⁸⁹ Siehe S. 687.

⁹⁰ H. Findeisen 1970, 5.

⁹¹ Siehe S. 707-719.

in der die Sonnengöttin nach dem Verschwinden des Telipinu die Götter und die Adler⁹² zu ihrem Fest lädt. Auch die in diesem Mythos erzählten Aussendepraktiken von Tieren zur Suche nach dem verschwundenen Gott – der Wettergott schickt den Adler, die Muttergöttin Hannahanna die Biene⁹³ – sind als schamanistisch beeinflusste Riten gut vorstellbar.⁹⁴ An schamanistische Himmel- und Unterweltauffahrten erinnern die neunsprossige Himmelsleiter in einem Beschwörungsritual⁹⁵ sowie die Leitern aus Bronze und Kupfer, die man während der Beschwörungen in Erdgruben stellt, damit den unterirdischen Gottheiten der Aufstieg auf die Oberwelt erleichtert wird.⁹⁶ Schamanistisches Gedankengut tradiert wohl auch das hethitische Palastbau-Ritual, in dem ein Schuldbewußtsein gegenüber der Natur wegen des Fällens der Bäume anklingt.⁹⁷

Weitere Kulte und Riten: Auf Feuer- und Herdruten deuten in Catal Hüyük Figurengruppen hin, die in der Nähe der Herdstellen aufgestellt waren.

Auf Schlachtopfer mögen etwa die Schafsknochen verweisen, die vor einer Statuette gelegen haben; auf Ernteopfer läßt vielleicht der Befund schließen, demzufolge vor zwei der Leopardreliefs Getreidekörner zusammen mit einer Statuette niedergelegt waren.

Handabdrücke in roter und schwarzer Farbe auf den Gipsreliefs – der Handabdruck eines kleinen Kindes⁹⁸ auf dem Körper der Göttin (in E VII 23), Handabdrücke auf und neben den Stier- und Widderköpfen sowie in Fachwerkfeldern – sind entweder als magische Verfahrensweisen, durch welche zwischen dem magisch geladenen heiligen Gegenstand und dem diesen berührenden Menschen ein Kontakt hergestellt werden soll, oder aber als ganz profaner Verewigungswille zu interpretieren (Abb. 18).

Auf ein Bauopfer schließlich könnten die mit Tüchern umwik-

⁹² Zur Bedeutung des Adlers im Schamanismus vgl. J. Makkay 1965-1966, 33.

⁹³ Siehe S. 435-436.

⁹⁴ K. Ranke 1977, 1044.

⁹⁵ KUB 17.8 Rs. IV 19, siehe S. 487. Von der Himmelsreise eines Schamanen mit Hilfe einer neunsprossigen Leiter, wobei die Sprossen die neun Himmel symbolisieren, berichtet U. Harva 1938, 50; vgl. auch W. Fauth 1983, 99 und M. Eliade o.J., 449-456.

⁹⁶ Siehe S. 902.

⁹⁷ Siehe S. 251-252.

⁹⁸ Abdrücke von zarten, kindlich wirkenden Händen zeigen auch die jungpaläolithischen Höhlen Südwestfrankreichs, wie z.B. Pech Merl.

kelten und mit Ocker gefärbten Knochen eines Säuglings oder Embryos in einem Lehmziegel (E VI A 14) hinweisen.⁹⁹

Fruchtbarkeitszauber: Phalloide Objekte, die als Frauen gestaltet sind (Abb. 19) sowie figürliche Darstellungen von Phalloi¹⁰⁰ und Vulven sind magische Requisiten zur Erlangung von Potenz und Fruchtbarkeit.¹⁰¹

In einem jüngst in Basta entdeckten Tierfigurenhort befand sich ein Amulett in Art einer Vexierfigur. Es hat die Form des Kopfes eines Kreishornschafes; umgedreht ist ein Phallus zu erkennen, wobei das von den Hörnern umrahmte Gesicht die Hoden und das Maul die Eichel darstellt.¹⁰² Die Kombination von Widder und Phallus zeigt, daß der Widder bereits im akeramischen Neolithikum als Symbol der Virilität gegolten hat.

Das Chalkolithikum und die frühe Bronzezeit in Anatolien

Hacılar: In der letzten Phase des keramischen Neolithikums und dem beginnenden Chalkolithikum findet sich im Westen Anatoliens eine kontinuierliche Besiedelung, während dies für den Osten nicht bezeugt ist.

Ein regionales Zentrum ist die Ansiedlung von Hacılar. Hacılar hat in neun aufeinanderfolgenden Stadien eine bauliche Entwicklung erfahren, die von der vorausgegangenen Bauweise, die auch in Çatal Hüyük vertreten ist, sicherlich beeinflusst ist.¹⁰³ Von beson-

⁹⁹ K.J. Narr 1975, 662. Kinderbestattungen als Bauopfer fanden sich z.B. unter einem Tempel in Tepe Gaura, Schicht XIII (etwa 4000 v. Chr.) bei Mosul, H. Müller-Karpe 1968, 336; und neuerdings auch in Schech Hassan (nahe von Raqqa) im Zusammenhang mit einem sakralen Gebäude (der Befund ist noch unpubliziert).

¹⁰⁰ J. Mellaart 1963, 83; vgl. z.B. die Funde aus der frühneolithischen Siedlung Garmô bei Kerkuk, R.J. Braidwood 1983, 300.

¹⁰¹ Zu der weitverbreiteten Gleichsetzung der Vulva mit der Erdfurche und dem Phallus mit dem Pflug vgl. A. Dietrich 1925, 97 ff., 108 f., K.E. Müller 1973/1974, 73 f. mit Anm. 133, 87 und H.P. Duerr 1985, 128, 311. Anm. 1. Zum Brautlager auf dem Ackerfeld vgl. W. Mannhardt (Bd. I) 1905, 469 ff., 480 ff. Der Grundgedanke dabei ist der, daß sich die Fruchtbarkeit der Vegetation durch die rituelle Demonstration des menschlichen Zeugungsaktes beeinflussen, d.h. stärken lasse bzw. daß die menschliche Fruchtbarkeit übertragbar sei, da nach dem magischen Denken in Analogie eine sympathetische Wechselbeziehung zwischen dem Zeugungsakt und dem Wachstum der Vegetation besteht.

¹⁰² Grabungskampagne Basta 1992, Hinweis H.G. Gebel.

¹⁰³ K. Bittel 1976, 27.

derer Bedeutung ist die in die Mitte des sechsten Jahrtausends datierte Schicht VI: Die auf Steinfundamenten errichteten rechteckigen Häuser aus großen Lehmziegeln übertrafen an Größe (6 × 10,5 m) die von Çatal Hüyük. Wände und Böden waren mit weißem Gips verputzt. Holzpfosten stützten die flachen Dächer der großen Räume. Herde, Öfen und Vorratsgefäße befanden sich in den Höfen. Die Häuser waren eng aneinander gebaut und teilweise durch Höfe miteinander verbunden. Die Siedlung umschloß ein Verteidigungswall.

Im Gegensatz zu Çatal Hüyük fanden sich keine Kulträume. Hausschreine mit den Terrakotta-Statuetten und eine Stele mit eingeschnittenen menschlichen Gesichtszügen deuten auf Hauskulte (Abb. 20).

Kultgefäße – ein rotes Tongefäß in Form eines weiblichen Kopfes und zwei Tiergefäße, das eine in Form eines ruhenden Hirsches, das andere als Eber geformt – sind (angesichts entsprechender Zeremonialgefäße im hethitischen Kult¹⁰⁴) als Ritualgegenstände zu betrachten.

Das in allen Häusern reichhaltig vorhandene Repertoire an weiblichen Terrakotta-Statuetten läßt mindestens sechs verschiedene Typen erkennen: Eine stehende nackte Frau mit auf den Brüsten liegenden Händen oder, seltener, mit an den Hüften angelegten Armen, die manchmal mit einem Lendenschurz bekleidet ist. Eine Variante stellt die stehende, nackte, ihre Brüste haltende Frau dar, die als Kopfbedeckung die spitze Göttermütze trägt und einen jungen Leopard im Arm hält (Abb. 21).¹⁰⁵ Den dritten Typus stellt eine bekleidete Frau mit Spitzmütze dar: Die Figur mit der Spitzmütze, der Zopffrisur und mit einer Bemalung, die ein Kleid andeutet, ist nur fragmentarisch erhalten. Die thronende Frau auf einem Leopardenthron erscheint in zwei Varianten – nackt, die Brüste stützend oder einen Leopard haltend. Einen weiteren, bis Yalvaç verbreiteten Typus,¹⁰⁶ bildet eine froschhaft sitzende Frau mit untergeschlagenen oder gespreizten Beinen, deren Hände ebenfalls auf den Brüsten liegen (Abb. 22). Zwei Frauenfiguren sind auf einem Leopard sitzend modelliert (Abb. 23); eine hält einen Leo-

¹⁰⁴ Siehe S. 530-537.

¹⁰⁵ J. Mellaart 1961, 49-54.

¹⁰⁶ Eine solche Figur wurde in Çamharman (Köstükhüyük), 19 km von Yalvaç entfernt, gefunden; sie befindet sich im Museum von Yalvaç.

parden auf dem Schoß; andere sind liegend oder hockend, einen Halbwüchsigen umarmend, gestaltet (Abb. 24).¹⁰⁷

Daß mit allen diesen Statuetten Göttinnen gemeint sind, ist nicht anzunehmen. Vielmehr scheinen einige auch im alltäglichen rituellen Gebrauch Verwendung gefunden zu haben; so dürften z.B. die Figuren in Hockstellung gebärender Frauen als Zauberfiguren bei Geburten zum Zweck eines Analogiezaubers benutzt worden sein.¹⁰⁸

Bestattungssitten: In Westanatolien – in den Siedlungen Hacilar und Kusura¹⁰⁹ – werden die Toten nun bereits außerhalb der Siedlungen auf abseits gelegenen Grabplätzen bestattet. Beigaben der – längst nicht systematisch erfaßten – Gräber von Hacilar bestanden aus Gefäßen, darunter ein anthropomorphes Gefäß, und Tonstatuetten.¹¹⁰

Beycesultan: Über die auf die chalkolithische Periode von Hacilar folgende Zeit gibt die westanatolische Siedlung Beycesultan bei Çivril (200 km nordwestlich von Hacilar) Hinweise.¹¹¹

Die megaronähnlichen Häuser, auf rechteckigen Steinfundamenten errichtet, zeigen mit über 20 Siedlungsschichten eine bemerkenswerte Kontinuität. Einige inmitten der Siedlung gelegene Bauten scheinen in besonderem Maße sakrale Funktionen erfüllt zu haben: Hinter einem stets in der Mitte des Raumes angebrachten hufeisenförmigen Herd oder Altar standen zwei Terrakotta-Platten, zwischen denen sich ein Tonidol befand, das an das kretische Doppelhornsymbol erinnert; in den Herd eingebaute Tongefäße und ein kleines Becken mit Abfluß an der Wand – von den Ausgräbern Blutaltar genannt – sowie eine besonders gut geformte Keramik dienten dem Opferzeremoniell. Vertiefungen im Fußboden könnten auf Kultpfähle hinweisen.

Da immer zwei solcher Gebäude eine architektonische Einheit bilden, liegt der Gedanke nahe, in dem einen den Kultraum einer männlichen und in dem anderen den einer weiblichen Gottheit zu

¹⁰⁷ J. Mellaart 1961, 54-61.

¹⁰⁸ A. Zimmermann 1990/1991, 51 f.

¹⁰⁹ W. Lamb 1956.

¹¹⁰ J. Mellaart 1961.

¹¹¹ S. Lloyd und J. Mellaart 1957, 1958, 1959, 1962 und 1965; S. Lloyd 1960 und 1972.

sehen.¹¹² Wie in Çatal Hüyük, so ist auch in Beycesultan die Trennung zwischen profaner und sakraler Nutzung der Häuser nicht streng zu ziehen. In einem Falle teilt eine dünne Wand in der Mittelachse den Raum in einen eher profanen und einen eher sakralen Bereich, doch bleibt auch hier noch der Charakter eines Wohnhauses erhalten.¹¹³

Höyük bei Alaca:¹¹⁴ Etwa 25 km nordöstlich von Boğazköy fanden sich in der hethitischen Stadtruine Höyük bei Alaca reich ausgestattete Grabkammern der frühen Bronzezeit.¹¹⁵ Zum Grabinventar¹¹⁶ gehören vollplastische Bronzefiguren von Hirschen und Stieren, die zum Teil mit Silberblech überzogen und mit Einlagen aus Silber und Elektron versehen sind. Die Tierfiguren stehen auf einer Basis, die zur Befestigung an einer Holzstange bestimmt war. Eine solche Vorrichtung haben auch bronzene Aufsätze in Form von Sonnenscheiben. Unter diesen gibt es einfache Scheiben und solche, die mit einem Gitterwerk gefüllt sind, das als Swastika oder als stilisiertes weibliches Idol gestaltet ist. Eine der Scheiben, in der eine Hirschkuh steht, ist von einem Strahlenkranz umgeben, eine andere ist mit kleinen Anhängern und Aufsätzen in Form von Blüten und kleinen Vögeln versehen. Andere wiederum sind halbkreisförmig oder rauteförmig mit einer Swastika-Musterung gestaltet. An einer halbkreisförmigen Standarte ist oben ein Gegenstand angebracht, der dem Kopf eines Idols ähnelt. Vergleicht man diese Standarte mit den kreisförmigen Frauenidolen vom Kültepe, so ließe sich auch hier ein stilisierter menschlicher Körper vermuten. Einen weiteren Typus stellen gegitterte Scheiben mit Tierfiguren und Aufsätzen dar, die aus einem halbkreisförmigen Bogen bestehen, der sich über Tierplastiken wölbt. Diese auf geschwungenen Hörnerpaaren stehenden Tiergruppen bestehen aus einem Hirsch, den zwei Stiere oder zwei Leoparden flankieren (Abb. 25-27).

Halbkreis, Kreis und Raute – das Formenrepertoire der Standarten – wurden als Symbole der hattischen Sonnengöttin gedeutet.¹¹⁷ Somit stünden die „Sonnensymbol“-Standarten im Zusammen-

¹¹² S. Lloyd und J. Mellaart 1962, 36 ff.

¹¹³ E. Heinrich 1980-1983, 320.

¹¹⁴ R.O. Arik 1935 (1937); H.Z. Koşay 1937 und 1956.

¹¹⁵ Siehe S. 234.

¹¹⁶ Zuletzt W. Orthmann 1967; J. Börker-Klähn und U. Krafzik 1986.

¹¹⁷ J. Börker und U. Krafzik 1986, 56.

hang mit den hethitischen Kulturen der hattischen Sonnengöttinnen.¹¹⁸ Da Sonnenscheiben, Hirsche, Stiere und Leoparden auch in der hethitischen Überlieferung von hoher kultischer Bedeutung sind, steht die rituelle Verwendung dieses Grabinventars außer Zweifel. Die Anbringung des Sakralgerätes auf Stangen hat zu der Annahme geführt, daß es sich um Zeremonialstandarten handeln könnte, die während der Festumzüge mitgeführt wurden, vergleichbar den Ritualgegenständen, die bei einem solchen Umzug in dem aus althethitischer Zeit überlieferten KI.LAM-Festritual beschrieben sind.¹¹⁹ So liegt die Vermutung nahe, daß die mit diesem Kultinventar ausgestatteten Toten Träger höchster priesterlicher Funktionen waren,¹²⁰ vielleicht sogar Priesterkönige und Priesterköniginnen, wie man aus den beigegebenen Krummstäben, dem späteren hethitischen Königssymbol¹²¹, vermuten darf.

Götterstatuetten: Aus den Gräbern kamen zwei Frauenstatuetten zutage: Die eine erscheint in der typischen Haltung des Anbietens der Brüste – Brüste, Ohren und Füße sind mit Gold eingelegt bzw. überzogen;¹²² die andere ist mit einer überdimensional gezeichneten Scham versehen; letztere ist, da sie ein Gefäß in Händen hält (Abb. 28), wohl als Quellgöttin zu betrachten.¹²³

*Horoztepe:*¹²⁴ Der Ruinenhügel Horoztepe liegt südlich von Erbaa im Bezirk Tokat. In der etwa 2 m starken Siedlungsschicht wurden im oberen Teil Keramiktypen der jüngeren frühen Bronzezeit, im unteren Teil solche des Chalkolithikums gefunden.

In unmittelbarer Nähe der alten Siedlung lagen zwei Gräber des ausgehenden dritten Jahrtausends, von denen eines mit reichen Beigaben versehen war. Sie ähneln in Anlage und Ausstattung den Gräbern von Höyük bei Alaca. Unter den Grabbeigaben befand sich die Bronzestatue einer stillenden Frau (Abb. 29). Wohl ebenfalls aus Horoztepe stammt die Statue einer auf einem Hocker sitzenden nackten Frau, die in der rechten Hand eine Schale hält

¹¹⁸ Siehe S. 420-428.

¹¹⁹ Siehe S. 751-753.

¹²⁰ K. Bittel 1976, 30.

¹²¹ Siehe S. 201-203.

¹²² K. Bittel 1976, 45 Abb. 28.

¹²³ Siehe S. 464-465.

¹²⁴ T. Özgüç und M. Akok 1957; T. Özgüç 1964; B. Tezcan 1969.

(Abb. 30). Andere Grabbeigaben sind ein mit Vögeln, Knospen und Hörnerpaaren verziertes Sistrum (Abb. 31), eine als Standartenaufsatz gestaltete Stierfigur, ein Standartenaufsatz in Form einer durchbrochenen Scheibe, mehrere Zeremonialwaffen – Lanzen spitzen, ein Dolch und eine Axt –, Schmuckgegenstände sowie eine Anzahl von Metallgefäßen.

Das Chalkolithikum und die frühe Bronzezeit in Syrien

Syrien gliedert sich in zwei unterschiedliche kulturelle Regionen, die nordöstliche, vom oberen Hābürgel bis zum Balih, und die nordwestliche, vom Balih bis zur Mittelmeerküste.

Halawa: Die nördlich von al-Thawra am Ostufer des Euphrat in der Höhe von Aleppo gelegene, früh- bis mittelbronzezeitlich datierte Stadtruine Halawa umfasst zwei voneinander unabhängige, durch ein breites Wadi getrennte Siedlungsbereiche, Tell A und Tell B genannt. Während die Bebauung des Tell B einer frühen Phase der Frühbronzezeit angehört, ist für den Tell A eine zusammenhängende Besiedlung von der ausgehenden Frühbronzezeit bis zur frühen Mittelbronzezeit belegt. Der frühen Bronzezeit gehören die zahlreichen Grabanlagen an, deren dazugehöriger Siedlungsbereich die gesamte Fläche der Ruine einnahm, während die jüngere Siedlung auf den östlichen Teil der Ruine beschränkt war.¹²⁵

Aus der frühen Bronzezeit stammt ein großer Antentempel – dem typischen syrischen Tempel mit vorgezogenen Seitenwänden, einer offenen Halle und mehreren Nebengebäuden. In diesem Tempel befand sich ein in mesopotamischer Tradition stehendes Relief, auf dem ein Festzeremoniell dargestellt ist.¹²⁶

*Tell Chuera:*¹²⁷ Die Ruine Tell Chuera liegt im Nordosten Syriens zwischen den Flüssen Hābūr und Balih, etwa 4 km von der syrisch-türkischen Grenze entfernt. Der Ruinenhügel enthält zwei Siedlungen: Die eine (Tell Chuera I) wird in die Mitte des dritten Jahrtausends, und die andere (Tell Chuera II) in die Mitte des zweiten

¹²⁵ J.-W. Meyer 1982.

¹²⁶ W. Orthmann 1990, 74-77.

¹²⁷ A. Moortgat und U. Moortgat-Correns 1976, 1978; U. Moortgat-Correns 1972; H. Kühne 1976; W. Orthmann 1990.

Jahrtausends datiert. Tell Chuera I besteht aus einer „Innenstadt“ mit mehreren aufwendig gestalteten Tempelanlagen und einem Palast. Um dieses erhöhte Zentrum gruppiert sich die Unterstadt, die die sogenannte Oberstadt ringförmig umschließt. Von ihr sind bislang nur Reste von Privathäusern sowie eine Toranlage bekannt. Das gesamte Gebiet von etwa 650.000 qm, das mit annähernd 3000 Häusern bebaut war, war von einem fast kreisförmigen Befestigungsring umgeben. Als zentrales Gebäude kann der Steinbau I gelten, von dem noch ein massives, hoch anstehendes Steinfundament erhalten blieb; es diente als Unterbau für einen somit über die Umgebung deutlich erhobenen Antentempel. An der Nordwestseite dieses Gebäudes befand sich ein Anbau aus mehreren Kammern, in denen zahlreiche Tote, vermutlich Erschlagene, gefunden worden sind.¹²⁸ Dort kamen eine große Anzahl von Terrakotten, Alabasterstatuetten aus dem Süden Mesopotamiens stammend, und Gefäße zutage, von denen die großen Gefäßständer mit Leopardenköpfen hervorgehoben seien.

Von der Unterstadt aus war die Oberstadt über eine monumentale Steintreppe zu erreichen. Von dort führte eine Prozessionsstraße zunächst zu einer Art Vorhalle (Steinbau II) und dann zum Steinbau I selbst. Im Bereich zwischen diesen beiden Gebäuden fanden sich mehrere Wildstierhörner, die als Dekor des Aufweges gedient haben. Hervorgehoben seien die mächtigen Steinsetzungen einer gepflasterten Stelenstraße im Südosten des Tells (Abb. 32-33). Wahrscheinlich waren die Stelen mit Reliefs verziert. Die Straße führte von der Stadt zu einem außerhalb gelegenen Tempelbezirk, von dem nur noch wenige Reste erhalten sind. Der Ausgräber vermutet eine vergleichbare Anlage auch im Nordwesten der Stadt.

Darstellungen prähistorischer Gottheiten

Die Stelen: Unter den vielen als Betyle, Masseben, Stelen und Steinpfeiler bezeichneten Steinen, die einzeln oder in Gruppen aufgestellt wurden, erfüllten einige die Funktion von Ahnen- und Götterbildern; andere kennzeichneten tabuierte Plätze – Gräber oder ver-

femte Orte¹²⁹ – und wieder andere mögen als Ehren- und Siegesmale gedient haben.

Die Ahnen- und Götterstelen repräsentieren die Kräfte jener Wesen, denen man sie weihte, in gleicher Weise wie die anthropomorphen Statuen. Doch ist der Stein nicht die individuelle Gestalt bzw. ein Erscheinungsbild der Gottheit, sondern lediglich eine ihrer möglichen Stätten, die sie bezieht und in denen sie sich manifestiert.

Die bislang ältesten, dem akkeramischen Neolithikum angehörenden Stelen sind die der Siedlung bei Nevalı Çori, die als menschliche Figuren mit plastisch herausgearbeiteten Gesichtern gestaltet sind.¹³⁰ Eine viel jüngere (dem Chalkolithikum zuzuweisende) Basaltstele von fast 1,5 m Höhe stammt vom Tell Brak im oberen Hābūrggebiet. Auch sie stellt eine grob gearbeitete menschliche Figur mit Kopf und Gesichtszügen dar.¹³¹

In die Zeit der Wende vom vierten zum dritten Jahrtausend werden die ungewöhnlichen Bildwerke auf dem Dschebelet el Bēdā, dem „weißen Berg“, nahe dem Tell Halaf, im oberen Hābūrggebiet, datiert. Es handelt sich um eine nahezu vollständige Reliefstele mit gleicher Darstellung auf Vorder- und Rückseite von 3,45 m Höhe. Sie zeigt einen bärtigen, nach links gewandten Mann, der mit einem Fellkleid in der Art der sumerischen Zottengewänder bekleidet ist. Auf dem Kopf trägt er eine Art Barett. Die linke Hand ist zur Faust geballt; die rechte Hand hält eine Keule. Der Mann steht auf einer Standplatte, die ihn von zwei kleinen, ebenfalls nach links schreitenden Personen trennt. Der hintere der beiden kleinen Männer hält eine Axt, die bei dem vorderen Mann nicht mehr zu erkennen ist (Abb. 34).

Daß mindestens eine weitere Stele dieser Art auf dem Berg errichtet war, zeigen drei Fragmente, von denen eines das Mittelstück einer Reliefstele mit bearbeiteter Vorder- und Rückseite ist.

Das dritte Bildwerk ist eine unvollständige aus zwei Teilen bestehende Statue, der Kopf und Füße fehlen; die ursprüngliche Größe dürfte 2,50 bis 3 m betragen haben. Auf der Brust des Mannes ist noch ein breiter, senkrecht zweigeteilter Bart zu erkennen. Die Arme liegen eng an dem massigen Körper an. Die klobige linke

¹²⁹ In den Urkunden aus Emar wird ein verfluchtes Haus durch eine Stele (sikkānu, siehe S. 507) gekennzeichnet (Emar VI.3 1986, Nr. 17:39-40 und Nr. 125:40).

¹³⁰ Siehe S. 49.

¹³¹ R.P. Poidebard 1930.

¹²⁸ Siehe S. 232.

Hand umfasst einen annähernd rechteckigen Gegenstand, der vielleicht als Keule zu deuten ist. Das Gewand besteht wieder aus einem Fell in Zottenreihen. Im Nacken liegen zwei breite Enden eines Schals, die zu der Kopfbedeckung gehören (Abb. 35).

Die beiden Bildwerke, Reliefstele wie Rundbild, verbindet die grobe und ungeschlachte Gestalt, die Art des Gewandes sowie die Keule, die beide Männer in Händen halten.¹³²

Stelenartige, anthropomorphe Kalksteinfiguren wurden im Bereich des Euphrattales in frühbronzezeitlichen Schichten gefunden. Die meisten stammen von Gräbern.¹³³ Andere Stelen waren in den Häusern aufgestellt. In Halawa wurde eine 41 cm hohe Stele aus Kalkstein in einer Grube (außerhalb ihres ursprünglichen Fundzusammenhangs) gefunden: Der Kopf sitzt ohne Hals auf dem Körper, die Arme waren in der Höhe des Nabels verschränkt, die Augen sind vertieft, unterhalb der weit vorspringenden Nase ist ein Bart angedeutet (Abb. 36). In Alalah (Schicht V) wurden zwei Basaltstelen von 85 cm Höhe – die eine mit einer männlichen und die andere mit einer weiblichen Figur versehen – in einer Kammer neben dem Stadttor gefunden, so daß hier von zwei Torgottheiten ausgegangen werden kann (Abb. 37).¹³⁴ Die Miniatur-Steinplatte aus Hacilar¹³⁵ mit eingekerbten Gesichtszügen lag in einem Haus in der Nähe eines gepflasterten Piedestal, von dem sie herabgefallen zu sein scheint, zumal die Rückseite der Platte unbearbeitet ist.¹³⁶ Eine über 2 m große Kalksteinstele aus der frühbronzezeitlichen Siedlung Arad in Israel¹³⁷ wurde an der Herdstelle eines Hauses in situ gefunden, wo sie bei oder an einem Pfosten angebracht war. Dargestellt ist ein schematisch in Strichzeichnung ausgeführtes anthropomorphes Wesen, einmal in aufrechter und einmal in liegender Haltung. Die erhobenen Arme enden in überproportionalen gespreizten Fingern. Den Kopf bilden Getreideähren oder Zweige; deshalb wurde die Gestalt als Vegetationsgottheit gedeutet.¹³⁸

Idole in anthropomorpher und theriomorpher Gestalt: Bildliche Darstellun-

¹³² Publiziert von U. Moortgat-Correns 1972.

¹³³ W. Orthmann und J.-W. Meyer 1989, 79.

¹³⁴ L. Woolley 1955, 238.

¹³⁵ Schicht VI, ca. 5400 v. Chr.

¹³⁶ J. Mellaart 1961, 46.

¹³⁷ R. Amiran 1971, 228-229.

¹³⁸ R. Amiran 1972. Anders U. Winter 1983, 357 f.

gen von Menschen und Tieren können als Votive, als magisches Requisite oder als Götterfiguren gedeutet werden.

Betrachtet man die Figurentypen vom akeramischen Neolithikum an bis in die Bronzezeit, so stehen – regional verteilt – von Anfang an anthropomorphe und theriomorphe Darstellungen nebeneinander. Ebenfalls schon im Neolithikum sind anthropomorphe Figuren sowohl schematisch als auch realistisch gestaltet. Da nun stilistisch bestenfalls nur regional ein Übergang zu einer realistischen Darstellung¹³⁹ zu erkennen ist, haben bezüglich der Kleinplastik getrennte Entwicklungen stattgefunden. Beide, der naturalistisch und der schematisch gestaltete Typ, bestanden nebeneinander bis in das zweite Jahrtausend, in dem dann allmählich der naturalistische Typ dominiert, ohne den abstrahierenden, auf das jeweils Wesentliche reduzierenden Typ verdrängen zu können.¹⁴⁰

Bei den anthropomorphen Darstellungen überwiegen während der prähistorischen Perioden die als weiblich gekennzeichneten Figuren bei weitem. Während in den akeramischen Kulturstufen des mittleren Euphrats und des palästinensischen Natufiums nur wenige und undifferenzierte Typen einer nackten weiblichen Figur mit hervorgehobenen Geschlechtsmerkmalen vorliegen, haben sich im keramischen Neolithikum bereits eine ganze Anzahl verschiedener ikonographischer Formen entwickelt, die durch die Haltung sowie durch die unterschiedliche und auch gegensätzliche Betonung von Zonen und Symbolen charakterisiert sind. Noch ganz in der Tradition des frühen Neolithikums stehen die plastischen Darstellungen nackter Frauen mit übertrieben hervorgehobenen Brüsten, Bauch, Gesäß und Schamdreieck, wie sie besonders die Halaf-Kultur des fünften und des vierten Jahrtausends hervorgebracht hat.¹⁴¹

In den meisten Fällen dominiert eine weibliche Körpersymbolik in geradezu ausschweifender Fülle und Übertreibung: Stark hervorgehoben sind Bauch und Brüste als Symbole des Gebärens und Nährens sowie die sexuell betonte Gesäßpartie mitsamt den Oberschenkeln, die in schmalen Beinausläufen, ohne Beachtung der Proportion, enden. Dementsprechend ist der Kopf oft gesichtslos, Rumpf und Arme sind nur angedeutet. Die Bemalung der Figuren

¹³⁹ J. Börker-Klähn und U. Krafzik 1986, 56.

¹⁴⁰ Vgl. auch W. Ekschmitt 1986, 96.

¹⁴¹ W.F. Albright 1940, 92.

ist in einigen Fällen als Bekleidung und in anderen Fällen als kraftsteigernde Tätowierung zu erklären.

Eine bereits reichhaltige Typenvarietät weiblicher Idole bieten die beiden neolithischen Siedlungen Hacilar und Çatal Hüyük. Zu den ältesten Typen des Neolithikums gehört die hockende nackte, zum Teil auch in Gebärdstellung befindliche Frau, die bereits in Buğras vertreten ist.¹⁴² Auf Gefäßrändern modelliert, begegnet sie auch in Tell Halaf. Aus dem Typus der hockenden Frau mag sich der der thronenden Frau entwickelt haben. Der ikonographische Typus der auf dem Thron sitzenden Frau ist die ursprüngliche Form der späteren „thronenden Göttin“ und darüber hinaus des Thrones selbst. Das hattische Wort *hanwašuit*, hethitisiert *ḫal-mašuit*, bezeichnet den Thron und gleichermaßen die Throngöttin.

Ein anderer Typus aus Hacilar ist die stehende, kniende oder sitzende nackte Frau mit Kind oder Leopard, die in dem Relief vom Tell Chuera fortgeführt ist.

Ebenfalls bereits in Hacilar ausgebildet ist der Typus der ihre Brüste haltenden stehenden nackten Frau mit besonderer Hervorhebung des Schamdreiecks – eine Figur, die sich in der Folgezeit zu dem ikonographischen Typus der „nackten Göttin“ entwickelt. Ihre weite Verbreitung ist durch Funde aus dem vordynastischen Ägypten, aus Palästina, Syrien, Mesopotamien und Anatolien bis nach Troja, den ägäischen Inseln, Zypern und Kreta und bis in das donauländische Neolithikum zu verfolgen.¹⁴³ Weit verbreitet ist auch der seit dem Neolithikum (von Çatal Hüyük) vertretene Typus der nackten Frau, die ein Kind säugt oder hält. Eine Sonderform dieser Gestalt sind die (späteren) maskenhaft, schlangen- oder vogelgesichtig, wirkenden überschultrigen Figuren mit Kind und stark betonter Genitalzone.

Die schematisch gestalteten Typen sind seit der mittleren Bronzezeit vertreten; sie sind als Abbreviationen menschlicher Körper zu erkennen. Die ältere Gruppe von Beycesultan¹⁴⁴ zeigt weit ausladende Leiber, kurze Armstummel und kopflose lange Hälse – ein Typus, dessen nächste Parallele in den Kykladen-Idolen zu sehen ist. Die jüngere Gruppe stellen die Marmor-Scheibenidole vom Kültepe dar, Scheiben mit langgestreckten Hälsen, die in schwach

¹⁴² Siehe S. 45.

¹⁴³ E. Neumann 1956, 107.

¹⁴⁴ Siehe S. 68-69.

angedeuteten Köpfen enden und deren Strichmuster den Bemalungen der naturalistisch gestalteten Figuren zu entsprechen scheinen. Die drei vorkommenden Typen sind: Eine einzelne Person, Einzelperson mit Kleinkind und mit Zwillingen, Dyade mit Kleinkind und Triade. Dem Typus Einzelperson mit Kleinkind der Scheibenidole entspricht ein *ḫuwaši*-Kultstein mit der luwischen Inschrift „eine Mutter (und ihr) Säugling“.¹⁴⁵

Während das Wesentliche der Scheibenidole der Leib ist, reduzieren die sogenannten Augenidole die menschliche Gestalt auf die Augenregion; das Idol ist also auf das Auge – gegen den bösen Blick(?) – bezogen.

Über 1000 Augenidole¹⁴⁶ stammen vom Tell Brak aus dem vierten Jahrtausend (Abb. 38).¹⁴⁷ Als Verzierungen an Knochnadeln waren sie auch am İkiztepe (bei Samsun) in einer Schicht, die in das beginnende zweite Jahrtausend datiert wird, vertreten.¹⁴⁸

Die Verwendung dieser verschiedenartigen Figurentypen war gewiß vielfältiger Art. So zeigte die oben beschriebene Malerei aus Çatal Hüyük direkt unter dem von ekstatisch tanzenden Jägern umschwärzten roten Stier ein Frauenidol. Die Tonstatuette eines ganz ähnlichen ikonographischen Typs war in der Siedlung Çatal Hüyük in einem Getreidesilo, offenbar zum Schutz des Getreides, aufbewahrt.¹⁴⁹

Viele der weiblichen Figuren dürften wohl als Votive zu werten sein, die mit einem Wunsch an die jeweilige Hypostase der Göttin verbunden waren: Die Figur des Typus Frau mit Kind trägt in einem Grabfund aus Ägypten die Aufschrift „man gebe eine Geburt deiner Tochter, o Šh“. Sie wurde also in das Grab gelegt, damit der Tote den Wunsch erfüllen sollte. Aus Sumer stammende Figuren mit Kind lagen im Tempel der Muttergöttin *Ninhursanga*. Mithin hatten diese Figuren den Zweck, die Geburt eines Kindes zu bewir-

¹⁴⁵ KBo 2.1 Vs. 1 33 „ein *ḫuwaši*-(Kult)stein : Eine Mutter (und ihr) Säugling“, siehe S. 508.

¹⁴⁶ Nach E. Heinrich 1957, 34 soll es sich nicht um Augen, sondern um Ableitungen der sumerischen Doppelvoluten der Schilfbündel- und Hüttsymbole, die der Göttin *Inanna* zugehören, handeln.

¹⁴⁷ M.E.L. Mallowan 1947.

¹⁴⁸ Ausgestellt im Museum von Samsun. In der Grabungspublikation von U.B. Alkim et al. 1988 nicht enthalten.

¹⁴⁹ J. Mellaart 1963, 95; vgl. auch A. Zimmermann 1990/1991, 26.

ken. Die sexualbetonten Frauenfiguren, vor allem aber der die Brüste haltende Typus, könnte sexuelle Bereitschaft zum Ausdruck bringen.¹⁵⁰ Solche Terrakottafiguren fanden sich jedoch auch in den frühbronzezeitlichen Gräbern von Halawa und Selenkahiye als Beigaben.¹⁵¹

¹⁵⁰ W. Helck 1971, 62 f.

¹⁵¹ M.N. van Loon 1979.

KALENDER- UND NOTZEITMYTHEN

Weltentstehungsmythen – Erzählungen über den Ursprung und über die Ordnung des Kosmos – sind in den meisten Religionen als heilig angesehene Schöpfungslehren.

In ihren Grundzügen sind die kosmogonischen Mythen oder Mythologeme des Alten Orients bereits im Neolithikum und Chalkolithikum – der kreativen Periode der Mythenbildung¹ – entstanden. Hinweise dafür geben die Beschreibungen der stets altertümlichen und aus prähistorischer Zeit stammenden Schöpfungswerkzeuge und Götterwaffen.²

Mythen, deren Thema die Entstehung und die Gestaltung des Kosmos ist, sind zumeist Jahresanbruchs- oder Kalendermythen. Primär sind sie Teil der Neujahrsriten, bei denen sie während der Festlichkeiten vorgetragen oder auch szenisch dargestellt wurden. Sinn der Neujahrsfeste ist es, den Urzeitvorgang der Schöpfung alljährlich rituell zu wiederholen, wobei der Jahresbeginn dem Schöpfungsakt, der Winter hingegen – die Zeit der Paralyse der Natur – dem Urzustand entspricht.

Die babylonische Überlieferung

In unmittelbarem Zusammenhang mit dem Jahreszyklus und dem Kalender stehen zwei babylonische Weltentstehungsmythen: Das babylonische Lehrgedicht *enūma elīš* und der nach dem Umbruchpflug – akkadisch *ḥarbu(m)* – benannte *Ḥarab-Mythos*.

Das *babylonische Lehrgedicht enūma elīš*³ ist nach seiner Anfangszeile „Als oben im (Himmel)“ benannt. Es wurde am vierten Tag des Neujahrsfestes in Babylon von den Priestern vorgetragen und diente der Verherrlichung Babylons und des Stadtgottes Marduk. Auf ihn

¹ W.G. Lambert 1977, 47, 49.

² So sind die Schöpfungswerkzeuge – ein Pflug oder eine Sichel aus Kupfer – aus dem im Neolithikum härtesten Werkstoff gefertigt; auch die Waffen des Marduk – Bogen, Keule und Fangnetz – gehören noch einer prähistorischen Kulturstufe an, siehe auch S. 149-151.

³ Bearbeitet von S.H. Langdon 1923; zu einer neueren Übersetzung siehe P. Garelli und M. Leibovici 1977, 134-146.

war im Verlauf des Aufstiegs Babylons von einer unbedeutenden Kleinstadt zum politischen Zentrum Mesopotamiens immer mehr die Rolle des sumerischen Weltengestalters Enlil übertragen worden.⁴ Die erhaltene Fassung dieser Kultdichtung stammt erst aus dem elften Jahrhundert.⁵

Marduk ist das Oberhaupt der jungen Göttergeneration, die mit ihren Aktivitäten und ihrem dynamischen Wesen, d.h. ihrem schöpferischen Elan, die vorkosmischen Mächte in ihrem statischen Sein stören.

Nach dem Sieg über das Urzeitwesen Tiamat erschafft Marduk aus ihrem gewaltigen Leib den Kosmos und aus dem mit Erde vermischten Blut ihres Buhlen Kingu den Menschen.

Diese Transformationslehre ist also mit einer Theomachie verbunden. Daneben enthält das Lehrgedicht eine Evolutionskosmogonie:⁶ Nachdem nämlich Marduk den Kosmos gestaltet hat, bestimmt er die Standorte der Gestirne, teilt den Himmel in 36 Bereiche und legt den Kalender fest: „Er ersann Standorte für die großen Götter; in Sternbildern ordnete er ihre Entsprechungen, die Sterne. Er bestimmte das Jahr, teilte es in Abschnitte; für jeden der zwölf Monate bestimmte er drei Sterne.“⁷

*Der Harab-Mythos:*⁸ Ebenso wie das Lehrgedicht enūma eliš ist auch dieser Mythos Bestandteil des babylonischen Neujahrsfestes. Der in einer spätbabylonischen Abschrift überlieferte Text geht auf eine lokale Tradition der Isin-Larsa-Zeit, d.h. des frühen zweiten Jahrtausends, zurück.

Der Mythos ordnet jeden Monat des babylonischen Kalenders – unter Angabe des genauen Termins der Herrschaftsübernahme – jeweils einem Kalenderkönig zu. Die Könige des vergangenen Monats werden von ihren Nachfolgern zumeist getötet und in der Residenz Dunnu, dem Mausoleum der Kalenderkönige, bestattet.

Der Mythos lässt die jeweiligen Kalenderkönige aus Inzestverbindungen hervorgehen. So bleibt das Jahr auf sich selbst bezogen,

⁴ E. von Weiher 1971, 66.

⁵ Zur Datierung siehe W.G. Lambert 1984, 4 f., P. Garelli und M. Lebovici 1977, 122 und W. Sommerfeld 1987-1990.

⁶ Siehe S. 119-120.

⁷ Enūma eliš Tafel V 1-4.

⁸ CT 46.43; zuletzt bearbeitet von Th. Jacobsen 1984.

ohne daß Kräfte von außen, die ja zu Nebenlinien führten, in den jahreszeitlichen Wechsel einbezogen werden.

Der Kalender beginnt mit Harab, der die Erde zum Weib nimmt; durch das Pflügen der Erde – ein Synonym für den Zeugungsakt – entsteht das Meer (Wasser); anzusetzen ist hierfür die Zeit September oder Oktober (Tašrītu), der Beginn des landwirtschaftlichen Jahres. Aus den durch das Pflügen entstandenen Ackerfurchen geht Sumuqan, der Gott der Viehherden, hervor. Harab und die Erde bauen die Stadt Dunnu, Residenz und Mausoleum (qubūru „Grab“) der Kalenderkönige. Nun verbindet sich die Erde mit ihrem Sohn Sumuqan, der seinen Vater Harab tötet und ihn in Dunnu bestattet. Die Herrschaftsübernahme des Sumuqan erfolgt (rekonstruiert!) im November (Araḥsamna). Sumuqan zeugt mit seiner älteren Schwester, dem Meer, Gaiu, das (Wild-)Schaf. Gaiu tötet seinen Vater Sumuqan und bestattet ihn in Dunnu; es nimmt seine Mutter, das Meer, zum Weib, und das Meer tötet seine Mutter, die Erde; dies erfolgt im Dezember (Kislīmu). Am 16. Kislīmu übernimmt Gaiu „Herrschaft und Königtum“. Der Sohn des Gaiu, der ebenfalls Gaiu heißt, ist vielleicht das domestizierte Schaf; er nimmt den Fluß, seine Schwester, zum Weib. Beide töten ihre Eltern (Wildschaf und Meer) und bestatten sie in Dunnu. Am ersten Tag des Januar (Ṭebētu) tritt Gaiu junior die Herrschaft an. Der Sohn des Gaiu junior ist der Hirte(?); er nimmt seine Schwester „Viehweide (und) Pappel“ zum Weib: „Den Pflanzenwuchs der Erde ließ er sich reichlich vermehren; er stellt ihn für Schafpferch und Viehhürde zur Nahrung für das Getier und für die ‘Notwendigkeiten’ (Opferrationen) der Götter zur Verfügung“. Der Hirte(?) tötet seinen Vater und seine Mutter, den Fluß, bestattet sie in Dunnu und übernimmt im Februar „Herrschaft und Königtum.“ Nun nimmt Ḥaḡarnum, der Sohn des Hirten(?), seine Schwester Bēlet-šēri, „Herrin der Steppe“, zum Weib, tötet seine Eltern „Hirte(?) und „Viehweide (und) Pappel“, bestattet sie in Dunnu und übernimmt am 16. (Variante: 29.) März (Addaru) „Herrschaft und Königtum“. Ḥajjašu, „der Stürmische“, der Sohn des Ḥaḡarnum, nimmt ebenfalls seine (namentlich nicht genannte) Schwester zum Weib und übernimmt am Neujahrstag „die Herrschaft seines Vaters“; er tötet ihn jedoch nicht, sondern läßt ihn in Ketten legen, d.h. er macht ihn zu einem „gefesselten Gott“. Hier ist die Tafel

⁹ Zu den gefesselten und verdrängten Göttern siehe S. 111.

abgebrochen. Die Lücke könnte die Herrschaft des Anu und des Enlil enthalten haben. Auf der fast völlig verlorenen Rückseite scheint von der Herrschaft des Ninurta die Rede zu sein. Der Ḫarab-Mythos ist im Kolophon der Tafel als das Arbeitslied des Bauern, das „schrill im Lande ertönen soll“, bezeichnet.¹⁰

Auf Grund der Schöpfungen „Viehweide und Pappel“, „Herrin der Steppe“, Sumuqan „Gott der Viehherden“ und Schaf ist eine Herkunft des Ḫarab-Mythos aus dem Hirtenmilieu zu vermuten.¹¹

Der hurritisch-hethitische Mythenzyklus vom Gerstengott Kumarbi

Die mythologische Überlieferung des aus dem Ḫäbūrgebiet stammenden hurritischen Getreidegottes Kumarbi¹² ist nur aus den Archiven der hethitischen Metropole Ḫattuša bekannt.¹³ Zum größten Teil sind die Texte in hethitischer Sprache überliefert, doch zeigen die wenigen hurritischen Textfragmente,¹⁴ daß der Mythenstoff zumindest in Teilen hurritischer Herkunft ist. Entstanden sein dürfte ein Teil der Mythen während der Zeit der engen Kontakte zwischen den im späten dritten und frühen zweiten Jahrtausend am oberen Ḫäbūr ansässigen Hurritern und dem sumerisch geprägten Reich der dritten Dynastie von Ur. Hierfür sprechen die in den Mythen agierenden mesopotamischen Gottheiten, der in der „Stadt“ Apzuwa, d.h. im Apsû – dem Grundwasser – residierende Gott Ea (im Mythos in der älteren Form Aya) und der mit Kumarbi gelegentlich wesensverwandte Gott Enlil (in der Namensform Ellil). Der Zyklus besteht aus mindestens vier einzelnen Mythen.

In der von den Hethitern überlieferten und redigierten Fassung des Mythenzyklus ist der Schauplatz des Geschehens die Bucht von Iskenderun mit dem Götterberg Ḫazzi oder (ugaritisch) Šāpōn. Der Berg Ḫazzi, der Kasion Oros der Griechen, ist der heutige Dschebel

¹⁰ CT 46.43 Rs. 19'.

¹¹ Th. Jacobsen 1984, 21.

¹² Siehe S. 167-171.

¹³ CTH 344-346, CTH 348; E. Forrer 1936 und H.G. Güterbock 1946; die Literatur ist zusammengestellt von G. Komoróczy 1973, 24 f. Anm. 18 und 19, V. Haas 1982, 1983; H.A. Hoffner, Jr. 1990 und F. Pecchioli Daddi und A.M. Polvani 1990.

¹⁴ KBo 27.218; KBo 27.217; KUB 45.63; KUB 45.61, KUB 47.17 und andere; vorgesehen für ChS I/6.

al-ʿAqra^c unmittelbar an der Meeresküste, südlich der Mündung des Orontes.

Daß aber Nordsyrien nicht in allen Erzählungen des Zyklus der primäre Schauplatz des uralten Mythenstoffes war, zeigen sowohl die osthurritischen, aus östlich des Euphrats gelegenen Gebieten stammenden Gottheiten als auch geographische Namen, die in die Gegend des Gebirges Tendürek in den Osten der Türkei weisen.¹⁵

Der Sukzessionsmythos mit den Themen der Kastration des Himmelsgottes und der Rebellion des Kumarbi und seiner Geschöpfe gegen den Himmelskönig Teššop, stehen in einer überlieferungsgeschichtlichen Tradition mit der Theogonie des Hesiod.¹⁶

„Das Lied [von Kumarbi]“, in dessen Proömium „die starken“ Vorzeitgötter¹⁷ zum Zuhören aufgefordert werden, ist ein Sukzessionsmythos, der die Abfolge dreier Weltzeitalter von je neun Jahren Dauer, nach anderer Überlieferung von je 3600 Jahren,¹⁸ darstellt. In ihnen haben nacheinander die Götter Alalu, der der „Sturmflut“ gleicht,¹⁹ Anu, der personifizierte Himmel, und der Getreidegott Kumarbi die Weltherrschaft bzw. das Königtum im Himmel inne.

Der Mythos enthält das Motiv der Trennung von Himmel und Erde, das in der Kastration des Himmelsgottes durch Kumarbi zum Ausdruck kommt, sowie das Motiv der Schwangerschaft des Kumarbi und die Geburt des neuen Götterkönigs, des Wettergottes Teššop, und weiterer kosmischer Wesen. Dem im folgenden sehr beschädigten Text ist noch zu entnehmen, daß Kumarbi den Teššop nach seiner Geburt zu fressen trachtet. Die Beschreibung eines Kampfes des Teššop gegen Kumarbi ist ebenfalls nur in wenigen Resten erhalten.

„Einst, in früheren Jahren, war Alalu im Himmel König. Alalu sitzt auf dem Thron. Der starke Anu, der erste der Götter, steht vor ihm. Er neigt sich zu (seinen) Füßen nieder und reicht ihm die

¹⁵ Zum ursprünglichen Schauplatz vgl. V. Haas 1983, 14 f.

¹⁶ Zum Verhältnis Kumarbi-Kronos (Hesiod, Theogonie 154-200) siehe M.L. West 1966, 18-31; P. Walcott 1966, 18-31; G.S. Kirk 1970, 214-220; W. Burkert 1972, 90-91.

¹⁷ Siehe S. 111-115.

¹⁸ In „La Ballade des héros du temps jadis“ heißt es: „Wo ist Alulu, der 3600 Jahre regierte“, Emar VI.4 1987, Nr. 767:11.

¹⁹ Vgl. die Beschwörung: „Alulu, der König, dessen Gestalt die Sturmflut ist.“ Zu den Erwähnungen des Alalu (in der Variante Alulu) im babylonischen Schrifttum siehe W.G. Lambert und A.R. Millard 1969, 27.

Trinkbecher in seine Hand. Neun gezählte Jahre war Alalu im Himmel König. Im neunten Jahr lieferte Anu gegen Alalu einen Kampf. Er besiegte ihn, den Alalu, und er floh vor ihm und ging hinunter zur finsternen Erde. Hinunter zur finsternen Erde ging er, aber auf den Thron setzte sich Anu. Anu sitzt auf seinem Thron, und der starke Kumarbi gibt ihm zu trinken. Er neigt sich zu seinen Füßen nieder und reicht ihm die Trinkbecher in seine Hand. Neun gezählte Jahre war Anu im Himmel König. Im neunten Jahr (aber) lieferte Kumarbi gegen Anu einen Kampf. Kumarbi lieferte wie Alalu gegen Anu einen Kampf. Den Augen des Kumarbi hielt er nicht mehr stand, der Anu: Aus den Händen des Kumarbi entwand er sich, und er floh, der Anu, und wollte zum Himmel gehen. Hinter ihm her stürzte Kumarbi und packte ihn bei den Füßen, den Anu, und zog ihn vom Himmel herunter. In seine Genitalien biß er, und sein Sperma vermischte sich in Kumarbis Bauch wie Bronze (sich aus Kupfer und Zinn mischt). Als Kumarbi des Anu Sperma hinuntergewürgt hatte, freut(e) er sich und lachte. Zurück zu ihm wandte sich Anu (und) hob an, zu Kumarbi zu sprechen: 'Über dein Inneres freust du dich, weil du mein Sperma geschluckt hast. Freue dich nicht über dein Inneres! In deinen Bauch habe ich eine Last gelegt: Erstens habe ich dich geschwängert mit dem gewichtigen Wettergott; zweitens habe ich dich geschwängert mit (dem Fluß) Aranzah, dem unwiderstehlichen; drittens habe ich dich geschwängert mit dem gewichtigen Gott Tašmišu. Drei(?) furchtbare Götter habe ich dir als Last in deinen Bauch gelegt. Es wird dazu kommen, daß du am Ende (der Schwangerschaft) die Felsen des Gebirges mit deinem Kopf schlagen wirst!' Als Anu zu sprechen geendet hatte, gi[ng er] zum Himmel hinauf. Kumarbi, der weise König, verbarg sich und spie aus seinem Munde aus; aus seinem Munde spie er Speichel [und Sperma] vermischt. . . . was er ausspie, fiel auf den Berg Kanzura. Voll des Zorns begab sich [Kuma]rbi nach Nipp[ur].''²⁰

Eine große Lücke unterbricht an dieser Stelle den Text. Kumarbi scheint zwar den Aranzah auf dem Berge Kanzura ausgewürgt zu haben, Teššop aber ist in seinem Bauch geblieben. Dem äußerst bruchstückhaften Kontext ist noch zu entnehmen, daß ein Gespräch zwischen Anu und Teššop stattfindet. Anu spricht über die zukünf-

tige Macht und Größe des Teššop und erklärt, aus welchem Körper-
teil des Kumarbi er am Ende der Schwangerschaft herauskommen
werde.

Die engste Parallele zur Sukzession des Kumarbi-Mythenzyklus bildet der Ḫarab-Mythos. Daß auch die Sukzession des Kumarbi-Mythos auf den Kalender zu beziehen ist, zeigt das den Jahresanfang markierende Motiv der Trennung von Himmel und Erde sowie die merkwürdige Geburt des Teššop, den Kumarbi vom Sperma des Anu geschwängert, gebiert. Damit sich nämlich auch hier die Sukzession in nur einer einzigen genealogischen Linie fortsetzt, muß Teššop aus seinen Vorgängern entstehen – eine Konstruktion, die der Ḫarab-Mythos mit dem Motiv des Inzests gelöst hat.

Mit dem Akt der Trennung von Himmel und Erde beginnt das Jahr, wenn im März die Getreidesaat aufgegangen ist. Da Kumarbi der Getreidegott ist,²¹ kann das Hinabstoßen des Kumarbi in die Unterwelt durch Teššop²² nur als die Aussaat verstanden werden – in Nuzi ist der Monat sabūtu September/Oktober die Zeit der Aussaat. Nach der Ernte im Juni wird Kumarbi von Teššop in der Herrschaft abgelöst – in Nuzi ist Juni/Juli der nach Teššop – šēhali ša Teššop – benannte Monat.²³ Was die Herrschaft des Alalu betrifft, so entspräche das Epitheton „Sturmflut“ gut dem Spätherbst. Es ergäbe sich die folgende ungefähre Aufteilung des Kalenders: Alalu wäre in den Monaten Oktober, November, Dezember Kalenderkönig und Anu vom Januar bis März. Im März, wenn die Saat aufgeht, übernehme Kumarbi das Königtum, das er bis zur Erntezeit im Juni/Juli inne hätte; nach der Ernte bis September/Oktober wäre Teššop Kalenderkönig.

Die Notzeitmythen: Die auf den Sukzessionsmythos folgenden Mythen berichten von den drei „Rebellen“, die Kumarbi nacheinander erzeugt, um das Königtum des Weltenherrschers Teššop zu stürzen und den Kosmos in den ursprünglichen Zustand der Passivität zurückzuführen.

Das gemeinsame Thema der drei Mythen ist die Störung der geschaffenen Ordnung durch die im Wechsel der Jahreszeiten nicht

²⁰ KUB 33.120, übersetzt nach H.G. Güterbock 1946, 6 f.

²¹ Siehe S. 169.

²² CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Rs. III (Bo 2057) 36, siehe S. 283-289.

²³ G. Wilhelm 1980, 28.

vorgesehenen Notzeiten, nämlich Dürreperioden, Kriege und folglich Hungersnöte. Die Notzeit verursacht der rachsüchtige Gerstengott, im Kumarbi-Mythenzyklus ist es Kumarbi, im ugaritischen Baʿlu-Mythenzyklus²⁴ ist es Môt, der wie Kumarbi Götter und Menschen mit einer Hungersnot bedroht. In der komprimierten Diktion des Mythos stehen die Begriffe Krieg und Hungersnot für diejenige Zeit, in der die Ordnung des Kosmos gestört ist: Im Kumarbi-Mythenzyklus erschafft Kumarbi nacheinander seine drei Rebellen: Die Amphibie Hedammu, den Dioritsteindämon Ullikummi und den Silberdämon. Hedammu bringt die kosmische Ordnung durch seine alles vertilgende Gefräßigkeit in Gefahr; er verwüstet das Land, so daß eine Hungersnot entsteht und selbst die Existenz der den Kosmos lenkenden Götter in Frage gestellt ist.

Im „Lied von Ullikummi“ heißt es, der „Aufruhr gegen den Himmel, der Hunger und Tod des Landes“, wachse in den Himmel empor, um die Götter hinabzustürzen.

Im Mythos vom Silberdämon bedrängt der Silberdämon Sonne und Mond, so daß der Kosmos in das lichtlose Chaos zurückzufallen droht.

Die Amphibie Hedammu: Der Schauplatz des nur in hethitischer Sprache überlieferten altsyrischen Mythos²⁵ ist die Mittelmeerküste an der Bucht von Iskenderun, der klassischen Heimat der Drachenmythen.²⁶ Mit der Meeresriesin Šertapšuruḫi, der Tochter des Meeres, zeugt Kumarbi den Hedammu, der von ungeheuerlicher Leibesbeschaffenheit ist und seine maßlosen Kräfte nur im Zerstören übt. Bald wird Hedammu für die Götter und Menschen eine unerträgliche Plage, da seine gargantueske Gefräßigkeit das gesamte Land verwüstet, es kahl frißt und „wie ein Mühlstein“ bedrückt. Als erste der Gottheiten erblickt Ištar, oder besser die hurritische Ša(w)oška, von Ninive auf ihrem Weg zum Meer das verödete Land, die entvölkerten Städte und schließlich auch den Verursacher Hedammu selbst. Voller Entsetzen eilt sie zum Himmel – wahrscheinlich auf den Berg Hazzi –, um ihrem Bruder Teššop die furchtbare Entdeckung mitzuteilen. Der Himmelskönig bricht in Tränen aus; die erschütterte Schwester verweigert – ein Zeichen

der Notzeit – die angebotenen Speisen. Auf einer Götterversammlung, an der auch Kumarbi teilnimmt, beschließt die Mehrheit der Götter die Vernichtung des „Rebellen“ Hedammu, da sie (eine Anlehnung an babylonische Vorstellungen²⁷) ja ohne die Menschen nicht versorgt würden und selbst die Arbeit verrichten müßten. In diesem Sinn wendet sich Ea, der Freund der Menschheit, direkt an den mißgünstigen Kumarbi und fragt ihn, ob ihm etwa die Menschen nicht stets bereitwillig Opfer dargebracht hätten. Zuletzt einigen sich die Götter in den Plan, Ša(w)oška solle unter Einsatz ihrer Verführungskünste Hedammu aus dem Meere locken und mit einem Schlaftrunk unschädlich machen. Unglücklich über diesen gefährlichen Auftrag, den die Götter ihr übertrugen, bereitet sie sich auf das nahestehende Abenteuer vor: „In das Badehaus [ging sie zum Waschen] hinein; [] hinein zum Waschen ging sie und wusch sich [. . .] reinigte und salbte sich mit feinem Parfüm; [nun schmückte sie sich; Liebreize laufen ihr wie Hündlein hinterher.“²⁸ Es folgt das Motiv der nackten Göttin am Meeresstrand – gewissermaßen eine literarische Ikonographie²⁹: Ša(w)oška geht, begleitet von ihren Dienerinnen, Ninatta und Kulitta, zum Meer. Während die beiden lieblich musizieren, entkleidet sie sich und präsentiert sich dem Hedammu als nackte Göttin. Dieser denkt zwar einen Augenblick daran, die Schöne zu fressen, besinnt sich aber schnell eines Besseren und beginnt ein Gespräch mit ihr. Der im folgenden sehr zerstörte Kontext scheint das Versprechen der nackten Göttin,³⁰ sich dem Ungetüm hinzugeben, enthalten zu haben. Hedammu, durch den Anblick der Nackten und der sie umtänzelnden Musikantinnen seiner Sinne kaum noch mächtig, fällt, als die Göttin wohlriechende Ingredienzien und Aphrodisiaka zu ihm ins Wasser schüttet, in einen narkotischen Schlaf: „Da ergriff den gewaltigen Hedammu, (nämlich) seine Sinne, [süßer] Schlaf, und wie Rind und Esel dösigt, unterscheidet er gar nichts (mehr) und frißt Frösche und Molche.“ Der so Benommene ist jetzt leicht aus dem Meere zu locken. Begehrlich verlangt er zwar noch, daß Ša(w)oška sich zu ihm ins Meer, seinem Element, begeben. Schließ-

²⁷ Vgl. die Erschaffung des Menschen im Epos Atrahasis, bearbeitet von W.G. Lambert und A.R. Millard 1969.

²⁸ J. Siegelová 1971 Nr. 11 8-11.

²⁹ Siehe S. 357.

³⁰ Zum Typus der nackten Göttin siehe S. 356-357.

²⁴ Siehe S. 99-102.

²⁵ CTH 348, bearbeitet von J. Siegelová 1971.

²⁶ L. Röhrich 1981.

lich kommt er aber doch „bäuchlings aus der Mitte“ des Meeres hervor. Sie „hält ihm ihre [nackt]en Glieder [entgegen]“, so daß „seine Männlichkeit hervorspringt“. Der beschädigte Kontext gibt kaum mehr die Möglichkeit, die Handlung weiter zu verfolgen. Der übertölpelte Hedammu ist noch ans Ufer gekrochen, wo er, trotz seines beeinträchtigten Zustandes in einer gewaltigen Zerstörungswut „mit dem Bauche aber 70 Städte“ vernichtet und „Haufen von Köpfen aufhäufte.“³¹ Sicherlich aber hat ihn am Ende Teššop überwunden und die kosmische Ordnung wiederhergestellt.

„*Das Lied von Ullikummi*“: Eine ganz ähnliche Struktur hat die Erzählung von Ullikummi.³² Hier jedoch ist der „Rebell“ blind und taub und kann somit nicht, wie Hedammu, den Reizen der nackten Göttin erliegen.³³

Um einen „Rebellen“ gegen Teššop zu erschaffen, begibt sich Kumarbi von seiner Stadt Urkeš zu einem in oder an einem See gelegenen Felsen, auf den er sein Sperma ergießt. Der Fels gebiert den Ullikummi, dessen Körper aus Dioritgestein besteht: „Als sich nun Kumarbi We[isheit vor seinen Sinn genommen hatte], erhob er sich ruckartig vom Throne, nahm mit der Hand den Stab, zog a[n seine Füße die Schuhe], die eiligen Winde. Von der Stadt Urkeš eilte er fort und gelangte zu dem Kalten See. In dem Kalten See [aber] liegt ein großer Fels: (Seine) Länge (beträgt) drei Doppelstunden³⁴, (seine) Breite [ein]einhalb Doppelstunden. Was er aber unten hat, darauf richtete sich sein Begehren; und er beschief den F[els]; da [ergoß sein] Sperma sich auf diesen.“

Eng mit dieser Episode verbunden ist die mythische, nur sehr fragmentarisch erhaltene Erzählung vom Berg Wašitta, den Kumarbi ebenfalls schwängert und der nach gegebener Zeit ein nicht mehr näher beschriebenes Wesen gebiert. Das kleine Fragment ist noch wie folgt erhalten: „Und Kumarbi weiß [...] er [begann] die Tage [zu] zä[h]len, die [Mo]nate schrei[bt er] auf. [...] auf [die]sem Tisch [...] ... er; und die Tage [vergingen].“

³¹ J. Siegelová 1971 Nr. 16.

³² CTH 345. Der folgenden Übersetzung liegt die Bearbeitung von H.G. Güterbock 1951a und 1952, jedoch mit Berücksichtigung neuer Zusatzstücke (KBo 26.58 bis KBo 26.69), zugrunde.

³³ Deshalb ist im Mythenzyklus das „Lied von Ullikummi“ nach der Erzählung von Hedammu einzuordnen.

³⁴ Etwa 37 km.

Der erste [Mon]at verging, der zweite Monat stellte sich ein, [der dritte Monat, der vierte Monat stellte sich ein], der fünfte [Monat], der sech[ste] Monat, der siebte Monat, der achte Monat, <der neunte Monat, der zehnte Monat> stellte sich ein, [und] sie kam in die Wehen. Wašitta keuchte. Das Kreißen [...] hörte Kumarbi in [seiner Stadt]. Wašitta keuchte. Um sie zu seh[en], [ka]men alle Berge herbei. Alle Berge begannen zu Wašitta zu sprechen: 'Warum, Wašitta, keuchst du? Von Kindheit an kennst du das Kreißen nicht. Nicht bestimmten es dir die Schicksalsgöttinnen. Die Mutter hat dich nicht dazu geboren!' Wašitta begann, allen Bergen zu erwidern: 'Von Kindheit an kenne ich das Kreißen nicht, nicht haben es mir die Schicksalsgöttinnen bestimmt; nicht hat mich meine Mutter dazu geboren. [...] Als in die Berge ein Fremdling [kam, d]a schlief er bei mir, und seit eben jener Zeit [bin ich schwanger und] kam in die Wehen. [...] Abgeschnittenes wieder. [...] der] neun[te] Monat] verging, der zehnte Monat trat ein [...], [und ich kam] in die Wehen [...] und das Kreiß[en...].'³⁵

Nach der Geburt gibt Kumarbi dem Steinwesen den programmatischen Namen Ullikummi, das heißt in etwa „vernichte (die Stadt) Kumme“.³⁶ Die Namengebung ist in die folgende Fluchdichtung eingebunden: „‘Er soll in den Himmel, in das [König]tum hinaufgehen und Kummiya, die [lieb]liche Stadt (des Teššop) niederpressen. Er soll Teššop schlagen und [ihn] wie Spreu zerstampfen, er soll ihn [wie] eine Ameise mit den Füßen (in den Boden) hineinreiben! Er soll den Tašmišu wie Rö[hri]cht zerstampfen! Wie Vögel soll er alle Götter vom [Himm]el hinunterschütten, und [wie] leere Töpfe soll er sie zerbrechen!’“³⁷ Heimlich, damit es die mit Teššop verbundenen himmlischen Götter nicht sehen, bringen die Irširra-Ammengöttinnen³⁸ den Ullikummi in die Unterwelt, noch unter die Erdscheibe, und stellen ihn auf die rechte Schulter des den Kosmos tragenden Weltenriesen Upelluri. Die

³⁵ KUB 33.118 (CTH 346); die Übersetzung folgt der Bearbeitung von J. Friedrich 1953, 150-152. Die Geburt des Ullikummi enthält der hurritische Text KBo 27.217 Vs.

³⁶ Siehe S. 307-308.

³⁷ Die Übersetzung folgt der Bearbeitung von H.G. Güterbock 1951a, 152. Vgl. auch KBo 32.19 Vs. 1 28/Vs. II 27 f. Ähnlich heißt es in der Fluchformel einer Inschrift des altassyrischen Königs Iršum: Der Dämon der Ruine „soll seinen Schädel wie einen zerbrochenen Topf zerbrechen“ (B. Landsberger und K. Balkan 1950, 227:41-42).

³⁸ Siehe S. 309 und 372.

„früheren Götter“ oder die „starken Götter“, die die Helfer des Kumarbi sind, betreuen den kleinen Ullikummi: „Der Diorit wuchs heran, und die starken Götter zogen ihn groß. An einem Tage wuchs er um eine Elle, in einem Monat wuchs er um ein IKU-Maß . . . Als der 15. Tag eintrat [und] der Stein hochgewachsen war, [sta]nd er bis an die Knie im Meere wie ein Pfahl(?). Aus dem Wasser heraus ragte der Stein. In der Höhe war er wie ein [Berg?]; . . . dort, wo der Gürtel ist, reichen ihm des Meeres [Wellen] wie ein Gewand heran. Wie ein Turm(?) erhebt sich der Stein. Oben im Himmel erreicht er sogar die Tempel und das kundari-Göttergemach“³⁹.

Als erster erblickt der Sonnengott den Steingeborenen und eilt schreckensbleich zum Götterkönig Teššop, um ihm die gefährliche Situation mitzuteilen, von der Tašmišu, der Bruder des Teššop, sagt: „Stark ist er – Kampf, stark ist er – Schlacht, Aufruhr gegen den Himmel ist er, Hunger und Tod des Landes ist er.“ Teššop begibt sich mit seinen Geschwistern Tašmišu und Ša(w)oška (von Ninive) auf den Götterberg Huzzi, um dort den Ullikummi in Augenschein zu nehmen. Beim Anblick des Steinkolosses sind die beiden Brüder verzweifelt; Ša(w)oška aber versucht, Ullikummi, wie seinerzeit schon Hedammu, unschädlich zu machen, doch diesmal vergeblich: „Da bekleidete sie sich, [schmückte sich], und von Ninive, [ihrer Stadt, machte sie sich auf; sie ergriff] die BALAG.DI-Trommel(?) und das galgalturi-Tamburin(?). So eilte Ša(w)oška [zum Meere]. Dort räucherte sie Zedernhölzer. Sie schlug die Trommel(?) und das Tamburin(?); Goldstücke nahm sie hoch und wählte ein Lied. Da erwiesen ihr Himmel und Erde Verehrung. Ša(w)oška sang. Auch eines Meeres Muschel und einen Kieselstein legte sie hinein. Da sprach aus dem Meer heraus eine große Welle, eine Woge sprach zu Ša(w)oška: ‘Für wen singst du denn, für wen füllst du den Mund mit Lie[dern]? Der Kerl ist taub, er hört [nichts]; in seinen Augen ist er blind, er sieht nichts, und Liebesverlangen kennt er nicht. Geh fort Ša(w)oška, suche deinen Bruder auf, solange er (Ullikummi) noch nicht stark ist, solange die Schädeldecke seines Hauptes noch nicht gewaltig ist!’ Und als Ša(w)oška dies hörte, da löschte sie [die Zedernhölzer] aus, fort warf sie Trommel(?) und Tamburin(?) . . . Und wehklagend eilte sie [zu ihrem

³⁹ Siehe S. 140.

Bruder Teššop].“ Nun rüstet Teššop zum Kampf: „Futter soll man mischen und Feinöl [herbeibrin]gen; man soll die Hörner des Stieres Šeri(šu) (damit) salben! Den Schwanz des Stieres Tilla aber soll man mit Gold einfassen! Die Schultern soll man anschnurren⁴⁰ und ihnen im Innern Stärke bringen. Außen soll man die mächtigen Steine von den Rädern entfernen. Die Gewitter soll man herausschreien! Die Regengüsse und die Stürme, die sich auf 90 IKU⁴¹ auf die Felsen niederhocken und 800 IKU bedecken, soll man rufen! Den Blitz, der furchtbar aufzuckt, soll man aus seinem Schlafgemach herausholen und auch die Wagen herausstellen! Bereite dies vor, bewirke es und bringe mir danach Nachricht! Und als Tašmišu die Worte hörte, da eilte er, da sputete er sich und [trieb] den Stier Šeri(šu) von der Weide her. [Den Stier] Tilla [trieb er] vom Berge Imgara her, [und er trieb] sie in den äußeren Torbau hinein. [Dann mischte er Futter]; er brachte Feinöl, und des Stieres Šeri(šu) [Hörner salbte er, auch des Sti]eres Tilla Schwanz verzierte er mit Gold(stücken). Die Schultern ab[er] schnirrte er an und brachte ihnen im Innern Stärke bei, außen aber entfernte er [die mächtigen Stei]ne [von den Rädern]. [Den Blitz rief er aus seinem Schlafgemach heraus. Die Regengüsse und die Stürme, d]ie sich auf [90 IKU auf die Felsen niederhocken und 800 IKU bedecken, rief er herbei].“

(Es fehlen etwa 30 Zeilen im Text.)

„1000 gipeš[šar](= Längenmaß) [. . .], um zu kämpfe[n, tr]at er hin. Er ergriff die Waffen, und er ergriff den Streitwagen. Vom Himmel brachte er Wolken herbei. Dann richtete Teššop die [Augen auf den Diorit.] Er starrete ihn an. Seine Höhe war [9000 Meilen]; und darüber hinaus war ihm [. . .] dreimal die Höhe. [Teššop] richtete [die Augen auf ihn]. Da hub Teššop an, zu Tašmišu zu sprechen: ‘Den Streitwagen [. . .] sie sollen gehen [. . .].’“ (Es fehlen etwa 50 Zeilen.)

Ullikummi bedroht das Göttergemach im Himmel: „Und als die Götter die Worte hö[rten], da rüsteten sie die Streitwagen her [und] übergaben [sie dem Gott Aštabi]. Aštabi [. . .] sprang. Und die Streitwagen [. . .] Die Streitwagen bo[t er auf]. Und Ašt[abi] donnerte. [. . .] Und mit Donner ließ Aš[tabi die Streitwagen] ans Meer hinab und die Wa[gen . . .] schöpften. Und Aštabi [. . .] ergriffen

⁴⁰ Text: „Soll man wenden.“

⁴¹ Ein IKU-Flächenmaß sind 3600 qm.

die 70 Götter und dann [...] erreichte er nicht und A[š]tabi [...] Und die 70 Götter [fielen] ins Meer hinab. Der Diorit, seine Körperteile [...] Da erzitterte der Himmel, [da wende]te sich der Himmel [...] [wie] ein leeres Gewand [...], dem Diorit wurde [...] Seine [Glieder ragten] hoch [...] 1900 Meilen [...] stand der Diorit auf dem [Bo]den. Sowie der Diorit sich erhob, traf er auf das Göttergemach und auf die Götter. Seine Höhe beträgt 9000 Meilen, der Diorit! Seine Breite war ebenfalls 9000 Meilen. Und als er sich in Kummiya vor das Stadttor wie ein Pfahl(?) hinstellte, und er, der Diorit, Hebat im Tempel erreichte, da hörte Hebat die Botschaft der Götter nicht mehr, und sie sah mit ihren Augen Teššop und Šuwalijat nicht mehr. Hebat hub an, zu Tagidi⁴² die Worte zu sprechen: '[Die Worte] des Teššop, die gewichtigen Worte des Herrn, ver[n]ehme ich nicht mehr. Und nicht mehr höre ich die Botschaft des Šuwalijat und aller Götter, die über den U[l]likummi, den Diorit, beraten. Besiegte dieser etwa gar meinen mächtigen Gemahl, [Teššop]?'

Hebat hub [wiederum] zu Tagidi zu sprechen an: 'Höre [meine] Worte, nimm mit der Hand den Stab, [a]n deine Füße ziehe die Schuhe, die eil[igen] Winde, an. [...] geh! Viel[leicht] hat der Dior[it] meinen Gemahl Teššop, den mächtigen König, getötet. [Bringe Ku]nde [mir zurück!] Sowie Tagidi die Worte hör[te], da eilte sie, da sp[utete] sie sich, [...] hervorgezogen [...] geht sie, aber ein Weg war nicht vorhanden; [so kehrte sie um] und gelangte zu Hebat [zurück. Tagidi hub an, zu Hebat zu sprech]en: 'Meine Herrin, mir [...]' (Es fehlen etwa 20 Zeilen.)

Der Sieg des Ullikummi: „[Al]s [Taš]mišu die Worte des Teššop h[örte], da erhob er sich sogleich, [nahm] mit der Hand den Stab, zog an seine Füße die Schuhe, die eilig[en] Winde, an und ging zu einer hohen Warte hin. Er stellte sich [dort] Hebat gegenüber auf: 'Zu einem geringen Ort'⁴³ ge[he, bat mich Teššop], bis er die Jahre, die ihm bestimmt sind, vollendet hat.' Als Hebat Tašmišu sah, da wäre Hebat beinahe vom Dache herabgefallen; wenn sie (noch einen Schritt) getan hätte, wäre sie vom Dache herabgefallen, hätten sie nicht die Hierodulen festgehalten und sie nicht losgelas-

⁴² Tagidi/Tagidu ist die Dienerin, die der Hebat am nächsten steht, siehe S. 383 und 388-389.

⁴³ Mit dem „geringen Ort“ ist wahrscheinlich eine Grabgruft gemeint, in der Tašmišu so lange bleiben soll, bis die Herrschaft des Ullikummi beendet ist (A. Unal 1991, 799), siehe auch S. 210 und 223.

sen. Und als Tašmišu die Worte zu sprechen beendet hatte, rannte er von der Warte herunter und eilte zu Teššop. Tašmišu hub an, zu Teššop zu sprechen: 'Wohin sollen wir uns setzen, auf den Berg Kandurna etwa? Wenn wir uns auf den Berg Kandurna setzen, würde der [an]dere sich auf den Berg Lalapaduwa setzen! Wohin sollen wir uns wenden? Im Himmel oben wird es keinen König mehr geben!''

Teššop und Tašmišu begeben sich zu Aya: „[Tašmiš]u hub an, zu Teššop wiederum zu sprechen: 'Teššop, mein Herr, [höre] meine Worte. Die Worte, die ich zu dir sprechen werde, zu diesen Worten halte mir [dein Ohr ge]neigt! Auf, laß uns gehen. In die Stadt Apzuwa, vor Aya [laß uns hintreten], laß uns nach der Tafel der alten Worte fragen. [Und wenn] wir vor das Haustor des Aya anlangen, wollen wir uns vor dem Tor des Aya [fünfmal und] vor der Innentür(?) des Aya fünfmal verneigen. [Wenn wir aber vor] Aya (selbst) anlangen, wollen wir uns vor Aya 15 Mal verneigen.⁴⁴ Vielleicht wird Aya gnädig sein, vielleicht wird Aya [uns anhören und sich] unser erbarmen und die alte [Sich]el aushändigen!' [Als Teššop] die Worte [des Tašmiš]u hörte, da eilte er, [da sputete er sich], vom Thron stand er ruckartig auf. [Teššop] und [Tašmišu] nahmen einander an der Hand und le[gt]en (die Strecke) auf einmal [zurück]; und so [gelangten sie] in die Stadt Apzuwa. [Teššop] ging [zum] Haus des Aya und [verneigte sich] vor der ers[ten] Tür fünfmal, vor der [Sch]welle(?) verneigte er sich fünfmal. [Sobald sie v]or Aya gelangten, verneig[te er sich vor Aya 15] Mal. [...] erhob sich [...] [hub Teššop zu sprech]en an. [...] [...] ihm nicht [...]' (Lücke von etwa zehn Zeilen.)

„[...] begann zu sprechen [...] mir die Worte des [...] Und du, Teššop, von mir [...] sollst du vor mir unten stehen und [...] Und sowie Tašmišu die Worte [des Aya hörte], lief er hinaus und küßte ihm die Knie dreimal, und die Fußsohle küßte er ihm viermal [...] kämpfte er. Und ihm dort [...] und während ihm im [...]. Der Diorit [...] auf die rechte [Schulter...]. Aya hub neuerlich an, zu Tašmišu zu sprechen: 'In dem Gebirge Kandurn[a...], in dem Gebirge Lalapaduwa [...], in der finsternen Erde [die ehrwürdigen], die vaterzeitlichen, die großvaterzeitlichen, [...] und die urgroßvaterzeitlichen [Siegelhäuser]; die Leute unten weg [...]. Als Aya

⁴⁴ Das Begrüßungszeremoniell besteht aus einer fünfmaligen Verbeugung, die dreimal nacheinander ausgeführt wird, W.G.E. Watson 1993, 41.

die Worte zu s[prechen beendigt hatte, ...] in das Gebirge Kandurna, [...], in [das Ge]birge Lalapaduwa [...] vor das Gold [...].'' (Es fehlen etwa 25 Zeilen.)

„Fer[ner...nahm er] an der Hand [...] solange [...] aus der Versammlung fort [...] und hub an zu klagen [...] 'Sei lebend Aya [...] Wer vor (und) zurück k[ommt ...] der Götter Besänftigung [...]. Warum hast du ihn überschritten?' [...] Aya hub an, zu Enli[!] zu sprechen: 'Weißt du denn nicht, Enli[!], hat dir denn [niemand] Nachricht [gebracht? Kennst du denn nicht] den Rebellen, [den Kumarbi] gegen Teššop [erschuf, den Diorit, der im Wasser] emporgewachsen ist? (Seine) Hö[he beträgt 9000 Meilen, und] wie ein [Turm(?)] erhebt er sich [...] und gegen dich [...] die frühere[n Götter... Aya] (und) Enli[!] [...] ich, welcher [...] die heiligen Tempel [...]. Als Aya die Wo[rte zu sprechen beendigt hatte], da [ging] er zu Upelluri [...] Da [erhob] Upelluri die Augen [und erblickte Aya]. Upelluri [hub an], zu Ay[a zu sprechen]: 'Sei lebend, Aya', und er st[and auf und hub an auch] dem Upelluri Leben [auszusprechen]: 'E[r möge leben], der Upelluri in der finsternen Erde, auf dem [Himmel und Er]de errichtet sind.' Aya hub an, [neuerlich] zu Upelluri zu [spre]chen: 'Weißt du nicht Upelluri? Hat dir niemand Kunde gebracht? Kennst du ihn nicht, den schnell emporwachsenden/mächtig werdenden⁴⁵ Gott, den Kumarbi gegen die Götter geschaffen hat, und (weißt du nicht), daß Kumarbi gegen Teššop haßvoll(?) den Tod plant? Ja, er hat gegen ihn einen Rebellen geschaffen, der als Diorit im Wasser emporwächst. Kennst du ihn nicht? Wie ein Turm(?) hat er sich erhoben, und hat den Himmel, die heiligen Tempel und Hebat (mit seinem Schatten) bedeckt. Und weil du, Upelluri, ... der, der finsternen Erde, kennst du darum jenen schnell emporwachsenden/mächtig werdenden Gott nicht?' Upelluri hub neuerlich an, zu Aya zu [spre]chen: 'Als man den Himmel und die Erde auf mir erbaute, da merkte ich gar nichts. Und als es dazu gekommen war, daß man Himmel und Erde mit einer kupfernen Sichel auseinanderschnitt, auch da merkte ich nichts. Jetzt aber schmerzt etwas meine rechte Schulter. Ich weiß nicht, wer ist jener Gott?' Als Aya die Worte hörte, wendete er die

⁴⁵ Das selten belegte Adjektiv *nuttariya-* in Verbindung mit Ullikummi bedeutet nach F. Starke 1990, 368 „der unvermutete/unerwartete“, nach H.A. Hoffner, Jr. 1992, 301 „der schnell mächtig werdende“ (Gott).

r[echte] Schulter des Upelluri. Da stand der Diorit auf der r[echten] Schulter des Upelluri wie ein Pfahl(?).''

Der Rat des Aya: „Aya hub an, zu den früheren Göttern zu sprechen: 'Höret meine Worte, ihr früheren Götter, die ihr die uralten Worte kennt. Öffnet sie wieder, die ehrwürdigen, vaterzeitlichen, großvaterzeitlichen Siegelhäuser. Das Siegel der uralten Väter soll man bringen und sie damit wieder siegeln. Man soll auch die uralte kupferne Sichel wieder herausholen, mit der man Himmel und Erde auseinandergeschnitten hatte, damit [wir] den Diorit Ullikummi unter den Füßen abschneiden können; ihn, den Kumarbi gegen die Götter als einen Rebellen geschaffen hat.' [Als Aya] die Worte [gesprochen hatte], [...], die früheren [...].'' (Es fehlen etwa 20 Zeilen.)

Die zweite Schlacht: „Tašmišu aber [...] kniete sich nieder [...] begann zu sprechen [...] 'In seinem Körper [...] hat sich geändert. Auf [seinem] Kopf haben sich die Haare verändert.' Aya hub neuerlich zu Tašmišu zu sprechen an: 'Geh hinweg, mit meinem Sohn standest du vor dem ... Mein Sinn ist mir ergrimmt. Die Totengeister habe ich mit (eigenen) Augen in der finsternen Erde gesehen. Und sie sind Staub ... stehen sie.' [Aya] hub neuerlich [zu Tašmišu] zu sprechen an: 'Zuerst habe ich ihn geschlagen, [den Ullikummi, den] Diorit. Geht nun (und) bekämpft ihn aufs neue. [...] Nicht länger soll er wie ein Pfahl(?) dastehen!' Tašmišu [...] begann] sich zu freuen und klatschte dreimal. Da hörten es oben [die Götter]. Er klatschte zweimal, da hörte es Teššop, der heldenhafte König von Kummiya. Sie gelangten zum Versammlungs-ort. Dort begannen alle Götter gegen Ullikummi, den Diorit, wie Rinder anzubrüllen. Teššop sprang wie Wirteln oben auf den Spindeln¹ und gelangte mit Donnergetöse zum Meere hinab. Da bekämpfte er, Teššop, den Diorit. Der Diorit hub an, zu Teššop [die Worte] zu sprechen: 'Was soll ich zu dir, Teššop, sagen? Schlag nur'; und seines Sinnes [...] steht er da. 'Was soll ich zu dir, Teššop sagen? [Schlag nur]; ich habe [...]. An den Sinn steckte ich vorn Weisheit wie einen Schmuckstein an. [In den Himmel hinauf, zur Königsherrschaft, werde ich gehen, und Kummiya, die liebliche Stadt, die Tempel und das Göttergemach werde ich nehmen. Ich werde die Götter vom Himmel wie einen Brei hinunterschütten!'] [Und neuerlich] hub Ullikummi zu sprechen an: '[...] Aya, der König der Weisheit, er[hebt sich] vom [Thron]. [...] weg [...] in die Gebirge [...] sollen sie gehen! Die ersten sollen in das Bergland

¹ Nach F. Starke 1990, 220.

[...] Meine Leber und [mein] Zwerchfell(?) [...] sollen sie gehen. In das Land [...], welche oben [...] sollen sie [...] Früher aber mir [...] Und weil ihm der Name [...] und der Diorit [...] macht er [...] Teššop und Aya, der König der Weisheit [...] stellt sich vor deinen [...]. Ich aber werde im Sinne wieder [...] sprach ich Weisheit aus [...]. Vom Sinne nahm er die Weisheit herab und [hub an], folgendermaßen zu sprechen... '[...] und Kummiya, [die liebliche Stadt ... soll er nehmen; Teššop], den heldenhaften König von Kummiya, soll er schlagen ...] Die Götter soll er vom Hi[m]mel wie einen Brei hinunterschütten!''

Zwar ist der Text nur bis hierher erhalten, doch es besteht kein Zweifel, daß Teššop den Ullikummi mit der Sichel von der Schulter des Upelluri abgeschnitten und besiegt hat.

„Das Lied vom Silber“ oder der *Mythos vom Königtum des Silbers*:⁴⁶ Der nur fragmentarisch erhaltene Text lässt keine gesicherte Einordnung in den Gesamtzyklus zu.

Die Dichtung beginnt mit einem zweiteiligen Prolog; der erste Teil schildert die Überlegenheit des Silbers über Teššop, Ša(w)oška von Ninive und den Sonnengott des Himmels. Im zweiten Teil scheint der Dichter zu erzählen, daß ihm das „Lied des Silbers“ von „weisen Männern“ berichtet worden sei, und daß die nun folgenden Ereignisse vor langer Zeit, als Krieg und Hungersnot herrschten, stattgefunden hätten.

Das Silber wächst bei seiner Mutter auf; herangewachsen, zwingt es die Mutter mit Gewalt, ihm den Namen und den Aufenthalt des Vaters zu nennen: „[Dein Vater ist Kumarbi], der Vater der Stadt Urkeš ... er wohnt in Urkeš ... Teššop ist dein Bruder; er ist [der König] im Himmel, und er ist der Kö[nig] im Lande. Ša(w)oška ist deine Schwester; sie ist die Königin von Ninive. Fürchte du dich vor [kei]ner [Gottheit; nur vor einer einzigen Gottheit fürchte dich]. Er (Kumarbi) [pflegt] die Feindesländer und die wilden Tiere [aufzuwiegeln].’ ... [Als das Silber] die Worte [der Mutter] vernommen hatte, da machte es sich auf den Weg nach U[rkeš]. Es gelangte (zwar) in Urkeš an, aber [seinen Vater Kumarbi] traf es zu Hause nicht an. Er war fortgegangen, das Land zu durchstreifen; er durchstreifte die Berge [...]’.⁴⁷

⁴⁶ CTH 364, bearbeitet von A.H. Hoffner, Jr. 1988 und 1990, 45-48.

⁴⁷ KUB 36.18 Vs. II 9' ff.

In einem späteren, ebenfalls nur sehr fragmentarisch erhaltenen Abschnitt hat das Silber offenbar das Königtum im Himmel inne: „[Tašmišu hub an], zu Teššop zu sprechen: '[Ist es] dir [nicht mehr möglich] zu donnern? Weißt du [nicht] ... [Das Silber(?)] herrscht (nun) als König; und [nun belästigt] es alle Götter mit einer Fessel(?) aus Terebinthe.'“⁴⁸ Daraufhin beschließt Teššop, das Silber zu bekämpfen. Teššop und Tašmišu gehen Hand in Hand zu der Stadt, in der das Silber „wie [der König(?)] sitzt.“⁴⁹ Doch schlägt die Unternehmung der beiden Brüder fehl; in einem späteren Abschnitt heißt es jedenfalls, daß das Silber Sonne und Mond bedroht: „Das S[ilber] ergriff Gewalt mit den Händen; das Silber [ergr]iff eine Lanze. Dann zog es Sonne und Mond vom Himmel herab. Sonne und Mond knieten nieder und verbeugten sich vor dem Silber; Sonne und Mond huben an, zum Silber zu sprechen: '[Silber, unser Herr,] nicht sollst du uns töten, wir (sind) die Lichtquellen [des Himmels und der Erde]; welche [Länder] du [auch immer regieren wirst], (ihre) Fackeln (sind wir). [Wenn] du [uns] tötest, so erreichst du damit nur, daß du verfinsterte Länder regierst.'“⁵⁰

Das „[Lied vom] Gott LAMMA“:⁵¹ Zu dem Mythenzyklus vom Gotte Kumarbi ist ferner ein nur fragmentarisch erhaltener Text zu stellen, der vom siegreichen Kampf des LAMMA-Gottes,⁵² seinem Königtum im Himmel, seiner Unfähigkeit zur Herrschaft, seiner Absetzung⁵³ und Bestrafung erzählt.⁵⁴ Er ist der LAMMA-Gott der Stadt Tauriša und der Sohn des Sonnengottes und der Göttin Kamrušepa.⁵⁵

⁴⁸ KUB 33.115 Rs. III 2' ff.

⁴⁹ KUB 33.115 Rs. III 16'.

⁵⁰ Die Übersetzung des Mythos folgt der Bearbeitung von A.H. Hoffner, Jr. 1988 und 1990, 45-48.

⁵¹ CTH 343; KUB 33.112 + Rs. III 10 ff. (H.G. Güterbock 1946, 11; H. Otten 1950, 10-11 und H.A. Hoffner, Jr. 1990, 44) und KUB 32.2d 39 ff.

⁵² Die Bedenken H.G. Güterbocks 1961a, 161-164 und, ihm folgend, A. Kammenhuber 1976, 81 f., daß das Sumerogramm ^DKAL hier kaum den Schutzgott ^DLAMMA meinen könne, da die Rolle des revoltierenden Gottes mit einem Schutzgott nicht vereinbar sei, sind insofern belanglos, da sich die Übersetzung ^DLAMMA „Schutzgott(heit)“ lediglich aus der babylonisch-assyrischen Vorstellung herleitet, siehe S. 450.

⁵³ Vergleichbar ist das Interregnum des ugaritischen Gottes 'Attar, siehe S. 101.

⁵⁴ CTH 343; übersetzt von H.A. Hoffner, Jr. 1990, 43-45.

⁵⁵ KBo 9.127 + Vs. 13', Rs. 10', vgl. F. Starke 1990, 54; siehe auch S. 452. Die Vermutung von F. Sommer 1932, 259 Anm. 1, daß der Sohn des Sonnengottes der Pharao sein könnte, fällt gänzlich aus dem Rahmen des Kontextes, anders S.R. Bin-Nun, 1975, 153 f.

Der Text setzt mit einem überraschenden Angriff des LAMMA-Gottes auf Ša(w)oška und Teššop ein; mit seinen Pfeilen verletzt er das Götterpaar, das eilig zu seinem Streitwagen flieht. LAMMA stürzt hinter ihnen her und schleudert einen Stein gegen Teššop, so daß dieser vom Himmel herabfällt; er entwindet Teššop Zügel und [Peitsche]. Da wendet sich Teššop an seinen Gegner: „Du hast [meine] Zügel [und meine Peitsche] aus meiner Hand [genommen und in deine eigene] Hand [gelegt]; diese Zügel sind heilig! Nach einer Textlücke von 30 bis 40 Zeilen übergibt Teššop(?) dem LAMMA das Königtum im Himmel. Die Herrschaft des neuen Weltenkönigs indes ist unheilvoll. Vorwurfsvoll wendet sich die Göttin Kubaba an LAMMA: „Gerade(?) [habe ich] die großen Götter, die früheren Götter, die Ahnengötter [gesehen]; suche sie auf und verbeuge dich vor ihnen.“ Doch LAMMA antwortet überheblich: „Die früheren Götter sind (allerdings) groß; beschwert haben sie sich; (doch) [ich fürchte sie nicht. Lege ich] ihnen nicht Brot in den Mund? Den Weg, den die W[inde] gehen, und den Weg, den sie kommen, den weise ich, LAMMA, des Himmels König, den Göttern an.“ Die Winde brachten die Worte des LAMMA zu Ea, der erzürnte und zu Kumarbi sprach: „Komm, laßt uns umkehren. Denn dieser LAMMA, den wir zum König im Himmel gemacht haben, wie er selbst untauglich/feindlich(?) ist, so [macht er] auch die Länder untauglich/feindlich(?), so daß niemand mehr den Göttern Brot- und Trankopfer gibt.“ Die beiden Götter begeben sich nun in ihre Residenzen: Ea in den Apzuwa und Kumarbi nach Tuttul⁵⁶. Während Kumarbi offenbar gleichgültig in Tuttul sitzt, sendet Ea seinen Wesir Izzummi zu LAMMA: „Geh, diese Worte sage dem [LAMMA]: ‘Als wir dich zum König im Himmel ernannten, da hast du überhaupt nichts getan. Niemals hast du [die Götterversammlung] einberufen.’“ (Die weitere Botschaft ist nicht mehr erhalten). Nun schickt Ea Izzummi in die Unterwelt zu seinem Bruder, der Doppelgottheit Nara-Napšara⁵⁷, mit der Botschaft: „[LAMMA] hat mich erzürnt; so habe ich ihn vom Königtum im Himmel abgesetzt. Wie LAMMA, den wir zum König im Himmel ernannt haben, untauglich/feindlich(?) ist, so hat er auch das Land untauglich/feindlich(?) gemacht, so daß niemand mehr den Göttern Brot- und Trankopfer bereitet. Nun Nara, mein

⁵⁶ Mit Tuttul ist der Tall Bi'a zu identifizieren, E. Strommenger 1991-1992.

⁵⁷ Siehe S. 112-115.

Bruder, höre mir zu! Biete alles Getier der Erde auf; der Berg Našalma [...] und auf seinen Gipfel [...].“ Schließlich ergreifen Teššop und Ninurta den Unbotmäßigen und verstümmeln ihn zur Strafe. Am Ende muß LAMMA die Herrschaft des Teššop anerkennen.⁵⁸

Unmittelbaren Bezug darauf nimmt ein Text, der ein Opferritual für den oberen Euphrat – „[wen]n im Lande eine Epidemie [entsteht]“ – enthält.⁵⁹ Zu Beginn des Textes sind in stark beschädigtem Kontext die „früheren Götter“ genannt, die(?) „alle Flüsse losließen“, also eine Überschwemmung verursachten. Im folgenden Absatz heißt es, daß „alle Götter den Sohn des Sonnengottes ergriffen un[d i]h[n] im [Lan]de zum König machten“, wo er offenbar 162 Jahre regiert. In zerstörtem Kontext ist noch von der Menschheit und einer Epidemie im Lande die Rede.⁶⁰

Der ugaritische Ba'lu-Mythenzyklus

Thema dieses Mythenzyklus ist Geburt, Leben, Tod und Auferstehung des Wetter- und Fruchtbarkeitsgottes Ba'lu, des Gottes des zunehmenden Jahres.

Die in alphabetischer Keilschrift überlieferten Mythen gehören verschiedenen Überlieferungstraditionen an; sechs Tafeln jedoch bilden eine in sich geschlossene Erzählung.

Die Abfassung der Tafeln erfolgte unter dem Schreiber Ilimilku in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts; doch ist die Entstehung der Mythen weit früher – jedenfalls noch vor der hurritischen Einflußnahme im Westen Syriens im 16. Jahrhundert – anzusetzen.

Vorgetragen wurde der Mythenzyklus, der Bestandteil des sieben Tage währenden ugaritischen Neujahrs- und Weinfestes ist, im Tempel des Ba'lu.⁶¹

Schauplatz des mythischen Geschehens ist auch hier der Berg Šäpön und die Meeresküste an der Bucht von Iskenderun.

Ba'lu und Jammu: Am Anfang des Zyklus steht der in Fragmenten

⁵⁸ CTH 343; KUB 33.112 + Rs. III 10 ff. (H.G. Güterbock 1946, 11; H. Otten 1950, 10-11; H.A. Hoffner, Jr. 1990, 44).

⁵⁹ CTH 365 „Rituel et mythe de l'Euphrate (Mala)“; Transkription: E. Laroche 1965, 175-176.

⁶⁰ KUB 23.79 Vs., transkribiert von E. Laroche 1965, 175.

⁶¹ J.C. de Moor 1971, 15 ff.

erhaltene Mythos von Ba^ʿlu und dem Meeresgott Jammu. Jammu wird begleitet von zwei Schlangen, dem „ltn“, das ist der nach der alttestamentlichen Tradition von Jahwe bezwungene Liwjätän, und der Schlange „tnn“, das ist die siebenköpfige Schlange Tannim des Alten Testaments.⁶²

Wenn im März zum Jahresbeginn die Nordwestwinde das Meer aufpeitschen, bekämpft der Wettergott Ba^ʿlu den Jammu. Am Ende des Mythos wird als Manifestation des Königtums ein Palast für Ba^ʿlu errichtet.⁶³ Der Mythos beschreibt dies wie folgt: Jammu verlangt von El, dem obersten Gott des Pantheons⁶⁴ und dem „Vater des Jahres“⁶⁵, die Auslieferung des Ba^ʿlu und die Erlaubnis zum Bau eines Palastes als Ausdruck seiner Herrschaft. Da El die Forderungen zu erfüllen verspricht, rüstet Ba^ʿlu zum Kampf. Zu seiner Ausrüstung gehören altertümliche Wunderwaffen – ein Motiv, das auch im babylonischen Lehrgedicht enūma eliš bei der vergleichbaren Beschreibung des Kampfes zwischen Marduk und Tiamat und deren Geschöpfe⁶⁶ breit ausgestaltet ist. Die Waffen des Ba^ʿlu, „jgrš“ „Treiber“ und „ajmr“ „Vertreiber“, sind von dem Baumeistergott Kōtar hergestellt worden und durch eine Beschwörung in ihrer Schlagkraft gesteigert; beide Waffen verletzen Jammu schwer. Der daran anschließende Textteil ist zerstört und erlaubt keine sichere Aussage; doch könnte (vor dem Hintergrund des babylonischen Lehrgedichts) das noch erhaltene Verbum „bt“ „zerteilen“ (?) einen Hinweis auf die Gestaltung des Kosmos geben. Nach siegreichem Kampf des Ba^ʿlu erklärt die Göttin Aṭirat den Ba^ʿlu zum Weltenherrscher: „Unser König ist Alijan Ba^ʿlu, ja, unser Richter, und niemand ist über ihm“.⁶⁷

Ba^ʿlu und Mōtu: Mōtu verkörpert die Trockenheit der Sommermonate, den Reifeprozess des Getreides und das geerntete Getreide selbst. Im Kalender endet die Herrschaft des Ba^ʿlu mit dem Beginn des Sommers. Ba^ʿlu begibt sich mit all seinen Wirkkräften bzw. Hilfsgeistern – Wolken, Winden, Blitz und Regen – sowie seinen beiden Töchtern Pidrai und Tjil – „Feuchtigkeit“ und „Tau“⁶⁸ –

⁶² Ps 74.13 und Js 51.9.

⁶³ H. Gese 1970, 59-64.

⁶⁴ Siehe S. 171-173.

⁶⁵ KTU 1.4 Rs. IV 23-24; KTU 1.6 Vs. I 35-36; KTU 1.17 Rs. VI 48-49.

⁶⁶ Th. Jacobsen 1968, 104-108.

⁶⁷ A.S. Kapelrud 1979, 410.

⁶⁸ Literatur bei B. Margalit 1980, 48 Anm. 1.

zu Mōtu in die Unterwelt. Auf dem Wege dorthin zeugt er in der Gestalt eines Stieres mit seiner in diesem Moment ebenfalls kuhgestaltigen Schwester ʿAnat ein Stierkalb, das sein Weiterleben in der nächsten Saison gewährleistet und das mithin er selbst ist. Als Ba^ʿlu in der Unterwelt verschwunden ist, vollziehen El und ʿAnat die Traueritten: Mit Hilfe der Sonnengöttin Šapaš findet ʿAnat nach langem Suchen den toten Ba^ʿlu und bringt ihn aus der Unterwelt auf den Berg Šāpōn; dort vollzieht sie die Totenopfer.

In einer Götterversammlung gelingt es Aṭirat, die Bedenken des El zu zerstreuen und einen ihrer Söhne, den Morgenstern und Kriegsgott, ʿAttar die Nachfolge des Ba^ʿlu antreten zu lassen; doch – hier liegt wieder das Motiv des unfähigen Herrschergottes vor⁶⁹ – „reichen seine Füße nicht bis zum Schemel, sein Haupt nicht bis zum Kopfende (des Thrones)“. El führt nun das Interregnum fort.

Obwohl ʿAnat den toten Ba^ʿlu auf den Berg Šāpōn gebracht hat, nimmt der Mythos jetzt erst das Motiv der Suche nach dem verschwundenen Gott auf.⁷⁰ Als ʿAnat schließlich die Herausgabe des Leichnams fordert, prahlt Mōtu, er habe Ba^ʿlu verschlungen. Daraufhin packt ihn ʿAnat und behandelt ihn wie das Getreide bei der Ernte: „Sie ergreift Mōtu, den Sohn des El; mit der Sichel spaltet sie ihn, mit dem Sieb worfelt sie ihn, mit Feuer röstet sie ihn, mit den Mühlsteinen mahlt sie ihn, auf das Feld zerstreut sie ihn. Sein Fleisch fressen die Vögel, seine Glieder verzehren die Sperlinge.“⁷¹ Dieser Getreideritus beendet die Herrschaft des Mōtu, d.h. die Zeit bis zum Einbringen der Ernte. Sein Tod bewirkt das Wiedererwachen des Ba^ʿlu: „Nachdem gestorben war der Fürst, der Herr der Unterwelt, siehe da ist lebendig der mächtige Ba^ʿlu, siehe der Fürst, der Herr der Erde ist wieder da!“ ... „Der Himmel regnet Öl, die Bäche führen Honig.“ Ba^ʿlu ist nun wieder zum Leben erwacht und übt Rache an den Söhnen der Aṭirat.

Doch ist der Mythos damit noch nicht zu Ende; denn, so fährt der Text fort, nach „sieben Jahren“ stellen sich erneut Feindseligkeiten zwischen Ba^ʿlu und Mōtu ein: Mōtu verweist auf die schändliche Behandlung, die er durch ʿAnat erfuhr. So fordert er nun einen Bruder des Ba^ʿlu heraus, um seine Rachsucht zu stillen. Schließlich

⁶⁹ Das Motiv findet sich auch im Mythos von der Herrschaft des Schutzgottes, siehe S. 97.

⁷⁰ Siehe auch S. 710-712.

⁷¹ D. Kinet 1981, 77 f.

findet erneut ein Kampf zwischen den beiden Kontrahenten statt, der aber zu keiner Entscheidung führt. Die Ansprüche des Mōtu werden im Auftrag des El zurückgewiesen, und Baʿlu wird als König bestätigt. Der Mythos endet mit einer Hymne an die Sonnengöttin.

Dieser letzte Absatz bezieht sich wiederum auf eine Notzeit, die irgendwann „in sieben Jahren“⁷² eintreten und die kosmische Ordnung stören könnte. Der Mythos berücksichtigt also auch Störungen im Jahreslauf, die er als das Aufbegehren und als die Rache des Mōtu darstellt und die er von El, dem Bewahrer der kosmischen Ordnung, zurückweisen läßt.

Das Motiv der Notzeit klingt auch an anderer Stelle an: Nach Fertigstellung seines noch ohne Fenster erbauten Palastes lädt Baʿlu die Götter zu einem Gastmahl ein. Doch befindet sich Baʿlu vorerst auf einem Kriegszug gegen verschiedene Städte; in der Sprache des Mythos heißt dies, daß eine Notzeit entstanden ist. Nach seiner Rückkehr erteilt er Kōtar den Auftrag, in dem gerade erbauten Palast das noch fehlende Fenster anzubringen – einen Auftrag, den dieser „lachend“ ausführt. Denn mit dem Fenster ist die Verbindung zur Erde hergestellt, auf die Baʿlu nun wieder segensreich einwirkt, indem er mit kräftigem Donner seine Regengüsse ankündigt.

Der der Überlieferung nach älteste Notzeitmythos ist der altbabylonische Mythos vom Sturmvogel Anzu,⁷³ dessen Königtum ebenfalls die kosmische Ordnung in Frage stellt. Die Ursache oder auch Folge der Herrschaft des Anzu scheint eine Bedrohung Babyloniens aus dem Norden zu sein, denn am Ende der dritten Tafel ist in fast gänzlich zerstörtem Kontext das Land Hanigalbat (Mitani) genannt. Da der Anzu-Mythos im Kontext der Mythenüberlieferung vom Landwirtschaftsgott Ningirsu bzw. Ninurta steht, dürfte auch hier die gleiche Konzeption wie im Baʿlu- und im Kumarbi-Mythenzyklus vorliegen.

An das Ende der Notzeitmythenüberlieferung ließe sich Hesiods Theogonie stellen. Hesiod läßt in altorientalischer Tradition auf den Sukzessionsmythos die Bestrafung der Menschheit folgen, die durch die Prometheus-Sage eingeleitet ist.

⁷² Die Siebenjahresperiode als Notzeit ist im Alten Testament gut bezeugt, z.B. in der Erzählung von Joseph in Ägypten (Genesis 41) oder in Davids Klage über Saul und Jonathan (2. Samuel 1,21; vgl. ferner 2. Samuel 24, 12 f.).

⁷³ Zuletzt H.W.F. Saggs 1986.

Die mit den Sukzessions- oder Kalendermythen eng verbundenen Notzeitmythen haben ein gemeinsames Thema, nämlich die Störung der kosmischen Ordnung durch die im Wechsel der Jahreszeiten nicht vorgesehenen Notzeiten – hervorgerufen durch Kriege, Aufstände, Dürreperioden und Hungersnöte. Die Notzeitmythen erklären bedrohliche Katastrophen als eine Zeit, in der der natürliche Rhythmus des Jahreslaufes gestört ist und in der die kosmische Ordnung in das lichtlose, uranfängliche Chaos zurückzufallen droht – eine großartige Einsicht, die den Krieg mit all seinen Folgen als die übelste Barbarei begreift. Dementsprechend ist einem mythologischen Fragment in hethitischer Sprache zufolge der Kriegsgott denn auch der Feind des Teššop, den er bekämpft und verflucht,⁷⁴ da der Krieg die kosmische Ordnung und damit die Kultur und die Humanität außer Kraft setzt.

Der hethitische Mythos vom Wettergott und der Schlange Illuyanka

Einer der beiden Festmythen des zentralanatolischen Neujahrsrituals ist der sogenannte Illuyanka-Mythos, der als Höhepunkt der Festhandlungen in der Stadt Nerik aufgeführt wurde.⁷⁵ Der Mythos ist in zwei unvollständig erhaltenen Versionen, die von den Kämpfern des Wettergottes mit der Schlange Illuyanka⁷⁶ berichten, überliefert.⁷⁷

In der Zeit der Getreidereife wird der Wettergott außer Funktion gesetzt – er wird von Illuyanka besiegt. Mit den einsetzenden Regenfällen, zu Beginn des neuen landwirtschaftlichen Jahres, findet – ähnlich wie in dem Mythenzyklus von Baʿlu – ein erneuter Kampf der beiden Kontrahenten statt, in dem nun der Wettergott obsiegt. Am Ende des Mythos wird der Mensch Hupašiya bzw. „der Sohn des Wettergottes“ zum König eingesetzt.⁷⁸

⁷⁴ KUB 36.1, H. Otten 1950, 5.

⁷⁵ Siehe S. 703-707.

⁷⁶ Ein Nomen [e]lliyanku- „Schlange“ ist in KBo 26.79, siehe J. Siegelová 1971, 68, belegt: Rs. IV 17' |^{MUS}c[li-ia-an-ku-un šal-l]a-nu-un| „eine Schlange zo[g ich] (Kumarbi) groß.“

⁷⁷ CTH 321. Transkription: E. Laroche 1965, 65-72; Übersetzungen: A. Goetze 1955c, 125-126; H. Antonissen 1976; C. Kühne 1985, 179-181. Weitere Literatur: H.G. Güterbock 1961a, 139-180; V. Haas 1970, 43-50; G. Kellerman 1981; G.M. Beckman 1982.

⁷⁸ Siehe S. 184-185.

Aufgezeichnet wurde der Mythos im 14. Jahrhundert von Kella, einem Priester des Wettergottes; er ist in zwei unterschiedlichen Fassungen erhalten. Aufgrund sprachlicher Kriterien weisen die Vorlagen beider Versionen in die althethitische Zeit.⁷⁹

Die erste Fassung des Mythos erzählt, daß Illuyanka den Wettergott in der Ortschaft Kiškilišša besiegt habe. Zu seiner Rettung bereitet die große Landesgöttin Inar(a)⁸⁰ ein üppiges Fest vor: Sie begibt sich in die Ortschaft Zigaratta, wo sie den Menschen Ḫupašiya um seine Mitwirkung bei der Überwindung des Illuyanka ersucht. Ḫupašiya willigt unter der Bedingung ein, nach vollendeter Tat mit der Göttin schlafen zu dürfen. Inar(a) ist einverstanden und versteckt ihren Gehilfen Ḫupašiya am Schauplatz des Festes, schmückt sich selbst und lädt Illuyanka, der sich in einer Erdhöhle verborgen hält, zum Fest. Dieser fällt denn auch auf die Einladung herein und kommt mitsamt seinem Anhang aus seiner Höhle herauf. Der tölpelhafte Illuyanka säuft und frißt so viel, daß er sich bei seiner Rückkehr nicht mehr durch die Erdspalte hindurchzuzwängen vermag. Nun eilt Ḫupašiya herbei und fesselt den Wehrlosen, damit ihn der Wettergott töten kann. Nachdem Ḫupašiya seine Aufgabe erfüllt und den Lohn der Inar(a) erhalten hat, entrückt ihn die Göttin in ihren Felspalast im Lande der Stadt Tarukka, verbietet ihm aber, aus dem Fenster zu sehen. Doch Ḫupašiya mißachtet das Verbot. Durch den Blick aus dem Fenster wird er sich seines Menschseins wieder bewußt: Er sieht seine Familie und verlangt die Rückkehr. Daraufhin tötet ihn Inar(a).

Auch in der zweiten Fassung hat Illuyanka den Wettergott zunächst besiegt und ihn – dies geht über die erste Fassung hinaus – seines Herzens und seiner Augen beraubt. Um seine Organe wiederzuerlangen, zeugt er mit „der Tochter des armen Mannes“ einen Sohn. Der Sohn heiratet die Tochter des Illuyanka, in dessen Haus er nach matrilo-kaler Sitte einzieht. Als Bräutigams-gabe erbitet er von seinem Schwiegervater Herz und Augen des Wettergottes, die er auch erhält und die er seinem Vater übergibt. Nunmehr wieder im Besitz seiner früheren Kräfte, fordert der Wettergott den Illuyanka an der Küste des Meeres zum Kampf. Er besiegt ihn und tötet danach auch seinen eigenen Sohn.⁸¹

Der Mythos von Illuyanka und dem Wettergott setzt wie der ugaritische Baʿlu-Mythos ein zweigeteiltes Jahr voraus: In der einen Hälfte regiert der Wettergott und in der anderen Hälfte Mōtu bzw. Illuyanka.

⁷⁹ A. Kammenhuber 1969, 259; G. Kellerman 1981, 36 mit Anm. 7 und C. Kühne 1985, 177.

⁸⁰ Siehe S. 436-438.

⁸¹ CTH 321. Eine Übersetzung des Mythos findet sich auf S. 703-707.

KOSMOGONIEN

Die Urzeit oder die Welt vor der Schöpfung

Der sumerischen Überlieferung zufolge sind der Himmel (sumerisch an) und die Erde (sumerisch ki) – zusammengefaßt zu an-ki „Universum“ – das Produkt der uranfänglichen Wasser bzw. des Urmeeres: Die mit dem Logogramm für Meer (a.ab.ba) geschriebene Göttin Nammu ist die „Mutter, die Himmel und Erde gebar“.¹ Vor dem Schöpfungsakt waren Himmel und Erde eine Einheit – der vom Ozean umgebene „Berg Himmel und Erde“² – aus dessen Fundament die Erde in Form einer Scheibe und aus dessen Gipfel der Himmel in Form eines über die Erde gestülpten Hohlraumes, entstand.³

Von ähnlichen Vorstellungen beeinflusst ist das „Lied von Ullikummi“; nach ihm befindet sich die Einheit Himmel-Erde (vor ihrer Trennung) in einem Ur- oder Weltmeer. Damit Himmel-Erde nicht in die Tiefe absinken, werden sie von dem in diesem Meere stehenden Riesen Upelluri gestützt.

Dem babylonischen Lehrgedicht enūma eliš zufolge existierte vor der Entstehung des Kosmos eine grenzenlose Wasserwüste, bestehend aus dem Salzmeer Tiamat und dem mit diesem vermengten Grundwasser(-Ozean) Apsû (sumerisch Abzu). Tiamat ist eine Art Urmutter von schlangenhafter Gestalt. Belegt ist der Name erstmals im dritten Jahrtausend in einer sumerisch-eblaitischen Liste in der Gleichung (A.)AB.BA „Meer“ = ti-’ä-ma-tum [tiḥām(a)tum].⁴

Das babylonische Lehrgedicht charakterisiert die Urzeit als einen Zustand der völligen Stille und Bewegungslosigkeit.

Nach der ugaritischen Überlieferung bestand vor allem Sein nur dunkle, windige Luft und ein schmutziges, finsternes Chaos, in dem sich hmṛj, die Behausung des Môtu, befand. Philon von Byblos vermerkt in seiner Abhandlung über die phönikische Religion, daß

¹ S.N. Kramer 1959, 72 und 1961, 39, 70, 74 f. 114; G. Komoróczy 1973, 36; H.G. Güterbock 1980-1983.

² S.N. Kramer 1959, 72.

³ S.N. Kramer, 1961, 39, 40.

⁴ M. Krebernik 1983, 43:1343; zu Tiamat siehe E. Otto 1969, 86 und G. Komoróczy 1973, 132 f.

Muth, das ist Môtu, sowohl „Schlamm“ als auch „Fäulnis von wäßriger Mischung“ bedeute.⁵ Eine andere aus Ugarit überlieferte Tradition nimmt am Anfang allen Seins die Dualität Himmel-Meer an. So bietet die ugaritische Version der großen, die gesamte Götterwelt geordnet erfassenden Götterliste An : Anum⁶ den folgenden dreisprachigen – akkadisch-hurritisch-ugaritischen – Eintrag:

33"	[anu	a-n]i	ša-mu-ma
34"	[an-tum	a]š-[t]e a-ni-wi	ta-a-ma-tum

Hier ist das weibliche Pendant des Himmelsgottes in der babylonischen und hurritischen Spalte Antum bzw. „Frau des Himmels(-Gottes)“; ihr entspricht in der ugaritischen Spalte das Urmeer.⁷

Ein hethitisches Ritualfragment enthält die folgende, auf syrische Traditionen zurückgehende Anspielung auf die Schöpfung: „Die Mondsichel erhob sich, die Finsternis (gebar) die Erde, die Helligkeit gebar die Sterne.“⁸ Demnach entstand – ähnlich wie in dem Schöpfungsbericht der Genesis – mit dem Inkrafttreten des Lichtes die Erde aus der uranfänglichen Finsternis.

Phönizischen Vorstellungen zufolge brachte das Chaos, nachdem es sich mit dem Geiste vereinte, das Verlangen hervor. Das Verlangen verband sich seinerseits mit dem Chaos und dem Geist und zeugte Môt. Dieser gebar das kosmische Ei, das – entsprechend der ägyptischen Lehre von Heliopolis – im Keim das gesamte Universum enthielt. Das Ei zerbrach in zwei Stücke; aus der einen Hälfte entstand der Himmel und aus der anderen die Erde.⁹

*Dema-Gottheiten*¹⁰ und „embryonale Welt“: Am Ende der Urzeit war

⁵ C. Clemen 1939; M.H. Pope und W. Röllig 1965, 300 f.; A.I. Baumgarten 1981, 106-108.

⁶ A. Cavigneaux 1980-1983.

⁷ Ugaritica V 1968, 246 und 423, Nr. 137 III 33"-34", E. Laroche 1968, 453 f. und H.G. Güterbock 1980-1983, 325.

⁸ KUB 57.66 Rs. III 16, H. Otten 1988, 46.

⁹ M. Eliade 1977, 21.

¹⁰ Zu dem aus Neu-Guinea stammenden Begriff Dema vgl. Ad. E. Jensen 1960, 105 ff. und J. Haekel 1971, 111 ff.

Die Begriffe Dema-Gottheiten und „embryonale Welt“ hat J.J.A. van Dijk 1971, 449-452 für die sumerische Religion eingeführt.

der Kosmos nach sumerischer Vorstellung – wie ja auch nach der heliopolitanischen Lehre vom kosmischen Ei – als Idee bereits vorhanden. Die Bestandteile des auf seine Gestaltung harrenden Kosmos existierten gewissermaßen als Samen oder Keime in einer Art embryonalem Sein. Auch im babylonischen Lehrgedicht sind die elementaren Wesenheiten schon schemenhaft vorhanden, bevor sie durch den schöpferisch-magischen Akt der Namengebung in Erscheinung treten: „Als oben die Himmel (noch) nicht mit Namen benannt waren, und unten der Grund (noch) nicht als Name ausgesprochen war, als Apsû, der Uranfängliche, ihr Erzeuger, Mummu (und) Tiamat, die Gebärende ihrer Gesamtheit, ihre Wasser (noch) zusammen vermischten, als das Ried (noch) nicht zusammengeflochten war und Rohrdickicht am Fluß (noch) nicht zu finden war, als keiner der Götter (noch) deutlich gemacht war, (ihnen) ein Name (noch) nicht ausgesprochen war, die Geschicke (noch) nicht bestimmt waren ...“¹¹

Eine sumerische Kosmogonie berichtet von der Existenz oder der Entstehung eines Hügels; es ist „der reine Hügel“ in den Ur-Wassern¹² – eine Vorstellung, die sich ebenfalls in einem heliopolitanischen Schöpfungsbericht findet.¹³ Diesem Bild des aus dem Wasser auftauchenden Hügels liegt der sich jährlich wiederholende Rückgang der das Tiefland überschwemmenden Fluten der großen Flüsse und das allmähliche Wiederauftauchen des überfluteten Landes zugrunde. Auf dem „reinen Hügel“ ist die Idee des späteren Kosmos lokalisiert, denn auf ihm befindet sich die Urstadt uru.ul.la, akkadisch âl šâti, die „Stadt der fernen Zeit“¹⁴. In ihr existieren bereits die Urformen der materiellen und geistigen Kultur, wie sie sich im Neolithikum entwickelt haben, als Dema-Gottheiten.

In den theologischen Konstruktionen wurden aus den Urelementen die Ahnengötter – „die Vater- und Muttergottheiten“ – des Weltengestalters Enlil und des Himmelsgottes An(u). Es entsteht eine Genealogie der Ordnung, eine Art Weltaltertheorie, derzufolge die Urelemente nacheinander und einander bedingend ins Sein

getreten sind. Da sie schon in dem Gedicht „Fluch über Akkade“¹⁵ genannt werden, in dem von der Klage der „Mutter-Vater-Gottheiten des Enlil“ (ama a.a. ^Den.lil.lá.ke₄)¹⁶ die Rede ist, handelt es sich um ein sehr altes theologisches System. Altbabylonische Listen bieten die folgende Ahnenreihe von Enlil und Ninlil:

Enki-Ninki	„Herr-Frau-Erde“
En.ul-Nin.ul	„Herr-Frau-Ewigkeit“
En.da.šurimma-Nin.da.šurimma	„Herr-Frau, der/die die Hürde schützt“
En.du ₆ .kù.ga-Nin.du ₆ .kù.ga	„Herr-Frau-reiner-Hügel“
En.lil-Nin.lil	„Enlil (und) Ninlil“

Auf altbabylonischer Tradition fußend, jedoch leicht variiert, indem statt des Paares Endašurimma-Nindašurimma das Paar En.utila-Nin.utila „Herr-Frau-Leben“ erscheint, und um das Paar En.me.šar-Nin.me.šar „Herr-Frau-aller-Seinsarten“ erweitert, findet sich in einem Beschwörungsritual eine aus nunmehr fünf Generationen bestehende Ahnenreihe des Enlil.¹⁷ Wohl um die Bedeutung des Enlil und des An(u) zu steigern, wird in mittelbabylonischer Zeit und in spät überlieferten Litaneien die Ahnenreihe auf 20 Paare bzw. auf 40 Ahnen erweitert, weil die Zahl 40, sumerisch inim, „Gesamtheit“ bedeutet.¹⁸ Auch der Himmelsgott An(u) hatte solche Ahnenreihen, eine einfache und eine doppelte. Die einfache Ahnenreihe lautet (zu lesen von unten nach oben):

An	„Himmel“
An.šar.gal	„der gesamte Himmel“
En.uru.ul.la	„Herr (der) Urstadt“
Uraš	„Erde“
Bēlet-ilī	„Herrin der Götter“
Nammu	Urmutter
Ama.tu.an.ki	„Mutter, die Himmel-Erde geboren hat“.

Die doppelte Ahnenreihe (zu lesen von oben nach unten) lautet¹⁹:

Dūri-Dāri
Laḫmu-Laḫamu
Alala-Belili

¹¹ Enūma eliš, bearbeitet von S. Langdon 1923, 1. Tafel 1-8.

¹² Zu vergleichen ist das Nippur-Heiligtum du₆.kù „reiner Hügel“ (A. Falkenstein 1965, 131), dem in der Ur III-Zeit kultische Verehrung zuteil wurde, W. Salaberger 1993, 139.

¹³ J.M. Plumley 1977, 26.

¹⁴ CAD S 116 f., 118b, 2', vgl. auch G. Komoróczy 1973a, 138.

¹⁵ Bearbeitet von A. Falkenstein 1965a.

¹⁶ J.J.A. van Dijk 1971, 451 ff. und 1957-1971, 535.

¹⁷ W.G. Lambert 1977, 53 ff. und J.J.A. van Dijk 1971, 449 ff.

¹⁸ J.J.A. van Dijk 1960, 151 f.

¹⁹ KAR 22 Vs. 23-25, vgl. W.G. Lambert 1985a, 190.

Die Ahnen des Himmelsgottes bzw. die der Existenz des Himmels vorangegangenen Phasen des Universums sind die ungeordnete Zeit (vor dem Kalender), vertreten durch die Dyade Dūri-Dāri „immer (und) ewig“.²⁰ Auf sie folgt die Dyade Laḥmu-Laḥamu (vielleicht die das Universum tragenden Atlanten²¹) sowie das Paar Alala-Belili. Alala/Alalu, der auch in den Sukzessionsmythos des Kumarbi-Zyklus Eingang gefunden hat, ist der Vorgänger des Himmelsgottes. In syrischer Tradition ist Alalu mit einer Gottheit Am(m)ez(z)ad(d)u verbunden,²² die der Belili entsprechen könnte. Belili, gleichgesetzt mit der sumerischen Göttin geštin.an.na, der „Weinranke des Himmels“, dürfte in diesem Kontext die Funktion eines Verbindungsgliedes von Himmel und Erde²³ haben.

Diese beiden Genealogien des Himmelsgottes scheinen in einer mittelbabylonischen Götterliste mit dem folgenden Resultat vereinigt worden zu sein (zu lesen von unten nach oben):

Uraš	Nin.uraš
An.šar.gal	Ki.šar.gal
An.šar	Ki.šar
En.šar	Nin.šar
Dūri	Dāri
Laḥma	Laḥama
E.kur	Gara
Alala	Belili
Alala.alam	Belili.alam
En.uru.ul.la	Nin.uru.ul.la

Mit Uraš und Nin.uraš „Erde – Frau Erde“ am Ende der Ahnenreihe wird Anu, in Anlehnung an die Ahnenreihe des Enlil, ebenfalls zum Abkömmling der Erde.²⁴

Nachdem der Kosmos entstanden war – die Dema-Gottheiten sich verwirklicht oder entfaltet hatten – wurden sie in die Unterwelt versetzt. Als Unterweltsgottheiten treten sie verschiedentlich in Erscheinung. So opfert ihnen Gilgameš in einem sumerischen Epos: „Gilgameš, der Sohn der (Göttin) Ninsun . . . wog die Brot-

²⁰ Vgl. auch W.G. Lambert 1980-1983, 220.

²¹ Zu Laḥmu-Laḥama vgl. W.G. Lambert 1985a, vgl. auch F.A.M. Wiggermann 1979-1980, 90 ff. und W. Farber 1989, 87.

²² In den verkürzten Namensformen Alal und Amaza ist das Paar auch in Emar belegt, wo ihm kultische Verehrung zuteil wird (Emar VI.3 1986, Nr. 373:73', vgl. auch A. Archi 1992, 11 f. und S. 568).

²³ Siehe S. 134-135.

²⁴ W.G. Lambert 1977, 56 f.

opfer aus an Enki-Ninki, En(m)ul-Nin(m)ul, En.du₆.kù.ga-Nin.du₆.kù.ga, En(in).da.šurimma-Nin.da.šurimma, En.mul.a, Enmešar(ra), an die Mutter-Vater-Gottheiten des Enlil“.²⁵

Die Dema- oder Urzeitgottheiten verschmelzen mit den (vor allem in Beschwörungsritualen auftretenden) sieben Weisen, den apkallū-Gottheiten von Eridu, die ebenfalls schon vor der Flut existierten²⁶ und die, dem Epos vom Pestgott Erra zufolge der Demiurg Marduk in den Apsū versetzt hat.²⁷ Eine andere urzeitliche Göttergruppe bilden die „getöteten Götter“ (dingir.ug₅.ga) oder die „gefesselten Götter“ (dingir.dib.ba). Zu ihnen gehören Enmešar(ra), „Herr aller me-Kräfte“, der Ahnengott des Enlil, nebst seinen sieben Söhnen. Sie hat der Himmelsgott besiegt; seither haben sie apotropäische Funktionen.²⁸

Mit den Ahnengöttern des Enlil und des Anu lassen sich die in hethitisch-hurritischen Opferlisten bezeugten „Vater-Gottheiten“ (hurritisch enna attani = we = na) vergleichen. Bezeugt sind sie für die Hauptgottheiten des hethitischen Pantheons seit dem Mittleren Reich, nämlich für Teššop, für seine Gemahlin Hebat, für seine Schwester Ša(w)oška (von Tamerenga), für den Sonnengott Šimige und für die Mondgöttin Ningal.²⁹ Ferner erscheinen „Vater und Mutter der Išhara“³⁰ sowie die „Vatergottheiten der Lelluri“.³¹ Soweit feststellbar, werden den männlichen Gottheiten – belegt für Šimige³² – die „männlichen Vatergottheiten“ und den Göttinnen die „weiblichen Vatergottheiten“ – belegt für Ningal³³ – zugeordnet. Ihnen nahe stehen die hurritischen Ahnengötter, wörtlich die „Götter des Großvaters“ [enna amat(i = w)e = na], die mit den „Göttern der Tiefe“ (enna durenna) weitgehend identisch sind und hethitisch mit den karuileš šiuneš, die „früheren Göttern“, d.h. einer älteren als der derzeit herrschenden Göttergeneration³⁴

²⁵ S.N. Kramer 1944, 2-12.

²⁶ Literatur bei G. Komoróczy 1973, 138 mit Anm. 81.

²⁷ Erra I 145 ff.; zuletzt bearbeitet von L. Cagni 1969, vgl. auch G. Komoróczy 1973, 150 mit Anm. 172.

²⁸ E. von Weiher 1988, 72.

²⁹ I. Wegner 1981, 44 f.

³⁰ KBo 17.94 (= ChS I/5 1988, Nr. 77) Rs. III 30'.

³¹ KBo 33.194 Rs. VI 6. Die Vater-Götter des Ea sind auch in luwischen Kontext bezeugt (KUB 9.31 Vs. II 30-31).

³² KUB 27.1 (= ChS I/3.1 1994, Nr. 1) Vs. I 72-73.

³³ KUB 45.47 Rs. III 10.

³⁴ Siehe S. 113-115.

gleichgesetzt werden.³⁵ Die „früheren Götter“ wiederum wurden seit dem Mittleren Reich mit den akkadischen Anunnaku-Unterweltsgöttern³⁶ identifiziert.³⁷

Wie die Namen der mesopotamischen urzeitlichen Zwillingspaare Dūri-Dāri, Laḫmu-Laḫamu oder (Ḫ)alma-Ḫal(l)ama³⁸, so sind auch einige ihrer Namen nach dem Prinzip der Wortmagie in gereimten Doppelworten gebildet, nämlich Nara-Nanšara/Napšara, Minki/Munki-Am(m)unki, Eltara-Taištara und Muntara-Mutmuntara.³⁹ Möglicherweise handelt es sich bei diesen Paaren um eine männliche und eine weibliche Gottheit, denn Mušili II. unterscheidet in einem seiner Gebete gegen die Seuche im Ḫatti-Land „männliche und weibliche frühere Gottheiten“.⁴⁰

Was ihre Herkunft und Funktion betrifft, so scheint es sich um vorsemitische, altsyrische Substratgottheiten⁴¹ mit zum Teil engen Beziehungen zum Getreide und zur Erde zu handeln, da man ihnen, neben anderen Opferspeisen, Getreidesamen, Bohnen und Erbsen darbringt.⁴² Als in die Unterwelt verbannte Getreide- oder Erntegottheiten stehen sie dem Enmešar(ra)⁴³ und seinen Söhnen nahe, die zum Typus der getöteten und gefesselten Getreidegötter gehören.

Diesem altsyrischen Götterkollektiv werden gelegentlich auch die mesopotamischen Gottheiten Alalu/Alulu, Anu nebst seiner Gemahlin Antu sowie das Paar Enlil und Ninlil zugeordnet.⁴⁴ Wie eng sie mit diesen verflochten sind, geht daraus hervor, daß die Doppelgottheit Nara-Nam/pšara dem Ea als Bruder zugeordnet ist.⁴⁵ Das Paar Minki/Munki-Am(m)unki könnte mit dem sumerischen Urzeitpaar Enki-Ninki in Verbindung gebracht werden, zumal Enki auch in den Dialektformen Amanki (¹aman.ki) und

³⁵ VBoT 16(= ChS I/5 1988, Nr. 31) Rs. 10' und KUB 37.34(= ChS I/5 1988, Nr. 75) Rs. IV 27' 30'.

³⁶ Siehe S. 132.

³⁷ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961; vgl. auch E. Reiner und H.G. Güterbock 1969, 265 f.

³⁸ G. Komoróczy 1973, 37 und W.G. Lambert 1980-1983, 229.

³⁹ J. Friedrich 1954-1956.

⁴⁰ KUB 14.14 + Vs. III, bearbeitet von A. Götz 1930, 164-204.

⁴¹ A. Goetze 1957, 134 und H.M. Kümmel 1973, 74.

⁴² CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Rs. III 40-46.

⁴³ Zu Enmešar(ra) siehe M. Civil 1974-1977, 66-67.

⁴⁴ Nach O.R. Gurney 1977, 15 erfolgt die Zuordnung der sumerischen Gottheiten erst in späterer Zeit.

⁴⁵ Siehe S. 98.

Umunki (¹Dumun.ki) begegnet.⁴⁶ Die mesopotamischen Götter mögen, wie es die im Pantheon von Ebla verehrten sumerischen Gottheiten Enki-Ninki oder Ninkardu nahelegen, bereits in der ersten Hälfte des dritten Jahrtausends nach Nordsyrien gelangt sein, wo sie jener autochthonen syrischen Gruppe zugeordnet wurden.

Der Name des Gottes Am(m)ez(z)ad(d)u erinnert an den Namen des amurritischen Herrschers Ammišaduqa der ersten Dynastie von Babylon⁴⁷ und an den karischen Namen Amisodaros, den auch ein legendärer lykischer König trägt.⁴⁸ Am(m)ez(z)ad(d)u, der besonders eng mit der mesopotamischen Gruppe Alalu, Anu-Antu, Enlil-Ninlil und einmal auch mit der Göttin Bēlet-ekalli, „Herrin des Palastes“, verbunden ist, nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als er – aus dem Götterkollektiv heraustretend – in einem hethitischen Fragment mythologischen Inhalts als selbständig handelnde Gottheit neben Kumarbi genannt ist.⁴⁹ Im Kult von Emar (am Euphratknie) werden ihm und Alalu – in den Namensformen Alal und Amaza – kultische Verehrung zuteil.⁵⁰ Westsemitischer Herkunft schließlich scheint der Name des Gottes Eltara – eine Weiterbildung des Namens El – zu sein.⁵¹ Epitheta, wie Irwetiga, „Herr der Erde“ (Variante: „Herr des Gerichts“), Aduntar(r)i, „der Seher“ und Zulki, „die Seherin“,⁵² lassen eine den sumerischen Urzeitgottheiten vergleichbare präkosmische Existenz vermuten. Im „Lied vom Gott LAMMA“ fordert Ea seinen Bruder Nara-Nam/pšara auf, „das Getier der Erde“ gegen den unbotmäßigen LAMMA aufzubieten.⁵³ Die Göttergruppe gehört sowohl zum Götterkreis des Kumarbi als auch zur Unterweltsherrin Allani. Da sie der Göttergeneration des Kumarbi angehören, die älter als die der herrschenden Götter um Teššop ist, richtet sich an sie – die

⁴⁶ M.W. Green 1975, 75 f. und O.R. Gurney 1977, 15.

⁴⁷ O.R. Gurney 1977, 15.

⁴⁸ Zum Beispiel Homer, Ilias 16 (π), 328 f., J. Sundwall 1913, 50 und V. Haas 1982, 32.

⁴⁹ KUB 33.110, J. Siegelová 1971, 48 f.

⁵⁰ Emar VI.3 1986; Nr. 373:73, Nr. 378:9; Nr. 385:9; vgl. auch Nr. 382:14, siehe S. 568, 573 und 576.

⁵¹ Das Namenselement -tara-/tera, das auch in den altsyrischen Götternamen Adamma=tera (Emar VI.3 1986, Nr. 369:33,66), Adun=tera, Mun=tara und Mutmun=tara sowie in Dagān=tari (A. Archi 1992, 12) enthalten ist, gehört einer vorsemitischen, syrischen Substratsprache an.

⁵² CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Vs. II 16-17.

⁵³ Siehe S. 98.

„starken Götter“ – die Rezitation des Sukzessionsmythos: „[] die starken . . . Götter sollen (den folgenden Mythos) hören, Na[r]-Napšara, Mink[i]-Am(m)unki sollen hören, Am(m)ez(z)ad(d)u, [Enlil und Aband]u, der Išhara Vater (und) Mutter sollen hören, Enlil [] . . . , welche starke (und) . . . Götter (sind) [] . . . sollen hören.“⁵⁴ Einem Beschwörungsritual zufolge hat sie Teššop (zur Zeit der Getreidesaat) mitsamt dem Kumarbi in die Unterwelt gestoßen und ihnen ein bescheidenes Vogelopfer bestimmt: „Seht, euch früheren [Göttern], nicht stellt man euch ein Rind und ein Schaf hin. Als euch der Wettergott in die finstere Erde hinabtrieb, da hat er euch dieses (Vogel-)Opfer festgesetzt!“⁵⁵ Einem hurritischen Mythos zufolge sitzen sie bei einem Gastmahl in der Unterwelt, das Allani für Teššop zurüstet, zur Rechten des hohen Gastes.⁵⁶

Im hethitischen und hurritischen Schrifttum bildet die Gruppe der „früheren Götter“ eine Art Rechtsinstanz: In Beschwörungsritualen werden sie aus der Unterwelt herbeizitiert, damit sie am Ritualgeschehen teilnehmen und die „Rechtssache“ des Ritualherrn entscheiden.⁵⁷ Seit Šuppiluliuma I. begegnen sie in hethitischen Staatsverträgen unter den Schwurgöttern. Das Götterkollektiv ist zumeist durch die Zahl der aufgeführten Namen definiert; in der Regel bilden sie Zwölfer-, Neuner- und Siebenergruppen. Auch die Reihenfolge der Namen unterliegt einer ziemlich genau festgelegten Ordnung; so geht etwa stets die Gottheit Am(m)ez(z)ad(d)u dem Alalu voraus, auf den – gemäß der Göttersukzession – der Himmelsgott Anu folgt. Die Zwölfergruppe erscheint in den Staatsverträgen Šuppiluliumas und Muršilis II., sie besteht aus Nara, Nam/pšara, Minki/Munki, Tuḫuši, Am(m)unki, den Paaren Am(m)ez(z)ad(d)u-Alalu, Anu-Antu, Enlil-Ninlil und Abandu.⁵⁸ Zu einer Gruppe von neun Gottheiten sind sie im

⁵⁴ KUB 33.120, bearbeitet von H.G. Güterbock 1946, Vs. I 2-7. Zur Reihenfolge der Götternamen vgl. auch KBo 17.94 (= ChS I/5 1988, Nr. 77) Rs. III 30-32.

⁵⁵ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Rs. III 34-38, siehe S. 283-289.

⁵⁶ KBo 32.13 Vs. I 17-22, Vs. II 21-26, siehe S. 551.

⁵⁷ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, vgl. auch KBo 12.91 Rs. IV 5'-8' und CTH 421.1, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 50-110 (KUB 17.14) Rs. 21'-22'.

⁵⁸ Šuppiluliuma I.: CTH 53 „Traité avec Tette du Nuḫašše“, Rs. IV 41-43; CTH 49 „Traité avec Aziru de l'Amurru“, Rs. 7-9; Muršili II.: CTH 62 „Traité avec Duppi-Tešub de l'Amurru“, Rs. IV 14-18. CTH 69 „Traité avec Manapa-Datta du pays du Seha“, Rs. IV 21-25; hier ist Abandu möglicherweise mit

Staatsvertrag Muwatallis II. mit Alakšanduš zusammengefaßt: Nara, Na[pšara], Am(m)unki, Tuḫuši, Am(m)ez(z)ad(d)u, [Alalu], Kumarbi, Enlil, Ninlil.⁵⁹ Als Heptade erscheinen sie in einem Beschwörungsritual, in dem von den folgenden Gottheiten Lehmfiguren gebildet werden: Minki, Tuḫuši, Am(m)unki, Alammu, Eltara, [Taištara] und Nam/pšara.⁶⁰ Die Heptade begegnet unter Abzug des achten Namens Aabi „Opfergrube“ auch in der folgenden Aufzählung: Der Seher Aduntar(r)i, die Seherin Zulki, der Herr des Gerichts/der Erde Irwetiga, die Paare Nara-Nam/pšara, Minki-Am(m)unki und die (vergöttlichte) Opfergrube Aabi.⁶¹

Während in den Schwurgötterlisten die Zahl der Götter in der besagten Weise festgelegt ist, ist ein solches Schema in den Aufzählungen der Beschwörungsrituale nicht vorgeschrieben. Sie bieten 13, unter Hinzufügung von „Erde und Himmel“ 15 und sogar bis zu 20 Namen.⁶²

Weitere Urzeitwesen: Da eine Differenzierung nach dem Sexus erst nach der Trennung von Himmel und Erde – dem männlichen und dem weiblichen Prinzip – möglich und denkbar ist, sind der präkosmischen Seinsphase die dem Sexus nach indifferenten und hermaphroditischen Wesen zuzuordnen.⁶³ Im Geschlecht nicht festgelegt ist der zwischen Urzeit und Gegenwart stehende Demiurg Kumarbi in seinem Aspekt als Gebärer – als „Vater und Mutter des Teššop“.⁶⁴

Die in Gestalt und Geschlecht indifferenten Zwillingsgottheiten gehören ebenfalls zu den Wesen der Urzeit. Auf ein solches urzeitliches Paar, das den Kosmos erschuf, deutet die Beschreibung eines in einer Inventarliste aus Qatna erwähnten Amuletts: „Zwei

[Kumarbi] vertauscht; Tuthaliya IV.: CTH 105 „Traité avec Šauškamuwa de l'Amurru“, KUB 8.82 + Rs. 21'-22'.

CTH 132 „Traité d'un roi hittite avec le Kizzuwatna“, Rs. IV 9'-13' Nara, Na[pšara], Amunki, Tuḫuši, Am(m)ez(z)ad(d)u, [Alalu], Kumarbi, Enlil, Ninlil, vgl. auch A. Goetze 1964, 90.

⁵⁹ CTH 76 „Traité avec Alakšandu de Wilusa“, Rs. IV 21-23.

⁶⁰ Bo 2760 Rs. III 8'-11', V. Haas und M. Wäfler 1974, Anm. 43.

⁶¹ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Vs. I 49-58.

⁶² KBo 17.95 (= ChS I/5 1988, Nr. 78) Rs. III 12'-17' und KBo 17.96 (= ChS I/5 1988, Nr. 79) Vs. I 7'-11'.

⁶³ Als Symbole der Doppelgeschlechtlichkeit können die Phallusdarstellungen mit angefügten weiblichen Brüsten aus dem chalkolithischen Zypern (Abbildungen in: H. Ganslmayr und A. Pistofidis 1987, 36) gewertet werden.

⁶⁴ Siehe S. 169 mit Anm. 107.

Lapislazuli-Figuren der Zwillinge, ihr Name ist Ordner/Füger (muš(u)n(n)i).⁶⁵ Urzeitwillinge sind wohl auch die sumerisch-akkadischen maš.tab.ba-Gruppen, die seit der Ur III-Zeit in Mari belegt sind⁶⁶ und die als apotropäische Wesen in babylonisch-assyrischen Beschwörungsritualen erscheinen, wie z.B. die „aneinandergebundenen Zwillinge“ oder die „Zwillinge, die sich schlagen“ aus der Ritualserie „Haus der Waschung“.⁶⁷ Der Urzeit angehörend oder, korrekter, zwischen Urzeit und Gegenwart stehend, sind viele der schlangenhaften Geschöpfe, halb anthropomorphe, halb theriomorphe Wesen, und wohl auch die aus der Glyptik bekannten Kentauren, Kyklopen, Sphingen und mancherlei andere phantastisch-magische Gestalten mehr. Solche Geschöpfe erschafft sich Tiamat in ihrem Urmutteraspekt Ĥubur, um gegen ihren Widersacher Marduk gerüstet zu sein: „Die Mutter Ĥubur, die Formerin aller Dinge, fügte Waffen ohnegleichen hinzu: Sie gebär Geschöpfe, deren Zähne spitz sind; ihre Beute verschonen sie nicht. Mit Gift statt Blut ließ sie ihre Leiber angefüllt sein. Mit Furchtbarkeit bekleidete sie die wilden Geschöpfe; Schreckensglanz ließ sie sie tragen, gottgleich machte sie sie. Der, der sie anblickt, soll in Kraftlosigkeit zusammenbrechen. Ihre Leiber sollen anspringen, nicht soll sich umwenden ihre Brust. Die bašmu-Schlange, die mušhuššu-Schlange und das laḥamu-Wesen ließ sie entstehen; den großen Löwen, den mächtigen Hund und den Skorpionmann, wütende Stürme, den Fischmann und den kušarikku-Wisent. Machtvoll waren ihre Beschlüsse, nicht entgegenzutreten war ihnen. Insgesamt waren es elf dieser Art, die sie entstehen ließ.“⁶⁸

Die Entstehung des Kosmos

Eine einheitliche Vorstellung von der Entstehung und Gestaltung des Kosmos gibt es nicht für Mesopotamien, geschweige denn für den gesamten Vorderen Orient. Doch gehen die verschiedenen Überlieferungen alle von einem Urozean aus, der die Einheit Himmel-Erde⁶⁹ gehär. Der kosmogonische Schöpfungsakt besteht

⁶⁵ J. Bottéro 1949, 156:179.

⁶⁶ D.O. Edzard 1967, 70.

⁶⁷ G. Meier 1941-1944, 150:151, 201:3, 215:6, 217:9.

⁶⁸ Enūma eliš Tafel I 133-146, V. Haas 1986, 64.

⁶⁹ Himmel-Erde (akkadisch šama'u – eršetu(m); hethitisch nepiš, personifiziert nepišant- „Himmel“ und tekan/takn- n. personifiziert daganzipa- „Erde“; luwisch tappaš- n. „Himmel“, personifiziert tappašant(i), und tiyammi- c.

in der Trennung dieser urzeitlichen Einheit.

Über die grundlegenden Ereignisse am Ende der Urzeit – der Entstehung des Kosmos, d.h. der geordneten, gestalteten Welt aus dem ungestalteten Chaos, dem undifferenzierten, uranfänglichen Sein – und, damit verbunden, auch über das sakrale Königtum und die Erschaffung der Menschheit, berichten verschiedene altorientalische Mythen.

Diese kosmogonisch-mythischen Motive sind, da sie den verschiedensten lokalen Traditionen entspringen, untereinander oft widersprüchlich; in den Grundzügen und gelegentlich in Details kongruieren sie aber auch miteinander.

Manche der Mythologeme sind über den Vorderen Orient und den östlichen Mittelmeerraum hinaus über weite Teile der Welt verbreitet. Es handelt sich also um universale Motive und Denkformen.⁷⁰

Schöpfungs- und Ursprungsmythen sind aitiologische Erzählungen, denn sie berichten vom Übergang des urzeitlichen Zustands zum Kosmos, der heutigen Seinsform, und dem Beginn des irdischen Lebens.⁷¹ Zugrunde liegen ihnen nüchterne Überlegungen, wie die Welt und das Leben entstanden sein könnten. Der in diesem Zusammenhang häufig verwendete Begriff des mythologischen oder gar prälogischen Denkens darf nicht zu der Annahme verleiten, daß etwa irrationale Denkweisen vorlägen. In der literarischen Sprachform des Mythos finden im Gegenteil durchaus höchst rationale, heutiger Erkenntnis oft nicht allzu ferne Gedanken ihren erzählerischen Ausdruck.

Die sumerische Überlieferung: Sumerische Mythen, die das Thema der Erschaffung der Welt, der Götter und des Menschengeschlechts in den Mittelpunkt stellen, sind bislang nicht bekannt geworden. Allerdings gibt es kosmologische Einleitungen zu einzelnen Mythen, die in der Form kurzer Prologe einige – wenn auch voneinander abweichende – Vorstellungen von der Entstehung des Kosmos, der kosmischen Kräfte, bzw. der Götter und der Menschen enthalten; ferner erscheint dieses Thema in Streitgesprächen,

„Erde“; hattisch Diyaḥšul „Himmel“, Dištarzil und wur- „Erde“; hurritisch ḥawurni „Himmel“ und eše „Erde“, kontrahiert zu ešḥawurni „Erde-Himmel“, siehe S. 153 mit Anm. 3.

⁷⁰ W. Baumann 1955 und W.G. Lambert 1977, 47.

⁷¹ Ad. E. Jensen 1960, 49 ff.

Hymnen und Mythologemen, die in Beschwörungsrituale eingebettet sind. Die hierfür ergiebigsten Literaturwerke sind die Mythen „Berg des Himmels und der Erde“, der Dilmun-Mythos, die Erzählung von Gilgameš, Enkidu und der Unterwelt, das Lehrgedicht von der Hacke und „Gilgameš und der huluppu-Baum“.⁷² Die Verschriftung der meisten dieser Mythen erfolgte während der neusumerischen (Ur III-Zeit) und der darauf folgenden altbabylonischen Zeit.

Himmel-Erde-Trennungsmymthen sind weltweit verbreitet. Sie begegnen in Mythen Sibiriens, Indiens, Indonesiens, Polynesiens und sind selbst in den Erzählungen indianischer und afrikanischer Völker anzutreffen. Der Grundgedanke des in den verschiedensten Variationen auftretenden Motivs ist stets der, daß der Himmel vor Beginn der jetzigen Weltordnung sich unmittelbar über oder direkt auf der Erde befand, so daß es keinen Lebensraum für Menschen, Tiere und Pflanzen gab. Die zumeist gewaltsam und schmerzhaft erfolgende Trennung soll diesem als trostlos angesehenen Zustand ein Ende bereiten. Vielfach wird sie so vollzogen, daß ein Verbindungsglied zwischen Himmel und Erde, z.B. ein Berg, eine Schlingpflanze, ein Baum, eine Treppe, eine Nabelschnur oder ein Phallus durchtrennt wird. Dieser schöpferische Akt bewirkt, daß sich der Himmel von der Erde löst und nach oben zurückzieht. Nunmehr ist der Lebensraum entstanden. Alle Übelstände, die vordem die Lebewesen, soweit sie überhaupt vorhanden waren, in ihrer Entfaltung behindert haben, sind beseitigt. Die Erde wird fruchtbar, es entsteht eine Fülle vegetabilen und animalischen Lebens. Durch die Erschaffung des Mondes, der noch vor der Sonne ins Sein tritt,⁷³ ist die Zeit und der Kalender, eingeführt. Mit der Entstehung des Lichtes scheidet sich der Tag von der Nacht.⁷⁴ Da im Sumerischen Sonne und Tag gleichbedeutend sind, bzw. mit dem gleichen Schriftzeichen ausgedrückt werden, versinnbildlicht die Sonne den ersten Welterschöpfungstag.⁷⁵ Der Wechsel von Tag und Nacht leitet den Anfang der geordneten Welt oder des Kosmos und das Ende des

⁷² Zusammengestellt von S.N. Kramer 1961.

⁷³ Siehe S. 140-141.

⁷⁴ W. Staudacher 1942; H. Baumann 1955 und G. Komoróczy 1973a, 149.

⁷⁵ Auch im Ägyptischen und im Chinesischen (W. Eichhorn 1976, 13) sind die Zeichen für Sonne und Tag identisch.

Urzustandes ein – insofern handelt es sich um Schöpfungs- oder Tagesanbruchsmymthen.⁷⁶ In den verschiedenen mesopotamischen Überlieferungen des dritten und zweiten Jahrtausends erfolgt die Trennung von Himmel und Erde auf zweierlei Weise; entweder durch sich selbst, d.h. durch Evolution, oder durch einen gewaltsamen Schöpfungsakt.

Evolutionkosmogonien: Eine Evolutionskosmogonie klingt in der Einleitung der sumerischen Dichtung „Gilgameš und der huluppu-Baum“⁷⁷ an: „Nachdem (sich) der Himmel von der Erde entfernt hatte, nachdem sich die Erde vom Himmel getrennt hatte, nachdem der Name des Menschen festgesetzt worden war, nachdem der Himmelsgott den Himmel davongetragen hatte, nachdem Enlil die Erde davongetragen hatte ...“. Der folgende Absatz, in dem die Trennung ebenfalls durch sich selbst erfolgt, geht von einer Dreiteilung des entstandenen Kosmos – Himmel, Erde, Unterwelt – aus: „An jenem Tage, an jenem fernen Tage ...“, als die Blütenknospe auf göttliche Veranlassung entstand, als die Blume ... in die Erde gepflanzt wurde, als das Brot in die Kornkammer des Landes eingebracht(?) wurde, als im Herd des Landes Feuer gemacht wurde, als der Himmel sich von der Erde entfernte, als die Erde sich vom Himmel herablagerte, als der Same der Menschheit gepflanzt wurde; an dem Tage, an dem Anu den Himmel an sich nahm und Enlil die Erde, als die Unterwelt an Ereškigal gegeben wurde ...“⁷⁸

In der Evolutionskosmogonie des babylonischen Lehrgedichtes geht aus den miteinander vermischten Urzeitwassern – dem noch nicht getrennten Süß- und Salzwasser, versinnbildlicht in der kosmologischen Dyade Tiamat-Apsû – in mehreren aufeinanderfolgenden Weltenphasen allmählich der Kosmos hervor: In der ersten Schöpfungsphase entsteht aus der Wasserwüste Tiamat-Apsû das Paar Lahmu-Lahamu – zu deuten als Himmelsträger.⁷⁹ Aus ihnen wiederum entsteht das Paar Anšar-Kišar „der Himmel (in seiner Gesamtheit)-die Erde (in ihrer Gesamtheit)“. Aus dieser Verbindung

⁷⁶ M.L. West 1966.

⁷⁷ S.N. Kramer 1938, 3, 1955, 37 und 1959, 71 f.; T. Jacobsen 1946, 144.

⁷⁸ J.J.A. van Dijk 1971, 453. Der Sumerische Name Ereškigal ist aus den Elementen ereš „Herrin“ und ki.gal „großes Land“ zusammengesetzt.

⁷⁹ Siehe S. 110.

entsteht der Himmel(sgott) Anu. Er erzeugt Enki, den „Herrn Erde“, den Gott des Wassers, des Lebens und der Kultur: „Lahmu-Lahamu entstanden und wurden mit Namen benannt. Nachdem Äonen vergangen waren, viele Tage und lange Jahre, wurden Anšar und Kišar geboren; sie waren weitaus entwickelter als die Vorangegangenen. Ihr Sohn war Anu – seinen Eltern gleichwertig, denn Anšar erschuf Anu, seinen Erstgeborenen, nach seinem Bilde“.⁸⁰

Die gewaltsame Trennung von Himmel und Erde vollzieht der sumerischen Überlieferung von Nippur zufolge Enlil, dessen Name „Herr Wind“ bedeutet – vielleicht deshalb, weil er der Erschaffer des Äthers ist, der den Raum zwischen Himmel und Erde erfüllt. „Enlil, der hervorbringt die Saat des Landes aus der Erde, der Himmel und Erde voneinander trennte, der den Kosmos erschuf.“⁸¹ Das sumerische Lehrgedicht von dem Kulturwerkzeug Hacke⁸² beschreibt wie Enlil zur Trennung diesen Gegenstand benutzt: „Die Hacke hat es(er?) gesetzt (= gemacht?), da ging die Sonne auf (Variante: sie läßt die Sonne aufgehen).“ In einem späteren Abschnitt dieser Dichtung erschafft Enlil auch die Menschen mit der Hacke und einer Ziegelform.

In dem babylonischen Lehrgedicht erfolgt die Entstehung des Kosmos durch den Demiurgen Marduk, der in der Gestalt eines Sturm- und Wettergottes nach dramatischem Kampf das Meer Tiamat tötet und aus ihrem gespaltenen Leib den Kosmos erbaut.

Der Mythos von der Hältung der Tiamat bzw. der Entstehung von Himmel und Erde aus dem Leib eines Urzeitwesens gehört zu einem weltweit verbreiteten Mythen-thema: Es ist das Thema von der Teilung einer bisexuell gedachten Ureinheit in eine männliche (= Oben = Himmel) und in eine weibliche (= Unten = Erde) Hälfte. Jene Ureinheit begegnet einerseits als Chaos (Urnacht, Urozean oder in Gestalt eines Eies); sie kann aber auch, wie Tiamat, als personifiziert gedachtes Wesen das Chaos bzw. den Uranfang verkörpern.⁸³

Der Mythos vom Kampf des Sturm-gottes mit dem Meer ist ein dem mesopotamischen Süden sicherlich fremdes Motiv, das von der

⁸⁰ Enūma eliš Tafel I 10-15.

⁸¹ S.N. Kramer 1961, 40, 52 und 1959, 72. G. Komoróczy 1973, 36, 40.

⁸² C. Wilcke 1972-1975, 36.

⁸³ H. Baumann 1955, 255, 280.

nordsyrischen Küstenregion entliehen und mit der amurritischen Wanderung nach Babylon gelangt zu sein scheint.⁸⁴

Die Theomachie: Die babylonische Dichtung leitet den Prozeß der Entstehung des Kosmos mit dem Motiv der Ruhestörung ein: Die neue Göttergeneration Anšar-Kišar und die von ihnen abstammenden Götter – der Himmels-gott Anu und Enki-Ea – sind nicht wie die Vertreter der Urzeit statisch, in sich selbst ruhend, sondern dynamisch, in steter Bewegung, rastlos, ideenreich und schöpferisch. Es ist das mythische Thema der Ruhestörung und der lärmenden Lebensentfaltung, wodurch die neue Generation die urzeitlich-statische Seinsform zerbricht: „Sie rotten sich zusammen, die Genossen, die Götter, sie verwirrten Tiamat und ließen ihre Verhöhnungen laut werden; sie störten der Tiamat Inneres auf durch ihr lautes Treiben inmitten von Anduruna. Nicht vermag Apsû ihr Geschrei zu dämpfen. Doch blieb Tiamat vor ihnen still. Ihre Aktivitäten wurden ihr beschwerlich. Apsû beklagt sich bei Tiamat: ‘Ihre Aktivitäten sind mir beschwerlich; am Tage komme ich nicht zur Ruhe, nachts schlafe ich nicht. Ich will sie vernichten, will ihre Aktivitäten zerstören; Ruhe soll wieder hergestellt werden; laß uns wieder schlafen!’“⁸⁵ So plant Apsû die Vernichtung der neuen Göttergeneration, doch vereitelt Enki-Ea seinen Plan mit Hilfe einer Beschwörung: Er erschlägt Apsû, fesselt Mummu, den „Erschaffer“, und gründet am „Ort Apsû“, also im Grundwasser(-Ozean), seine eigene Residenz, die ebenfalls Apsû heißt. Tiamat bereitet einen Rachefeldzug vor, zu welchem sie ihre elf Ungeheuer erschafft. Ihren Sohn und neuen Gemahl Kingu ernennt sie zum Herrn aller Götter und übergibt ihm die Schicksalstafeln, in denen sich die höchste göttliche Macht offenbart, denn auf ihnen sind alle Ereignisse der Zukunft festgelegt.⁸⁶ Da weder Enki-Ea noch der Himmels-gott gegen Tiamat anzutreten wagen, fordert Anšar den

⁸⁴ Zur Herkunft vgl. T. Jacobsen 1968; W.G. Lambert 1980a, 74; weitere Literatur bei B. Margalit 1981, 137 Anm. 1-2.

⁸⁵ Enūma eliš Tafel I 21-40.

⁸⁶ Die auf diesen Tafeln festgelegten Gesetze waren auch für die Götter verbindlich und unverrückbar und deshalb wichtigster Bestandteil des Königtums im Himmel. Ihr Besitz bevollmächtigt den göttlichen Weltenherrscher, die zu Jahresbeginn von der Götterversammlung beschlossenen Geschehnisse in Kraft zu setzen. Die Tatsache, daß Tiamat diese Tafeln an Kingu übergibt, zeigt, daß sie vorkosmischen Ursprungs sind.

Gott Marduk – ursprünglich aber wohl Enlil als den obersten Gott Sumers – auf, zum Kampfe anzutreten. Dieser willigt unter der Bedingung ein, daß Anšar ihm in der Göttersammlung die Schicksalstafeln zuerkennt und ihn zum Himmelskönig erklärt. Nach seinem Sieg über Tiamat und ihre Geschöpfe schafft und ordnet Marduk den Kosmos und führt den Kalender ein: Er spaltet Tiamat in zwei Hälften und errichtet aus der oberen Hälfte den Himmel und aus der unteren Hälfte die Erde: „Der Herr ruhte aus, ihren Leichnam betrachtet er prüfend; um ein Kunstwerk zu erschaffen, zerteilt er den monströsen Leib. Er zerlegt ihn in zwei Teile wie einen Dörrfisch. Ihre eine Hälfte bestimmte er: Er machte daraus den Himmel als Dach; ‘er pflügt (am Himmel) Quergepflühtes’ und stellte Wächter auf; sein Wasser nicht herauszulassen, befahl er ihnen. Die Himmel(ssphären) betrachtete er, die Stätten prüfte er. Auf der (dem Himmel) gegenüberliegenden Seite stellte er den Apsû, die Wohnstadt des Nudimmud, hin. Die große Wohnstadt, ihr Ebenbild setzte er als das Ešara fest. Die große Wohnstadt Ešara, die er als Firmament erschuf.”⁸⁷ Marduk weist den Göttern ihre Herrschafts- und Machtbereiche zu; er teilt die 600 Gottheiten in 300 obere und in 300 untere ein. Sie erbauen für ihn die Stadt Babylon und seinen Tempel Esangila. Sie sprechen seine 50 Namen aus, eine Summe, die der Anzahl der Namen des Enlil entspricht und verdeutlicht, daß Marduk die Macht und den Rang des großen sumerischen Gottes eingenommen hat.

Als Demiurg erscheint Marduk noch in einem anderen babylonischen Schöpfungsmythos: Marduk erschafft trockenes Land inmitten des Urmeeres, indem er Erde auf ein Schilffloß schüttet. Auf dieser schwimmenden Unterlage läßt er Menschen erstehen.⁸⁸

Das so geschaffene Universum wird von den Göttern in Gang gehalten; sie steuern und beherrschen den Kosmos nach den auf den „Schicksalstafeln“ festgelegten Gesetzen. Die Götter beaufsichtigen die vier kosmischen Zonen – Himmel, Erde-Unterwelt, Meer und Luft. Sie kontrollieren die großen Bereiche des Himmels – die Himmelskörper Sonne, Mond und Sterne, die atmosphärischen Kräfte, die Flüsse, Quellen, Berge und selbst die sozialen und kulturellen Institutionen, wie das Königtum, den Kult, die Städte und Staaten.

⁸⁷ Enūma eliš Tafel IV.

⁸⁸ CT 13.35 und 36.

In der hurritisch-hethitischen Überlieferung des Kumarbi-Mythenzyklus klingen drei verschiedene Grundmotive des Himmel-Erde-Trennungsmythos an: Die von Kumarbi vollzogene Kastration des Himmelsgottes⁸⁹ in der zitierten archaischen Weise hat ein griechischer Papyrus, der aus einem Grab bei Derveni, unweit von Thessaloniki, zutage kam, bewahrt.⁹⁰ Der zu den auf Orpheus bezogenen nachhesiodischen Werken gehörende Text enthält einen philosophisch-philologischen Kommentar zur orphischen Theogonie und Kosmogonie. Es ist darin die Rede von Uranos, der als erster König herrschte⁹¹ und dessen Geschlechtsteile Zeus abbiß, wodurch er Himmel und Erde voneinander trennte: „Die Geschlechtsteile schluckte er herunter, der zuerst den Äther ausgestoßen hatte”⁹² gebiert daraufhin – ähnlich wie Kumarbi – die Bestandteile des Kosmos: „... von des erstgeborenen Königs Geschlechtsteil; aus ihm(= Zeus) aber waren gewachsen alle Unsterblichen, die seligen Götter und Göttinnen, die Flüsse und die lieblichen Quellen und alles andere, was da entstanden ist.”⁹³

Das aus der Theogonie des Hesiod bekannte Motiv der Trennung von Himmel und Erde mit einer Sichel findet sich auch im „Lied von Ullikummi”: Kumarbi versucht, nachdem er in einer späteren Phase des mythischen Geschehens von Teššop gestürzt worden war, seine Herrschaft im Himmel wieder zurückzuerlangen. Zu diesem Zweck zeugt er Ullikummi, den er auf die rechte Schulter des im Weltenmeer stehenden und Himmel und Erde tragenden Riesen Upelluri setzt. Um nun den in den Himmel hineinwachsenden und die herrschenden Götter bedrohenden Ullikummi zu vernichten, wendet er sich an den Gott Aya. Der weise und stets hilfreiche Aya begibt sich zusammen mit Teššop zu Upelluri. Im folgenden Gespräch erzählt Upelluri, daß Himmel und Erde mit einer kupfernen Sichel auseinandergeschnitten worden waren und daß nur mit diesem in der Unterwelt aufbewahrten Werkzeug Ullikummi von seiner Schulter abgeschnitten werden kann.

Die auf der Schulter des Weltriesen stehende und „wie ein Turm” in den Himmel ragende Dioritsäule Ullikummi war wohl

⁸⁹ KUB 33.120 + Vs. II, V. Haas 1982, 139 f.

⁹⁰ W. Burkert 1968, 93-97.

⁹¹ Kol. X.6.

⁹² Kol. XIII.12.

⁹³ Kol. XII.4. Zum Text vgl. W. Burkert 1987, 19-40, bes. Anm. 56.

ursprünglich selbst ein riesenhafter, Himmel und Erde verbindender Phallus,⁹⁴ ein Motiv, das bei der Verschriftung des Mythos nicht mehr verstanden und deshalb uminterpretiert worden ist.

Eine in den Kumarbi-Kronos-Komplex gehörende Entmanungssage berichtet Philon von Byblos: „Im 32. Jahre seiner Machtergreifung und Herrschaft lockte Elos, d.h. Kronos, seinen Vater Uranos an einem mitten im Lande gelegenen Ort in den Hinterhalt, brachte ihn so in seine Gewalt und schnitt ihm die Scham ab, nahe an Quellen und Flüssen. Dort wurde Uranos vergöttlicht, und sein Geist vollendete sich, und das Blut seiner Scham floß in die Quellen und das Wasser der Flüsse, und noch jetzt zeigt man den Ort.“⁹⁵

Der Theogonie des Hesiod zufolge befanden sich der Himmel Uranos und die Erde Gaia vor ihrer gewaltsamen Trennung in einem beständigen Koitus, so daß zwischen Himmel und Erde kein Lebensraum bestand: In der Sprache des Mythos läßt Uranos seine gezeugten Kinder nicht aus dem Schoß der Gaia hervorkommen. Erst als der im Leib der Urmutter eingeschlossene Kronos den Himmel und Erde verbindenden Phallus des Uranos mit einer Sichel abschneidet, zieht sich Uranos von der Erde zurück: „Sobald von ihnen einer geboren wurde, barg er sie alle und ließ sie nicht zum Licht gelangen, tief im Schoße der Erde, sich freuend der eigenen Untat, Uranos. Aber es stöhnte im Innern die riesige Erde grambedrückt und sann auf böse, listige Abwehr. Und sie formte sogleich ein graues Eisengebilde, eine gewaltige Sichel“. Gaia fordert die in ihrem Leib eingeschlossenen Wesen auf, daß einer von ihnen den Vater Uranos während des Koitus mit dieser Sichel entmanne. Dieses Werk übernimmt Kronos: „Da freute im Herzen sich sehr die gewaltige Gaia, barg ihn in sicherem Versteck und gab die gezähnte Sichel ihm in die Hände. Mit der Nacht kam der gewaltige Uranos; sehnend schlang er sich voller Liebe um Gaia und dehnte sich endlos weit. Da streckte der Sohn aus seinem Versteck die linke Hand und griff mit der Rechten die ungeheuerlich große, schneidende, gezähnte Sichel und mähte dem eigenen Vater eilig ab das Gemächte.“

⁹⁴ Zu vergleichen ist KUB 24.7 Vs. II 11-13: Hier ist von der Ištar gesagt, daß sie den einen „wie einen Turm hochmacht“ und den anderen nur Wasser hervorbringen läßt; gemeint ist wohl, daß der eine durch die Göttin eine Erektion wie ein Turm bekommt und der andere nur Urin hervorbringt.

⁹⁵ C. Clemen 1939, 28 f.; vgl. auch A.I. Baumgarten 1981, 94-139.

Vergleicht man die hethitisch-hurritische, phönikische und griechische Überlieferung dieser Mythen, so ergibt sich das Sukzessionschema der Jahreskönige:

Hurritisch-hethitisch	Phönikisch	Griechisch
Alalu	Eliun	—
Anu	Uranos	Uranos
Kumarbi	El	Kronos
Teššop	Baʿlu	Zeus

Die hurritisch-hethitische und phönikische Überlieferung setzt vier Jahreszeiten voraus, während die griechische Überlieferung dem dreigeteilten griechischem Jahr entspricht.

Der gestaltete Kosmos

Nach sumerischer und babylonischer Vorstellung besteht das Universum aus drei Stufen: Dem Himmel, der Erde und der Unterwelt; die beiden letzteren können mit dem akkadischen Begriff *eršetum* bezeichnet werden.

Die Priesterschaft der nordsyrischen Küstenstadt Ugarit geht von einem kosmischen Dualsystem Himmel-Erde aus, wie aus einem Listeneintrag eines von dort stammenden hurritisch-sumerischen Vokabulars hervorgeht:⁹⁶

turi „unten“ = ki „Erde“
ašhi „oben“ = an „Himmel“.

Dieses System kennt auch die hethitische Überlieferung, wobei auch hier Erde und Unterwelt mit dem Begriff „dunkle/finstere Erde“ zusammengefasst sind.⁹⁷

Aus der Wahrnehmung, daß die Erde ringsum vom Horizont umgeben zu sein scheint, entsteht die Vorstellung von der Erdscheibe, über die der Himmel in Gestalt einer festgeformten Halbkugel gestülpt ist. Zwischen Himmel und Erde befindet sich die Atmosphäre.

⁹⁶ Ras-Schamra-Vokabular IV 4-5, C.-G. von Brandenstein 1937, 567 und 1940, 97.

⁹⁷ Vgl. KBo 13.62 Vs. 10 f.: „Mir ist meine Seele hinab in die finstere Erde gegangen“ (H. Otten und J. Siegelová 1970, 36). Die hethitische Bezeichnung „dunkle/finstere Erde“ scheint auf die hurritische Wendung *timeri ešeni* zurückzugehen (N. Oettinger 1989/1990).

Verankert ist der Kosmos in den „vier Ecken“,⁹⁸ das sind die Grenzpunkte oder die Wind- und Himmelsrichtungen.

Der Himmel – akkadisch šama³ū, ein Plurale tantum, – besteht aus drei übereinander gelagerten Himmelssphären. Der oberste Himmel ist aus dem mehrfarbigen lulu/idanītu-Stein. Er ist der Herrschaftsbereich des Himmelsgottes Anu, des „Vaters“ aller kosmischen Gottheiten.

Während Anu ein in unerreichbaren Fernen existierender Hochgott ist, bewohnen seine Söhne und Töchter den mittleren Himmel aus dem blauen ḥašmānu-Stein. Hier thront nach der Lehre von Babylon der Himmelskönig Marduk in einem Gemach aus Lapislazuli, in dem eine Lampe aus Bernstein brennt. Der unterste Himmel aus blauen Jaspis wird von den Sternen eingenommen. Theologischen Spekulationen der Priester des ersten Jahrtausends zufolge, die auch in die griechische Welt gelangt sind, haben sich über dem obersten Himmel noch vier weitere, also insgesamt sieben Himmel, befunden.

Nach hethitischer Überlieferung scheint der Himmel ebenfalls aus einer festen Materie zu bestehen. Für die Annahme, daß der Himmel aus Eisen besteht, sprechen die Bezeichnungen für Meteorite, nämlich „des Himmels Eisen“ und „schwarzes Eisen des Himmels“, das die Götter für den Bau des Palastes vom Himmel bringen.⁹⁹

Der im kundari-Göttergemach¹⁰⁰ den Kosmos lenkende Himmelskönig ist in hurritischer Überlieferung Teššop, dessen Weltherrschaft die Epitheta „Teššop, der große König“¹⁰¹ oder „Teššop,

⁹⁸ Akkadische Bezeichnungen sind: „Die vier Ecken des gesamten Universums“; „die vier Ecken der gesamten Winde“ und „die vier Ecken aller vier Winde“ (W. Horowitz 1988, 164 f.). Die „vier Weltecken“ kennt sowohl die hethitische (KUB 28.92 Vs. 1 2'; KUB 31.130 Vs. 6; KUB 36.89 Vs. 27; KUB 36.90 Rs. 40 und ABoT 44 Vs. 1 23, HED 3 1991, 21), als auch die hurritische Überlieferung (KBo 20.119 + Vs. 1 10, E. Laroche 1980, 121).

⁹⁹ KBo 4.1 Vs. 39. Ein „Himmel aus Eisen“ ist auch in KUB 33.34 Vs. 9' und IBoT 1.26 8 genannt. Himmel und Erde aus Eisen nennt das Ritual KUB 17.20 Vs. II 24.

In dem althethitischen Ritual CTH 416, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969, ist in magischem Kontext von einem Himmel aus Eisen und einem Himmel aus Kupfer die Rede, die in ein Gefäß gelegt werden.

¹⁰⁰ Siehe S. 140.

¹⁰¹ KUB 32.19 (= ChS 1/1 1984, Nr. 41) Rs. III 21'.

der Herr“ usw. anzeigen. So heißt es in einer Hymne in hurritischer Sprache: „Teššop der Rettung und des Šubri, euer, der Götter König; Herr der Erde, König, Herr des Himmels; Herr der Flüsse; Gottheit, euer, der Berge König; Gott der Götter, euer König; Herr [] der Herrschaft; König, Herr der Länder.“¹⁰²

Die Erde und die Unterwelt: Die Erde ist in drei Stufen gegliedert: Die von Menschen, Tieren und Pflanzen bewohnte Erdoberfläche ist die „obere Erde“ (akkadisch eršetum elītum); der darunter befindliche Bereich des Grundwassers ist die „mittlere Erde“ (akkadisch eršetum qablītum), in der Enki/Ea herrscht, und die tief im Erdinneren gelegene Unterwelt ist die „untere Erde“ (akkadisch eršetum šaplītum). Das hethitische Adjektiv šuḥmili bezeichnet die Erde als „gut gefügt“.¹⁰³

Nach mesopotamischer Auffassung liegt die Erdscheibe auf dem kosmischen Ozean. Auf ähnlichen Vorstellungen beruht das aus dem Kumarbi-Mythenzyklus bekannte Bild des Upelluri, der im Meere steht und auf dessen Schultern Himmel und Erde errichtet sind.

In hethitischer Vorstellung liegt die Unterwelt unmittelbar unter der bewohnten Erde. Eingänge dorthin sind natürliche Höhlen¹⁰⁴ und künstliche Gruben. In Höhlen läßt man das Blut der für die Unterweltgottheiten bestimmten Opfertiere hinabrinnen.¹⁰⁵ Mit der Unterwelt verbunden sind auch Quellen, Brunnen und Teiche. Durch eine Höhle¹⁰⁶ und durch eine Quelle¹⁰⁷ steigt der Wettergott von Nerik in die Unterwelt hinab und kommt wieder aus ihr hervor.¹⁰⁸ Mittels künstlich ausgehobener Gruben tritt der Beschwörungspriester mit den Mächten der Unterwelt in Kontakt:

¹⁰² IBoT 2.39 (= ChS 1/1 1984, Nr. 3) Rs. 1-5.

¹⁰³ N. Oettinger 1989-1990, 87.

¹⁰⁴ Mit dieser Höhle vergleichbar sind die Höhlen im Acheron-Tal, westlich der Mündung des Kızıl İrmak. Hier vollbringt Herakles die schwierigste seiner von König Eurystheus gestellten Aufgaben, nämlich den Kerberos aus der Unterwelt zu zerren (S.W. Hoepfner 1972 und V. Haas 1976, 198 Anm. 9).

¹⁰⁵ Siehe S. 603-604.

¹⁰⁶ KUB 36.89 Vs. 12.

¹⁰⁷ In hattischem Kontext: KUB 28.60 Vs. 10'; hethitisch: KUB 36.90 Rs. 32. In KUB 36.89 Vs. 28 wird der Gott aufgefordert, aus der „tiefen Quelle“ wieder emporzusteigen, siehe auch S. 604-605.

¹⁰⁸ In dem Beschwörungsritual der Tunnawi (CTH 409, bearbeitet von A. Goetze 1938, Vs. I 36) sprudelt die Quelle heilbringendes Wasser und Schlamm aus der Unterwelt hervor.

Damit sie aus der Unterwelt emporsteigen und am Ritualgeschehen teilnehmen können, stellt er eine bronzene Leiter in die Grube, und damit sie die Evokationen hören können, legt er eine kupferne Ohrmuschel hinein.¹⁰⁹ Schließlich bietet auch jedes Erdgrab einen direkten Zugang zur Unterwelt.

Ähnlich wiederum wie in Mesopotamien erscheint in hethitischer Überlieferung die Unterwelt – „die unteren Länder“¹¹⁰ – gleichsam als ein Spiegelbild der bewohnten Erde. Dieser Vorstellung von der Unterwelt als einem umgekehrten Land des Diesseits entspricht die Annahme, daß jeder Fluß sowohl einen oberirdischen als auch einen unterirdischen Lauf besitzt. So jedenfalls scheint es aus dem Absatz eines Regenrituals hervorzugehen: Der Wettergott von Nerik ist in die Unterwelt zu seiner Mutter Urunzimu-Ereškigal hinabgestiegen und wird nun mit den folgenden Worten des Beschwörungspriesters herbeizitiert: „An das Gestade der neun Meere [ging er h]inab. Zu den [Ufer]n des [ehrwü]rdigen Flusses ging er hinab.“ ... „Der Nakkiliyata-Fluß soll den Wettergott von Nerik rufen; vom Meere, von der [Wog]e unten [soll er ihn] we[bringen], von den neun Flußufern soll er ihn wegbringen.“¹¹¹ Was nun die „neun Meere“ betrifft, so ist auch hier mit auf der Erde real vorhandenen Gewässern zu rechnen – einen Unterschied zwischen Meer und See kennt die hethitische Sprache nicht. Mit der Zahl Neun wird die Gesamtheit der Flüsse und Meere oder Seen zum Ausdruck gebracht.

Nach sumerischer Vorstellung ist die Unterwelt eine Art Duplikat der bewohnten Erde – eine von weitem Land umgebene „große Stadt“. Ihr Zentrum ist der als „Lapislazuli-Berg“ bezeichnete Palast. In der sumerischen Überlieferung ist der Palast der Ereškigal von sieben Mauern umgeben. Jede ist durch ein auf den Palast hin orientiertes Tor passierbar. Jedes Tor untersteht der Aufsicht eines Pfortners, deren Oberster, der Pfortner Neti (akkadisch Nedu), den

¹⁰⁹ CTH 484, bearbeitet von V. Haas und G. Wilhelm 1974, 148-163, Vs. II 17-18; siehe ferner KBo 17.94 (= ChS I/5 1988, Nr. 77) Rs. III 25; KBo 19.145 (= ChS I/5 1988, Nr. 40) Rs. 4'; Bo 2495 + 2000/g (= ChS I/5 1988, Nr. 53) Vs. I 22'; siehe auch S. 902.

¹¹⁰ N. Oettinger 1989-1990, 87; vgl. auch das Ritual Bo 3617 (mit Duplikaten), bearbeitet von H. Otten und J. Siegelová 1970, 32-38.

¹¹¹ KUB 36.89, bearbeitet von V. Haas 1970, 140-174, Rs. 4-5, 20-22 (siehe S. 603-607). Der Marašanta-Fluß ist der Kızıl Irmak; der Nakkiliyata ein noch nicht sicher identifizierter Nebenfluß.

Titel „der große Torhüter“ führt. Diese Torhüterheptade trägt die verschiedensten Namen: In dem babylonischen Mythos von Ner(i)gal und Ereškigal¹¹² sind die sieben Tore des Unterweltpalastes nach den Urzeit- oder Ahnengöttern benannt: Das erste Tor ist das des Oberpförtners Neti, das zweite das des Ki.šar, das dritte das des En.da.šurimma, das vierte das des En.uru.ul.la („Herr der Urstadt“), das fünfte das des En.du₆.kù.ga, das sechste das des En.du.šuba und das siebte das des En.nu.gigi.¹¹³ In der altbabylonischen Version dieses Mythos¹¹⁴ sind insgesamt 14 Tore genannt, an denen 14 Krankheitsdämonen als Torwächter postiert sind. Hier liegt die Vorstellung von sieben Ringmauern mit jeweils zwei einander gegenüberliegenden Toren zugrunde.

Die Unterwelt Mesopotamiens gleicht also ganz und gar einer diesseitigen Stadt, deren Bewohner, die Toten, ein kümmerliches Dasein fristen, das nur dann einigermaßen erträglich ist, wenn die Nachkommenschaft für regelmäßige Opfer- oder Totenspeisen Sorge trägt. Die Unterwelt ist das „Haus der Finsternis“, oder „ein Haus, dessen Bewohner des Lichtes entbehren“; sie ist „das Dikicht der Plage und Mühe“. Da es von dort keine Rückkehr in die Welt der Lebenden gibt, ist sie die „Stadt ohne Wiederkehr“ oder „das Haus des Geschicks“. Seit der altbabylonischen Zeit wird die Unterwelt auch Kutha genannt. Kutha, der Tell Ibrāhīm – etwa 50 km nordöstlich von Babylon – ist die Nekropole von Babylon und das Kultzentrum der Unterweltsgötter Ner(i)gal (verehrt als LUGAL-Gudea „König von Kutha“), seiner Gemahlin Laš, sowie der Götter Lugal-Meslama und Meslamta'e'a.¹¹⁵

Einen Palast der Unterwelt kennt auch der hurritische Mythos des Literaturwerkes „Freilassung“¹¹⁶. In diesen Palast steigt, einer Einladung der Unterweltherrin Allani zu einem Gastmahl folgend, Teššop in Begleitung seines Bruders hinab; sie betreten den Palast „durch ein Tor“.

Die Vorstellung eines Unterweltpalastes vermittelt bereits in dem althethitischen Mythos vom Vegetationsgott Telipinu das Motiv der sieben verriegelten Türen.¹¹⁷ Das Bild des Palastes nimmt sowohl

¹¹² Bearbeitet von O.R. Gurney 1960, 105-131.

¹¹³ O.R. Gurney 1960, 116/117:41-47; vgl. auch KAR 142 IV 12-15.

¹¹⁴ E. von Weiher 1971.

¹¹⁵ D.O. Edzard und M. Gallery 1980-1983.

¹¹⁶ Siehe S. 552.

¹¹⁷ CTH 324, siehe S. 717.

ein mittelhethitisches Ritual auf, in dem „die Sonnengöttin der Erde das Tor“ öffnen soll, als auch eine jung-hethitische Beschwörung, in welcher der in die Unterwelt zu Ereškigal hinabgestiegene Gott ebenfalls „die [Tore] der dunklen/finsternen Erde“ öffnen soll.¹¹⁸

Der Weg zur Unterwelt führt nach Westen, zum Ort des Sonnenuntergangs. Der sterbende und wieder auferstehende Vegetations- und Landwirtschaftsgott Dumuzi gelangt in dem nach ihm benannten Monat durch die westliche Steppe in die Unterwelt.¹¹⁹ Von einem umherirrenden Totengeist heißt es in einer babylonischen Beschwörung: „Nach Westen gehe er, [dem Nedu], dem Großfürst der Erde, sei er anvertraut“.¹²⁰

Die Grenze zwischen dem Diesseits und dem Jenseits bildet der Unterweltsfluß (sumerisch) Ilurugu oder (akkadisch) Hubur, der als „König Hubur“ eine Erscheinungsform des Ner(i)gal ist.¹²¹ Ihn überquert der Totengeist mit der Totenbarke,¹²² die der Fährmann mit dem sprechenden (akkadischen) Namen Humuṭ-tabal „Nimm eilends weg“ steuert.

In der hurritisch-hethitischen Bilingue¹²³ führt Allani (im hurritischen Text) die Bezeichnung „Riegel der Unterwelt“ (negri eše = ni = we).¹²⁴ Das hurritische Wort negri, hethitisch mit ḫattalu „Riegel“ wiedergegeben, heißt aber auch „Ufer“ und „Grenze“. Ist vom Betreten oder Verlassen der Unterwelt die Rede, so werden stets das Tor oder die Tore der Unterwelt bzw. des Unterweltpalastes erwähnt. Tor und Riegel aber weisen auf den Grenzbereich

¹¹⁸ KUB 36.89, bearbeitet von V. Haas 1970, 140-174, Vs. 19, 38. Die Vorstellung eines Unterweltpalastes klingt auch in der Odyssee an, wo von „den hallenden Schritten“ im Totenreich die Rede ist. In der Ilias droht Zeus, jeden Gott, der sich etwa seinen Anordnungen nicht fügen und die Troer oder Griechen unterstützen will, in den Tartaros zu schleudern: „... werde ich ihn in den dunstigen Tartaros schleudern, ganz weit, wo unter der Erde der tiefste Schlund und wo eiserne Tore und eine erzene Schwelle sind, so weit unterhalb des Hades, wie der Himmel von der Erde entfernt ist“ (Ilias 8. Buch, 13-16).

¹¹⁹ B. Meissner 1925, 24 f.

¹²⁰ KAR 167, bearbeitet von E. Ebeling 1931, 122-154, Rs. 14-15.

¹²¹ W. Röllig 1972-1975.

¹²² Die Totenbarke (sumerisch má.gi₄.lum) ist schon bei Gudea (um 2050 v. Chr.), Zylinder A. 26, bezeugt, H. Sauren 1980, 96 Anm. 16.

¹²³ Siehe S. 549-553.

¹²⁴ KBo 32.13 Vs. I 10-11. Der hethitische Text (Vs. II 14) hingegen bietet: „Sonnengöttin der Erde, an den Riegeln der Erde.“

zwischen dem Diesseits und dem Jenseits hin.¹²⁵ Einen solchen Grenzpunkt¹²⁶ stellt im Gilgameš-Epos ein Wirtshaus dar: Gilgameš, auf der Suche nach dem Weg zum Jenseits, gelangt zur Schankwirtin mit dem hurritischen Namen Ziduri/Šiduri „Mädchen“; sie weist ihm den Weg zu Uršanabi, dem Fährmann des Unterweltsflusses Hubur.¹²⁷

An diesen Vorstellungskomplex schließt sich das Motiv der Entrückung an: Nachdem im Illuyanka-Mythos Hupašiya mit Inar(a) in sexuellen Kontakt getreten war, wird er von der Göttin in einen Felsenpalast entrückt; sie verbietet ihm, aus dem Fenster zu sehen, da er sonst, in das Diesseits blickend, seine Familie sehen und zu ihr zurückzukehren verlangen würde.¹²⁸ Hier liegt die verbreitete Vorstellung zugrunde, daß der Mensch im Jenseits ähnlich wie im Diesseits beschaffen sei, und die Seele von Sehnsucht nach dem Diesseits ergriffen werde.

Die Beschaffenheit der ugaritischen Unterwelt entspricht weitgehend dem Chaos, d.h. dem präkosmischen Zustand des Universums. Ihre Eingänge liegen an den Weltenden, wo sich die beiden kosmischen Berge „trǵzz“ und „trmg“¹²⁹ erheben.

Die Herrin der Unterwelt: Im Palast der Unterwelt, tief im Schoß der Erde, thronte einst der sumerische Gott Ninazu, der „Herr der Erde“, bis er von seiner Mutter bzw. Gemahlin Ereškigal in der Herrschaft abgelöst wurde – eine Überlieferung, die am Ende des dritten Jahrtausends entstanden ist. In altbabylonischer Zeit wird der seit der Akkade-Zeit belegte und aus dem Norden Mesopotamiens stammende Gott Ner(i)gal¹³⁰ zum Herrn der Unterwelt.

In der babylonischen Überlieferung entspricht der Ereškigal die Göttin Allatum, deren Name auf die hurritische Unterweltherrin Allani – allai = ni „die Herrin“ – zurückgeht. In der theologischen Systematisierung der hethitischen Priesterschaft sind sowohl

¹²⁵ Siehe auch S. 276 und 280.

¹²⁶ Vgl. W. Wundt 1912, 393.

¹²⁷ Zugrunde liegt die weit verbreitete Vorstellung des sogenannten Grenz-wirtshauses oder Nobiskruges bzw. Nobishauses, das von einem Schankmädchen geführt wird und in dem sich die Seelen der Verstorbenen vor ihrer Reise ins Jenseits sammeln, V. Haas 1976, 211.

¹²⁸ Siehe S. 704-705.

¹²⁹ Siehe S. 137 mit Anm. 170.

¹³⁰ Siehe S. 366-367.

Ereškigal als auch Allani mit der „Sonnengöttin der Erde“¹³¹ gleichgesetzt worden.¹³²

Der höchste Beamte und Reichswesir ist der Gott Namtar „Geschick“. Hohe Beamte sind ferner die Heroen Gilgameš, der die Titel „Statthalter“ und „König der Unterwelt“ trägt, sowie Etana, nach der sumerischen Königsliste der zwölfte nachsintflutliche König von Kiš.

In dem Epos „Urnammus Tod“¹³³ werden als Götter der Unterwelt Ner(i)gal, Gilgameš, Ereškigal, Dumuzi, Namtar, Hušbišag, Ningizzida, Dimpiku und Ninazimua genannt; sie und der Pfortner Neti, die Ahnengötter des Enlil, Šulpa'e, Sumuqan und die Muttergöttin Ninhursanga begegnen auch in den sumerischen Epenfragmenten, die vom Besuch des Gilgameš in der Unterwelt erzählen.¹³⁴

In der Regel aber sind die Unterweltsgötter zu einem undifferenzierten Kollektiv mit dem sumerischen Begriff a.nun.na(k) – in etwa „die, die fürstlicher Abstammung sind“ (akkadisch Anunnakkū¹³⁵) – zusammengefaßt. Sie treten als Gruppen von sieben und neun¹³⁶ Gottheiten auf. Im sumerischen Epos „Inannas Gang zur Unterwelt“ werden sie als die „sieben Richter“ bezeichnet.¹³⁷ Anspielungen auf Handlungen der Anunna(k)-Götter in der präkosmischen Weltenphase wie etwa die Erschaffung des „reinen Hügels“ im Streitgespräch Mutterschaf-Getreide, zeigen, daß sie zu der ältesten Göttergeneration gehören.¹³⁸

In der althethitischen Überlieferung ist die zentralanatolisch-hattische Sonnengöttin gleichzeitig die Herrin von Erde und Unterwelt,¹³⁹ da die Sonne während des Tages ihren Lauf über der Erdscheibe vollzieht und des Abends im Westen untergeht, um des

¹³¹ Siehe S. 405 und 423.

¹³² In den Ritualen KUB 36.89 und 90 (bearbeitet von V. Haas 1970, 140-182) wird die Sonnengöttin von Arinna in ihrem Aspekt als Unterweltherrin Ereškigal bezeichnet. Ereškigal erscheint im hethitischen Schrifttum erstmals im Staatsvertrag Muršilis mit Duppi-Teššop von Amurru (CTH 62). Zusammen mit den Anunnakkū ist sie in dem Beschwörungsritual KUB 12.50 4' belegt.

¹³³ G. Castellino 1957; S.N. Kramer 1969 und A. Falkenstein 1965, 130 Anm. 33.

¹³⁴ S.N. Kramer 1944, 2-12 und 1955, 50-52.

¹³⁵ A. Falkenstein 1965, 127-140; B. Kienast 1965, 141-158.

¹³⁶ W.G. Lambert 1976-1980, 51.

¹³⁷ Bearbeitet von S.N. Kramer 1951, siehe S. 8:163-164; A. Falkenstein 1965, 132 Anm. 62.

¹³⁸ A. Falkenstein 1965, 131.

¹³⁹ Siehe S. 421.

Nachts die Unterwelt zu durchqueren. Sie erscheint in ihren lokalen Gestalten als Eštan (hethitisiert Ištanu), als Urunzimu, die mit der Sonnengöttin von Arinna, bzw. der Ereškigal gleichgesetzt wurde, oder als „Sonnengöttin der Erde“, die seit der Mitte des zweiten Jahrtausends der hurritischen Unterweltherrin Allani entspricht.¹⁴⁰ Eine andere Unterweltsgottheit ist Lelwani, die in Ugarit mit Allatum gleichgesetzt wurde.

Eingang in das hurritische und hethitische Schrifttum hat auch der Hof- und Beamtenstab des sumerischen Unterweltpalastes gefunden: So sind in einem in die Zeit des Alten Reiches zurückgehenden Gebet an die „Sonnengöttin der Erde“ die folgenden Diener der Unterweltherrin angerufen: „LAMMA-Gottheit der „Sonnengöttin der Erde“, „Minister der Sonnengöttin der Erde“, „Diener der Sonnengöttin der Erde“, Darawa, Parāya, der Ober-eunuch, der „Oberbarbier“, und zuletzt Hilašši, der Genius des Torhofes (der Unterwelt).¹⁴¹

Von der Unterweltherrin zu trennen ist der Genius „finstere Erde“, den der hethitische Großkönig Muwatalli II. in einem Gebet zusammen mit „Himmel, Erde, Wolken und Winden“ anruft¹⁴² und der in einem Gartenritual neben der „Sonnengöttin der Erde“ genannt wird: „Gutgefügte finstere Erde [und Sonnengöttin der Erde], kommt herbei zum Fest des Wettergottes und eßt (und) trinkt! Und von oben, vom Himmel herab, soll der Wettergott dem König [Heil], Leben, Gedeihen (und) eine siegreiche Lanze geben]; von unten, aus der Erde herauf, soll die festgefügte Erde und die „Sonnengöttin der Erde“ dem König Heil, Leben (und) eine siegreiche Lanze geben!“¹⁴³

Kräfte und Funktionen der Unterwelt: Ebenso wie vom Himmel, so gehen auch von der Erde und speziell von der Unterwelt Kräfte aus, die für Menschen, Tiere und Pflanzen von lebensspendender Wirkung sind. Die Fruchtbarkeits- und Heilkräfte der Erde bzw. der Unterwelt werden von den im Inneren der Erde wohnenden chthonischen Mächten repräsentiert: Sie sind Eid- oder Schwurgötter und zugleich auch Fruchtbarkeitsgötter, die den Ackerbau und das

¹⁴⁰ Siehe S. 405 und 423.

¹⁴¹ CTH 371, bearbeitet von J. Friedrich, 1957.

¹⁴² CTH 381, bearbeitet von J. Garstang und O.R. Gurney 1959, 116-119, Rs. III.

¹⁴³ KUB 43.23, bearbeitet von V. Haas 1988b, 131 ff., Rs. 13'-19'.

Gedeihen der Feldfrüchte gewährleisten.¹⁴⁴ So ist Urunzimu bzw. Ereškigal unter den Göttern des Wachstums aufgeführt,¹⁴⁵ und die göttlichen Diener der „Sonnengöttin der Erde“ bringen das den Menschen zugedachte Heil aus der Tiefe der Erde herauf.¹⁴⁶

Die Verbindung von Himmel und Erde: Mesopotamischen Überlieferungen zufolge besteht zwischen Himmel und Erde auch nach ihrer Trennung ein Bindeglied,¹⁴⁷ eine Art Knotenpunkt der beiden Hälften des Universums. Der spätbabylonische Kommentar zum babylonischen Lehergedicht erklärt die sumerischen Begriffe *dur.an.ki* „Band (zwischen) Himmel (und) Erde“ und *dur.maḥ* „das erstrangige Band“, welche Himmel und Erde verbinden, als aus dem Schwanz der Tiamat entstanden: „Aus einer Schlinge ihres Schwanzes schuf Marduk das Band von Himmel (und) Erde!“¹⁴⁸ Auf ein solches Bindeglied läßt sowohl der akkadische Pflanzenname „Himmel-Erde-Kraut“¹⁴⁹ schließen als auch der Name der unter den Ahnengöttern des Himmelsgottes aufgeführten Göttin Belili, deren sumerische Lesung *geštin.an.na* „Weinrebe des Himmels“ lautet. Eine sichtbare Verbindung von Himmel und Erde sind die Gebirge, die ja auch als Träger oder Stützen des Himmels fungieren.¹⁵⁰ Wohl wegen ihres Kultes, der die Menschen mit den Göttern im Himmel verbindet, sind bedeutende religiöse Zentren – Städte und Heiligtümer – solche Knotenpunkte zwischen den beiden kosmischen Sphären: So ist Nippur, die Stadt des Enlil und das Kultzentrum Sumers, „das Band von Himmel und Erde“; „Kengi(r), der große Berg, der Berg von Himmel (und) Erde“, ist ein Beinamen Nippurs und der Name eines Heiligtums in Nippur.¹⁵¹ Später wird mit dem Aufstieg Assyriens das Epitheton auf den Tem-

¹⁴⁴ Vgl. auch P. Stengel 1910, 126.

¹⁴⁵ KUB 38.10 Rs. IV 4'.

¹⁴⁶ KBo 7.28 + (bearbeitet von J. Friedrich 1957) Zeile 40 und KUB 43.23, bearbeitet von V. Haas 1988b, 131 ff., Rs. 13'-19'.

¹⁴⁷ Babylonisch *markasu* „Band, Seil“, nach CAD M₁ 283 „link, connection in the cosmic sense“.

¹⁴⁸ Enūma eliš Tafel V 59; P. Garelli und M. Leibovici 1977, 133, 144.

¹⁴⁹ *U šá-mi qaq-qa-ri* (Uruanna I 427, CAD Q 113); als Sumerogramm AN.KI.SAR auch in dem hurritisch-hethitischen Beschwörungsritual KUB 17.27 + KUB 12.50 (= ChS I/5 1988, Nr. 36) Vs. II 17 belegt.

¹⁵⁰ Siehe S. 110.

¹⁵¹ Th. Jacobsen 1946, 137 und A. Falkenstein 1964, 72, 103:190.

pel des Gottes Assur – „dem (großen) Berghaus der Bergländer“ – übertragen.

In einer Version des Mythos Ner(i)gal und Ereškigal ist von einer Leiter oder Treppe die Rede, die Himmel und Unterwelt miteinander verbindet.¹⁵² Eine neunsprossige Himmelleiter – wie in Jakobs Traum¹⁵³ – ist in einem hethitischen Beschwörungsritual genannt.¹⁵⁴ Eine vielleicht kosmische Leiter ist auf der Stele, die der sumerische König Urnammu zu Ehren des Mondpaares Nanna und Ningal errichtet hat, dargestellt.¹⁵⁵

Die Himmelsträger: Damit das mehrstöckige, vom Ozean umgebene Gebäude – Himmel-Erde-Unterwelt – gehalten wird, bedarf es einer Stütze. Hier liegen unterschiedliche, in ihrem Schema jedoch stets ähnliche Konzeptionen vor.

Die Vorstellung einer Welten- oder Himmelssäule als stützende Mittelachse des kosmischen Gebäudes ist in Europa, Vorderasien, Ägypten, Indien und China verbreitet.¹⁵⁶ Auf eine solche Stütze deutet der sumerische Begriff „großer Pfahl von Himmel (und) Erde“ hin.¹⁵⁷ Die in dem hurritisch-hethitischen Literaturwerk „Freilassung“ beschriebene phantastische Größe eines Turmes, dessen Fundamente in die Unterwelt, zur „Sonnengöttin der Erde“, und dessen Zinnen „nahe zum Himmel“ reichen,¹⁵⁸ ist sicherlich auf dem Hintergrund eines solchen kosmischen Pfahles zu sehen.

Als Darstellung einer Himmelssäule ließe sich die einst sehr hohe, auf dem Vorplatz vor der Fassade des Tempels von Guzana (im oberen Hābürggebiet) errichtete Säule erklären, auf der ein 1,84 m großer Vogel stand (Abb. 39);¹⁵⁹ er könnte als Sonnenvogel (an-

¹⁵² „Der göttliche Bote [Kaka ging die lange Treppe] vom Himmel hinab, [als er am Tor der Ereškigal] ankam ...“, M. Hutter 1985, 20:16-17, vgl. auch 24:53-56, 26:24-27, 28:13.

¹⁵³ Genesis 28:10-17.

¹⁵⁴ KUB 17.8 (transkribiert von E. Laroche 1965, 167) Rs. IV 19; siehe auch S. 902.

¹⁵⁵ A. Parrot 1962, 226-228.

¹⁵⁶ Zur Vorstellung der Himmels- oder Weltsäulen siehe U. Harva 1938, 27 ff. und M. Eliade, 1977, 16 f.

¹⁵⁷ A. Falkenstein 1964, 46:10, 96:10.

¹⁵⁸ KBo 32.14 Rs. III/Rs. IV 41-47. Im folgenden Absatz ist von einem Baum die Rede, dessen Zweige in den Himmel ragen und dessen Wurzeln in der Unterwelt verankert sind, siehe auch S. 147.

¹⁵⁹ A. Moortgat 1955, Tafeln 136-138; zur Säule vgl. G.R. Meyer 1958.

stelle der geflügelten Sonnenscheibe¹⁶⁰) gelten,¹⁶¹ doch ist auch der Bezug zu einem Weltei-Schöpfungsmythos denkbar.¹⁶²

Der Weltriese Upelluri: Einen Einblick in die hurritisch-hethitischen kosmogonischen Vorstellungen gewährt das Wechselgespräch zwischen Aya und dem Weltriesen Upelluri aus dem „Lied von Ullikummi“: Darin heißt es, daß auf den Schultern des in der Unterwelt stehenden Upelluri Himmel und Erde, also der gesamte Kosmos, erbaut worden seien. Zugrunde liegt das kosmogonische Mythologem des aus dem Ozean emporragenden Riesen, auf dem der Kosmos errichtet ist. Auf der rechten Schulter des Weltriesen erhebt sich eine gewaltige, bis in den Himmel reichende Steinsäule. Betrachtet man dieses Bild unabhängig vom Kontext, so ist die Ähnlichkeit zwischen der Gestalt des Upelluri und dem griechischen Berg und Bergriesen Atlas, auf dessen Schulter ja ebenfalls die das Himmelsgewölbe stützende Säule steht,¹⁶³ offenkundig.

Ein Berg als kosmische Mittelachse bzw. als Träger der den Himmel symbolisierenden Flügelsonne ist auf hethitischen Königssiegeln Tuthaliyas IV., auf der Zeremonialaxt von Šarkışla¹⁶⁴ (Abb. 44) oder auf einem Orthostatenrelief der Kultfassade von ‘Ain Dārā (aus dem späten zweiten Jahrtausend) dargestellt. Letztere zeigt drei Atlanten, nämlich zwei einen Berggott flankierende, vogelköpfige Mischwesen.¹⁶⁵

In Ugarit ist die axis mundi und Wohnstätte der Götter der Berg Ḥazzi/Šāpōn.¹⁶⁶

Die Vorstellung eines von den Göttern bewohnten Berges klingt im Feldzugsbericht des assyrischen Königs Sargon II. gegen Urartu an: „Der Simirria – ein großer Bergfinger – der wie die Spitze einer Lanze aufgerichtet ist, auf dessen Berggipfel die Wohnung der Götterherrin ist, der hochragt in bezug auf sein Haupt“¹⁶⁷. In

¹⁶⁰ W. Fauth 1977-1978, 134 f.

¹⁶¹ Von M. Freiherr von Oppenheim 1931, Tafel 14 als „Riesenzonnenvogel“ bezeichnet.

¹⁶² Als Himmelssäulen könnte die Darstellung des von zwei Säulen umrahmten Berges Argaios auf hellenistischen Münzen zu interpretieren sein.

¹⁶³ Ursprünglich das Kyllenegebirge in der Pelopones, A. Lesky, 1950, 150 ff.

¹⁶⁴ K. Bittel 1976a, 19 ff., Abb. 7 ff.

¹⁶⁵ ‘A.A. ‘Assāf 1990, Tafel 43.

¹⁶⁶ Siehe S. 140.

¹⁶⁷ W. Mayer 1983, 68/69:18-19.

diesem Zusammenhang sei der folgende Abschnitt einer lexikalischen Liste aus Emar¹⁶⁸ angeführt:

kur	ša-du-u	„Berg“
kur.h[ur.sag- ^D enlil]	hur.sag ^D en.lil	„Berg (des) Enlil“
kur.hu[r.sag	šu-bat ^D nin.maḥ	„Berg/Wohnstätte der Muttergöttin“
kur.li[l.mun]	šu[bat] ^D lškur	„Berg/Wohnstätte des Wettergottes“.
kur.ḥa.[]	[ni-r]i-ib ^D utu ḥ	„[Eing]ang des Sonnengottes und (seiner Gemahlin) Aya“
	^D a-[a]	

Berg- und Stierdyaden als Träger des Kosmos: Die ebenfalls über den Vorderen Orient hinaus auch in den ägyptischen Pyramidentexten belegte Vorstellung zweier einander gegenüberliegender Berge, die den Himmel tragen,¹⁶⁹ findet sich in der ugaritischen und hurritischen Kosmogonie: In einem ugaritischen Alphabetttext sind zwei in einer Ost-West-Achse an den Rändern der Erdscheibe gelegene Berge, trḡzz und trmg, genannt.¹⁷⁰

Zwei Götterberge, die, wie in der griechisch-thessalischen Mythologie, Schauplatz der Titanenkämpfe sind, kennt das „Lied von Ullikummi“: Teššop, bedroht von Ullikummi, spricht voller Sorge über den künftigen Wohnsitz der Götter: „Wohin sollen wir uns setzen, auf den Berg Kandurna etwa? Wenn wir uns auf den Berg Kandurna setzen, wird der andere (Kumarbi) sich auf den Berg Lalapaduwa setzen. Wohin sollen wir uns wenden? Im Himmel oben wird es keinen König mehr geben!“ Der Bergname Kandurna (Varianten: Kanzurna und Kundurna) ist wohl zu den urartäischen Toponymika zu stellen; jedenfalls legen dies die Namen der Festung Hundurna und der Stadt Hundur, die am Kotur-Paß östlich des Van-Sees an der türkisch-iranischen Grenze im Tigris-Quellgebiet lagen, nahe. In diesem geographischen Raum dürfte denn auch der hurritische Götterberg zu suchen sein.¹⁷¹

Der ugaritischen und hurritischen kosmogonischen Konzeption der Bergdyade entsprechen die Bergpaare Ḥazzi-Namni/Nanni¹⁷²,

¹⁶⁸ Emar VI.4 1987, Nr. 559:1-5.

¹⁶⁹ J.M. Plumley 1977, 11-42 und H.P. Duerr 1985, 352 f.

¹⁷⁰ ‘m.ḡr.trḡzz/‘m.ḡr.trmg „zum Berg trḡzz, zum Berg trmg“, Th.H. Gaster 1983, 185 und W.G. Lambert 1985, 443, 451.

¹⁷¹ V. Haas 1983.

¹⁷² Zum Beispiel KBo 11.5 Vs. 1 25'; KBo 17.86 Vs. 1 5'; KBo 20.119 Vs. 1 16;

das ist das Bergpaar des Teššop, und Agulliri-Kallištabi, das ist das Bergpaar der Hebat.¹⁷³ Auf eine kosmogonische Stier- und Bergdyade deutet der in den Berggötter-Opferlisten des (h)išuwa-Festrituals belegte Bergname Šinu/Šina-Tilla „Zwei-Stier-Berg“.¹⁷⁴ Da der Stier der Repräsentant des Berges ist, besteht eine kosmogonische Synonymität von Berg und Stier,¹⁷⁵ so daß die Bergdyade durch ein Stierpaar ersetzt werden kann.¹⁷⁶ Stierdyaden sind die hurritischen Gruppen Šeri(šu)-Hurri, und Šeri(šu)-Tilla¹⁷⁷, die zum Kreis des Teššop gehören.¹⁷⁸

Eine Plakette aus Höyük bei Alaca (14. Jahrhundert) zeigt zwei auf dem Stierpaar stehende „Stiermänner“, die einen Lebensbaum flankieren, über dem sich die Flügelsonne erhebt.¹⁷⁹ In dem hethitischen Felsentempel Yazılıkaya, an der Wand des Felsraumes A (28-29), sind im Zug der männlichen Götter zwei auf dem Hieroglyphenzeichen für Erde stehende „Stiermänner“, die den Himmel tragen, dargestellt.¹⁸⁰ Das Motiv begegnet im ersten Jahrtausend auf hethitischen Stempelsiegeln¹⁸¹ und auf zwei Orthostatenplatten der Tempelfassade vom Tell Halaf, auf denen zwei „Stiermänner“ eine den Himmel darstellende Flügelsonne emporhalten (Abb. 40).¹⁸² Ein Stierpaar und andere Atlanten sind auf der den Kosmos darstellenden Elfenbeinplatte von Meggido dargestellt.¹⁸³ Das Motiv des Stierpaares, das die Flügelsonne emporhält, begegnet auf syrischen Rollsiegeln seit der Mitte des zweiten Jahrtausends und im ersten Jahrtausend auch in der assyrischen, babylonischen und achämenidischen Glyptik.¹⁸⁴

KBo 24.59 + KBo 27.199 Rs. IV 26'; der Berg Namni/Nanni ist entweder der Anticasius oder ein kleinerer Gipfel des Dschebel al-'Aqra'.

¹⁷³ KBo 15.41 3'-5'; KBo 15.42 + KBo 33.83 Vs. (?) I 15'-17'; KBo 20.109 Rs. IV (?) 16-18; KBo 20.133 + KBo 33.127 Rs. IV 11-13; KBo 34.234 Vs. I 9'-10'; KUB 25.44 Vs. II (?) 15'-17'; KUB 27.8 Rs. 15; KUB 32.95 Vs. 5'-7'; KUB 54.80 3'-5'.

¹⁷⁴ KBo 15.61 Rs. 5' und KBo 15.52 Vs. I 43, siehe S. 319 und 876.

¹⁷⁵ J.V. Kinnier-Wilson 1979, 70.

¹⁷⁶ W.G. Lambert 1985, 448.

¹⁷⁷ Siehe S. 91.

¹⁷⁸ Siehe S. 319-320.

¹⁷⁹ K. Bittel 1976, 211, Abb. 246.

¹⁸⁰ Siehe S. 635.

¹⁸¹ BM 115655, H.G. Güterbock 1989, Plate 17a-b.

¹⁸² A. Moortgat 1955, Tafel 98 und 104; ausführliche Literatur bei P. Taracha 1987, 271 Anm. 57.

¹⁸³ H.Th. Bossert 1951, 328, Abb. 1115 und M. Metzger 1985 (Band 15/2) Tafel 120.

¹⁸⁴ W.G. Lambert 1985, 447.

*Das Atlantenpaar Lahmu-Lahamu*¹⁸⁵: Der Schöpfungsgenealogie des babylonischen Lehrgedichtes zufolge ist aus der Urzeitdyade Tiamat-Apsû das Paar Lahmu-Lahamu hervorgegangen und aus diesem wiederum der „Himmel in seiner Gesamtheit“ und die „Erde in ihrer Gesamtheit“. Der babylonische Göttertypentext¹⁸⁶ beschreibt Lahmu-Lahamu als Atlanten, die mit den Füßen auf der Erde stehen und „mit beiden Händen den Himmel ergreifen“. ¹⁸⁷ Zugeordnet wird das Paar dem Enki/Ea; es ist also dem Apsû verbunden, wie dies auch der Eintrag „Lahama (des) Apsû“ in einer Götterliste zeigt.¹⁸⁸ Dies weist darauf hin, daß sich Lahmu-Lahamu aus dem Grundwasser in den Himmel erheben.

Die babylonische mappa mundi: Eine aus spätbabylonischer Zeit, vielleicht aus Borsippa stammende Weltkarte (Abb. 41),¹⁸⁹ stellt die Weltoberfläche mit zwei konzentrischen Kreisen dar, wobei um den äußeren Kreis Dreiecke angebracht sind. Das Areal des inneren Kreises repräsentiert das Weltzentrum, in dem Babylon (Nr. 13), Assyrien (Nr. 4), die Stadt Dēr (Nr. 5), Bīt Yakin (Nr. 10), nördlich von Assyrien das Land Urartu (Nr. 3) und Habban (Nr. 12) sowie das Berg- und Sumpfland am unteren Euphrat (Nr. 1-2) liegen. Susa (Nr. 8) liegt am äußeren Rand der Erdscheibe, vom Zentrum durch Kanal (Nr. 9) und Euphrat (Nr. 2) getrennt. Das Areal zwischen den beiden Kreisen ist mit „Ozean, Salzmeer“ bezeichnet. Die Darstellung vermittelt also wieder das Bild der von einem kosmischen Ozean umgebenen Erdscheibe. Im Ozean befinden sich die von Tiamat erschaffenen Urzeitwesen, die bašmu- und die mušhuššu-Schlange, der Skorpionmann, des weiteren Bergziege, Gazelle, Leopard usw. An der Peripherie erstrecken sich nach allen Richtungen öde, von Urzeitwesen und Dämonen bewohnte „Bezirke“ (Nr. 19-Nr. 22); sie sind jene (ursprünglich acht) Dreiecke am äußeren Kreis und werden auf der Rückseite der Tafel erläutert: Der in der Skizze fehlende nördliche Bezirk (Nr. 18) ist „der Ort, wo die Sonne nicht gesehen wird“¹⁹⁰. Hier leben die Heroen – der Sintflutheld Utnapištim, Šarrukīn von Akkade und sein Gegen-

¹⁸⁵ W.G. Lambert 1985a, 189-202.

¹⁸⁶ Bearbeitet von F. Köcher 1953, 57-107.

¹⁸⁷ F. Köcher 1953, 76/77 und W.G. Lambert 1985a, 197 f.

¹⁸⁸ An : Anum II 307, W.G. Lambert 1985a, 192.

¹⁸⁹ Zuletzt bearbeitet von W. Horowitz 1988.

¹⁹⁰ W. Horowitz 1988, 158.

spieler, der anatolische Fürst Nūr-Dagān von Puruṣḫanda. Der dritte Bezirk ist ein weit entferntes Gebiet – ein Gebirge oder eine Steppe –, das selbst die Vögel nicht erreichen können. Im fünften Bezirk wachsen merkwürdige Bäume; der siebte Bezirk ist die Heimat einer nicht näher erklärten Rinderart; der achte Bezirk im Osten ist das Tor, wo die Sonne aufgeht.

Eine Art Weltkarte ist auch auf der phönizischen Bronzeschale von Nimrud aus dem Palast des assyrischen Königs Assurnasirpal II.(?) abgebildet.¹⁹¹

Die Wohnung der himmlischen Götter: Nach einem Mythos des ugaritischen Baʿlu-Zyklus läßt sich der Weltenherrscher Baʿlu auf dem kosmischen Berg Šāpōn-Ḥazzi durch den göttlichen Baumeister Kōtar einen Tempelpalast aus Zedern, Silber, Gold und Edelsteinen errichten. Sieben Tage lang wird in dem Gebäude ein Feuer unterhalten, das die Vergoldung und Versilberung der Wände bewirkt.

Der hurritische Name des Tempelpalastes des Weltenherrschers und Götterkönigs Teššop ist Kundari.¹⁹² Der Name scheint zu den Toponymika Kanzura/Kandurna/Kundurna und Hundurna im östlichen Tigrisgebiet zu stellen zu sein. Dem „Lied von Ullikummi“ zufolge befindet es sich auf dem Berg Kanzura. Dorthin soll, einer hurritischen Partie des kathartischen Rituals itkaḫi¹⁹³ zufolge, der Weihrauch aufsteigen: „Du (Weihrauch) kennst das Kundari oben im reinen/wolkenlosen Himmel.“¹⁹⁴ Im „Lied von Ullikummi“ „faßten sich Teššop und Tašmišu a[n der Ha]nd [und sie] kamen [au]s dem Kundari, aus dem Haus der Gottheit“. In einem späteren Absatz „erreicht Ullikummi oben im Himmel die Tempel und das Kundari“; von dort will er „die Götter vom Himmel wie einen Brei hinunterschütten.“ Und als Ḥebat den Ullikummi vom Dach des Kundara aus erblickte, wäre sie vor Schreck beinahe heruntergefallen.¹⁹⁵

Der Mond: Der Kalender orientiert sich an den Mondphasen. Fol-

¹⁹¹ H.Th. Bossert 1951, 53, Abb. 805.

¹⁹² Zuletzt H. Otten 1988, 44 f.

¹⁹³ ChS I/1 1984, Nr. 1 – Nr. 4.

¹⁹⁴ IBoT 2.39(= ChS I/1 1984, Nr. 3) Vs. 35-39.

¹⁹⁵ In der lexikalischen Liste Malku I 200 ff. sind die Begriffe nam-maš-šu-u, a-da-šu, qu-un-du-ru und si-lak-ku(m) mit a-lum „Stadt“ geglichen, CAD A₁ 110.

lich beginnt die Zeitrechnung mit der Erschaffung des Mondes Nanna durch Enlil und Ninlil. Der Mond ist damit älter als die Sonne: Deshalb sind der ältesten Überlieferung aus der Mitte des dritten Jahrtausends zufolge der Mond Enzu oder Nanna bzw. die Mondgemahlin Ningal die Eltern des Sonnengottes.¹⁹⁶ Dieser Überlieferung folgen zwei hethitische Gebete, die den Sonnengott als den Sohn der Ningal bezeichnen.¹⁹⁷ Dementsprechend führen die hethitisch-hurritischen Opferlisten den Mond stets vor der Sonne auf.¹⁹⁸

Nach einer anderen mesopotamischen Überlieferung, die ebenfalls Eingang in das hethitische Schrifttum gefunden hat, werden Mond und Sonne als Söhne von Anu (oder Enlil), also als leibliche Brüder, angesehen.¹⁹⁹ Eine Tochter des Mondes ist die Göttin Istar, deren Zahlzeichen 15 die Hälfte des Mondzahlzeichens 30 anzeigt.

Die Sonne: Nach Erschaffung des Kosmos hat einer in hethitischer Sprache überlieferten Sonnenhymne zufolge Enlil seinem Sohn, dem Sonnengott, „dem großen König“, die Erde übergeben, damit er durch die Einführung des Rechtswesens, der „Riten der Götter“ und des Opferwesens die Grundlagen der Zivilisation lege, über die er nun als kosmischer Richter wacht. Er ist der Wahrer des Rechts, der selbst „den Rechtsstreit von Hund und Schwein entscheidet“²⁰⁰ und dessen „Kultordnung“ die Auslieferung von Flüchtlingen verbietet.²⁰¹

Frühmorgens tritt er im Osten seinen Lauf über den Himmel an: „Die Himmelstüre öffnet man für dich, Sonnengott; und du, vortrefflicher Sonnengott, durchschreitest das Tor des Himmels.“²⁰²

Vor seiner Ausfahrt öffnen ihm die Wächter das Himmelstor;²⁰³

¹⁹⁶ ARET V.6, D.O. Edzard 1984, 30 und W.G. Lambert 1989, 3.

¹⁹⁷ KUB 30.10 Rs. 7 f.; KUB 31.127 + Vs. I 10 f.

¹⁹⁸ KBo 14.142 Vs. I 7; KBo 20.119 Vs. I 6, Rs. VI 11'-12', (Duplikat: KBo 17.86 Rs. III 10'); KBo 24.59 + 70/p Rs. IV 17'-18'; KBo 32.204 + KBo 32.208 Vs. II 3'-4'; KUB 27.1 Vs. I 61; KUB 34.102 Vs. II 6'-7', Rs. III 23'-25'; vgl. auch KBo 20.129 Vs. II 8-9 und KUB 32.27 rechte Kol. 15.

¹⁹⁹ K. Tallqvist 1938, 444, 454 und J. Siegelová 1971, 24 f.

²⁰⁰ KUB 31.127 +, bearbeitet von H.G. Güterbock 1958 (vgl. auch H.G. Güterbock 1964, 57 f.), Vs. I 16-45.

²⁰¹ CTH 51 Rs. 11, V. Korošec 1931, 64.

²⁰² KUB 31.127 +, bearbeitet von H.G. Güterbock 1958 (vgl. auch H.G. Güterbock 1964, 57 f.) Vs. I 16 ff.

²⁰³ E.D. van Buren 1955; J.V. Kinnier Wilson 1979, 71 f.

„Die Türen des Himmels öffnet man für dich, Sonnengöttin, nur du, geehrte Sonnengöttin von Arinna, schreitest durch die Türen des Himmels“, heißt es in einem in hethitischer Sprache überlieferten Hymnus an die Sonnengottheit.²⁰⁴ Die Himmelstore sind die Gebirge im Osten und im Westen.²⁰⁵ Das Himmelstor öffnet der Sonnengott, wie auf zahlreichen Rollsiegeln dargestellt, mit einem mehrzackigen, einer Säge oder einem Kamm ähnlichen Schlüssel, um danach mit seinem von Pferden gezogenen Wagen²⁰⁶ am Himmelsgewölbe seine Bahn zu ziehen. In einer anderen Sonnenhymne ist der Wagen – wie der des Helios – mit einer Quadriga bespannt: „Die vier (Tiere), die du, Ištanu, angespannt hast, siehe, dieser Mensch hat ihnen Gerste aufgeschüttet, und deine Vier sollen sie fressen. Während deine Vier die Gerste fressen, sei du, Ištanu, willkommen!“²⁰⁷ Des Abends verläßt die Sonne den Himmel im Westen, um in die untere Hemisphäre der Erdscheibe, d.h. in den Bereich der Unterwelt, einzutreten; nachdem sie des Nachts die Unterwelt durchquert hat, erscheint sie am nächsten Morgen erneut am östlichen Horizont. Entsprechend heißt es in einer Hymne an die Sonnengottheit: „Und (von) oben, (von) den Göttern des Himmels, läufst du hinab in die finstere Erde zu den früheren Göttern.“²⁰⁸

Eine bemerkenswerte Abweichung von der sonst üblichen Darstellung der Umlaufbahn der hethitischen Sonnengottheit bietet die folgende Stelle eines Gebetes Muwatallis II.: „Sonnengott des Himmels, mein Herr, Hirte der Menschheit! Herauf kommst du, Sonnengott des Himmels, aus dem Meere und gelangst an den Himmel“.²⁰⁹ Diese Textpassage ist insofern problematisch, als weder in Anatolien noch in Mesopotamien die Sonne als im Osten aus dem

²⁰⁴ KUB 36.75 + Bo 4696, bearbeitet von H.G. Güterbock 1980, 46:376.

²⁰⁵ J.V. Kinnier Wilson 1979 Pl. Xc und e; siehe auch S. 71 f. und E.D. van Buren 1955, 1-14.

²⁰⁶ T.G. Pinches 1928 und S.N. Kramer 1959, 76; siehe auch S. 380-381.

²⁰⁷ KUB 31.127 +, bearbeitet von H.G. Güterbock 1958, Vs. I 52-55.

Daß diese Vorstellung nicht primär hethitisch ist, sondern aus Babylonien stammt, zeigt ein in Boğazköy gefundenes Fragment einer sumerisch-babylonischen Gebetsbeschwörung, in der es auf den Sonnengott bezogen heißt: „Deinem Esel (und) deinem Pferd habe ich Gerste hingeschüttet [CTH 794, KUB 37.115 (+ KBo 7.1) (+ KBo 7.2 Rs. 15'-16', J.S. Cooper 1972, 71) und „Zügel von Silber und Gold legte ich an ihre Nüstern“ (KBo 7.1 Rs. 1'-2', KUB 37.115 Rs. 17'-18')].

²⁰⁸ KUB 31.127 + Vs. II 1-3.

²⁰⁹ CTH 381 Rs. III 13 f.; vgl. auch H. Petersmann 1986, 289.

Meere aufsteigend erfahren werden kann. Deshalb ist diese Stelle mit der Einwanderung der Indogermanen in Zusammenhang gebracht worden, wobei man den Standpunkt des Betrachters des Sonnenaufgangs an der Nordküste des Schwarzen Meeres oder westlich des Kaspischen Meeres – an ursprünglichen Wohnsitzen der Indoeuropäer vor ihrer Einwanderung – vermutet.²¹⁰ Es ist jedoch nicht zwingend, hier einen konkreten Ort anzunehmen, denn es könnte ebensowohl die Vorstellung eines großen Meeres, das die Erdscheibe umgibt, zugrundeliegen.²¹¹

Die Sterne: Das babylonische Lehrgedicht berichtet, daß der Demiurg Marduk im untersten der drei Himmel die Gestirne als die „Ebenbilder der Götter gezeichnet“ habe. Demnach sind die Gestirne in Babylonien keine primären Naturgottheiten.

Der bedeutendste Stern ist die sich um die Sonne bewegende Venus bzw. der Stern der Ištar.²¹² Den beiden Erscheinungsformen der Ištar – ihrem männlich-kriegerischen und ihrem weiblich-sexuellen Aspekt²¹³ – entsprechen der Abend- und der Morgenstern, der – wie es in einem hethitischen Ritual heißt – den Tag noch vor dem Aufgang der Sonne anzeigt.²¹⁴ Zum Gefolge des Ištar-Sterns, bzw. der Uliliyašši – der westanatolischen Ištar²¹⁵ – gehören Mond, Stern(e) und sogar die „Sonnengöttin der Erde“.²¹⁶

Im hethitischen Schrifttum bezeugte Sterne sind ferner der in einem assyrischen Text als das „Band des Himmels“²¹⁷ bezeichnete „Große Wagen“,²¹⁸ der „große Groß-Stern“²¹⁹, der „gute Stern“²²⁰ und der „Kumarbi-Stern“²²¹, der wohl mit dem Saturn, einem der sechs großen Planeten, die sich um die Sonne drehen, identisch ist.²²²

²¹⁰ F. Sommer 1947, 2 f. und E. Akurgal 1961, 20.

²¹¹ G. Wilhelm 1993, 3.

²¹² KUB 8.22 Vs. II' 13; KUB 56.30 Rs. 20; Bo 3077.

²¹³ Siehe S. 350-351.

²¹⁴ KUB 9.15 Vs. II 16, H.M. Kümmel 1967, 32 f. und CHD 3, 75.

²¹⁵ I. Wegner 1981, 31, 59 f.

²¹⁶ CTH 406 (bearbeitet von H.A. Hoffner, Jr. 1987) Vs. I 50-52.

²¹⁷ CAD M 2, 283.

²¹⁸ mul.mar.gid.da, H. Otten, KUB 34 Vorwort, S. II.

²¹⁹ MUL GAL šalli KUB 8.22 Vs. II 13; KUB 29.1 Vs. II 23.

²²⁰ MUL aššu KUB 4.13 Vs. I 10'; KUB 29.1 Vs. II 23.

²²¹ KUB 59.66 Vs. III 10'.

²²² V. Haas 1982, 134.

Die nur selten belegte kultische Verehrung der Gestirne bezeugt der folgende Abschnitt eines hethitischen Festrituals: „Ein Schaf (opfert man) dem guten Stern, ein Schaf der Schicksalsgöttin, ein [Schaf . . .], einen Ziegenbock der LAMMA-Gottheit des Askos, dem Herrn [des . . .], [], einen Ziegenbock der Heptade des Sonnengottes“²²³ usw. Eine andere Reihung lautet: „Schicksalsgöttinnen, Herd, Ugur und Ugur von Hayaša, Mond, Stern(e), Nacht, Hašam(m)ili“²²⁴ usw. Belegt ist auch ein Brotopfer für „Mond und Stern“²²⁵ wobei mit dem Stern die Ištar gemeint sein könnte.

Bildliche Darstellungen des Kosmos: Eine hethitische Darstellung des Kosmos aus dem frühen 13. Jahrhundert bietet das Quellheiligtum Eflatun Pınar am Ostufer des Beyşehir-Sees,²²⁶ zu dem Kurt Bittel bemerkt: „Das Ganze aber kann nur die Darstellung des Weltbildes sein, denn die großen Figuren innen wachsen ebenso wie die unteren Atlanten aus dem Wasser, d.h. aus dem Element der Tiefe, der Unterwelt, heraus; sie stützen oben die geflügelte Sonnenscheibe und damit den Himmel (Abb. 77).“²²⁷ Der Kosmos ist auch auf der Elfenbeinplatte von Megiddo dargestellt, auf der Berggötter, Stiermänner und andere Atlanten die Ädicula des Großkönigs tragen.²²⁸

Als Opfergebäck erscheinen gelegentlich Gebildbrote in Form von Sonnenscheiben oder Monden; einmal sogar ein Brot in der Form des Himmels mit Sternen und eines, auf dem Mond, Sonne und Sterne angebracht sind.²²⁹ Schließlich finden sich Schmuckstücke in Form von Kometen und Sternen erwähnt.²³⁰

Die Vorstellung vom Weltenbaum

In der mesopotamischen Glyptik sind die mythisch-kosmischen Begriffe Weltenbaum und Weltensäule austauschbar.

²²³ KBo 4.13 Vs. I 10'-13', siehe S. 776.

²²⁴ KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Rs. IV 19'-20', Rs. VI 20.

²²⁵ KBo 21.87 + KBo 20.29 + KBo 20.103 + KUB 32.86 Rs. 6'.

²²⁶ K. Bittel 1976-1980.

²²⁷ K. Bittel 1941, 63; vgl. auch P. Taracha 1987, 271.

²²⁸ Siehe S. 138 Anm. 182.

²²⁹ Siehe S. 644.

²³⁰ KUB 29.4, bearbeitet von H. Kronasser 1963, Vs. II 68. Einen Stern als Gewandverzierung nennt KUB 42.56 (S. Košak 1982, 131 f.) Vs. 8.

Die Vorstellung eines Weltenbaumes beschränkt sich im Vorderen Orient auf die Tradition der Stadt Eridu im Süden Mesopotamiens. Die wechselnden Namen des Baumes sind sumerisch giš.kín und giš.mèš; giš.kín entspricht babylonisch kiškanû; eine andere Bezeichnung ist ḫaluppu(m) oder ḫuluppu(m).

Beschrieben ist der Weltenbaum in einem zweisprachigen – sumerisch-babylonischen – Beschwörungsritual wie folgt: „In Eridu wuchs der schwarze kiškanû-Baum an einem reinen Ort. Sein Glanz ist schimmerndes Lapislazuli(-Blau). Über den tiefen Apsû breitete er sich aus: Der Wandel des Enki in Eridu ist voll Überfluß. Seine Wohnung ist die Unterwelt; sein Bett ist das dunkle Gemach der (Göttin) Nammu. Über ihren reinen Tempel breiten sich sein Schatten und seine Krone aus. Eintreten kann dort niemand. Es wohnen darin der Sonnengott und 'der Drache des Himmels'. Dazwischen (wohnen) die zwei Mündungen der Flüsse Kaḫegal und Igiḫegal. Die Lahmu-Wesen von Eridu nahmen jenen kiškanû-Baum in Besitz und sprachen die Beschwörungen des Apsû aus.“²³¹ Danach erhebt sich der Weltenbaum in der Stadt Eridu, die in dieser Überlieferung mithin als das Zentrum der Welt gilt. Seine Wurzeln reichen in die Tiefe der Unterwelt und seine Krone, in der die Sonne wohnt, in den Himmel. Der Stamm symbolisiert die mittlere kosmische Zone, die Erde; hier fließen die beiden Flüsse Kaḫegal „Mund des Überflusses“ und Igiḫegal „Auge des Überflusses“, womit Euphrat und Tigris gemeint sind. Die mythische Formel, „die Lahmu-Wesen von Eridu nahmen jenen kiškanû-Baum in Besitz und sprachen die Beschwörungen des Apsû aus“, könnte im Hinblick auf die beiden folgenden Belegstellen die Vernichtung des Baumes andeuten. Die sumerische zwölfte Tafel des Gilgameš-Epos enthält nämlich die in die Urzeit führende Erzählung vom ḫaluppu(m)-Baum, der am Ufer des Euphrats stand, jedoch von Sturm und Flut losgerissen stromabwärts getrieben wird, bis ihn eine Frau ergreift und in den Garten der Inanna bringt. Die Göttin pflanzt ihn in ihren Garten, um sich, wenn er hochgewachsen ist, aus dem Stamm einen Thron und ein Bett zimmern zu lassen. Als nun der Baum herangewachsen ist, nistet an seinem Wurzelstock „die Schlange, die keine Beschwörung kennt“, in seinem Stamm wohnt Lilith, das Windmädchen, und in seiner Krone der mythische Vogel

²³¹ CT 16.46:183 ff.

Anzu. Deshalb kann Inanna den Baum nicht fällen und ist verzweifelt. Doch Gilgameš kommt ihr zu Hilfe; er fällt den Baum und erschlägt die Schlange; Lilith und der Anzu-Vogel fliegen davon, und Inanna erhält den Stamm für Thron und Bett.²³²

Daß auch ḫaluppu(m) den kosmischen Baum bezeichnet, zeigen Schlange und Anzu-Vogel, denn die Schlange symbolisiert die Erde und der Vogel den Himmel, ein Schema, das auch in Zentralasien und auf prähistorischen Denkmälern begegnet.²³³

Eine weitere Beschreibung des kosmischen Baumes enthält das babylonische Epos vom Pestgott Erra,²³⁴ in dem ebenfalls von der Zerstörung des Baumes, hier durch den Demiurgen Marduk, die Rede ist: „Den Standort des Edelstein-měš-Baumes habe ich (Marduk) geändert und ihn niemandem gezeigt . . . Wo ist nun der mẽš-Baum, das Fleisch der Götter oder der Könige Würde, der reine Baum, der erhabene Held, die Zierde der Herrschaft, dessen Wurzeln hundert Meilen im weiten Meer umschließen und bis zur Unterwelt hinabreichen, dessen Krone bis zum Zenith, dem Himmel des Anu, reicht, der . . . den ich unter mir niedergebogen habe?“

Das mythische Fällen oder das Niederbiegen des Baumes scheint auf die Gestaltung des Kosmos bezogen zu sein, denn aus seiner Krone ist der Himmel, aus seinem Wurzelwerk sind Erde und Unterwelt und aus seinem „Fleisch (der Götter)“ die Elemente des Kosmos entstanden. So sind in der Erzählung vom ḫaluppu(m)-Baum sowohl Inanna, die den Baum in ihren Garten pflanzt, als auch Gilgameš, der ihn fällt, um die Herrschaftsinsignien – Thron und Bett – aus dem Stamme zu verfertigen, sekundär. Die Göttin, die den Baum heranwachsen ließ, ist am ehesten die Urmutter Nammu, und der den Baum fallende Demiurg müßte (in der Tradition von Eridu) ursprünglich Enki gewesen sein.²³⁵

Im babylonischen Gilgameš-Epos ist der Weltenbaum zu einem funktionslosen Märchenmotiv abgemunkelt: Als Gilgameš nach

zwölf Doppelstunden Weges durch den Berg des Sonnengottes in eine Art jenseitiges Märchenland gelangt, „strebt er, die Edelstein-bäume zu sehen. Der Karneol, er trägt seine Frucht, eine Traube hängt daran, schön anzusehen. Der Lapislazuli trägt Laubwerk, auch trägt er Frucht, üppig zu betrachten.“²³⁶

Auch im hethitischen Schrifttum klingt in einem Heilssegen für den König die Vorstellung eines Weltenbaumes an; es ist die Rede von den Wurzeln eines Baumes, die in die Unterwelt, und von den Blättern, die [in den Himmel] reichen.²³⁷

Mit der Symbolik des Weltenbaumes ist die weit verbreitete Legende vom Lebensbaum verbunden.²³⁸

Anthropomorphe Weltvorstellungen

Entwürfe einer Weltvorstellung, nach der der Kosmos aus einem anthropomorphen oder theriomorphen Wesen entstand und diesem auch in seiner Gestaltung entspricht, sind in den verschiedensten Religionen vorhanden. Am bekanntesten sind die archaischen Mythen der Welt- und Urriesen – des altindischen Puruṣa, des altiranischen Gayōmart oder des germanischen Riesen Ymir. Der Mythenstoff demonstriert, daß sich der Kosmos im Menschen widerspiegelt, indem zwischen Menschenkörper und „Weltkörper“ eine Vielzahl von Beziehungen bestehen, die sich in dem Makro-Mikro-Kosmos-Gedanken wiederfinden.²³⁹

In der altorientalischen Überlieferung ist eine anthropomorphe Weltvorstellung zwar angedeutet, jedoch nicht entwickelt. Eine anthropomorphe – oder eher theriomorphe – Vorstellung des Kosmos ist dem babylonischen Lehrgedicht zu entnehmen, nach dem aus dem Leib der Tiamat der Kosmos erschaffen wurde: Marduk spaltet den Leib der Urmutter und formt aus ihrer oberen Hälfte den Himmel und aus ihrer unteren Hälfte die Erde. Aus ihren Organen entsteht die Physiognomie der Erde: „Das Aufstehen des Windes, den frischen Regen, den Hauch der Nebel, die Ströme ihres Speichels ordnete er und nahm das Ganze selbst in die Hand. Er gab ihrem (Tiamats) Kopf einen Platz; darüber häufte er ein

²³² S.N. Kramer 1938, 26-29; G. Komoróczy 1973, 148 und W.G. Lambert 1977, 107.

²³³ G. Wilke 1922, 73-99; vgl. auch H. Baumann 1955, 255, 310.

²³⁴ Zuletzt bearbeitet von L. Cagni 1969.

²³⁵ Von der mesopotamischen Weltenbaum-Vorstellung wesentlich unterschieden sind die germanische Yggdrasil-Überlieferung und die altiranischen eschatologischen Überlieferungen, in denen die Zerstörung des Weltenbaumes den Weltuntergang verursacht, A. Olrik 1922.

²³⁶ 9. Tafel, V:47-51.

²³⁷ KBo 17.22 (= StBoT 25 1980, Nr. 24), siehe auch S. 135 Anm. 158.

²³⁸ H. York 1972-1975.

²³⁹ H. Baumann 1955, 135, 144 ff., 262 f., 277 ff., 284; U. Harva 1938, 110 f., 112 ff. J. Haeckel 1971, 139; M. Eliade 1977, 23.

Gebirge. Er machte die unterirdischen Wasser frei, die Flut ergoß sich. In ihren Augen schloß er den Euphrat und den Tigris auf; er verstopfte ihre Nasenlöcher und ließ []. Er häufte auf ihre Brust fruchtbare/leuchtende Hügel an. Er bohrte einen Wasserspiegel an, um eine Quelle zu erschaffen. Aus einer Schlinge ihres Schwanzes schuf er das Band von Himmel und Erde."²⁴⁰ Mit dem Wasserspiegel, den Marduk anbohrt, scheint im Hinblick auf die (bezüglich des Leibes der Tiamat) von oben nach unten erfolgende Schöpfung die Vulva gemeint zu sein. Dieser anthropomorphen Vorstellung entsprechen die beiden Erzählungen aus dem Kumarbi-Mythenzyklus, in denen Kumarbi einen Felsen bzw. den Berg Wašitta schwängert. Hier ist die Erde ein riesenhaftes Weib, dessen Vulva man sich als See, Brunnen oder Felsenhöhle vorstellte: „In dem See Ikunna liegt ein großer Fels: (Seine) Länge (beträgt) drei Doppelstunden (ca. 37 km), (seine) Breite [ein]einhalb Doppelstunden (ca. 16 km).“²⁴¹ Die beschriebenen Geburtswehen Wašittas mögen eine mythische Metapher für Erdbeben sein.

Eine anthropomorphe Naturbetrachtung kommt in drei hethitischen Ritualen – zwei Beschwörungsritualen und einem Festritual – zum Ausdruck: In dem einen ist die Vegetation gleichgesetzt mit den Haaren der Erd- und Unterweltsgöttin²⁴² und im anderen ist die Gestaltung der Erde mit dem Körper des Menschen in Parallele gesetzt, wobei sich – soweit es der beschädigte Text erkennen läßt – die folgenden Entsprechungen ergeben: Berg = Nase, tiefe Täler = Ohren, Flut oder Wellen eines Flusses = Haare, Speiseröhre = Schlangen.²⁴³ Entsprechend sind die Körperteile des Wettergottes mit der Natur koordiniert: „Vormals aber, da haben sich eure Großväter und Großmütter, Väter und Mütter sowohl vor einer Grenz- als auch vor einer Wegeaffäre gehütet und niemand wagte eine Grenze oder einen Weg zu verletzen: Der Wettergott hat die Grenzen als Knie (wörtlich: dem Wettergott sind die Grenzen die Knie), die Wege hat er hingegen als Brust (wörtlich: die Wege sind ihm hingegen die Brust). Wenn nun jemand eine Grenze verletzt, so läßt er des Wettergottes Kniegelenke

²⁴⁰ Enūma eliš Tafel V 50 ff.

²⁴¹ Siehe S. 88.

²⁴² CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Vs. II 40-41, vgl. auch H.G. Güterbock 1980-1983, 327. Die Assoziation von Haaren und Gras begegnet auch in einer mythischen Erzählung der indischen Santal, M. Pfeifer 1984, 738.

²⁴³ CTH 390, bearbeitet von H. Kronasser 1961, 156-162.

(wörtlich: den Wettergott, die Kniegelenke) ermatten; wenn er hingegen einen Weg verletzt, so läßt er des Wettergottes Brust (wörtlich: den Wettergott, die Brust) ermatten.“²⁴⁴ In einem Gebet wird das ganze Hatti-Land als der Wettergott selbst bezeichnet.²⁴⁵ Mit dieser Vorstellung ist ein Opferritual in Beziehung zu setzen, in dem jedem einzelnen Körperteil des Wettergottes jeweils ein Opfer dargebracht wird.²⁴⁶

Ackergeräte als Schöpfungswerkzeuge

In den altorientalischen Himmel-Erde-Trennungsmysen sind die Schöpfungswerkzeuge der göttlichen Demiurgen Ackergeräte, die aus der frühesten Stufe des Bodenanbaus, dem nach seinem charakteristischen Werkzeug, der Hacke, benannten Hackbau, stammen.

Die Hacke: Das Determinativ giš „Holz“, mit dem der Begriff AL „Hacke“ markiert ist, weist darauf hin, daß die Hacke ein hölzernes Werkzeug war und zeigt somit das hohe Alter dieses landwirtschaftlichen Gerätes an.²⁴⁷

In den Ebla-Texten (aus der Mitte des dritten Jahrtausends) ist unter den Kultgegenständen des Dagān eine silberne Hacke aufgeführt, die wegen ihres Gewichts von 15 kg von hoher kultischer Bedeutung gewesen sein muß.²⁴⁸

Ein kosmogonischer Abschnitt des sumerischen Lehrgedichts „Hacke“ berichtet, daß Enlil Himmel und Erde mit einer Hacke getrennt habe. Mit der Hacke und der Ziegelform erschuf er auch den Menschen.²⁴⁹ Das Schöpfungs- und Kulturwerkzeug des Enlil ist in dem Lehrgedicht eingehend beschrieben: Es ist gefertigt aus Gold und Lapislazuli, und es wird mit einem Stier verglichen.

Das Hacken des Ackerbodens ist in Analogie zum Sexualakt gesetzt: „In den Mutterleib steckte er den Phallus (so glatt) wie (wenn er) mit guter fürstlicher Butter (eingerieben gewesen wäre).“²⁵⁰

²⁴⁴ KUB 17.29 Vs. II 9-14, A. Goetze 1957, 140 und H. Eichner 1979, 47.

²⁴⁵ Siehe S. 296.

²⁴⁶ 125/r, siehe S. 667-668.

²⁴⁷ G. Komoróczy, 1973, 40 Anm. 83.

²⁴⁸ Siehe S. 164.

²⁴⁹ C. Wilcke 1972-1975, 36.

²⁵⁰ A. Falkenstein 1964, 83.

Der Pflug: Der Pflugbau löst die primitive Bodenbearbeitung mit der Hacke ab. In der altmediterranen Ackerbausymbolik wird auch das Pflügen der Erde mit der Kopulation verglichen. Im Harab-Mythos ist der Pflug das Schöpfungswerkzeug: „Durch das Pflügen mit ihrem die Erde brechenden Pflug veranlaßten sie die Erschaffung des Meeres durch sich selbst ließen die Ackerfurchen den Sumuqan entstehen.“²⁵¹ Daß alle Kultur vom Pflug ausgehe, lehrt auch der babylonische Mythos vom Zahnwurm,²⁵² in dem „der Pflug die Ackerfurche erzeugte, die Ackerfurche den Keimling, der Keimling den Wurzelstock, der Wurzelstock die Fruchtknoten, die Fruchtknoten die Ähre“ usw.

Die Sichel: Das älteste bekannte Werkzeug zum Ernten des Getreides und zum Beschneiden von Bäumen und Stauden ist die Sichel, die bereits im Natufium bekannt war.²⁵³

Das Werkzeug, mit dem Himmel und Erde voneinander getrennt wurden, war dem „*Lied von Ullikummi*“ zufolge aus Kupfer, einem Werkstoff, der auf eine Entstehung des Mythologems im Neolithikum oder Chalkolithikum hinweist.²⁵⁴ Nach dem Schöpfungsakt wurde die Sichel tief in der Erde – „in den ehrwürdigen, vaterzeitlichen, großvaterzeitlichen Siegelhäusern“ – verborgen: „Das Siegel der vorzeitlichen Väter soll man bringen und sie damit wieder versiegeln. Man soll die uralte kupferne Sichel herauslegen, mit der man Himmel und Erde auseinander geschnitten hatte.“²⁵⁵

Wie später bei Hesiod die Sichel im Leib der Erdmutter Gaia ruht, so ist sie auch hier tief in der Erde verborgen. Und selbst in dem babylonischen Lehrgedicht findet sie sich im Leib der Tiamat funktionslos hineinverirrt: „Dann schuf man die furchtbar gezackte Klinge, die dein Inneres aufbläht.“²⁵⁶

²⁵¹ Siehe S. 81.

²⁵² P. Garelli und M. Leibovici 1977, 131.

²⁵³ J. Makkay 1979, 20 Anm. 67.

²⁵⁴ Das Schöpfungswerkzeug ist einmal Kuruzzi und das andere Mal ardal genannt. Kuruzzi, mit urudu „Kupfer“ determiniert, und mithin ein vorbronzezeitliches Werkzeug, ist zu der hethitischen Verbalwurzel *kuer-/kur-* „schneiden“ zu stellen. Das Nomen ardal ist ebenfalls mit urudu „Kupfer“ determiniert und nur an dieser Stelle belegt; es handelt sich um ein substantiviertes Deverbale zu *ard(a)-* „trennen, spalten“ und wird mit „Säge“ und „Steinsäge“ (F. Starke 1990, 305 ff.) wiedergegeben.

²⁵⁵ Siehe S. 93-94.

²⁵⁶ Enūma eliš Tafel I, J. Laessle 1971, 512.

In der Theogonie des Hesiod vollzieht Kronos²⁵⁷ die Trennung von Himmel und Erde mit dem uralten Erntewerkzeug „der gezähnten Sichel von grauem Adamant“. Die Sichel des Kronos spielt auch während der Kronia auf Rhodos eine Rolle. Den Höhepunkt der Festhandlungen bildet ein Zeremoniell, bei dem einem betrunken gemachten Pharmakos mit der Sichel der Kopf abgetrennt und das Blut auf die Erde gesprengt wurde.

Das altertümliche Erntewerkzeug wird zu einer Waffe der Götter und der Heroen – des Hermes, Saturn, Perseus und Herakles.²⁵⁸

Der Verkehr zwischen den kosmischen Zonen

Ist der Himmel auch weit von der Erde entfernt, so ist er doch nicht in unerreichbare Ferne entrückt. Um vom Sonnengott, Mondgott und den „Göttern der Erde“ nicht gesehen zu werden, reist Mukišanu, der Wesir des Kumarbi, „unter dem Fluß, unter der Erde“, zum Meer(esgott).²⁵⁹ Schwieriger gestaltet sich der Verkehr zwischen den kosmischen Zonen dann, wenn einer der Himmelsbewohner in die Sphäre der Unterwelt eindringt. Als die Himmelskönigin Inanna in den Palast der Ereškigal einzutreten verlangt, wird sie in einen (vorübergehenden) Zustand des Todes versetzt. In die Unterwelt zu Allani begibt sich auch Teššop, um dort vielleicht ein ähnliches Schicksal zu erleiden.²⁶⁰

Doch nicht nur die Götter und ihre Boten verkehren zwischen den kosmischen Sphären, sondern auch die sumerischen Heroen Etana und Gilgameš. Etana ist „der Hirte, der zum Himmel aufstieg“; ihn trug ein Adler in den Himmel; nach langem Flug aber ergriff ihn die Furcht, so daß er sein Vorhaben aufgab.²⁶¹ In der sumerischen Überlieferung besucht Gilgameš die Unterwelt und überreicht der Ereškigal und ihrem Hofstaat Gastgeschenke.²⁶²

Vom Himmel aus verfolgen die Götter das Geschehen auf Erden: Der Sonnengott, nach anderer Überlieferung auch der Mondgott, erblickt eine weidende Kuh, zu der er hinabsteigt und mit ihr einen

²⁵⁷ M.P. Nilsson 1950 versteht Kronos der Sichel wegen als Erntegott. Zur Frage nach dem Charakter des Kronos vgl. F. Graf 1985, 93 Anm. 124; vgl. auch S. 171 mit Anm. 121.

²⁵⁸ W. Staudacher 1942, 69 f. und H. Baumann 1955, 184.

²⁵⁹ CTH 346, bearbeitet von J. Siegelová 1971, 35 ff., 50:10-14.

²⁶⁰ Siehe S. 551.

²⁶¹ Bearbeitet von J.V. Kinnier Wilson 1985, vgl. auch W. Röllig 1984.

²⁶² S.N. Kramer 1955, 50-52.

Knaben zeugt.²⁶³ In hethitischen und luwischen Heilungsritualen begegnet die Formel „Kamrušepa blickte vom Himmel hinab.“²⁶⁴ In dem Mythologem eines Beschwörungsrituals „jagte“ der Gott Šulinkatte(?) „vom [Him]mel (auf die Erde) hinab“.²⁶⁵

Den Kontakt mit den kosmischen Sphären stellt der Mensch mittels des Kultes her. Deshalb betrachtet man in Babylonien bedeutende Kultstädte oder Tempel als Knotenpunkte zwischen den kosmischen Sphären. Daß der Kult bzw. das Ritual eine Verbindung zwischen Himmel und Erde herstellt, zeigt ein hurritischer Text, in welchem der zum Himmel aufsteigende Weihrauch als Bote, der zu den Göttern geht, angesprochen ist.²⁶⁶ Der Kontakt der Götter des Himmels und der Götter der Unterwelt mit den Menschen ist so eng, daß die Götter während der religiösen Feste Teil der Festgemeinde sind.²⁶⁷

Um mit den Mächten der Unterwelt in Kontakt zu treten, bedarf es nur einfachster Manipulationen, wie z.B. des Aushebens einer Grube, einer Evokation und Opfergaben.

²⁶³ Die Mythen sind zusammengestellt und besprochen von W. Röllig 1985; zu einer hurritischen Version siehe V. Haas 1988, 133 f.

²⁶⁴ KBo 12.89 Rs. III 9'-10'; KUB 17.8 Rs. IV 1.

²⁶⁵ KUB 57.105 Rs. III 32.

²⁶⁶ Siehe S. 297.

²⁶⁷ Siehe S. 675.

AGRARISCHE ELEMENTARKONZEPTIONEN

Das Weltelternpaar Himmel und Erde

Das Weltelternpaar Himmel und Erde¹ bildet trotz ihrer im Schöpfungsakt erfolgten Trennung weiterhin eine Einheit, die in den hethitisch-hurritischen Opferlisten dadurch zum Ausdruck kommt, daß „Erde-Himmel“ nur ein Opferbrot erhalten² und daß beide Begriffe zu der Wort- und Akzenteinheit ^(D)ešḫawurni – entstanden aus eše „Erde“ und ḫawurni „Himmel“ – zusammengezogen werden können.³

Das Paar Himmel-Erde ist ein polares Kraftfeld, das die Lebewesen und selbst Gegenstände beeinflusst. Babylonische und hethitische Beschwörungen richten sich, zur Bekräftigung der Universalität der Beschwörung, an Himmel-Erde mit der Formel: „Beim Himmel sei beschworen, bei der Erde sei beschworen.“ In einer hethitischen Verfluchung „soll euch (den zu Verfluchenden) unten die Erde zum Mörser, oben aber der Himmel zum Stößel werden.“⁴ Im gleichen Ritual, das der Reinigung eines Hauses von „Blut(tat), Tränen, Schwüren, Streit (und) Sünde“ dient, spricht der Beschwörungspriester: „Droben ist der Himmel erzürnt, unten aber ist die Erde erzürnt.“⁵

Himmel und Erde erweisen im Hedammu-Mythos der schön-geschmückten Ištar ihre Reverenz.

Die Hochzeit von Himmel und Erde: Spätestens seit den altbäuerlichen Religionen des frühen Neolithikums ist die Erde die Mutter allen Lebens. In der hethitischen Überlieferung wird sie als „uralte Erde“⁶,

¹ Zur Verbreitung der Konzeption Himmel-Erde als Weltelternpaar siehe H. Baumann 1955, 254 ff., 262.

² Zum Beispiel KBo 27.167 9'; KUB 25.44 Rs. V 4'; KUB 34.102 Vs. II 16'; KUB 45.3 Vs. I 46.

³ KBo 11.5 Vs. I 21' ^(D)e-šḫa-pu-ur-ni, KBo 20.129 + (= ChS I/1 Nr. 5) Vs. II 4 e-šḫa-wu_u-u-ru-un-ni. In den Opferlisten erscheint das Paar stets in untergeordneter Position.

⁴ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Rs. III 27-29.

⁵ CTH 446 Vs. I 54-56; vgl. ferner KUB 9.34 Vs. I 11-13; KUB 41.19 (= ChS I/5 1988, Nr. 14) Vs. I 13'-16'.

⁶ KUB 31.130 Rs. 3'.

„Erdmutter“⁷ und als „Mutter des Wassers“⁸ bezeichnet. Ebenfalls schon im Neolithikum ist ihr Partner der omnipotente, die Fruchtbarkeitskräfte des Himmels verkörpernde (Himmels-)Stier.⁹

Einem sumerischen Text der Ur III-Zeit zufolge beendet die Hochzeit von Himmel und Erde die Urzeit: „An, der Herr, erhellte den Himmel, die Erde war dunkel, in die Unterwelt wurde nicht ges[chaut], aus der Tiefe wurde (noch) kein Wasser geschöpft, nichts wurde geschaffen, auf der weiten Erde wurden noch keine ... gemacht. Der Išbmaḥ-Priester Enlils war (noch) nicht vorhanden, die reinen Reinigungsriten wurden (noch) nicht voll[kommen gemacht], die [Hierodul]je des Himmels wurde (noch) nicht geschmückt, []. [Himmel (und) Erd]e waren noch aneinander gebunden: Sie hatten (noch) nicht [gehei]ratet.“¹⁰

Einen Hochzeitsmythos von Himmel und Erde hat die sumerische Überlieferung bewahrt: Unmittelbar nachdem der Kosmos entstanden war, folgt zu Beginn des Weltzeitalters die Hochzeit von Himmel und Erde, mit der der erste Regen einsetzt: „Ein Loch in der Erde füllte das Gartenbeet ... mit Wasser. Himmel und Erde riefen einander zu. Da waren Enki und Ninki (noch) nicht, Enlil lebte nicht, Ninlil lebte nicht. Die Vegetation war (noch) in der Erde, die Blumen waren (noch) in der Erde. Die Tage leuchteten (noch) nicht, der Neumond erhob sich (noch) nicht am Himmel.“ Nun setzt nach der Trennung von Himmel und Erde der erste Regen ein, die gewaltige Urzeitflut, die der Prototyp aller späteren Überschwemmungskatastrophen wurde: „An jenem Tage ... machte der Sturm sich mächtig, der Blitz schlug nieder: Der Himmel redete mit der Erde, die Erde redete mit dem Himmel“. Als Ergebnis dieser kosmischen Hochzeit werden die Pflanzen geboren: „Die erhabene Urzeitwohnung machte sich strahlend, schmückte sich freudig: Die weit ausgedehnte Erde schmückte sich mit Edelsteinen und Lapislazuli, schmückte sich mit Diorit, Chalcedon,

⁷ ammaš takanzipaš: KUB 43 30 (= StBoT 25, 1980, Nr. 36) Rs. III 5'; KUB 58.38 Vs. I 11', 23'; zum phrygischen Belegmaterial siehe H. Petersmann 1986, 288 Anm. 9.

⁸ KUB 58.53 Vs. I 3 (zu ergänzen nach dem Duplikat Bo 6727), S. Košak 1990a, 148.

⁹ Siehe S. 57.

¹⁰ NBC 11108, bearbeitet von J. van Dijk 1976 und W.H.Ph. Römer 1993, 353 f., Zeilen 1-6.

Karneol und Meteorit. Der Himmel bekleidete die Pflanzen mit ihrer Schönheit und stand in ihrer Pracht. Die reine, unberührte Erde stellte sich dem reinen Himmel blühend dar. Der Himmel, der allerhöchste Himmel, kniete auf der Erde und schwängerte sie, legte in sie den Samen für die Helden, für Bäume und Schilfrohr. Die süße Erde, diese Kuh der wohlgestalteten Glieder, hegte den Samen des guten Himmels in ihrem Schoß: Sie rüstete sich voller Freude, die Pflanzen des Lebens zu gebären. Die frohe Erde trug an ihrer Fruchtbarkeit, sie 'schwitzte' Wein und Honig: Nach der Geburt von Baum und Schilfrohr – beide rühmten sie sich mit ihren leuchtenden Zweigen ... beide waren sie aus dem Nebel entstanden, gezeugt von den Wolken des Himmels ...“¹¹

Das Motiv der geschwängerten und gebärenden Erde kennt auch der Kumarbi-Mythenzyklus, in dem es heißt, daß „die Erde im zehnten Monat zu kreißern begann“ und „[zwei] Kinder gebar.“¹²

Aus dem Geschlechtsakt von Himmel und Erde entstehen die Götter und alles Leben: Die „Söhne des Himmels“ sind die Naturphänomene, wie Iškur, der Sturm, und Gibil, das Feuer. Die Töchter des Himmels und der Erde sind die Vegetationsgottheiten: Baba, die ein prächtiger Garten ist, d.h. eine schöne fruchtbare Frau,¹³ ist eine Tochter des Himmelsgottes, ebenso auch Gula, die große Mutter- und Heilgöttin, Ezinu, die Gerste, die das Getreide verkörpernde Göttin Nisaba und Uttu, die Göttin des Flachses und der Weberei. Ein sumerisches Gedicht vergleicht den Weizen mit einem strahlenden Mädchen, dessen hübsches Antlitz aus dem Kornfeld blickt.¹⁴ Zu diesem Typus der Kindgottheiten¹⁵ gehört der Hirten- und Vegetationsgott Dumuzi, „der rechte Sohn“, ebenso

¹¹ Zuletzt W.H.Ph. Römer 1993, 357-360. „Wie der Himmel die Erde begattet, so daß die Kräuter zahlreich werden“ heißt es in der babylonischen Beschwörung KAR III Nr. 144 Rs. 8.

¹² KUB 33.119 + 120, H. Otten 1950, 6 ff.

¹³ In dem sumerischen Mythos von Enki und Ninhursanga (siehe S. 158) nähert sich Enki in Gestalt des Früchte bringenden Gärtners der Göttin Uttu, um ihr beizuwohnen. Auch Šarrukin von Akkade ist in der Gestalt des Gärtners der Liebhaber der Ištar; zu den mythisch-poetischen Gärtnern – oder Gartenepisoden siehe H. Balz-Cochois 1992, 82. In der babylonischen Liebeslyrik, bearbeitet von W.G. Lambert 1975, wollen die beiden um die Liebe Marduks rivalisierenden Göttinnen Šarpanitum und Ištar von Babylon den Gärtner Marduk für ihre Gärten gewinnen (BM 41005 Vs. II).

¹⁴ B. Alster und H. Vanstiphout 1987, 16/17:49-52.

¹⁵ Siehe S. 442-448.

wie die mit dem hattischen Namenselement -pinu/-puna gebildeten Namen der hattischen Sohn- und Tochter-Gottheiten.¹⁶

Die anthropomorphen Vertreter von Himmel und Erde: In den Regenfeldbaugebieten Syriens und Anatoliens entstehen aus dem Himmel in seiner Funktion als Befruchter der Erde und dem Prinzip der Virilität im Neolithikum die Gestalt des omnipotenten Stieres und seit dem Beginn des dritten Jahrtausends die Gestalt des anthropomorphen Wettergottes.

Aus der Erde oder der Erdmuttergöttin entwickelt sich bereits im Neolithikum eine Vielzahl von Hypostasen. In diesem Entwicklungsprozeß, der zu einer immer differenzierter gestalteten Göttergesellschaft führt, entstehen aus dem positiven Elementarcharakter der Erdmuttergöttin die Landes- und Stadtgöttinnen, in Zentralanatolien die Sonnengöttin, die Geburts- und Hebammengöttinnen, die Schicksalsgöttinnen und andere mehr. Einige derselben behalten das Epitheton „Mutter“ bei, wie etwa die „Sonnengöttin von Arinna“, Taḫṭannuīti, die „Mutter der Quellen“¹⁷, oder die Vegetationsgöttin Maliya, die die „Mutter des Weines und des Getreides“¹⁸ ist.

Aus dem negativen Elementarcharakter der Erde¹⁹ gehen die oft auch ambivalenten Toten- und Unterweltsgöttinnen (Ereškigal, Allatum, Allani und Lelwani) hervor; auch der Typus der greisenhaften, mit dämonischen Zügen behafteten Göttinnen Am(m)am(m)a, Wišuriyant, mit dem Epitheton „böse Frau“²⁰, oder Ḫaḫḫima, die „Trockenheit“, gehören in diese Gruppe.

Die Hypostasen von Himmel und Erde sind die Vertreter derjenigen kosmischen Prinzipien, aus denen sie hervorgegangen sind. So stehen in einem hethitischen Text für die Kräfte des Himmels die „Gottheiten des Himmels“ und für die Kräfte der Erde „die Gottheiten der Erde“.²¹ Zum Zwecke der Opferdarbringungen sind sieben Herdstellen errichtet, wobei die erste für Himmel und Erde, die zweite für die Personifikationen des Himmels, nämlich für Wettergott und Sonnengottheit, die dritte für die Personifikationen der

Erde, nämlich für Ninegal „Herrin des Palastes“ und für die Landesgöttin Inar(a), bestimmt ist.²² Dementsprechend „ruft“ der Priester „diese Götter mit Namen: Des Himmels Wettergott, und mit/bei ihm die Sonnengöttin, die Mutter Erde“.²³

Bei einem Opferzeremoniell während des hethitischen Totenrituals²⁴ bringt man der Erde bzw. der Unterwelt in Gestalt der „Sonnengöttin der Erde“ und dem Himmel in Gestalt der „Sonnengottheit des Himmels“ Brotspenden dar.²⁵ Am Ende eines althethitischen Rituals werden Himmel und Erde bzw. ihre anthropomorphen Vertreter – „Sonnengottheit des Himmels“ und „Sonnengöttin der Erde“ – angerufen: „Sonnengott des Himmels, [], Sonnengöttin der Erde! Nun möget ihr [des Königs] und der Königin [] Weh (und) Schmerz [] nehmen!“²⁶ Der geschwächte König stellt im Ersatzkönigsritual ein Substitut sowohl für die oberirdischen als auch für die unterirdischen Gottheiten bereit.²⁷

Im folgenden Absatz eines hurritischen Beschwörungsrituals ist der Himmel durch den Wettergott und die Erde durch Ḫēbat, die Gemahlin des Wettergottes, vertreten: „Es ist wirkkräftig der König Teššop, der Herr, der im Himmel regiert. Es ist wirkkräftig die Frau Ḫēbat, die Herrin, die in den Ländern thronet.“²⁸

Die Erde und der Demiurg

Die Elementarkonzeption des Weltelternpaares, das alles Leben und Wachstum hervorbringt, ist jedoch nicht die einzige. In den sumerischen Mythen begegnet noch eine andere, die der Erde einen Schöpfergott gegenüberstellt.

²² KUB 9.28 Vs. II 25'-29'.

²³ KBo 11.32 Vs. 30-32; Bo 899 Vs. 4 f.; Duplikat KUB 11.32 Vs. 31 f. und Bo 3895 sowie KUB 43.30 Kol. III 5 ff., E. Neu und H. Otten 1972 sowie H. Otten 1973, 31.

²⁴ Siehe S. 219-228.

²⁵ KUB 30.16 +, bearbeitet von H. Otten 1958, 18 ff., Rs. III 7'-8': „Und ein zerbröckeltes Brot [der Sonnengöttin der Erde], ein zerbröckeltes Brot der Sonnengottheit des Himmels desgleichen“, KUB 24.9 Vs. 29'.

²⁶ KBo 17.7 + KBo 25.7 + IBoT 3.135 (= StBoT 25, 1980, Nr. 7) Rs. IV? 5'-10.

²⁷ KUB 24.5 + KUB 9.13, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 7-37, siehe auch S. 207-209.

²⁸ KUB 45.21 (= ChS 1/5 1988, Nr. 1) Rs. 16', V. Haas und H.J. Thiel 1978, 257.

¹⁶ Siehe S. 310-311.

¹⁷ KUB 31.143a + VBoT 124 (= StBoT 25 Nr. 111) Vs. II 11'.

¹⁸ KUB 43.23, bearbeitet von V. Haas 1988b, 131-141, Rs. 49'-51'.

¹⁹ E. Neumann 1956, 154 ff.

²⁰ KBo 15.25, bearbeitet von O. Carruba 1966, Vs. 34-35. 37.

²¹ KUB 30.34 + Rs. IV 33-34.

*Der weise Enki*²⁹ ist einer der ältesten Götter Sumers und oberster Gott des Stadtpantheons von Eridu. Im Süden Mesopotamiens, wo der Regen für die Bewässerung der Felder bedeutungslos ist, ist Enki der Erzeuger (Nudimmud³⁰) allen Lebens: Seine Epitheta „Erschaffer der Formen aller Dinge“, „der, der die Formen durch sich selbst schafft“, „der, der alle großen Götter erschuf“ oder „Herr des Lebens“³¹ weisen auf seine schöpferischen Kräfte hin.

Der Mythos von Enki und Ninhursanga oder Nintu³², der „Mutter aller Götter“, zeichnet Enki als einen phallisch-schöpferischen Gott, der zeugend Licht, Leben, Wachstum und alle Güter der Kultur entstehen läßt: Enki vermählt sich mit Ninhursanga. Aus dieser Verbindung geht Ninnisiga, die „Herrin des (ersten) Aufleuchtens (des Mondes)“ – die erste Lichtquelle im neu entstandenen Kosmos – hervor. Enki schwängert Ninnisiga, die Ninkur, die „Herrin des (Berg-)Landes“ gebiert. Mit dieser zeugt er Uttu, die Göttin des Flachses und der Weberei. Der Mythos beschreibt diesen Vorgang so: „Der Einsame, der Weise, wendet sich Nintu zu, der Mutter des Landes; Enki, der Weise, wendet sich Nintu, der Mutter des Landes, zu. Mit seinem Glied begoß er den Abhang (des Berges); mit seinem Glied ließ er das Schilf sich durch reichliches Wasser vermehren. Und sein Glied streckte sich unter dem herrlichen Vließ . . . Und die Herrin des Gebirges nahm den Samen, das Wasser des Enki, . . . wie Öl, wie Salböl, wie feinstes Salböl; sie gebar Ninnisiga; und Ninnisiga erhob sich am Ufer des Flußlaufes. Enki ergoß seinen Samen, und sie empfing den Samen des Enki . . . gebar sie Ninkur; und Ninkur erhob sich am Ufer des Flußlaufes . . . gebar sie Uttu, die Schöne.“ Ninhursanga berät nun Uttu, wie sie den Nachstellungen Enkis entgehen könne, damit eine Fortsetzung der Geburten (d.h. die Fortsetzung der kulturellen Entwicklung), verhindert werde. Enki aber verschafft sich in der Gestalt des Früchte bringenden Gärtners Zutritt zu Uttus Haus und beschläft sie. Uttu gebiert acht Pflanzen, die Enki sofort verspeist. Ninhursanga verflucht Enki und verläßt die Erde. Hier setzt im Mythos das über Anatolien bis nach Griechenland und Nordeuropa verbreitete Motiv der verschwindenden Vegetationsgottheit, ihrer

²⁹ Siehe M.W. Green 1975. Zum Namen vgl. M. Krebernik 1988, 83.

³⁰ P. Garelli und M. Leibovici 1977, 125.

³¹ M.W. Green 1975, 80.

³² Th. Jacobsen 1946, 150; M. Lambert und R. Tournay 1949, 105-136; S.N. Kramer 1955, 37-41; D.O. Edzard 1965, 57 f.; W.H.Ph. Römer 1993, 363-386.

Suche und Wiederauffindung ein: Die ratlosen Götter beginnen die verschwundene Ninhursanga zu suchen. Nach vieler vergeblicher Mühe gelingt es schließlich dem Fuchs, sie gegen eine angemessene Belohnung herbeizubringen. Die versöhnte Göttin findet Enki mit acht Gebrechen behaftet vor. Gegen jede der durch den Verzehr der acht Pflanzen hervorgerufenen Krankheiten gebiert sie eine Gottheit zur Heilung und Enki setzt den Wirkungsbereich dieser acht neuen Gottheiten fest.

Enki wird am Ende des Mythos als ein der Ninhursanga, die sich in offensichtlicher Gegnerschaft zur Evolution der Kultur befand, überlegener Gott gepriesen.³³

Der in seiner Intention ähnliche Mythos „Enki und die Weltordnung“³⁴ schildert Enki als Organisator der sumerischen Zivilisation. Durch den Akt der Schicksalsbestimmung macht er die Stadt Ur zum Zentrum Sumers; er regelt die Beziehungen der übrigen Städte Mesopotamiens, einschließlich der Nomadenstämme und Feindesländer, zum Zentrum Ur. Er organisiert die Funktionen des Grundwassers und des Marschlandes, den Lauf der Flüsse und der Kanäle sowie die verschiedenen Aspekte der Zivilisation und schließlich den Aufgaben- und Wirkungsbereich verschiedener Natur- und Kulturgottheiten – des Gottes der Bewässerungsanlagen Enbilulu, des Wettergottes Iškur, der Getreidegöttin Ašnan, des Ziegelsteingottes Kabta, des Baumeisters Mušdamma, des Gottes der Wildtiere Šakan und des Gottes der domestizierten Herden und der Vegetation Dumuzi. Auch dieser Mythos endet mit der Degradierung einer großen sumerischen Göttin: Inanna erkundigt sich nach ihrem Wirkungsbereich und erhält von Enki zur Antwort: „Was soll ich von dir halten, was sollte ich für dich tun?“³⁵

Der Schöpfergott Enlil: Der atmosphärische Gott Enlil, den die babylonischen Götterlisten als aus der Erde hervorgegangen erklären, ist bereits im dritten Jahrtausend der oberste Gott Sumers und Stadtgott von Nippur. Er ist der „König des Himmels und der Erde“ und „der König aller Länder“. Als Schöpfergott führt er das

³³ D.O. Edzard 1965, 57 f.; M.W. Green 1975, 122; W.G. Lambert 1977, 113 f.

³⁴ D.O. Edzard 1965, 58 f.; W.H.Ph. Römer 1993, 402-420.

³⁵ D.O. Edzard 1965, 59 und M.W. Green 1975, 122 ff.

Epitheton „Vater“ – „Vater Enlil“ oder „Vater der Götter“. Wie Enki ist er – wenn auch weniger spannungsreich – mit der Muttergöttin in ihren Erscheinungsformen Ninḫursanga, Nintu und Ninmah verbunden. In den sumerischen Mythen und Hymnen erschafft Enlil die Welt sowohl durch „Plan und Ausspruch“, als auch durch Zeugung.

Die Vorstellung, daß der Weltendemiurg, der die Trennung von Himmel und Erde vollzog, auch der Parhedros der Erdgöttin ist, hat über den Vorderen Orient hinaus Verbreitung gefunden.

Ein sumerischer Mythos beschreibt den Gott als den auf dem Thron sitzenden Weltenherrscher und Demiurgen, der den Kosmos planend gestaltet: „Enlil, dessen Macht weithin reicht, dessen Wort rein ist, der Herr, dessen gesprochenes Wort unabänderlich ist, der in alle Ewigkeit die Gesetze bestimmt, dessen erhobene Augen die Länder überschauen, dessen erhobene Augen das Herz aller Länder erforschen, Enlil, der breit auf dem reinen Thron sitzt, auf dem erhabenen Thron, der die Entschlüsse der Macht, Herrschaft und Hoheit vollzieht – die Götter der Erde beugen sich in Furcht vor ihm, die Götter des Himmels erniedrigen sich vor ihm. Nippur – der Schrein, wo der Vater wohnt, der ‘große Berg’, der Thron des Überflusses, der Ekur, der sich erhebt ... Vater Enlil hat sich auf dem Thron des Ekur niedergelassen, in dem erhabenen Schrein, dem Tempel. Seine göttlichen Gesetze können wie der Himmel nicht umgestürzt werden; seine reinen Riten können wie die Erde nicht erschüttert werden.“ Enlil ist der Erschaffer und der Gestalter des Kosmos; er läßt den Tag anbrechen; er entwirft die Pläne, die die Saaten, Pflanzen und auch Tiere hervorbringen lassen; er schafft Wohlstand und Überfluß; er hat die Ackerbaugeräte – Spitzhacke und Pflug – erfunden; ohne ihn gäbe es kein Königtum und keine Zivilisation. Die Hymne fährt fort: „Ohne Enlil, den großen Berg, würden keine Städte gebaut, keine Siedlungen gegründet werden, keine Ställe gebaut, keine Schafhürden errichtet werden, kein König auf den Thron gesetzt, kein Priester geboren werden ... die Flüsse, ihre Flutwasser, würden nicht über die Ufer treten, die Fische des Meeres würden keinen Laich ins Röhrchen legen, die Vögel des Himmels würden keine Nester auf der weiten Erde bauen, am Himmel würden die ziehenden Wolken ihre Nässe nicht spenden, Pflanzen und Kräuter, die Pracht der Ebene, würden nicht wachsen, auf den Feldern und Wiesen würde das üppige Getreide nicht gedeihen“ usw.³⁶

³⁶ S.N. Kramer 1959, 78 ff.

Diesen universalen Anspruch des Gottes postuliert auch ein aus Nippur stammender Mythos von Enlil und Ninlil, der mit dem Mythos von Enki und Ninḫursanga vergleichbar ist. In der die Hymne beschließenden Benediktion heißt es: „Herr bist du! Herrscher bist du! ... Herr, der Hanf wachsen läßt; Herr, der Getreide wachsen läßt, bist du! Herr im Himmel, Herr ‘Überfluß’, Herr auf der Erde bist du! ... Herr, an dessen Ausspruch nichts geändert wird! Seinen Ausspruch, der den Anfang macht, ändert man nicht!“

Diesem Mythos zufolge ist auch Enlil ein schöpferisch zeugender Gott: Er schwängert die Jungfrau Ninlil – die Tochter der Nunbaršegunu, der „weisen Greisin“ – am Ufer eines Kanals. Nacheinander gebiert sie die vier Gottheiten: Den Mond Nanna, die erste Lichtquelle des neu erschaffenen Kosmos, den Ner(i)gal-Meslamta'e'a, das ist die Unterwelt; den Ninazu, „der die Meßleine über die Felder spannt“, das ist die Landwirtschaft, und die Personifikation der Bewässerungsanlagen, Enbilulu, den „Inspekteur der Kanäle“.³⁷

Eine Tochter des Enlil ist der Weizen, der von sich sagt: „Ich bin der Weizen, der reine Halm, ich bin die Tochter des Enlil.“³⁸

Im hethitischen Schrifttum erscheint Enlil in der zu dem Literaturwerk „König der Schlacht“ gehörenden Erzählung Šarrukin und seinem Gegenspieler, dem König Nūr-Dagān von Purušhanda.³⁹ Das Paar Enlil-Ninlil begegnet unter den „früheren Gottheiten“ als Schwurgottheiten in den Staatsverträgen Šuppiluliumas I. und Muṣṣilis II. Zusammen mit dem Mondpaar Šin-Ningal und dem Paar Ea-Damkina ist es in einer Götteranrufung am Ende eines Substitutsrituals nach den Wettergöttern und großen Landesgöttinnen aufgeführt.⁴⁰ Im Kumarbi-Mythenzyklus ist Enlil ein dem Kumarbi nahestehender und teilweise sogar ein mit diesem identischer Gott.⁴¹

Enmešar(ra) und seine sieben Söhne: In den Listen der Ahnengötter des

³⁷ W.H.Ph. Römer 1993, 421-434.

³⁸ B. Alster und H. Vanstiphout 1987, 21:89.

³⁹ Bo 68/28, bearbeitet von H.G. Güterbock 1969.

⁴⁰ CTH 421 (KUB 17.14), bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 50-110, Vs. 11'-12'.

⁴¹ Siehe S. 168 mit Anm. 102.

Enlil findet sich das urzeitliche Paar Enmešar(ra)-Ninmešar(ra) „Herr/Frau aller Seinsarten“.⁴²

Enmešar(ra) ist der Protagonist eines bislang noch nicht rekonstruierten Mythos,⁴³ der mit der Gefangenschaft des Enmešar(ra) und seiner sieben Söhne in der Unterwelt beginnt. Der jahreszeitliche Herrschaftswechsel, der Abstieg des Enmešar(ra) in die Unterwelt, erfolgt in den babylonischen Monaten Tešretu und Tebētu, das ist die Zeit nach der Ernte, in der die Klageriten für den Gott stattfinden.⁴⁴ Die „Klage um die Eltern des Enlil“⁴⁵ zeigt, daß Enmešar(ra) ein Korn- und Erntegott ist und seine sieben Söhne Korngeister sind.

Enmešar(ra) ist der „Herr der Unterwelt“ und der „Entscheider der Entscheidungen in der Unterwelt“. Er „hält das Band von Himmel und Unterwelt“, d.h. das Band, das Himmel und Unterwelt verbindet.⁴⁶ Er ist „der große Herr, ohne den (der Landwirtschaftsgott) Ningirsu auf dem Felde und im Kanal nichts richtig werden läßt, die Ähre nicht bildet, ... der breit auf der Erde ist, ...“.⁴⁷

Nach einer neuassyrischen Beschwörung⁴⁸ übergibt Enmešar(ra) die Herrschaftsinsignien – Zepter und palū-Symbol – dem Anu und dem Enlil. Demzufolge hat Enmešar(ra) vor Anu und Enlil das Königtum inne. Wie in den bekannten Sukzessionsmythen, so erfolgt auch hier im Kalender der Herrschaftswechsel von Enmešar(ra) zu Anu mit Gewalt: Sei es, daß Anu die sieben Söhne des Enmešar(ra) zu gefesselten Göttern macht⁴⁹ und Enmešar(ra) mit seinen sieben Söhnen im Gefängnis der Unterwelt sitzt, sei es, daß Enmešar(ra) vom Gott Ninurta, dem Bauern, getötet und im Triumph auf einem mit Pferden bespannten Wagen weggeschleppt wird. Der babylonische Kommentar zu dieser Textstelle erklärt, daß die Pferde den Totendämon Anzu darstellen. Ninurta oder

⁴² Siehe S. 109.

⁴³ M. Civil 1974-1977, 66.

⁴⁴ Dagegen findet sich in einem babylonischen Kommentar zum sechsten Monat Ulūlu die Notiz: „Den 19. nennt man (Tag) der Klage, weil Anu die Siebengötter – die Söhne des Enmešar(ra) – gebunden hat“, VAT 9947, bearbeitet von E. Ebeling 1931, 37-40, Vs. 5.

⁴⁵ A. Falkenstein 1965, 72:209, vgl. auch M. Civil 1974-1977, 66.

⁴⁶ Siehe S. 134-135.

⁴⁷ E.F. Weidner 1938.

⁴⁸ J.A. Craig 1897, 12; SAHG Nr. 71, vgl. auch D.O. Edzard 1965, 62.

⁴⁹ E. Ebeling 1931, 37 f.

Ningirsu soll Enmešar(ra) getötet haben, um seinen Vater Enlil zu rächen⁵⁰ – eine Episode, deren Hintergrund nicht bekannt ist. Von besonderem Interesse aber ist das Motiv der Rache, denn im Sukzessionsmythos des Kumarbi-Mythenzyklus rächt auch Kumarbi seinen Großvater Alalu an Anu.

Der syrische Gerstengott Dagān: Von den verschiedenen Versuchen, den Namen Dagān zu etymologisieren,⁵¹ ist derjenige der ansprechendste, der Dagān mit der westsemitischen Wurzel „dgn“ „Getreide“ zusammenstellt – eine Gleichung, die schon Philon von Byblos,⁵² der den Dagon Getreide und Pflug erfinden läßt,⁵³ aufgestellt hat. Dafür, daß auch Dagān ein Korn- und Erntegott ist, spricht ein Text aus der Seleukidenzeit, dem jedoch ein altes Original aus Nippur zugrunde liegt, in dem Dagān zusammen mit Enmešar(ra) und den Unterweltsgöttinnen Allatum und Belili aufgeführt wird.⁵⁴ Seine Beziehung zu Unterwelt und Totenkult wird durch das Epitheton „Herr der Totenopfer“, das Dagān in Mari und wohl auch in Ugarit erhält,⁵⁵ offenkundig.

Für die Herrscher der Akkade-Zeit ist Dagān, wie Enlil in Mesopotamien, der große Landesgott Syriens. In zwei Inschriften berichtet Šarrukīn von einem nach Syrien gerichteten Kriegszug: In Tuttul, an der Mündung des Balīḫ in den Euphrat, habe er sich vor Dagān huldigend niedergeworfen, und dieser habe ihm in seiner Eigenschaft als Herr des Landes das obere Land mit den Städten Jarmuti (bei Aleppo), Ebla und ein Gebiet bis hin zum Libanon und den Edelmetallbergen⁵⁶ übergeben. Enlil aber habe ihm die Stabilität des Reiches von Akkade zugesagt.⁵⁷ Auch Narāmsuen erwähnt Dagān in zwei Inschriften; demnach erstreckt sich das Kultgebiet des Gottes über Arman nordwestlich von Mari und über Ebla unter Einbeziehung des Amanus und des Libanon.⁵⁸

Die ältesten, in die Mitte des dritten Jahrtausends zurückrei-

⁵⁰ E. Ebeling 1931, 24-29.

⁵¹ N. Wyatt 1980.

⁵² Zitiert von Eusebius, Praeparatio Evangelica 1.10, § 36b.

⁵³ C. Clemen 1939, 28:25.

⁵⁴ H. Schmökel 1928, 26 f., 52.

⁵⁵ N. Wyatt 1980, 377 und Anm. 11, 12.

⁵⁶ H. Hirsch 1963, 14 ff., 18 ff. und 49.

⁵⁷ A.L. Oppenheim 1955, 268.

⁵⁸ H. Hirsch 1963, 74 I 11-75, IV 3; siehe auch G. Pettinato und H. Waetzold 1985, 237, 246.

chenden Kultzentren des Dagān sind Ebla, Tuttul, Terqa und Mari. Der Dagānkult in Tuttul war so berühmt, daß Dagān mit den Epitheta „König von Tuttul“ und „Herr von Tuttul“ auch in Ebla verehrt wurde.⁵⁹

Wenn Dagān im Schrifttum aus Ebla namentlich auch nur vereinzelt in theophoren Personennamen belegt ist,⁶⁰ so scheint er doch einen bedeutenden Platz im Pantheon der Stadt eingenommen zu haben. Möglicherweise bezieht sich auf ihn die häufige Bezeichnung „Herr“.⁶¹ Die überragende Stellung des „Herrn“ im Kult der Stadt zeigen Epitheta wie „Herr des Landes“ oder „Gott des Landes“. Nur unvollkommen sind wir über den Kult des Gottes unterrichtet: Der eblaitische Festkalender nennt drei Feste für den „Herrn“. Ihm ist der erste Monat des Jahres gewidmet. Der Jahresname „Jahr, an dem sich ‘der Herr’ nach (der Stadt) Armi begab“, dürfte sich auf einen Festzug, bei dem die Statue des Gottes mitgeführt wurde, beziehen.⁶²

Von dem gewiß umfangreichen Personal des Dagān-Tempels ist bislang nur eine einzige Priesterin bezeugt.⁶³

Von überregionaler Bedeutung sind im Kult die Waffen oder Wappenembleme des Gottes: Narāmsuen berichtet, er habe syrisches Territorium mit der Waffe des Dagān niedergeworfen.⁶⁴ Im altbabylonischen Mari findet vor den Waffen des Dagān und des Marduk die Rechtsprechung statt.⁶⁵ Zur Hypostase des Gottes ist die Waffe in dem Dagān-Tempel „Haus, in dem die Lanze des Dagān verehrt wird“, geworden. In Ebla sind dem „Herrn“, unter anderem Tempelgerät, kostbare amurritische Dolche, ein Adler aus Silber von fast 10 kg Gewicht, eine Sonne aus Silber von über 4 kg und eine silberne Hacke von fast 15 kg Gewicht geweiht;⁶⁶ die Hacke erinnert an das Schöpfungsgerät des Enlil.

Der Kult des Dagān geht auch am mittleren Euphrat in das dritte Jahrtausend zurück. So bestand in Mari ein Tempel des Gottes seit

der frühdynastischen Zeit.⁶⁷ Kultstätten und Tempel des Dagān sind nach den altbabylonischen Quellen im Königreich Mari vielerorts bezeugt, so in Mari, in Tuttul und Terqa sowie an weniger berühmten Orten wie Dasran, Šubātum und Uraḫ. In Terqa besaß Dagān – „der Herr (von) Terqa“⁶⁸ oder „der König (von) Terqa“⁶⁹ – zwei Tempel; der eine, erbaut von dem Dagān-Verehrer Šamsi-Adad I., heißt „Haus der Stille“ und der andere „Haus des Eises“. „Das Haus des Dagān“ in Terqa trägt auch den Namen „Haus des Totenopfers“, da in ihm der königliche Ahnenkult vollzogen wurde.⁷⁰

In Isin wurde Dagān von der Dynastie des Išbierra verehrt; Enʾanedu, die Tochter des Išmedagān von Isin, nennt Dagān „den Herrn aller großen Götter“.⁷¹

Seit der Zeit der dritten Dynastie von Ur breitet sich sein Kult in den Süden Mesopotamiens aus.

In Assur befand sich ein Tempel oder eine Kapelle im sogenannten alten Palast, der seit dem Beginn des zweiten Jahrtausends bezeugt ist und der ebenfalls in Zusammenhang mit dem königlichen Ahnenkult gestanden zu haben scheint.⁷²

In Ugarit zählt Dagān zu den großen Gottheiten des Pantheons; verehrt wurde er im Tempel des Himmelsgottes El, mit dem er auch teilweise identifiziert worden ist.⁷³

In Emar wird der Gott (in der Schreibung ^DKUR „Land“) als „Dagān von Tuttul“, „Dagān, Herr der Wohnstätten“, „Dagān, Herr der Viehherden“, Dagān, Herr des Getreidemarktes“, „Dagān, Herr der (Bewässerungs)gräben“ und „Dagān, Herr der Uferwiesen“ im Ninurta-Tempel verehrt.⁷⁴

Sein Epitheton „Herr der Schöpfung“⁷⁵ verbindet ihn mit Elkunirša, dem „El, Schöpfer der Erde.“⁷⁶ Auch nach den theophoren Personennamen zu urteilen, erfreute sich der Dagān-Kult in Emar noch im 13. Jahrhundert großer Beliebtheit.⁷⁷

⁵⁹ G. Pettinato 1985, 238.

⁶⁰ G. Pettinato 1985, 240.

⁶¹ Geschrieben mit dem Akkadogramm ^DBE als Abkürzung von bēlum „Herr“; mit „Herr“ könnte aber auch der Wettergott Baʿlu gemeint sein.

⁶² Für die Herstellung einer solchen Statue wurden 5 kg Silber benötigt, G. Pettinato 1985, 242.

⁶³ G. Pettinato 1985, 243.

⁶⁴ H. Hirsch 1963, 74 I 30-III 7.

⁶⁵ H. Waetzold 1985, 249 Anm. 32.

⁶⁶ G. Pettinato 1985, 242.

⁶⁷ H. Waetzold 1985, 245 Anm. 3.

⁶⁸ ARM 10.63:9-10.

⁶⁹ W.G. Lambert 1987-1990.

⁷⁰ B. Menzel 1981, 52 Anm. 613 und 614.

⁷¹ UET 1, Nr. 297, 1-2, D.O. Edzard 1967, 68.

⁷² B. Menzel 1981, 43, 50 ff.

⁷³ Siehe S. 125.

⁷⁴ Siehe S. 568-572.

⁷⁵ Emar VI.3 1986, Nr. 382:16.

⁷⁶ Siehe S. 172-173.

⁷⁷ Zu den Namen siehe G. Beckman 1988a, 61, 65:23, 67: 2, 3, 10, 65.

Während im zweiten Jahrtausend Dagān mit Enlil identifiziert worden ist,⁷⁸ sind beide Gottheiten am Ende des dritten Jahrtausends noch unterschieden; dies geht sowohl aus der oben zitierten Inschrift des Šarrukīn hervor, als auch aus dem Eintrag, ^Den.līl = i-li-lu, einer Liste aus Ebla. Denn der Eintrag lässt vermuten, daß im Pantheon von Ebla keine dem Enlil adäquate Gottheit zur Verfügung stand, folglich auch Dagān nicht mit Enlil identifiziert werden konnte.⁷⁹

Im Schrifttum von Ebla ist die Parhedra des „Herrn“ nicht namentlich, sondern ebenfalls nur mit dem Titel „Herrin“ bezeichnet; gemeint sein dürfte die Göttin Išhara.⁸⁰ Zur Zeit der dritten Dynastie von Ur ist die Flußgöttin des Hābūr, die Hābūrītum, sowie die Göttin Išhara⁸¹ eng mit dem Dagān verbunden. In einer neusumerischen Opferliste aus Mari folgt Dagān auf die Göttinnen Ninḫursanga, Ninegal und Ningal in seiner Erscheinungsform als „König von Terqa“ und einige Zeilen später nochmals in der Schreibung ^DKUR.⁸² Im altbabylonischen Königreich von Mari ist Dagān mit der Göttin Šalaš,⁸³ die in der Götterliste⁸⁴ mit Ninlil, der Gemahlin des Enlil, gleichgesetzt ist, assoziiert. Der Name Šalaš (Variante Šaluš⁸⁵) dürfte mit hurritisch šala „Tochter“ zu verbinden sein. Mit Šalaš/Šaluš wesensgleich ist die assyrische Göttin Šala, die das Epitheton „Göttin der Berge“⁸⁶ führt und als Gemahlin des Wettergottes Adad gilt,⁸⁷ während die Rolle der Parhedra des Dagān hier die Göttin Šerua übernimmt.

Šala ist in einem späten, aber auf alte Vorlagen zurückgehenden astronomischen Text mit „Ähre“ geglichen und auf einem babylonischen Grenzstein mit einer Ähre als Attribut dargestellt.⁸⁸ Sie

⁷⁸ CT 24.22, 120, N. Wyatt 1980, 377 mit Anm. 10.

⁷⁹ G. Pettinato 1985, 235.

⁸⁰ G. Pettinato 1985, 236, 238 f.

⁸¹ Die Verbindung des Dagān mit der Išhara dokumentiert auch die lexikalische Liste An : Anum Kol. I 181-190, W.G. Lambert 1976-1980, 176 f.; siehe auch S. 396.

⁸² G. Dossin 1967, 99:2'-5', 9'.

⁸³ E. Laroche 1947, 57 und H.Th. Bossert 1944, 188.

⁸⁴ CT 24.6 III 22 f., H.G. Güterbock 1980-1983, 362.

⁸⁵ Zur Identität von Šaluš und Šalaš vgl. KUB 29.8 Vs. I 18 mit KUB 32.9 Rs. 10, E. Laroche 1968, 542.

⁸⁶ CT 24.23.

⁸⁷ H. Schmökel 1928, 50.

⁸⁸ E.F. Weidner 1957-1971, 77.

gehört mithin zu dem Typus der die Vegetation verkörpernden jugendlichen Gottheiten.⁸⁹

Bedingt durch die hurritische Präsenz im Hābūrg Gebiet, wird am mittleren Euphrat auch dem „hurritischen Dagān“, das ist Kumarbi, kultische Verehrung zuteil: Ein Vertrag aus Hana enthält das Datum: „Monat Kinūnum (zehnter Monat), zweiter Tag; Jahr, in dem der König Šunuḫrammu Opfer für den hurritischen Dagān darbrachte.“⁹⁰

Der hurritische Demiurg Kumarbi: Die ältere Namensform Kumurwe ist in den Texten aus Nuzi (bei Kirkuk) belegt.⁹¹ Zugrunde liegt dem Namen der hurritische Verbalstamm kum- „errichten, auf-türmen“, vielleicht auch in der Bedeutung „erschaffen(?)“.⁹²

Das ursprüngliche Kultgebiet des Kumarbi liegt im Quellgebiet des Hābūr; Kultzentrum ist die alte Stadt Urkeš,⁹³ in der sich der Tempel des Kumarbi befand.⁹⁴ Urkeš dürfte schon am Ende des dritten Jahrtausends die Kultstadt des Kumarbi gewesen sein. Zur Zeit der ersten hurritischen Staatengründungen bezeichnet sich der hurritische König Adalšen als „König von Urkeš und Nawar“; Urkeš bleibt auch Residenz unter dem Hurriterkönig Tišadal, einem Zeitgenossen des Ibbi-Suen. Diese bereits in die Frühzeit der hurritischen Geschichte zurückgehende Tradition hat eine in Alphabetschrift überlieferte Hymne aus Ugarit bewahrt, in der die Konsonantenfolge kmrb urnkmn⁹⁵ erscheint, die wohl als „Kumarbi Urke-ni Kum(m)e-ni“ zu vokalisieren ist.

Ein anderes Kultzentrum im oberen Hābūrg Gebiet ist Taidi,⁹⁶ aber auch in Tuttul, der Kultstadt des Dagān, ist Kumarbi – in Mari als „hurritischer Dagān“ bezeichnet – heimisch.⁹⁷

⁸⁹ Siehe S. 446.

⁹⁰ F. Thureau-Dangin und R.P. Dhorme 1924, 271; vgl. auch I.J. Gelb 1944, 63.

⁹¹ Zu den verschiedenen Graphien siehe H.G. Güterbock 1980-1983, 324 f.

⁹² Von kum- „errichten, auf-türmen“ (?) sind der Stadtname Kumme, kunti „Turm“ und das im babylonischen Schrifttum bezeugte Nomen kumnu „Heiligtum, Zella“ gebildet.

⁹³ Siehe S. 542.

⁹⁴ KUB 36.13 Vs. II 9'-10', 20'-23', H.A. Hoffner, Jr., 1938, 152-154, siehe auch S. 88 und 96.

⁹⁵ Ugaritica V 1968, 541.

⁹⁶ Zu „Kumarbi der Stadt Tedi“ (III R 66 Rs. VIII 37) siehe R. Frankena 1954, 8:37 f., 99 sowie V. Haas und M. Wälder 1985, 75 f.

⁹⁷ KUB 8.67, J. Siegelová 1971, 40 f., Rs. IV? 4'; KUB 33.112 Rs. III 14' und KBo 26.82, J. Siegelová 1971, 70, Vs.

Die auf die Kontakte der Hurriter mit dem Reich der 3. Dynastie von Ur zurückgehende „Gleichsetzung“ des Kumarbi mit Enlil findet Eingang in die große Götterliste An : Anum in Ugarit⁹⁸ und Emar.⁹⁹

35 " [Dⁿen-lil D^k]u-[m]ur-wi DINGIR-lum (= El)

36 " [Dⁿin-lil aš-t]e ku-mur-wi-ni-wi a[-ša-ir-tum(?)]

Dem Paar Enlil-Ninlil entspricht Kumurwe und die „Frau des Kumurwi“ (ašte kumurwe = ni = we) sowie ugaritisch der Gott El mit seiner Gemahlin Aširat (a[-ša-ir-tum(?)]). Eine Götterliste aus der Bibliothek Assurbanipals zählt die verschiedenen Namen des Enlil auf, unter denen auch [DⁿKumarbi] mit der Angabe šu.bir₄^{ki}, d.h. der subaräische bzw. der osthurritische Kumarbi, erscheint.¹⁰⁰ Die Gleichsetzung des Kumarbi mit Dagān war bereits in altbabylonischer Zeit in Mari erfolgt.¹⁰¹ Die bis zur Identität reichende Verbindung des Kumarbi mit Enlil hinwiederum zeigt eine hethitisch-akkadische Bilingue einer Omensammlung, in der Kumarbi mit Enlil wiedergegeben bzw. gleichgesetzt ist.¹⁰²

Kumarbi ist der Sohn des Himmels(-Gottes)¹⁰³ und der Enkel des Alalu. Er ist wie Enlil ein kreativ-zeugender Gott.¹⁰⁴ Ausdruck seiner schöpferischen Tätigkeit sind die auch für Enlil geltenden Epitheta „Vater“ und „Vater der Götter“.¹⁰⁵ Auf seine hohe Stel-

⁹⁸ Ugaritica V 1968, 246 und 423, Nr. 137 III 33'-36", E. Laroche 1968, 453 f.; H.G. Güterbock 1980-1983, 323; A. Cavigneaux 1980-1983.

⁹⁹ E. Laroche 1989, 8-12.

¹⁰⁰ CT 24 Vs. II 5, A. Ungnad 1936, 64 mit Anm. 1.

¹⁰¹ E. Laroche 1968, 523 f. Zur Gleichsetzung Enlil = Dagān = Kumarbi, vgl. auch W.G. Lambert 1978, 132 ff.

¹⁰² KUB 4.1 Rs. IV 22, vgl. A. Ungnad 1936, 64 Anm. 1; E. Laroche 1968, 523-525; A. Kammenhuber 1976b, 145 f.; H.G. Güterbock 1980-1983, 325; A. Archi 1987, 281.

Auch wenn sich im Sukzessionsmythos der Satz „[Kuma]rbi ging zornig [nach] Nippu[r]“ in die Kultstadt des Enlil, findet, so tritt Enlil an anderen Stellen des Mythos als durchaus selbständiger, wenn auch farbloser Gott, auf, H.G. Güterbock 1946, 7, 42; G. Komoróczy 1973, 42; V. Haas 1982, 152.

¹⁰³ KUB 33.110 Vs. II (J. Siegelová 1971, Nr. 7) 11' bezeichnet: Kumarbi als „Sohn des A[nu]“.

¹⁰⁴ KUB 27.38(= ChS I/5 1988, Nr. 87) Rs. IV 21 und KUB 45.21(= ChS I/5 1988, Nr. 1) Rand 24'.

¹⁰⁵ Hethitisch: KUB 33.100 + Rs. III (J. Siegelová 1971, Nr. 6), 19 f.; KUB 33.122 Vs. II-Rs. III (J. Siegelová, 1971, Nr. 9), 11, 20; 1327/u + Rs. IV (J. Siegelová 1971, Nr. 27) 13'; ferner KBo 5.2 Vs. II 60; KUB 12.12 Rs. V 35, Rs. VI 22; KUB 12.65:6; KUB 17.7 Rs. III 14.

Hurritisch: KUB 45.21(= ChS I/5 1988, Nr. 1) Rand 24'.

lung im Pantheon weist der hurritische Titel ewri „Herr“ hin.¹⁰⁶

Im Sukzessionsmythos ist er der Demiurg, der Himmel und Erde voneinander trennt und den Lebensraum erschafft. Vom Himmels-gott geschwängert, gebiert er die Bestandteile des Kosmos, nämlich die Atmosphäre in Gestalt des Teššop, als dessen Mutter ihn eine hurritische Hymne an Teššop von Ḫalab apostrophiert,¹⁰⁷ sowie den Gott Tašmišu und den Tigris (Aranzah): „In deinen Leib“, so spricht zu Kumarbi der Himmels-gott, „habe ich eine Last gelegt: Erstens habe ich dich geschwängert mit dem gewichtigen Wetter-gott, zweitens aber habe ich dich geschwängert mit dem gewichtigen Gott Tašmišu“.

Im hethitischen Schrifttum wird Kumarbi ebenso wie die sumerische Mutter- und Getreidegöttin Nisaba mit ḫalki „Gerste, Getreide“ bezeichnet.¹⁰⁸ Demgemäß ist Kumarbi – wie der ugaritische Mōtu – ein Korngott. Wahrscheinlich ist der in dem hethitischen Felsentempel Yazılıkaya¹⁰⁹ abgebildete, eine Ähre(?) in der Hand haltende Gott (Nr. 40), mit Kumarbi zu identifizieren.¹¹⁰ Wie Dagān, so ist auch Kumarbi mit der Vegetationsgöttin, „der Tochter“ (DⁿŠalaš/DⁿŠaluš), assoziiert.¹¹¹ Da das Getreide aus der Erde, bzw. der Unterwelt hervorsproßt, steht Kumarbi, wie alle Korngötter, in enger Beziehung zur Unterwelt. Dort, so heißt es in einem hethitischen Beschwörungsritual in poetischer Form, fließe das Quellwasser (in der Unterwelt) „unter seinem Thron hindurch [] und auf das Haar der Sonnengöttin der Erde“.¹¹²

Daß es einen Kult des Kumarbi gegeben hat, zeigt der

¹⁰⁶ KUB 45.25(= ChS I/5 1988, Nr. 89) Vs. II 8.

¹⁰⁷ KUB 47.78, bearbeitet von H.J. Thiel und I. Wegner 1984.

¹⁰⁸ In den hethitischen Opferlisten sind Ḫalki, Nisaba und Kumarbi austauschbar (KUB 34.102 Vs. II 3'-5'; KUB 34.102 Rs. III 17'-21'; KUB 32.84 Vs. I? 17'-20'; KBo 33.204 + KBo 33.208 Vs. II 1'-2'), vgl. auch H.G. Güterbock 1980-1983, 326. In den Festritualen hingegen ist mit Nisaba gewiß nicht Kumarbi gemeint.

¹⁰⁹ Siehe S. 638.

¹¹⁰ E. Laroche 1969, 70 und H.G. Güterbock, 1980-1983, 316.

¹¹¹ KBo 24.79(= ChS I/2 1986, Nr. 22) 2'-4'; das Paar Šaluš-Kumarbi begegnet z.B. noch in KUB 12.12(= ChS I/4 1991, Nr. 23) Rs. V 35, Rs. VI 21; KBo 33.194(= ChS I/4 1991, Nr. 26) Rs. V 25, Rs. VI 1, O.R. Gurney 1977, 14 und E. Laroche 1968, 522-524.

In der babylonischen Beschwörungsserie Šurpu, bearbeitet von E. Reiner 1970, finden sich die Ehepaare Šamaš und Aya, Adad und Šala, Marduk und Šarpanitum, Tafel III 155-157.

¹¹² CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Vs. II 39 f.; siehe auch H.G. Güterbock, 1980-1983, 327.

Hedammu-Mythos, in dem davon die Rede ist, daß die Menschen dem Kumarbi stets bereitwillig Opfergaben dargebracht hätten.¹¹³ Hinweise auf einen solchen Kult finden sich in den offiziellen Staatskult widerspiegelnden Ritualtexten relativ selten.¹¹⁴ Lediglich ein einziges hethitisches Ritual, dessen Verfasser aus Alalah stammt, enthält Kulthandlungen für Kumarbi. Das Ritual erstreckt sich über vier Tage und wird von einem AZU-Priester unter Mitwirkung eines Kultsängers ausgeführt. Als Opfer werden gebratene Vögel für Ku[marbi], den Sonnengott Šimige, den Kriegsgott Aštapi, Nubadig usw. dargebracht.¹¹⁵ Opferrationen – Brot und Libationsopfer – sind für Kumarbi nur in den Opferlisten, die die Beopferung der großen Gottheiten sowie ihres Kreises regeln, bezeugt. Er erscheint hier in der gleichen Gruppe wie in dem erwähnten Ritual. Die Opferliste des Teššop von Šapinuwa zeigt die folgende Anordnung: „Teššop der Rettung, Teššop des Heerlagers, Teššop der Stadt Šapinuwa, Himmelsgott Anu, Kumarbi, Ea, Mondgott Kušuh, Šimige, Aštapi, Nubadig, Kriegsgott Hešui, die beiden Berge Hatni und Bišaiša(bhi), Erde und Himmel“.¹¹⁶ In einem Ritual für Teššop und Hebat „singen“ zwei Kultakteure die Namen „Kušuh, Kumarbi, [], Ša(w)oška, Himmel, [Erde], Berge, Gewässer“.¹¹⁷ Diese Reihenfolge ist nahezu konstant; sie begegnet sowohl in der Opferliste eines Rituals für den Wettergott von Kizzuwatna¹¹⁸ als auch in einem der Rituale des Ammiḫatna, eines Priesters von Kizzuwatna.¹¹⁹

Die Getreidegötter Kumarbi, Mōtu und Enmešar(ra) trachten danach, die Herrschaft des Wettergottes zu stürzen, indem sie eine Notzeit – eine Zeit des Hungers – herbeiführen. Sie sind in einem mythologischen, dem babylonischen Lehrgedicht nahestehenden Fragment als die „Enlil-Götter, die rebellierten“, und an anderer Stelle eines Textes aus achämenidischer Zeit, als „die besiegten sieben Enlil-Götter“ zusammengefaßt; letztere dürften mit den sieben Söhnen des Enmešar(ra) korrespondieren.

¹¹³ CTH 346.4, bearbeitet von J. Siegelová 1971, 46-48, Rs. III 8-20.

¹¹⁴ Vgl. auch G. Komoróczy 1973, 27.

¹¹⁵ KUB 44.3(+) (= ChS I/2 1986, Nr. 40).

¹¹⁶ KBo 20.119 Vs. I 1-9 und Rs. IV 11'-14'.

¹¹⁷ 534/b(+) (= ChS I/2 1986, Nr. 83) Vs. 12'-15'; KBo 27.160(= ChS I/2 1986, Nr. 84) 10'-13'.

¹¹⁸ KBo 24.59 + KBo 26.199 Rs. (2) IV 9'-20'.

¹¹⁹ KBo 5.2 Vs. II 58 ff.; ferner KBo 11.5 Vs. I 12'-15'; KBo 17.86 Rs. III 6' ff.; KUB 32.89.

Dem Demiurgen und Korngott Kumarbi entspricht in der antiken mediterranen Welt der Himmel-Erde-Trenner Kronos, der ebenfalls der Sohn der Urpotenzen Himmel und Erde und ein Saat- und Ernteschützer ist: Die Kronien, nach Kronos benannte Erntefeste, wurden nicht nur in Attika, sondern auch auf Rhodos begangen.¹²⁰ Daß die Kronien ein Erntefest waren, beweist das Zeugnis des Philochoros, demzufolge die Familienväter nach dem Einbringen der Feldfrüchte – frugibus et fructibus iam coactis – zusammen mit ihren Erntearbeitern speisten.¹²¹

Die wenigen Kronosdarstellungen zeigen ihn, den Basileus, als majestätischen alten Mann, der das Schnitterwerkzeug, die Sichel, hält. Auf einer Münze von Himera in Sizilien aus dem späten fünften Jahrhundert v. Chr. ist auf der Vorderseite Kronos und auf der Rückseite ein Blitz zwischen zwei Gerstenkörnern abgebildet.¹²²

In Anatolien war der Kult des Kronos bei den Lykiern verbreitet.

Der westsemitische Schöpfergott El: Der Name des vor allem aus dem Pantheon von Ugarit¹²³ bekannten Gottes El ist zu gemeinsemitisch Il „Gott“ zu stellen. Belegt ist Il bereits in der Götterliste von Šuruppak (aus dem dritten Jahrtausend).

El ist in dem Abschnitt der ugaritischen Version der zitierten Götterliste mit Enlil gleichgesetzt.

In den alphabetischen Opferlisten sind El und Kumarbi zwar getrennt aufgeführt, doch sind sie zu einer, den hethitischen Opferlisten ähnlichen, Gruppe zusammengefaßt.¹²⁴ Der Gleichung Enlil = Kumarbi = El entsprechend, erscheinen El und Enlil in diesen Opferlisten nebeneinander.¹²⁵

¹²⁰ Die Kronia ist das Fest des Kronos, L. Deubner 1966, 152-155; M.P. Nilsson 1950, 510-516 und F. Graf 1985, 93 Anm. 124.

¹²¹ Fragmente der griechischen Historiker (ed. F. Jacoby) 328 F 97. Dem Argument, daß die Athener die Kronien im Monat Hekatombaion (etwa Juli) feierten, daß also die Getreideernte in Attika schon einen Monat vorbeigewesen sei, hält G. Baudy entgegen, daß vor der Feier des Festes ja noch der Drusch und die Speicherung erfolgen mußte, die sich einige Zeit hinzog, da das Getreide, damit es gut austrocknete, auf den Dreschplätzen einstweilen liegenblieb (Brief vom 30.12.1993).

¹²² Auf die Kronosmünze von Himera macht M. Pohlenz 1916, 551 aufmerksam, vgl. auch L. Deubner, 1966, 154.

¹²³ Siehe S. 557-560.

¹²⁴ Ugaritica V 1968, 499:13-20, 504:1-5, 507:1-6, vgl. auch H.G. Güterbock 1980-1983, 325.

¹²⁵ Ugaritica V 1968, 510:13-14, E. Laroche 1968, 518 ff., 523 f. und H.G. Güterbock 1980-1983, 325.

Hinweise auf eine Kosmogonie bzw. auf einen Weltenschöpfer El finden sich im Schrifttum aus Ugarit nur vereinzelt. So deutet die Erzählung, in der El die Morgendämmerung und die Abenddämmerung (Šaḥar und Šalim) zeugt, indirekt darauf hin, daß er auch der Erschaffer des Lichtes ist.¹²⁶ Die Überlieferung verbindet El mit dem Schöpfergott Enki/Ea. So entspricht das Epitheton des El, „Schöpfer der Geschöpfe“ (bny bnwt)¹²⁷, dem des Enki (banū nabnīt), der wie jener „der Held der Weisheit“ ist. Und wie sich die Wohnstätte des Enki/Ea im Grund- und Süßwasser Apsû befindet, so ist der Sitz des El in den Urfluten der kosmischen Flüsse „an der Quelle der Ströme, inmitten der Flußbette der (beiden) Ströme“;¹²⁸ doch gilt als die Wohnung des El auch „der Berg“ (hrsn).¹²⁹

Wie Enki/Ea, so hat auch El Anteil an der Erschaffung der Menschheit, denn er ist „der Vater der Menschheit“¹³⁰, und als „Vater des Himmels“ ist er auch der Erzeuger der Götter.¹³¹ El ist der auf dem Thron sitzende Götterkönig, dessen Fruchtbarkeitskräfte durch die Epitheta „Stier“ und „wohlwollender, gütiger El“ angezeigt sind. Seine Gemahlin ist die westsemitische Muttergöttin Ašerah/Atīrat/Ašertu, die das Epitheton „Herrin des Meeres“ trägt. Auch sie ist „die Schöpferin der Götter“.¹³²

El, der „Schöpfer der Erde“: Die Vorstellung vom Gott El als Weltenschöpfer ist nicht auf Ugarit beschränkt. In dieser Eigenschaft trägt er den (nordwestsemitischen) Beinamen qōnē³ arš „Schöpfer der Erde“, der erstmals in den sogenannten kanaänischen Mythen aus Boğazköy¹³³ in der entstellten Namensform Elkunirša erscheint. Die Nähe des El zu Enki/Ea unterstreicht die kilikische, in das achte Jahrhundert datierte, hieroglyphenluwisch-aramäische Bilingue vom Karatepe, in der aramäisch El qōnē³ arš hieroglyphenluwisch A-â (= Ea) entspricht.¹³⁴ In der Genesis erscheint das Epitheton

¹²⁶ A.S. Kapelrud 1979, 409.

¹²⁷ A.I. Baumgarten 1981, 106.

¹²⁸ KTU 1.3 V 5-7, W.G. Lambert 1985b, 451; A. Caquot 1977, 177; O. Loretz 1990, 66 f.; B. Margalit 1981, 139.

¹²⁹ M.J. Dahood 1958, 73 und B. Margalit 1981, 140.

¹³⁰ KTU 1.14 I 36-37, III 31-32, 46-47, VI 31-32, vgl. D.E. Fleming 1993, 88 Anm. 3.

¹³¹ A.S. Kapelrud 1979, 408.

¹³² B. Margalit 140 und A.S. Kapelrud 1979, 409.

¹³³ CTH 342, bearbeitet von H. Otten, 1953(d), vgl. auch H. Otten 1953(c), H.A. Hoffner, Jr. 1965; H. Gese 1970, 113-115.

¹³⁴ A. Caquot 1977, 178 f.

„Schöpfer der Erde“ erweitert zu „Schöpfer des Himmels und der Erde“.¹³⁵

Der in hethitischer Sprache überlieferte kanaänische Mythos berichtet von einer Offerte der Ašertu – der Gemahlin des an den Quellen des Euphrats wohnenden Elkunirša bzw. Kunirša – an den Wettergott. Elkunirša fordert den Wettergott auf, das Angebot anzunehmen, seine Gemahlin aber zu demütigen.¹³⁶ Die Episode von der offenbaren Unfähigkeit des als greisenhaft geschilderten Elkunirša, den Beischlaf mit seiner Gemahlin auszuüben – eine Pflicht, die er dem Wettergott überträgt – könnte die mythologische Begründung für die Absetzung des El als des obersten Gottes und für die Übernahme des Königtums im Himmel durch den Wettergott sein. Wahrscheinlich gehört der Text zu einem Ritual oder einer Ritualgruppe gegen Impotenz.¹³⁷

Eltara: In einem ebenfalls nur bruchstückhaft überlieferten Mythos dieser Textgruppe begegnet El in der Namensform Eltara. In offener Anspielung auf den Sukzessionsmythos des Kumarbi-Zyklus heißt es dort, daß „[in früheren Jahr]en Eltara im Himmel Kön[ig] war“;¹³⁸ es ist des weiteren die Rede von Kampf und Streit, allen Berggöttern und allen Göttern, von der Unterwelt und von Teššop, so daß eine Beziehung zu dem im Kumarbi-Mythenzyklus geschilderten Thema der Götterkämpfe gegeben ist, zumal auch hier die Verbannung des Eltara zusammen mit dem Götterkreis des Kumarbi in die Unterwelt anklingt.

Der thronende Gott: Die im babylonischen Schrifttum und besonders in den verschiedenen Redaktionen der lexikalischen Listen vorgenommene „Gleichsetzung“ der Götter Enlil, Dagān, Enmešar(ra), Kumarbi und El ist weniger als Synkretismus, sondern eher als Zuordnung zu dem Göttertypus des Demiurgen zu betrachten. Der Demiurg ist der auf dem Thron sitzende Götterkönig. In der zitierten sumerischen Hymne „sitzt Enlil breit auf dem reinen Thron, auf dem erhabenen Thron“, auf dem er „die Entschlüsse der Macht, Herrschaft und Hoheit vollzieht“, vor dem sich „die Götter

¹³⁵ Genesis 14.18, 19.22.

¹³⁶ Siehe S. 172-173.

¹³⁷ Es handelt sich um die Fragmente KUB 36.38(+ ³)35 und KUB 59.65 und den Paralleltext 1426/u.

¹³⁸ KBo 22.87 Rs. 8', zu ergänzen nach KUB 33.120 Vs. I 8.

der Erde in Ehrfurcht beugen. . . . Nippur – der Schrein, wo der Vater wohnt, der große Berg, Vater Enlil, hat sich auf dem Thron (des) Ekur niedergelassen.“¹³⁹ Dieser Textpassage zufolge ist der Thron des Enlil ebenso ein Berg(-Sitz) wie Ekur, das „Berghaus“ – der Name des Tempels des Gottes in Nippur.

Die große Bedeutung des Dagān-Throns in altbabylonischer Zeit in Mari zeigt das Jahresdatum: „Jahr, in dem Zimri-Lim den großen Thron für den Dagān von Terqa geweiht hat.“¹⁴⁰ In einer dort gefundenen Verwaltungsurkunde sind Edelmetalle – Gold, Silber und Bronze – eines alten Dagān-Emblems¹⁴¹ genannt, die für die Verzierungen des Dagān-Thrones wieder verwendet werden sollen.¹⁴²

In einem Absatz des Hedammu-Mythos wird geschildert, wie der Meeresgott den auf dem Thron sitzenden Kumarbi besucht: „Das Meer kam zu Kumarbi aus dem Brunnen, aus der Erde, bei seinem Thron hervor.“¹⁴³ Nach einem Beschwörungsritual befindet sich unter dem Thron des Kumarbi eine Quelle.¹⁴⁴

Bildliche Darstellungen des Kumarbi bzw. seiner urartäischen Entsprechung scheinen die mythologischen Motive auf dem Goldbecher von Hasanlū (südlich des Urmia-Sees) zu enthalten, auf dem der thronende Gott zweimal abgebildet ist: Das eine Mal sitzt er wie Enlil auf einem als Berg stilisierten Thron, das andere Mal überreicht eine Amme dem Thronenden ein neugeborenes Kind¹⁴⁵ – vielleicht wie in der mythischen Überlieferung den Ullikummi (Abb. 101).¹⁴⁶

Ob die aus Ugarit und Qatna stammenden thronenden Götterstatuetten den Gott El darstellen, läßt sich nicht sicher erweisen, ist aber auf Grund der Art der Darstellung wahrscheinlich.¹⁴⁷

¹³⁹ S.N. Kramer 1959, 79.

¹⁴⁰ P. Talon 1985, Nr. 179.

¹⁴¹ Zu Šurinnu, sumerisch ŠU.NIR vgl. P. Machinist 1978, 157 f.; siehe auch H. Freydank 1985, 136; die hethitischen Belege ^DŠurinni – KBo 9.133 Vs. 13; KBo 33.201 Rs. IV 6'; KUB 12.12 Vs. 132; KUB 40.102 Vs. II 11'. Sie gehören alle zum (h)išuwa-Festritual, siehe S. 848-875.

¹⁴² P. Talon 1985, Nr. 128, S. 75, 223 ff.

¹⁴³ CTH 346, bearbeitet von J. Siegelová 1971, 35-88, Nr. 9 (= KUB 33.122) Vs. II 16-18.

¹⁴⁴ Siehe S. 285.

¹⁴⁵ Siehe S. 527.

¹⁴⁶ Siehe S. 88.

¹⁴⁷ W. Orthmann 1975, Abb. 399 und S. 478.

Daß der Gott mit der Sichel – dem Himmel-Erde-Trennungswerkzeug – bereits in der ersten Hälfte des dritten Jahrtausends über den Vorderen Orient hinaus bekannt gewesen ist und sogar in das donauländische Neolithikum Eingang gefunden hat, läßt das Idol von Szegvar, das der Theiß-Kultur angehört, vermuten. Es handelt sich um die etwa 25 cm hohe Tonfigur eines thronenden Mannes, der in der rechten Hand eine geschulterte Sichel hält. Der Kopf ist würdevoll nach rückwärts gebogen; das Gesicht scheint eine Maske zu tragen (Abb. 42). Einen Zusammenhang dieser gänzlich singulären Figur mit den vorderasiatischen Gottheiten Enlil und Kumarbi hat J. Makkay hergestellt.¹⁴⁸

¹⁴⁸ J. Makkay 1979.

DIE ANTHROPOGONIEN

Im Gegensatz zu der Erschaffung und Gestaltung des Universums wird dem Thema der Erschaffung der Menschheit nur wenig Aufmerksamkeit entgegengebracht. Denn nach vorderasiatischer und ägyptischer Lehre ist der Mensch nicht Ziel und Höhepunkt der Schöpfung, sondern nur ein Teil derselben.¹ Seine Existenzberechtigung bezieht er allein aus der Sicherung des Kultes und aus der Arbeit, die vor der Erschaffung des Menschen die Götter noch selbst zu leisten hatten. Der mesopotamischen Tempelideologie zufolge wurde der Mensch zu dem Zweck erschaffen, die Götter von der belastenden Arbeit an den Kanalbauten, ihrer Instandhaltung und von der Feldbestellung zu befreien. Diese Lehre klingt bereits in dem sumerischen Mythos Enki und Ninmah² an. Eine breite Ausgestaltung findet sie im Atrahasis-Epos,³ demzufolge die Arbeit zunächst von den oberen Göttern geleistet wurde: „Die großen Anunna-Götter, die Sieben, ließen die Fronarbeit von den Igigu verrichten.“ Nach einer kurzen Schilderung der Arbeitstätigkeit der Igigu folgt das Thema der Götterrevolution: Die Igigu verbrennen ihre Arbeitsgeräte, belagern in der Nacht den Palast des Enlil und erheben ihr Revolutionsgeschrei. Tief beunruhigt, ja geradezu angstvoll, beruft Enlil die Götterversammlung ein. Auf der Versammlung räumen die Götter zwar ein, daß die Arbeit schwer sei, wissen aber keinen Ausweg aus dieser Situation. Enki schlägt daraufhin vor, das Problem durch die Erschaffung des Menschen zu lösen. So wenden sich die Götter an Mami-Nintu mit der Bitte: „Schaffe den ersten Menschen, daß er das Joch trage, das Joch soll er tragen, das Werk Enlils, den Tragkorb der Götter, soll der Mensch tragen.“ Die Göttin willigt ein, und nach der Erschaffung des Menschen aus Ton und dem Fleisch und Blut eines geschlachteten Gottes kündigt sie den Göttern an: „Eure schwere Fronarbeit schaffte ich ab, euren Tragkorb lud ich dem Menschen auf; ihr habt das Geschrei der Menschheit verursacht.“ Nun lehnen sich nämlich die Menschen gegen die Götter auf. Ihre Empörung über die

schwere Arbeit und ihre Wehklage wird mit furchtbaren Strafen beantwortet. Der Streikwille jedoch bleibt ungebrochen, so daß die Götter die Ausrottung der Menschen durch eine gewaltige Überschwemmung beschließen.

Dem babylonischen Lehrgedicht zufolge dient die Existenz des Menschen der Befreiung einer Göttergruppe, hier der vom Tode bedrohten „gefesselten Götter“: „Der Herr der reinen Beschwörung, der die Toten wiederbelebt, der Erbarmen für die gefesselten Götter fordert, der das Joch, das auf den Göttern, seinen Feinden, liegt, löst und der zu ihrer Befreiung die Menschheit erschafft.“⁴

Die mesopotamische Lehre von der Existenzberechtigung des Menschen hat auch Eingang in den in hethitischer Sprache überlieferten Hedammu-Mythos gefunden: Bezüglich der Gefräßigkeit des Hedammu, der die Existenz der Menschheit schwer bedroht, bemerkt Ea: „Es wird noch dazu kommen, daß der Wettergott, der mächtige König von Kummiya, den Pflug selbst ergreift, und es wird noch dazu kommen, daß Ištar und Hebat die Mühle selbst drehen,“⁵ wenn nichts zur Vernichtung des Hedammu unternommen werde.

Die mesopotamische Überlieferung kennt zwei unterschiedliche Arten der Entstehung des Menschen – „das Auftauchen lassen“ und das Bilden des Menschen aus dem Fleisch eines Gottes oder aus dem Werkstoff Lehm.⁶ Die verschiedenen Überlieferungen gehen auf lokale Traditionen zurück.⁷ In dem sumerischen Mythos von der Hacke lockert Enlil den Boden, so daß die Menschen – den Pflanzen gleich – leichter aus dem Boden hervorsprossen können. Nach der sumerischen Überlieferung von Nippur wird der Mensch aus dem Fleisch und dem Blut eines geschlachteten Gottes erschaffen: Der Schöpfungsakt wird an dem heiligen Platz Uzumua im Heiligtum „Band-Himmel-Erde“ (dur.an.ki), in Nippur vollzogen: „In Uzumua von Duranki wollen wir die Lamga-Götter schlachten, damit ihr (auf die Erde tropfendes) Blut die Menschheit hervorsprossen läßt.“ Nachdem Marduk im babylonischen Lehrgedicht den Kosmos erschaffen hat, soll nun auch der Mensch ins

⁴ Enūma eliš Tafel VI 26-29, P. Garelli und M. Leibovici 1977, 129.

⁵ CTH 346, bearbeitet von J. Siegelová 1971, 35-88, KUB 33.100 + Vs. II 13-15.

⁶ J.J.A. van Dijk 1964-1965 1 ff. und H.M. Kümmel 1973, 30 mit Anm. 25.

⁷ G. Pettinato 1971; J.J.A. van Dijk 1964-1965; vgl. auch H.M. Kümmel 1973-1974a.

¹ E. Otto 1969, 84 f.

² G. Pettinato 1971, 22 ff.

³ Bearbeitet von W.G. Lambert und A.R. Millard 1969.

Dasein treten: „Ich will Blut ‘binden’ und Knochen vorhanden sein lassen, ich will den Lullû erschaffen“. Der Ausführende dieses Planes ist jedoch Ea, der auch den Rat gibt, einen Gott dafür zu töten: „Sie (die Götter) banden ihn (Kingu) und führten ihn vor Ea; sie luden ihm die Strafe auf und schnitten seine Blut(adern) durch; aus seinem Blute schuf (Ea) die Menschheit.“⁸ Die gleiche Tradition findet sich denn auch im Atrahasis-Epos: Als die Mutter- und Geburtsgöttin Nintu oder Mami Ea um Hilfe bei der Erschaffung des Menschen bittet, antwortet dieser: „Am ersten, am siebten (und) am 15. Tag des Monats will ich eine Reinigung, ein Bad, veranstalten; die Götter sollen einen Gott schlachten und sich durch Eintauchen reinigen; mit seinem Fleisch und seinem Blut soll Nintu Lehm mischen; Gott und Mensch mögen zusammen mit dem Lehm gemischt werden.“⁹ Nach der Überlieferung des babylonischen Priesters Berossos schlug der große Schöpfergott Bêl sogar sein eigenes Haupt ab, und die anderen Götter fingen das ausströmende Blut auf, mischten es mit Erde und bildeten aus dem blutigen Brei die ersten Menschen.

Mindestens ebenso geläufig ist die *Formatio*-Tradition der Menschenbildung aus Lehm, die von dem Schöpfergott Enki/Ea allein, aber auch unter Mitwirkung einer Mutter – bzw. Geburtsgöttin erfolgt. Ähnlich wie in Ägypten der Schöpfergott Chnum den ersten Menschen mit der Töpferscheibe formt, bildet ihn auch Ea aus Lehm: „Ea, durch deine Beschwörungsformel wurde die Menschheit erschaffen; du tatest es zweimal(?) und kniffst ihren Lehm vom Dach des Apsû ab; durch deinen erhabenen Befehl entschiedst du ihren Plan“.¹⁰ Zusammen mit Mami erschafft Narru – eine Erscheinungsform des Ea – den Menschen aus Lehm: „Narru, der König der Götter, der Schöpfer der zahlreichen (Menschen), der edle Zulummar, der sich den Lehm für sie abgekniffen hat, deine Herrin Mami, die Königin, die sie geformt hat“.¹¹ Dieselbe Überlieferung liegt dem Bericht von der Erschaffung des Enkidu durch die Muttergöttin Aruru im Gilgameš-Epos zugrunde: „Aruru wusch sich die Hände, kniff sich Lehm ab, warf ihn in die Steppe, [] Enkidu, den Helden schuf sie.“¹²

⁸ Enûma eliš Tafel VI.

⁹ G. Pettinato 1971, 42 f.

¹⁰ W.G. Lambert 1970, 43:24, 27; H.D. Galter 1983, 87 ff.

¹¹ G. Pettinato 1971, 42.

¹² G. Pettinato 1971, 42.

In den Mythen, denen zufolge der Mensch sowohl aus Ton als auch aus dem Fleisch und dem Blut eines Gottes erschaffen wurde, sind drei ursprünglich getrennte Überlieferungen zusammengefloßen. Die Erschaffung des Menschen aus Ton dürfte im Neolithikum, einer Kulturstufe, in der die Verwendung des Tons von ausschlaggebender Bedeutung geworden ist, entstanden sein. Auch die Vorstellung vom Hervorspriessen der Menschen aus der Erde und von der Wesensverwandtschaft zwischen Menschen und Pflanzen entspricht am ehesten der bäuerlichen neolithischen Existenzform. Einer älteren, jägerischen Kulturstufe scheint die Überlieferung vom geschlachteten Gott anzugehören. Die Themen von der Schlachtung der Lamga-Götter und des Kingu waren sicherlich einst eigene Mythen, die in das babylonische Lehrgedicht bzw. in das Atrahasis-Epos hineingeraten sind. Die beiden Worte Lamga und Kingu gehören kaum der sumerischen Sprache an; sie könnten auf ein vorsumerisches Substrat zurückgehen.¹³

Die Mitwirkung der Muttergöttin – in den Gestalten Bêletilî, Nintu, Ninmah, Dingirmah, Mami oder Aruru – bei der Erschaffung des Menschen ergibt sich aus ihrer Zuständigkeit für den Akt der Geburt. Da nun jede Geburt auf die erstmals beim Schöpfungsakt erfolgte „Geburt“ bezogen werden kann,¹⁴ sucht man durch die Geburtshilferituale den Beistand der Muttergöttinnen, indem man eine magische Analogie zwischen der Schöpfung des Menschen und der derzeitigen Situation herstellt. In diesen magisch-rituellen Komplex reiht sich einer der wenigen aus dem hethitischen Schrifttum überlieferten Hinweise auf die Erschaffung des Menschen ein: In einem hethitischen Ritual ist – mesopotamischer Tradition folgend – die Erschaffung der Menschen mit einer verkürzten kosmogonischen Schilderung verbunden. Erhalten ist der folgende Abschnitt: „... Von unten her gelangt er (der Ritualherr) zum Fluß hinaus und spricht: ‘Als sie Himmel und Erde (in Besitz) nahmen, da trennten sich die Götter, und die oberen Götter nahmen sich den Himmel, die unteren Götter aber nahmen sich die Erde und die Unterwelt. So nahm sich jeder das Seine. Du aber, Fluß(göttin), hast dir das Reinigen, Leben der Nachkommenschaft und Fortpflanzungskraft(?) genommen ... (wenn) nun (jemand) jemandem et-

¹³ Erwogen werden die Ableitungen des Namens Kingu von sumerisch kin/kig „Arbeit“ oder von kengi(r) „Land (Sumer)“, Th. Jacobsen 1984, 16 mit Anm. 6.

¹⁴ W. Burkert 1982, 73.

was sagt, (dies ihm zu) schwer wird, so kommt er zu dir, dem Fluß, und zu den Schicksalsgöttinnen des Ufers und zu den Muttergöttinnen, welche den Menschen ja erschaffen'.¹⁵ Dieser Textstelle zufolge scheint neben den beiden an den Flußufern weilenden Göttinnengruppen¹⁶ auch die Flußgöttin an der Erschaffung der Menschheit beteiligt zu sein.¹⁷

Ein später, aus neubabylonischer Zeit überlieferter Mythos trennt streng die Erschaffung der Menschheit und die des Königs: Nachdem der Mensch ins Dasein getreten war, um wie im Atrahasis-Epos die Fronarbeit der Götter zu übernehmen, erschufen Ea und Bētili in einem zweiten Schöpfungsakt die Institution des Königtums: „Ea hub an zu sprechen, indem er an Bētili das Wort richtete: 'Bētili, die Herrin der großen Götter bist du; du hast den Lullû(-Menschen) geschaffen: bilde nun den König, den überlegend-entscheidenden Menschen. Mit Gutem umhülle seine ganze Gestalt, gestalte seine Züge harmonisch, mache seinen Leib schön!' Da bildete Bētili den König, den überlegend-entscheidenden Menschen".¹⁸

¹⁵ Bo 3617, Duplikat Bo 3078; nach der Übersetzung von H. Otten und J. Siegelová 1970. Einen weiteren Beleg für die Erschaffung der Menschen bietet KUB 34.90 7'.

¹⁶ Siehe S. 372-373.

¹⁷ Der Fluß als Schöpfergöttheit ist auch sonst bezeugt. So etwa in der babylonischen Beschwörung „Du, Fluß Erschaffer von Gott und Mensch“, KAR 227, bearbeitet von E. Ebeling 1931, Nr. 30, Zeile 14-15 oder in der Bezeichnung des Tigris als „Mutter der Gebirge“ (¹⁷aranzah ama ħur.sag-gá-ké, R. Caplice 1971, 141:35 und W.G. Lambert 1980-1983, 219).

¹⁸ Der Text ist bearbeitet von W.R. Mayer 1987, 55-68.

DAS KÖNIGTUM

Die mesopotamische Ideologie des Königtums

Das mesopotamische Königtum ist eine sakrale Institution, von der die Überlieferung sagt, daß sie der Menschheit vom Himmelsgott verliehen worden sei. Schon vor der Erschaffung des Menschen existierten die Insignien des Königtums – das Zepter, die Königsbinde, die Königsmütze und der Hirtenstab –, lagen aber noch unbenutzt „vor Anu im Himmel”.¹ Das Königtum ist Teil der kosmischen Ordnung und die Voraussetzung für die Zivilisation schlechthin. Bei der Erschaffung der Menschheit wurde dem Priester und dem König besondere Aufmerksamkeit zuteil: „Er (der Gott Ea) schuf Kusig, den Oberpriester der großen Götter, um Riten und Zeremonien zu vollenden. Er schuf den König zum Pfleger [der Tempel]. Er schuf die Menschheit, damit sie [den Dienst der Götter] versehen.”² Der König, der hier noch vor der übrigen Menschheit erschaffen wurde, ist ein vollkommener, makelloser Mensch – eine Art Übermensch, den die Götter schon im Mutterleib mit königlichen Eigenschaften ausgestattet haben.³ Bereits vor seiner Geburt ist er sakralisiert. Gilgameš, der König von Uruk, ist „zwei Drittel Gott und ein Drittel Mensch”.⁴ Auch die legendären Könige Etana von Kiš und Atrahasis stehen in ständiger Verbindung mit den Göttern: Etana ist der „Hirte, der zum Himmel aufstieg”, und Atrahasis wird von Ea vor der die Menschheit vernichtenden Flut gewarnt.

Da der gesamte Kosmos einschließlich aller Länder und Städte Besitz der Götter ist, ist der König ein mit göttlichem Mandat versehener Verwalter, der im Auftrag der Götter die in der Schöpfung verankerte gesellschaftliche Ordnung aufrechterhält. Von den Göttern empfängt er seine charismatischen Kräfte, durch die allein er seinem Auftrag, das Wohlergehen des Landes zu sichern, gerecht zu werden vermag. Diese Vorstellung führt am Ende der Akkade-Zeit

¹ KB VI 1, 584b, 19 ff.

² P. Garelli und M. Leibovici 1977, 148.

³ B. Meissner 1920, 46.

⁴ Gilgameš Tafel I (II 1).

zur „Vergöttlichung“ des Königs, genauer gesagt, der König wird zur einer Art Landesschutzgott. In den Inschriften versehen die Könige seit Narāmsuen ihre Namen mit dem Gottesdeterminativ; Narāmsuen führt sogar den Titel „Gott von Akkade, Gemahl der Ištar Annunītum“ und läßt sich auf seiner Stele mit der Hörnermütze der Götter darstellen.⁵ Die Vergöttlichung des Königs zu Lebzeiten wird von der auf die Akkade-Zeit folgenden neusumerischen Zeit übernommen. Mit der Herausbildung des Territorialstaates geht die zunehmende Sakralisierung des Königsamtes einher: Die Könige lassen sich Kapellen errichten und erklären sich zu (Schutz-)Göttern des Landes. Sie eignen sich dadurch die für die Ausübung der Macht notwendige, ursprünglich dem Priester gebührende Sakralität an.

Im Gegensatz zu Mesopotamien scheint in Ebla der König von Anfang an auch der höchste Priester und die Königin die höchste Priesterin gewesen zu sein, denn nur sie treten als Opferspender auf. In Anatolien vereinigt der König ebenfalls – soweit dies zurückverfolgt werden kann – mehrere Ämter auf sich; er ist zugleich der oberste Priester, Richter und Heerführer. Anders als in Mesopotamien findet in der hethitischen Großreichszeit eine Art Königs kult erst nach dem Tode, im Rahmen der Ahnenverehrung, statt.

Eine eschatologische Vollendung des Geschichtsprozesses am Ende der Zeiten bzw. eine Anbindung utopisch-eschatologischer Hoffnungen an die Vergangenheit wird in einer hurritischen Überlieferung erkennbar, die die „früheren Könige“ in einer fernen Zukunft auf die Erde zurückkehren läßt, damit sie „das Land und die Sitten/Riten überprüfen“.⁶

Das altanatolische Königtum

Auch wenn das hethitische Königtum zum Zeitpunkt der schriftlichen Überlieferung bereits weitgehend säkularisiert und eine pri-

⁵ Eine Begründung für die Vergöttlichung Narāmsuens gibt der zeitgenössische Text der Bassetki-Statue, der zufolge die „Bürger seiner Stadt“ „sich ihn als Gott ihrer Stadt Akkade“ wegen seiner militärischen Erfolge wünschten und „ihm inmitten von Akkade einen Tempel erbauten“, zuletzt bearbeitet von W. Farber 1983.

⁶ CTH 404; KUB 32.115 +, bearbeitet von L. Rost 1953, Rs. IV 27-31, siehe auch S. 334 und 909.

mär politische Institution geworden ist, so läßt sich doch insbesondere im Bereich der Riten der einstige sakrale Charakter dieser Institution noch erkennen.

Die Traditionen des altanatolischen Priestertums werden greifbar in der neolithischen Siedlung Çatal Hüyük;⁷ ihre Weiterführung jedoch verliert sich im prähistorischen Dunkel. In der traditionsgebundenen hethitischen Ritualliteratur haben sich noch kümmerliche Reste eines sakralen Königtums, das von solch weit zurückliegenden Kulturstufen herzurühren scheint, erhalten: So begegnen etwa in den Ritualen heilige Personen, die durch charismatische Kräfte das Gedeihen der Natur und das Wohl der Menschen positiv zu beeinflussen in der Lage sind.

Der Bergkönig Idariš: Solch ein heiliger Mann ist der im AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual⁸ erwähnte, auf dem Berge Puškurunuwa lebende Idariš, der den Titel „Bergkönig“⁹ trägt und dessen Name schon in einer altassyrischen Urkunde bezeugt ist.¹⁰ Welcher Art dieses Natur-Priesterkönigtum im einzelnen gewesen sein mag, läßt sich dem Ritual nicht entnehmen. Doch kann man vermuten, daß Idariš ein von Hattuša unabhängiger, im Gebirge lebender Priester war und, in seiner Eigenschaft als Priesterkönig des Berggottes und Vorsteher eines heiligen Bezirkes, die Fruchtbarkeits- und Wachstumskräfte des Berges, vor allem aber der dort weidenden Herden, gewährleisten und erhalten sollte.¹¹

Der „Mann des Wettergottes“: Ein ebenfalls lokaler und sicherlich erst in hethitischer Zeit lose mit dem Hof verbundener Priester der Natur trägt den Titel „Mann des Wettergottes“. Er ist in erster Linie ein Regenmacher oder Regenpriester, aber auch Geburtshelfer und Mediziner. Wie Idariš ist er der Vorsteher heiliger Bezirke, an denen er sich aufhält und die profanem Zutritt verwehrt sind: „Und wo der rote Fluß in den Maraššanta-Fluß (Kızıl Irmak) mündet, an jenem Ort schöpft man kein Wasser, und auch unterhalb macht man sich nicht zu schaffen, weil (nämlich dort) der Mann des Wettergottes zum roten Fluß zu gehen pflegt.“¹²

⁷ Siehe S. 54-65.

⁸ Siehe S. 772-826.

⁹ ^mI-da-ri-iš LUGAL ḪUR.SAG (IBoT 1.2 Rs. V 12), siehe S. 820.

¹⁰ TCL 20.191, 7 I-d[a]-ri-iš.

¹¹ V. Haas 1982, 46.

¹² KBo 23.27 Vs. II 28'-32'.

In Festritualen tritt der „Mann des Wettergottes“ gelegentlich mit seiner Genossin, der „Frau des Wettergottes“ auf.¹³

„Der Mann des Wettergottes“ begegnet hauptsächlich in zentralanatolisch-hattischen Ritualen, zumeist im Zusammenhang mit dem Wettergott: Im großen Regenritual der Stadt Nerik rezitiert er die Beschwörungen an den Wettergott;¹⁴ auch der vom ihm in hattischer Sprache rezitierte Mythos vom Mond, der vom Himmel fiel,¹⁵ ist Teil eines Regenrituals. Ihm obliegt auch die Ausführung des Bestattungsrituals eines vom Blitz erschlagenen Menschen;¹⁶ denn durch Blitzschlag zu sterben galt als ein besonderer, vom Wettergott herbeigeführter Tod, der heilige Scheu hervorrief.

Sir James Frazer beschreibt in seinem Werk „The Golden Bough“ solche „Priester- und Titulaturkönige“, die er – nach dem begrenzten Bereich ihrer Domäne – als „Teilkönige der Natur“ bezeichnet.¹⁷

Der „Jahreskönig“ und die Aitiologie des Königtums im purulliya-Neujahrsfestritual: Einen Einblick in die Sakralität des altanatolischen Königtums gibt das Zeremoniell des großen Neujahrsfestrituals, dessen Höhepunkt das Ritual und der Mythos von der Einsetzung des Urkönigs in Nerik ist. Im kultischen Nachvollzug jenes Urzeitgeschehens erneuert die Festgemeinde diesen wichtigen Akt und sorgt für dessen Fortwirken in der Gegenwart.¹⁸ Es handelt sich um den Illuyanka-Mythos, der in zwei Fassungen überliefert ist. Beide Fassungen des Festmythos enden mit dem Tod eines Menschen, dessen Hilfe den Wettergott befähigt, Illuyanka zu bezwingen: In der ersten Fassung ist es Hupašiya und in der zweiten Fassung der „Sohn des Wettergottes“. Am Ende der ersten Fassung heißt es, daß Inar(a) in illo tempore „ihr Haus, das Haus der Woge“, in Kiškilišša dem König übergeben habe, und daß seither das purulliya-Neujahrsfest in Nerik gefeiert werde. Nach diesem Mythos ist

¹³ Die Belege sind zusammengestellt von F. Pecchioli Daddi 1982, 433; siehe ferner KBo 16.78 Rs. IV 7 und KBo 30.155 Vs. 7–10 sowie S. 590–591, 691, 738 und 835.

¹⁴ Siehe S. 603–607.

¹⁵ Bearbeitet von A. Kammenhuber 1955. Ein Ritual des „Mannes des Wettergottes“ liegt z.B. in KUB 58.34 vor. Die Belege sind zusammengestellt von F. Pecchioli Daddi 1982, 321–323.

¹⁶ Siehe S. 217.

¹⁷ J.G. Frazer 1900, Band I § 1; 1928 § 1 und 1920, 1 ff.; vgl. auch U.W. Scholz 1970, 134 ff.

¹⁸ Siehe S. 702.

Hupašiya der erste König, der den Palast der Inar(a) bewohnte. Er ist gewissermaßen der Urkönig, dessen Fruchtbarkeitskräfte sich am Ende des landwirtschaftlichen Jahres verbraucht haben, und dem nun – analog zum Schicksal der Nahrungspflanzen – ein gewaltsamer Tod beschieden ist: Der Jahreskönig wird rituell getötet. Möglicherweise steht der Felsenpalast, in den Hupašiya von Inar(a) entrückt wird, in Zusammenhang mit dem auf Felsen gebauten Haus des Königs.¹⁹

In der zweiten Fassung besiegt der Wettergott Illuyanka mit Hilfe seines Sohnes, den er mit der „Tochter des armen Mannes“ gezeugt hatte. Als der Sohn herangewachsen ist, heiratet er die Tochter des Illuyanka und erbittet sich von seinem Schwiegervater als Hochzeitsgeschenk Herz und Augen des Wettergottes, die dieser in einem vorangegangenen Kampf gegen Illuyanka verloren hatte. Er erhält sie und gibt sie seinem Vater zurück. Im Besitz seiner früheren Kraft, fordert der Wettergott nun Illuyanka an der Küste des Meeres erneut zum Kampf. Er erschlägt ihn und tötet auch seinen eigenen Sohn. Vergleicht man die beiden Fassungen, so erfüllen Hupašiya und der „Sohn des Wettergottes“ dieselbe Funktion im Handlungsgeschehen. Das unangenehme Amt des Jahreskönigs hätte in der zweiten Fassung der „Sohn des Wettergottes“ innegehabt.

Die hattischen Königtümer: Die Institution des Königtums übernahmen die indoeuropäischen Einwanderer von der autochthonen zentralanatolischen Bevölkerung. Dem Anitta-Text²⁰ zufolge bestanden Königtümer in den hattischen Städten Zalpa (an der damaligen Mündung des Kızıl-Irmak ins Schwarze Meer), in Hattuša, in Kaniš/Neša und in Puruṣḫanda.

Im vorhethitischen Zentralanatolien nahm das Königtum von Zalpa eine dominierende Stellung ein. In der Abhängigkeit von Zalpa scheinen die Königtümer von Hattuša und Kaniš/Neša gestanden zu haben:

In einem zum Teil althethitisch überlieferten, aus hattischem Milieu hervorgegangenen Palastbauritual in Hattuša²¹ findet ein

¹⁹ KUB 36.110; vgl. hierzu G.M. Beckman 1982, 11 ff.; H.A. Hoffner, Jr. 1975, 138; F. Pecchioli Daddi und A.M. Polvani 1990, 43 Anm. 22.

²⁰ Bearbeitet von E. Neu 1974.

²¹ KUB 29.1, siehe S. 723–729.

Wechselgespräch zwischen dem König von Hattuša und der hattischen Throngöttin Hanwašuit statt. Aus ihm geht hervor, daß der König von Hattuša zwar von den obersten Göttern – der Sonnengöttin und dem Wettergott – legitimiert wurde, daß er aber seine Regierungsgewalt und das Herrschaftsinsignium, die hulukkanni-Zeremonialkutsche, von der Throngöttin „vom Meere her“, d.h. doch wohl von der Küstenstadt Zalpa, erhalten hat.²² Für eine enge Bindung des Königtums von Hattuša an Zalpa spricht das Textfragment eines Inthronisationrituals mit dem Schauplatz Zalpa sowie der Kolophon eines Textes des hethitischen Totenrituals,²³ nach dem sich ein hethitischer König in Zalpa bestatten ließ.

Die Beziehungen zwischen Zalpa und Kaniš/Neša belegen zwei althethitische Texte – der Anitta-Text sowie die Erzählung von Zalpa und der Königin von Neša²⁴ – eine Erzählung, die auf Ereignisse Bezug nimmt, die die Städte Hattuša, Kaniš/Neša und Zalpa miteinander verbindet.

Im Anitta-Text stellen sich die Beziehungen wie folgt dar: Als sich der Herrscher der Stadt Puruṣḫanda dem Anitta, dem Eroberer und Herrn von Kaniš/Neša, unterwarf, indem er ihm seine Herrschaftsinsignien übergab, führte ihn Anitta in das Throngemach: „... [brachte] der Mann von Puruṣḫanda Geschenke zu mir, und zwar brachte er mir einen Thron aus Eisen und ein Zepter aus Eisen als Geschenk. Als ich aber zurück nach Neša [k]am, führte ich den Mann von Puruṣḫanda mit mir. Sobald er aber ins (Thron)gemach geht, wird jener sich vor mir zur Rechten setzen.“ Statt „(Thron)gemach“ bietet die jüngere Abschrift des Textes „Zalpa“. Mithin scheint sich das Throngemach des Herrschers von Kaniš/Neša nicht im Palast von Kaniš/Neša, sondern in der Stadt Zalpa befunden zu haben: Kaniš/Neša war die Residenz, der Krönungsort aber war Zalpa.

Die Art der Beziehung der beiden Königshäuser könnte die Erzählung über die Königin von Neša andeuten: Danach würde ein Prinz von Zalpa eine Tochter der Königin von Kaniš/Neša heiraten müssen, um König in Kaniš zu werden.²⁵

Sowohl die historischen Dokumente aus der Zeit Hattušilis I. als

²² H. Otten 1973, 64; E. Neu 1974, 125 mit Anm. 303; V. Haas 1977.

²³ IBoT 2.130, H. Otten 1958, 93, 133.

²⁴ Bearbeitet von H. Otten 1973; siehe S. 612-613.

²⁵ V. Haas 1977.

auch das erwähnte Zwiegespräch des Königs mit der Throngöttin deuten innenpolitische Auseinandersetzungen militärischer und auch theologisch-ideologischer Art mit der autochthonen Aristokratie an. Bevor die Hethiter ihre monarchische Thronfolge, nach der der Sohn auf den Vater folgt, zu etablieren vermochten, bestand in Kaniš/Neša und in Hattuša ein matrilinear orientiertes System: In Hattuša regierte zu Beginn der althethitischen Zeit unabhängig vom König eine Priesterkönigin, die Tawananna; aus ihrer Sippe entstammte der jeweilige König, der jedoch nicht mit ihr verheiratet war. Noch Hattušili I. legitimiert sich durch den Titel „Brudersohn der Tawananna“. Das Amt des Königs wurde also von der Sippe der Matriarchin Tawananna vergeben. Erst etwa hundert Jahre später konnte die Gemahlin des hethitischen Königs das Amt der Tawananna auf ihr „Königinnentum“ übertragen.

Das Heilssymbol des sakralen Königtums und gleichzeitig eines der Sacra des Neujahrsfestrituals ist die junge Eiche²⁶ – Symbol und Bild des Vegetationsgottes Telipinu –, an der ein Schaffell oder ein Askos aufgehängt ist, in dem in Form von Hieroglyphen die (für das neue Jahr) erwünschten Gaben – Getreide, Rinder, Schafe, Gesundheit, Kindersegen und günstige Leberomina – „eines Lammes angenehme Botschaft“ – hineingelegt sind.²⁷ Solche Askoi sind auch die Zithariya-Talismane des Königs und der Königin.²⁸

Den Talisman des hethitischen Königtums haben mykenische Kaufleute kennengelernt, als sie der pontischen Küste folgend, im 14. Jahrhundert nach Zentralanatolien gelangt sind.²⁹

Nach der griechischen Überlieferung gelangte das Goldene Vlies mit Phrixos nach Kolchis. Phrixos, der Sohn des böotischen oder thessalischen Königs Athamas, sollte zur Behebung einer Notzeit als Sühnopfer geschlachtet werden, wurde aber von Zeus auf dem Rücken des goldenen Widders nach Kolchis entrückt. Dort brachte er den Widder als sein Substitut dem Zeus Phyxios als Opfer dar. Das Vlies aber schenkte er dem König Aietes.

²⁶ Zur Deutung e(y)a(n) „Eiche“ siehe V. Haas 1977a; zur Deutung „Eibe“ u. ä. HED I 1983, 256; zur Deutung „Tanne“ S. Alp 1983, 100 mit Anm. 127a.; zur Deutung „Steineiche“ E. Neu 1990.

²⁷ KUB 17.10, siehe S. 708-719, Rs. IV 20-35.

²⁸ Siehe S. 454-456.

²⁹ Die Anwesenheit mykenischer Händler in Zentralanatolien in der Mitte des zweiten Jahrtausends belegen mykenische Gefäße, die in Maşat bei Merzifon in einem hethitischen Palast gefunden wurden.

In der Sage von Atreus und seinem Bruder Thyestes – den Söhnen des Pelops – ist die Voraussetzung für das Königtum der Besitz eines goldenen Widders. Schauplatz der Handlung ist hier Midea, eine mykenische Burg im Osten der Argolis, also der östlichen Peloponnes. Die Enkelin des Minos und Gemahlin des Atreus, Aerope, hütet ein in einer Truhe verschlossenes goldenes Vlies, das sie heimlich ihrem Schwager und Liebhaber Thyestes aushändigt. Als nun die Mykenen ein Orakel erhalten, welches ihnen befiehlt, einen Sohn des Pelops zum König zu wählen, schicken sie nach den beiden Brüdern. Da Thyestes im Besitz des Vlieses ist, wird er zum König von Mykene gewählt.

In der etruskischen Mantik bedeutet das mit bestimmten Merkmalen versehene Fell eines Schafes oder Widders Gedeihen für das Land und den Herrscher: „Wenn ein Schaf oder Widder mit purpurner oder goldener Farbe gesprenkelt ist, so vermehrt er zusammen mit größtem Glück die Freigebigkeit (*largitatem*) des ersten Standes und des Clans (*genus*). Der Clan pflanzt Nachkommenschaft fort in Ruhm und macht sie fruchtbar.“³⁰

Das hethitische Königtum von Hattuša

Das hethitische Königtum basiert auf dem Erbe der altanatolisch-hattischen Traditionen.

Das hethitische Wort für Königtum ist *ḥaššuwiznatar*; davon ist das Verbum *ḥaššuwizziya-* „herrschen“ abgeleitet.³¹ Zugrunde liegt das Nomen *ḥaššu-* „König“, (*ḥaššušara-* „Königin“) – ein substantiviertes Adjektiv, das vom Verbum *ḥaš-* „zeugen, gebären“ usw., abgeleitet ist und „der Geborene“, „der in die königliche Familie Eingeborene“, zu bedeuten scheint.³²

Im Anitta-Text werden drei Gottheiten genannt, die in einer engen Beziehung zu Pithana und Anitta stehen. Es sind dies *Tarḫunna, der „Wettergott des Himmels“, Ḫalmašuit und Šiu(n)-, den Anitta als „unseren Gott“ bezeichnet. Šiu(n)-, der ererbte indoeuropäische Licht- und Himmels-gott, wird als Sonnen-

³⁰ Macrobius Saturnalia 3.7.2, nach der lateinischen Übersetzung des Varro. Zur griechischen und lateinischen Überlieferung des Goldenen Vlieses siehe A. B. Cook 1964, Vol. I, 403 ff. Zur hethitischen Überlieferung siehe V. Haas 1978b.

³¹ E. Neu 1981, 348.

³² HEG I 1983, 207-209; J. J. S. Weitenberg 1984, 158-163.

gott verehrt. Mit ihm ist der König (in althethitischer Überlieferung) durch eine Art Wesenseinheit verbunden: Der König wird zu einer Erscheinungsform des Sonnengottes – Sonnengott und König verschmelzen zu einer Gestalt: „... (wie) ... ihre Seele und ihr Herz eins wurden, so soll(en) des Sonnengottes der Götter [und des] Labarna ihre Seele und ihr Herz eins werden!“³³ Diese Wesenseinheit kommt in der hethitischen Königstitulatur „Sonne“³⁴, „unsere Sonne“ und „meine Sonne“³⁵ zum Ausdruck; als „Sonnengott“ wird Hattušili I. in einer historisch-mythologischen Erzählung bezeichnet.³⁶ Und noch auf Königsdarstellungen der Großreichszeit entspricht die Ikonographie des Königs der des Sonnengottes.³⁷

Spätestens seit Beginn der althethitischen Zeit ersetzen der Wettergott und die Sonnengöttin von Arinna den Šiu(n) in seiner Funktion als Sonnengott. Seitdem ist der König der vom Wettergott und der Sonnengöttin von Arinna eingesetzte und legitimierte Verwalter des Hatti-Landes, das Eigentum des großen Götterpaares ist; so heißt es in einem althethitischen Ritual: „Mir, dem König, aber haben die Götter – Sonnengöttin und Wettergott – das Land und mein Haus übergeben; und ich, der König, schütze mein Land und mein Haus.“³⁸ In dem gleichen Ritual bezeichnet sich der König als Abkömmling des Götterpaares: Er nennt den Wettergott seinen Vater und die Sonnengöttin von Arinna seine Mutter.³⁹ Daneben besteht eine ebenfalls althethitische, vielleicht sogar ältere Tradition, nach der allein der Wettergott Herr des Landes und Prinzipal des Königtums ist. Die folgende Passage formuliert die Stellung des Wettergottes und die des Königs folgendermaßen: „Wenn der [König] sich vor den Göttern verneigt, rezitiert der tazili-Beschwörungspriester in dieser Weise: ‘Möge Tabarna, der König, den Göttern angenehm sein. Das Land gehört nur dem Wettergott; Himmel und Erde mitsamt der Armee/Bevölkerung gehören nur dem Wet-

³³ KUB 41.23 Vs. II 18'-21'; vgl. auch H. Otten 1973, 27 f.; A. Archi 1979, 37; F. Starke 1980-1983, 407 und CHD L-N 1989, 293.

³⁴ O. Carruba 1969, 232 Anm. 22; S. R. Bin-Nun 1975, 150.

³⁵ Die Majestätsbezeichnung „meine Sonne“ führt bereits der althethitische König Zidanta in dem Vertrag mit Pilliya von Kizzuwatna KUB 36.108, H. Otten 1951a und E. Neu 1983a, 396 f. Anm. 16.

³⁶ O. Soysal 1987, 188 f.

³⁷ Zuletzt H. G. Güterbock 1993, siehe auch S. 633.

³⁸ KUB 29.1 (siehe S. 723-729) Vs. I 17-19.

³⁹ KUB 29.1 Vs. I 24, 26, 30, E. Neu 1974, 125 f.

tergott. Er machte Labarna, den König, zu (seinem) Verwalter, und gab ihm das ganze Land Ḫattuša. [Und] Labarna soll nun durch seine Hände das ganze Land ständig ve[rwal]ten. Wer immer der Person und dem Bereich [des] Labarna [zu nahe kommt, den möge] der Wettergott vernichten.“⁴⁰

*Die Stadt Arinna und das Königtum:*⁴¹ Hatte noch zur Zeit des Anitta die Stadt Zalpa eine überregionale Bedeutung für das altanatolische Königtum, so erfährt bereits Ḫattušili I. seine Legitimation durch die Sonnengöttin in der Stadt Arinna, die zu dieser Zeit offenbar Krönungsort gewesen ist. Die Sonnengöttin von Arinna setzt Ḫattušili auf ihren Schoß und geht ihm in der Schlacht voran,⁴² und Ḫattušili bringt Teile seiner Kriegsbeute in ihren Tempel. Auch in der Großreichszeit ist die Sonnengöttin die „Königin aller Länder“, die „das Königtum und das Königinnentum lenkt.“⁴³ Sie übergibt Ḫattušili III. das Königtum von Ḫakmiš(ša)-Nerik;⁴⁴ sie ist die oberste Instanz des Königtums: „[Wettergott des Himmels], gib günstige Omina! Die fetten Länder des Labarna sollen [nicht] abnehmen! Die Ḫatti-Länder (sind Eigentum) der Sonnengöttin von Arinna, deiner Mutter.“⁴⁵ Diese Konzeption gilt auch für Tuḫaliya IV., der in der Sonnengöttin von Arinna und in dem Wettergott von Ḫatti die Bewahrer des Königtums und der Rechtsordnung sieht; den Staatsvertrag mit Kurunta von Tarḫuntašša siegelt er „mit dem Siegel der Sonnengöttin von Arinna und mit dem Siegel des Wettergottes von Ḫatti“.⁴⁶

Das Inthronisationsritual: Da der König bei der Übernahme des Königsamtes zugleich auch das Amt des obersten Landespriesters übernimmt, schließt die Inthronisation die Priesterweihe mit ein.⁴⁷

⁴⁰ IBoT 1.30 (Duplikat: KUB 48.13) Vs. 1-8, H.G. Güterbock 1954, 16; E. Laroche 1964, 10; A. Kammenhuber 1965, 198; H.M. Kümmel 1973, 79; E. Neu 1974, 117 mit Anm. 275; A. Archi 1979, 31 f.; P.H.J. Houwink ten Cate 1992a, 87 mit Anm. 9 (mit weiterer Literatur).

⁴¹ Siehe S. 584-588.

⁴² KBo 10.1 Vs. 1-19.

⁴³ KBo 1.1, bearbeitet von E.F. Weidner 1923, 2-36, Rs. 35 sowie KUB 21.27 +, bearbeitet von D. Sürenhagen 1981, Vs. I 3.

⁴⁴ A. Goetze, 1957, 136 f. und V. Haas 1970, 18.

⁴⁵ KUB 36.89, bearbeitet von V. Haas 1970, 140-176, Rs. 43-44.

⁴⁶ Bo 86/229, bearbeitet von H. Otten 1988, Rs. III 76 und Rs. IV 44; vgl. auch E. von Schuler 1965, 161: 15-19. Eine Beschreibung der Siegel des Wettergottes von Ḫatti und der Sonnengöttin von Arinna ist der ägyptischen Fassung des Staatsvertrages zwischen Ramses II. und Ḫattušili III. angefügt, E. Edel 1983, 152-153.

⁴⁷ KUB 36.119:3'-5'; KUB 36.9:15'-18', H.M. Kümmel 1967, 43.

Die Inthronisationsriten sind Übergangsriten, die den König aus der profanen in die sakrale Sphäre überführen.⁴⁸ Sie verleihen ihm die Aura, die ihn zur Ausübung seines Amtes befähigt.

Das hethitische Inthronisationsritual, das „Fest-des-Sich (auf-den-Thron)-Setzens“⁴⁹ ist nur in einigen wenig aussagekräftigen Bruchstücken erhalten. Daß aber der Akt des Sich-auf-den-Thron-Setzens der Höhepunkt des Krönungszeremoniells gewesen sein muß, deuten Wendungen an wie „als ich mich auf den Thron meines Vaters setzte“ und „das Sitzen auf dem Königtum“.⁵⁰ Die Inbesitznahme des Thrones durch den König ist ein Rechtsakt, eine Legitimation seitens der Throngöttin, auf deren Schoß er sitzt – vergleichbar dem Pharao auf dem Schoß der Isis.⁵¹ Die einzelnen Stufen des Krönungszeremoniells gehen aus dem Ersatzkönigsritual⁵² hervor, bei dem die Königsweihe an einem menschlichen Königssubstitut vorgenommen wird. Es sind dies die Salbung, der Namenwechsel bzw. Namensnennung und das Bekleidungszeremoniell mit dem wichtigen Akt des Anlegens des Stirnbandes;⁵³ daß bei dem Ersatzkönigsritual auf das Zeremoniell des Sich-auf-den-Thron-Setzens verzichtet wurde, ist verständlich.

Bei Amtsantritt legen die hethitischen Könige seit dem Mittleren Reich ihre Geburtsnamen ab und nehmen anatolische Thronnamen an: Tašmišarri erhält den Thronnamen Tuḫaliya (III.), Tašmišarrum(m)a Muršili (II.), Urḫi-Teššop Muršili (III.) und Ulmi-Teššop(?) Tuḫaliya (IV.). Schon in seiner frühen Jugend rief Ša(w)oška von Šamuḫa den ehrgeizigen Ḫattušili III. „bei seinem (Königs-)Namen“ und hat ihm damit „den Namen des Königtums beigelegt.“⁵⁴ Mit dem Namenswechsel erlangt der Inthronisierte

⁴⁸ A. van Gennep 1906, 111.

⁴⁹ KUB 18.36; KUB 6.9 + KUB 18.59; KUB 49.73; KUB 22.12 und 13, vgl. T.P.J. van den Hout 1991 und V.G. Ardzinba, 1986.

⁵⁰ H.M. Kümmel 1967, 45 f.; G.M. Beckman 1986a, 15; Th.P.J. van den Hout 1991a, 277.

In seinem sogenannten Testament wendet sich Ḫattušili I. an den panku-bezüglich der Thronfolge Muršilis mit den Worten: „Den müßt ihr (auf den Thron) setzen“ (KUB 1.61, bearbeitet von F. Sommer und A. Falkenstein 1938, Vs. II 38).

⁵¹ E. Otto 1969, 103.

⁵² KUB 24.5 + KUB 9.13, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 7-42, siehe auch S. 206-213.

⁵³ KUB 24.5 + KUB 9.13 Vs. 19'-22', siehe S. 207.

⁵⁴ H.M. Kümmel 1967, 28 f.

eine neue Identität,⁵⁵ da er nun rituell von der profanen Welt getrennt und der sakralen Welt angegliedert ist.

Nach einer Orakelanfrage ist für die Thronbesteigung der 12. Monat, das ist die Zeit des Neujahrsfestrituals, vorgesehen.⁵⁶

Das große hurritisch-hethitische Ritual mit dem hurritischen Namen itkalzi „Reinheit“, hethitisch mit „Mund des Reinigens“ wiedergegeben, scheint das kathartische Inthronisationsritual für Tašmišarri, den Großkönig Tuḫaliya III., und für seine Gemahlin Taduḫeba zu sein, da in ihm von der Salbung, dem Königtum – „den Göttern des Königtums und der Herrschaft“, „den Göttern des Vaters des Königtums“ usw. – die Rede ist.⁵⁷

Von nun an ist das Leben des Königspaares weitgehend ritualisiert: Den täglichen Auftritt des Königs regelt (seit mittelhethitischer Zeit) ein umständliches Hofzeremoniell der Palastgarde.⁵⁸ Ja selbst der Abtritt des Königspaares frühmorgens vor Beginn des Festrituals unterliegt rituellen Vorschriften.⁵⁹

Die mit der Inthronisation des Königs verbundene Legitimation durch die obersten Landesgötter erfolgt ebenfalls während des großen Neujahrsfestrituals – wenn sich die Götter im Hause des Wettergottes versammeln.⁶⁰ Bei der Götterversammlung sollen die Götter – durch Trank- und Speiseopfer freundlich gestimmt – die Fruchtbarkeitskräfte des Landes und des Königspaares „ausprechen“ bzw. erneuern. Diese von den Göttern verliehenen Heilskräfte befähigen König und Königin segenspendend im Lande zu wirken.

Die Schutzgottheiten des Königs und des Königtums: Das Königspaar steht unter dem Schutz der Sonnengöttin von Arinna. Entsprechend finden sich Hypostasen der Sonnengöttin von Arinna wie z.B. die „Sonnengöttin von Arinna des Körpers der Majestät“, „die Sonnengöttin von Arinna des Körpers der Königin“⁶¹ und die „Son-

⁵⁵ Siehe S. 307-308.

⁵⁶ KUB 16.20, bearbeitet von Th.P.J. van den Hout 1991a, 284-286, 9-12.

⁵⁷ KUB 27.42 (= ChS 1/1 1984, Nr. 11, Ritual des Kantuzzili) Rs. 9'. 18' f.; vgl. auch M. Salvini 1991, 128.

⁵⁸ IBoT 1.36, zuletzt bearbeitet von H.G. Güterbock und T.P.J. van den Hout 1991.

⁵⁹ KUB 30.31 +, bearbeitet von R. Lebrun 1977, Vs. I 1-9.

⁶⁰ KUB 36.97 Vs. 6 f., siehe H. Otten 1956, 101 f. und V. Haas 1970, 46.

⁶¹ KUB 32.85(+) KBo 20.52 Vs. III 10'-13', Duplikat KUB 32.92 Rs. 2' 10'-12'.

nengöttin von Arinna der Jugend(kraft der Majestät)“.⁶²

Der Schutzgott des Königs⁶³ ist von der Schutzgottheit des Hatti-Landes⁶⁴ und von den persönlichen Schutzpatronen der hethitischen Könige zu trennen. So ist der persönliche Schutzpatron Muṣṣilis II. Telipinu, die Schutzgöttin Ḫattušilis III. die Ša(w)ōška von Šamuḫa, der Schutzgott Muwatallis II. der Wettergott Piḫaššašši, das ist der „Wettergott des Blitzes“⁶⁵, und an Tuḫaliyas IV. Seite steht der Berg- und Stiergott Šarrum(m)a.

Schutz gewähren dem König auch die Ahnengötter der Dynastie – „die Gottheiten des Vaters (des Königs)“⁶⁶, „die Gottheiten von Vater (und) Mu[ttter]“⁶⁷, die „Gottheiten der Stadt (Ḫattuša)“⁶⁸ sowie „die Gottheiten des (Königs-)Hauses“.⁶⁹

Ein weiterer Schutzpatron des Königtums ist der Wettergott in seiner Eigenschaft als „Wettergott des Hauses (des) Labarna.“⁷⁰

Als Labarna ist der König von einer Aura göttlicher Schutzkräfte umgeben, die in einer Liste aus der Kanzlei Tuḫaliyas IV. in einer Reihe von 112 Namen⁷¹ als Schutzgottheiten der Eigenschaften und Attribute Tuḫaliyas aufgezählt sind. Unter ihnen finden sich die Schutzkräfte der Eigenschaften, z.B. die Schutzgottheiten „der Mannhaftigkeit“, „der (sexuellen) Potenz“, „der Kraft“, „der Stärke“, „des Lebens“, „des Heils“, „der göttlichen Gerechtigkeit“, „der freundlichen Gesinnung“, „des Blühens“, „der Glorie“ und „des Den-Sinn-Erhöhens“. Unmittelbar auf die Person des Labarna sind die Schutzgottheiten „der Person“, „der Majestät“ und „der Schulter“⁷², auf den militärischen Bereich die

⁶² KBo 2.2 Rs. III 2, T.P.J. van den Hout 1991a, 291 Anm. 30.

⁶³ Die Belege sind notiert von H. Otten 1971, 31 mit Anm. 34.

⁶⁴ Siehe S. 458-459.

⁶⁵ Siehe S. 325-326.

⁶⁶ KBo 4.13 Rs. VI 13; KBo 5.6 Vs. I 34, Vs. II 3, 34; KBo 11.4 Vs. I 12; KBo 11.5 Vs. II 13; KBo 11.6 Rs. 13; KBo 11.22 Vs. III 16; KBo 15.68 Rs. IV 3'; KUB 2.13 Rs. VI 22; KUB 10.92 Vs. II 13'; KUB 17.14 Vs. I 16; KUB 27.13 Vs. I 20; KUB 34.95 6'; HT 36 Rs. 4.

⁶⁷ KUB 17.14, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 50-110, Vs. 16'.

⁶⁸ KUB 17.14 Vs. 16'.

⁶⁹ Zum Beispiel KUB 2.13 Rs. VI, bearbeitet von H.Th. Bossert 1944, 23-28.

⁷⁰ Der König trinkt sitzend die Gottheiten seines Vaters aus dem Becher einmal ...

⁷¹ Der König trinkt sitzend die Gottheiten des (Königs-)Hauses (und) die Schicksalsgöttinnen aus dem Becher einmal ...

⁷² KBo 13.238 Vs. II 10.

⁷³ KUB 2.1, zuletzt bearbeitet von G. McMahon 1991, 98-115, Vs. III 25 und Rs. V 4.

⁷⁴ An anderer Stelle: „[Die Schutzgottheiten] der Person und der Hände“, KBo 45.28 + Vs. 20 f.

Schutzgottheiten „des Heeres“, „der Schlacht“, „des (in der Schlacht) Voranlaufens“, „des Kundschaftens“, „des Bogens“, „des Köchers“ und „der Lanze“ bezogen. Darüber hinaus gibt es die Labarna-Schutzgottheiten „des Sich-Niedersetzens“, „des Die-Hand-Ergreifens“, „des Herdfeuers“, „des Omens“, des „günstigen Tages“ und viele andere mehr.

Das Charisma des Königspaares: Die Götter verleihen dem Königspaar charismatische Kräfte, die es weit über die restliche Gesellschaft erheben. Der König ist „kraftstrotzend“, „heldenhaft“ und „zeugungskräftig“. ⁷³ In der folgenden Heilsformel wird der König vom „Wettergott des Himmels“ mit Kräften des Himmels und von der „Sonnengöttin der Erde“ mit den Kräften der Erde ausgestattet: ⁷⁴ „(Genius der) finstere(n) Erde [und Sonnengöttin der Erde], kommt herbei zu dem Fest des Wettergottes und eß[t] (und) trinkt! Und von oben, vom Himmel herab, soll der Wettergott Leben, Gedeihen (und) eine siegreiche Lanze ge[ben]; von unten, aus der Erde herauf, soll die gut gefügte, finstere Erde und die Sonnengöttin der Erde dem König Heil, Leben (und) eine siegreiche Lanze geben!“ ⁷⁵ Nachdem der Küchenmeister dem König die Genitalien der geopfert Tiere zur Stärkung hingehalten hat, ⁷⁶ bittet ein Komödiant die großen Berggötter um ihren Segen für das Königspaar: „[Und] der erste [Herr der Truppen] verb[eugt] sich. Der Komödiant spricht: [‘Erhebe dich], Adler des Himmels; eile wieder nach [Ḫattuš]a, [der Sta]dt der Götter. In Ḫattuša, in der Stadt der Götter, [sollen sie sich vers]ammeln. Für unsere mächtige Sonne [und für die Tawanann]a, für die Augen(?), sollen sie Jahre herbeibringen. (Und zwar) neunmal tausend, neunmal doppelt neunmal (?) Jahre. Die [gu]te (Orakel-)Botschaft soll unsere mächtige Sonne (und) die Tawananna auf einem Thron aus Eisen finden. Es soll dazu kommen, daß nur Freude herrscht.’ Er nimmt (es) sich und geht. Dann verbeugt sich ein anderer (Offizier). Der Komödiant spricht: ‘Auf, Berg Puškurunuwa, erhebe dich! Zurück zu deinen Kameraden eile! Und deine Kameraden sollen sich versammeln.’ Er nimmt (es) sich und geht. Und dann verbeugt sich ein

anderer (Offizier). Der Komödiant [spr]icht: ‘Auf, Berg Šariša, erhebe dich! Für die fetten Zuchtrinder (und) die Schafböcke – zurück zu unserer mächtigen Sonne (und) zu der Tawananna, zu den Wächtern eile! Es soll dazu kommen, daß sie stark (und) beschützt sind. Die gute (Orakel-)Botschaft soll unsere mächtige Sonne (und) die Tawananna auf einem Thron aus Eisen finden. Es soll dazu kommen, daß nur Freude herrscht.’ Er nimmt (es) sich und geht . . . Dann [verbeugt sich] ein anderer (Offizier). Der Komödiant spricht: ‘[Auf], Berg Tuth[aliya, erhe]be dich! Zurück aber zu unserer mächtigen Sonne (und) der Tawananna eile. [sie sollen] sich versam[meln]. Die gute [(Orakel-)Botschaft] soll unsere mäch[tige Sonne] (und) die Tawananna auf einem Thron aus Eisen finden. Es soll dazu kommen, daß nur Freude [herrscht].’ Und er nimmt (es) sich und [geht]. Dann [ver]beugt sich ein anderer (Offizier). Der Komödiant spricht. ‘Auf, Berg Arnuwanda, erhebe dich! [Zurück aber] zu den Kameraden eile. [] Die gute (Orakel-)Botschaft soll unsere [mächtige] Sonne (und) die Tawan[anna auf einem Thron aus Eisen] finden. Es soll dazu kommen, daß [nur] Freu[de herrscht].’ Er nimmt (es) sich] und geht.“ ⁷⁷

Die rituelle Reinheit des Königs: Der „reine Leib“ des Königs unterliegt strengsten Tabuvorschriften, die in den Instruktionen oder Reinheitsvorschriften für die Palastangestellten festgelegt sind. Küchenangestellte, Tafeldecker, Köche, Brotbäcker, Kellermeister, Wasserträger und Handwerker aller Art haben monatlich den Eid abzulegen, ihre Pflichten den Reinheitsgeboten gemäß zu versehen. Die Wasserträger müssen das für den König bestimmte Wasser seihen, damit es nicht etwa durch ein hineingefallenes Haar verunreinigt ist. „Wer Unreinheit begeht und dem König verdorbenes Wasser gibt, dessen Seele sollt ihr Götter wie Wasser ausgießen!“ Schuhmacher und Lederarbeiter dürfen nur Leder „vom Hause des (Palast-)Koches“ für die Schuhe und die Ausstattung des Streitwagens verwenden. ⁷⁸ Unter den Dienstanweisungen Tuthaliyas IV. für die Hof- und Staatsbeamten findet sich die folgende Anweisung: „Ihr Eunuchen, die ihr dem König – (seinem) reinen [Leib] – nahekومت, achtet auf eure Reinheit. Und wenn [irg]end-

⁷³ A. Kammenhuber 1953.

⁷⁴ Siehe S. 153.

⁷⁵ KUB 43.23, bearbeitet von V. Haas 1988b, 131 ff., Rs. 13'-20'.

⁷⁶ Siehe S. 215.

⁷⁷ CTH 591, bearbeitet von J. Klinger 1992a, 275-316, Rs. III 5' – Rs. IV 19.

⁷⁸ KUB 13.3, bearbeitet von J. Friedrich 1972, Vs. II 29 – Rs. III 1, N. Oettinger 1976, 55.

einem Eunuchen eine böse Entweihung (anhaftet), und jener dem Leib des Königs nahekommt, so (fällt das) unter den Eid."⁷⁹

Aspekte des Königtums – Der König als oberster Priester: Aus dem sakralen Königtum leitet sich die Stellung des Königs als oberster Ritualist und Priester des Staates ab. In dieser Eigenschaft führt er von alters her den altanatolischen Sakraltitel Tabarna (hethitisch verändert zu Labarna)⁸⁰, dessen hattische Herkunft⁸¹ sowohl die den Namen Tabarna enthaltenden hattischen Lieder als auch das Epitheton Tabarna für hattische und palaische Gottheiten nahelegen.⁸² Den Titel Tabarna/Labarna führt allein der „Großkönig des Hatti-Landes“.⁸³ Der Königstitulatur entspricht der Titel Tawananna, den die Königin in ihrer Eigenschaft als oberste Landespriesterin trägt. Als Tabarna/Labarna und Tawananna steht das Königspaar den Kulthandlungen vor.⁸⁴

Aus dem Priesteramt ergeben sich eine Fülle religiöser Verpflichtungen, denn bei fast allen Festen des Hatti-Landes ist die Anwesenheit des Königs bzw. des Königspaares erforderlich; selbst ein Kriegszug kann wegen eines Festes unterbrochen werden.

Mursili II. und Muwatalli II. stellen sich in ihren Gebeten als oberste Priester und Diener der Götter dar, die ihnen „ein unbegrenztes Königtum über das Hatti-Land“ gegeben haben.⁸⁵

Die Verbundenheit mit den obersten Göttern und seine beinahe ins Übermenschliche gesteigerten charismatischen Kräfte machen den hethitischen König, ähnlich wie die Könige der dritten Dynastie von Ur, zu einer Art Schutzgott des Landes.⁸⁶ Demgemäß repräsentiert der König die bestimmenden ökonomischen Komponenten der hethitischen Gesellschaft, nämlich das Bauern-, Hirten- und Jägertum.

⁷⁹ CTH 235.1, bearbeitet von E. von Schuler 1957, 22-33, Rs. IV 33-37.

⁸⁰ Siehe F. Starke 1980-1983.

⁸¹ Anders F. Starke 1980-1983.

⁸² Zum Beispiel Wurunkatte tabarna (KUB 12.8 Vs. II 13 f., parallel Rs. III 6 f.) und Zapparwa tabarna, A. Kammenhuber 1959, 21.

⁸³ F. Starke 1980-1983, 404-408.

⁸⁴ In den Festritualen erscheint niemals der Titel „LUGAL.GAL „Großkönig“; nur selten DUTU⁸⁵ „meine Sonne“ (KBo 34.101 5' und KUB 34.98 rechte Kol. 4').

⁸⁵ Zum Beispiel CTH 378.1, bearbeitet von A. Götze 1930, Vs. 6, Rs. 49 oder CTH 381, bearbeitet von J. Garstang und O.R. Gurney 1959, 116 ff., Vs. I 10 ff.

⁸⁶ Siehe S. 239.

Der König als Bauer: Wie tief das Amt des Königtums im agrarischen Leben verwurzelt ist, zeigt ein althethitisches Gebet an die Sonnengöttin⁸⁷, in dem König und Königin als ein Bauernpaar geschildert sind, das die Götter mit täglichen Opferrationen versieht: „Der König hat den Grabstock⁸⁸ und die Königin [hat] den Mahlstein. [Sie bereiten] euch (den Göttern) für alle Zeiten Brotlaib und Trankspende“.⁸⁹ Grabstock und Mahlstein sind die beiden ältesten Geräte des Ackerbaus und der Getreideverarbeitung.

Der Glaube an die Fähigkeit des Königs, die Wachstumskräfte der Natur beeinflussen zu können, bringt ihn in engen Kontakt zu dem ebenfalls als Bauer vorgestellten Vegetations- und Kulturpflanzengott Telipinu⁹⁰, der in einem der Palastbaurituale das Fundament des Palastes gelegt hat.⁹¹

Der König als Hirte: Wohl unabhängig von dem mesopotamischen Bild des Sonnengottes als des „Hirten der Menschheit“⁹² und eher auf die einstige Viehzüchterexistenz der indoeuropäischen Einwanderer zurückzuführen, ist der Aspekt des Königs als Hirte. Deutlich wird dies sowohl in einem Palastbauritual⁹³ als auch im hethitischen Totenritual.⁹⁴ Bekleidet mit dem „šipaḫi-Mantel des Hirten“⁹⁵ und dem Krummstab⁹⁶ – tritt der König während eines Zeremoniells des nuntarriyašḫa-Festrituals auf.⁹⁷ In diesen Kontext ist denn auch das „weidende Land“, eine Metapher für

⁸⁷ CTH 416, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969.

⁸⁸ URUDU kullupi, ein mit urudu „Kupfer“ determiniertes Gerät, ist neben dem Sumerogramm URUDU KIN.GAL „große Sichel (aus Kupfer)“ (KUB 13.33, bearbeitet von R. Werner 1967, 34-37, Vs. II 19) und mit URUDU AL „Hacke“, URUDU MAR „Spaten“ oder „Schaufel“ genannt (CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Vs. I 5, 8).

⁸⁹ CTH 416, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969, Vs. II 56-58; vgl. auch KUB 33.100 f., bearbeitet von J. Siegelová 1971, 46-48, 13-15.

⁹⁰ Siehe S. 443.

⁹¹ KBo 4.1 + 1177v Vs. I 31-32.

⁹² Im hethitischen Schrifttum: z.B. in ABoT 44a Vs. II 3'-4', siehe G.M. Beckman 1983, 42 f.

⁹³ KUB 29.1, siehe S. 724-728.

⁹⁴ Siehe S. 219-228.

⁹⁵ VAT 7474 Vs. II 11-12, G.M. Beckman 1988, 43 Anm. 65. Šipaḫi ist eine hurritische Ableitung von dem sumerischen Nomen SIPA „Hirte“; vgl. auch KBo 18.181 Vs. 28 „ein hurritisches Hemd des šipaḫi-Typs“.

⁹⁶ Siehe S. 201-202.

⁹⁷ Siehe S. 838.

Frieden und Wohlstand, zu stellen: „Das Land Ḫatti soll in des Labarna (und) der Tawananna Hand ausgiebig(?) weiden und es soll sich verbreitern.“⁹⁸

Der König als Jäger und Pfleger der Natur: Als Jäger und Pfleger der Natur erscheint Tuthaliya IV. in dem folgenden Opfertext: „[(Be- trifft die Opfer) des Ziegenbockes]:⁹⁹ Einen (Ziegenbock) am Berg Šaluwanda¹⁰⁰, auf dem T[uthaliya, der Köni]g, schießt (und) j[agt]. (Opfer) des Ziegenbockes: Einen am Fluß Ḫalenzuwa, d[en] Tuthal[iya, der König], durchstreift; (je einen Ziegenbock) am Fluß Kumra¹⁰¹ (und) am [Fluß] Ke[lla]¹⁰², an denen der König Tutha- liya schießt (und) jagt; (einen Ziegenbock) an dem geliebten Fluß Šalmaku¹⁰³ der Göttin Gazbaya¹⁰⁴ (und) an dem geliebten Fluß Šehiriya¹⁰⁵ des Tuthaliya. (Insgesamt) 14 Ziegenböcke ... an der Quelle Anziya, [an all]en Gewässern [Tuth]aliyas, des Königs, [...] und ein taḫurai-Gebäck an dem Berg Ḫarinumma, den [Tuth]aliya, der König, mit Zedern bepflanzt.“¹⁰⁶

Die Regalia des Königtums: Die Zeremonialkleidung – „das Gewand der Gottheit“¹⁰⁷ – gibt der neuen Identität des inthronisierten Königs ihren sichtbaren Ausdruck: Der König, durch die Kleidung und das Emblem, den Krummstab, (bis auf die fehlende Flügelsonne über dem Haupt) der Ikonographie des Sonnengottes gleichend, wird gewissermaßen zu dessen Ebenbild. In dieser solaren Erscheinungs- form ist er in Yazılıkaya (Nr. 64 und 81), Alaca bei Höyük, Sirkeli und auf Siegeln Muwatallis II. dargestellt.¹⁰⁸

⁹⁸ KUB 57.63, siehe A. Archi 1988, 5 ff., Vs. II 12-15 (?).

⁹⁹ Wörtlich (freischwebender Genitiv) „das des Ziegenbockes“.

¹⁰⁰ Vgl. auch KUB 2.1 Vs. I 45, III 13'-16'; vgl. auch A. Kammenhuber 1976 und 1976-1980 sowie H.A. Hofner, Jr. 1968-1969, 37 Anm. 43.

¹⁰¹ Identisch mit dem Fluß Kumra KUB 2.1 Vs. I 50. B. Rosenkranz 1966, 130 und A. Kammenhuber 1976, 73 f.

¹⁰² Siehe auch KBo 11.40 Vs. I 20. Kella scheint die Grundform für den Quell- namen Kalim(m)a (B. Rosenkranz 1966, 128) zu sein.

¹⁰³ Identisch mit griechisch Salmakis, siehe B. Rosenkranz 1966, 133.

¹⁰⁴ Zur Göttin Gazbaya, identisch mit Ḫuwaššanna, siehe E. Laroche, 1947, 97.

¹⁰⁵ Vgl. auch KBo 23.113 Rs. III 9, 11.

¹⁰⁶ KBo 12.59, A. Archi 1975a, 116 f., Vs. I 2-10, Rs. IV 2-5.

¹⁰⁷ KUB 53.33, V. Haas 1970, 260 f., Vs. III 26.

¹⁰⁸ H.G. Güterbock 1993.

In seiner Eigenschaft als oberster Priester steht dem König eine reichhaltige Zeremonialkleidung zur Verfügung, die von Fest zu Fest und auch während ein und desselben Festes gewechselt wird. Zum Festbeginn legt man für den König die jeweils vorgeschriebene Garderobe am Thron in der Ḫalentuwa-Residenz bereit.¹⁰⁹

Im KI.LAM-Festritual ist er bekleidet mit einem weißen Leder- gewand, einem rauhfaserigen Oberkleid, dem Hirtenmantel und schwarzen Schuhen; er ist mit Ohrringen geschmückt.¹¹⁰ Den „šipahi-Mantel des Hirten“ trägt er in einem in der Stadt Zippalan- da gefeierten Abschnitt des nuntarriyašha-Festrituals. Am fünften Tag dieses Festes „legt“ Tuthaliya IV. „für [das Ritual] die weißen [Gewände]r (und) die silbernen Ohrringe an (und) zieht sich die hattischen schwarzen Schuhe an.“¹¹¹ Auf die schwarzen und weißen Schuhe wird bei verschiedenen Zeremonien besonderer Wert gelegt: „[Frühmorgens öffnet man] die Ḫalentuwa-Residenz; [der König] zieht sich die weißen Schuhe an“¹¹², und „der König [tritt in den Raum der kultischen Waschung]; die weißen Schuhe löst man; [der König] zieht sich die schwarzen Schuhe an.“¹¹³ Für das luwische Istanuwa-Festritual ist die Beinkleidung des Königs ebenfalls genauestens vorgeschrieben. So werden, nachdem zu Beginn des Rituals das Zeremonialgewand am Thron niederge- legt worden ist, auf einer vor dem Thron ausgebreiteten Feldecke auch die Beinkleider – Schuhe, die BAR., „TE“-Kleidung und Gamaschen – bereitgestellt.¹¹⁴

Während des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals trägt der König ein blaues Gewand, einen ḫupiki-Überwurf und goldene Ohrringe.¹¹⁵ Ob mit dem Schmuck des Königs¹¹⁶ nur die Ohrringe gemeint sind, ist nicht zu entscheiden. Gelegentlich trägt er während des Zeremoniells auch die „Soldatengewänder“.¹¹⁷

¹⁰⁹ Zum Beispiel KUB 35.133 Vs. I 18'-21'.

¹¹⁰ KBo 10.23 (+) 22 + KBo 11.67, bearbeitet von I. Singer 1984, 9-15, Vs. I 6'-17', siehe S. 750.

¹¹¹ KBo 11.43, S. Alp 1983, 184/185, Vs. I 15-16 und KUB 20.79 6'-7', S. Alp 1983, 134/135.

¹¹² KBo 23.59 Rs. IV 3'-4', S. Alp 1983, 277.

¹¹³ KUB 34.118 rechte Kol. 9, S. Alp 1983, 255.

¹¹⁴ KUB 35.133, bearbeitet von F. Starke 1985, 278-282, Vs. I 18'-21'.

¹¹⁵ 315/t, S. Alp 1983, 228-230, Vs. I 10'-11'.

¹¹⁶ KUB 11.22, S. Alp 1983, 152/153.

¹¹⁷ Zum Beispiel KBo 23.89 12', S. Alp 1983, 276.

Zur Festgarderobe gehören ferner die adupli-Bekleidung¹¹⁸ sowie ein Gürtel: „Wenn es tagt und man in Nerik (die Tempel) öffnet, zieht sich der König das Gewand der Gottheit und die Tunika mit dem adupli an, und er gürtet sich mit einem Gürtel.“¹¹⁹

In einem der Ersatzkönigsrituale besteht die dem Substitut übertragene Kleidung des Königs aus goldenen Ohringen, dem „Gewand des Königtums“, den „Festgewändern“, einem „Linnen zum Zurückziehen/hinten Wegziehen“, einem „Linnen für die Knie“, einem „Linnen für die Augen“ und einer Kappe; in der Aufzählung folgen ein Bettgestell mitsamt dem ausgebreiteten Bettzeug, eine Decke, ein intanni-Leinengewand¹²⁰ (und) zwei Paar Silberringe von einem Sekel (Gewicht), die „zu den Festgewändern gelegt sind.“¹²¹

Hinweise über die Festgewänder der Königin liegen meines Wissens nicht vor.

Thron und Zepter: Nachdem Anitta die mächtigsten Städte Anatoliens in seine Gewalt gebracht hat, unterwirft sich ihm der Fürst von Puruṣḫanda, indem er ihm seine Herrschaftsinsignien – einen Thron aus Eisen und einen Stab bzw. ein Zepter aus Eisen – übergibt.¹²²

Der eiserne Thron symbolisiert die Dauerhaftigkeit der Herrschaft; er gehört auch zu den Insignien der aus Kaniš/Neša stammenden Göttin Kamrušepa.¹²³ Aus dem Gebiet von Puruṣḫanda und Kaniš/Neša scheint der eiserne Thron der Tawananna¹²⁴ zu stammen.

Kutsche und Wagen: Zu den Regalia des Königtums gehören zwei Pferdegespanne,¹²⁵ nämlich die schon seit altassyrischer Zeit be-

¹¹⁸ Könnte zu akkadisch utuplu(m) „ein langer Schal(?)“ zu stellen sein; vgl. F. Starke 1990, 207-208.

¹¹⁹ KUB 58.33 Vs. III 24-27; zum Gürtel vgl. auch KUB 2.6 Rs. IV 6-8.

¹²⁰ Diese Bezeichnung geht wohl auf den hurritischen Titel endan zurück, siehe S. 389 Anm. 76).

¹²¹ KBo 15.2 und KUB 17.14, bearbeitet von H.M. Kühnle 1967, 59-110, Vs. 7'-10'.

¹²² CTH 1, bearbeitet von E. Neu 1974, Rs. 76-79.

¹²³ KUB 12.26 Vs. II 3; 1700/c Vs. II 7, 26; vgl. auch VAT 7481 Rs. IV 29, siehe H.G. Güterbock 1943a, 150 f. Einen Thron aus Eisen im Tempel des Apollon zu Delphi erwähnt Pausanias 10.24.5.

¹²⁴ KBo 20.67 + KBo 17.88 + KBo 24.116 + KBo 34.151 Rs. III 11', 25', Rs. IV 11, 17, 25.

¹²⁵ KUB 10.3 Vs. I 11.

zeugte zweirädrige hulukanni-Kutsche und der nur in sumerographischer Schreibung belegte Wagen GIŠGIGIR.¹²⁶ Die Zeremonialkutsche hat dem König einem der Palastbaurituale zufolge die Throngöttin übergeben: „Mir, dem König, hat die Throngöttin vom Meere die Insignien der Herrschaft (und) die Kutsche gebracht.“¹²⁷ In einer goldverzierten Kutsche sitzend,¹²⁸ begibt sich der König, gelegentlich auch die Königin, während der großen Festrituale zu den einzelnen Schauplätzen des Zeremoniells. Zuweilen wird mit der Kutsche auch eine Götterstatue transportiert.¹²⁹ Am achten Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals fährt der König mit einem weißen Wagen in die Ortschaft Kulilla.¹³⁰ Bei solchen Kultreisen kann, je nach der Beschaffenheit der Straßen, das Reisegefährt gewechselt werden. So steigt etwa der König von der hulukanni-Kutsche in das stabilere, ebenfalls zweirädrige, auch als Streit- und Prozessionswagen benutzte „Gefährt zum Sitzen“ um.¹³¹

Krummstab und Lanze: Der Krummstab,¹³² das Attribut des Sonnengottes, weist auf die richterliche Gewalt und die „siegreiche Lanze“ auf die militärische Gewalt des Königs hin.

Da der König auf Abbildungen den Krummstab mit der Krümmung nach unten zu tragen pflegt, ist die an sich naheliegende Deutung des Zeremonialgerätes als Hirtenstab¹³³ eher unwahrscheinlich. Auf Siegelabdrücken Muršilis III. endet der Krummstab in spielerischer Manier in einen Vogelkopf.

Den Krummstab, der, je nach Zeremoniell, aus Eisen, Gold, Silber oder mit Silber verziert sein kann, und die Lanze, auch als die „Lanze des Anblicks“,¹³⁴ d.h. Zeremoniallanze, bezeichnet, pflegt

¹²⁶ H. Otten 1971, 20 ff.

¹²⁷ KUB 29.1 (siehe S. 724-728) Vs. I 23-24.

¹²⁸ KBo 11.43 Vs. I 21-22: „Und eine mit Gold belegte Kutsche fährt nach Hattuša hinein.“

¹²⁹ KBo 10.24 Rs. IV 7 ff; KUB 11.32 Rs. IV 5, H. Otten, 1971, 21 mit Anm. 5-6.

¹³⁰ KBo 22.181 Rs. 9'-10', M. Popko 1986, 176 und D. Yoshida 1992, 152 f.; siehe auch S. 786-787.

¹³¹ KUB 20.96 Vs. III 19 ff., H. Otten 1971, 20.

¹³² kalmuš „Krummstab“, determiniert mit GIŠ „Holz“, ist etymologisch am ehesten noch mit griechisch kálamos „Rohr“ zu verbinden.

¹³³ G.M. Beckman 1988, 42 mit Anm. 65.

¹³⁴ Zu šakuwannaš GIŠŠUKUR/GIŠturi (KBo 25.171 Rs. V 3', 16') siehe I. Singer 1983, 91.

der König bei den Festritualen zu tragen. Für die beiden Insignien liegt ein spezielles Zeremoniell vor: „Sobald der König die Beopferung beendet hat, gibt ihm der Prinzipal der Pagen den goldenen Krummstab. Zwei Pagen laufen dem König voran. Der König gelangt nach draußen, und der Prinzipal der Pagen hält (für) ihn den Krummstab. Der König sitzt im Wagen, und er gelangt nach draußen. Dahinter sagen sie tališa. Der König kommt vom Wagen herab. Der Prinzipal der Pagen gibt dem König den Krummstab (zurück). Die zwei Pagen laufen dem König voran. Der König geht in die ḫaltuwa-Residenz. Der Prinzipal der Pagen hält für den König den Krummstab. König (und) Königin setzen sich auf den Thron. Die zwei Pagen bringen die Lanze, den Krummstab und ein Tuch; den Krummstab aber stellt er rechts vom Thron hin.“¹³⁵

Daß der Krummstab an der ehrenvollen rechten Seite des Throns zu stehen pflegt, läßt darauf schließen, daß dieses Emblem für das Königtum von noch höherer Bedeutung ist als die „siegreiche“ bzw. die „gezückte, starke Lanze“¹³⁶, dem Symbol der königlichen Gewalt (Abb. 43).¹³⁷

In einer Variante des beschriebenen Zeremoniells, das am 16. Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals im Tempel des Kriegsgottes Zababa stattfindet¹³⁸ (und ähnlich am dritten Tag des KI.LAM-Festrituals¹³⁹), wird dem König das „Tuch der goldenen Lanze“ gereicht; vielleicht handelt es sich hierbei um das Tuch, mit dem die Lanze eingewickelt wird: „Der Priester der Schutzgottheit hält dem König [die Räuchersubsta]nz hin; der König räuchert. Der Prinzipal der Pagen hält dem König das Tuch der goldenen Lanze hin. Der König wischt (mit ihm) seine Hände ab . . . König (und) Königin setzen sich auf den Thron; dann bringt ein Page das Tuch der goldenen Lanze und den Krummstab herein; er gibt dem König das Tuch der goldenen Lanze und stellt den Krummstab dem König rechts vom Thron hin“.¹⁴⁰ Im nuntarriyašša-Festritual zelebriert der König mit einer goldenen und mit einer weißen Lanze.¹⁴¹ In der Stadt Nerik eröffnet er mit einer eisernen Lanze

das Festzeremoniell.¹⁴² Eine eiserne Lanze¹⁴³ wird dem König zu Beginn des KI.LAM-Festrituals in einer speziellen Zeremonie überreicht: „Der König kommt aus dem Waschungshaus, dann setzt er sich auf den Thron in der ḫaltuwa-Residenz. Der Zunftmeister der Schmiede hält die eiserne Lanze. Dann ergreifen der Prinzipal der Pagen und der Zunftmeister der Schmiede einen Mantel und bringen ihn hinein. Dann geht der Zunftmeister der Schmiede (und) gibt dem König die Lanze. Ferner bringt er sie wieder zurück; der Zunftmeister der Schmiede verneigt sich vor dem König und geht hinaus.“¹⁴⁴

Möglicherweise haben die verschiedenen Lanzen – die Lanze aus Gold, die Lanze aus Eisen und die Lanze aus Bronze – verschiedene Funktionen und Bedeutungen. Eine besondere Rolle spielt die bronzene Lanze, für die die „Bronzelanzen-Männer“, die seit althethitischer Zeit am Ritualgeschehen teilnehmen,¹⁴⁵ zuständig sind.¹⁴⁶ In einem althethitischen Ritual¹⁴⁷ werden zwei(?) Lanzen in das Innen- oder Schlafgemach gebracht und „zu Häupten des Königs und der Königin gelegt.“ Einem Paragraphen der hethitischen Gesetzessammlung zufolge befindet sich am Palasttor eine Lanze aus Bronze; derjenige, der sie entwendet, wird mit dem Tode bestraft.¹⁴⁸ Möglicherweise soll hier die Lanze die Anwesenheit des Königs im Palast anzeigen. Die Lanze aus Bronze begegnet auch im Totenritual: In einem kleinen Fragment heißt es, daß man die Lanze aufstellt, vor sie hintritt und dem toten König zu trinken gibt.¹⁴⁹ Was nun die Lanze aus Gold betrifft, so sei auf das hohe Amt des „Goldlanzen-Mannes“ in althethitischer Zeit hingewiesen.¹⁵⁰

Die Axt: Ein anderes Emblem des hethitischen Königtums ist die

¹⁴² Bo 2839 Vs. III 32', V. Haas 1970, 262/3.

¹⁴³ Zum Beispiel auch in KBo 22.189 Vs. II 4 erwähnt.

¹⁴⁴ KBo 10.23(+) , bearbeitet von I. Singer 1984, 9-15, Vs. I 22'-34', siehe auch I. Singer 1983, 91.

¹⁴⁵ Zum Beispiel KUB 34.123 + , bearbeitet von E. Neu 1970; vgl. auch KBo 4.13, Rs. V 15 und KUB 7.54 Vs. I 11.

¹⁴⁶ Von Maddunana, dem „Bronzelanzen-Mann“, liegt das Beschwörungsritual CTH 425 vor.

¹⁴⁷ KBo 17.1, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969.

¹⁴⁸ Tafel II § 23.

¹⁴⁹ 120/p, bearbeitet von H. Otten 1958, 114 f., vgl. auch I. Singer 1983, 91 und R. Haase 1987, 95.

¹⁵⁰ CTH 19, zuletzt bearbeitet von I. Hoffmann 1984, Vs. II 6.

¹³⁵ KUB 10.21 Vs. I 1-20, S. Alp 1947, 165 f.

¹³⁶ KUB 57.63 Vs. II 4-5.

¹³⁷ Siehe auch S. 194.

¹³⁸ Siehe S. 797-803.

¹³⁹ Siehe S. 763.

¹⁴⁰ KBo 4.9 Vs. II 23-25, 32-36, Rs. III 26-31, 34-35, Rs. IV 7-8, 21'-25'.

¹⁴¹ KBo 11.43 Vs. I 18-25, S. Koňák 1976, 57, 63.

Axt; auch sie ist ein Symbol der Macht.¹⁵¹ Entsprechend sind in dem großen zukru-Opferitual aus Emar die Begriffe „Herrschaft und Axt der Gottheit“ zusammengefasst.¹⁵²

In einem Abschnitt des KI.LAM-Festrituals hält ein Kultakteur dem König diejenige Seite der Zeremonialpicke oder Axt hin, auf der der Wettergott abgebildet ist. Im Verlauf des Rituals vertauscht der König die Lanze mit der Picke.¹⁵³ Eine solche Zeremonialaxt, die in ihrer Komposition an die Stele von Fasillar (Abb. 89) erinnert, ist die prunkvolle Stachelaxt von Şarkışla (Abb. 44, siehe auch Abb. 118).

Die Keule: Während eines Monatsfestes für den Wettergott von Zipalanda „bringt der Prinzipal der Pagen eine Keule aus Lapislazuli und legt sie neben den König auf das karnaš(š)a-Möbel.“¹⁵⁴

Das Priesterinnenamt der Königin: In vorhethitischer Zeit und noch zu Beginn des Alten Reichs scheint der Titel „Tawananna“ das Amt der höchsten Priesterin in Ḫattuša zu bezeichnen, das noch zur Zeit Ḫattušilis I. die Schwester oder auch die Tochter des Großkönigs Tabarna innehatte.¹⁵⁵ Auch während des allmählichen Aufstiegs der Hethiter behielt die Tawananna ihre priesterliche Würde und ihre vom Königtum unabhängige Position bei. Im Mittleren Reich bahnte sich jedoch ein grundlegender Wandel an: Titel und Amt gingen auf die Königin, die Gemahlin des Herrschers, über, die bis zu ihrem Lebensende Tawananna blieb. Lediglich die erste, wieder als Tawananna bezeichnete Großkönigin Ašmunikkal, regierte noch neben ihrem Bruder Arnuwanda I.¹⁵⁶

Die Tawananna ist die höchste Landespriesterin und als solche die erste Kultwärterin der Sonnengöttin von Arinna. Alle Trägerinnen des Titels im Mittleren Reich stifteten im Tempel der Göttin ein Kultbild der Sonnengöttin von Arinna.¹⁵⁷

¹⁵¹ Eine Axt war auch in Lydien Symbol des Königtums, W. Helck 1971, 143.

¹⁵² Siehe S. 571.

¹⁵³ KBo 10.24, bearbeitet von I. Singer 1984, 16-22, Vs. III 23'-32', Rs. IV 1-6, siehe auch S. 753.

¹⁵⁴ KUB 1.17 Vs. II 27'-30'; ähnlich KUB 41.28 Vs. II 6'-8'.

¹⁵⁵ O. Carruba, 1970, 74 und 1992a.

¹⁵⁶ S.R. Bin-Nun 1975.

¹⁵⁷ Siehe S. 833.

Der Kronprinz und die Königssöhne: Der Kronprinz, der noch zu Lebzeiten des regierenden Königs durch Salbung designiert wird, trägt den ebenfalls hattischen Titel tuḫ(u)kanti/taḫ(u)kanti,¹⁵⁸ dessen Bestandteil kanti „rein“ zu bedeuten scheint. Der tuḫ(u)kanti/taḫ(u)kanti tritt nur in Festritualen zentralanatolischer Herkunft auf.¹⁵⁹ Es ist anzunehmen, daß mit ihm der in verschiedensten Festritualen agierende „Königssohn“ (DUMU.LUGAL) identisch ist.

Bekleidet mit dem Hirtenmantel¹⁶⁰, leitet der „Königssohn“ während der großen Festrituale das Zeremoniell in verschiedenen Orten, ohne Beisein des Königs oder der Königin.¹⁶¹ Er vertritt den König und übernimmt dessen priesterliche Funktionen.¹⁶² So liegt ein Festritual für Zababa in der Stadt Nerik in zwei Fassungen vor; in der einen ist der König, in der anderen der Königssohn der Zelebrant.¹⁶³ Seiner Leitung unterstehen während des purulliya-Neujahrsfestrituals die Festhandlungen in Kašḫa und in Ḫanḫana.¹⁶⁴ Auch im AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual unterstehen ihm verschiedene Abschnitte des Zeremoniells.¹⁶⁵

In althethitischen Ritualen sind die Prinzen – die „Königssöhne“ – und die gelegentlich mit ihnen genannten Prinzessinnen – die „Königstöchter“ – zwar am Ritualgeschehen beteiligt, doch nehmen sie keine sakralen Funktionen wahr.¹⁶⁶ Das mittelhethitische Ritual für die Mondgöttin Ningal jedoch führt die Tawananna zusammen mit den „Söhnen“ Manninni, Pariyawatra, Tulpi-Teššop und Kantuzzili, „dem Priester“, ohne die Anwesenheit des Königs aus.¹⁶⁷

¹⁵⁸ Zuletzt H. Otten 1988, 48 f.

¹⁵⁹ Die Belege sind von F. Pecchioli Daddi 1982, 502 f. zusammengestellt.

¹⁶⁰ KUB 20.80 Rs. III(?) 12'-13': „Der Königssohn geht in die Stadt hinauf und zieht sich den šipaḫi-Hirtenmantel an.“

¹⁶¹ Zum Beispiel am [22.] Tag des nuntarriyašḫa-Festes, siehe S. 843.

¹⁶² CTH 647 und 648; ferner KUB 58.5.

¹⁶³ KUB 25.36 und KBo 11.45, Duplikat IBoT 3.87, bearbeitet von V. Haas 1970, 198-213 und 228-237.

¹⁶⁴ Siehe S. 742-747.

¹⁶⁵ Siehe S. 789 und 822.

¹⁶⁶ KBo 17.11(+), bearbeitet von E. Neu 1970, vgl. auch E. Neu 1980, Nr. 25) Vs. 7, 18'; KBo 17.21 + (bearbeitet von I. Singer 1984, 88-92, siehe auch E. Neu 1980, Nr. 19) Rs. 63; KBo 25.61(= StBoT 25, 1980, Nr. 61) Vs.? 11.

¹⁶⁷ KUB 45.47 + Bo 4186(= ChS I/3.2 1994, Nr. 70), F. Imparati 1987.

Der kranke König

Verliert der König seine Sakralität und rituelle Reinheit, z. B. durch Mord oder durch andere von den Göttern mißbilligte Taten, so hat dies unmittelbare Folgen für das Staatswesen: Mißernten, Viehseuchen, Hungersnot, Epidemien und militärische Desaster zeigen den Verlust des Charismas an. Der Telipinu-Erlaß schildert den König Ḫantili – den Mörder Muṣṣilis I. – in düsteren Farben als einen Unglücksherrscher, der vom schlechten Gewissen geplagt und den Göttern verhaßt, mitsamt seiner Sippe ein böses Ende nimmt.¹⁶⁸ Ihn macht die spätere hethitische Geschichtsschreibung für die verheerenden Verwüstungen durch die Kaškäer verantwortlich.¹⁶⁹ Mehr noch als Ḫantili verdient der Vatemörder Ammuna, den die Götter mit Mißernten und militärischen Niederlagen strafen, als Unglücksherrscher bezeichnet zu werden.¹⁷⁰

Da der neu eingesetzte König auch für die Taten seines Vorgängers haftet, ist es für Muṣṣili II. naheliegend, eine Seuche im hethitischen Heer als Folge der Ermordung Tuṭḫaliyas durch Šuppiluliuma I. zu halten. In einem seiner Gebete schildert Muṣṣili diese Situation: „Da kamt ihr, ihr Götter, [meine Herren], und diese Angelegenheit mit Tuṭḫaliya, dem Jüngeren, rächtet ihr jetzt nachträglich bezüglich meines Vaters. Und so [starb] mein Vater infolge der Bluttat an Tuṭḫaliya; die Königssöhne, Herren, Heerführer über Tausend (und) die Würdenträger, die auf [die Seite meines Vaters] getreten waren, [auch die] starben infolge [dieser] Angelegenheit. Auch über das Ḫatti-Land kam diese Angelegenheit, und das [Ḫatti-]Land begann infolge dieser Angelegenheit dahinzusterben, und das Ḫatti-Land [siechte] dahin. Und jetzt wurde die Epidemie noch [schlimmer]; das Ḫatti-Land wurde von der Epidemie [schwer] bedrückt und es dezimierte sich. Ich aber, Muṣṣili, [euer Diener, werde] nun der Pein [im Herzen] nicht [Herr], in der Seele aber [werde ich] der Angst nicht [Herr].“¹⁷¹

Abwehr- und Stärkungsrituale für den König: Für den Schutz und das Wohl des Königs sorgt eine große Anzahl unterschiedlicher Rituale.

Nach babylonischer Lehre besteht die größte Gefahr für das

Leben des Königs, wenn (in der Monatsmitte) eine Mondfinsternis eintritt, bei der der Stern Marduk/Jupiter nicht zu sehen ist. Solchen, den Tod verkündenden, Mondfinsternis-Omina begegnet man mit den (in altbabylonischer Tradition stehenden) Ersatzkönigsritualen.

Ein Ersatzkönigsritual in hethitischer Sprache¹⁷², das sich über zwei Nächte erstreckt, beginnt in der Nacht: Der König geht zu einem für den Mondgott aufgeschichteten Holzstoß(?)¹⁷³ und spricht folgendes Gebet mit erhobenen Armen: „Siehe, in der Angelegenheit, in der ich zu beten gekommen bin, höre mich an, Mondgott, mein Herr! [Was das betrifft, daß du, Mondgott, mein Herr], ein Omen gegeben hast, falls du mein Unheil angekündigt hast, siehe, so habe ich [Substi]tute an (meiner) Stelle gegeben. Nun nimm diese, [mich aber laß frei].“ Während der Ritualhandlungen sind die Ahnen des Königs in Form von Bildern bzw. Statuetten(?) anwesend. Für das Ritual werden zwei Substitute benötigt: Eine leblose Holzfigur für die Götter der Unterwelt und ein Mensch – ein Gefangener – für die Götter des Himmels. An ihm wird das Krönungsritual vollzogen: Er wird mit dem „Feinöl des Königtums“ gesalbt und erhält den Namen des Königs; der König zieht sich nackt aus,¹⁷⁴ übergibt ihm das Zeremonialgewand und erklärt ihn zum neuen König: „Siehe, dieser (ist jetzt) König! Den Namen des Königtums [habe ich] diesem [beigelegt, das Gewand des Königtums habe ich diesem angezogen, das Stirnband habe ich diesem aufgesetzt. Nun, unheilvolles Omen, kurze (Lebens-)Jahre, kurze (Lebens-)Tage, merkt euch [diesen]! Diesem Substitut geht hinterher!“ Für eine bestimmte Dauer ist nun das Substitut der König und damit auch die durch das Mondfinsternis-Omen vom Tode bedrohte Person.¹⁷⁵ Der alte König zieht sich zurück – „er ge[ht]

¹⁷² CTH 419, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 7-37, vgl. auch H.M. Kümmel 1987, 282-285.

¹⁷³ Hethitisch harpa- ist von harp- „aufschichten“ mit der primären Bedeutung „Haufen, aufgeschütteter Hügel“, nach HEG I 1983, 181 f. auch „Getreidehaufen“, abgeleitet. Wegen der Determinierung mit GIŠ „Holz“ ist GIŠharpa-sächlich mit akkadisch abru(m) III „Holzstoß“ (AHw. 6) zu vergleichen, siehe auch S. 830.

¹⁷⁴ So nach dem Paralleltext KBo 15.7, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 37-42, 11'.

¹⁷⁵ In den neuassyrischen Briefen aus Ninive wird der König während der höchstens 100 Tage währenden Regierung des Ersatzkönigs (ABL 359, bearbeitet von S. Parpola 1993, Nr. 220) als Bauer angesprochen (ABL 362), S. Parpola 1970, Nr. 137 und 1983, 123 f. sowie 1993, Nr. 221.

¹⁶⁸ CTH 19, bearbeitet von I. Hoffmann 1984, Vs. I 32-42.

¹⁶⁹ E. von Schuler 1965, 32.

¹⁷⁰ H.G. Güterbock 1938, 138 f.

¹⁷¹ KUB 14.14, bearbeitet von A. Götze 1930, Vs. 8-22.

weg [].” Offenbar erhält nun der Gefangene ein Sekel Silber, ein Sekel Gold, eine Mine Kupfer, eine Mine Zinn, eine Mine Eisen und eine Mine Blei. Dann führt ihn ein Offizier in sein Land zurück. Der König erscheint, vollzieht den Ritus der Handerhebung und wäscht sich: „Sobald es hell wird” führt der König nochmals den Handerhebungsritus aus und reinigt den Palast mit dem „Hausritus, dem reinen Ritus”. Er opfert der Sonnengottheit „unter freiem Himmel” ein „gewaschenes Schaf” und spricht: „Sonnengottheit, [mein] Herr, [hör]e mich an! Was das betrifft, daß der Mondgott ein Omen gegeben hat, wenn er Unheil für mich angekündigt hat, siehe, so habe ich (dir), der Sonnengottheit des Himmels, und den Göttern der Unterwelt [an meiner Stelle] Substitute gegeben. Nun nehmt diese, mich aber laßt los! Ich will [mich] an [deinem] Anblick, [Sonnengöttin] von Arinna, sattsehen.” Anschließend opfert der König der Unterweltsgöttin Lelwani und den übrigen Mächten der Unterwelt einen Widder; dabei spricht er folgendermaßen: „[Siehe] Lelwani, meine Herrin, was das betrifft, daß der Mondgott dieses Omen gegeben hat, wenn er mein Unheil angekündigt hat, haben die ob[er]en Gott[heiten] mich dir in die Hand gelegt. Die Substitute aber, die ich dir in die Hand gelegt habe, die nimm, mich aber laß los! Ich will den Sonnengott des Himmels mit eigenen Augen (weiterhin) sehen!” Nach den Gebeten folgen Fleisch- und Trankopfer. In der kommenden Nacht wird auch dem Mondgott ein „gewaschenes Schaf” „unter freiem Himmel” geschlachtet, wobei der König spricht: „Mondgott, mein Herr, was das betrifft, daß du ein Omen gegeben hast, wenn du mein Unheil angekündigt hast und mich den Göttern der Unterwelt und der Lelwani in die Hand gelegt hast, so habe ich mich für die [] Götter gekleidet, ein Substitut habe ich gegeben. [Nun] nehmt euch jene, mich aber laßt los! [Ich will] mich an deinem Anblick, Sonnengottheit des Himmels, satt sehen.” Wiederum folgen Fleisch- und Trankopfer.¹⁷⁶ Der Rest der Tafel ist abgebrochen.

Relativ gut erhalten ist auch ein anderes neun Tage währendes Ritual mit folgendem Kolophon: „Erste Tafel; (das Ritual ist) nicht beendet. Beschwörung [des]. Wenn dem König Sterben vorausbestimmt ist, ob er es im Traum schaut, oder es ihm aus den Fleischorakeln oder Vögeln angezeigt wird, oder ob ihm (sonst)

irgend ein unheilvolles Omen des Todes begegnet, [so] (ist) dies das Ritual da[für].” Auch für dieses Ritual sind zwei Substitute vorgesehen: Wieder ist „das lebendige, oberirdische Substitut für die oberirdischen Götter” ein Mensch, und das leblose „unterirdische Substitut”, für die Unterweltsgötter, eine Holzfigur von der Größe eines Menschen; die Augen sind „mit Gold belegt”; sie ist mit goldenen Ohrringen geschmückt und mit den Zeremonialgewändern des Königs bekleidet. In einem Ritualhäuschen findet eine Speisezeremonie statt, die mehrere Tage währt: Auf zwei Tischen sind jeweils sieben/neun ḫarpanušša-Gebäcke zugerüstet. Der eine Tisch ist für die Holzfigur, der andere Tisch ist für den König bestimmt. Mehrere Tage lang speist der König zusammen mit seinem Substitut an diesen Tischen, die täglich neu mit zweimal sieben Speisen gedeckt werden. Daß die Speisen für die Holzfigur bestimmt sind, läßt die Ritualvorschrift vermuten: „Wenn man sie (die Speisen) hinhält, so soll es niemand sehen, man deckt sie dabei jeweils zu und stellt sie (so) vor das Substitut.” Nach einer bestimmten Zeit schickt der König sein Substitut fort. Später kommt es dann wieder zurück und fordert nun seinerseits den König auf zu verschwinden. Nachdem der König gegangen ist, setzt sich das Substitut auf den Thron. Nach einer Textlücke bittet der König(?) die höchsten Götter des Pantheons – „Sonnengott des Himmels”, „Wettergott des Himmels”, „Wettergott des Blitzes”, „Wettergott des Hauptes”, „Wettergott des Gewitters”, „Sohn des Wettergottes”, „Enkel des Wettergottes”, „Nachkommenschaft des Wettergottes”, „sämtliche Wettergötter”, Ninurta, das Stierpaar, die Sonnengöttin von Arinna, Ḫebat, Šarrum(m)a, [Ḫ]addašši, Enlil, Ninlil, Mondgott, Ningal, Ea, Damkina, Schutzgottheit, Ištar, Ḫuwaššanna, „Schutzgottheit der Ḫuwaššanna”, „Schutzgottheit des Askos”, Zithariya, den „Großen Gott”, Marduk, die „Götter seines Körpers”, die „Götter seines Hauptes”, die Schicksals- und Muttergöttinnen, die „Götter des Landes”, die „Götter der Stadt”, die Berge und die Flüsse, die Ahnen („die Götter von Vater und Mutter”), alle (übrigen) männlichen und alle (übrigen) weiblichen Gottheiten und alle (übrigen) oberirdischen Götter, das drohende Unheil vom Thron, [von der Königsfamilie], vom Ḫatti-Land, vom Heer und von der Bevölkerung zu nehmen, und ihm, dem König, den Städten Ḫattuša, Katapa, Arinna und Zippalanda sowie den Frauen, Kindern, Rindern, dem Land, dem Palast und dem Heer Wohlergehen zu gewähren. Nach diesem Gebet verläßt

¹⁷⁶ CTH 421, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 50-110.

der König den Palast und verbringt die Zeit der Herrschaft des Substituts „bei den Totengeistern“ – wahrscheinlich doch wohl in einer Gruft oder Grabkammer,¹⁷⁷ in der sich auch ein Bett befindet. Von nun an darf ihn niemand mehr König nennen; man soll ihn wie einen Tabuierten¹⁷⁸ behandeln; er darf nicht mehr hinausgehen und das Tageslicht sehen, denn er gilt als tot. Fragt ein Fremder nach ihm, so antwortet man, daß der König nicht in der Stadt sei, daß vielmehr ein „neuer König“ da sei. In finsterner Abgeschiedenheit betet der König frühmorgens täglich zum Sonnengott in der folgenden Weise: „Sonnengott des Himmels, mein Herr! Was habe ich getan? Ihr (die Götter) habt mir den Thron weggenommen und ihn einem anderen gegeben. [] Mich aber habt ihr zu den Totengeistern gerufen. Nun siehe, [] bei den [Totengeistern] (bin ich). Ich habe mich dir, Sonnengott des Himmels, mein Herr, gezeigt. Nun laß mich zu meinem Schicksal, zu den Göttern des Himmels, und [laß] mich frei aus der Mitte der Totengeister!“ Der König bitet also den Sonnengott, ihn aus seiner Gruft wieder zu entlassen. Nach diesem Gebet vollzieht man an dem neuen König „die Riten des Königiums“. Jeweils zwei Vertreter verschiedener Berufe – zwei Kämmerer, zwei Köche, zwei Tafeldecker und zwei Bäcker – geben ihm zu essen und zu trinken. Dann begibt sich das Königs substitut in das Schlafgemach und „die Herren, die ihm (zum Dienst) gegeben sind“, halten die Nachtwache. Wenn ihm dann morgens der Mundschenk zu trinken gibt, hält man über den Becher einen šertappila-Deckel(?). Das Königs substitut muß jetzt an all den Plätzen, „an denen sich der (echte) König zu setzen pflegt“, Platz nehmen. Danach wird er, am siebten Tag, ge[tötet].¹⁷⁹ In einem Ritualfragment des siebten Tages¹⁸⁰ ist von Omina die Rede. Nach dem babylonischen Ritual könnte es sich dabei um jene Vorzeichen handeln, die während der Amtszeit des Königs substituts gesammelt worden sind und vernichtet werden müssen.

Nach einer größeren Lücke setzt der Text mit dem Palastreinigungsritual ein: Zum Schutz des Palastes wird die Figur des babylonischen Feuer- und Wächtergottes „König-Irra“ (Eira)¹⁸¹

¹⁷⁷ Siehe S. 220.

¹⁷⁸ So möchte ich den Terminus ānt-Mann, wörtlich „heißer Mann“, in diesem Kontext interpretieren. *Q 56, 3: 90*

¹⁷⁹ Die Ergänzung „er wird getötet“ ist unsicher.

¹⁸⁰ KBo 15.9 Rs. III.

¹⁸¹ Siehe S. 111, 146 und 210.

aus Rohr und Holz hergestellt und mit einem roten Hemd (der anti-dämonischen Farbe) bekleidet. An die linke Seite hängt man ihr einen mit Pfeilen gefüllten Köcher und in die rechte Hand legt man ihr einen Bogen. Man bringt das Bild in den Palast und setzt es „an die Stelle, wo der König [zu sitzen pflegt(?)].“ In sämtliche Gemächer des Palastes legt man Töpferwaren. Bei Einbruch der Dunkelheit tötet man einen Ziegenbock durch Kehlschnitt – „man nimmt ihm die Kehle“ – und schwenkt ihn über den Götterstatuetten, damit die Unreinheitsstoffe sich auf ihn übertragen. Nach dieser Prozedur „wirft man den Ziegenbock weg“. Nun nehmen die Beschwörungspriester irgendwelche – im Text nicht erhaltene – Kleider oder Geräte an sich; der Oberste der Beschwörungspriester „zieht sich zusätzlich ein rotes Hemd an und setzt sich einen bronzenen Helm auf den Kopf“. Jeder der neun Beschwörungspriester hält einen Ritualgegenstand: Der erste eine Fackel, der zweite ein kupfernes Messer, der dritte ein großes kupfernes Messer, der vierte eine Haut und einen (im Text nicht erhaltenen) ledernen Gegenstand, der fünfte eine Rinderhaut, der sechste (im Text nicht erhalten), der siebte Samenkörner, der achte ein Gefäß und der neunte das „Wasser der Reinheit“. Dann geschieht irgend etwas – in dem zerstörten Kontext nicht mehr erkennbar – mit dem Bild des „König-Irra“. Es folgt das Zerschlagen der Töpferware „an den Türen hier und dort“, wo auch die Samenkörner hingeschüttet und das „Wasser der Reinheit“ mit einem Stab gesprengt wird. Damit ist das Palastreinigungsritual beendet. Nach einer Textlücke wird dargestellt, wie das Bild des „König-Irra“ mit gekochtem und rohem Fleisch beopfert und dann mitsamt den Ritualgeräten aus dem Palast gebracht wird. Diesen achten Tag beschließt die Rezitation der „Türversiegelungsbeschwörung“. Am Morgen des neunten Tages werden in einer abschließenden Ritualhandlung die Ritualmaterien fortgeschafft.¹⁸²

Ein weiteres Substitutsritual ist das Ritual des Puliša, das jedoch nicht ein das Leben des Königs bedrohendes Omen abwenden, sondern die während eines Feldzuges im Heerlager ausgebrochene Epidemie eindämmen soll. Dem unbekannten Verursacher der Epidemie – sei er ein Gott oder eine Göttin – werden als Substitute ein

¹⁸² KUB 15.2 Rs. 5'-9'.

Gefangener und ein Stier für den Gott, eine Frau und ein Schaf für die Göttin zur Besänftigung angeboten.¹⁸³

Die Ritualteilnehmer sind der Beschwörungspriester, der König, die Offiziere und die Substitute. Der Ritualschauplatz befindet sich an der Grenze zum Feindesland und zwar: „[Auf dem Weg, auf dem der] König aus dem Feindesland gekommen ist, auf diesen ste[llt] sich der König, und die Offiziere treten alle zu ihm hin.“ Man bringt nun den Mann und die Frau herbei. Der König entkleidet sich – „er legt die Kleider seines Körpers weg“, und man zieht sie dem Gefangenen an; die Frau hingegen bekleidet man mit Frauenkleidern. Die folgenden Handlungen, so vermerkt die Ritualanweisung, kann der König auch einer anderen Person übertragen. Der König oder die von ihm beauftragte Person spricht, zu dem Gefangenen gewendet, diejenige Gottheit, welche die Epidemie verursacht hat, mit den folgenden Worten an: „Falls etwa irgendeine männliche Gottheit des Feindlandes diese Epidemie verursacht hat, siehe, so habe ich ihr einen geschmückten Mann als Substitut (dafür) gegeben. An seinem Kopf (ist) dies[er groß], am Herz (ist) dieser groß, und am Glied (ist) die[ser groß]. Nun sei du, männliche Gottheit, [durch] die[sen] geschmück[ten] Mann [voll] besänftigt; dem König aber, den [Herren], dem H[eerlager] und dem Hatti-Land wen[de dich fort] an wieder freund[lich] zu! ... die Epidemie [soll] dieser Gefangene aufn[ehmen] und zurück [in das Feindland] bringen!“ Die gleiche Anrufung, nun aber zu der Frau gewendet, ist an eine Göttin gerichtet.¹⁸⁴ Nachdem man die menschlichen Substitute den betreffenden Gottheiten vorgestellt und angeboten hat, treibt man den Stier und das weibliche Schaf herbei, die ebenfalls aus dem Feindesland mitgenommen worden waren. Auch sie werden schön zurechtgemacht; der Stier wird mit einem Ohrringschmuck versehen. Es schließt sich eine merkwürdige magische Manipulation mit bunter Wolle – roten, gelben, schwarzen und weißen Wollfäden – an, die bestimmte Arten von Unreinheiten des Königs zu symbolisieren scheinen. Diese Fäden „zieht“ der Beschwörungspriester(?) „dem König aus dem Munde;“ dabei spricht er folgendermaßen: „Womit der [König] blutrot [ge]mach[t, gelb gemacht], schwarz gemacht [und weiß gemacht ist], das [soll] zurück in das Feindesland.“ Sodann wird

¹⁸³ KBo 15.1 Vs. I 1 – Vs. II 4', bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 111-125, siehe auch S. 647.

¹⁸⁴ Siehe auch S. 897.

der „kraftstrotzende“ Stier dem Gott übergeben: „[Nun] sei du [vollauf] zufrieden. [Die]ser Stier soll [diese Epidemie] zurück in das Feindesland bringen. [Dem König aber, den Prinz]en, den Offizieren, dem Heerlager und dem [Hatti-Land wende dich fortan wieder freundlich zu]!“ Das gleiche geschieht mit dem weiblichen Schaf. „Daraufhin läßt man den Stier mit dem Ohrringschmuck [und das weibliche Schaf dem Gefangenen] und der Frau (in das Feindesland) vorauslaufen.“¹⁸⁵

Was die Reinigung des Königs betrifft, so heißt es im babylonischen Ersatzkönigsritual, daß ihm ein Ziegenbock in das Bett gelegt wird: „Den Ziegenbock läßt du bei/mit ihm liegen.“¹⁸⁶ Diese Zeile sowie die zitierte Stelle aus dem Ritual des Pulīša gibt uns die Möglichkeit, ein ebenfalls aus Babylonien übernommenes Substitutsritual in diesen Zusammenhang zu stellen: Der Ziegenbock wird getötet und sogar mit Totenopfern bedacht. Sodann legt man die einzelnen Körperteile des Ziegenbockes auf die entsprechenden Körperteile des zu Entsühnenden und setzt sie miteinander in Beziehung. Der Beschwörungspriester fordert die dämonischen Schadensstoffe auf, von den tierischen Körperteilen Besitz zu ergreifen, da diese doch viel verlockender seien. Eine solche Beschwörung klingt folgendermaßen: „Siehe, sein, des Substituts, Leben ist sein, des Erkrankten, Leben. Seine, des Substituts, Gestalt ist größer als die Gestalt des Erkrankten. Sein Kopf [ist größer als se]in Kopf. Seine Schnauze ist größer als seine Nase. Seine Augen sind größer als seine Augen. Sein [Maul] ist größer als der Mund. Seine Zunge ist größer als seine Zunge. Seine Kehle(?) ist größer als seine Kehle(?). Sein Hals(?) ist größer als der Hals(?). Sein Rücken ist größer als der Rücken. Sein Vorderbein ist größer als der Arm. Seine Brust [ist gr]ößer [als die Brust]. Sein Herz ist größer als sein Herz.“ usw.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Siehe auch S. 910.

¹⁸⁶ Zugrunde liegt die noch unveröffentlichte Ritualtafel A 187 aus Istanbul.

¹⁸⁷ KUB 43.53, V. Haas 1971a, 414-417, Vs. I 18'-24'. Dieser Typ der Beschwörung ist auch Teil der sumerischen Serie udug.hul(a.meš): „Der Schmerzen verursachende Asag-Dämon ist im Körper des Menschen; und den Menschen, der umhergeht, hat er wie ein Gewand bedeckt ... Enki und Ninkī haben ihm ein Zicklein zu seinem Ersatz gegeben. ... Das Zicklein (ist) das Substitut für den Menschen. Das Zicklein hat er für sein Leben gegeben; den Kopf des Zickleins hat er für den Kopf des Menschen gegeben, den Nacken des Zickleins hat er für den Nacken des Menschen gegeben, die Brust des Zickleins hat er für die Brust des Menschen gegeben, die rechte Seite des Zickleins hat er für die rechte Seite des Menschen gegeben, die linke Seite des Zickleins hat er für die linke Seite des Men-

Die Übernahme des Ersatzkönigrituals aus Babylonien erfolgte mit der Übernahme der Omina, zu deren Abwehr das Ritual gedient hat. Der zitierte Absatz ist in hethitischen und in hurritischen Ritualen überliefert.¹⁸⁸ Ob das hethitische Ersatzkönigritual auch praktiziert wurde, geht aus der Überlieferung nicht hervor.¹⁸⁹

Eine umfangreiche hethitische Ritualserie, die sich als Ritualherrschaft auf Tuthaliya I./II.(?) bezieht, ist bezeichnet als „Ritual des Aus-der-Erde/Unterwelt-Nehmens;“¹⁹⁰ damit ist gemeint, dem vom Tode bedrohten König oder die Königin dem Einfluß der Unterwelt, d.h. der „Sonnengöttin der Erde“ bzw. der Allani – zu entziehen. Ihr wird statt des Königs oder der Königin ein tarpašša/tarpalli-Substitut¹⁹¹ – ein Schaf und ein Ziegenbock – angeboten.

schen gegeben, das Blut des Zickleins hat er für das Blut des Menschen gegeben, das Herz des Zickleins hat er für das Herz des Menschen gegeben, die Rippe des Zickleins hat er für die Rippe des Menschen gegeben, das Rückgrat des Zickleins hat er für das Rückgrat des Menschen gegeben, die Genitalien des Zickleins hat er für die Genitalien des Menschen gegeben, das Becken des Zickleins hat er für das Becken des Menschen gegeben, die Gestalt des Zickleins hat er für die Gestalt des Menschen gegeben“, STT 172 und CT 17.6 (Tafel „N“) III 14' ff., vgl. auch H.M. Kümmel 1967, 5.

Um nichts anderes handelt es sich schließlich, wenn bei Ovid im VI. Buch der Fasten, 155-162 eine Zaubergöttin ein von raubvogelartigen Dämonen, den strigae, geschlagenes Kind bespricht: „Sogleich berührte sie mit Blättern vom Erdbeerbaum dreimal der Reihe nach die Pfosten, dreimal schlug sie mit den Blättern vom Erdbeerbaum die Schwellen, besprengte die Eingänge mit Wasser – auch das Wasser hatte Heilkraft. Sie hielt die rohen Eingeweide eines zwei Monate alten Ferkels in den Händen und sprach so: „Vögel der Nacht, verschont die Eingeweide des Kindes! Für ein kleines Kind wird ein kleines Opfer dargebracht. Nehmt, bitte, Herz für Herz, und Eingeweide für Eingeweide; dieses Leben geben wir euch für ein besseres Leben“ (F. Bömer 1957, 265 und F.G. Frazer 1929, 144). Auf den lateinischen Inschriften der Votivstelen von Ngaus (Algerien) für Saturn (Ba'al Hammon) heißt es: agnum pro vicario mit dem gelegentlichen Zusatz: anima pro anima sanguine pro sanguine vita pro vita, Literatur bei H. Gese 1970, 176. Mit diesem Ritualtypus erweckt der Prophet Elias den toten Sohn der Sulamit wieder zum Leben: „Elias legte sich auf das Kind und legte seinen Mund auf des Kindes Mund und seine Augen auf dessen Augen und seine Hände auf dessen Hände.“ In diesem Sinne ist denn auch folgende Talmudstelle zu verstehen: „Wenn sich jemand vor Dämonen ängstigt, so spreche er: 'Die Ziege im Schlachthaus ist fetter als ich'“ (D. Megillā 3a, Sanhedrin 94a).

¹⁸⁸ Siehe S. 901 mit Anm. 151.

¹⁸⁹ Zu den assyrischen Ritualen siehe S. Parpola 1970 und 1983, S. XXII ff. (mit ausführlichen Literaturangaben bis 1978); J. Bottéro, 1978; R. Labat 1945/46; W.G. Lambert 1957-1958; F. Rochberg-Halton 1988, 16 f.; J. Scurlock 1988, 119 f. Die assyrischen Briefe aus Ninive zeigen, daß das Ritual des šar puhi noch im ersten Jahrtausend praktiziert worden ist.

¹⁹⁰ P. Taracha 1985 und 1990; M. Hutter 1988.

¹⁹¹ Veranlaßt scheint die Ausführung des Rituals durch eine Orakelanfrage oder durch eine Traumvision zu sein, KUB 7.7.

Daß der König auch während dieses Rituals sein Amt und seine Identität verliert, zeigt der folgende Passus: „Sie sollen ihn (wieder) einsetzen, sie sollen ihn (wieder) zum Herrn seiner Städte machen, sie sollen ihn (wieder) zum Gemahl seiner Gemahlin machen, sie sollen ihn (wieder seinen) Kindern zum Vater machen, sie sollen ihn (wieder) den Göttern zum Diener für lange Jahre machen.“¹⁹²

Stärkungsrituale: Während der Festrituale erfolgen Stärkungsriten für das Königspaar: Einen solchen Ritus enthält der letzte Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals; er besteht darin, daß der Metzgermeister drei Genitalien von Widdern in einem Korb herbeibringt; nacheinander hält er dem König je ein Geschlechtsteil hin: „Der Metzgermeister bringt in einem Korb drei Genitalien von Schafböcken herbei. Ein Genital hält er dem König hin; der König hält das erste Mal den Krummstab an das taparwašu-Gebäck. Der Kommandeur der Palastgarde aber hält das taparwašu-Gebäck mit der Hand unten, und der Metzgermeister legt das Genital daran. Dann hält der Metzgermeister dem König wieder ein Genital hin. Der König hält das zweite M[al den Krummstab] an das tap[arwašu-Gebäck. Der Kommandeur der Palastgarde aber] hält das taparwašu-Gebäck mit der Hand unten. [Der Küchenmeister aber legt] ein (drittes) Genital darauf. Und der K[üchenmeister hält dem König das Genital hin.]“¹⁹³

Scheinkämpfe sollen das Kriegsheil des Königs stärken. In diesem Zusammenhang sei aus einem Ritual ein höchst bemerkenswertes Zwiegespräch zwischen dem König und der Göttin Hebat, die durch ihren Priester spricht, zitiert: „Und die (Statuette der) Hebat heben sie hoch; und sowie sie sie in das Gebäude hineingebracht haben, verschließen sie die Tür, und der Priester spricht: 'Folgendermaßen (spricht) die Gottheit zum König: 'Wo [].'¹⁹⁴ Der König (antwortet): 'Komm zurück!' Folgendermaßen die Gottheit: 'Wenn ich zurückkomme, wie wirst du mich mit Pferden und (Streit-)Wagen besiegen?' Folgendermaßen der König: 'Ich werde

¹⁹² KUB 9.4 Rs. III 13-18, in der Interpretation abweichend M. Hutter 1988, 86.

¹⁹³ KBo 20.67 + KBo 17.88 + KBo 24.116 + KBo 34.151 + 179/c, bearbeitet von J. Klinger 1992a, 275 ff., Rs. III 22-33; vgl. auch KUB 59.1 Rs. V 8'-16', KUB 34.127 + Vs. 11'-21' und KUB 46.24 rechte Kol.

¹⁹⁴ Diese Textstelle einer (mittelhethitischen) Vorlage hat der Schreiber als unverständlich angegeben.

dich besiegen!' Folgendermaßen die Gottheit: 'Wünsche dir (etwas)! Folgendermaßen der König: 'Gewähre mir Leben, Gesundheit, Söhne und Töchter für alle Zukunft . . . und lege mir meine Feinde unter meine Füße!' Nun öffnen sie die Tür.'¹⁹⁵

Als Stärkungsritus ist wohl auch das Schlagen des Königs mit den Gottesstäben zu verstehen.¹⁹⁶

Der Tod des Königs

Der Tod des Königs oder der Königin wird mit der Wendung „Gott [Šiu(n)-] werden“ umschrieben; gemeint ist wohl, daß der Verstorbene zum Ahnen geworden ist.¹⁹⁷ Die Umschreibungen für den Todestag mit „Tag (deines) Geschickes“¹⁹⁸, „Tag der Mutter“¹⁹⁹ oder „Tag seines Vaters und seiner Mutter“²⁰⁰ sind sicherlich nicht auf den Tod des Königs und der Mitglieder der Königsfamilie beschränkt. Für die Vorstellung, daß sich der Wohnsitz des verstorbenen Königs in einem Berg befindet, spricht die Wendung Hattušilis III. hinsichtlich des Todes Šuppiluliumas: „Als Šuppiluliuma, mein Großvater, den Berg erreichte.“²⁰¹

Der Tod des Königs oder der Königin ist ein tiefgreifendes Ereignis, das als eine Störung der (kosmischen) Ordnung empfunden wird, denn ohne das Charisma des Königs – des Mittlers zwischen Göttern und Menschen – ist die Existenz der Gesellschaft, das Schicksal des Landes, bedroht. Deshalb beginnt das hethitische Toten- oder Leichenverbrennungsritual mit den Worten: „Wenn in Hattuša ein großes Unheil/eine große Störung geschieht, indem König oder Königin Gott wird.“

Welche staatsrechtlichen und rituellen Maßnahmen über die (seit der Großreichszeit belegte) Verbrennung des Leichnams hinaus beim Tode des Königs oder der Königin getroffen wurden, ist nicht

¹⁹⁵ KBo 21.34 +, bearbeitet von R. Lebrun 1977, 116-143, Vs. I 59 – Vs. II 3, zu der zitierten Textstelle siehe H. Otten 1974b.

¹⁹⁶ Zum Ritus des Schlagens des Königs vgl. ABoT 7 Rs. V 1 ff. (H.G. Güterbock, 1964, 70 mit Anm. 74 und H. Otten 1951b, 227) und KBo 1.25 Ks. 8-9, wo ein Priester den König dreimal mit einem Zügel schlägt.

¹⁹⁷ Siehe S. 243.

¹⁹⁸ KBo 4.10 Vs. I 5.

¹⁹⁹ CTH 76 Vs. I 64.

²⁰⁰ CTH 255 Rs. III 14; siehe E. von Schuler 1957, 18 f.

²⁰¹ KBo 1.8, bearbeitet von E.F. Weidner 1923, 124-135, Vs. 7. Zu der weit verbreiteten Vorstellung, daß die Verstorbenen in Bergen hausen, siehe D. Ward 1979.

überliefert. Einen flüchtigen Hinweis gibt möglicherweise eine – allerdings nicht ganz verständliche – Stelle am Schluß des Testaments Hattušilis I., in der sich der schwerkranke König an seine Gemahlin(?) Ḫaštayar mit den Worten wendet: „In guter Weise sollst du mich waschen; an deiner Brust sollst du mich halten; und an deiner Brust sollst du mich in der Erde/mit der Erde schützen!“²⁰² Hier könnte eine Leichenwaschung und Körperbestattung²⁰³ vorliegen – ein Teil des Totenrituals, das von der Gemahlin(?) des Königs auszuführen wäre.

Einen Hinweis auf Körperbestattung gibt die bereits erwähnte Angabe über einen vom Blitz Erschlagenen: „Jenen Menschen nimmt der 'Mann des Wettergottes' auf, schafft ihn hinaus und geht, um ihn zu begraben; hinterher führt er einen (Sühne-)Ritus mit einem toten(?) Ziegenbock aus.“²⁰⁴

Den für den Verstorbenen durch den Tod bedingten Wechsel von der Gesellschaft der Lebenden in den Bereich der schemenhaften Ahnen regelt das Totenritual. Unbestattet müßte der Verstorbene als ein umherirrender Geist eine elende, die Gesellschaft der Lebenden bedrohende Existenz zwischen Diesseits und Jenseits führen.

Das Grab ist nur eine Durchgangsstation und vorübergehender Aufenthalt; denn im Jenseits führen die hethitischen Könige, dem Totenritual zufolge, die Existenz von Viehzüchtern und Bauern: Außer Kleidungsstücken werden dem Verstorbenen Rinder und Pferde, Maultiere²⁰⁵ und Schafe, ein Stück Wiese als pars pro toto für die Weide sowie allerlei bäuerliches Gerät in zerbrochenem Zustand, um es dem Toten anzugleichen,²⁰⁶ mit ins Jenseits gegeben. Aus diesen Grabbeigaben und aus der Anrede an den Toten „wenn du zur Wiese gehst“ wird deutlich, daß man an eine dem

²⁰² CTH 6 Rs. III/IV 71-73.

²⁰³ F. Sommer macht in diesem Zusammenhang auf die Leichenwaschung der homerischen Griechen und die Leichenwaschung durch weibliche Angehörige in späterer Zeit aufmerksam, F. Sommer und A. Falkenstein 1938, 196 ff., vgl. auch K. Bittel 1940, 14.

²⁰⁴ 2422/c + 2436/c + 2451/c Vs. I 7 ff., H. Otten 1955, 127.

²⁰⁵ Allenfalls vergleichbar sind Equidenbestattungen aus dem dritten und zweiten Jahrtausend in Syrien, J. Boessneck und A. von den Driesch 1986.

²⁰⁶ Die Gegenstände werden zerbrochen, weil man sie sich beseelt denkt und sie nur in diesem Zustand dem Toten im jenseitigen Leben dienlich sind, K. Bittel 1940, 20 f., vgl. auch H. Fischer 1965, 119. Entsprechend zerbricht der Zauberer im Beschwörungsritual die Substitutspuppen, um sie in zerbrochenem, dem Tode angeglichenem Zustand der Unterwelt zu übergeben, siehe S. 898.

Diesseits ähnliche Existenz nach dem Tode glaubte. Ob sich dieses Jenseits mit dem unterirdischen Totenreich der Unterweltsgöttin vereinbaren läßt, oder ob es sich um ein Jenseits handelt, das fern im Westen – eine Art „Kreuzpunkt“ zwischen „oben“ und „unten“ – vielleicht ähnlich der Asphodeloswiese bei Homer²⁰⁷ – sei dahingestellt.

Grabbeigaben – Equiden und Equidenschädel – hethitischer Gräberfelder²⁰⁸ zeigen, daß der Glaube an eine Existenz wie im Diesseits nicht nur auf die Königssippe beschränkt war, sondern auch für die übrigen Mitglieder der Gesellschaft galt.

Daneben besteht die Vorstellung, daß die Unterwelt der Aufenthaltsort der Toten ist. Dies verdeutlicht z.B. die Unterweltsbezeichnung *GIDIM* „Totengeist“.²⁰⁹ In der hethitischen Version des *Gilgamesh*-Epos droht der Dämon *Huwawa* den beiden Helden *Gilgamesh* und *Enkidu*: „Die Schädel werde ich euch einschlagen und euch hinab in die finstere Erde befördern.“²¹⁰ Desgleichen heißt es in einem Brief: „Wegen dieser Angelegenheit ist mir meine Seele in die finstere Erde hinabgestiegen.“²¹¹

In der Regel werden die Verstorbenen der Königsfamilie in *Hattuša* bestattet, obwohl dort bislang keine Königsgräber entdeckt werden konnten. Als *Šarri-Kušuh*, König von *Karkamiš*, in *Kiz-zuwatna* starb, überführte sein Bruder, *Muršili II.*, den Leichnam – möglicherweise sogar schon die Asche – nicht nach *Karkamiš*, sondern nach *Hattuša*: „Und was der Toten Riten sind, die machte man in *Hattuša*.“²¹² Dementsprechend findet sich im hethitischen Totenritual die Aussage: „Den Gebeinen, die aus fremdem Lande hergebracht (worden sind), opfern sie, solange die Tage des Klagerituals (dauern), Tag für Tag.“²¹³ Doch auch in der alten Königsstadt *Zalpa* konnte das Totenritual oder ein Teil desselben vollzogen werden.²¹⁴

²⁰⁷ *Odyssee* XI:538.

²⁰⁸ Siehe S. 235.

²⁰⁹ 482/e Rs. III 15'; IBoT 1.33 Vs. I 37, V. Haas 1976, 198.

²¹⁰ KBo 10.47 c+h Rs. IV 19' f.

²¹¹ KBo 13.62 Vs. 10 f., H. Otten und J. Siegelová 1970, 36; N. Oettinger 1989/1990, 90.

²¹² KUB 19.3 + KUB 14.29 Vs. I 33'-34' (AM 108/109), vgl. auch P. Meriggi 1978, 67-69.

²¹³ KUB 30.27, H. Otten 1958, 99-100, Vs. 7'-9'.

²¹⁴ IBoT 2.30, H. Otten 1958, 92-93.

Teil des Totenrituals war gewiß auch – wie einem Orakeltext zu entnehmen ist – das Verbrennen der persönlichen Habseligkeiten des Verstorbenen.²¹⁵

Das hethitische Totenritual

Von dem gewiß sehr umfangreichen hethitischen Totenritual²¹⁶ der Großreichszeit ist nur der Abschnitt der Leichenverbrennung, der in mehreren Ritualen vorliegt, überliefert.

In mancher Hinsicht stehen die Rituale in nordsyrisch-hurritischer Tradition.²¹⁷ Dafür, daß auch die in Anatolien übliche, wenn auch nur vereinzelt seit der späten frühen Bronzezeit archäologisch nachgewiesene Leichenverbrennung²¹⁸ auf hurritischen Einfluß zurückzugehen scheint, spricht ein nur in Resten erhaltener hurritischer Ritualspruch im hethitischen Totenritual, der den Terminus *tarr[i]* „Feuer“ enthält, worauf im folgenden Absatz das Verbrennen des Leichnams erfolgt.²¹⁹ Auf Traditionen aus den Weinanbaugebieten um *Kayseri*, *Tarsus* und dem Gebiet des oberen Euphrats weist der Ritus des Abschlagens eines Weinstockes²²⁰ hin, da Wein wegen der klimatischen Bedingungen in der Gegend um *Hattuša* nicht angebaut worden sein kann.

Am besten erhalten ist das 14 Tage währende Ritual mit dem Titel: „Wenn in *Hattuša* ein großes Unheil/eine große Störung geschieht, indem König (oder) Königin 'Gott wird'." Hilfreich für die Textzusammenstellung ist eine Übersichtstafel, nach der die einzelnen Tage durch bestimmte Gegenstände oder Begriffe der jeweils stattfindenden Ritualhandlungen charakterisiert sind.

Der Schauplatz des vierzehntägigen Rituals ist *Hattuša* und die engere Umgebung der Stadt, in der auch die Beisetzung erfolgt.

Ausführende des Rituals sind eine Beschwörerin, die Klageweiber und verschiedene unbedeutende Kultakteure; Ritualteilnehmer

²¹⁵ KUB 16.83 Vs. 26 ff., H. Otten 1958, 9. Das Verbrennen der Habe des Verstorbenen ist auch im hurritischen Mittani-Reich üblich; so ist in einem Nuzi-Text von einer Decke(?), die Rede, die nach dem Tode des Königs *Parrattarna* verbrannt wird, S. Smith 1956 und G. Wilhelm 1982, 105.

²¹⁶ H. Otten 1940; bearbeitet von H. Otten 1958; siehe ferner H. Otten 1958a, 1954-1959, 1962 und K. Bittel 1940.

²¹⁷ H. Otten 1958, 8, 17, 99 f., 144 f.

²¹⁸ B. Hrouda 1980-83, 571.

²¹⁹ KUB 30.26, H. Otten 1958, 100-103, Rs. IV 2-5.

²²⁰ Siehe S. 225-226.

sind die Königsfamilie, der bereits neu eingesetzte König und die Würdenträger nebst Gemahlinnen. Der Leichnam wird auf einem speziellen Platz mit der Bezeichnung *ukturi* „beständig, ewig“ verbrannt und schließlich in einer Grabkammer, dem Steinhaus,²²¹ beigesetzt.

Dem vorliegenden vierzehn Tage währenden Ritual sind bereits Ritualhandlungen vorausgegangen. So müssen z.B. die Rinder und Pferde, die dem Toten in das Jenseits mitgegeben werden, schon verbrannt worden sein, da im Totenritual selbst dies bereits geschehen ist. Möglicherweise gehört das in einem nur fragmentarisch erhaltenem Ritual belegte Pferdebrandopfer in diesen Kontext, da dort neben dem Pferd – ebenso wie im Totenritual – acht Schafe und eine Kuh geopfert werden.²²²

Der 1. Tag: Das Ritual schreibt nach Eintritt des Todes von König oder Königin als Ausdruck der nunmehr eingetretenen Notzeit ein allgemeines Speiseverbot vor: „Wenn in Hattuša ein großes Unheil/eine große Störung geschieht, indem der König oder die Königin Gott wird, dann nehmen alle, die Hohen und die Niederen, ihre Rohrtrinkhalm_{ne} fort und beginnen zu wehklagen.“ An diesem ersten Tag des Rituals schlachtet man zu Füßen des Leichnams für die Seele des Toten ein Pflugrind mit den Worten: „So wie du geworden bist, so soll auch dieses Rind werden, und deine Seele stelle sich zu diesem Rinde ein.“ Das Rinderopfer ist von einer Weinlibation begleitet; danach wird die Weinkanne – als Analogie zum Tod des Königs – zerbrochen und in diesem Zustand der Unbrauchbarkeit dem Toten übergeben. Nach Sonnenuntergang findet ein Sühneritus statt: Man spricht eine Beschwörung, während man über dem Toten einen Ziegenbock schwenkt.²²³ Während der Nacht wird eine Totenwache(?) gehalten.²²⁴

Der 2. Tag: Die Ritualhandlungen dieses Tages sind nur in geringen Resten erhalten. Inhalt aber wird die Überführung des Leichnams auf einem von Zugtieren gezogenen Wagen über eine Zwischen-

²²¹ Sumerographische Schreibung É.NA₄; mit dem „Steinhaus“ könnte É.GIDIM „Haus des Toten(geistes)“ (KBo 21.35 Vs. I 5'; KUB 23.107 3'; KUB 39.60 1') identisch sein.

²²² KUB 34.98 (Duplikate: KBo 34.235 und Bo 5278), siehe jedoch S. 85 mit Anm. 32.

²²³ Die Beschwörung ist nur in wenigen Resten erhalten.

²²⁴ KUB 30.16 + Vs. II 13' „Und die Nacht neigen sie“.

station – einem Ritualzeltplatz – zu den Verbrennungsplätzen gewesen sein. Speiseopfer werden der „Sonnengöttin der Erde“ (Allani), dem „Sonnengott des Himmels“, den Ahnen – „Großvätern und Großmüttern“ – dem Toten selbst und dem Todestag – euphemistisch mit 'günstiger Tag' bezeichnet – dargebracht. Den Tag beschließt man mit einer erneuten Totenklage.²²⁵ In der Nacht zum dritten Tag erfolgt wahrscheinlich die Verbrennung des Leichnams auf dem Verbrennungsplatz.

Der 3. Tag: Inhaltlich ist hier eine Tafel anzuschließen, in der das Ossilegium beschrieben ist:²²⁶ Am Morgen löschen Frauen das schwelende Feuer des Verbrennungsplatzes mit 30 Krügen – 10 Krügen Bier, 10 Krügen Wein, 10 Krügen walhi-Getränk – und sammeln die verkohlten Knochen ein, die sie mit einem silbernen Löffel in eine mit Öl gefüllte silberne Schale legen. Dann nehmen sie den Leichenbrand wieder aus der Schale heraus und legen ihn auf ein gazzarnul-Linnen, unter dem ein weiteres Tuch ausgebreitet wird; sie umhüllen die Knochen mit den beiden Tüchern und legen sie auf einen Stuhl.²²⁷ Vor den Stuhl stellt man einen Tisch; man deckt ihn mit Broten und anderen Speisen, mit denen die Frauen, die zum Auflesen des Leichenbrands gekommen waren, bewirtet werden. Dreimal gibt man ihnen zu trinken und dreimal trinkt man für die Seele des Verstorbenen.

Die folgenden – aus einem anderen Totenritual stammenden – Ritualhandlungen dürften sich in ähnlicher Form auf die in dem vierzehntägigen Ritual nicht erhaltenen drei Tage, den vierten, fünften und sechsten Tag, verteilen.

Um die Seele des Verstorbenen zum Ritualschauplatz herbeizulocken, macht man in der Mitte des Verbrennungsplatzes eine Art Zeichnung des Toten aus Rosinen und Oliven. In diese Zeichnung stellt man wohlriechende Speisen – den „parhuena-Trank der Götter“, galaktar-Speise, eine Schafskeule – und Wollflocken; schließlich schüttet man Bier hinein und legt Brote dazu.

Nun folgt ein merkwürdiger Übereignungsritus: Die Beschwöre-

²²⁵ (KUB 30.16 +)KUB 39.1; KUB 30.18 + KUB 39.3; KUB 30.17.

²²⁶ KUB 30.15 + (H. Otten 1958, 66-69) gehört nicht zur Serie des vierzehntägigen Rituals.

²²⁷ Das Ritual unterscheidet dabei zwischen Mann und Frau: Die Knochen eines Mannes legt man auf einen Stuhl (dem Sitzgerät des Mannes), die einer Frau auf einen Schemel (dem Sitzgerät der Frau).

rin nimmt eine Waage; in die eine Waagschale legt sie Silber, Gold und Edelsteine, in die andere Waagschale aber Lehm.²²⁸ Dabei findet ein sich dreimal wiederholendes Wechselgespräch zwischen der Beschwörerin und ihrer Gehilfin statt: Die Beschwörerin, den Namen des Verstorbenen nennend, sagt: „E(ine)r soll ihn herbringen; wer bringt ihn herbei?“ Die Gehilfin antwortet: „Die Männer von Hatti (und) die Richter werden ihn herbringen.“ Darauf erwidert die Beschwörerin: „Sie sollen ihn nicht herbringen.“ Die Gehilfin antwortet: „Nimm das Silber (und) Gold.“ Darauf die Beschwörerin: „[Ich werde] es [mir] nicht [nehmen].“ Bei der dritten Wiederholung antwortet die Beschwörerin: „Den Lehm [werde ich] (mir) nehmen.“ Dann zerbricht man die Waage, [legt sie] vor den Sonnengott hin, singt und beginnt mit einer weiteren Totenklage. Danach – der Text weist hier eine kleine Lücke auf – werden zwei Rinder und „zweimal neun Schafe“ aus dem Besitz des Palastes hergetrieben. Die eine Hälfte weiht man der „Sonnengöttin der Erde“ und die andere Hälfte der „Seele des Toten“.

Der 4. Tag: Ein zu diesem Tag gehöriges kleines Fragment²²⁹ nennt die Beteiligten bei den Traueritten, nämlich erstmals den offenbar neu eingesetzten König sowie die Würdenträger und deren Gemahlinnen. Es ist von den Gebeinen die Rede.

Der 6. Tag: In der Übersichtstafel scheint für den sechsten Tag als Stichwort das „[Stein-]Haus“ genannt zu sein.²³⁰

In einem ebenfalls nicht zu der Serie gehörenden Ritual sind die Riten, die nach der Überführung des Leichenbrandes vom Verbrennungsplatz zum Steinhaus stattfinden, wie folgt beschrieben: Im Innengemach des Steinhauses legt man den mit den Tüchern umhüllten Leichenbrand wiederum auf einen Stuhl. Dann macht man ein Bett zurecht, auf das man den Leichenbrand legt. Vor dem Bett entzündet man eine Lampe und stellt ein Gefäß mit Feinöl hin. Man weiht ein Rind und ein Schaf für die Seele des Toten.²³¹ Es

²²⁸ Vgl. J. Puhvel 1991a, 10 f. „Homer and Hittite“

²²⁹ KUB 39.9, H. Otten 1958, 52 f.

²³⁰ KUB 39.6, H. Otten 1958, 48-49, Vs. II 3-5.

²³¹ KUB 30.15 + (H. Otten 1958, 66-69) 46'-53'. Dem kleinen Fragment KUB 39.21 Rs. (H. Otten 1958, 90-91) zufolge stellen die Tafeldecker auf einen Tisch vor dem Bett Speisen; auch in KUB 39.12 Rs. (H. Otten 1958, 70 f.) ist von diesen Speiseopfern die Rede.

scheint noch ein kathartischer Ritus der „Knochen auf dem reinen Bett“ vorgenommen zu werden.²³² Daß die Knochen auf eine Kline gelegt werden, ist ein Relikt der älteren Körperbestattung, bei der man für den Leichnam ein Bett als Lager benötigte. Lampen finden sich sonst in Kammer- und Kuppelgräbern, d.h. in Gräbern, die dem Toten als Wohnstätte dienen.²³³

Der 7. Tag: In der Übersichtstafel erhielt dieser Tag den Titel „Stroh [verbren]nt man.“²³⁴ – Man stellt ein „Sitzbild“ des Toten her, das die Klageweiber in den Innenhof geleiten. Dort verbrennt man für es ein Gewand, ein Salbölgefäß und Stroh, ferner zerbricht man einen Wein- und einen Bierkrug. Man opfert ein Rind und acht Schafe,²³⁵ die man verteilt an Allani, an die Ahnen, an die Seele des Toten und an den Todestag. Von der Leber erhält nur der Tote einen Anteil. Den Platz des Opferzeremoniells „umrunden die Klageweiber außen herum“. Nach einem gesonderten Speiseopfer für die Sonnengottheit bringt man Staub oder Erde vom [„Steinhaus“(?)] herbei „und bringt sie dorthin, wo die Köpfe der Pferde und Rinder verbrannt worden sind.“

Es folgt ein Totenmahl, zu dem „[man] das Bild [des Toten] bringt“. Das Mahl besteht aus Trankopfern für die Sonnengöttin von Arinna, den Wettergott und den Wettergott von Zippalanda – und gesondert für die Schutzgottheit und Allani. Die sich anschließenden Brotopfer sind wieder für die Seele des Toten und für den Todestag bestimmt.

Dann schreien die am Opferzeremoniell beteiligten Komödianten „geringer Ort“, vielleicht ein Euphemismus für Grab(?)²³⁶, um sogleich wieder zu schweigen. „Wenn aber der Tag günstig ist, fegt man, und es wird halantuwa (aus)gerufen“. Den Tag beschließen weitere Speise- und Trankopfer für die Schutzgottheit und Allani; man trinkt dreimal (für) die Seele des Toten, wobei beim drittenmal

Das Honigopfer des folgenden Absatzes, der (soweit erhalten) mit den Worten „die Erde gräbt man auf“ beginnt, scheint eher an die Unterweltsgöttin, denn an den Toten gerichtet zu sein.

²³² KUB 39.12 (H. Otten 1958, 70 f.) Rs. 2' 18'-19'; vgl. auch das Bett in den Ersatzkönigsritualen, S. 210.

²³³ K. Bittel 1940, 23 f.

²³⁴ Der Kolophon der betreffenden Einzeltafel (KUB 30.25 = H. Otten 1958, 24-29) lautet: Rs. 29 „Eine Langtafel über das Verbrennen von Stroh.“

²³⁵ Das gleiche Opfer nennt auch KUB 34.98 (mit Duplikaten, siehe S. 220 mit Anm. 222 und 856 mit Anm. 32) Zeile 6'; vorher werden in diesem Ritual „für die Gottheit Pferde als ambašši-Brandopfer“ verbrannt.

²³⁶ A. Ünal 1991, 799, siehe auch S. 92 mit Anm. 43.

der Todestag mit einbezogen ist; man ruft den Toten bei seinem Namen und legt für ihn Brote auf den Herd.

Der 8. Tag: Die Übersichtstafel charakterisiert den achten Tag mit dem Stichwort „Wasser herbeileiten“. Eine Lieferungsliste zu diesem Ritual²³⁷ verzeichnet: „Am achten Tage leitet das ‘Schwein’ Wasser (herbei) und man schneidet ein Stück Wiese aus“. An Geräten, die für die Ritualhandlungen dieses Tages benötigt werden, verzeichnet die Liste: „(Eine) ‘Schweineschnauze’ aus Silber von 10 Sekel (Gewicht) als Teil der Wasserleitung; eine Quelle aus Silber von 20 Sekel; Hacke und Schaufel, an drei Stellen mit Silber belegt; drei Leitungsrohre, die mit Silber belegt sind; fünf silberne Gefäße, [. . . Gefäße], von denen ein Gefäß aus Gol[d] (ist); 14 kleine Steine, von denen sieben aus Berg[kristall und sieben] aus Lapislazuli (sind).“ Einige dieser vielleicht als Grabbeigaben bestimmten Gegenstände finden sich in der nur unvollständig erhaltenen Ritualanleitung wieder: Nach dem Herbeileiten des Wassers wird der Tote für seine Existenz im Jenseits standesgemäß ausgestattet: Rinder, Schafe, Pferde und Maultiere werden bei einer Quelle geschlachtet und dem Toten, dessen Bild auf einem Wagen sitzt, in einem Rechtsakt vor dem Sonnengott übereignet: „Sonnengott, siehe, diese [Tiere . . . schlachte]ten wir, nun [soll] sie ihm nie-[mand] entreiß[en, niemand] ihm gerichtlich anfechten!“ Nachdem man, wahrscheinlich für die Unterwelts- und Schwurgötter, fünf arda-Vögel in eine Grube hinabgeschlachtet hat, werden dem Toten die folgenden Gegenstände übergeben: ein Weinkrug, den man zerbricht, Hacke und Spaten, die man verbrennt und die Asche dorthin schüttet, „wo die Kö[pfe der Pferde, die Köpfe] der Rinder verbrannt worden waren;“ des weiteren erhält er eine Grasnarbe,²³⁸ die ihm (als pars pro toto) im Jenseits als Weide für die Rinder, Schafe, Pferde und Maultiere dienen soll. Auch diese Übereignung wird vor dem Sonnengott rechtskräftig gemacht, indem man die betreffenden Gegenstände der Sonne entgegenhält: „[h]ält man dem Sonnengott entgegen, [auch] die Wa[age] hält man [dem Sonnengott entge]gen und [spricht so]: ‘Nun, Sonnengott, halte ihm diese Weide/Wiese rechtmäßig zugeeignet! Und niemand soll sie ihm

²³⁷ Bo 2804, ^{KUB 39.15} bearbeitet von H. Otten, 1954-1959.

²³⁸ Eine genaue Parallele findet sich im irischen Totenritual, H. Hartmann 1952, 120.

entreißen (oder) gerichtlich anfechten! Und es soll(en) für ihn auf dieser Weide/Wiese Rinder und Schafe, Pferde und Maultiere weiden!“

Nachdem man dann auch das Stück Wiese zum Verbrennungsplatz, „dorthin, wo die Köpfe der Pferde und Rinder verbrannt worden sind“, gebracht hat, erhalten das auf dem Wagen befindliche Bild des Toten und die Sonnengottheit eine Trankspende.

Das Bild wird jetzt in dem Ritualzelt auf einen goldenen Thron gesetzt; „wenn es aber eine Frau ist, sitzt sie auf einem goldenen Schemel.“ Auf einer wohl ebenfalls zu dieser Ritualserie gehörenden Tafel ist das Bild des Toten näher beschrieben; danach erhält ein männlicher Toter Bogen und Pfeil, „[wenn es aber eine Fr]au ist, [gibt man] ihr einen Spinnrocken [und eine Spindel in ihre Hände].“²³⁹ Nachdem das Bild in dieser Weise auf den Thron gesetzt worden ist, schließt sich ein weiteres Totenmahl an, an dem die Sonnengottheit, der Wettergott, die Schutzgottheit und Allani Speiseopfer erhalten. Nach ihnen bewirtet man gleichermaßen die Ahnen und die Seele des Toten. Am Ende dieses Tages häuft man im Torgebäude (des Palastes?) Getreide auf und „zeichnet“ auf den Getreidehaufen ein Bild des Toten aus Früchten.

Die Ritualhandlungen des 9., 10. und 11. Tages; sind so gut wie nicht erhalten, und auch die Stichzeilen der Übersichtstafel geben keine nennenswerten Hinweise. In beschädigtem Kontext heißt es vom 9. Tag: „[] schmücken sie“; vom 10. Tag: „Tag des Pfluges, auf dem Dreschplatz [. . .] in der Nacht aber ihn []“, und vom 11. Tag: „Des Besprengens [. . .] und ihm eine Blume bri[ngen sie].“

Dem 10. Tag ist wenigstens ein kleines Fragment zuzuordnen:²⁴⁰ Mit einem Pflug zieht man Furchen; die Klageweiber beginnen zu klagen. Man zerschlägt und verbrennt den Pflug. Die Beschwörerin nimmt die Asche und schüttet sie dorthin „wo die Köpfe der Pferde, die Köpfe der Rinder verbrannt worden sind“. Es folgt das Schlachten von Rindern, deren Fleisch die Köche an sich nehmen.

Der 12. Tag: Nach der Stichzeile der Übersichtstafel ist das Abschlagen eines Weinstockes Höhepunkt der Ritualhandlungen dieses Tages.

²³⁹ KBo 25.184 Vs. II 60-62.

²⁴⁰ KUB 39.14, H. Otten 1958, 78 f.

Frühmorgens werden für das wieder im Hause/Palast befindliche Bild des Toten Schlachtopfer – ein Mastrind und sieben Schafe – bereitgestellt: Nämlich je ein Schaf für Allani und den „Sonnengott des Himmels“, zwei Schafe für die Ahnen – eines für die Großväter und eines für die Großmütter –, zwei Schafe und das Mastrind sind für die Seele des Toten und ein Schaf ist für den Todestag bestimmt. Nachdem man dem Toten ein Stück Leber angeboten hat, bringt man [das Bild] aus dem Haus/Palast und stellt es auf den Wagen. Hinter dem zum Ritualzelt fahrenden Wagen laufen wehklagend die Klageweiber her. Es folgt das Zeremoniell des Abschlagens des Weinstockes – des Sinnbildes des Lebens.²⁴¹ Der Weinstock wird mit Bändern und Weintrauben geschmückt: Mit natürlichen Weintrauben für die oberirdische Sphäre und mit künstlichen, aus Wolle gefertigten Weintrauben, für die unterirdische Sphäre. Der Weinstock wird von den Klageweibern in das Ritualzelt gebracht und zum Tisch des Toten 'geneigt'. Danach – der Kontext ist beschädigt – werden für den Toten verschiedene Gegenstände – ein kostbares Tablett, Weintrauben [], Räder aus Teig [], ein Prachtgewand und ein Feinölgefäß – wohl auf dem erwähnten Tisch bei dem Weinstock für seine Existenz im Jenseits bereitgestellt. Hier findet jetzt auch die Schlachtung der oben genannten Tiere statt. Wieder hält man dem Sonnengott die Waage entgegen und zitiert die bekannte Formel.

Das Bild des Toten wird vom Wagen herabgenommen und im Ritualzelt auf seinen goldenen Thron gesetzt. Zu dem anschließenden Totenmahl ruft man wie ehemals [Sonnengottheit], Wettergott, Schutzgottheit und Allani herbei, um ihnen Speiseopfer darzubringen; danach folgen erneut Speiseopfer an die Ahnen und an die Seele des Toten. Nun zerstört man das Tablett, bringt es in das „Steinhaus“ und legt es am Herd nieder. Dem im „Steinhaus“ befindlichen Toten „hält man das Zeremonialgewand und das Feinölgefäß hin und legt es am Herd nieder.“ Wieder zerbricht man einen Wein- und einen Bierkrug.

Ein Sippenmitglied hackt mit einer silbernen Axt den Weinstock, wahrscheinlich die Wurzeln, ab. Ein Opfergefäß wird zerbrochen und die Klageweiber beginnen zu wehklagen. Man legt den geschmückten Weinstock auf den Herd, und die Klageweiber „drehen sich/bewegen sich“ tänzelnd um den Herd herum. Die Axt bleibt

²⁴¹ O. Böcher 1970, 56 ff., 213 ff.

als eine Art Entlohnung im Besitz desjenigen, der den Weinstock abgeschlagen hat.

Das Bild des Toten wird vom Ritualzelt in den Wagen geladen und, gefolgt von den Klageweibern, zu einem anderen Ort gebracht.

Der 13. Tag: Der Übersichtstafel zufolge ist der Höhepunkt dieses Tages das Ritual mit den lahhanza-Vögeln.²⁴² Wieder benötigt man künstliche und lebendige Exemplare: Jeweils zehn Vögel sind aus Wolle, Teig und Holz und mit Silber platiert; die Köpfe von fünf Vögeln sind mit Gold belegt. Man fängt lebende Tiere der gleichen Art, ansonsten Brandgänse, und bindet sie an den künstlichen Vögeln fest. „Dann [halten sie] sie vom Fenster zweim[al] hinein; wenn sie sie beim dritten Male hineinhalt, [sprechen] sie so.“ Die folgenden Zeilen sind weitgehend zerstört, doch ist davon die Rede, daß [das Bild] verbrannt wird und daß die Vögel sowie Silber und Gold in das „Steinhaus“ gebracht werden, wo die lebenden und die künstlichen Vögel nebst einer Eiche bzw. mit Eichenholz verbrannt werden. Auch dieser Tag endet mit einem Totenmahl. Danach setzt man ein offenbar neu angefertigtes Bild auf einen goldenen Thron. Man legt den Weinstock auf den Herd und opfert für die Seele des Toten ein Rind und acht Schafe; die gebratenen Lebern und Herzen gibt man dem Toten zu kosten. Während weiterer neunmaliger Speise- und Trankopfer für die Seele des Toten salbt man, wohl ebenfalls neunmal, den Weinstock. Nach der Beopferung des Todestages erhalten Allani und die Ahnen Brot- und Trankspenden. Während der Nacht findet eine feierliche Weinlibation für den Toten statt: Je ein Mundschenk steht rechts und links vom Herd; mit ihren Kannen schütten sie den für die Seele des Toten bestimmten Wein „in den Herd, jeweils hierhin und dorthin.“

Es folgt der Ritus der „Angelegenheit der Füße“: Nachdem nun der Tote den Riten gemäß ins Jenseits gelangt ist, besänftigt man seine Seele. Dazu legt man auf die Knie eines Sitzbildes(?) des Toten Brote und spricht folgendermaßen: „Siehe, dir haben wir Soldatenbrot auf deine Füße gelegt, zürne nun fernerhin nicht! Und sei deinen Kindern gut! Dein Königtum soll weiter für Enkel und Ur-

²⁴² Zu lahhanza- „Möve“ (etymologisch erschlossen) siehe N. Oettinger 1986, 29 Anm. 42.

enkel dauern! Und es wird dazu kommen, daß deinem Haus/Tempel Ehrfurcht entgegengebracht wird und die Opfer dir aufgestellt sind." Nach diesem Versprechen legt man vor dem Toten Gebäck und Obst nieder. Darauf folgt ein Seilritus, wobei das Seil die letzte Verbindung zum Diesseits zu symbolisieren scheint, an der der Tote nicht mehr „ziehen“ soll: „Man bringt ein Seil herbei; das reibt man mit Feinöl ein und wirft es auf den Herd. Man häuft Mehl darauf. Die Klageweiber klagen: „Wenn du zur Wiese gehst, dann sollst du das Seil nicht ziehen! Dein [] werden!“²⁴³

Im Mittelpunkt der letzten nächtlichen Zeremonie steht das Ielhuntalli-Gefäß, mit dem man dem Bild und der Seele des Toten zu trinken gibt und das man daraufhin zusammen mit „dem Becher seiner Seele“ zerbricht; dazu wird in einer bestimmten Weise gesungen und von den Klageweibern geklagt. Sodann wird das Ritualzelt in das Torgebäude gebracht.

Der 14. Tag: Dieser letzte Tag ist zwar in der Übersichtstafel²⁴⁴ genannt, doch sind inhaltliche Angaben nicht erhalten.

Das Ritual einer Išhara-Priesterin: Bemerkenswerte Einzelheiten enthält das Ritual einer Priesterin der Göttin Išhara und ihrer Gefährtin Šilalluḫi, in dem die Göttin Ḥamrišhara – eine Hypostase der Išhara²⁴⁵ – von zentraler Bedeutung ist. Anlässlich einer Art Evokation des Totengeistes ruft ein patili-Priester „dem Toten durch Geschrei die Götter (das sind die den Toten umschwärmenden Dämonen) weg“. Das Ritual enthält ebenfalls ein Zwiegespräch, diesmal zwischen dem patili-Priester, der auf dem Dach des šinapši-Hauses steht, und der im Hause befindlichen Kultakteure, die die Götter des šinapši-Hauses²⁴⁶ darstellen: „Dann ruft der patili-

²⁴³ Der Ritus erinnert an ein trickreiches Seilspiel im irischen Totenkult: An den Leichnam wurde ein verborgener Strick befestigt; zog man daran, so erhob sich der Leichnam plötzlich von seinem Lager (H. Hartmann 1952, 113). Im armenischen Totenritual bindet man dem Leichnam die Zehen mit einem Faden zusammen, vermutlich um dem Totengeist die freie Bewegung zu nehmen (M. Abeghian 1899, 12).

²⁴⁴ KUB 29.6, H. Otten 1958, 48 f.

²⁴⁵ Siehe S. 402-403.

²⁴⁶ Die „Götter des šinapši-Hauses“ sind mit den „Göttern des ḥamri-Hauses“ in der Götterliste KBo 17.89 + (siehe S. 363-364 mit Anm. 357) Rs. IV 1-2 aufgeführt. In einem Absatz des (h)išuwa-Festrituals (KUB 25.49 Rs. III 4-5) sind der Wettergott und die Götter des šinapši-Hauses genannt.

Priester, der auf dem Dach oben ist, ins Haus hinab; er ruft den Toten bei seinem Namen: 'Wo[hin ist er] gegangen?' Und die Götter, bei denen er sich befindet, antworten [hinauf]: 'Er ist zum šinapši-Haus²⁴⁷ gegangen!' Jener aber ruft (erneut) [vom Dach] herab: 'Wohin ist er gegangen?' Und die Götter, bei denen er sich weiterhin befindet, antworten hinauf: 'Dort[hin ist er gegangen]!' Sobald man dann die Götter (mit Opfergaben) abgefertigt hat und die Tücher, welche bei seinem [], dann antworten sie von unten herauf: 'Hierher ist er gegangen oder [dorthin ist er gegangen]!' Vom Dach herab aber spricht er sechsmal (und) hinauf spricht man sechsmal. Wenn er aber zum siebten Mal hinabspricht: 'Wohin ist er gegangen?', [dann] antworten sie ihm von unten hinauf: 'Die Mutter (ist) ihm [entgegengegangen und] hat ihn an der Hand genommen und ihn geleitet!'" Nach dieser Szene zieht man das ḥabannatu(m)-Gefäß²⁴⁸, das vorher mit einem Pflock an einem vom Dach herabhängenden kurešsar-Tuch(?) befestigt war,²⁴⁹ auf das Dach hinauf und zerbricht es. Ein Klageritus und das Totenmahl beenden die Ritualhandlungen dieses letzten Tages.²⁵⁰

²⁴⁷ Das šinapši-Haus ist ein zum Tempel gehöriger, tabuierter Bau oder Raum (KBo 11.1 Vs. 32) – es gibt einen šinapši-Raum des Teššop und einen der Hebat (KUB 30.31 + Rs. III 23 f.) –, in dem unreine (Kult-)Handlungen ausgeführt werden; so z.B. KBo 5.1, das Geburtshilferitual des Pabanegri [bearbeitet von F. Sommer und H. Ehelolf 1924] oder ein bestimmter kathartischer Blutritus (V. Haas 1993, 67-77); im šinapši-Haus schließlich entleeren sich König und Königin vor Beginn der Ritualhandlungen, siehe S. 192 mit Anm. 59.

²⁴⁸ Im Zusammenhang mit der Unterwelt ist das (babylonische) ḥabannatu(m)-Gefäß in IV R 31 Rs. 25 genannt.

²⁴⁹ KUB 30.28 + Vs. 31-35.

²⁵⁰ KUB 30.28 +, bearbeitet von H. Otten 1958, 94-97.

FRÜHBRONZEZEITLICHE GRABFORMEN UND GRÄBERFELDER

Die frühbronzezeitlichen Grabanlagen in Nordsyrien und Anatolien befinden sich im Gegensatz zu den vorangegangenen Epochen nunmehr mehrheitlich außerhalb der Siedlungen.

Vorherrschend ist die Sitte der Körperbestattung in Hockerlage. Die Toten werden in Erdgruben, Pithoi, Steinkisten oder in Kammergräbern, die zum Teil mit Steinbänken versehen sind, bestattet und mit zumeist nur spärlichen Beigaben versehen.¹ In der zweiten Hälfte der frühen Bronzezeit setzen sich Bestattungen in Pithoi durch.

Über Totenrituale und Jenseitsvorstellungen sagen die Gräberfelder nur wenig aus. In den Gräbern aufgestellte Schalen mit Speisen und Knochenreste von Schafen lassen vermuten, daß eine Bewirtung der Verstorbenen und ein damit verbundenes Totenmahl stattfand. Auch dafür, daß über den Zeitpunkt der Bestattung hinaus rituelle Handlungen am Grab vollzogen worden sind, sprechen archäologische Befunde.

Im Jenseits benötigt der Tote offensichtlich verschiedenes Gerät – vor allem Waffen und Schmuck. Bemerkenswert sind die auch im hethitischen Totenritual bezeugten absichtlich zerbrochenen Grabgegenstände. Hinter diesem Brauch steht vermutlich die Überzeugung, daß in der jenseitigen Welt Erneuerungs- und Übergangsriten stattfinden, die das Zerschlagene wie das Tote in eine neue Seinsweise überführen.

Grabformen und Gräberfelder Nordsyriens

Die Gräber von Halawa: Die außer- und innerhalb der Stadt gelegene Nekropole von Halawa² besteht aus mehr als 75 Schachtgräbern, die in mehreren Gruppen angelegt waren. Von den Schächten führen gelegentlich treppenartige Zugänge zu rechteckigen oder trapezoiden Kammern, gelegentlich auch Doppelkammern und

Nebenkammern. Die Einstiegsschächte sind bis zu 3 m tief; die Kammern selbst sind zwischen 3 m und 7 m lang, 2 m bis 3,5 m breit und 1,5 bis 2 m hoch. Die Anlagen sind in den Lehmbooden eingetieft. Verschiedene Pfeiler gliedern die Kammern in Abteilungen. An den Seiten- und Rückwänden sind Nischen, darunter auch Scheinfenster sowie knapp 2 m lange, im rechten Winkel aneinander anschließende Sitzbänke ausgehauen. Manchmal verschließen Kalksteinplatten die etwa 1 m hohen und ebenso breiten Kammereingänge. Ein Exemplar dieser Türsteine ist mit einer Durchbohrung versehen – einem den megalithischen Gräbern vergleichbares „Seelenloch“.

Die Toten sind in Hockerstellung und auf der Seite liegend beigesetzt, wobei die Köpfe – der ungefähren Nordwest-Südost-, aber auch Ost-West-Ausrichtung der Gräber entsprechend – im Nordwesten (mit nach Südwesten blickenden Gesichtern) bzw. im Westen liegen.

In einem der Gräber waren zwei Personen, ein Mann und eine Frau, bestattet. Eine der Kammern enthielt eine Kollektivbestattung von zehn Individuen, die in hockender oder kauender Stellung an den Wänden aufgereiht waren. Nachbestattungen, bei denen ältere Gräber vielfach gestört wurden, legen die Annahme nahe, daß der Totenkult zeitlich begrenzt war. Den Bronzenadeln nach zu schließen, sind die Toten bekleidet beigesetzt worden; den Frauen gab man Perlenschmuck, den Männern Waffen – Dolche, Äxte, Lanzen, Pfeile sowie (die nicht erhaltenen) Bogen. In einem der Gräber fanden sich Hundeknochen in anatomischem Zusammenhang; man kann vermuten, daß die Hunde den Toten ins Jenseits begleiten sollten. Rings um die Toten standen Schalen, Töpfe und Becher, die die Totenspeisen enthielten.³

Das Gräberfeld bei Šamseddin: Etwa 20 km nördlich von Halawa liegt bei Šamseddin ein Gräberfeld mit unterschiedlichen, zeitlich aber gleichen Grabformen, nämlich Schachtgräbern, aus Steinplatten zusammengestellten Steinkisten und Erdgräbern. Sie weisen auf Grund der Beigaben auf soziale Unterschiede hin: Eine große Anzahl von Gefäßen fand sich in den aufwendigen Schachtgräbern, eine geringere Anzahl in den Steinkistengräbern und nur ein bis zwei Gefäße in den Erdgräbern.

¹ Literatur: B. Hrouda 1957-1971; W. Orthmann 1957-1971.

² Siehe S. 71.

³ W. Orthmann, 1981, 54-57 f.

Etwa 80 oberirdisch sichtbar angelegte Schachtgräber wurden entdeckt. Die Schächte zu den Grabkammern sind bis zu 2,5 m tief, die Grabkammern selbst sind zwischen zwei und sechs Meter lang und bis zu vier Meter breit. Auf den in den Stein geschlagenen Bänken waren offensichtlich die Toten niedergelegt. Die Beigaben bestanden aus bis zu 80 Gefäßen unterschiedlicher Art. Die Schächte waren längere Zeit für Nachbestattungen und Totenopfer – für letztere sprechen Tierknochen in den Grabkammern – zugänglich und mit Steinplatten verschlossen.

In sechs Schachtgräbern hatte man die Skelette und sämtliche Beigaben mit Steinen völlig zerschlagen. Bei diesem ungewöhnlichen Befund handelt es sich kaum um Zerstückelungsriten,⁴ sondern eher um Racheakte oder um eine Maßnahme, die die Wiederkehr der Toten verhindern soll.

Die bislang kaum untersuchten Steinkisten sowie die große Menge von Erdgräbern enthielten Einzelbestattungen. Auch diese beiden Grabtypen waren an der Oberfläche markiert.⁵

Die Grabanlagen vom Tell Chuera: In der „Unterstadt“ wurde ein rechteckiger, 1 × 0,70 m großer Schacht in Nordost-Südwest-Ausrichtung entdeckt, an den sich nach Südwesten eine kleine Kammer anschließt, deren Boden 30 cm unter dem Niveau der Schachtsohle liegt. Die Kammer barg das ungestörte Grab eines jungen Mädchens, dessen Skelett noch in anatomischem Verband lag. Die Tote lag in Hockerstellung auf der linken Seite, mit dem Kopf im Nordwesten und der Blickrichtung zum Kammereingang. Die Hände waren zum Gesicht erhoben; in der rechten Hand hielt sie eine kleine Schale. Auf ihrer rechten Schulter lagen zwei Gewandnadeln aus Knochen, die von hinten in ein Gewand gesteckt worden waren. Zwischen der Toten und der hinteren Kammerwand standen eine Schüssel und ein Becher. An der Nordwestseite des Kammereingangs lehnte eine Flasche. Nach der Bestattung und der Niederlegung der Beigaben wurde die Kammer mit Lehmziegeln verschlossen.⁶

⁴ Auch der von A. Moortgat (1962, 35-42) beschriebene, und als Zerstückelungsritus interpretierte Befund in Steinbau I von Tell Chuera ist sicher auf eine Tötung zurückzuführen.

⁵ Bearbeitet von J.-W. Meyer 1991.

⁶ W. Orthmann et al. 1986, 48-50.

Die Grabanlagen vom Tall Bi'a: Am Tall Bi'a, der alten Stadt Tuttul, nahe der Mündung des Balih in den Euphrat, wurden seit 1980 verschiedene Grabtypen freigelegt: Einfache Beisetzungen in Erdgruben oder in Schachtgräbern sowohl unter den Wohnhäusern als auch auf Freiplätzen der Siedlung aus dem dritten Jahrtausend und der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends. Dieselben Gräber fanden sich auch in extramuralen Friedhöfen. Angehörige der Oberschicht wurden in der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends (in der Akkadezeit und der neusumerischen Zeit) in einem Friedhof am Südhang des Zentralhügels in Schachtgräbern mit reichen Beigaben bestattet. Die 23 Schachtgräber sind mit einer Seitenkammer versehen, die durch eine Lehmziegelwand verschlossen war. Manchmal hatte man die Toten in Holzsärgen beigesetzt. Den bemerkenswertesten Befund aber stellen aus Lehmziegeln gebaute oberirdische Grabhäuser aus dem frühen dritten Jahrtausend dar, die in drei Kammern unterteilt sind. Sie stehen vermutlich mit dem (noch nicht ausgegrabenen) Palast in Verbindung.⁷

Grabformen und Gräberfelder Anatoliens

Abgesehen von Höyük bei Alaca und Alişar sind die Gräberfelder Anatoliens außerhalb der Siedlungen angelegt. An Grabformen finden sich Erdgrubenbestattungen, Pithosbestattungen und Steinkistengräber. Dem Reichtum der Beigaben nach zu schließen, ist letztere Grabform der Oberschicht vorbehalten. Daß die Beisetzung in einem Pithos für die ärmere Bevölkerung üblich war, zeigt die Umschreibung „zum Topfe/Pithos gehen“ für die Todesstrafe eines Unfreien in der hethitischen Gesetzessammlung.⁸

Die mehrfache Benutzung aller Gräber spricht dafür, daß es sich – entsprechend der hethitischen Wendungen „Tag der Mutter“⁹ oder „Tag seines Vaters und seiner Mutter“¹⁰ für den Todestag – jeweils um Familiengräber handelt. Vorherrschend sind Hockerbestattungen. In Anlage und Beigaben sind die Gräber der Nekropolen oder Friedhöfe sehr bescheiden. Die sicherlich prachtvoll ausgestatteten Gräber der Oberschicht hat man bis auf die Kammergräber von Höyük bei Alaca und Horoztepe noch nicht gefunden.

⁷ E. Strommenger 1991, 17 f. und 1994.

⁸ KBo 6.10 +, bearbeitet von J. Friedrich 1959, Vs. II 14-14 (§ 58*a).

⁹ CTH 76 Vs. I 64.

¹⁰ CTH 255 Rs. III 14, E. von Schuler 1957, 18 f.

Die Kammergräber von Höyük bei Alaca waren innerhalb einer frühbronzezeitlichen Siedlung angelegt. Die insgesamt 13 Gräber verteilen sich laut stratigraphischem Befund auf mehrere Generationen. Die in Ost-West-Richtung orientierten Grabkammern bestanden aus rechteckigen, nicht sehr tiefen Schächten mit Wänden aus Steinblöcken im Lehmverband; das Material des Bodens ist Estrich, vereinzelt auch Steinpflaster. Die Grabschächte waren mit horizontal gelegten starken Holzbalken abgedeckt, auf denen eine Erdschicht aufgehäuft war. Auf der Bohllendecke fanden sich zahlreiche paarweise niedergelegte Rinderschädel sowie Vorder- und Hinterfüße von Rindern; sie stellen eine Verbindung zum hethitischen Totenritual her,¹¹ letztere sind wohl Zeugnis einstiger Totenopferferriten.

Die Gräber enthielten teils Einzelbestattungen, teils Beisetzungen von Mann und Frau, die jedoch nicht gleichzeitig beerdigt worden waren. Auch hier fanden sich Skelette von Hunden, die den Toten ins Jenseits begleiten sollten.¹² Am Kopf des Leichnams waren Idole (aus Kupfer und Blei) niedergelegt. Bemerkenswert sind die den Toten übergebenen Bronzespiegel,¹³ die als „Seelenbewahrer“ gedeutet werden könnten.

Die Gräber in und um Hattuša: In althethitischer Zeit ist die Körperbestattung vorherrschend; die Toten werden in Erdgräbern, in Pithoi und in Steinkisten beigesetzt. Erst seit der Großreichszeit ist die Sitte der Leichenverbrennung nachweisbar. Die Beisetzung des Leichenbrandes erfolgt nach der alten Tradition weiterhin in Pithoi, die ihrerseits der Erde übergeben werden.

Auf Büyükkale wurden inmitten des bebauten Gebietes mehrere Erdgräber aus althethitischer Zeit ausgegraben; es handelt sich um Hockerbestattungen. Im Wohngebiet um den Tempel I fanden sich vereinzelt Erdgräber, die in die Großreichszeit datiert werden.¹⁴

Unterhalb vom Burgberg Büyükkaya, etwa 500 m von Yazılıkaya entfernt, liegt Osmankaya, die „Nekropole“ von Hattuša, die vom 18. bis 14. Jahrhundert belegt worden ist.¹⁵ Osmankaya ist ein

¹¹ Siehe S. 219-228.

¹² H. Otten 1964, 94.

¹³ M.J. Mellink 1956a, 52-54.

¹⁴ K. Bittel und R. Naumann 1939, Abb. 4 und 7. K. Bittel 1940, 13.

¹⁵ K. Bittel, W. Herre, 1958, 60-70.

von Felsen umrahmter, nahezu runder Platz, der sich als Verbrennungsplatz (wie im hethitischen Totenritual) gut geeignet haben würde. In den Nischen und Höhlungen des Felsmassivs waren über 200 Brand- und Skelettgräber deponiert. Die Knochenreste lagen in Urnen der verschiedensten Vasengattungen, die wiederum in Pithoi beigesetzt waren. Die Urnen waren mit Steinen oder Schalen abgedeckt. Urnen und Schalen hatte man zum Teil mit Löchern versehen – bei den Schalen in der Mitte des Bodens und bei den Urnen an den Außenwänden. In einer der Urnen war eine Tontasche angebracht, die wahrscheinlich für die Beigaben vorgesehen war. Auf ein Totenmahl deuten Libationsgefäße und Tierfunde – Schwein, Schaf und Rind – hin. An das hethitische Totenritual erinnern vor allem die überwiegend von Eselhengsten stammenden Köpfe.

Die Gräber in Alişar: In der Schicht Alişar II (der althethitischen Zeit) wurden zahlreiche Gräber innerhalb der bewohnten Fläche gefunden, die drei verschiedene Arten der Beisetzung erkennen lassen, nämlich das am häufigsten vertretene Erdgrab, das Pithosgrab – zumeist in zwei mit der Öffnung aneinanderstoßenden Pithoi – und ein einziges Steinkistengrab, in dem die Leiche mit angezogenen Beinen auf der rechten Seite lag.¹⁶

Das Gräberfeld von Ilica südlich des Dorfes Ilica bei Ayas, im Bezirk Ankara, wird in die althethitische Periode datiert. Es ist durch Reihen von Stelen roh behauener Steine markiert, zwischen und neben denen, oft dicht beieinander, etwa 130 Brandbestattungen angelegt waren. Es handelt sich um Grabgruben von 60 bis 80 cm Tiefe, in die kleine Schnabelkannen, die den Leichenbrand – die Asche und die Knochen – enthielten, gestellt waren. Die auch hier absichtlich beschädigten Gefäße standen leicht geneigt in den Gruben. Verbrannte Tierknochen weisen wie in Osmankaya auf ein Totenmahl hin.¹⁷

Grabbeigaben sind äußerst spärlich; nur selten finden sich Ringe in den Grabgefäßen. Bei einigen Gräbern war neben das Grabgefäß eine kleine Schale, Tasse oder Kanne in die Grabgrube gestellt. Bemerkenswert sind die als Beigabe in einer solchen Tasse mitgegebenen sechs Astragale, die aller Wahrscheinlichkeit nach ein Würfel-

¹⁶ H.H. von der Osten 1937, 49-52, 135-154, 223 f. und K. Bittel 1940, 12 f.

¹⁷ W. Orthmann 1967(a) und 1976-1980.

spiel dargestellt haben,¹⁸ an dem sich der Tote im Jenseits erfreuen sollte.¹⁹

Die westliche Gruppe: Wegen der Pithosbestattungen stehen die Gräberfelder Yanarlar bei Afyon sowie Gordion bereits im Ausstrahlungsbereich der westanatolischen Yortan-Kultur. Die Gräber bestehen aus einfachen Gruben, in denen Pithoi von zum Teil beträchtlicher Größe standen. Sie enthielten Skelette und waren zumeist in Ost-West-Richtung mit der Mündung nach Osten aufgestellt; verschlossen waren sie mit einer senkrecht stehenden Steinplatte.

Das Gräberfeld bei *Yanarlar* enthielt noch 36 Körperbestattungen in Pithoi, die sich in ein bis zwei Meter tiefen Gruben befanden und die, wie im Gräberfeld von Ilica, durch große Steinplatten markiert waren. An Beigaben fanden sich (in den Pithoi) Terrakottaspindeln und Schmuck – Perlen aus Bronze, Fayence und Halbedelsteine sowie Ringe. Die ebenfalls in die Gruben gelegten Tierknöchel deutet der Ausgräber „as common personal objects for games and fortunetelling.“ Hinweise auf ein Totenritual fanden sich nicht.²⁰

Das Gräberfeld bei *Gordion* – von 2000 bis 1600 v. Chr. belegt – zeigt drei verschiedene Bestattungsweisen, nämlich die älteren „plain inhumations“ sowie die späteren Steinkisten- und Pithoi- bestattungen. Die Gräber waren hier nicht durch Stelen markiert. Als Grabbeigaben verwendete man, neben den üblichen verschiedenartigsten Grabgefäßen, Schmuckgegenstände und Amulette – Ringe, Perlen bzw. Halsketten –, aber auch Stempelsiegel, Kämme Spindeln und Tierknöchel, ähnlich denen von Yanarlar.²¹

Das Gräberfeld *Demircihüyük-Sarıket* bei Eskişehir: Etwa 250 m außerhalb der kreisförmig angelegten frühbronzezeitlichen Siedlung befand sich der dazugehörige Friedhof. Auf einer Fläche von 50 × 70 m wurden 113 frühbronzezeitliche und 20 mittelbronzezeitliche Gräber – Pithoi- bestattungen, Erdgrubenbestattungen und Steinkistengräber – festgestellt (Stand der Grabung bis 1990). Die Toten sind fast stets in Hockerlage mit dem Kopf im Südosten beigesetzt worden. Die Art der Nachbestattungen spricht dafür, daß es sich um Familiengräber handelt.

¹⁸ R. M. Boehmer und N. Wrede 1985.

¹⁹ W. Orthmann 1967, 36.

²⁰ K. Emre 1978.

²¹ M. J. Mellink 1956.

Zweidrittel der Bestattungen fanden sich in Pithoi, die mit Steinpackungen verschlossen wurden. Sie enthielten Hockerbestattungen. Die Männer scheinen auf der rechten Seite, die Frauen auf der linken Seite liegend beerdigt worden zu sein.²² Nadeln aus Kupfer und Bronze lassen darauf schließen, daß die Toten bekleidet oder in Tüchern eingewickelt waren. An Beigaben fanden sich Lanzen, Keulen, Äxte, Dolche, Astragale, ein Stempelsiegel und verschiedene Gefäße, gelegentlich auch Gefäße fremder Herkunft aus Blei. Die glänzend polierten Bleigefäße dürften als Ersatz für silberne Gefäße gedient haben; sie waren ausschließlich dem Totenkult vorbehalten.

Die Erdgrubenbestattungen hatte man mit ovalen Steinsetzungen versehen, auf welche Holzbalken zur Abdeckung des Grabes gelegt waren.

Die insgesamt zehn Steinkistengräber – alle mit Steinplatten abgedeckt – enthielten wertvollere Beigaben; auch sie wurden mehrfach genutzt.²³

In einer jüngst erschienenen Veröffentlichung berichtet der Ausgräber, daß neben den nun mittlerweile 72 mittelbronzezeitlichen Körpergräbern nicht nur vier Kremationen in separaten Gefäßen gefunden wurden, sondern auch drei Pithosgräber, die Körperbestattungen und sekundär eingefüllte Brandbestattungen enthielten. Hier werden also einzelne Familiengräber in einem Zeitraum von nur wenigen Jahrzehnten für Körper- und Brandbestattungen gemeinsam genutzt. Der ansprechenden Meinung des Ausgräbers zufolge gehen die unterschiedlichen Bestattungsformen kaum auf verschiedene Bevölkerungsgruppen zurück; vielmehr scheint die Brandbestattung auf eine sozialbedingte Sonderbehandlung des Toten hinzuweisen.²⁴

²² Dem hurritisch-bethitischen Ritual itkalzi zufolge ist rechts die Seite des Mannes und links die Seite der Frau, KUB 29.8 (= ChS I/1 1984, Nr. 9) Vs. 50-54: „Und wenn der Ritualherr ein Mann (ist), so agiert er selbst hinter der Herdstelle, welche die Herdstelle auf der rechten Seite ist. Wenn (der Ritualherr) aber eine Frau (ist), so ergreifen sie die Gewandnadel hinter der Herdstelle. Sie selbst stellt sich an die Herdstelle, welche auf der linken Seite ist.“ Entsprechend heißt es in hurritischem Kontext in KUB 27.42 (= ChS I/1 1984, Nr. 11) Rs. 23'-24': „Deine rechte Seite soll mit dem männlichen tulpuri-Gegenstand gereinigt sein, deine linke Seite soll mit dem weiblichen tulpuri-Gegenstand gereinigt sein.“

²³ J. Seeher 1991.

²⁴ J. Seeher 1994.

AHNENVEREHRUNG IN DEN HERRSCHENDEN DYNASTIEN

Eine der ältesten faßbaren religiösen Äußerungen des Menschen ist die Ahnenverehrung. Sie ist bereits im akkeramischen Neolithikum eindrucksvoll bezeugt.¹

Die mit dem Eintritt des Todes keineswegs erloschene Kraft des Verstorbenen stärkt aus dem Jenseits die Lebenskräfte seiner Sippe; so bleiben die Toten mit den Lebenden in stetem Kontakt² und bilden als Ahnen ein schützendes Kollektiv. Durch den Ahnenkult, den der pater familias vollzieht, werden sie unmittelbar in die Hausgemeinschaft einbezogen.

Vielfach besteht eine besonders enge Beziehung zwischen dem Toten und seinem Enkel: Der Großvater überträgt seine Kräfte bzw. sein Selbst auf den Enkel. Daß diese Vorstellung auch für Anatolien anzunehmen ist, zeigen sowohl die Großvater-Enkel-Beziehungen in den hethitischen Götterfamilien als auch die Folge der Thronnamen der hethitischen Dynastie seit dem Mittleren Reich, bei der Großvater und Enkel dreimal den gleichen Namen tragen.³

Wie die Menschen, so haben auch die Götter ihre Ahnen, doch sind jene in der Regel nicht namentlich benannt, sie erscheinen vielmehr als Kollektiv, wie z.B. die „Vater- und Muttergottheiten“ oder „die Götter des Vaters der Ištar“.

Ahnenverehrung in Syrien und Mesopotamien

Der Ahnenkult in Ebla: Den ältesten Beleg für die Ahnenverehrung in einem Königshaus bietet eine Opferliste aus Ebla, die der zweiten Hälfte des dritten Jahrtausends zuzurechnen ist. Der erste Abschnitt der Liste bucht Schafopfer für zehn vergöttlichte Könige von Ebla in dem Ort Darib, einem Kultzentrum der ersten eblaitischen

Könige. Die Könige sind Irkab-Damu und Igriš-Ḫalam; es folgen Adub-Damu, Kum-Damu, Isar-Malik, En-ār-Damu, Ba-Damu, Ibi-Damu, Agur-Lim und Abur-Lim. Irkab-Damu und Igriš-Ḫalam sind die beiden ersten Herrscher von Ebla. Die Liste beginnt mit den letzten Königen und geht auf die ersten Könige zurück.

Der zweite Abschnitt bucht Schafopfer für die Gottheiten NI-dakUL (i-da-bal), BE.MUNUS „Herrin“, für die Paare Rasap und Adamma, Agu und Guladu und schließlich für die Gottheit [-r]aru von Darib und Išḫara.⁴

Eine andere Tafel registriert Zuteilungen von Speisen und Getränken an das Personal des Palastes von Ebla, danach an die Gottheiten Šamagan und Enki, an die „vergangenen Tage“ und an die beiden vergöttlichten Ahnenkönige En-ār-Damu und Isar-Malik.⁵ Hier werden, ähnlich wie während des hethitischen Neujahrfestrituals im Tempel der Totengöttin Lelwani, die vergangenen Jahre zusammen mit den verstorbenen Königen verehrt.⁶

Der Ahnenkult in der neusumerischen und der altbabylonischen Zeit: Opferlisten für verstorbene Könige finden sich auch in den späteren Epochen. Die aus Umma stammenden Listen der Dritten Dynastie von Ur enthalten regelmäßige Opferrationen von Mastschafen an den monatlichen Festtagen für die vergöttlichten Könige Šulgi und Amar-Suena.⁷ Eine in diese Zeit gehörende Opfer- oder Rationenliste für Lagaš registriert Speisen – Bier und Mehl – an den Neumond- und Vollmondtagen für Gudea, Urbaba und „für Šulpae im Palast, im Monat ‘Fest des Šulgi’“.⁸ Selbst die Statuen der beiden großen Könige der Akkade-Zeit, Šarrukīn und Narāmsuen, wurden im Tempel des Enlil in Nippur in neusumerischer Zeit noch mit Opfergaben versehen.⁹

In der altbabylonischen Zeit scheinen neben Angehörigen des Herrscherhauses selbst enge Vertraute des Königs nach ihrem Tode bei den Totenopfern für die verstorbenen Könige mitberücksichtigt worden zu sein. Einer genealogischen Liste der Hammurabi-Dynastie zufolge,¹⁰ die zur Invokation bei einer Totenfeier verwen-

¹ Siehe S. 49-52.

² Dies zeigen z.B. Stellen wie „die (bösen) Zunge(n) der Toten (und) der Lebenden“ KBo 21.1, bearbeitet von M. Hutter 1988, Vs. II 8.

³ Tuthaliya I./II. und Tuthaliya III., Arnuwanda I. und Arnuwanda II. sowie Muršili II. und Muršili III.

⁴ ARET 7 Nr. 150, bearbeitet von A. Archi 1986.

⁵ TM.75.G.570 Rs. II 18-IV 5, A. Archi 1986, 215.

⁶ Siehe S. 722.

⁷ H. Limet, 1970, 68 mit Anm. 4 und G. Wilhelm 1971, 83.

⁸ ITT 2, 1957, A. Tsukimoto 1985, 62 f.

⁹ A. Falkenstein 1965a, 48.

¹⁰ BM 80328, J. Finkelstein 1966.

det wurde, sind außer genealogisch miteinander verbundenen königlichen Ahnen auch andere Totengeister kollektiv zum „Essen und Trinken“ aufgefordert.¹¹

Im Ahnenkult der amurritischen Herrscherdynastien am mittleren Euphrat nimmt der Gott Dagān eine besondere Stellung ein: In Terqa wird der Ahnenkult in dem zum Palast – und damit zum privaten Bereich des Königs – gehörenden Tempel oder in der Kapelle des Dagān – auch „Haus der Totenopfer“ genannt – vollzogen. Eine solche Funktion scheint auch das in Assur befindliche und mit der Palastkapelle im Bereich der Grabanlagen im sogenannten alten Palast zu identifizierende „Haus des Dagān“ gehabt zu haben.¹²

Der Ahnenkult in Mari knüpft an die Herrscher der Akkade-Zeit an, denn es werden den Statuen von Šarrukīn und Narāmsuen Totenopfer dargebracht. In dem besagten Opfertext ist vom Königsthron die Rede, der – wie in dem ugaritischen Opferritual für Niqmadu¹³ – im Opferzeremoniell von besonderer Bedeutung ist.¹⁴

In den Lieferlisten aus Mari für die „Totenspeisung der (verstorbenen) Könige“ werden, wie in Lagaš für die Neumond- und Vollmondtage eines jeden Monats,¹⁵ in der Regel Gebäcke und Öl, gelegentlich auch Bier, Honig, Mehl, Sesam und einmal sogar Fleischrationen dargebracht.¹⁶

Die Art der Beopferung erhellen archäologische Befunde: Vom Tell Chuera, aus Mari und aus Assur sind frühdynastische Statuetten bekannt geworden, die Libationsspenden empfangen konnten: Man entdeckte nämlich in Tempeln von Mari und Assur Bänke, in denen Schalen eingelassen waren, die zur Aufnahme von Flüssigkeiten gedient haben. Auf den Bänken, so wird vermutet, waren die Statuetten der Ahnen aufgestellt, an die sich die Libationsspenden richteten. Gestützt wird diese Vermutung durch eine Statuette aus Mari, vor der direkt am Postament eine Schale aus Stein hingestellt war.¹⁷

¹¹ A. Tsukimoto 1935, 68 f.

¹² B. Menzel 1981, 52 und M. Bayliss 1973.

¹³ Siehe S. 241.

¹⁴ M. Dietrich und O. Loretz 1980, 381-382.

¹⁵ M. Birot 1964, 23.

¹⁶ C. Wilcke 1986, 13 mit Anm. 7.

¹⁷ R. Mayer-Opificius 1981, 287.

Der Ahnenkult in Alalah: Idrimi, König von Alalah (Mitte des zweiten Jahrtausends), stellt nach seiner Rückkehr aus dem Exil den königlichen Ahnenkult in Alalah wieder her: Die Opferspenden an die Ahnen werden vom jeweils regierenden König dargebracht: „Ich ordnete mein Land und gestaltete meine Städte wie unsere Vorfahren (es getan hatten). Wie unsere Väter die Zeichen der Götter von Alalah festgesetzt hatten, so habe auch ich die Gußopfer für unsere Väter, die sie haben durchführen lassen, zur dauernden Einrichtung gemacht. Diese habe ich ausgeführt und meinem Sohn Teššop-nirari anvertraut.“¹⁸

Die Ahnen des ugaritischen Königshauses sind die Rapiu. Als Rephaim, die „Heilenden“, erscheinen sie im Alten Testament, wo sie historisierend der kanaanäischen Urbevölkerung zugehörig erklärt werden.¹⁹

Der Herr der Ahnengeister ist Baʿlu in seinem unterweltlichen Aspekt. Da mit rpʾjm „Heilende“ die großen Ahnen der Bevölkerung und vor allem des Königshauses – die verstorbenen Herrscher und Heroen – bezeichnet werden, obliegt ihre kultische Verehrung üblicherweise dem König.²⁰

Aufschlußreiche Einzelheiten über den Toten- und Ahnenkult in Ugarit sind einer Evokation während einer Begräbniszeremonie, die eine Beschreibung des Opfermahles für die Rāpiʾū enthält, zu entnehmen:²¹ Beim Tod des Königs Niqmadu III. veranlaßt dessen Sohn und Nachfolger, Ammurapi III. (etwa um 1200 v. Chr.), ein Totenmahl, zu dem die Ahnengeister der königlichen Vorfahren, die Rāpiʾū aus der Dynastie des Urahen Dit/danu, geladen sind. Die Ahnen werden von mehreren dazu befähigten Männern und Frauen aus der Unterwelt heraufbeschworen und zum Totenritual geladen.

Ihrem Namen „die Heilenden“ entsprechend, wachen sie, wie die römischen genii, über das Wohlergehen der Familie; die (lebenden) Familienmitglieder nehmen zusammen mit ihnen ein gemeinsames Mahl ein, bei dem letztere, einschließlich des gerade Verstorbenen, in Gestalt ihrer Statuetten anwesend sind. Nachdem sich

¹⁸ Die Übersetzung folgt M. Dietrich und O. Loretz 1981a, 206 f.

¹⁹ O. Loretz 1990, 128 f.

²⁰ O. Loretz 1980, 288 f.

²¹ KTU 1.161, M. Dietrich und O. Loretz 1988, 331-333 und O. Loretz 1990, 130-132.

die Ahnen versammelt haben, wird trauernd und wehklagend der Herrschaftsinsignien des verstorbenen Niqmadu, nämlich des Thrones, des Fußschemels und des Tisches, gedacht. Nach einer Beopferung folgen die Ahnen dem Niqmadu zum Zeichen seiner Würde in den Unterweltpalast.²² Den Ahnen werden siebenmal Vögel²³ geopfert. Nach dem Vogelopfer spricht man für den regierenden Herrscher, für seine Familie und für die Stadt Ugarit Segenswünsche aus.²⁴

Daß die Ahnen über das Wohlergehen der Familie wachen und daß eine zahlreiche Nachkommenschaft eine hervorragende Stellung im Kreise der Ahnen gewährleistet, zeigt das ugaritische Epos vom König Krt.²⁵ Bei der Beopferung der direkten Königsahnen wird das (auch aus den Texten aus Mari bekannte) Kollektiv der *malikū* „Fürsten, Könige“ mitberücksichtigt. Es scheint sich hier, zumindest in Ugarit, um verstorbene Könige oder Fürsten zu handeln, die nicht direkt zur Gruppe der Ahnen der regierenden Dynastie gehören, oder als Ahnen gelten, die zwar nicht mehr mit Namen bekannt sind, aber dennoch als existent erachtet werden. In ihrer Eigenschaft als anonymes, unterweltliches Kollektiv²⁶ sind sie eine gefürchtete Dämonengruppe.²⁷

Der ugaritischen Dichtung von König Danel und seinem Sohn Aqhat zufolge gehört es zu den Pflichten des Sohnes, eine Stele für den verstorbenen Vater zu errichten.²⁸

Der Ahnenkult in Mittani: Zeugnisse des mittanisch-hurritischen Ahnenkultes fehlen fast gänzlich. Lediglich Tušratta erwähnt in einem Brief an den Pharao, daß er einen *karašk*-Totentempel(?) für seinen Großvater bauen wolle. Auf Ahnenverehrung deuten der Monatsname „Monat der Väter“ im Kalender von Nuzi²⁹ und Figuren von Totengeistern im Besitz einer Familie in Nuzi.³⁰

²² J.F. Healey 1978, 91 mit Anm. 21.

²³ Siehe S. 658-661.

²⁴ KTU 1.161, zuletzt besprochen und übersetzt von M. Dietrich und O. Loretz 1988, 131-133, vgl. auch O. Loretz 1990, 130-132.

²⁵ Bearbeitet von J. Gray 1955.

²⁶ Siehe S. 468-469.

²⁷ Zuletzt M. Dietrich und O. Loretz 1981.

²⁸ KTU 1.17 Kol. I 26 f., M. Hutter 1993, 89.

²⁹ G. Wilhelm 1982, 81.

³⁰ K. Deller 1981.

Der Ahnenkult der hethitischen Dynastie

Der Tod des Königs und der Königin wird mit der Phrase „Gott werden“ bezeichnet. Šiu(n)- „Gott“ ist von der indogermanischen Wurzel *diēu abzuleiten und scheint im Anitta-Text den Sonnengott zu bezeichnen.³¹ Der Wendung „zum šiu(n) werden“ könnte der Glaube zugrunde liegen, daß die Seelen des Königs und der Königin nach dem Tode mit dem ererbten indogermanischen Himmels- und Stammesgott verschmelzen.

Die wichtigste Quelle für den Ahnenkult der hethitischen Dynastie sind die Opferlisten für verstorbene Könige, Königinnen und Prinzen. Der Ahnenkult geht bis auf Labarna, den Vorgänger Hattušilis I., zurück und endet mit Muwatalli II. Eine dieser Listen nennt „insgesamt 44 Könige“,³² eine Zahl, die die in der Liste angeführten Namen der Mitglieder der Königsfamilie einschließt. Als Opfer werden Rinder und Schafe in jeweils wechselnder Zahl dargebracht.³³ Daß die Könige nach ihrem Tode, im Gegensatz zu den Königen der Dritten Dynastie von Ur, nicht vergöttlicht werden, zeigt die Schreibung der Namen mit dem Personendeterminativ und eben nicht mit dem Gottesdeterminativ.

Die hethitischen Könige stellen in Aufzählungen ihre Ahnen, „die Götter des Vaters“, in der Regel noch vor die „Götter der Stadt“ und die „Götter des Hatti-Landes.“³⁴ In einem Festritual zu Ehren des Teššop und der Ša(w)oška von Lawazantiya³⁵ werden Teššop und „die Götter des Vaters“ mit einem gemeinsamen Zeremoniell bedacht.

Muršili II. gibt die „leere Stadt Jaruwatta“ dem ihm ergebenen Abirada, dessen Großvater die Stadt einst gehörte mit den „Ruinen (Lehm), Göttern und Totengeistern“ zurück,³⁶ denn die Götter und Manen waren in der verlassenen Stadt verblieben. Als Muwatalli II. die hethitische Residenz von Hattuša nach Tarhun-tašša verlegte, da führte er – wie später der Sage nach Aeneas seine *dī penates* – „[die Götter] von Hatti und die Toten(geister)³⁷“ mit sich fort „und brachte sie in das Land [Tarhun-tašša]“.

³¹ Siehe S. 188-189.

³² KUB 11.8 + KUB 11.9 Rs. III.

³³ Siehe S. 247-248.

³⁴ KBo 4.13 Rs. VI 13 ff.

³⁵ KBo 21.34 + IBoT 1.7.

³⁶ KBo 3.3, bearbeitet von H. Klengel 1963, Vs. I 14-17, 23-25.

³⁷ Wahrscheinlich sind nicht nur die Ahnenbilder, sondern auch die Gebeine gemeint.

Die Institutionen der Ahnenverehrung: Am 13. Tag des hethitischen Totenrituals, so heißt es in der Besänftigungsbitte an den toten König, werde seinem Haus/Tempel Ehrfurcht entgegengebracht und die Opfer aufgestellt.

Mit dem Ahnenkult des hethitischen Herrscherhauses sind mehrere Institutionen verbunden, nämlich das „Steinhaus der Gottheit“, der *hišti/heštā*-Tempel der Totengöttin *Lelwani* (mit noch ungeklärter Etymologie), die *ḫekur*-Felsanlage, „das Haus des Großvaters“ und der Tempel des Wettergottes von *Ḫatti*.

Das „Steinhaus der Gottheit“: Die Termini „Steinhaus“, „Steinhaus der Gottheit“ oder auch „Steinhaus der göttlichen Väter“³⁸ bezeichnen die Grabstätten der Könige.

In das „Steinhaus“ wird am 12. Tag des Totenrituals der Leichenbrand nebst kostbaren Grabbeigaben überführt und dort auf ein Bett gelegt. Im „Steinhaus“, „bei den Totengeistern“, scheint sich der König auch während des Ersatzrituals für eine bestimmte Zeit aufzuhalten.³⁹

Bezeugt sind „Steinhäuser“ für *Tuthaliya I./II.*⁴⁰, für *Arnuwanda I.*⁴¹ und für *Šuppiluliuma I.*⁴²

Die „Steinhäuser“ befanden sich nicht nur in (oder um) *Ḫattuša*, sondern auch in anderen Städten,⁴³ wie z.B. in *Zalpa*.⁴⁴

Den „Steinhäusern“ waren Wirtschaftsbetriebe, von zum Teil beträchtlichem Umfang, zugeteilt. Ein mehrere Ortschaften umfassendes Gut stiftet die *Tawananna Ašmunikkal* dem „Steinhaus“ *Arnuwandas I.* Die erhaltene Stiftungsurkunde⁴⁵ gewährt dem Gut Abgabefreiheit und enthält Verordnungen über Frondienste der Bevölkerung sowie das Verbot für das Personal, den Bereich des Gutes zu verlassen. Die Wendung „ein Hund bellt; kommt er dorthin, so ist er ruhig“ könnte als Stillegebot zu erklären sein.

Auf die Güter der Steinhäuser hatte der Staat keinen Zugriff. Die Stiftungen der Königin *Ḫenti* für das Steinhaus ihres Gemahls

³⁸ KUB 16.39, bearbeitet von H. Otten 1958, 107 ff.

³⁹ Siehe S. 210.

⁴⁰ KUB 16.39 Vs. II 3, 6, 11; KUB 18.32 13.

⁴¹ KUB 18.32 6.

⁴² KUB 18.21 Vs. II 1.

⁴³ KUB 39.11, bearbeitet von H. Otten 1958, 70-71.

⁴⁴ Siehe S. 186.

⁴⁵ KUB 13.8, bearbeitet von H. Otten 1958, 105-107.

Šuppiluliuma waren so umfangreich, daß *Muršili II.* darin eine ernste Gefahr für das Wohl des Staates sah.

Der hišti/heštā-Totentempel der Lelwani: Der Tempel der Totengöttin *Lelwani*⁴⁶ scheint Teil der Palastanlage auf *Büyükkale* zu sein. Seit althethitischer Zeit wird dort *Lelwani* zusammen mit ihrem Götterkreis – den Gottheiten *Šiwatt-*, dem „(Todes-)Tag“, den beiden Dyaden *Tašammat-Tašimmeti* und *Ištušaya-Papaya*, einer Sonnengottheit, *Ḫašam(m)ili* und *Zilipuri* – verehrt. Neben diesen neun – vorwiegend chthonischen – Gottheiten, nimmt der Gott *Šiu(n)-*, der nur im Kult dieser Institution seine Individualität bewahrt hat, eine exponierte Stellung ein.

Das Opfer eines Rebuhns (?) und einer Gurke wird sowohl am 11. Tag des *AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}*-Festrituals als auch während des *KI.LAM*-Festrituals vollzogen. Ein kleines Fragment beschreibt diesen Ritus: „Die Komödianten haben verzierte Gewänder angezogen; [] Die Tänzer setzen sich in Bewegung. Die Leute (des Totentempels) stellen ein Rebhuhn (?) (und) eine Gurke hin. (Dabei) singen die Sänger von *Kaniš*.“⁴⁷

Während des Neujahrsfestrituals werden am gleichen Ort die vergangenen Jahre in Gestalt der Jahreshieroglyphen bestattet – ähnlich also wie die „vergangenen Zeiten“ in *Ebla*.⁴⁸

*Die Institution des ḫekur:*⁴⁹ Das Nomen *ḫekur* scheint auf syrisch **hai*=kur „das Haus (ist) der Berg“ zurückzugehen.⁵⁰ Da *ḫekur* stets mit *NA₄* „Stein“ determiniert ist, handelt es sich wohl um eine Felsanlage. Epitheta des *ḫekur* sind die Begriffe *annari* „Lebenskraft“ und *muwatti* „Stärke, Mut.“⁵¹

Ḫekur ist eine den Göttern in oder bei *Ḫattuša* und auch an anderen Orten – im Lande *Tarḫuntašša* (in der Nähe der Stadt

⁴⁶ In der hattisch-hethitischen Bilingue 412/b + ist *Lelwani* eine männliche Gottheit (Vs. 5a); das Epitheton „mein Herr“ führt sie auch in *KBo* 4.6 Vs. 10'. Seit der Zeit *Ḫattušilis III.* ist sie teilweise mit *Ereškigal* und *Allatum* gleichgesetzt, siehe S. 405.

⁴⁷ KUB 48.9, I. Singer 1984, 95-97, Vs. II 4-9.

⁴⁸ Siehe S. 722.

⁴⁹ Zuletzt O.R. Gurney 1977, 42; F. Imparati 1977, 19-64; D. Silvestri 1983; H. Otten 1989, 29 ff.

⁵⁰ D. Silvestri 1983.

⁵¹ KUB 27.13 Rs. IV 17.

Puḫanda⁵² und in Timmuwa⁵³) – geweihte Gedenkstätte, die – seit der Großreichszeit belegt – in enger Beziehung zum königlichen Ahnenkult der herrschenden Dynastie steht. Die Ahnenverehrung im ḫekur obliegt ausschließlich dem direkten Zweig der Dynastie. Nur ihre Mitglieder sind befugt, das ḫekur zu betreten. Ḫattušili III. schließt Ulmi-Teššop, den Sohn des Muwatalli, vom Ahnenkult aus. Erst dessen Sohn Kurunta von Tarḫuntašša erhält im Staatsvertrag mit Tuthaliya IV. Zugang zu dem „beständigen/ewigen ḫekur“.⁵⁴ Von Šuppiluliuma II. ist überliefert, daß er eine Statue seines Vaters Tuthaliya IV. anfertigen und im ḫekur – vielleicht Kammer B des Felsentempels Yazılıkaya⁵⁵ – aufstellen ließ.⁵⁶

Das „Haus des Großvaters“, auch „Haus des Großvaters der Majestät“, befindet sich nicht nur in Ḫattuša, sondern offenbar auch in der Stadt Šamuḫa.⁵⁷ Die Institution steht in engerem Zusammenhang mit dem Totentempel⁵⁸ und dem Palast.

Während des (h)išuwa-Festrituals werden im „Haus des Großvaters“ „[die Götter des Vaters] mit Feuer magisch gereinigt. Dann legt man für die „Götter des Vaters Opfergaben auf einem Tisch nieder.“⁵⁹ Wohl identisch mit den „Göttern des Vaters“ sind „die Götter des Palastes des Großvaters“, die Muwatalli II. in einem Gebet unmittelbar nach den Staatsgöttern – „Wettergott des Blitzes“, Sonnengöttin von Arinna, Ḫebat, „Königin des Himmels“, und Ištar – anruft.⁶⁰

Der hethitische König hatte anlässlich eines Rituals für die Unterweltsgöttin eine Traumvision im „Hause des Großvaters“. Daß dort die Ahnen über zukünftige Ereignisse Auskunft erteilen, zeigen auch Orakelanfragen. Ein fragmentarischer Text handelt mögli-

⁵² H. Otten 1989a, 29 f. und P.H.J. Houwink ten Cate 1992, 245, 251.

⁵³ KUB 38.2 Rs. III 21 nennt ein „ḫekur von/des Timmuwa“.

KUB 56.37 Vs. I 7' f. nennt zwei ḫekur-Heiligtümer, ein für die Gottheit Ka[m(m)am(m)a], das andere für den Berggott Piškuruḫa, S. Košak 1988, 147.

⁵⁴ Bo 86/299, bearbeitet von H. Otten 1988, § 10.

⁵⁵ Siehe S. 636-637.

⁵⁶ KBo 12.38, bearbeitet von H. Otten 1963, 13-18, Vs. II 4'-21, vgl. auch H. Otten 1989a, 29 f., siehe S. 35.

⁵⁷ KUB 12.5.

⁵⁸ Bo 3230 +.

⁵⁹ KUB 27.1 (= ChS I/3.1 1994, Nr. 1) Vs. I 25'-29'.

⁶⁰ CTH 381.

cherweise von der Befragung des Totengeistes Muwatallis II. in der Stadt Tarḫuntašša durch eine Beschwörerin und die Hierodule Šilalluḫi.⁶¹

Der Tempel des Wettergottes von Ḫatti: Daß die Statuen des Dynastiegründers Ḫattušili I., Tuthaliyas I./II., Šuppiluliumas I. und Muršilis II. im Tempel des Wettergottes von Ḫatti aufgestellt und verehrt wurden, belegt das Zeremoniell des 18. Tages des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals.⁶²

Statuen verstorbener Könige gab es jedoch auch andernorts außerhalb des Tempels des Wettergottes. So befanden sich Statuen von Ḫattušili I. in den Tempeln der Sonnengöttin von Arinna und des Kriegsgottes Zababa. Eine Statue Tuthaliyas IV. hatte Šuppiluliuma II. in Yazılıkaya (und) im ḫekur aufgestellt.

*Die Opferlisten für verstorbene Könige*⁶³ bestehen aus zwei Gruppen: Die erste Gruppe führt lediglich Opferrationen für einst regierende Großkönige auf. Die zweite Gruppe nennt neben diesen Königen auch die Großköniginnen und weitere Familienangehörige. Auffallenderweise wird dabei die Sippe Šuppiluliumas I. in besonderem Maße hervorgehoben, während die vorangegangenen Epochen nur verhältnismäßig knapp abgehandelt sind. Die Königsnamen enden mit Muwatalli II.

Der folgende Abschnitt listet die Opfer für die Großkönige und ihre Gemahlinnen auf: „...] Ḫuzziya [dem Laba]rna das eine Rind (und) das eine Schaf e[benso]; [d]er [K]adduši das eine Rind (und) das eine Schaf ebenso; dem Muršili das eine Schaf (und) das eine Rind ebenso; der Kali das eine Rind (und) das eine Schaf ebenso; dem Pimpira das eine Rind (und) (das eine Schaf) ebenso; dem Ḫuzziya, dem Manne von Ḫakmiš(ša), das eine Rind (und) das eine Schaf eben[so]. De]m Ḫantili das eine Rind (und) das eine Schaf ebenso; [der] Ḫarabšeki das eine Rind (und) das eine Schaf eben[so]; [der] Tawana(nna) das eine Rind (und) das eine Schaf e[benso].“⁶⁴

Die Ahnen-Großkönige zusammen mit ihren Gemahlinnen und den Prinzen sind in dem folgenden Listenabschnitt aufgeführt:

⁶¹ 2213/c Vs. II und 2239/c.

⁶² Siehe S. 804-805.

⁶³ Zuletzt H. Otten 1968.

⁶⁴ KUB 36.120.

„[Ein Rind (und) ein Schaf des Hauses der Köche] weiht m[an desgleichen]. [] des Hauses der Köche [] dem Kantuzzili, dem [] [des] Hauses der Köche [weiht er] desgleichen. [] dem PU-Šarrum(m)a, dem Sohn Tutha[liyas], [dem Vater des Pawah-telmaḥ, dem Vater des L[abarna(?)] weiht er [desgleichen]. [] dem Pimpira, dem [] [des] Hauses des Kochs w[eiht man] desgleichen. [] de[m] Ammuna, [dem Huzziya(?)] weiht der [Mund]schenck desgleichen. [Ein Rind (und) ein] Schaf dem [] weiht e[r desgleichen]. [Ein Rind] (und) ein Schaf [weiht er] dem Alluwamna . . .] des Hauses der Köche d[esgleichen].“

Die allem Anschein nach von Hattušili III. im Palastbereich geschaffene Institution der Ahnenverehrung blieb bis zum Ende der Großreichszeit bestehen. Die Anordnung der Statuen richtete sich nach den Familien. Die einzelnen Statuengruppen scheinen sowohl einander gegenüber als auch mit dem Rücken zueinander gestanden zu haben, so daß man zwischen den Ahnenreihen hindurchgehen konnte. In welchem Gebäude des Palastes die Statuen aufgestellt und wie sie beschaffen waren, ist ungewiß.

HAUSKULTE

Die Sakralität des Hauses

Hauskulte und die Auffassung vom Haus als einem sakralen Ort sind bis in die ältesten Schichten des akkeramischen Neolithikums zurückzuverfolgen.¹ Eindrucksvolle Zeugnisse bieten Siedlungen wie Jericho B, Munhata, Beidha, Ramad oder die Höhle bei Naḥal Ḥemar mit ihren Nischensakranien. Auf häusliche Ahnenkulte lassen zu Porträtköpfen stilisierte oder durch Einkerbungen verzierte Totenschädel sowie Figurengruppen, Hausbestattungen und Totenhausurnen schließen. Einen differenzierten Hauskult zeigt die neolithische Siedlung Çatal Hüyük, in der bereits neben den Wohnhäusern Sakralbauten bestanden. Die vom akkeramischen Neolithikum bis in die frühe Bronzezeit üblichen Hausbestattungen und die neolithischen Schädelkulte zeigen, daß man sich das Haus von den Lebenden und den Toten bewohnt dachte. Die Verehrung von Familiengöttern oder Ahnen bzw. der kultische Verkehr mit den verstorbenen Angehörigen der Familie ist das Hauptmerkmal und die älteste Form des Haus- oder Familienkultes. Insofern ist das Haus eine sakrale Stätte. Zu der frühbronzezeitlichen westanatolischen Siedlung Beycesultan² bemerkt Ernst Heinrich: „Für uns ist wichtig festzustellen, daß der so häufig bei Einzelhäusern vorkommende Hauskult solchen Umfang annehmen kann, daß man versucht ist, das Haus als Heiligtum zu denken.“³

Aus dem Hauskult hat sich der Tempelkult entwickelt: Die einzelnen familiären Kultureinheiten werden zu einer Kultgemeinde zusammenfaßt, in welcher Priester und Priesterin dem pater und der mater familias entsprechen. Der Altar, das Zentrum des Tempels, entspricht nun dem Herd des Wohnhauses.

Das Haus wird als verkleinerter Kosmos betrachtet: Der Mittelpfeiler entspricht der kosmischen, den Himmel stützenden Säule⁴,

¹ D. Wachsmuth 1980.

² S. Lloyd und J. Mellaart 1955, 1956, 1957, 1958; S. Lloyd, J. Mellaart und D. Stronach 1959; S. Lloyd 1960.

³ E. Heinrich 1957, 66.

⁴ Vgl. auch A. Evans 1901, 99 f.; D.J. Wölfel 1980, 307 f.; M. Eliade o.J. 251 f.; J. Makkay 1988.

das Dach dem Himmel, die vier Ecken den Himmelsrichtungen, der Herd dem kosmischen Zentrum und der Fußboden, unter dem sich die Hausbestattungen befinden, der Erde und Unterwelt. Diese Teile des Hauses sind denn auch die wichtigsten loci numinosi, an denen beim Hausbau Gründungsgaben und (nach hethitischer Überlieferung) während des Hauskultes Opfergaben niedergelegt werden.

Riten beim Bau eines Hauses

Auch wenn sich die Mehrzahl der hethitischen Hausbaurituale⁵ lediglich auf die Errichtung des königlichen Palastes oder eines Tempels bezieht, so ist doch anzunehmen, daß ähnliche, wenngleich bescheidenere Riten, beim Bau von Privathäusern vollzogen wurden.

Der Bau des Palastes erfolgt im Einvernehmen mit den Göttern oder sogar auf ihre Initiative hin: „Nicht wir haben den Palast gebaut, sondern die Götter haben ihn gebaut“, heißt es in den Palastbauritualen.

Von den einzelnen Arbeitsgängen beim Hausbau sind fünf Phasen von besonderer Wichtigkeit und werden deshalb von magischen Handlungen und abschließenden Opfern begleitet: Die Auswahl der Baumaterialien, die Setzung der Fundamente, die Errichtung des Daches, das Verputzen der Innenräume und der Außenwände sowie das Aufstellen des Herdes.⁶

⁵ CTH 413-415; 725-726.

Die unter CTH 413-414 gebuchten Rituale scheinen zu einem großen Ritual zu gehören, das zum purulli-Neujahrsfest zu stellen ist, V. Haas 1988a, siehe S. 724-728.

CTH 414 bezieht sich primär auf das sakrale Königtum, indem es den Bau des Palastes legitimiert und begründet. Es liegt in einem althethitischen Fragment KUB 29.3 (= StBoT 25 1980, Nr. 1) und dem vollständigen junghethitischen Text KUB 29.1 (Duplikat: KUB 29.2 (+) KUB 55.50 (+) HT 39), bearbeitet von G. Kellerman 1980, vor. Zumindest teilweise gehört zu diesem Ritual eine Tafel mit Wechselgesprächen (KBo 21.22, bearbeitet von G. Kellerman 1978).

CTH 413 ist ein Palastbauritual. Das Ritual CTH 415 hingegen ist babylonisch geprägt.

CTH 725-726 sind zwei hattisch-hethitische Bilinguen: CTH 725, bearbeitet von H.-S. Schuster 1974, enthält die zumeist apotropäischen Beschwörungen des zilipuriyatalla-Priesters (in hattischer und hethitischer Sprache): „Wenn man in den neuen Palast das Riegelholz einsetzt.“ CTH 726 betrifft die magischen Handlungen bei der Fundamentlegung für einen Tempel oder Palast.

⁶ KUB 29.1, siehe S. 724-728.

Rituale bei der Auswahl der Baumaterialien: Bei der Auswahl der Baumaterialien ist darauf zu achten, daß der Bauherr mit den Numina derselben in Einklang steht und daß keine magisch negativ wirkenden Hölzer und Steine verwendet werden. Um die guten und schlechten Eigenschaften des Baumaterials geht es in dem zweisprachigen hattisch-hethitischen Ritual mit dem Titel: „Wenn man in den neuen Palast das Riegelholz einsetzt.“⁷ In dem entsprechenden Abschnitt wählen die Götter selbst das Baumaterial aus: „Die Götter teilten die Länder zu. Sie stellten in Hattuša den großen Thron hin; sie stellten ihn aber hin, daß sich der Labarna, der König, [daraufsetzt]. Wenn wir aber das Haus des Labarna, des Königs, bestimmen, werden wir die Gebirge auswählen und ihm die guten Steine geben. Ein böser Stein soll gegen ihn nicht hineingelegt werden; der kantige, der bestoßene(?) alhara-Stein soll gegen ihn nicht darin sein. Im Gebirge Šakdunuwa⁸ mögen sie (die Götter) das [böse] Holz, den bösen Balken, das böse hita[šša]-Holz (und) das böse hui[mpa]-Holz verbe[rgen]! Das gute Holz aber, den guten Balken, das gute hitašša-Holz (und) das gute hui[mpa]-Holz mögen sie dem Labarna, dem König, ge[ben]!“⁹

Ein anderes Palastbauritual enthält Beschwörungen, die vor dem Fällen der Bäume rezitiert werden: „Der König fordert vom Wettergott (Bau-)Hölzer, welche die Regengüsse stark und groß gemacht haben“ und spricht zu den Bäumen: „Unter dem Himmel grüntet ihr; unter (euch) schlief der Löwe; der Leopard schlief unter euch; der Bär kletterte auf euch herum. Der Wettergott, mein Vater, lege Böses (aus euch) heraus. [Rind]er weideten unter euch, Schafe weideten unter euch. Jetzt aber verbarg(?) ich, der König L[aba]rna, mich bei euch, und rief die Throngöttin, meine Gefährtin, an.“ Der König holt nun auch das Einverständnis der Throngöttin zum Fällen der Bäume ein. „Bist du nicht mein, des Königs, Gefährtin, so daß du mir besagte Bäume aushändigst? Ich möchte sie fällen!“ Da antwortet die Throngöttin dem König: „Fälle sie, fälle! Die Sonnengöttin und der Wettergott haben sie dir ja übergeben!“ Dann wendet sich die Throngöttin an die Bäume: „Geht jetzt von diesem Land herab. Der Wettergott hat euch dem König übergeben! Man wird euch für ein (Bau-)Werk aufstellen. Er (der

⁷ CTH 413 B. – KUB 2.2 + (mit Duplikaten), bearbeitet von H.-S. Schuster 1974, 65-148.

⁸ Wahrscheinlich der Karadağ südwestlich von Amasya.

⁹ KUB 2.2 + (mit Duplikaten), Vs. II 43 – Rs. III 9, H.-S. Schuster 1974, 67-69.

König) wird für euch (Arbeiter?) laufen lassen und man wird über euch die Beschwörungen sprechen'. Es folgt die Bauholzbeschwörung: „Was in eurem Innern (ist), das sollt ihr enthüllen. Falls es Schwermut(?) ist, so bringt sie her! Falls es das böse [Aug]e ist, so enthüllt es! Falls es Verfluchung ist, so enthüllt sie! Falls in eurem Innern die ila-Krankheit (ist) oder in eurem Innern die Krankheit der Sonnengöttin ist, so kehrt/legt sie heraus. (Denn) es wird geschehen, daß der König, der Labarna, in euer Inneres Zinn und Eisen [schlägt].“¹⁰

Deponierungs- und Grundsteinlegungsrituale: Bei der Setzung der Fundamente sind Deponierungen verschiedenster Gegenstände, die dem Gebäude Dauerhaftigkeit und seinen Bewohnern Wohlergehen sichern sollen, von hoher Bedeutung. In dem Ritual „Wenn man unter den Fundamenten (Gründungsgaben) deponiert,“¹¹ werden Gründungsgaben an den loci numinosi des Hauses, nämlich am Mittelpfeiler, an den vier Ecken, an den vier Pilastern, am Postament bzw. am Altar, am Herd, an der Tür und am Tor niedergelegt. Solche Gründungsgaben – Miniaturmodelle und Miniaturziegel aus Gold –, die im allgemeinen vor Baubeginn in oder unter die Fundamente, zumeist an den vier Ecken, oder unter den Türen des Gebäudes eingemauert wurden, sind sowohl aus Tempeln und Palästen Assyriens¹² als auch aus Ägypten seit der ersten Dynastie bezeugt.¹³

Die erste Deponierung:¹⁴ Im Zentrum des Gebäudes, am Platz des Mittelpfeilers, gräbt man ein Loch und legt Kupfer hinein. Die Stelle wird „außenherum“ mit vier Nägeln, die man mit einem eisernen Hammer in den Boden schlägt, markiert. Daß es sich hier nicht um ein Opfer, sondern um einen rein magischen Vorgang handelt, zeigt der diese Handlung begleitende Analogiespruch: „Siehe, wie das Kupfer verwahrt und dann dauerhaft ist, ebenso

¹⁰ KUB 29.1 Vs. I 43-49.

¹¹ KBo 4.1 + (mit Duplikaten), bearbeitet von N. Boysan-Dietrich 1987, 43-79.

¹² In einer seiner Bauinschriften festigt Asarhaddon das Fundament des Assurtempels „gleich dem Gefüge der Berge“ durch die Deponierung von Gold, Silber, Edelsteinen, Antimon, allerlei Gewürzen, Topföl, gutem Öl, Honig, Butter, Bier und Wein, mit Kalkstein und hartem Berggestein, R. Borger 1967, 4:3-12; ähnlich ist eine Inschrift Nabopolassars, siehe S. Langdon 1912, 63.

¹³ M. Saleh und H. Souruzian 1986, Nr. 224.

¹⁴ KBo 4.1 + Vs. 1-6.

soll dieser Tempel verwahrt sein, und (sein Fundament) soll in der finsternen Erde dauerhaft sein.’ Und er (der Priester) ruft den Namen des Ritualherren (und spricht): ‘Wer diesen Tempel gebaut hat, der soll vor den Göttern ebenso (wie der Tempel) dauerhaft sein. Dieser Tempel soll sich künftig vor den Göttern mit Leben und Wohlergehen sättigen!’“¹⁵

Die zweite Deponierung¹⁶ wird an den vier Ecken des Hauses niedergelegt, und zwar an jeder Ecke neun Miniaturziegelsteine – die ersten drei aus Silber, Gold und Lapislazuli, weitere drei aus Bergkristall, Alabaster und Eisen, die letzten drei aus Bronze, Kupfer und Diorit/Basalt.

Die dritte Deponierung¹⁷ „bei jedem der vier Pilaster“ besteht aus neun Miniaturpfeilern – aus Silber, Gold, Lapislazuli, Bergkristall, (Alabaster), Eisen, Diorit/Basalt, Kupfer und Bronze. Nach der Deponierung erfolgt eine Anrufung, in der die Götter daran erinnert werden, daß nicht die Menschen, sondern sie selbst den Tempel errichten und daß sie es sind, die die Baumaterialien aus allen Himmelsrichtungen und Ländern herbeigebracht haben: „Siehe, diesen Tempel, den wir dir, der Gottheit, erbaut haben, – und er ruft den Namen derjenigen Gottheit, für die man ihn baut – haben nicht wir gebaut, (sondern) alle Götter haben ihn gebaut. Die männlichen Götter haben ihn als Zimmermannsleute gebaut. Die Fundamente unten hat Telipinu gelegt; darauf hat Ea, der König der Weisheit, die Mauern errichtet; Holz und Steine haben alle Berggötter hergebracht; den Lehm haben die Göttinnen gebracht. Sie haben unten die Fundamentsteine aus Silber und Gold gelegt. Das Gold haben sie aus der Stadt Piruntumiya hergebracht; das Silber haben sie aus dem Tempel(?) hergebracht; den Lapislazuli haben sie vom Berg Takniyara¹⁸ hergebracht; den Alabaster haben sie aus dem Lande Kanišha¹⁹ hergebracht; den Bergkristall haben sie aus Elam hergebracht; den Diorit/Basalt haben sie aus der Erde hergebracht; das Meteor Eisen haben sie vom Himmel hergebracht;

¹⁵ KBo 4.1 + Vs. 8-13.

¹⁶ KBo 4.1 + Vs. 19-23.

¹⁷ KBo 4.1 + Vs. 24-26.

¹⁸ Im Zusammenhang mit dem Berg Takniyara/Takniyari ist Lapislazuli auch in dem hurritischen Text 702/v(+)KUB 45.1 (= ChS I/1 1984, Nr. 13) Rs. III 28" f. genannt.

¹⁹ Wohl identisch mit Kaniš.

Kupfer (und) Bronze haben sie aus Zypern vom Berge Takata hergebracht."²⁰

Die vierte Deponierung²¹ besteht wiederum aus jeweils neun – als walla- bezeichneten – Gegenständen von einem Sekel Gewicht, etwa aus Pflöcken, Bolzen oder Gründungsnägeln(?): Neun aus Silber, neun aus Gold, neun aus Eisen, neun aus Bronze, insgesamt 36. Davon legt man vier (von jeweils verschiedenem Metall) unter das Postament, desgleichen unter den vorderen, gegenüberliegenden Pilaster und unter die Pilaster rechts und links; die übrigen 16 werden an den vier Hausecken – an jeder Ecke vier – deponiert.

Die fünfte Deponierung²², die wiederum für den vorderen, stirnseitigen Pilaster bestimmt ist, besteht aus glückbringenden Amuletten: Einem Löwen aus Gold von einem Sekel Gewicht sowie drei Rinderpaaren – das eine aus Eisen, „mit einem silbernen Joch angeschirrt, jedes Rind von einem Sekel Gewicht; unter ihnen ist ein Sockel.“ Auf einem Sockel stehen auch die anderen beiden, jedoch nicht näher beschriebenen Paare.

Die sechste Deponierung²³ wird am Altar oder Postament niedergelegt; sie besteht aus neun Miniaturaltären – einem aus Silber, einem aus Gold, einem aus Lapislazuli, einem aus Bergkristall, einem aus Eisen, einem aus Kupfer, einem aus Bronze, einem aus Alabaster und einem aus Diorit/Basalt – von je einem Sekel Gewicht.

Die siebte Deponierung²⁴ legt man unter der Herdstelle nieder: Auch hier werden neun Herdminiaturen aus den üblichen Materialien²⁵ sowie vier Bolzen, wohl an jeder Ecke des Herdes einer, deponiert.

Die achte Deponierung²⁶ ist für die Tür bestimmt; sie besteht aus neun Türminiaturen aus den üblichen Materialien von je einem Sekel Gewicht.

Die neunte und letzte Deponierung²⁷ erfolgt am Tor; sie besteht

²⁰ KBo 4.1 + Vs. 28-40.

²¹ KBo 4.1 + Vs. 47-Rs. 6.

²² KBo 4.1 + Rs. 7-13.

²³ KBo 4.1 + Rs. 14-17.

²⁴ KBo 4.1 + Rs. 17-22.

²⁵ Es fehlt in der Aufzählung der Herd aus Kupfer.

²⁶ KBo 4.1 + Rs. 23-26. Es fehlt in der Aufzählung die Tür aus Kupfer.

²⁷ KBo 4.1 + Rs. 27-30.

aus zwei Torminiaturen aus Kupfer (ohne Angabe des Gewichts) und aus 16 Äpfeln – vier aus Gold, vier aus Silber, vier aus Eisen und vier aus Bronze (ohne Angabe des Gewichts). Damit endet die Ritualtafel.

In einem anderen Bauritual gleicher Provenienz werden neben verschiedenfarbigen Wollgegenständen zehn Kupferbolzen von je einem Sekel Gewicht und zehn Kupferbolzen von je zwei Sekel Gewicht sowie eine Rinderstatuette aus Kupfer von fünf Sekel Gewicht unter dem Altar oder Postament deponiert. Des weiteren sind (in zerstörtem Kontext) zwölf bronzene Hämmer von je zwei Sekel Gewicht und eine Türminiatur aus Bronze genannt.²⁸ Es ist zu vermuten, daß die sich anschließende Aufzählung von Speisen, Fellen – von Löwe, Hund und Schwein –, einem Stuhl, einem Tisch und „Töpferware“ ebenfalls als Deponierungen zu betrachten sind.

In einem ähnlichen Grundsteinlegungs- oder Deponierungsritual²⁹ werden Edelmetalle und Edelsteine, zehn Eisenbolzen, zehn Eisenpflöcke, zehn Miniaturziegelsteine aus Eisen und ein eiserner Miniaturhammer deponiert. Man legt Getreidesamen, Erbsen, Bohnen, Malz, Salz, Honig und Früchte unter die Fundamente, damit diese Nahrungsmittel stets reichlich im Hause vorhanden seien. Auf mesopotamischen Einfluß weisen die Götterstatuetten des Ea, der Ea-Hypostase Nin.é.mu.un.dù „Herr, der das Haus baut“ und der Göttin Gula hin, welche letztere auch in dem babylonischen Entsühnungsritual „Haus der Einschließung“ die Beschützerin des Hauses ist.³⁰ An jeder der vier Ecken bzw. unter einem jeden Eckstein wird zum Zwecke der Absicherung gegen negative Kräfte eine Nin.é.mu.un.dù-Statuette und unter jedem der Wandpfeiler ein mit bronzenen Flügeln versehener Stier (von einer Mine Gewicht) deponiert, darunter schiebt man – bei allen diesen Statuetten – bronzene Bleideckel.³¹ Sodann schüttet man in diese Deckel zu den Statuetten wiederum Öl, Milch, Honig, Salz, allerlei Getreidesorten, Früchte und Malz. Dazu legt man zwei Bolzen aus Eisen, zwei aus Alabaster, [zwei] Miniaturziegelsteine aus Eisen, ferner verschiedene Edelsteine und Metallstücke. Für Ea

²⁸ 412/b Rs. 15'-20'.

²⁹ CTH 415, N. Boysan-Dietrich 1987, 60-79.

³⁰ G. Meier 1941-1944.

³¹ KBo 15.24, L. Jacob-Rost 1963, 200 f.

bäckt man zehn Gebäckbrote in Form von Ohrmuscheln – damit er die Bitten der Hausbewohner hört – und legt sie für den Gott nebst anderen Gebäcken und Getränken auf einen Tisch, der am mittleren Wandpfeiler aufgestellt ist. Man opfert ein Schaf und bestreicht mit seinem Blut die vier Statuetten des Nin.é.mu.un.dù, die Statuetten des geflügelten Stieres sowie einen ayakki- genannten Gegenstand. Anschließend ist für Ea, Nin.é.mu.un.dù und Gula ein Opferzeremoniell vorgesehen.

Als Deponierungen mögen manche der Miniaturhäuser zu betrachten sein, wie z.B. das Rundhaus aus Mari, das in einer mit Gefäßen gefüllten Ziegelpackung unter einer frühdynastischen Straße zutage kam.³²

Ein Bauabschlußritual liegt fragmentarisch in einer junghethitischen Fassung vor.³³ Der erste (erhaltene) Abschnitt behandelt die Schlachtopfer an den Pilastern des Hauses. Der zweite enthält einen Richtfest- oder einen Zimmermannsritus: Nachdem das Dach gesetzt worden ist, klettert der Zimmermann zunächst zweimal nach- einander mit Hilfe eines Seils auf das Dach; währenddessen unrun- den die Sänger den Herd. Beim dritten Mal schneidet der auf dem Dach sitzende Zimmermann die Schlinge des Seils entzwei; dabei psalmodieren die Psalmodisten. Der Zimmermann durchtrennt einen vom Dach herabhängenden Tuchstreifen, an dem symbolisch sein Handwerkszeug – eine silberne Axt und ein silbernes Messer – angebunden sind. Dann hangelt er sich an seinem Seil herunter und verbeugt sich vor dem Hausherrn. Dieser betritt das neuerbaute Haus, und der Zimmermann erhält die silberne Axt und das silberne Messer zum Geschenk.

Bauopfer: Einen Hinweis auf den verbreiteten Brauch eines lebendigen Bauopfers erbrachten die Ausgrabungen in Boğazköy auf Büyükkale, wo über der untersten Steinlage der Fundamente eines Hauses³⁴ in einer mit einem Deckstein abgeschlossenen Kammer das Skelett eines etwa vierjährigen Kindes freigelegt wurde.³⁵ Möglicherweise im Zusammenhang mit einer Stadtgründung wur-

de zum Zweck der Fruchtbarkeit bzw. Vermehrung der Bewohner ein Schwein „unter das Fundament“ vergraben.³⁶

Ein Umzugsritual: Für den Fall, daß der König „an einen anderen Ort, in eine unberührte Stadt“, d.h. in eine neu gegründete Stadt, umzieht, liegt ein umfangreiches Ritual vor – das „Ritual des Hinhaltens des Ohres [der/für die] Götter“.³⁷ Das Ritual verfolgt den Zweck, die großen Götter – Teššop, Hebat und Šarrum(m)a, die „früheren Gottheiten“,³⁸ die Heilsnumina – guter Tag, Kraft, Heil, Übersfluß, Gerechtigkeit, Freude, Weisheit, Willfährigkeit, gute Jahre, Gesundheit³⁹ – und die zwölf Monate bzw. Monatsgötter(?)⁴⁰ in den neu erbauten Palast zu locken. Zu Beginn des Rituals führt man den Ritus des Umschwenkens zur Reinigung der arkiu-Gebäudeteile des Palastes aus. Dann plziert man die Götterstatuetten zusammen mit zipinni-Gebäcken in der folgenden Weise: „Sie setzen zur Hebat zipinni-Gebäcke von einem Liter Mehl hin. Und Šarrum(m)a sitzt beim Wettergott. [] Mezzulla sitzt auf dem Schoß der Hebat. [] Unter dem Thron des Wettergottes sitzt Biṭṭanu. Biṭṭanu aber in jener Stadt []; Hinari sitzt [neben dem] Wettergott. Unter dem Opfertisch der Hebat [sitzt] Nirkappu. [] Unter dem Opfertisch der Hebat sitzt die Liebe. [] Vor dem Wettergott sitzt die Gottheit [] als (sein) Statthalter, der Himmel und Erde [hält]. Links von Hebat sitzt Tagidu als (ihre) Statthalterin.“⁴¹ Man hebt Gruben aus, die den Weg zur Unterwelt symbolisieren sollen, und plziert „namentlich“ Eltara und Nabirra, zwei der „früheren Gottheiten“, „und außerdem den Wettergott des Berges der (neuen) Stadt; und seine Stadt sitzt (am) Berg.“ Nun plziert man die übrigen „früheren Gottheiten“, nämlich Minki, Tuḫuši, Am(m)unki, und Awannamu. „Hinter ihnen sitzt Kumarbi [].“ Sodann folgen, wieder zusammen mit den zipinni-Gebäcken, die Heilsbegriffe šalḫiti und mannitti; ferner ist (in zerstörtem Kontext) von einem Thron, von Ea, Nabû, Weisheit und Verstand die Rede. „Vor ihm sitzen [die Schutzgottheiten] der Person

³⁶ Siehe S. 340.

³⁷ CJH 492, siehe H. Otten und C. Rüster 1978, 154 f., hinzu kommen noch KUB 60.153 [Rs. von KUB 45.28 + KUB 47.59 + KUB 39.97 (+ IBoT 2.119)] und wohl auch KUB 57.52.

³⁸ Siehe S. 111-112.

³⁹ Sowie eine ganze Anzahl weiterer noch unverständlicher Begriffe.

⁴⁰ KUB 45.28 + Vs. 22 und KBo 13.193 13'.

⁴¹ KUB 45.28 + Vs. 5-11.

³² Literatur bei U. Seidl 1972-1975, 230.

³³ KUB 55.28 + Bo 7740, bearbeitet von A. Ünal, 1988.

³⁴ Schicht IVa.

³⁵ P. Neve 1966, 29 f., J. Makkay 1988, 7 und H.M. Kümmel 1967, 164.

und der Hände'' (des Königs); [] vor ihm [sitzen] die zwölf Monate.''42 Nach einer wohl nur kleineren Textlücke heißt es: „Dahinter sitzt Ḫummuni43; dahinter sitzen die Schicksalsgöttinnen und die Muttergöttinnen, welche das Schicksal bestimmen; dahinter sitzt der gute Tag; dahinter sitzt die starke Gottheit; dahinter sitzt Dawiya, dahinter sitzt Kurwašu, dahinter sitzt Nekmi; vor ihm sitzt Šallunziši; (vor ihm) sitzt Menkišuri; vor ihm sitzt Feld (und) Flur; dahinter sitzt das Wohlergehen, der Sohn der (Göttin) Aya; dahinter sitzt Aara; dahinter sitzt Überfluß; dahinter sitzt 'göttliches Walten'; dahinter sitzt Freude; dahinter sitzt Klugheit (und) Weisheit; dahinter sitzen Freundlichkeit, Luḫa, gute Jahre, Abašdu, Gesundheit und Luša; dahinter sitzt Ḫurni, darunter sitzt Iṣḫašḫarna, Zeuge der männlichen Gottheiten; dahinter sitzt Iṣkali, Zeuge der weiblichen Gottheiten. Es sitzt der alte Stein, Zeuge der Anunnaku-Gottheiten; dahinter sitzen der Berg Upparpa, Zeuge der Berge.''44 Danach werden kostbare Geräte – (soweit erhalten) eine silberne Tafel, eine [silberne] Nadel oder Spange, (die Hieroglyphen von) Himmel und Erde aus Eisen und ein silberner Griffel – als Geschenke des Königs „hingesetzt''. Sie werden vor drei Gottheiten – einer Schutzgottheit, dem Berggott Bišašabḫi und dem Genius Iwa(n)zipa45 – auf jeweils eine silberne Waage gelegt.46 Der folgende und letzte Teil des Rituals enthält Schaf-, Vogel- und Gebäckopfer für die aufgeführten Gottheiten und vergöttlichten Heils- und Wohlstandsbegriffe.47

Es liegt nahe, dieses Ritual mit der Verlegung der Residenz von Ḫattuša nach Tarḫuntašša in Zusammenhang zu bringen.48

Die Hausgottheiten

Das Haus, von den Ahnen oder Familiengottheiten, von Schutzgeistern und Hausgottheiten bewohnt, ist selbst numinos. Ein

42 KUB 45.28 + Vs. 20-22.

43 Vielleicht die Herdgöttin, vgl. hurritisch ḫumni „Herd''. siehe S. 268 mit Anm. 125.

44 KUB 17.20 Vs. II 1-16.

45 Auch in KBo 24.122 18' und 46/b 8' belegt.

46 KUB 17.20 Vs. II 17-28.

47 KUB 17.20 Rs. III, IBoT 3.83 und IBoT 2.119 (Ende des Rituals).

48 Dieser Vermutung entspräche, daß der Begriff „Zeuge der Gottheit NN'' sonst nur noch in einem Gebet Muwatallis II. belegt ist (KUB 6.45 + Rs. IV 56, N. Oettinger 1982, 164 Anm. 7).

Haus, das durch ein darin begangenes Verbrechen verunreinigt ist, „keucht'' und „blickt (anklagend) zum Himmel hinauf.''49 Das Gedeihen des Hauswesens hängt sowohl von den in ihm wohnenden Numina als auch vom Wohlwollen der großen Landesgötter ab.

Schutzgottheiten des Hauses sind gewiß die auf die Wände in magischen Kompositionen mit roter und schwarzer Farbe gemalten Geisterfiguren und Gesichter in Häusern der frühbronzezeitlichen Siedlungen Munbāqa50 (Abb. 45), Halawa51 (Abb. 46) und Malatya52 (Abb. 47).

Die „Gottheiten des Hauses'' werden in Götteraufzählungen vor den Gottheiten des Landes aufgeführt.53 Ein Schutzgott des Hauses oder des Palastes ist „der Wettergott des Hauses'' bzw. „der Wettergott des Palastes'',54 der in den Festritualen, die im Palast zur Ausführung gelangen, zusammen mit anderen im Palast verehrten Gottheiten Opferspeisen erhält. In einem dieser Rituale sind 15 für den Palast zuständige Gottheiten aufgeführt,55 nämlich die Muttergöttin Ḫannaḫanna, die Gruppe der Schicksals- und Muttergöttinnen,56 der Herd, die das Haus vor Dämonen schützende Ugur-Dyade,57 der mit dem Herd verbundene Mondgott, der „Stern'', die „Nacht'', die „Königin'', die Schlafzimmertgottheit Ḫarištaš(š)i, der Hofgenius Ḫilašši, der „geringe Ort'', die „geordnete Rede'',58 der „günstige Tag''59 und Ḫašam(m)ili,60 der die Kinder beschützt.61 Eine andere Reihung bietet ein zum AN.TAḪ.

49 CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Vs. I 10 f.

50 D. Machule et al. 1986, 85-87.

51 F. Lüth 1989, 101-104.

52 M. Frangipane 1992.

53 Zum Beispiel KBo 21.87 + (= ChS I/3.1 1994, Nr. 14) Rs. III 17'.

54 Siehe S. 193.

55 KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Rs. VI 17'.

56 Zum Beispiel KUB 2.13 Rs. VI 28 und KUB 35.84 Vs. II 9'.

57 „An den Herd vor Ner(i)gal'' stellt man (in KBo 17.15 Vs. 17') Räucherharz hin.

58 H. Otten 1971, 47 und CHD I-N 36.

59 KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Rs. VI 17'-24'.

60 Zusammen mit Herd, Getreidegöttin und Hofgenius wird Ḫašam(m)ili in KUB 20.99 Rs. III 2' f. beopfert, zusammen mit dem Hofgenius und Ḫarištaš(š)i in KUB 33.87 + KBo 23.72 Rs. 23' f., vgl. auch KUB 2.13 Vs. III 2' f.; zusammen mit den Schicksalsgöttinnen in KBo 17.15 Rs. 15' f.; KBo 17.40 Vs. I 4; sowie mit den Schicksalsgöttinnen und Ugur in IBoT 3.1 46 f., 61 f.

61 Das Ritual der Beschwörerin Šuṣumanniga (KUB 7.1 Vs. III 29-36, Rs. IV 1'-5', bearbeitet von H. Kronasser 1961, 162-164) wird angewandt, „wenn einer

ŠUM^{SAR}-Festritual gehörender Text,⁶² nämlich „Wettergott des Palastes“, die Landwirtschaftstriade Telipinu-Ḫalki-Sumuqan und andere mehr.

Auch Ḫebat ist im hurritischen Schrifttum eine Göttin des Hauses, die in Opferlisten in der Reihe „Teššop, Ḫebat des Hauses und Teššop der Stadt“ aufgeführt ist.⁶³

Eine Patronin des Hauses ist vor allem Ša(w)oška, die Göttin der Frauen, mit ihrer Dyade Ninatta und Kulitta.⁶⁴ Während sich das Wirken des Teššop und der Ḫebat mehr auf den Palast beschränkt, kümmert sich Ša(w)oška um jedermann. Sie segnet oder straft ein Haus ganz nach ihrem Belieben. So heißt es in einer Hymne an die Göttin: „[Und ich will] sie, der Herrin erste Dienerinnen [preisen]: Ninatta, Kulitta, Šindalirde, [Na]mrazunna. Und welches Haus der Ša(w)oška lieb ist, zu jenem Haus schickt sie diese hin, um (Wohlstand) zu bewirken. Und welche Arbeit sie auch immer ausführen, mit Eifer leisten sie sie, welches Haus auch immer sie zurüsten, mit Freude rüsten sie es zu. Sie vermählten die Bräute, pflegten dabei Gewänder zu weben, sie vermählten die Söhne des Hauses, und pflegten dabei feldflurweise zu ackern. Und ich will sie, der Herrin letzte Dienerinnen, preisen: Ali, Ḫalzari, Taruwi, Šinandadugarni, die will ich preisen. Und welches Haus der Herrin verhaßt ist, zu jenem Haus schickt sie diese hin, um (Unheil) zu bewirken. Und sie erfüllen das Haus mit Stöh[nen??] und Angst. (Denn) sie hetzten die B[räute] auf, so daß die eine die andere am Kopfe zerrte. Und ferner verm[ählen sie sich nicht], sie weben nicht. (Unter) den Hausgenos[en] stifteten sie Feindschaft und den Acker beackern sie [nicht feldflurweise]. Sie zankten[]”.⁶⁵

für ein Kind den Ḫašam(m)ili des Monats [beopfert].“ Zu diesem Zweck stellt er einen Opfertisch mit der Statuette des Ḫašam(m)ili vor das Fenster.

⁶² KBo 4.13, siehe S. 780.

⁶³ KBo 24.59 + KBo 27.199 Rs². IV 12'-14', Duplikat FHL 132 + Bo 7188 9'-11', vgl. auch KUB 21.34 + IBoT 1.7 Vs. I 18.

⁶⁴ „Danach trinkt die Königin sitzend Ša(w)oška von Ḫattarina, Ninatta (und) Kulitta – die Gottheiten im Hause/die Gottheiten des Hauses – mit einem Becher“, IBoT 3.115 + KUB 47.69 + 53/w + Bo 8034(= ChS I/3.1 1994, Nr. 17) Vs. I 9-11, vgl. auch KBo 33.212 Vs. 7'. In einem Festritual für Ša(w)oška von Šamuḫa sind sie (hurritisch) als „Ša(w)oška des Hauses, Ninatta (und) Kulitta“ (in hurritischer Konstruktion: E-ni-bi ^DIŠTAR-an ^Dni-na-ta-an ^Dku-li-ta-a[n]) zusammengefaßt, KUB 27.1(= ChS I/3.1 1994, Nr. 1 Vs. II 47).

⁶⁵ KUB 24.7 Vs. I 12'-32', bearbeitet von R. Lebrun 1980, 402-409, vgl. auch I. Wegner 1981, 50 f.

Eine auf Anatolien beschränkte Schutzpatronin von Haus und Herd ist Kamrušepa.⁶⁶ In einem hattisch-hethitischen Bauritual,⁶⁷ „Wenn sich der König irgendwo im (Lande) drinnen neue Häuser baut“, ruft man sie nach Fertigstellung in den Palast: „Die Sonnengöttin hat ihr Haus gebaut, da rief sie Kamrušepa.“ Die Göttin bezieht das Haus und facht das Feuer im Herd an: „Da nahm Kamrušepa/Kataḫziwuri [...], den Herd aus Eisen, und sie stellte ihn hin. Sie entzündete šaḫi- und parnulli-Hölzer, und sie entzündete Cymbopogon und ḫapuriya-Holz. (Dann) [nahm sich] Kamrušepa einen Stuhl und setzte sich hin.“⁶⁸

Der Name der Kamrušepa wurde wegen der Variante Kamaru = šepa zu hethitisch kamara- „Rauch“ gestellt;⁶⁹ der Name würde somit „Rauchgenius“ bedeuten. Doch hat die Variante allenfalls den Wert einer Volksetymologie, die auf die Funktion der Kamrušepa als Göttin von Haus und Herd zurückzuführen wäre.

Der Herd- und Hausgöttin Kamrušepa obliegt das Wohl der Familie. In Geburtshilferitualen ist sie die Hebamme, die mit ihren Beschwörungen – gelegentlich zusammen mit der Muttergöttin Ḫannaḫanna – den Gebärenden zur Seite steht.⁷⁰

In ihrer Eigenschaft als Haus- und Herdgöttin erscheint sie in dem Mythologem eines Heilungsrituals, das berichtet, wie das personifizierte Feuer seine Hitze verlor.⁷¹ Im Entsühnungsritual des Ḫutuši vollzieht Kamrušepa bzw. Kataḫziwuri eine rituelle Entsühnung des gesamten Landes, die mit der Reinigung des Palastes und des Herdes beginnt und selbst die Haustiere – Schwein und Hund – miteinschließt.⁷²

Die Hausgottheit Ḫarištaš(š)i⁷³ – primär vielleicht die Beschützerin des Vorratslagers⁷⁴ – mit der (im AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Fest-

⁶⁶ Siehe S. 438-441.

⁶⁷ CTH 726.1, N. Boysan-Dietrich 1987, 41 f.

⁶⁸ CTH 726.1 Vs. I/Vs. II 22-28, E. von Schuler 1988, 244 f.

⁶⁹ Die Schreibung kam-ma-ru-še-pa ist belegt in KBo 9.127 + Vs. I 12, KUB 17.10 Vs. II 35 und KUB 34.63 15, A. Goetze 1953, 266.

⁷⁰ KUB 17.15 Rs. III 12', F. Starke 1985, 207.

⁷¹ KUB 17.8 Rs. IV, bearbeitet von G. Kellerman 1987b.

⁷² CTH 732.

⁷³ H. Otten 1972-1975, 121; vgl. noch KUB 51.30 Vs. 6' É.ŠA-ni ^Dḫa-ri-eš-ta-ši.

⁷⁴ Zu *ḫarišta-, die Gottheit Ḫarištaš(š)i und ḫarištani- „Vorratslager“ siehe H. Otten und W. von Soden 1968, 32.

ritual) die Schicksals- und Muttergöttinnen verbunden sind,⁷⁵ wird von der Königin im Innen- oder Schlafgemach verehrt: „Die Königin tritt in das Innengemach und setzt sich auf [das Be]tt. Sie trinkt einmal die Gottheit Ḫarištaš(š)i“⁷⁶. An anderer Stelle erweist die Königin der Ḫarištaš(š)i, dem Bett, und dem Bettzeug Verehrung.⁷⁷

Heilige Orte und Hausnumina

Die das Haus erfüllenden numinosen Kräfte sind an spezifischen Stellen konzentriert, so daß jeder wichtige Teil des Hauses seinen eigenen Geist besitzt.⁷⁸ Für diese gestaltlosen Numina ist ein seit althethitischer Zeit belegter Standard-Opferitus überliefert, der in verschiedenen Gebäuden während verschiedener Festrituale ausgeführt wird.⁷⁹ Es handelt sich dabei zumeist um diejenigen Stellen des Hauses, an denen schon beim Hausbau Miniaturgegenstände deponiert worden waren, nämlich die Pfeiler, die vier Ecken, die Wände oder auch nur eine Wand, Fenster, Herd, Bank, Stuhl bzw. Thron, Riegelholz⁸⁰ und Hof. Diese loci numinosi können zu einer Heptade zusammengefaßt werden.⁸¹ Von geringerer Numinosität sind der Fußboden⁸², der Estrich und die Türschwelle. Im Ritus werden sie alle wie die Hausgötter behandelt: „Vor dem Altar libiert er dreimal; dem Herd libiert er dreimal, dem Telipinu libiert er dreimal; dem Riegelholz libiert er dreimal“.⁸³ In einem hattisch-hethitischen Ritual dreht oder wendet sich einer der Kultakteure bei jedem einzelnen Speiseopfer, das er „vor dem Fenster der

⁷⁵ KBo 4.13 Vs. II 20', Rs. IV 2 f., 22 f.; KUB 51.30 Vs. 5' f., vgl. auch A. Goetze 1938, 55 f.

⁷⁶ KBo 20.51 Vs. I 7'-9'.

⁷⁷ KUB 12.5 Rs. IV 14' f.

⁷⁸ Vgl. auch H. H. Scullard 1985, 22.

⁷⁹ In der Ḫalentuwa-Residenz (KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971), im Tempel des Wettergottes (CTH 631, bearbeitet von E. Neu 1970, sowie am 18. Tag des AN.TAḪ.SUM^{SA}-Festrituals, siehe S. 804) und im Totentempel (KBo 17.40 und IBoT 3.1, bearbeitet von V. Haas und M. Wäfler 1976, 86-95); vgl. ferner KBo 24.98; KBo 25.88 (= StBoT 25, 1980, Nr. 88).

⁸⁰ Die „Götter des Riegels“ werden auch in einer ugaritischen Opferliste für die „Götter des (Monats) ḫiyari“ mit einem Schaf bedacht, M. Dietrich und O. Loretz 1988, 308:42.

⁸¹ KUB 34.130 Rs. 2 III 10'-14'.

⁸² Den „bösen Fußboden“ (idalu ḫuimpa) nennt KUB 2.2 Rs. III 2.

⁸³ KUB 20.46 Rs. IV 15'-20'.

So[nnenscheibe]“, vor der Getreidegottheit, auf dem Türriegel und dem Herd darbringt.⁸⁴ Bei diesem Ritus wird dem Herd als dem Zentrum des häuslichen Lebens zweimal oder auch dreimal, den übrigen Stellen jedoch nur einmal geopfert: „Nun libiert ein Beschwörungspriester dreimal mit einer Kanne Bier vor dem Altar; am Herd einmal, am Thron einmal, am Fenster einmal, hinter dem Herd einmal, an der taršanzipa-Bühne(?)⁸⁵ einmal, am Riegelholz einmal; ferner libiert er neben dem Herd einmal.“⁸⁶

Ein ausführliches Hausopferzeremoniell enthält das althethitische Gewitterritual: „Der Küchenmeister [hält dem König ein schwarzes Liblationsgefäß mit walḫi-Getränk [hin]. Der König legt Hand [daran]. Der Küchenmeister libiert [dem Go]tt vor [der Wand dreimal]. Der Küchenmeister geht zurück. Dann [faßt der Prinzipal der Tafeldecker übe]r ihm (oberhalb von ihm) zu. Der Küchenmeister libiert dem Herd einmal, vor den Askoi [einmal], am [Thr]on einmal, am Fenster einmal, am Riegelholz [einmal], neben [dem Herd] einmal. Der König vernei[gt sich], und er tritt hin zum Thron. Ein Mundschenk bringt einen Becher herbei der König tri[nkt] die Zwei: den Wettergott und Wašezzi(i). Er libiert in die ḫuppar(a)-Schale. Die kleine Leier (ertönt). Die ḫall[iyari]-Leute s[ingen]. Der Küchenmeister bringt Leber herbei. Vor die Wand [unten] legt er sie hin; an den Herd legt er (sie), vor die Askoi legt er (sie), an den Thr[on] und an das Fen[ster] legt er (sie), auf das Riegelholz legt er (sie), dann legt er (sie) hinter den Herd.“⁸⁷

Andere solche Rituale beziehen in die Opferrunde auch die Sonnengöttin, die Schicksalsgöttinnen Ištuštaya-Papaya, die hattische Hausgottheit Zilipuri⁸⁸, Šitarzuna⁸⁹, den Hofgenius Ḫilašši, den „günstigen Tag“ und die Wandpfeiler oder Säulen ein.⁹⁰ Bemerkenswert sind die Opferniederlegungen „für die Schicksalsgöttinnen am Fenster“, „bei/für Ḫarištaš(š)i im Innengemach“ sowie

⁸⁴ KUB 28.91 Vs. I.

⁸⁵ Falls mit H. Otten 1971, 24 f. ḫaššanzipa – zu lesen, so handelte es sich um den Herdgenius.

⁸⁶ KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Vs. I 25-30.

⁸⁷ CTH 631, bearbeitet von E. Neu 1970, Vs. II 7-18; ähnlich Rs. III 2'-10' und Rs. IV 37'-40' sowie die Rituale KBo 4.13 Rs. V 4-10; KBo 19.128 Vs. III 21-39; KUB 10.41 Rs. VI 2'-7'; KUB 20.90 Vs. III 8 II.; KUB 56.50.

⁸⁸ Zur Gottheit Zilipuri vgl. H. Klengel 1988, 105.

⁸⁹ KBo 24.111(+) KBo 23.69 Vs. 12'-16'; vgl. auch KBo 17.40 Vs. I 1-7; KBo 25.171 Vs. 2 I 1'-13'; KUB 58.28 rechte Kol. 1'-8'.

⁹⁰ 253/s Vs. 19'-20', M. Popko 1976, 40.

„für die Göttinnen der Muttergöttin“ und wiederum für den Hofgenius.⁹¹ Ein ähnliches Opferzeremoniell führt (soweit erhalten) Zilipuri und den Mond, Ḫarištaš(š)i und Ḫilašši sowie die nicht bestimmbaren Numina Nari, Tarpīš und schließlich auch den „(günstigen) Tag“ auf.⁹²

In einem Ritual der ēntu-Priesterin für die hattische Göttin Tetešhapi legt der tuḫ(u)kanti-Kronprinz⁹³ am Ende eines jeden Trinkzeremoniells⁹⁴ das für die jeweilige Gottheit gebrochene Brot auf das Riegelholz.⁹⁵

Diese heiligen Orte sind im magischen Sinne denn auch die neutralen Punkte des Hauses, auf die und an denen sich Schadensstoffe konzentrieren. So heißt es am Ende der Purifikationsriten im Mythos vom verschwundenen Gott Telipinu: „Fortgehen lassen soll Telipinu Wut, Zorn, böses Wesen und Groll! Das Haus soll sie fahren lassen. Der Mittelpfeiler soll sie fahren lassen! Das Fenster soll sie fahren lassen! Die Türangel (und) der Innenhof sollen sie fahren lassen! Das Stadttor soll sie fahren lassen! Das Torgebäude soll sie fahren lassen! Die Königsstraße soll sie fahren lassen!“⁹⁶ Nach diesem Exorzismus, der nach dem magischen Prinzip „von innen nach außen“ erfolgt, werden auch in den Hausentsühnungsriten die Schadensstoffe entfernt.

Die hethitisch-hurritischen Opferanweisungen berücksichtigen bei der Opferrunde auch das Mobiliar der Götter, nämlich Thron, Fußbank, das adani-Möbel, Bett, Opfertisch, Räucherpfanne und Räucherpfannenständer.

In einem Entsühnungsritual für den Tempel des Teššop sind die Numina von Tür und Stuhl sogar als „Herr des (Tür-)Pflocks“ und „Herr des Stuhls“ angesprochen: Vor dem Tor des Tempels, wo ein Ritualzelt aufgebaut ist, schlachtet man zu Ehren des Teššop Schafe und Vögel. Die Schafe schlachtet man hinter den Statuetten verschiedener hurritischer Gottheiten, und zwar für das ḫamri-Haus,⁹⁷ den Tempel, für Fußschemel und Stuhl. Ferner wird ein Vogel dem Teššop-ḫamri⁹⁸, ein Schaf der Ḫebat-[ḫamri?], [ein

⁹¹ KUB 51.30 Vs. 5'-8'.

⁹² KUB 32.87 + KBo 23.72 Rs. 5'-8', 25'-27'.

⁹³ Siehe S. 205.

⁹⁴ Siehe S. 669-673.

⁹⁵ KBo 19.163 Vs. II 42'-48', 52'-57', Rs. III 14-19.

⁹⁶ KUB 17.10 Rs. IV 8-12, siehe S. 717.

⁹⁷ Siehe S. 402 f. und 519.

⁹⁸ Zum ḫamri-Heiligtum siehe S. 402-403.

Schaf?] dem Räucheraltar zum Heile geschlachtet. Nach einer Lücke von zwei Zeilen folgt die Beschreibung eines Schafopfers für den Genius der Tür. Man legt Brote an die Tür des Torinnenraums vor die Torgottheit, desgleichen im Tempel selbst. Dies muß so geschehen, daß es niemand sieht. Der Priester rezitiert: „Der Herr des (Tür-)Pflockes und der Herr des St[uhls] sollen gesättigt sein, und si[e sollen] den (Tür-)Pflock schützen!“ Dann gräbt er vor dem Stuhl (eine Grube) und schlachtet ein Schaf so, daß das Blut in die Grube tropft; auch Fettkuchen, Grüte und Fritte schüttet man hinab; und er spricht folgendermaßen: „Herr (des) Stuhl(s), sei satt gegessen, sei satt getrunken und sei wieder besänftigt, sage d[u] aber einer Gottheit gegenüber nichts Böses!“⁹⁹

*Mittelpfeiler und Pilaster:*¹⁰⁰ Vor dem Mittelpfeiler¹⁰¹ befindet sich der Thron oder der Stuhl des Hausherrn. Daß der Mittelpfeiler freistehend und ohne Trägerfunktion ist, zeigt der 13. Tag des Totenrituals, an dem ein Bild des Verstorbenen auf den Mittelpfeiler gestellt wird: „Nun heben sie das Bild auf den Mittelpfeiler und lassen es vom (mitsamt dem?) goldbelegten Thron in der Mitte Platz nehmen.“¹⁰² In dem besprochenen Deponierungsritual fand die erste Deponierung im Zentrum des Hauses – „in der Mitte am Platz des Mittelpfeilers“ statt, die dritte Deponierung erfolgte „bei jedem der vier Pfeiler“, vielleicht an den in der Mitte einer jeden Wand angebrachten Pilastern. An den vier Pfeilern und in den vier Ecken stellt man Opfergaben hin.¹⁰³ In dem Opferritual für Teššop und Ḫebat von Lawazantiya¹⁰⁴ werden ebenfalls an dem Mittelpfeiler Opfer niedergelegt: „Sie stellen einen Tisch (aus) Zedernholz vor den Mittelpfeiler; sie legen vier nahḫiti-Gebäcke eines Faustmaßes hin und setzen obendrauf die (Statuette der) Ḫebat; bei

⁹⁹ IBoT 3.148 (Duplikate KUB 47.90 und KUB 58.73), bearbeitet von V. Haas und G. Wilhelm 1974, 213-231, Rs. III 5-12.

¹⁰⁰ Die hethitischen Bezeichnungen für Säule (^{GIS}kurakki- und für Pfosten oder Pilaster ^{GIS}sarḫuli- scheinen beide mit dem Sumerogramm ^{GIS}DIM, akkadisch makūtu(m) „Stange, Pfeiler“ wiedergegeben zu sein, N. Boysan-Dietrich 1987, 80-84.

¹⁰¹ KUB 30.29 Vs. 16-18 und 22-24.

¹⁰² KUB 34.66 +, bearbeitet von H. Otten 1958, 40-44, Rs. III 1-3, siehe auch S. 227.

¹⁰³ KBo 24.45 Vs. 9'-13'.

¹⁰⁴ KBo 21.34 + IBoT 1.7, bearbeitet von R. Lebrun 1977, 116-142, vgl. auch H. Otten 1974b.

ihr stellen sie ein Gebäudbrot (aus) Mehl eines sūtu-Maßes hin, und ferner stellen sie vor ihr zwei goldene Becher hin";¹⁰⁵ einem parallelen Ritualabschnitt zufolge stellt man die Opfergaben „rechts von Hebat in die Ecke".¹⁰⁶

Ein Bauritual enthält eine detaillierte Anweisung, wie an drei nebeneinander stehenden Pfosten die Opfer auszuführen sind. Es ist dabei von Bedeutung, daß an dem Mittelpfeiler, vor dem der Hausherr zu sitzen pflegt, nicht geschlachtet werden darf, wohl aber am rechten und am linken Pfosten.¹⁰⁷ An jedem von ihnen soll man an drei Stellen – wahrscheinlich vorne, rechts und links – ein Schaf schlachten. Nach der Schlachtung bringt der Hausherr vor dem Altar und an den zwei Pfosten dreimal ein Gußopfer dar. Danach werden die „reinen Fleishteile" – Brust, Schulterstücke, Köpfe und Füße¹⁰⁸ – an den Pfosten, an denen die Schlachtung stattfand, niedergelegt. Wiederum bringt der Hausherr vor dem Altar und nun auch vor den drei Pfosten ein dreimaliges Gußopfer dar, das er nacheinander 14mal ausführt; begleitet wird dieses Zeremoniell von Musik.¹⁰⁹ An anderer Stelle findet sich die Vorschrift, daß man die Kehle des Tieres „am/zum Pfosten [] hochhebt", um es als Blutopfer darzubringen.¹¹⁰ Im Beschwörungsritual der Pupuwanni und des Voglers [] gegen Behexung sind der Altar und der Pfosten im Innengemach von besonderer Bedeutung: Auf einem Tisch rechts neben dem Altar werden eine den Ritualherrs darstellende Tonfigur sowie Miniaturfiguren seiner Ahnengötter, seines Pferdgespanns und seiner Diener niedergelegt. Die gleichen magischen Utensilien, nunmehr aber die des Zauberers, stellt man neben dem Pfosten im Innengemach hin.¹¹¹ Die gleiche Aufteilung zeigt auch ein Schlachtopferferritus, in welchem ein Teil der Opfertiere am Altar und der andere am Pfosten geschlachtet wird.¹¹²

¹⁰⁵ KBo 21.34 + Rs. III 6-10.

¹⁰⁶ KUB 54.46 9'-14'; zur Säule als Opferplatz siehe ferner KUB 25.32 + KUB 27.70 Rs. III 51'; IBoT 4.137 Vs. II 3'-6'; 253/s Rs. V 19'-21'.

¹⁰⁷ Vgl. auch KUB 58.61 Vs. I 19'.

¹⁰⁸ Siehe S. 655-656.

¹⁰⁹ KUB 55.28 + Bo 7740, bearbeitet von A. Ünal 1988, Vs. II.

¹¹⁰ VAT 7494 Vs. II 1 ff., C. Kühne 1986, 109.

¹¹¹ CTH 408 Vs. I 5-13.

¹¹² KUB 25.32 + Rs. III 50' f.

*Der Herd:*¹¹³ Gewöhnlich besteht ein Herd aus Lehm oder gemauerten Ziegeln. Der Herd im Königspalast ist mit Kupfer und Eisen verziert.¹¹⁴ Metallene, transportable Herde¹¹⁵ und Feuerbecken sind aus Bronze, Kupfer¹¹⁶, Silber oder aus Eisen¹¹⁷ gefertigt.¹¹⁸ Mit solchen eisernen Feuerbecken werden die Räucherzeremonien vollzogen.¹¹⁹

In aller Regel waren die Herde viereckig, denn die dem Herdnumen dargebrachten Opfer legte man sowohl auf die Mitte als auch an den vier Ecken nieder.¹²⁰ Da man auch neben und hinter dem Herd Opfer darbrachte,¹²¹ muß der Herd frei im Raum gestanden haben (Abb. 48).

Der Herd ist seit jeher das religiöse Zentrum des Hauses und Mittelpunkt des familiären Lebens. Er ist der Sitz des Feuers, das, wie

¹¹³ A. Archi, 1975b, 77-87; M. Popko, 1978, 48-59. Die sumerische Bezeichnung und das Sumerogramm GUNNI ist aus den Zeichen K1 „Ort, Stelle" und IZI/BIL „Feuer", also der Ort, an dem das Feuer ist, zusammengesetzt. Das akkadische Wort für Herd ist kanūnu(m)/kinūnu(m), das eine offene und eine gefaßte Feuerstelle bezeichnet (W. Heimpel 1972-1975, 329 f.). Akkadisch tinūru(m) bezeichnet den Ofen, sumerographisch UDUN (KBo 10.31 Rs. IV 19'; KUB 43.74 Vs. 7', 13', vgl. auch K.K. Riemschneider 1974, 277), É.UDUN (KUB 55.43 Rs. 31) und IM.ŠU.(NIG.)RIN.NA (N. Oettinger 1976, 12:36, 14:42, 47 f., 61.). Das hattische Wort für den Herd ist ^Dkuz(z)anišu/kuz(z)anašu – eine Wortbildung von kuzzan „Feuer" [E. Laroche 1966a, 169; H. Otten 1971, 45 (GUNNI = ^Dkuzanišun)]. Das hethitische Wort hašša- „Herd", ein uranatolisches Femininum (N. Oettinger 1986, 18 mit dem Genus animatum haššants), luwisch erweitert in der Form haššanitti, ist aus haš(š)- „Asche" gebildet (M. Popko 1976, 73) und etymologisch zu lateinisch āra, alt-lateinisch asa „Altar", altindisch āsa „Asche, Staub" usw. zu stellen (HEG I 1983, 196). Die hurritische Bezeichnung für den Herd ist humni, KBo 32.19 Vs. I 36/Vs. II 36.

¹¹⁴ KUB 29.1, zuletzt bearbeitet von G. Kellerman 1980, Rs. III 39 f., vgl. auch M. Popko 1976, 50 Anm. 41.

¹¹⁵ GUNNI.DU.DU, akkadisch kinūnu muttalliku, S. Košak 1982, 101 und M. Popko 1976, 50 mit Anm. 44.

¹¹⁶ KUB 42.83 (S. Košak 1982, 100 f.) Rs. III' 5' 1 URUDU GUNNI.DU.DU.

¹¹⁷ AN.BAR-aš GUNNI; zu vergleichen etwa auch ^{DUG}LIŠ.GAL IZI „Feuerschale" KBo 24.41 Vs. I 4'. Vgl. auch KUB 42.21 (S. Košak 1982, 46) Vs. 6 und den Herd aus Eisen der Kamrušpa.

¹¹⁸ W. Heimpel 1972-1975, 329.

¹¹⁹ CTH 726 Vs. I/Vs. II 22-28, E. von Schuler 1988, 244 f.

¹²⁰ KUB 30.40 Vs. II 6 f., H. Otten 1971, 39.

¹²¹ M. Popko 1976, 49 f. vermutet, daß „es sich hier um eine solche Herdstelle handelt, wie sie noch heute in den Holzhäusern des Pontischen Gebirges zu finden ist. Ein Teil des Fußbodens bildet ein hölzernes Podium mit einer viereckigen Vertiefung für die Herdstelle. Die Vertiefung fällt in einigen Stufen hinab, so daß man es sich neben dem Herd bequem machen kann."

auch der Herd selbst, als numinose Kraft – als das sichtbare und fühlbare Numen des Herdes – empfunden worden ist. Deshalb ist der Herd auch gelegentlich mit dem Gottesdeterminativ geschrieben¹²² und wird einer Gottheit gleich verehrt.¹²³ Wie die griechische Herdgöttin Hestia, so ist auch der hethitische Herd eine nicht personifizierte Gottheit¹²⁴ mit weiblich-mütterlichen Qualitäten.

Eine hurritische Götterliste aus Ugarit läßt unmittelbar auf das Stadtnumen (arde) die Herdgottheit (ḥumni) folgen.¹²⁵ In einer hurritisch-hethitischen Bilingue ist der Herd ein Synonym für den Palast bzw. für den Tempel.¹²⁶

In einem Herdsetzungsritual¹²⁷ versammeln sich alle Bewohner des Hauses – Götter und Menschen – um den segenspendenden Herd. Er ist der Bewahrer und Fürbitter der Familie. Diese Eigenschaften des Herdnumens bringt das folgende Gebet des Königspaares zum Ausdruck: „Und wie dich, Herd, bei Tage die Menschheit umkreist, nachts aber dich die Götter umkreisen, wenn dich die Götter wie folgt fragen werden: 'Weil sie dieses getan haben, haben sie (deswegen) zur Schutzgottheit des Askos und zur Heptade gebetet? Und du, Herd, sprich zur Schutzgottheit des Askos, zur Heptade und zu allen Göttern darüber Gutes: 'Dem König, der Königin und den Prinzen seid zum Heile zugewandt und gebt ihnen wieder Lebenskraft und Stärke!' Dich, Herd, soll auch in Ewigkeit die Nachkommenschaft der ersten und der zweiten Generation des Königspaares und der Prinzen umkreisen!'“¹²⁸

Die Pflege des Herdes bzw. die Bewahrung des Herdfeuers obliegt den Frauen: Demgemäß ordnet ein althethitisches Ritual dem König den Thron, der Königin aber den Herd zu.¹²⁹ Über das

¹²² KBo 15.34 Vs. II 2', 4'; KBo 21.69 Vs. I 10'; KBo 25.171 Vs. I 8'; KUB 20.24 Vs. III 9', 12'; IBoT 3.15 Rs. VI 6; 1270/v Rs. 15; 333/e 5; 10/g 9, vgl. auch M. Popko 1976, 51 und H. Otten 1971, 45 mit Anm. 90.

¹²³ Vgl. z.B. KBo 30.42 linke Kol. 11' ḥa-aš]-ši-i šī-ú-ni „dem Herd, der Gottheit“, vgl. auch M. Popko 1976, 51.

¹²⁴ ^Dpahhur (KUB 12.21 rechte Kol. 9', Duplikat KBo 20.31 Vs. 17') entspricht dem heiligen Herdfeuer ^DWarrami (KBo 15.34 Vs. II 4').

¹²⁵ Ugaritica V 1968, 519:10-11.

¹²⁶ KBo 32.19 Vs. I 37-39 und Vs. II 37-41, siehe auch S. 541.

¹²⁷ Siehe S. 727-728.

¹²⁸ KBo 17.105 Vs. II 15'-24', A. Archi 1975b, 85 f. und M. Popko 1978, 52 f.

¹²⁹ So ist in dem folgenden Absatz der Thron auf den König und der Herd auf die Königin bezogen: „Einen Becher gebe ich dem König, einen gebe ich der Köni-

Herdfeuer im Palast wacht die „Schutzgottheit des Herdfeuers des Labarna.“¹³⁰ Einem Edikt Hattušili I. zufolge gehört es zu den wichtigsten priesterlichen Pflichten der Tawananna, das Herdfeuer (im Palast) anzufachen und zu bewahren; wird der Herd vernachlässigt, so entsteht unabsehbares Unheil für die Stadt Hattuša: Unter Bezugnahme auf die Verbannung der Tawananna richtet sich der folgende Text an jene Person, der nunmehr dieses Amt übertragen wird: „Facht das Feuer im Herd an! . . . Wenn du das Feuer im Herd nicht anfachst, kommt es dazu, daß die Schlange (die erzürnte Tawananna) die Stadt Hattuša umwickeln wird.“¹³¹ In einem Beschwörungsritual obliegt die beständige Erhaltung des Herdfeuers dem „Wächter des Herdes“.¹³²

Ein erloschener Herd ist ein „lebloser“ Herd und damit Metapher für eine ausgestorbene Familie.¹³³ So ist etwa im Totentempel das Herdfeuer, das mit dem Feuer der Verbrennungsplätze (des Totenrituals) angefacht zu werden scheint, erloschen; und auch in Orakeln ist die „Angelegenheit des (Herd-)Feuers“ Gegenstand der Befragung.¹³⁴

Auf das erlöschende Herdfeuer bezieht sich wohl in der Erzählung vom Jäger Kešši dessen fünfter unheilvoller Traum, den seine Mutter als den nahenden Tod deutet: „Des Kešši Vater-Götter mühten sich heftig, das Feuer bei Glut zu halten.“¹³⁵ So ist das Motiv des erloschenen Herdes auch Bestandteil der Notzeitschilderung in den Mythen von dem verschwundenen Gott: „Da ergriff der Rauch die Fenster; Qualm [ergriff] das Haus. Im Herd aber erstickten die Holzscheite, [auf den Altären] erstickten die Götter“¹³⁶ oder: „Der Wettergott zürnte, und alles verdorrte, und auch der Herd verkam.“¹³⁷

gin; einen gebe ich dem Thron, einem gebe ich dem Herd“ oder: „Der König und die Königin nehmen die Becher; sie stellen sie auf den Thron und auf den Herd“ (CTH 416, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969, Vs. II 48 f.).

¹³⁰ KUB 2.1, zuletzt bearbeitet von G. McMahon 1991, 83-119, Vs. II 35 f.

¹³¹ CTH 5 24-27, S.R. Bin-Nun 1975, 108 mit Anm. 13 und M. Popko 1976, 58.

¹³² CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Rs. IV 16; vgl. ferner KBo 17.21 + (= StBoT 25, 1980, Nr. 19) unterer Rand 42, vgl. E. Neu 1980, 251 Anm. 40.

¹³³ B. Landsberger 1916, 39 und W. Heimpel 1972-1975, 329.

¹³⁴ KUB 5.11 Rs. III 26, Rs. IV 18', 55'.

¹³⁵ KUB 17.1 Vs. II 7-8.

¹³⁶ CTH 324 Vs. I 5-7.

¹³⁷ KUB 33.24 Vs. I 39-40.

Herdriten: In Ritualen verschiedenster Gattungen bezeugt ist das Umkreisen des Herdes, wodurch die Zugehörigkeit der den Herd Umwandelnden zu Haus und Herd demonstriert werden soll.¹³⁸ In einem Ritual der Göttin Tetešhapi ist dieser Ritus mit der Verkündigung der Orakel der Landesgöttin Inar(a) verbunden: Wenn ein Knabe und ein Mädchen die Orakel der Inar(a) verkünden, laufen die ėntu-Priesterin und ein Herold um den Herd.¹³⁹ In einem wahrscheinlich zum Neujahrsfestritual gehörenden Abschnitt, dem sich eine Beopferung der Gottheiten im Totentempel anschließt, stellt man einen Mahlstein an den Herd. Mit ihm mahlen der Prinz und andere Festteilnehmer Getreide; nach erfolgten Fleischopfern „drehen sich“ der Prinz und die übrigen mit dem Getreidemahlen Beschäftigten um den Herd.¹⁴⁰ Dem KI.LAM-Festritual zuzuordnen ist ein Ritus, bei dem „die hapi-Leute (Musikinstrumente) schlagen, die Leute der Ortschaft Angulla tanzen (und) den Herd einmal umrunden.“¹⁴¹ Während des Neujahrsfestrituals in Hanhana läßt man das dem Telipinu geweihte Schlachtvieh im Tempel den Herd umkreisen, um es dem Gott auf diese Weise vorzuführen und zu seinem Eigentum zu erklären: „Wenn es am zweiten Tag hell wird, ergreifen sie 30 Schafe und treiben sie in Hanhana in den Tempel des Telipinu. Dann laufen sie (die Schafe) um den Herd herum, und sie lassen sie (die Rinder?) vor den Schafen herlaufen.“¹⁴² Der Brauch, Rinder und Schafe vor der Schlachtung um den Herd herumzutreiben, begegnet auch in einem der dem luwischen Milieu zugehörigen Huwaššanna-Rituale.¹⁴³

Ein anderer Herdritus besteht im Markieren der Herdstelle, um das Opfer am Herd magisch abzusperren. Dies geschieht auf verschiedene Weise; am häufigsten aber mit Bier,¹⁴⁴ wie z.B. in dem

¹³⁸ Zu den antiken Herdriten vgl. M.P. Nilsson 1941, 70. Ein alter Bestandteil des indischen Opfers ist das Brandopfer des Bräutigams, das Umwandeln des Feuers, das Körneropfer der Braut . . . Nach dem Opfer (der Braut) geht der Bräutigam um sie herum, führt sie um das Feuer, dieses von links nach rechts umkreisend, A. Hillebrandt 1897, 3.

¹³⁹ KBo 25.31(= StBoT 25, 1980, Nr. 31) Vs. I 12'-15', Vs. II 13'-25', Rs. III 2'-8'; vgl. ferner KBo 25.33 Vs. I 14'-16'; KBo 25.46 2'-7'; Bo 2923(= StBoT 25, 1980, Nr. 34) Vs. 18'-23' sowie KBo 20.9, 8', 13' und KBo 25.49, siehe S. 734.

¹⁴⁰ IBoT 1.29 Rs. 15'-21'; vgl. V.G. Ardzinba 1986, 93.

¹⁴¹ KUB 59.19 Vs. II 4-6, Popko 1985, 147; ferner KBo 17.101 Rs. IV 5'-7'.

¹⁴² KUB 51.1 Vs. II 6-8, V. Haas und L. Jakob-Rost 1984, 45; siehe S. 743.

¹⁴³ KBo 29.72 + KBo 14.96 Rs. III 11'-17'.

¹⁴⁴ KUB 36.111 + KBo 20.34 Vs. 11 f., M. Popko 1978, 58 und Anm. 57 mit weiteren Belegen.

Festritual für den Wettergott von Kuliwišna, in dem der Ritus mit der Anrufung und Beopferung einer Herdtriade eingeleitet wird: „Herd-Herdfeuer-Hannaḥanna trinkt! Gebt den männlichen Gottheiten des Wettergottes von Kuliwišna Wohlschmeckendes zu essen! Dann zerbricht er ein nasses Brot und legt es auf den Herd. Nun markiert er außenherum den Herd mit (Götter-)Figuren und kommt (dann aus dem markierten Kreis) heraus. Frühmorgens nehmen die Köche das nasse Brot und essen es auf. Die Herdstelle aber nehmen sie auf und bringen sie zu einem anderen Platz und schütten sie weg.“¹⁴⁵ In einem Beschwörungsritual wird der angefachte Herd „außenherum“ mit neun Bronzeplöcken fixiert.¹⁴⁶

Einen Räucherritus am Herd des Totentempels vollzieht der König im Beisein des „reinen Priesters“ und eines „Mannes des Totentempels“, die zweimal hintereinander den folgenden Ritus ausführen: „Der Küchenmeister gibt (dem König) die Räuchersubstanz, der König wirft (sie) dreimal auf den Herd. Der Mann des Totentempels gibt dem reinen Priester die Räuchersubstanz; der Priester wirft sie dreimal auf den Herd.“¹⁴⁷ Das Verbrennen wohlriechender Substanzen auf dem Herd ist ein häufiges Element des Rituals. So beschreibt ein althethitisches, wiederum im Totentempel vollzogenes Ritual das folgende Arrangement: „Die Frau des Beschwörungspriesters steht im Haus der Gottheit vor dem (Mittel-) Pfosten. Neben ihr steht ein Mann Totentempels . . . Der Küchenmeister steht diesseits vom Herd (und) hält sechs Räuchersubstanzen. Jenseits vom Herd hat sich der Mann des Totentempels hingelegt und hält (ebenfalls) sechs Räuchersubstanzen. In einen Becher ist Wasser gegossen; 'gewickelter' Räucherharz ist hingelegt, (nämlich) auf dem Herd vor Ugur ist es hingelegt.“¹⁴⁸

In hurritischen Ritualen stehen auf dem Herd ein Räuchergefäßständer und eine Räucherschale, in welcher der Priester Hölzer und Harze verbrennt. Ein solches Zeremoniell bietet z.B. das itgaḫi-Reinigungsritual:¹⁴⁹ Späne von Zeder und Eiche, antarwila-

¹⁴⁵ KBo 15.34 Vs. II 4'-12'.

¹⁴⁶ KUB 58.83 Rs. III 15' f., A. Götze 1930a, 408 f.

¹⁴⁷ IBoT 3.1, bearbeitet von V. Haas und M. Wäfler 1976, 88-96, 28'-32'; vgl. ferner KUB 34.69 + 70 Vs. 15'-8' und Bo 2866 Vs. III 8-19, V. Haas und M. Wäfler 1976, 98.

¹⁴⁸ KBo 17.15(= StBoT 25, 1980, Nr. 27) Vs. 13'-17', V. Haas und M. Wäfler 1976, 82 f.

¹⁴⁹ ChS I/1 1984, Nr. 1-4.

Pflanzen, Wachholder und „alles Duftende“ legt man in die Räucherschale; Brotbrocken legt man auf den Herd und in den Herd hinein. Dann wird Honig, Sesamöl, Olivenöl und Butter sowie „alles Duftende“ auf die Brotbrocken geschüttet, wobei eine Anrufung an diese Ingredienzien in hurritischer Sprache rezitiert wird.¹⁵⁰ In einer solchen Anrufung des gleichen Rituals wird der entstehende und zum Himmel aufsteigende Weihrauch als Bote, der zu den Göttern geht, angesprochen.¹⁵¹

In einem Herdopferritus folgen hintereinander zwei Schlachtopfer an sieben Herdstellen. Als erstes Opfer dient ein Zicklein, das der Priester durch einen Schlag mit einem Stock in den Nacken tötet und in das Herdfeuer wirft. Das zweite Opfer ist ein Lamm, das durch Kehlschnitt getötet wird. Dann wird das Tier zerlegt, und die Fleischteile werden ebenfalls in das Herdfeuer geworfen.¹⁵² Es folgt eine Huldigung an die Sonnengöttin und ein Opferzeremoniell für die Gottheiten von Ḫattuša an sieben Herdstellen: An der ersten Herdstelle für Himmel und Erde, an der zweiten für das Paar Wettergott und Sonnengöttin, an der dritten für die „Palastherrin“ Ninegal und Inar(a), an der [vierten] für die Sieben: Ištar, Ninattakulitta, Tarawa, die (zwei) Schicksalsgöttinnen (und) Hilašši, an der fünften für die Berge (und) Flüsse von Ḫattuša (sowie) für „die tausend Götter“ des Ḫatti-Landes.¹⁵³

Mehrere Herde sind auch in anderen Ritualen aufgestellt, wobei genau festgelegt ist, welche Handlungen an welcher Herdstelle vorzunehmen sind, wie z. B.: „Die Substitute [für den König] verbrennen sie an dem einen Herd; an einem (anderen) Herd verbrennen sie den Stier, an einem Herd verbrennen sie den Widder und den Ziegenbock; an einem (vierten) Herd aber verbrennen [sie] die Substitute für die Königin.“¹⁵⁴

Haus- und Herdgottheiten: In dem erwähnten Herdritus des Rituals für den Wettergott von Kuliwišna begegnet die Herdtriade Herd-Herdfeuer-Ḫannaḫanna.¹⁵⁵ Die hattische Herdtriade Taḫpillanu-

¹⁵⁰ IBoT 2.39 (= ChS I/1 1984, Nr. 3) Rs. 20-47, vgl. auch die kürzere Version in KBo 32.58 + (= ChS I/2 1986, Nr. 43 Rs. 15-17).

¹⁵¹ IBoT 2.39 (= ChS I/1 1984, Nr. 3) Vs. 19.

¹⁵² KUB 9.28 Vs. II 14'-22'.

¹⁵³ KUB 9.28 Vs. II 25' - Rs. III 7, A. Archi 1975b, 82.

¹⁵⁴ KUB 7.10, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 129-131, Vs. II 1-8.

¹⁵⁵ KBo 15.34 Vs. II 4' f.

Herd-Šušumahi bzw. [...]natšun-Herd-Taḫpillanu erscheint in dem Winterfest für die Sonnengöttin¹⁵⁶ und im KI.LAM-Festritual.¹⁵⁷

Da der Glaube vorherrschte, der zunehmende und abnehmende Mond beeinflusse Empfängnis und Geburt, Leben, Wachstum und Tod,¹⁵⁸ hat auch der Mondgott seinen festen Platz im Haus- und Familienkult. Die enge Beziehung zwischen Herd und Mond geht auf die mit den Mondphasen in Zusammenhang gebrachte Schwangerschaft und Niederkunft zurück.¹⁵⁹ Deshalb sind Herd und Mondgott gelegentlich zu einer Dyade vereinigt.¹⁶⁰ Die Beziehung des Mondes zu Empfängnis, Geburt und Fruchtbarkeit zeigt das hethitisch-luwische Wortfeld arma- „Mond“, armahh- „schwängern, schwanger werden.“ In einer hurritischen „Beschwörung des Gebärens(?)“¹⁶¹ tritt „das Mädchen des Mondgottes Kušuh“ auf. Es ist identisch mit Tlš, der Magd des Mondgottes in Ugarit,¹⁶² und „der Magd des Mondgottes“, die in einem babylonischen Mythologem, das Teil verschiedener Geburtshilferituale ist, als Geburtshelferin fungiert.¹⁶³

Umgekehrt trachtet der Mond in dem Mythologem eines luwisch-hethitischen Rituals nach dem Leben eines noch ungeborenen Kindes: „Er machte sich eilmarschfertig mit dem Köcher des Todes. Er nahm den Pfeil des Todes, und er nahm den Bogen des Todes. In der (einen) Hand hielt er das lodernde Feuer, während er in der (anderen) Hand das gezückte Schwert hielt.“¹⁶⁴

Der Mond, die Schicksalsgöttinnen und die Göttin Maliya sind mit dem Herd in einem Opferzeremoniell verbunden, das aus drei Opfergängen besteht. Zuerst wird ein schwarzes Lamm beziehungsweise dem verfinsterten Mond¹⁶⁵ geweiht, anschließend ein weißes

¹⁵⁶ CTH 598, KUB 2.6 Vs. I 4 f., H. Otten 1971, 45 mit Anm. 90.

¹⁵⁷ KBo 20.33 + (= StBoT 28, 1984, 88-92) Rs. 64 f.

¹⁵⁸ Vgl. das altbabylonische Gebet an den Mond für die verstorbenen Familienmitglieder, C. Wilcke 1983, 49-54.

¹⁵⁹ Siehe S. 374.

¹⁶⁰ ABoT 5 + (= StBoT 28, 1984, 32-38) Vs. II 21, vgl. ferner KBo 21.68 (= StBoT 28, 1984, 39) Vs. I 7'; KBo 20.33 + (= StBoT 28, 1984, 88-92) Vs. 17 sowie KBo 21.69 Vs. I 10'.

¹⁶¹ ChS I/5 1988, Nr. 97-102.

¹⁶² J. Aistleitner 1967, Nr. 2768 und A. Jirku 1951, 203.

¹⁶³ V. Haas 1988, 130-134.

¹⁶⁴ KUB 44.4 + KBo 13.241, bearbeitet von G.M. Beckman 1983, 176-191, Rs. 3 f.; in leicht abweichender Übersetzung nach F. Starke 1990, 544.

¹⁶⁵ DXXX GE₆ „schwarzer Mond“ oder „Mond (der) Nacht“.

Lamm den Schicksalsgöttinnen und ein Ziegenbock der Maliya und ihren „männlichen Gottheiten“: „Der König tritt an den Herd, verbeugt sich vor dem „Nachtmond“ und bringt ihm ein schwarzes Lamm dar.“ Nun wird der Herd rituell behandelt und beopfert. An des Königs Statt vollzieht der Prinzipal der Pagen eine Art Kalenderopfer: Den zwölf (Mond-)Monaten entsprechend bricht er zwölf tuḫurai-Gebäcke und füllt sie, den 30 Tagen des Monats entsprechend, in 30 Körbe, die er in oder an das Feuer stellt.“ Die Festteilnehmer laufen um den Herd herum, während der Prinzipal der Pagen Öl in das Feuer schüttet. Die zweite Zeremonie ist als das „Ritual des Herdes“ bezeichnet. Es wird ebenfalls mit einem Opfer, diesmal einem weißen Lamm, das den Schicksalsgöttinnen dargebracht wird, eingeleitet. Wieder wird der Herd „rituell behandelt“ und beopfert. Der Prinzipal der Pagen bricht zwei Brote und schüttet Fett und Grütze in das Feuer und bringt ein Tablett vom Dach herab, das er an das Fenster des Innenraums der ḫalentuwa-Residenz stellt. Sodann beopfert er die „männlichen Gottheiten“. Der König aber begibt sich auf das Dach. Im Mittelpunkt des dritten Zeremoniells, das bezeichnet ist als „am Herd“, stehen die Statuetten der „männlichen Gottheiten“ und der Maliya, vor denen der König niederkniet. Ein Tänzer hantiert mit einem Tannenzapfen vor der Dachtraufe und ein Page mit Feinöl und Weintrauben. Man salbt die Hörner des Ziegenbocks mit Öl und weihet ihn den „männlichen Gottheiten“ und der Maliya. Wieder „behandeln sie den Herd rituell“. In etwas unklarem Zusammenhang bricht man weitere zwölf Brote, die man um die Dachtraufe herumlegt. Dann ruft jemand die Gottheiten mit Namen auf, zuerst die großen kosmischen Gottheiten „Wettergott des Himmels und mit ihm die Mutter Erde, Sonnengöttin (und) Mezzulla“; und anschließend die eigentlichen Hausnumina, nämlich Ninurta, den Gott der Landwirtschaft, die Getreidegottheit Ḫalki, den Mond, den Torgenius, den Herd, den Genius des Hofes, die „männlichen Gottheiten der Maliya“, Maliya, Waškuwatta und Kuwanši.“ Den Abschluß bildet ein aus Grütze und Fettkuchen bestehendes Speiseopfer, das man in das Herdfeuer schüttet.¹⁶⁶

In enger Beziehung zum Herd steht schließlich noch Zilipuri, der

¹⁶⁶ KBo 11.32 Vs., teilweise parallel KUB 57.110 Vs. (M. Popko 1988a, 92) sowie KUB 43.30 Rs. III; dazu gehören noch KBo 27.40 und KUB 20.24.

auch zusammen mit dem Mond¹⁶⁷ und den Schicksalsgöttinnen¹⁶⁸ genannt ist.

Herd und Mantik: Herd und Herdfeuer geben Auskunft über die Zukunft. Dies geschieht auf verschiedene Weise, so z.B. mit einem Becher, welcher mit der als Blut bezeichneten tarlipa-Flüssigkeit gefüllt ist und auf den Herd gestellt wird: „We[nn] es aber hell wird, dann gehen wir, der Arzt und ich, und beschauen das Blut tarlipa, den Becher und den Herd. Das Vorzeichen, das sich ergibt, das melden wir dem König und der Königin.“¹⁶⁹ Über die Zukunft gibt auch die nur in Orakeltexten bezeugte „Schlange des Herdes“ Auskunft.¹⁷⁰

Der Altar: Daß sich in den Wohnhäusern auch Altäre befanden, zeigt der folgende Absatz eines Beschwörungsrituals: „Und ihm soll er sein Haus, Altar (und) Herd mitsamt seiner Ehefrau, seinem Ehepartner (und) seinen Kindern [ebenso] reinigen!“¹⁷¹ Auch in der Notzeitschilderung des Telipinu-Mythos „erstickten im Herd die Scheite, auf dem Altar erstickten die Götter“.

Stuhl und Thron: Der im hethitischen Haus am Mittelpfeiler stehende Stuhl ist der Sitz des Hausherrn und Ehrenplatz im Hause.¹⁷² Dem Stuhl des Hausherrn entspricht im Palast der Königsthron und im Tempel der Götterthron. Im Tempel steht dem Thron der Altar gegenüber.¹⁷³

Die hattische Göttin Ḫanwašuit ist die Personifikation des Thrones. Eine individuelle Gottheit ist auch der hurritische Thron Kešhi. In dem umfangreichen hethitisch-hurritischen Ritual für den „Thron der Ḫebat“ legt man an den vier Füßen des Thrones Opfergaben nieder und fordert „Thron und Stuhl der Ḫebat“ auf, das Gebet zu hören, um es der Göttin fürsprechend zu übermitteln.¹⁷⁴

¹⁶⁷ KUB 32.87 Rs. 12'.

¹⁶⁸ KBo 24.111 Vs. 13'-14'.

¹⁶⁹ CTH 416, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969, Rs. IV 7-9, vgl. auch Vs. I 26'.

¹⁷⁰ KUB 22.38, bearbeitet von E. Laroche 1958, 150 f., Vs. I 9, vgl. auch A. Kammenhuber 1964, 162; vgl. ferner KUB 18.6 Vs. I, 17', 21', 26', Duplikat Bo 2498.

¹⁷¹ KUB 24.9 +, bearbeitet von L. Jakob-Rost 1972, Rs. III 9' f.

¹⁷² H. Biezais 1955, 125.

¹⁷³ P. Neve 1973, 271.

¹⁷⁴ ChS I/1 1984, Nr. 1-14.

*Das Fenster:*¹⁷⁵ Fenster, Türen, Türschwelle, Tore und auch das Dach sind zugleich Grenze und Verbindung zwischen dem Innen, der häuslichen, und dem Außen, der potentiell fremden, feindlichen Sphäre.¹⁷⁶

Im Illuyanka-Mythos des Neujahrfestrituals erblickt der von Inar(a) in eine jenseitige Sphäre entrückte Hupašiya durch das Fenster des Felsenpalastes seine Familie. Im Mythenzyklus vom Gott Ba'lu stellt Ba'lu erst durch den Einbau eines Fensters in seinem bislang fensterlosen Palast die Verbindung zur Erde her.¹⁷⁷ Durch das Himmelfenster nehmen die Götter das Geschehen auf Erden wahr. Als im Mythos vom Verschwinden der Inar(a) „Hannahanna das Fenster öffnete“ und auf die Erde hinabblickte, sah sie die dort entstandene Not.¹⁷⁸ Das gleiche Motiv findet sich als Einleitungsformel hethitisch-luwischer Beschwörungen, in der Kamrušepa aus dem Himmelfenster auf die Erde herabblickt – „Kamrušepa sah vom Himmel herab“¹⁷⁹ – und helfend in Aktion tritt.¹⁸⁰

Als Grenze zwischen dem Diesseits und dem Jenseits ist das Fenster wohl auch in den beiden merkwürdigen Zeremonien am 13. Tag des hethitischen Totenrituals zu deuten.¹⁸¹

In den ältesten Hausbauten scheint noch die Dachluke das Fenster ersetzt zu haben. Solch einen fensterlosen, nur mit einer Dachluke versehenen Bau setzt die Notzeitschilderung im Telipinu-Mythos voraus, wo „die Fenster eine (Qualm-)Wolke ergriff, das Haus Rauch [ergriff],“ so daß „im Herd die Scheite erstickten.“ Die in diesen mythischen Partien erwähnten fensterlosen Bauten¹⁸² sind noch Relikte aus prähistorischer Zeit.¹⁸³

¹⁷⁵ Hethitisch (GİŠ)luttai- n., sumerographisch (GİŠ)AB, erweitert mit dem Suffix des Genus animatum (KUB 17.10 Rs. IV 10) und einmal auch mit dem Determinativ DINGIR (KUB 20.45 + Vs. I 17', Rs. IV 3') versehen, M. Popko 1978, 44-48.

¹⁷⁶ A. van Gennep 1986, 28 f.

¹⁷⁷ Siehe S. 102.

¹⁷⁸ CTH 336; KUB 33.56 Vs. II 10, G. Kellerman 1987, 120 f.

¹⁷⁹ KBo 12.89 Rs. III 9'; KBo 12.100 Vs. I 12 f.; KUB 17.8 Rs. IV 1. Das Mythologem ist gewiß hattischer Herkunft und ursprünglich auf Katahziwuri bezogen, siehe S. 438.

¹⁸⁰ Hier sei das Motiv der Göttin oder Frau im Fenster des Typus der Aphrodite Parakypusa erwähnt, die in der Gestalt der Göttin Kilili, einer Hypostase der Ištar, eine altorientalische Entsprechung findet (W. Fauth 1967); sie ist auf syrischen Elfenbeinschnitzereien dargestellt; zum Bildmotiv vgl. U. Winter 1983, Abb. 307-314.

¹⁸¹ Siehe S. 227.

¹⁸² Vgl. auch KUB 30.29 Vs. 17 GİŠlu-ut-ta-ı̄ NU.GÁL-an.

¹⁸³ V. Haas 1988c, 183.

In den hethitischen Tempeln waren die recht schmalen Fenster an den Außenwänden der Zellen so niedrig gelegen, daß man aus ihnen hinauslibieren, aber auch von außen in das Haus hineinblicken konnte.¹⁸⁴ Die Zellen in den Tempeln wiederum sind so angelegt, daß die an ihrer Stirnseite befindliche Statue durch drei Fenster erhellt war. Dem Fenster des Tempels darf man sich jedoch nicht so ohne weiteres nähern.¹⁸⁵ So heißt es in einem hethitischen Orakeltext, daß ein Weib den Zorn des Wettergottes hervorgerufen hat, weil sie neugierig durch das Fenster die verborgene Statue betrachtete: „Den Wettergott sieht man sonst nicht. Nun hat ein Weib durch das Fenster hineingeschaut.“¹⁸⁶ Generell mag das Hineinblicken in das Fenster, oder, wie im Totenritual (am 13. Tag), das Hineinhalten der Vögel, als unheimlich und unheilvoll empfunden worden sein.

Die verschiedenen überlieferten Fensterriten sind stets durch die Alternanz „innen-außen“ charakterisiert: In einem Palastbauritual tritt der König mit seinen Nachkommen an das Fenster seines Palastes, um einen Heilssegen von den draußen befindlichen Webern und Weberinnen zu empfangen.¹⁸⁷ Vergleichbar ist der Absatz eines Festzeremoniells, bei dem der König aus dem Fenster hinausblickt und der Hofstaat sich draußen vor dem König verneigt: „Der König schaut aus dem Fenster heraus. Der Prinzipal der Pagen meldet dem König das Verneigen der Hauptleute der Lanzenträger. Dann verneigen sie sich hinter dem [Fenster].“¹⁸⁸ In einem anderen Ritual steht draußen der Mundschenk mit einem Brot und drinnen, „hinter den Fenstern“, stehen die Hundemaskenträger.¹⁸⁹ Den Platz „hinter den Fenstern“ hebt auch die folgende Ritualanweisung hervor: „König und Königin gehen in das makzi-Haus. Die Festversammlung setzt sich nicht, keiner der Fremden (Diplomaten) setzt sich. Die Leute der Stadt Tišsaruliya singen hinter den Fenstern.“¹⁹⁰ Im Ritual des Wettergottes von Kuliwišna nimmt der Seher die Statuette des Wettergottes zusammen mit den Opferbroten vom Altar herab und stellt beides auf den

¹⁸⁴ P. Neve 1973, 271.

¹⁸⁵ Bo 3481 (bearbeitet von V. Haas 1970, 292-297) Vs. I 5' f.

¹⁸⁶ D.J. Wiseman 1953, Nr. 545 Kol. II 9.

¹⁸⁷ Siehe S. 725.

¹⁸⁸ KBo 4.13 Rs. V 14-17, S. Alp 1983, 42 f.

¹⁸⁹ KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Rs. IV 51'-53'.

¹⁹⁰ KBo 22.186 Vs. II 8'-14', A. Süel 1976/1977, 133 f.

Opfertisch vor das Fenster, damit der Gott aus dem Fenster blickend dem Schlachtopfer zusehen kann.¹⁹¹

Des Öfteren finden Opferriten am Fenster statt: Zu Beginn des Gewitterrituals, „Wenn der Wettergott donnert“, begrüßen König und Königin am Fenster stehend den Wettergott; sie verneigen sich vor ihm, und der König bringt dem donnernden Gott vor dem Fenster ein Trankopfer dar.¹⁹² Im Tempel werden die Opfergaben entweder auf einen am Fenster stehenden Tisch gestellt, damit der von draußen kommende und so angelockte Gott in seine Zella einkehrt,¹⁹³ oder sie werden draußen vor das Fenster gestellt. An drei Fenstern – dem Fenster der Sonnengottheit, dem Fenster der Ilaiyant-Gottheiten und dem Fenster des Ḥašam(m)ili – stellt man Fleischrationen hin.¹⁹⁴ An anderer Stelle heißt es: „Im Hause stellt er vor das Fenster den Opfertisch hin.“¹⁹⁵ Trankopfer, die von draußen dem Gott durch das Fenster kredenzt werden, belegt auch das folgende althethitische Zeremoniell: „Der König trinkt von draußen den Wettergott im Stehen mit dem Rhyton; die GALA-Priester singen, dann libiert der König (für sich) mit einem Rhyton vor dem Tisch; der Mundschenk libiert mit einem iškaruḫ-Gefäß am Fenster vor dem Tisch des Wettergottes.“¹⁹⁶

Das Dach: Das flache orientalische Lehm Dach¹⁹⁷ ist Aufenthaltsort – besonders Schlafstätte und Trockenplatz –, aber auch ein Ort kultischer Handlungen. Während des Tages eignet es sich zur Anrufung und Verehrung der Sonnengottheit¹⁹⁸ und während der Nacht, die Kräfte der Gestirne (auf sich) wirken zu lassen.¹⁹⁹

Eine rituelle Dachrenovierung ist in dem Ritual für Telipinu von Kašpa überliefert: Im Tor des Tempels des Telipinu füllen der

¹⁹¹ KBo 15.33 Rs. III.

¹⁹² CTH 631, bearbeitet von E. Neu 1970, Vs. I 13-18.

¹⁹³ So z. B. für die Schicksalsgöttinnen KUB 51.30 Vs. 5', vgl. auch M. Popko 1978, 47 f.

¹⁹⁴ 1010/z Rs. IV 7'-19'.

¹⁹⁵ KUB 7.1 (CTH 390), bearbeitet von H. Kronasser 1961, Rs. III 30 f.

¹⁹⁶ KBo 21.85 Rs. IV 25'-27'. Zu einem weiteren Fensteropfer siehe KUB 20.92 Rs. 2'-6', vgl. auch M. Popko 1978, 48.

¹⁹⁷ N. Boysan-Dietrich 1987, 85-105.

¹⁹⁸ Z. B. CTH 381.

¹⁹⁹ So werden über Nacht Ritualien auf das Dach gebracht, um sie dem Nachthimmel auszusetzen, z. B. KUB 7.1, bearbeitet von H. Kronasser 1961, Vs. II 20-24.

Prinz, vier Priester, eine Priesterin und der Provinzgouverneur mit silbernen Schäufelchen und einer silbernen Hacke Lehm in ihre Manteltücher, und ein jeder bringt neun (Variante: sieben) solcher Lehm Pakete auf das Tempeldach.²⁰⁰

Wohl zum Schutz des Daches gegen dämonische Kräfte scheint ein spezieller Typus von Götterstatuetten bestimmt gewesen zu sein: Puduḫeba gelobt der Ištar Ištar-Statuetten der Gattung „Des-auf-das-Dach-Stellens“.²⁰¹

Das Dach ist der Schauplatz vieler Ritualhandlungen. So werden auf das Dach die Ritual- und Opfergeräte gebracht,²⁰² Götterstatuetten und Stelen dort aufgestellt²⁰³ und sogar ein Ritualzelt aufgeschlagen.²⁰⁴ Dort finden Opferzeremonien, kathartische Riten,²⁰⁵ rituelle Musikdarbietungen²⁰⁶ und Anrufungen an die Sonnengottheit statt.²⁰⁷ In einem althethitischen Festritual bilden die Dächer mehrerer Gebäude den Schauplatz der Ritualhandlungen.²⁰⁸

Unter der Alternanz „innen-außen“ sind die rituellen Dialoge zwischen einer auf dem Dach stehenden und einer im Hause befindlichen Person oder Gruppe von purapši-Priestern zu stellen, wie etwa die patili-Priester im Totenritual²⁰⁹ und die purapši-Priester im (h)išuwa-Festritual.²¹⁰ Letzteres enthält einen Ritus für den Kriegsgott Zababa, in dem „ein geschmückter purapši-Priester auf dem Dach steht; die Waffe, die er hält, die läßt er vorn herab. Dann binden sie Fettgewebe eines Rindes vorn (an die Waffe) an und ziehen es auf das Dach hinauf; und jener (purapši-Priester) nimmt es“.²¹¹

²⁰⁰ KUB 53.3, bearbeitet von V. Haas und L. Jakob-Rost 1984, 55-59, Rs. III 1-8; KUB 53.4, (V. Haas und L. Jakob-Rost 1984, 72-79) Rs. IV 25'-28'; KUB 53.6 (+), (V. Haas und L. Jakob-Rost 1984, 79-83) Vs. 1 III 15'-21'.

²⁰¹ 473/z 7'-8'.

²⁰² KBo 5.2 Vs. II 1-9.

²⁰³ KUB 29.4 Rs. III 5, KUB 45.5 (= ChS 1/2 1986, Nr. 10) Vs. 11 4' f.; KBo 21.33 + (= ChS 1/2 1986, Nr. 1) Rs. IV 56 f.; Emar VI.3 1986, Nr. 370:41, 69.

²⁰⁴ KBo 8.91 Vs. 17'.

²⁰⁵ Zum Beispiel KBo 11.34 Vs. 1 7-11 und Bo 3752 (= StBoT 25, 1980, Nr. 104) Vs. 1 II 2' f.

²⁰⁶ KBo 4.11 Vs. I 25.

²⁰⁷ KUB 6.45 + Vs. I 4 f. und KUB 30.43 Rs. III 11'-14'.

²⁰⁸ KBo 20.8 (= StBoT 25, 1980, Nr. 26) Vs. 1 I 6'-9'.

²⁰⁹ KUB 30.28 + (= HTR 94-97) Rs. 1-13.

²¹⁰ KBo 15.52 + KUB 34.116 Rs. V 9'-22', siehe S. 868.

²¹¹ KUB 30.40 Vs. I 20-25 (11. Tafel, siehe S. 869).

*Tür*²¹², *Türriegel*, *Hof und Torgottheiten*: Den Grenzcharakter von Tür und Tor²¹³ als Tür ins Jenseits verdeutlicht der als Synonym für das Totenreich gebrauchte Begriff „Tor des Palastes der Unterwelt“²¹⁴, das Motiv des Tores in den Träumen des Jägers Kešši²¹⁵ sowie die in nachhethitischer Zeit häufigen Scheintüren an Felsen. Der Grenzcharakter der Tür wird zudem in der Magie in den verschiedenen Formen des Durchschreitungszaubers deutlich: Der Verunreinigte gelangt, wenn er das Tor durchschritten hat, in den neuen Zustand der Reinheit.²¹⁶

In den Festrualen ist die Türschwelle des Tempels²¹⁷ von besonderer Bedeutung: Verläßt der König den Tempel, so muß er „auf die Schwelle“ treten.²¹⁸ Während des Festruals für die Göttin Tetešhapi legt man Brotopfer „hinter der Tür für die Gottheit“ nieder.²¹⁹

Der Sinn des Niederlegens von Opfergaben auf oder an dem Türriegel besteht darin, den Genius des Riegels zu animieren, das Böse vom Haus fernzuhalten: „Es nahm sich aber Šulinkatte, der König, die Gegenstände. Dann nahm er sie empor und legte sie auf das Riegelholz, da(mit) es Gutes stets hineinlassen soll, Böses aber nicht hineinlassen soll.“²²⁰ Während des Rituals der Ḫantidaššu aus Ḫurma salbt die Beschwörerin das Riegelholz und legt auf es verschiedene Gebäcke; dann fordert sie den Riegel auf, die Tür zu öffnen; wahrscheinlich deshalb, daß das Böse aus dem Haus gelangen kann.²²¹

Ein dem luwischen Milieu nahestehendes Ritual enthält eine Art Toröffnungsritus, der darin besteht, daß sich eine Gruppe zum Fest eintreffender Burschen gewaltsam Eintritt zu verschaffen sucht:

²¹² Hethitisch *GIŠ.mena-* c., akkadisch *daltu*, sumerographisch *GIŠ.IG*, vgl. A. Salonen 1961; zur Tür mit dem Gottesdeterminativ vgl. K. Deller 1965a, 250.

²¹³ A. van Gennep 1986, 131.

²¹⁴ Siehe S. 128-131.

²¹⁵ CTH 361, bearbeitet von J. Friedrich 1950, KUB 33.121 Rs. III 2 und KUB 17.1 Vs. II 11-13.

²¹⁶ Siehe S. 898-899.

²¹⁷ Zu der Wendung *šinunaš GIŠ.kattaluzzi šarra-* vgl. F. Sommer und A. Falkenstein 1938, 88 f.; A. Goetze 1938, 47; E. Neu 1968, 154 Anm. 8.

²¹⁸ KUB 11.17 Rs. IV 6-11.

²¹⁹ KBo 24.98 14'; KUB 32.83 + KBo 21.103 Rs. 22.

²²⁰ KUB 2.2 +, bearbeitet von H.-S. Schuster 1974, 65-77, Rs. III 48-56, M. Popko 1978, 44.

²²¹ KBo 11.14 Rs. III 20'-27', die gegebene Interpretation ist zweifelhaft, vgl. auch M. Popko 1978, 44.

Sobald nun die Leute der Ortschaft Lallupiya zum Fest in Ḫattuša eingetroffen sind, „werfen sie mit der linken Hand“ Steine gegen das Tor, „und sie schlagen gegen die Türen und brüllen.“ Im folgenden, nur in wenigen Resten erhaltenen Abschnitt öffnet der „Herr des Hauses“ schließlich das Stadttor.²²²

Trifft der König in einer Stadt ein, so wird er am Stadttor feierlich empfangen: „Wenn sich der König dem Stadttor nähert, laufen der Komödiant und der Vortragspriester voran. Sobald aber der Komödiant und der Vortragspriester am Stadttor eintreffen, ruft der Komödiant aḫa (und auch) der Vortragspriester ruft. Der König richtet für die Königin in Katapa das Stadttor her.“²²³

Die Torgottheit oder der Genius des Tores Aškašepa erscheint unter den Gottheiten von Kaniš²²⁴ gewöhnlich in der Gruppe: Pferdgottheit Pirwa, Aškašepa, „Königin“ und Maliya²²⁵, manchmal erweitert um Ziḫariya²²⁶ oder auch zu der Triade Aškašepa-„Königin“-Pirwa²²⁷ verkürzt.

Die Bedeutung der Gottheit zeigt sowohl der Staatsvertrag Tuḫaliyas IV. mit Ša(w)oškamuwa von Amurru, in dem Aškašepa in die Schwurgötterliste aufgenommen ist,²²⁸ als auch die Erwähnung eines eigenen Festes dieser Gottheit.²²⁹

Ḫilanzipa und Ḫilašši [gebildet aus *ḫila-* „Hof, umfriedeter Platz“ und den nominalen Elementen *-šipa* (etwa „Genius“) bzw. dem luwischen Adjektiv- oder Zugehörigkeitssuffix *-šši/a*²³⁰] stehen in unmittelbarer Beziehung zum familiären Bereich; so erscheint Ḫilašši in Götteraufzählungen neben dem Herd²³¹ oder der Gottheit Ḫarištaš(š)i.²³² Als Haus- und Familiengottheit steht Ḫilašši denn auch den Schicksalsgöttinnen und der Ištar nahe.²³³ Ein

²²² KBo 29.201, vgl. auch V. Haas 1986a, 29.

²²³ KUB 41.41 Rs. V² 7'-13'.

²²⁴ Siehe S. 614.

²²⁵ KBo 4.13 Rs. VI 9 f.; KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Vs. II 5 f., 38 f.

²²⁶ KBo 4.13 Vs. II 15'-17', vgl. auch KBo 19.128 Vs. II 4-6.

²²⁷ KUB 2.13 Rs. IV 12 f.

²²⁸ CTH 105, zuletzt bearbeitet von C. Kühne und H. Otten 1971, KUB 8.82 Rs. 13'.

²²⁹ KUB 38.19 Vs. I 8'.

²³⁰ Siehe S. 299.

²³¹ KBo 11.32 Vs. 35, 40; KUB 20.99 + IBoT 4.93 Rs. III 3'.

²³² KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Rs. VI 21' f., siehe auch S. 261 mit Anm. 74.

²³³ KUB 9.28 Vs. I 7-8, Rs. III 1-4, V. Haas 1972-1975.

ursprünglich eigenes Festritual für Hīlašši ist in das (h)išuwa-Festritual (als 13. Tafel) aufgenommen worden.²³⁴

Das Stadt- und Haupttor wird von der Dyade Šatuwaneš bewacht, die mit den später als Šalawaneš/Šaliwaneš bezeichneten Torgottheiten identisch ist.²³⁵ Ein Zeremoniell des Festrituals des Telipinu in Hanhana besteht aus dem Opfer von vier Schafen, die sozusagen „von innen nach außen“ geschlachtet werden – das erste im Tempel am Herd und das letzte am Haupt- oder Stadttor: „Ein Schaf ergreift der Wächter des Tempels und schlachtet es im Tempel am Herd für Telipinu. Ferner ergreifen sie im Tor des Hauses des Verwalters(?) ein Schaf und schlachten es für die Sonnengottheit des Torbaus. Ferner ergreifen sie ein Schaf an der Stele des Šulinkatte; für Šulinkatte an der Stele schlachten sie (es). Ferner ergreifen sie ein Schaf im Haupttor und schlachten es für die Šat(u)waneš-Gottheiten.“²³⁶

Teil des Kultes des Totentempels²³⁷ ist folgendes Türzeremoniell: Der König kommt aus dem Totentempel in den Torbau, setzt sich in seine Kutsche und [ehrt] „im/am Tor (des Tempels) der Gottheit Parka²³⁸ die Gottheit Waḥiši; im/am Tor des Sumuqan/Miyatanzipa den Telipinu und die Ulipašu;²³⁹ im/am Tor der Getreidegottheit Halki den Telipinu und die Šepuru und in der Mitte des Torbaus Halki und Ugur.“²⁴⁰

Hausentsühnungsrituale

Die Entsühnung eines Gottes oder eines Menschen von Befleckung jeglicher Art schließt eine Entsühnung des gesamten Hauswesens mit ein. Die Rituale zur Entsühnung bzw. Reinigung eines Hauswesens, gelegentlich auch einer ganzen Ansiedlung, sind erst seit dem Mittleren Reich überliefert; ihre Herkunft ist Südanatolien und Nordsyrien.

²³⁴ Siehe S. 873-875.

²³⁵ V. Haas und L. Jakob-Rost 1984, 21 f., vgl. auch J. Tischler 1988, 352 Anm. 16.

²³⁶ KUB 51.1 (+), bearbeitet von V. Haas und L. Jakob-Rost 1984, 38-47, Vs. II 10-15.

²³⁷ Siehe S. 720-722.

²³⁸ Zum „Tor des Parka“ siehe KBo 25 S. V Anm. 5.

²³⁹ Bzw. „die Zwei – Telipinu und Halki“, Izmir 1270 +, bearbeitet von I. Singer 1984, 72-75, Vs. II 7'-9'.

²⁴⁰ IBoT 3.1, bearbeitet von V. Haas und M. Wäfler 1976, 88-95, Rand 90'-92'.

Das zwei Tage währende *Ritual des Beschwörungspriesters des Wettergottes* soll ein Hauswesen von „(der Sache) des Blutes, der Befleckung, der (Ehr)abschneidung(?) (oder) des Schwures“ reinigen.²⁴¹ Bei Sonnenaufgang betritt der Beschwörungspriester, versehen mit Hacke, Spaten und Schaufel, das Haus und hebt an den vier Ecken und am Herd Gruben aus. Dies geschieht, um mit den Unterweltgöttern, d.h. den „früheren Göttern“, und mit der Unterweltsherin Allani bzw. der „Sonnengöttin der Erde“²⁴² in Kontakt zu treten. Die Unterweltgötter fungieren in diesem Ritual als Richter, die über das Geschick des Hauses entscheiden. Die erste an den Gruben gesprochene Beschwörung des Priesters unterbreitet ihnen die möglichen sieben Ursachen der Verunreinigung: „Sonnengöttin der Erde! Diese Sa[che] werden wir nehmen. Warum keucht dieses Haus? [Und] warum blickt [es] zum Himmel hinauf? Entweder hat ein Mensch geschworen oder eine Blut(schuld) [begangen] und so seinen Mantel über dieses Haus geworfen, oder jemand hat darin (Ehr)abschneidung(?) verübt oder verflucht, oder ein mit Blut(schuld) oder Schwüren Beladener ist eingetreten, oder jemand hat (Zauberei) betrieben und [ist] hinein[gegangen], oder aber im Hause selbst ist (eine) Blut(schuld) begangen worden: So soll jetzt dieses Haus böse Befleckung, Schwur, Blut(schuld), Verfluchung, (Ehr)abschneidung(?), Tränen (und) Vergehen fortlassen! Der Estrich, der Fußboden, das Innengemach, der Herd, die vier Haus-ecken (und) das Hoftor sollen [es] fortlassen!“ Nun geht der Beschwörungspriester in den Hof, nimmt sich Lehm vom Hof und wiederholt dort seine Beschwörung. Daraufhin geht er in das Torgebäude, nimmt Lehm vom Torgebäude und rezitiert die Beschwörung ein drittes Mal. Er geht aus dem Torgebäude hinaus und vollzieht zwei Analogiezauberhandlungen: Die erste, indem er ein Rohr abhackt und dazu sagt: „Wie ich dieses Rohr abgehackt habe und es sich nicht (wieder) zusammenfügt, so soll auch dieses Haus böse Blut(schuld) ebenso abhacken, und sie soll nicht zurückkehren!“, die zweite, indem nicht näher bezeichnete Leute vom Dach hinab hinter der Dachtraufe aus einem Gefäß Wein ausschütten. Diese Handlung begleitet der Beschwörungspriester mit den folgenden Worten: „Wie vom [Dach] das Wasser herunterrinnt [und nicht wieder] durch die [Rin]ne zurückkommt, so soll auch

²⁴¹ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961.

²⁴² Siehe S. 133.

von diesem Haus böse Befleckung, Schwur, Blut(schuld), Tränen, Verfehlung, Verfluchung und (Ehr)abschneidung(?) ausgegossen werden, und es soll nicht wieder zurückkehren." Nun werfen die Leute das Gefäß vom Dach hinab, damit es zerbricht. Der Beschwörungspriester bringt die beiden Lehmbrocken an den Platz, wo die Ritualien niedergelegt sind.

Der sich anschließende zweite Ritualabschnitt findet am Flußufer statt. Bereitgestellt werden die Speiseopfer – ein Becher Olivenöl, ein Becher Bier, ein Becher Wein, ein Becher walḫi-Getränk und ein Becher marnuwa-Bier; ferner ein fetter Kuchen, grobes Mehl und Brei sowie ein Lamm. Zuerst „schlachtet“ der Beschwörungspriester das Lamm „in eine Grube hinab“ und rezitiert: „Siehe, ich Mensch bin gekommen. So wie die Muttergöttin den Weg zum Flußufer nimmt, so bin auch ich, der Mensch, zu den Flußufern gekommen, um die früheren Götter herbeizubeschwören. So möge nun die Sonnengöttin der Erde das Tor (der Unterwelt) öffnen; sie möge die früheren Götter, die Herren der Erde, herauslassen: Den Seher Aduntar(r)i, die Seherin Zulki, den Herrn des Gerichts Irwetiga, (die Dyaden) Nara-Namšara, Minki-Am(m)unki (und den Gott der Grube) Aabi, die laß herauf! Ich, der Mensch, bin nicht eigenmächtig gekommen, nicht im Zorn (in böser Absicht) bin ich gekommen. Im Hause (nämlich) sind Blut(schuld), Tränen, Schwur, Streit (und) Verfehlungen entstanden. Oben ist der Himmel erzürnt, unten aber ist die Erde erzürnt. Euch, die früheren Götter, hat der Beschwörungspriester des Wettergottes aus der Erde hergeschickt und euch dieses Wort gesagt: '[In diesem Hause sind] böse Befleckung, [Blut(schuld)], Streit, Verfehlung (und) Schwur [entstanden . . . zu euch, den früheren Göttern, hat der Beschwörungspriester gerufen. Nun] kümmert euch [darum] und geht, []. [Dieses Hauses] böse Befleckung, Blut(schuld), [Verfehlung], Streit, Verfluchung, Tränen [und (Ehr)abschneidung(?)] reinigt! Bindet [das Böse an Füßen und] Händen und schafft es in die Unterwelt hinab!' In die Grube, in welche er vor der Rezitation das Lamm hinabgeschlachtet hat, legt er nun die zuvor bereitgestellten Speisen und libiert die Getränke. Es folgt eine unverständliche magische Handlung, die darin besteht, daß der Beschwörungspriester von einer Quelle emporgesprudelten Lehm nimmt und (etwas?) „hineinbindet“. Sodann breitet er auf dem Boden eine Stoffbahn aus, läuft auf ihr entlang und „geht hinein“, vielleicht in das Haus. Nun vermischt er den Lehm des Flußufers mit Öl und

Honig und formt acht der „früheren Götter“, nämlich Aduntar(r)i, Zulki, Irwetiga, Nara-Namšara, Minki-Amunki und den Grubengott Aabi als Dolche, d.h. nach unten spitz zulaufend, um sie in die Erde stecken zu können.²⁴³

Ausgerüstet mit vier Kannen Wein, Broten, grobem Mehl, Brei und einem Gemüsetopf geht er zum Brunnen und rezitiert: „Nach der Angelegenheit, um derentwillen ich gekommen bin, möge mich der Brunnen, das Wasser, befragen. Mit mir ist die Ištar von den Auen gekommen.“ In der Beschreibung der folgenden Rezitation erscheint Ištar in der Ikonographie der ein Gefäß haltenden Brunnengöttin:²⁴⁴ „An ihr Ohr legen sie ihr Ohrgehänge (in Form) von šuraššura-Vögeln links an; einen schweren Mantel aber [trägt] sie nicht. In der Hand hält sie ein leeres Gefäß; auf ihrem Kopf aber ist eine Schnur als Kranz (in der Art eines Zopfes) [gel]egt.“ Die Rezitation fährt mit einem Mythologem fort, das in Analogie zum Wasserschöpfen des Priesters steht: „Sie (die Ištar) sprach zu den Brunnen, und sie sprach zu den Teichen/Sümpfen .[.], [] sie sprach zur Gottheit des Wassers: 'Das Wasser, um dessentwillen ich gekommen bin, das gebt mir! Jenes Reinigungswasser, das Blut(schuld) und Schwur reinigt, das das Torgebäude reinigt, das (böses) Gerede, Verfluchung, Verfehlung (und) (Ehr)abschneidung(?) reinigt!' [Der Brunnen] antwortet der Ištar: 'Schöpfe Wasser [siebenmal oder schöpfe Wasser achtmal, gieß (es) aus. Das Wasser], das du aber [beim neun]ten Mal forderst, [jenes Wasser] schöpfe und behalte es! [Es fließt dem] Kumarbi unter dem Thron hindurch; [] und es umfließt das Haar der Sonnengöttin der Erde.²⁴⁵ Während du nun jenes Wasser fortträgst, wird der Falke sogleich anderes Wasser aus dem See/Meer herbeibringen. In der Rechten wird er das Wasser halten, in der Linken wird er die (Beschwörungs-)Worte halten.' Ištar (machte sich) eilig (auf); und von Ninive, vor dem Falken, ging sie. In die Rechte nahm sie das Wasser, in die Linke nahm sie die (Beschwörungs-)Worte. (Nach) rechts träufelt sie Wasser aus, (nach) links aber spricht sie die (Beschwörungs-)Worte: 'Ins Haus möge das Gute eintreten! Das Böse möge es mit den Augen suchen und es hinauswerfen! Reinen

²⁴³ Siehe S. 506.

²⁴⁴ Siehe S. 501-503.

²⁴⁵ KUB 41.8 Vs. II 2'-4' (H. Otten 1961, 124 f. Vs. II 39-41), vgl. H.G. Güterbock 1980-1983, 327.

soll das reine Wasser die böse Zunge, Verschmutzung, Blut(schuld), Verfehlung (und) Verfluchung. Wie der Wind das Spreu verjagt und über das Meer trägt, soll auch jenes Haus Blut(schuld) (und) Befleckung ebenso verjagen und übers Meer tragen! Und es soll zu den reinen Bergen gehen, und es soll zu den tiefen Brunnen gehen!'' Nachdem der Beschwörungspriester diese (der Ištar in den Mund gelegte) Beschwörung rezitiert hat, bringt er dem Brunnen ein Brot- und Weinopfer dar, und schöpft nun – dem rezitierten Mythologem gemäß – Wasser aus dem Brunnen. Sieben- oder achtmal gießt er es aus. Erst das Wasser, das er beim [neunten] Male schöpft, behält er. Dann nimmt er zweimal sieben Kieselsteine aus dem Brunnen und wirft sie in (das geschöpfte Wasser); in die Becher, die die Biersorten enthalten haben mögen, wirft er zweimal sieben kappi-Gegenstände. Daraufhin bindet er rote Wollbüschel an einen nicht genannten Gegenstand an. Er bringt das aus dem Brunnen geschöpfte Wasser ins Haus und stellt es zu den übrigen Ritualen auf einen Tisch vor den Statuetten der nunmehr mit dem akkadischen Namen Anunnaku bezeichneten „früheren Götter“ nieder. Aus den Materien Silber, Gold, Eisen, Blei, Steinen – Lapislazuli und Karneol – Öl, Honig, Lehmbrocken eines Brennofens, Resten von Rohrgeflecht, Lehmbrocken des zu reinigenden Hauses und des Torgebäudes knetet der Beschwörungspriester die „Gottheit des Blutes“ und stellt sie vor das taršanzipa-Podium(?).

Aus „allen Arten Samen“, welche er mit einer Mühle mahlt und mit dem Mörser zerstößt, formt er einen kugulla-Gegenstand²⁴⁶ und aus dem Rest einen kurtal(i)-Behälter – füllt beide mit Lehm, legt sie vor der „Gottheit des Blutes“ nieder und stellt die (Statuetten der Anunnaku-)Götter darauf. Mit einer Handwaschung schließt der Beschwörungspriester diesen Ritualabschnitt ab. Es folgt die zweite Anrufung an die „früheren Götter“, die ebenfalls mit dem Schlachtopfer eines Lammes eingeleitet wird. Und zwar tötet der Beschwörungspriester das Lamm in der Weise durch einen Kehlschnitt, daß das Blut in das aus dem Brunnen geschöpfte Wasser strömt. Die Blutschüssel und die Fleischteile legt er ebenfalls vor die „Gottheit des Blutes“ nieder und rezitiert: „āliš, mammaš, Anunnaku-Götter, in dieser Angelegenheit habe ich euch gerufen. Nun entscheidet die Rechtssache dieses Hauses! Was an böser

²⁴⁶ kugulla- ist sowohl die Bezeichnung eines Behälters als auch eines Gebäckes, E. Neu 1988a, 17 f. Anm. 46.

Blut(schuld) darin (ist), das nehmt und (über)gebt es der Gottheit des Blutes; sie soll sie hinab in die finstere Erde bringen und dort soll sie sie festpflocken!''

Nun gräbt der Beschwörungspriester mit seinem Messer vor den Statuetten der „früheren Götter“ eine Grube aus, schüttet Öl, Honig, Wein, walhi-Getränk und marnuwa-Bier hinein und legt noch einen Sekel Silber dazu. Dann deckt er die Grube mit einem Tuch ab und ruft den Grubengott an: „Aabi! Nimm den Stuhl der Reinigung und überprüfe die Zurüstung für das Ritual! Mit der Waage überprüfe Silber, Gold, Eisen, Blei, Lapislazuli (und) Karneol! Was der von dem Blut Betroffene gesagt hat, das alles hat der [Seher] bereitgestellt. Der Seher aber [] hat [das Gerät] bereitgestellt . . . [] Der Beschwörungspriester zerbrach die areša-Pflanze mit der Hand(?) und warf sie auf den H[erd].²⁴⁷ Drohend fährt der Beschwörungspriester fort: „Wenn ihr (die „früheren Götter“) aber die Rechtssache dieses Hauses nicht günstig entscheidet, dann soll euch unten die Erde zum Mörser, oben aber der Himmel zum Stößel werden, und [er] soll [euch] darin zerstampfen! Brot soll für euch niemand brechen, und auch Zeder(nholz) sollt ihr als Duft nicht kosten!'' Dann erhalten die nun eingeschüchterten Götter ihre vom Wettergott zugewiesenen Vogelopfer: Drei Vögel bringt der Beschwörungspriester den „früheren Göttern“ und einen Vogel dem Grubengott als Blutopfer dar. Während des Vogelopfers spricht er folgendermaßen: „Seht, euch früheren [Göttern], nicht stellt man euch ein Rind und ein Schaf hin. Als euch der Wettergott in die finstere Erde hinabtrieb, da hat er euch (eben) dieses (Vogel-) Opfer festgesetzt!'' Der Beschwörungspriester brät die Vögel und legt sie zusammen mit Bier und Trinkhalmen sowie allerlei Samen, Getreide, Bohnen, Kümmel, Salz, lakkarwan-Pflanze usw. vor die Statuetten der „früheren Götter“ hin.

Der zweite Tag beginnt sogleich mit einer erneuten Beschwörung an die „früheren Götter“. In sehr beschädigtem Kontext ist zu lesen „[] und geht ins Haus“; doch scheint die Beschwörung im Freien – „ich war in der Steppe“ – stattzufinden. Auch dieser Beschwörung geht ein Schafopfer, verbunden mit Bier-, Brot- und Weinspenden, voraus; nachdem der Beschwörungspriester den Boden markiert hat (Kontext leicht zerstört), spricht er: „[Memešarti von

²⁴⁷ Vgl. auch KUB 24.7 Vs. II 6.

Himmel und Erde], Mondgott, Išhara, [Schwur], ihr Götter der [Verfluchung, der Verfehl]ung (und) der Blut(schuld)! [] habe ich ... [] kommt [] und euch [] stets. Und es [] ihr] Götter der Stadt [] stoßt von euch! Finstere Erde nimm mit ... weg! Und Blut(schuld), Verfehlung, Befleckung, Schwur, bösen Schritt (= bösen Fuß), Verleumdung (Gerede der Menge) schlucke vom Haus (und) von der Stadt hinab!" Nun brät er das Lamm, schneidet das Fleisch und legt es zusammen mit Broten an die Grube und auf den Herd. Er libiert Wein und Bier und stellt Trinkhalme hin. Trinken darf jedoch niemand. Dann fährt er in seiner Beschwörung fort: „Memešarti von Himmel und Erde, Mondgott, Išhara, Schwur, Götter der Verfluchung und des Todes (Variante: des Blutes)! Jeder Gott, der hungrig (und) durstig ist! Kommt herbei, eßt (und) trinkt! Und gesellt euch zu mir! Von Haus (und) Stadt reinigt (alles) Böse: Befleckung, Blut(schuld), Schwur, Verfehlung (und) Verfluchung. – Das alles hat man an Füßen (und) Händen gebunden; nun soll es die finstere Erde aufnehmen!" Jetzt verpeisen die im Hause als Feuerwächter beschäftigten Leute das Fleisch. Das Bier zu trinken aber ist ihnen untersagt. Der Beschwörungspriester kehrt in die Stadt zurück und betritt das Haus. Er verneigt sich vor den (früheren) Göttern, stellt ihnen ein Breigericht und einen Gemüsetopf hin, libiert vor ihnen eine wertvolle Biersorte und rezitiert: „Anunnaku, seht, ich war in der Steppe. Seine Schicksalsgöttin ist markiert; Erdboden [] hat er weggenommen. Memešarti von Himmel und Erde! Nun ist euch Bier zum Trinken (ein)gegossen. Und sie sollen das Böse, Befleckung, Schwur, Verfehlung, Blut(schuld) (und) Verfluchung an ein Rindergeschirr binden; das soll es hinausziehen; ihr aber sollt es hinterher wegstoßen!" Es folgt ein weiterer Analogiezauber, in dessen Verlauf der Seher vor die Götterstatuetten einen Widder und ein Schaf stellt und dabei sagt: „Wie der Widder das Schaf bespringt und wie dieses trächtig wird, so soll dieser Weiler und dieses Haus zum Widder werden, und in der Steppe soll es die finstere Erde bespringen, und die finstere Erde soll mit Blut(schuld), Befleckung (und) Verfehlung trächtig werden. Wie aber eine schwangere Frau und ein Schaf gebären, so soll dieser Weiler und dieses Haus böse Blut(schuld) ebenso (aus sich heraus) gebären, und die finstere Erde soll es von dem Weiler [und dem Hause] (in sich) aufnehmen! Wie eine Regenflut von der Stadt Urin (und) Schlamm abwäscht, das Wasser das Dach abwäscht und es unten aus der Traufe fließt, eben-

so soll dieses Ritual das Gerede der Menge über diesen Weiler (und dieses) Haus reinigen, und die Regenflut soll es zum Meere tragen!"

Der Beschwörungspriester sammelt die Opferzurüstung und die Götterstatuetten ein und bringt sämtliche Ritualien in die Steppe. An einem vorher markierten Platz stellt er die Statuetten auf und legt vor ihnen die übrigen Ritualien nieder. Er libiert ihnen Wein, opfert ein weiteres Lamm und acht weitere Vögel. Das Fleisch, die Brote, Zedernharz, Öl und Honig verbrennt er an drei getrennten Herdstellen; nochmals libiert er Wein und verabschiedet die „früheren Götter": „Ihr Anunnaku-Götter! Seht, die Abgabe ist (euch) hingestellt. Nun nehmt dieses Ritual an! Des Hauses Blut(schuld), Befleckung, Verfehlung, Schwur (und) (Ehr)abschneidung(?) laßt vor euch herlaufen und nehmt es (mit euch) hinab! Und, ihr 'früheren Götter', von woher ihr gekommen seid, eben dorthin [kehrt] auch wieder hinab!"

Das *apotropäische Ritual des Voglers Huwarlu*²⁴⁸ dient der Vertreibung einer „unheilvollen Sache", der „schrecklichen Vögel" – etwa Alpträume? –, aus dem Palast. Die Ausführenden des bei Einbruch der Nacht und am nächsten Morgen vollzogenen Rituals sind der Vogler und eine Beschwörerin.

Nachdem der Vogler und die Beschwörerin die Ritualmaterien – einen Adlerflügel, einen Hund aus Talg, geröstete Getreidesorten, Hülsenfrüchte und eine Zwiebel – vorbereitet und in Schalen zurechtgelegt haben, legitimieren sie sich: „Siehe, uns haben die Götter vom Himmel geschickt. Geht (nun), ihr Herolde (der Götter), (und) drängt die unheilvollen Wesen aus dem Palast! Geht und löscht die schrecklichen Vögel aus! Und wie diese Sämereien (durch das Rösten bezüglich ihrer Keimfähigkeit) erlöschen, (so) sollen auch die unheilvollen Wesen und die schrecklichen Vögel (bezüglich ihrer schädlichen Kräfte) in gleicher Weise erlöschen!" Dann stellen sie zweimal zwölf Gebäcke her, welche die Beschwörerin über Nacht unter die Betten des Königspaares stellt. Den Hund aus Talg postieren sie am Riegelholz und geben ihm den Auftrag: „Du bist des Königspaares kleiner Tischhund; wie du bei Tag einen fremden Menschen nicht hereinläßt, so laß in dieser Nacht die unheilvollen

²⁴⁸ CTH 398, bearbeitet von H. Kronasser 1962.

Wesen nicht herein." Dann bindet der Vogler dem Königspaar an die Hände, Füße und Nacken zweimal einen weißen Faden und schneidet ihn zweimal wieder durch. Dann bindet er einen weißen Faden an die vier Ecken, die Türschwelle, den Türsturz und an den Riegel, und auch diesen durchschneidet er zweimal und legt ihn in einen Korb. Er wiederholt die gleiche Prozedur mit einem roten Faden.

Am nächsten Morgen durchtrennt er/sie den roten Faden. Er/sie nimmt den Fruchtkern des karaššani-Baumes,²⁴⁹ zerstößt ihn und formt daraus einen Kloß, den er/sie auf die Glieder von König und Königin sowie an die vier Ecken, an die Türschwelle, an den Türsturz und an den Riegel drückt; dazu spricht er/sie folgendermaßen: „Wie dieser karaššani-Baum schmutzige Tücher rein werden läßt und diese wieder weiß werden, so soll er des Königs, der Königin (und) der Prinzen Glieder (und) das Haus des Königs in gleicher Weise reinigen!" Dann legt er/sie den Kloß auf ein Tablett, nimmt Lehm vom Flußufer und formt ihn ebenfalls zu einem Kloß, den er/sie in der gleichen Weise wie den Kloß aus dem Fruchtkern des karaššani-Baumes an die Körperteile des Königspaares und an die betreffenden Hausteile drückt. Dazu spricht er/sie: „Welches unheilvolle Wesen auch immer die Götter hinter dem Palast sehen, nun damit wird weder der Palast noch ein Mensch fertig; dieser Lehm vom Fluß ist aber damit fertig geworden, und er soll es (das unheilvolle Wesen) zurück zum Flußufer bringen; die finstere Erde soll es bezwingen!" Dann legt er/sie den Lehmkloß auf das Tablett, und aus Brotteig formen sie einen dritten Kloß, mit dem in der gleichen Weise verfahren wird. Dazu spricht er/sie: „Wie das Getreide den Menschen, das Rind, das Schaf und jedes Getier leben läßt, (so) soll dieses Getreide den König, die Königin und diesen Palast in gleicher Weise vor den unheilvollen Wesen leben lassen!" Dann legt er/sie auch diesen Kloß auf das Tablett. Die gerösteten Sämereien, die Klöße und die Wollfäden schwenkt er/sie nun dreimal hintereinander über dem Königspaar und im Palast, wobei er/sie folgendermaßen spricht: „Siehe, des Wettergottes Herolde sind gekommen; welches unheilvolle böse Wesen in diesem Palast sich befindet, das sollen sie hinausdrängen, und sie sollen das böse Wesen hinaus schaffen; und sie sollen sich einen Stab aus Kupfer

²⁴⁹ F. Starke 1990, 123 f.

nehmen und das unheilvolle Wesen hinausdrängen!" Dann nehmen sie sich einen lebendigen kleinen Hund und schwenken auch ihn über dem Königspaar und im Palast herum; dazu spricht die Beschwörerin: „Welches [unheilvolle] Wesen (auch) im König und in der Königin – in ihren Körpern – und im Palast ist, siehe, (sein, des Hundes?) Penis (ist) groß; sein Herz (ist) groß; der Esel soll es forttragen. Er hat es überwunden, und das böse un[heilvolle Wesen] soll er [hinaus]schaffen. Und wohin es (zu bringen) die Götter (ihm) befohlen haben, dorthin soll er es bringen!" Nachdem sie den lebendigen Hund hinausgebracht haben, nehmen sie den Hund aus Talg vom Türriegel, heben ihn hoch und er/sie spricht: „Wie du nachts die unheilvollen Wesen in den Palast nicht hereingelassen hast, (so) lasse auch jetzt die unheilvollen bösen Wesen, die die Herolde der Götter hinausgetrieben haben, nicht zurück in den Palast. Und wohin ihnen, einem jeden, die Götter (zu gehen) befohlen haben, dorthin sollen diese unheilvollen Wesen gehen!" Die Beschwörerin bringt die Ritualmaterien aus dem Palast, den kleinen Hund jedoch behält der Vogler bei sich. Dann werden die Ritualmaterien aus der Stadt in unbewohntes Land gebracht und weggeworfen; dazu spricht er/sie: „Welche schrecklichen Vögel (vorhanden waren), nun die [] haben wir den Pferden (als) Mischung, den Hunden aber [zum Fraß] gebracht. Und sie sollen sie dorthin nehmen und [diese] sollen dem Weg der Gottheit ferne stehen!" Der Text ist im folgenden zu beschädigt, als daß der Fortlauf der Handlung rekonstruiert werden könnte.

Der „*Ritus des Blutes*" ist für die Reinigung oder Entsühnung eines Hauses oder einer Stadt, nie aber für die Reinigung eines Menschen bestimmt. Er besteht aus drei Elementen: Der Schlachtung von Vögeln, dem Bestreichen der zu reinigenden Gegenstände mit dem Blut der Vögel und dem anschließenden Verbrennen derselben.

Des „*Ritus des Blutes*" bediente sich Šuppiluliuma nach der Ermordung des für die Thronfolge vorgesehenen jungen Tuḫaliya zur Reinigung des Palastes. Da das Ritual nicht auch zur Entsühnung der Stadt vollzogen worden war, wurde Ḫattuša von einer Epidemie heimgesucht. Erst Muṣṣili II. entsühnte dann auch Ḫattuša und die Tempel mit dem „*Ritus des Blutes*".²⁵⁰ In einem dieser Rituale,

²⁵⁰ KUB 19.2, bearbeitet von A. Götze 1930, 161-204, Rs. 10-12.

mit dem kennzeichnenden Formular „mit Blut bestreichen – verbrennen“, werden die Hausteile und das gesamte Hausgerät – Möbel, Räuchergefäßständer, Opferschale, Opfertisch – dieser Prozedur unterzogen: „Einen Vogel aber [verbrennt man] für den Opfertisch; und man bestreicht den Tisch mit Blut. Einen Vogel aber [verbrennt man] für papanni-šinapši; und man [bestreicht] papanni-šinapši mit Bl[ut]“ usw.²⁵¹ Ausführlicher beschreibt diesen Vorgang ein Geburtshilferitual so: „Und den Stuhl, den Tisch, das Bett, den Räuchergefäßständer, das Gebärgestell der Frau und auch die Frau selbst, umschwenkt der patili-Priester mit einer Brandgans. Dann bringt die Frau im Innenraum (des Hauses) für das Blutritual (die Brandgans) als Blutopfer dar und wäscht sich ihre Hände. Dann bringt man sie vor das Gebärgestell hinein. Dann bringt sie eine Ente für (ihren) Weg(?) als Blutopfer dar; eine (andere) Ente aber bringt sie für (ihr) ḥabi(-Ritual), für (ihre) itkalzi-Reinigung (und) für (ihr) kulamu(r)ši-Ritual als Blutopfer dar. Dann bestreicht man das Gebärgestell und die Pflöcke mit (dem) Bl[ut] (der Enten).“²⁵²

In dem Ritual des Ritualfachmannes Ulippi, das anlässlich der Umsiedlung der Statuette der „Göttin der Nacht“ in einen neu erbauten Tempel vollzogen wird, werden für das „Ritual des Blutes“ die folgenden Ritualien benötigt: „Ein weißes kurešsar-Tuch, ein tarpala-Gegenstand aus blauer Wolle, ein tarpala-Gegenstand aus roter Wolle, ein kišri-Wollgegenstand, Vorhänge, vier dicke (Stoffe), zwei Sekel Silber, davon ein Sekel Silber für die Opfergrube, ein Sekel Silber aber für die gangatatt-Entsühnung, zehn flache Brote, zwei mulati-Gebäcke eines halben Liters, ein kleiner Käse, ein wenig Feinöl, ein halber Liter Olivenöl, ein halber Liter Honig, eineinhalb Liter Butter, ein waksur-Maß Wein, ein Lamm oder ein Zicklein – dies nehmen sie für das Ritual des Blutes“. Den Vollzug des „Rituals des Blutes“ beschreibt der folgende Absatz: „Wenn aber an jenem Tage zur Nachtzeit ein(e) Stern(schnuppe) springt, geht der Ritualherr in den alten Tempel, verneigt sich (aber) nicht vor der Gottheit, (sondern) tritt hinter das Ritual des Blutes; und andere vollziehen mit einem Vogel das Ritual des

Blutes. Hinterher aber bringen sie das Zicklein oder das Lamm als Blutopfer dar.“²⁵³

Die kathartische Ritualhandlung des Bestreichens eines zu entschuldigenden Gegenstandes mit dem Blut eines geschlachteten Tieres findet sich in ganz ähnlicher Form auch in dem Buche Leviticus 14.²⁵⁴

Verschiedene Hausreinigungsriten: Ein relativ häufig angewandter Reinigungsritus besteht darin, Vögel und einen Ziegenbock oder ein Zicklein im Hause zu schwenken und mit diesen Tiersubstituten in die vier Ecken zu schlagen.²⁵⁵ Einen wieder anderen Reinigungsritus vollzieht man mit der gangati-Pflanze, nach der das Verbum gangadai – „(mit der gangati-Pflanze) reinigen, entschulden“ und das Substantiv gangatatt- „Entsühnung“ gebildet sind.²⁵⁶ Das hurritische „Ritual der gangati-Pflanze“ wird zur Entsühnung eines Hauswesens und des Hausherrn von Verhexung, Schwur, Verfluchung usw. angewandt. Für das Ritual sind fünf Brote und die gangati-Pflanze bereitgelegt. Davon trennt der Beschwörungspriester mehrmals kleine Stücke ab und „wirft“ sie nacheinander auf den Altar und auf die Götterstatuetten, dann an den Thron, an den Mittelpfeiler, an die Dachbalken, auf den Herd, auf dem Türriegel, neben den Herd, in das Schlafzimmer, auf das Bett und schließlich drückt man auch dem Haus- bzw. Ritualherrn davon auf den Mund.²⁵⁷

²⁵³ KUB 29.4, bearbeitet von H. Kronasser 1963, Vs. II 3-8, 28-33.

²⁵⁴ Zum „Ritus des Blutes“ siehe V. Haas 1993.

²⁵⁵ KUB 30.34 Rs. IV 10 f.

²⁵⁶ HEG I 484 f.

²⁵⁷ KUB 15.42 Rs. III 17'-25', Duplikat ist FHL 158 Rs.

²⁵¹ KBo 33.169 + rechte Kol. 7'-10'.

²⁵² KUB 9.22 (mit Duplikaten), bearbeitet von G.M. Beckman 1983, 86-115, 12'-21'.

DER BEGRIFF DER GÖTTLICHKEIT

Sakralität und Numinosität

Es gehört zu den Grundvorstellungen der altorientalischen und der antiken Religionen der mediterranen Welt, daß die gesamte Natur belebt, d.h. von numinosen Kräften durchdrungen ist; dies gilt für die sichtbare materielle Erfahrungswelt des Menschen – Himmel und Gestirne, die Erde, Pflanzen, Getier und Steine, das Meer, Seen, Flüsse und Quellen –, aber auch für atmosphärische Erscheinungen wie Stürme, Donner, Blitz und Regen und deren Folgen, wie etwa Fruchtbarkeit und Dürre. Die Kräfte des Kosmos und die Erscheinungsformen der Natur sind individuell handelnde Wesen. Dieser, jedes Objekt mit unsichtbar wirkenden Kräften erfüllende, Animismus begreift den gesamten Kosmos mit all seinen Naturerscheinungen als eine universale Einheit, in der sich der Mensch mit Steinen, Bäumen und Tieren, mit Wind, Wasser und selbst mit Gegenständen, die hören, reden und verstehen, in stetem Kontakt befindet. In einem hethitischen Text bitten Gewässer, Gärten und Wiesen ihren Bruder, den Wind, um eine sanfte Brise;¹ und in einem luwischen Beschwörungsritual sind das Meer, die Berge und Flüsse, ja sogar die Wege, zu einem Gastmahl beim Sonnengott geladen.² In den Mythen des Kumarbi-Zyklus treten das Meer, das Silber und die Woge als handelnde Personen auf.

Die kosmischen Elemente sind mit Bewußtsein erfüllte Mächte. Individualisiert werden sie zu den großen Göttergestalten. Gewitter, Blitz, Donner und Regen sind der Wettergott selbst: Der hethitische König steigt, vom Gewitter überrascht, von seinem Reisewagen, um sich vor dem Wettergott oder vor dem Gewitter zu verneigen und kultische Handlungen zu vollziehen.³ In der Epiphanie des Gewitters offenbart sich der Wettergott Muršili II.: „Da zeigte der stolze Wettergott, mein Herr, sein göttliches Walten, und einen Donnerkeil schmetterte er hin. Und den Donnerkeil sah mein Heer, auch das Land Arzawa sah ihn; und der Donnerkeil ging hin und

traf das Land Arzawa, auch Apaša, die Stadt des Uḫḫaziti, traf er; so ließ er Uḫḫaziti in die Knie sinken, und er erkrankte.“⁴ Wird ein Mensch vom Blitz getroffen, so ist er mit dem Wettergott in Berührung gekommen. Er ist nun unrein⁵ und erkrankt wie Uḫḫaziti beim Anblick des Blitzes.⁶ Der folgende Abschnitt einer Rezitation während eines Regenrituals zeigt, daß der Wettergott der Stadt Nerik – er ist der Sohn des Wettergottes des Himmels – der Regen selbst ist, den sein Vater zur Erde herabsendet: „Herbei, Wettergott von Nerik, vom Himmel komme als milder Regen herab . . . Wettergott des Himmels, bringe den Wettergott in die Stadt Nerik wohlbehalten vom Himmel herab.“⁷ So wird der Wettergott denn auch in einem Gebet als „Wettergott, des ganzen Landes milder Regen“⁸ angerufen.

Der Bereich der Sakralität und Numinosität umfaßt auch von der Natur bzw. von göttlichen Mächten hervorbrachte Erscheinungen von oft nur momentaner Wirkung und Dauer – die Situation erschafft den Gott. Solche „Augenblicksgötter“⁹ sind z.B. ein Erdbeben¹⁰, ein vom Mond(gott) gegebenes böses Omen¹¹ oder die als „Wettergott des Regens“,¹² „Wettergott des Gewitters“,¹³ „Wettergott des Blitzes“¹⁴ und „Wettergott des Donners“¹⁵ angerufenen und kultisch verehrten atmosphärischen Erscheinungen.

⁴ KBo 3.4 Vs. II 15-20(= AM 46/47), vgl. A. Archi 1987, 282 f. und E. Neu 1970, 48.

⁵ A. Goetze und H. Pedersen 1934, Vs. 2 f., vgl. auch E. Neu 1970, 46 f.

⁶ A. Archi 1987, 282 f.

⁷ KUB 36.89, bearbeitet von V. Haas 1971, 142-172, Rs. 60 und 64-65, vgl. auch V. Haas 1982, 14, siehe S. 607.

⁸ KUB 31.136, bearbeitet von V. Haas 1971, 196-198, Vs. II 5, vgl. CHD L-N 307.

⁹ H. Usener 1896, 279-301.

¹⁰ Zu (D)Ninga – „Erdbeben“ (H. Otten 1991a, 304 Anm. 9), vgl. die Omen-tafel KUB 8.28 Vs. 4'-17'.

¹¹ KBo 15.6/7, H.M. Kümmel 1967, 190 und 36 ff. und A. Archi 1987, 282.

¹² KBo 10.31 11-12; KUB 6.45 Vs. II 60; KUB 6.46 Rs. III 27; KUB 25.23 Rs. IV 47, 52; KUB 30.39 Rs. 3; KUB 34.16 Rs. III 4, V. Haas 1970, 100 Anm. 3 und W. Helck 1971, 130.

¹³ KBo 16.97 Vs. 36; KUB 6.45 Vs. I 49; KUB 30.57 8; KUB 32 132 2; KUB 57.106 Vs. II 44, H.M. Kümmel 1967, 84 und W. Helck 1971, 130.

¹⁴ KBo 4.10 Vs. 36, 38, 53; KBo 15.2 + 8', KBo 17.79 12; KBo 26.161 Rs. III 3'; KUB 6.45 Vs. I 40; KUB 17.14 Vs. I 8; KUB 21.1 Rs. IV 3; KUB 27.1 Vs. I 49; KUB 34.87 Vs. 2; KUB 38.12 Rs. III 19; KUB 51.88 3; HT 8.10; Bo 2077 Rs. III 19'; Bo 86/299, bearbeitet von H. Otten 1988, Vs. I 95, 101, Vs. II 16, Rs. III 50, 67, 86, Rs. IV 49; Emar VI.3 1986, 472:48', vgl. auch W. Helck 1971, 130.

¹⁵ KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Rs. V 5.

¹ VBoT 58 Vs. I 7 9-11.

² KUB 35.107(+), F. Starke 1985, 236-240, Rs. III.

³ KBo 17.78 Vs. I 1 ff., vgl. E. Neu 1970, 47 ff.

Der Wirkungsbereich der Gottheiten ist von der Stärke ihrer Energiekonzentration abhängig.¹⁶ Himmel und Erde bzw. deren Hypostasen – der „Wettergott des Himmels“ und die Erd- und Landesgöttin – haben einen großen Wirkungsbereich. Wenn es in einem hethitischen Gebet heißt, daß der Wettergott „das gesamte Hatti-Land ist“, so impliziert diese Naturvorstellung,¹⁷ daß das Hatti-Land von den Energien des Wettergottes durchdrungen ist. In einem Abschnitt des Ullikummi-Liedes wird berichtet, wie der Wettergott sich zum Kampf rüstet: Die Hypostasen des Gottes – Regengüsse und Stürme – sollen sich auf 90 mal 3600 qm „auf die Felsen niederhocken“ und 800 mal 3600 qm „bedecken“.¹⁸ Der Größe des Wirkungsbereiches des Wettergottes entsprechend ist seine Gestalt riesenhaft. Das mythologische Bild vom thronenden Gott veranschaulicht seinen Machtanspruch: „Als der Wettergott sich auf den Weg machte, da trat er in die halentuwa-Residenz der (Unterweltsgöttin) Sonnengöttin der Erde ein. Und ihm war sein Thron [hingestellt]“, dessen Sitzfläche 3600 qm betrug; der Schemel für seine Füße hatte eine Fläche von sieben tawal-Maßen, das sind etwa 1800 qm.¹⁹

Die Herstellung des gewaltigen Götterthrones für El durch den göttlichen Schmied Kōtar wird in einem ugaritischen Text beschrieben, welcher die sieben Kunstwerke des Schmiedegottes auführt: „Hajin²⁰ stieg auf den Blasebalg, in den Händen des Gottes der Weisheit waren die Blasegriffe. Er goß Silber, verflüssigtes Gold, er goß Silber zu Tausenden (von Sekeln), Gold goß er zu Zehntausenden (von Sekeln). Er goß ein Zelt und einen Ruheort, einen Sockel des El von 20.000 (Sekeln), einen Sockel des El leuchtend in Silber, verziert mit Goldtropfen; einen Thron des El, einen Ruhesessel aus Feingold, einen Schemel des El, der mit Elektron überzogen ist.“²¹

In die Türschwellen der Tempelruine vom Tell ‘Ain Dāra gemeißelte vier 90 cm lange Fußspuren (mit Berücksichtigung des anatomischen Fußgewölbes) in einem Abstand von 9 m Schrittlänge

¹⁶ F. Taeger 1957, 23 und E. Otto 1969, 94 f.

¹⁷ Siehe S. 148-149.

¹⁸ Siehe S. 91.

¹⁹ KBo 32.13 Vs. I/II 1-8, siehe S. 551.

²⁰ Hjn, ein anderer Name für Kōtar, ist wahrscheinlich mit hebräisch hōn „Macht, Reichtum“ verwandt.

²¹ M. Dietrich und O. Loretz 1978, 58.

deuten auf die Riesenhaftigkeit des in den Tempel tretenden Gottes hin.²²

Lokale Numina und andere regionale Gottheiten wie Berge, Quellen und Flüsse haben einen nur begrenzten Wirkungsbereich. Aber auch sie sind, wie die großen Götter, individualisierte Wesen – die Berge zumeist männlichen, die Flüsse und Quellen weiblichen Geschlechts. Ebenfalls mit Bewußtsein erfüllt sind Materien wie das Silber, das im Mythos handelnd auftritt und dessen Energiekonzentrationen so stark sind, daß es Sonne und Mond bedrohen kann.²³ Mit dem Gottesdeterminativ versehen ist selbst das Feuer, ein Wesen, welches einem hethitischen Ritual zufolge nach eigenem Willen handelt: „Das Feuer, der Sohn des Feuergottes, grollte, und es kam dazu, daß er in die dunkle Nacht dahinging, er schlüpfte in die dunkle Nacht und ringelte sich wie eine Schlange zusammen.“²⁴ Die Beschwörerin Tunnawi ruft sogar den „kraftstrotzenden Drehzapfen“ der Tür in einem ihrer Rituale an.²⁵

In den großen hurritisch-hethitischen Ritualen sind selbst Ritualmaterien mit Bewußtsein erfüllt, etwa der Weihrauch, der als „Bote“ und Mittler „wie ein Vogel“ zu den Göttern in den Himmel aufsteigen soll.²⁶ Objektseelen, d.h. Seelen lebloser Gegenstände, setzt das hethitische Totenritual voraus, das Gebrauchsgegenstände dem Toten in zerbrochenem Zustand für seine Existenz im Jenseits übergeben werden.

Verselbständigte Eigenschaftshypostasen der großen Götter sind auch abstrakte Begriffe, wie z.B. „Verstand und Weisheit“ des Ea²⁷ oder „Respekt und Ehrfurcht“ des Sonnen- und des Wettergottes.²⁸

Der Schwur oder Eid, seinem Wesen nach eine bedingte Selbstverfluchung, ist eine Hypostase derjenigen Gottheit, bei der er geleistet wird. Im Falle des Eidbruches würde er den Vereidigten

²² ‘A. A. ‘Assāf 1990, Tafel 11a-c.

²³ Siehe S. 97.

²⁴ KUB 43.62 Vs. II 5' f., N. Oettinger 1979, 363 Anm. 214.

²⁵ KBo 21.6, bearbeitet von M. Hutter 1988, 42-47, Vs. 4-8.

²⁶ IBoT 2.39(= ChS I/1 1984, Nr. 3) Vs. 19-22.

²⁷ Den hurritischen Begriffen madi und hazzizzi (Belege bei E. Laroche 1947, 47, 54 und 1980, 100, 163) entspricht hethitisch hattatar. „Verstand und Weisheit“ sind in der babylonischen Überlieferung die Wesire der Tašmetu, der Gemahlin des Ea (CT 24.29, 96; 16, 47, B. Meissner 1925, 47).

²⁸ J. Friedrich 1954-1955; vgl. auch KUB 17.15(= StBoT 30, 1985, 232) Vs. II 15' und KUB 35.145(= StBoT 30, 1985, 230-232) Vs. II 18'.

vernichten. Deshalb gehört der Schwur zu den „Göttern der Verfluchung und des Todes.“²⁹

Numinose Begriffe sind selbst Zeitabschnitte, Orte und Räume. Sogar die Zahl hat neben ihrem rein quantifizierenden einen qualifizierenden Stellenwert – ein gutes oder ein böses Pathos, was sich z.B. in Göttergruppen, den zumeist positiven Dyaden³⁰ oder den ambivalenten Heptaden, äußert.

„Es scheint“, so bemerkt E. Otto (zur altägyptischen Religion), „als gäbe es keine sichtbare Gestalt und keine denkbare Kraft, die nicht Gefäß von etwas Göttlichem und Wesen eines Gottes sein könnte.“³¹

Die Energiekonzentrationen übertragen sich nach dem magischen Gesetz der Kontiguität auf Gegenstände und Lebewesen. Da der Tempel das Haus des (Energieträger-)Gottes ist, sind nicht nur die verschiedensten Götterattribute, sondern auch jegliches Tempelinventar gewissermaßen aufgeladen. Letzteres wird deshalb individualisiert und in den Texten mit dem Gottesdeterminativ als „Gerätegeister“ gekennzeichnet.

Der Terminus für diese Sakralisationen ist hethitisch *šiu(n)-/šīwa(nna/i)-* „Gottheit“; das Abstraktum **šūniyatar* „Göttlichkeit“ bezeichnet Götterbilder.³² Die luwische Bezeichnung für Gottheit ist *maššan(i)-* (lykisch *mašana-*).³³ Das Sumerogramm DINGIR „Gott“ determiniert numinose Begriffe. Wie *šiu(n)-/šīwanna/i-* und *maššan(i)-* nicht zwischen den Kategorien Maskulinum und Femininum unterscheiden, so steht das hattische Wort *ašḫap* „Gottheit“ und das hurritische Wort *eni* „Gottheit“ sowohl für Gott als auch für Göttin.³⁴

Während sumerisch AN und hurritisch *ḫawurni* gleichzeitig den Himmel und den Himmelsgott bezeichnen, setzt das Akkadische mit Hilfe des Status absolutus das Nomen aus der Sachklasse in die Personenklasse: So wird z.B. *šamšum* „Sonne“ zu *Šamaš* „Sonnengott“, *tiamtum* „Meer“ zu Tiamat oder *ḫarbum* „Pflug“ zu *Ḫarab*, dem personifizierten Pflug. Vergleichbares leisten im Hethitischen und Luwischen verschiedene Suffixe: Das Suffix -ant-

²⁹ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Rs. IV 9-15, siehe auch S. 283-289.

³⁰ Siehe S. 470.

³¹ E. Otto 1969, 94.

³² H.G. Güterbock 1983, 204.

³³ E. Laroche 1954, 123.

³⁴ E. Laroche 1947a, 195 f. und 1947a, 77 f.; H. Otten 1964, 100.

hat die Funktion, aus unbelebten Begriffen belebte Substantiva zu bilden bzw. Inanimata von der Sachklasse in die Personenklasse zu überführen. Nach der Überführung in die Personenklasse bezeichnet der ursprünglich unbelebte Begriff eine wirkende Kraft: Aus *nepiš/nepiša-* „Himmel“ wird *nepišant-* „Himmelsgott“, aus *ešhar* „Blut“ wird *ešhanant-* die Rache heischende Bluttat; im Mythos vom Silber³⁵ ist *KU₃.BABBAR(,Silber’)-ant-* der Silberdämon; aus *pahḫur* „Feuer“ wird *pahḫuenant* der „Feuerdämon“, oder aus *ḫilammar* „Torbau“ *ḫilamnant-* der „Torbaugenius“. ³⁶ Die von *lingai-* „Eid“ gebildeten Eide *linkiyantes* „packen“ ihr Opfer und töten es.³⁷ In einem Beschwörungsritual wendet sich die Göttin *Ša(w)oška* an die Quellnymph *PÚ(,Quelle’)-ant-* und an den Genius des Wassers (*watar*) *wetenant-*.³⁸ Produktiv ist auch das Suffix *-šepa/-šīpa* (nach Nasal lautgesetzlich *-nzīpa*) in der Bedeutung „Geist, Numen, Dämon“, z.B.: *tekan* „Erde“ – *Daganzipa* „Erdgenius“, *aška-* „Tor“ und *Aškašepa* „Torgenius“, *ḫila(n)-* „Hof“ und *Ḫilanzīpa* „Hofgenius“, *mai-/miya-* „wachsen“ und *Miyatanzipa* „Genius der Vegetation“, *išpant-* „Nacht“ und *Išpanzašepa* „Genius der Nacht“, und andere mehr.³⁹ Dem hethitischen Suffix *-šepa/-šīpa* entspricht in der Bedeutung das hattische Morphem *(-)šail*,⁴⁰ das in *puru=šail* „Erdgenius“ (gebildet von *fur-* „Erde“)⁴¹ oder in dem Götternamen *Tuḫušail/Tuḫašael*⁴² enthalten ist. Eine ähnliche Funktion erfüllt das hattische Morphem *-il*, das aus *daḫanga-* „Kultschrein“ die Gottheit *Daḫanga(w)ili* und aus dem Kultgegenstand *ḫalmuti/ḫalputi* die Gottheit *Ḫalmutil(i)/Ḫalputil(i)* bildet.

Das Wesen der Götter

Die Gottheiten sind machtvolle, „gewichtige“ Wesen und souveräne Gebieter ihrer Natur- oder Lebensbereiche. Je nach dem Um-

³⁵ Siehe S. 296-297.

³⁶ Zuletzt E. Neu 1988 und 1989.

³⁷ Siehe KUB 14.14 +, bearbeitet von A. Götz 1930, Vs. 18, vgl. ferner KBo 11.72 Vs. II 40.

³⁸ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Vs. II 23-24.

³⁹ E. Laroche 1947, 67 f.; H. Kronasser 1966, 184 f.; G. Steiner 1957-1971, 548; A. Archi 1975, 92; O.R. Gurney 1977, 16 mit Anm. 5.

⁴⁰ C. Girbal 1986, 86 f.

⁴¹ KUB 36.89 Vs. 10, V. Haas 1970, 160.

⁴² KBo 17.19 Vs. II 6; KBo 23.86 4; KBo 23.91 Vs. 16; KBo 24.88 16; KBo 24.111 Rs. 4; KBo 25.67 rechte Kol. 5; KBo 30.182 Rs. IV 15; KUB 25.17 Rs. VI 11.

fang ihrer Macht und ihrer charakterlichen Vielfalt vermag eine Gottheit sich in Hypostasen zu spalten; so läßt sich erklären, warum und wie aus ursprünglich nur wenigen Gottheiten „die tausend Götter des Hatti-Landes“ entstanden.

In Ansätzen vollzog sich die Individualisierung und Personifizierung der Gottheiten bereits im Neolithikum, für welches zumindest verschiedene Hypostasen der Erde oder Erdgöttin faßbar werden.⁴³

Wichtige Götter erscheinen als Persönlichkeiten mit einem eigenen Schicksal, das der Mythos des betreffenden Gottes erzählt.

Die Götter bzw. die Göttertypen sind durch das Alter festgelegt. Gottheiten reifen Alters führen die Epitheta „Vater“ und „Mutter“, wie etwa Kumarbi, „der Vater der Götter“, oder die zahlreichen Mutter- und Schicksalsgöttinnen. Die aktiven Götter sind jugendlich – zwischen 25 und 35 Jahren – „stattlich“, „in voller Blüte stehend“, wie beispielsweise der Sonnengott mit seinem „Bart aus Lapislazuli“,⁴⁴ der in Gestalt eines Jünglings zum Opfermahl erscheint,⁴⁵ oder Baʿlu und ʿAnat mit den Epitheta „junger Mann“ und „junge Frau“.⁴⁶ Ein Jüngling ist auch der hattische Kriegsgott Šulinkatte.⁴⁷ Eine schöne junge Frau ist die Unterweltsherrin Allani, die sich vor Teššop, ihrem Gast, tanzend in den Hüften wiegt. Junge Mädchen sind Ištar,⁴⁸ Išhara, das Kornmädchen Šala und die Quellnymphen.⁴⁹ Nur selten wird der Typus der Kindgottheiten faßbar. Zumeist unberechenbar und gefährlich sind die greisenhaften Göttinnen – die Schicksalgöttinnen Ištuštaya-Papaya, welche als die „unterirdischen, uralten Gottheiten“ bezeichnet sind,⁵⁰ sowie die ebenfalls mit dem Schicksal und der Geburt verbundenen Großmuttergöttinnen Am(m)am(m)a und Hannaḥanna –, ferner der Großvatergott Huḫḫa⁵¹ sowie die Gruppe der „uralten Gottheiten“ der Unterwelt.⁵²

⁴³ Siehe S. 58-60.

⁴⁴ KUB 31.127 (+ ABoT 44), bearbeitet von H.G. Güterbock 1958, Vs. I 10 f., O. Carruba 1966, 15 und A. Archi 1988, 9.

⁴⁵ KUB 24.8 +, bearbeitet von J. Siegelová 1971, 1 ff., V. 1.38-45.

⁴⁶ RS 1.17 und RS 26.142, übersetzt von M. Dietrich und Ö. Loretz 1988, 305-308, Rs. 34.

⁴⁷ KUB 57.105 Rs. III 34'.

⁴⁸ In KBo 33.167 Rs. IV 5'-7' wird Ša(w)oška in einem Lied in hurritischer Sprache als šiduri „Mädchen“ besungen.

⁴⁹ Siehe S. 464-465.

⁵⁰ KUB 29.1 Vs. II 2-3, siehe S. 725.

⁵¹ Siehe S. 324 und 433.

⁵² Siehe S. 111.

Manche Gottheiten sind im Genus schwankend. So erscheint der Pestgott Jarri einerseits „wie der Wettergott“, andererseits aber auch als „das Bild einer Frau.“⁵³ Das gleiche gilt für die Unterweltsgottheit Lelwani und die Pferdegottheit Pirwa, die ebenfalls wechselnd als männlich und als weiblich beschrieben sind. Kumarbi, der „Vater der Götter“ gebiert sogar, vom Himmels Gott geschwängert, Teššop und Tašmišu.

Außerhalb des Tempelkultes ist die Gestalt der Gottheiten schwankend, nur ungenau verfestigt. Wie in der griechischen Mythologie, so verwandeln sich auch die altorientalischen Götter in Tiere: In einer im Alten Orient weit verbreiteten Legende⁵⁴ bedient sich der Sonnen- oder Mondgott der Stiergestalt, um sich einer weidenden Kuh zu nähern, deren Anblick sein Verlangen hervorrief. In der hethitischen Version, die zu der Erzählung vom kinderlosen Fischerehepaar gehört, zeugt der Stiergestaltige nicht etwa ein Kalb, sondern einen Knaben, den die Kuh verstößt und den der Fischer adoptiert.⁵⁵

Die anthropomorph vorgestellten Götter haben wie die Menschen einen Bewußtseins- und Seelenstoff, „ištanšana“, den man sich wohl – da vom Ausgießen der Seele die Rede ist – als „Seelenflüssigkeit“ dachte.⁵⁶ Doch im Gegensatz zu den Menschen sind die Götter unsterblich – so „wie der Sonnengott (und) der Wettergott, der Himmel und die Erde [] ewig sind“⁵⁷ –, unterliegen jedoch wie jene der Macht des Schicksals⁵⁸ und den Gesetzen der Magie: „... dann soll dich, Sonnengöttin der Erde, der Schwur packen.“⁵⁹

Charakterlich und in ihrem Verhalten unterscheiden sich die Götter nicht von den Menschen. Sie besuchen einander, laden zu Festen und bewirten sich. Sie handeln nach den gleichen Impulsen und Beweggründen wie die Menschen; sie sind im Grunde nur

⁵³ KUB 15.5 + KUB 48.122, bearbeitet von J. de Roos 1984, 203-214, Vs. II 32-51.

⁵⁴ Zusammengestellt von W. Röllig 1985, vgl. auch W.G. Lambert 1969; zur hurritischen Version (ChS 1/5, 1988, Nr. 97-102) vgl. V. Haas 1988, 130-134.

⁵⁵ Der hethitische Text KUB 24.7 ist bearbeitet von J. Friedrich 1950, 234-242 und 253-255. Zu den hurritischen Fragmenten siehe M. Salvini 1988, 160 f.

⁵⁶ A. Kammenhuber 1965, 177 ff. und N. Oettinger 1976, 55.

⁵⁷ KBo 17.1, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969, Rs. III 1-2.

⁵⁸ Vgl. dazu KUB 29.8 (= ChS 1/1 1984, Nr. 9) Rs. III 42 šḫurni-bi-ni tubbi-ni (hurritisch) „die Tafel des Schicksals“.

⁵⁹ KBo 11.10 Rs. III 18'-21'.

Menschen höherer Art, mit menschlichen Eigenschaften begabt, welche allerdings ins beinahe Unbegrenzte gesteigert sind. Ihr Zorn verwandelt sich in Sanftmut, wenn sie essen und trinken; sie sind hungrig und gierig auf Speiseopfer;⁶⁰ sie sind mutig und ängstlich zugleich; sie weinen und lachen; sie sind großmütig, doch oft auch neidisch, mißgünstig und rachsüchtig. So gibt es auch keine ausschließlich guten oder ausschließlich bösen Götter. Was sie auszeichnet, ist die Macht über die Kräfte der Natur. Die Hilfe der Götter sucht der Mensch mittels des Kultes und der Magie zu erlangen, denn ohne das Reglement des Kultes und der Magie wäre er ihren Launen hilflos ausgeliefert.

Die Menschenähnlichkeit der Götter kommt in den folgenden Reflexionen hethitischer Priester oder Schreiber zum Ausdruck: „Was den Göttern und den Menschen erwünscht ist, ist keineswegs verschieden; (auch) was unerwünscht ist, ist dasselbe. . . . Ist (etwa) die Sinnesart von Menschen und Göttern verschieden voneinander? Das nicht, sondern (ihre) Sinnesart ist ein und dieselbe! . . . „Wenn [jemand] den Sinn eines Gottes erzürnt, n[imm]t dann der Gott Rache an jenem [allein]? Nimmt er nicht auch Rache an seiner Frau, [an seinen Kindern], an seinen Nachkommen, an seinem Clan, an seinen Sklaven und Sklavinnen, an seinen Rindern und Schafen und an [seiner] Ernte . . . und wird er ihn nicht gänzlich vernichten?“⁶¹

Wie die Gesellschaft der Menschen, so ist auch die der Götter hierarchisch gegliedert. Die obersten Götter leben wie die Könige und Fürsten in Palästen mit einem Harem und umgeben von ihrer Dienerschaft.⁶²

Tier und Gottheit: Neben der primär auf den Kult bezogenen Vorstellung der anthropomorphen Gottheit steht der vielleicht ältere, mehr und mehr verdrängte Glaube, wonach ein Gott in theriomorpher Gestalt in Erscheinung treten kann. Im Zusammenhang damit ist die Vergöttlichung der Tiere zu sehen – ein Glaube, der den vorausgegangenen jägerischen Kulturstufen entstammt und in hethi-

⁶⁰ Zum Beispiel CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Rs. IV 11-12 „Jeder Gott, der hungrig (oder) durstig ist, komme herbei, eßt und trinkt!“

⁶¹ CTH 264, übersetzt von A. Goetze 1955a, 207-210, KUB 13.4 Vs. I 34'-38'.

⁶² KUB 7.54 Vs. II 15 ff.; KUB 9.31 Rs. III 62 ff., A. Goetze 1957, 145.

tischen Riten lebendig geblieben ist.⁶³ In der neolithischen Siedlung Çatal Hüyük galten zweifellos Stier, Leopard und wohl auch Eber und Hirsch als heilige Tiere: Der Stier verkörpert die Virilität, der Leopard ist eine Erscheinungsform der Erdgöttin. Den Wandmalereien von Çatal Hüyük nach zu schließen, gilt der Hirsch als heilig; er ist seit dem Beginn des zweiten Jahrtausends als Begleittier und als Erscheinungsform der Schutzgottheiten der Natur nachzuweisen. Im AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual wird Hirschen, in Gehegen gehalten, kultische Verehrung zuteil.⁶⁴ Als ein göttliches Tier gilt auch der Adler, der auf Grund seiner Größe, Kraft und Flugleistung zum Repräsentanten des Himmels geworden ist. Deshalb ist die Sonne – wie in Ägypten – mit Adlerflügeln dargestellt. Daß ein Adlerkult in Nordsyrien bereits im dritten Jahrtausend bestand, zeigen die in den Texten aus Ebla aufgeführten Adlerstatuen.⁶⁵ Die Adler stehen in so engem Kontakt zu den Göttern, daß sie die Sonnengöttin (im Mythos vom Gotte Telipinu) zu ihrem Fest lädt: „[Die große] Sonnengöttin bereitet ein Fest, und die großen [Götter rief] sie zu [sich], die kleinen Götter [rief sie zu sich], die reinen/heiligen Adler rief sie [zu sich].“⁶⁶ Das gleiche Thema begegnet in palaischer Sprache als Mythologem eines Heilungsrituals.⁶⁷ Der Sonnen- und Himmelsvogel ist der Bote der Götter: In einem der Palastbaurituale schickt die Throngöttin den Adler aus, um die Schicksalsgöttinnen zu erspähen.⁶⁸ Den Adler entsendet im Mythos der Wettergott, damit er den verschwundenen Telipinu suche und herbeibringe. Selbst der Beschwörungspriester bedient sich des Adlers als Götterboten: „Dann lasse ich den Adler wieder zum Himmel (frei), und hinter ihm her spreche ich so: ‘Nicht ich habe ihn losgelassen, (sondern) das Königspaar hat ihn losgelassen. Nun geh; zu Sonnengöttin und Wettergott sprich: ‘Wie die Sonnengöttin (und) der Wettergott ewig (sind), ebenso sollen der König und die Königin dauernd (am Leben) bleiben!’“⁶⁹ Eine Beziehung zwischen Adler und Berg- und Schutzgottheiten der Natur geht aus den hethitischen Statuettenbeschreibungen hervor.⁷⁰

⁶³ Siehe S. 63-65.

⁶⁴ Siehe S. 318.

⁶⁵ Siehe S. 548.

⁶⁶ KBo 12.89 Rs. III 11'-14'.

⁶⁷ KUB 32.18(= StBoT 10, 1970, 8).

⁶⁸ KUB 29.1 Vs. I 50 – Vs. II 4, siehe S. 725-726.

⁶⁹ KBo 17.1, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969, Rs. III 3-7.

⁷⁰ Siehe S. 496-499.

In den variantenreichen hethitischen Mythen, welche vom Verschwinden und Wiederauffinden einer Gottheit handeln, ist der Adler in erster Linie der Hilfsgeist der Sonnengöttin und die Biene die Helferin der Erd- und Muttergöttin *Hannahanna*.⁷¹

Die Annahme, daß Götter ursprünglich tiergestaltig gewesen seien, ist – abgesehen vom Stier als der Verkörperung der Fruchtbarkeit – zumindest für den Vorderen Orient unwahrscheinlich. Die enge Beziehung der Muttergöttin zu den verschiedensten Wildtieren ist am ehesten damit zu erklären, daß die „Herrin der Wildtiere“, die einstige Göttin der Jägervölker des Jungpaläolithikums,⁷² in den folgenden bäuerlichen Kulturen die Wesenszüge einer Erd- und Muttergöttin angenommen hat. Übergangsstadien dieses Prozesses lassen sich verschiedentlich erkennen, so besonders im Totenkult von Çatal Hüyük oder im Zeremoniell des dort auf einer Hauswand dargestellten Leopardentanzes, der noch in einem althethitischen Fest Teil des Rituals ist.⁷³ So sollte die Tiergestalt vorderasiatischer Gottheiten nicht im Sinne einer theriomorphen Gottesvorstellung, sondern lediglich als eine der möglichen göttlichen Epiphanien betrachtet werden.

Die Göttlichkeit der Pflanzen: Die Pflanzen sind die Hülle bzw. der Körper göttlicher, mit *istanzana*- „Seele“ ausgestatteter Wesen.⁷⁴ Weil Bäume beseelte Wesen sind, darf man sie nicht ohne weiteres fällen, da der Zorn der Baumgeister und der Berggötter erregt würde, und die Hölzer Schaden stiften könnten. Deshalb sucht der Mensch, bevor er den Baum fällt, mit Hilfe eines Beschwörungsrituals, die Verzeihung des Baumes oder des Berggottes zu erlangen.⁷⁵

Die Beschwörerin ruft die in einem Garten wachsenden Bäume und Sträucher bzw. deren Numina, die Baumgeister, auf, die dar-gebrachten Brotkrumen zu essen und einen Menschen von Behexung zu befreien.⁷⁶

⁷¹ Siehe S. 435-436.

⁷² Der Leopard oder die Wildkatze war nach Ausweis des „Kabinetts der Katzen“ in der jungpaläolithischen Höhle von Lascaux ein heiliges Tier der Großen Göttin der Jägervölker, A. Leroi-Gourhan 1973, 203 f.

⁷³ Siehe S. 63-64 und 687.

⁷⁴ A. Kammenhuber 1965, 183.

⁷⁵ Siehe S. 251.

⁷⁶ KUB 17.27(= ChS I/5 1988, Nr. 36) Vs. II 13'-15' (V. Haas 1988b, 126):

In Gestalt einer jungen Eiche oder eines Eichenstammes wird der Vegetationsgott *Telipinu* verehrt; seine Namenshieroglyphe ist denn auch die Eiche. Eine Eiche nennt man im *purulliya*-Neujahrsfestritual in Kašša „Bild des *Telipinu*“.⁷⁷ Nicht zuletzt ist dieser Baum das Symbol des hethitischen Königtums;⁷⁸ seine kultische Verehrung gehört zu den Neujahrsfesten in der Stadt Nerik.⁷⁹

Unter Buchsbaumsträuchern und Walnußbäumen ruft der König im Frühjahr – „wenn man die Vorratsgefäße öffnet“ – in Lawazantiya und in Aštuyara das Götterpaar *Teššop* und *Hebat* für die Feste des laufenden Jahres herbei.⁸⁰ Das hethitische KI.LAM-Festritual enthält ein Zeremoniell, in dem ein silberner Baum eine Rolle spielt.⁸¹ Auch von einem Baum des Ea ist (in bruchstückhaft erhaltenem Kontext) die Rede.⁸²

Wälder sind von Dämonen oder niederen Gottheiten bewohnt.⁸³ Ein Baumdämon, der die Zedernwälder des Libanon und des Hermon bewacht, ist die aus dem *Gilgameš*-Epos vertraute Gestalt des *Huwawa*. Die Erzählung „*Gilgameš* und *Huwawa*“ ist nicht nur in einer sumerischen und babylonischen, sondern auch in einer hethitischen und hurritischen Fassung überliefert.⁸⁴ Folgendermaßen beschreibt *Enkidu* seinem Freund *Gilgameš* das Aussehen des Dämons: „Sein Mund ist das Maul eines Drachen; sein Auge ist das Auge eines Löwen; sein Brustkorb ist eine wogende Hochflut; seine Stirn ist ein im Feuer loderndes Röhricht, dem sich niemand nähern kann.“ Da einer altbabylonischen Fassung zufolge zu seiner Bekämpfung große Äxte und Messer benötigt werden, hat man sich *Huwawa* als Baum vorzustellen, den man mit den Äxten fällen und dessen Äste man mit den Messern abschneidet. *Huwawa* ist ein Geschöpf der Erde, seine Eltern nennt er die „Höhle des Gebirges“. Großgezogen hat ihn der Sonnengott. Der Baumdämon

„Und sie bricht und zerbröckelt es (das Brot) gänzlich und [spricht] in d[ieser Weise]: 'Eßt, Baumgeister! Ihr Götter, [die] ihr stets al[le Bäume] groß werden laßt, [nehmt] auch das Böse dieses Menschen [fort]!'“.

⁷⁷ Siehe S. 744.

⁷⁸ Siehe S. 187.

⁷⁹ Siehe S. 741-742.

⁸⁰ KBo 21.34, bearbeitet von R. Lebrun 1977, 116-143, Rs. IV 39-43.

⁸¹ KUB 51.74, bearbeitet von I. Singer 1984, 118 f., Rs. 4', 8'; ABOT 5+, bearbeitet von I. Singer 1984, 32-38, Vs. I 10'.

⁸² KBo 15.24 Rs. III 7.

⁸³ V. Haas 1977a, 154.

⁸⁴ D.O. Edzard 1990.

verfügt über gewaltige Kräfte und Fähigkeiten; seinen Gegner nimmt er schon aus weitester Entfernung wahr; seinen „sieben Schrecken“ oder „Ängsten“⁸⁵ vermag niemand standzuhalten. Von den „sieben Ängsten“ berichtet auch das sumerische Epos: Gilgameš verleitet Huwawa mit einem falschen Versprechen dazu, ihm seine „sieben Ängste“ zu schenken. Auch diese sind als Bäume zu denken, denn sie haben Zweige, die die Helfer des Gilgameš abschneiden und am Fuße des Gebirges bündeln. Erst nachdem die „sieben Ängste“ unschädlich gemacht sind, überwältigt Gilgameš den nun wehrlosen Huwawa; in der hethitischen Fassung greift bei diesem Kampf der Sonnengott ein, der Huwawa durch Stürme kampfunfähig macht.

In der syrischen und mesopotamischen Glyptik sind die Baumgottheiten stets als weibliche Wesen dargestellt: So zeigt ein akkadzeitliches Siegel eine auf einem Gebirge thronende (Berg-)Göttin, aus deren Körper Zweige hervorsprossen; ihr nähern sich drei Baumgöttinnen (Abb. 39). Zwei solche Göttinnen, aus deren Körpern Äste wachsen, finden sich sowohl auf einem Siegel aus Mari⁸⁶ als auch auf einem iranischen Siegel der gleichen Epoche, das die Baumgöttin auf der Erde sitzend und von zwei Ziegen(?) umgeben dargestellt.⁸⁷

Hethitisch ḫalki „Getreide“ bezeichnet gleichermaßen Kumarbi und die (sumerische) Muttergöttin Nisaba. Die junge Saat ist die Tochter der Kornmutter Ḫalki und heißt wie diese Ḫalki.⁸⁸ Mit Telipinu, dem Gott der Landwirtschaft, und Sumuqan, dem Gott der Herden, bildet sie während eines Opferzeremoniells des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals eine Triade.⁸⁹ In einem Ritual für den Wettergott von Zippalanda ist sie mit dem (Vegetations-)Gott Zinkuruwa⁹⁰ verbunden und wird auch an anderer Stelle mit dem „Wettergott“ von Zin[kuruwa] zu einer Gruppe zusammengefaßt.⁹¹ In einem nur sehr fragmentarisch erhaltenen Gebet werden nach Ḫalki die Vegetationsgottheiten Zithariya⁹² und der Wetter-

gott von Nerik mit seiner Geliebten, der Dirnengöttin Ḫatepinu, anrufen.⁹³

Götternamen und Epitheta

Durch die Namengebung individualisiert der Mensch die Kräfte bzw. die Bestandteile des Kosmos. Aus der abstrakten Kraft entsteht eine definierbare individuelle und ikonographisch festgelegte Göttergestalt mit oft eigenem Mythos und Kult.

Ist der Name der Gottheit unbekannt, so bezeichnet man sie als die „neue Gottheit“⁹⁴ oder (luwisch) Kuišḫamaššani „irgendeine Gottheit“⁹⁵, für die man sogar eine Statuette anfertigt, die man also kultisch verehrt.⁹⁶

Zwischen dem Namen und dem Wesen des Benannten besteht eine Identität. Schon das Aussprechen des Namens bewirkt ein Besitzergreifen, eine Verfügbarkeit des Genannten. Den Namen der Gottheit zu kennen ist die Bedingung für die Kommunikation mit ihr und die Voraussetzung für jede an diese Gottheit gerichtete magische Handlung. So ist die Namensnennung – die Gottheit „mit Namen rufen“ – ein wichtiger Vorgang des Kultes und der Magie. Die Identität des Namens mit dem Genannten läßt den Namen selbst als magisch „mächtig“ erscheinen: „Dein Name (ist) mächtig“ heißt es in einem in babylonischer und in hethitischer Sprache überlieferten Gebet an die Ištar.⁹⁷

In Festritualen kann selbst der Name Adressat der Opferspenden sein; im folgenden Absatz wird der Name des Königs im Opfer mit der Schutzgottheit Ḫapantali(ya) verbunden: „Danach trinkt er Ḫapantali(ya) und den Namen des Königs mit einem Becher aus gebranntem Ton; die große Leier erklingt.“⁹⁸

Der Name bestimmt das Schicksal des Namensträgers: Kumarbi gibt dem Steindämonen, welchen er erschuf, um Teššop zu stürzen, den programmatischen Namen Ullikummi, „Vernichte (die Stadt)

⁸⁵ Siehe S. 481-487.

⁸⁶ U. Winter 1983, Abb. 458-459.

⁸⁷ D. Collon 1987, 38:138.

⁸⁸ KBo 20.101 Rs. 2' 3'.

⁸⁹ KBo 4.13 Vs. II 19', Vs. III 34', Rs. IV 1 f., 21-22, Rs. VI 17, siehe S. 779-781.

⁹⁰ KUB 41.10 Rs. 6'; zur Gottheit Zinkuruwa siehe CTH 642 sowie KBo 21.53, 54, 105; KBo 22.124; KBo 30.81; KBo 30.174; KUB 60.95 und Bo 2485.

⁹¹ KBo 34.188 rechte Kol. 5-8', H. Otten 1971, 13:43.

⁹² Siehe S. 454-456.

⁹³ 677/u.

⁹⁴ KUB 5.3 + Vs. II 31, 45.

⁹⁵ H. Otten 1980-1983a.

⁹⁶ KUB 38.25 Vs. II 8, H.G. Güterbock 1983, 210. Zum Namenslement luwisch maššan(i)- „Gottheit“ vgl. den Götternamen Uranmaššani „große Gottheit“ (KBo 20.118 5), siehe S. 858.

⁹⁷ KUB 31.141, bearbeitet von E. Reiner und H.G. Güterbock 1969, 255-266 Vs. 4.

⁹⁸ KUB 55.18 Vs. II 13'-16'.

Kumme''; die Namengebung verbindet Kumarbi also mit einer Verfluchung der Stadt Kumme und des Teššop.⁹⁹ Ähnlich erfolgt die Namengebung in der hethitischen Erzählung von Appu und seinen Söhnen, deren Schicksal der Vater von den Familiengöttern nach der Geburt erfuhr:¹⁰⁰ „[Die Fra]u des Appu wurde schwanger: der erste Monat, der zweite [Mo]nat, der dritte Monat, der vierte Monat, der fünfte Monat, der sechste Monat, der siebte Monat, der achte Monat, der neunte Monat ver[ging], und der zehnte Monat trat ein. Da gebar die Gattin des Appu einen Sohn. Die [Am]me hob den Sohn hoch und setzte ihn dem Appu auf die Knie. Appu begann, sich über den Sohn zu freuen; er begann ihn aufzurichten/zu schaukeln(?) und gab ihm den wohlklingenden/angemessenen Namen 'Schlecht' (mit der Begründung): 'Da ihm meine väterlichen Götter den rechten Weg n[icht einschlugen] und den schlechten Weg hielten, soll ihm der Name [Schlecht] sein!' Zum zweiten Male wurde [die Frau des A]ppu schwanger. De[r zehnte Monat trat] ein, und die Frau gebar einen (weiteren) Sohn. Die Amme [ho]b [den Sohn hoch], und er gab ihm den Namen 'Gerecht': 'Nun soll [man ih]n mit dem Namen Gerecht nennen!' 'Da ihm meine [väterlichen] Götter den rechten Weg einschlugen, [] soll (sein) Name Gerecht sein!'""¹⁰¹

Götternamen sind in den Sprachen des Alten Orients ursprünglich Eigenschafts- oder Charakterbezeichnungen: Sumerisch NIN.GAL „große Herrin“ ist der Name der Mondgöttin, der hethitisch und hurritisch in der assimilierten Form Nikkal erscheint. Das Sumerogramm DINGIR.MAH „mächtige Gottheit“ gibt den Namen der Muttergöttin Hannahanna wieder. Dem Kollektiv „die mächtigen Gottheiten“ entsprechen oder stehen die hethitischen Gulš-Göttinnen nahe, die in ihrer Eigenschaft als Schicksalsbestimmerinnen nach dem Verbum gulš – „(Schrift) einritzen, schreiben, Schicksal bestimmen“ benannt sind. „Die Mächtigen“ heißt auch das hethitische und luwische dämonische Götterkollektiv Innarawanteš, luwisch Annarumenzi.

Der hethitische und luwische Name des Wettergottes geht auf eine Grundform *Tarḫu(a)nt- bzw. *Tarḫant- zurück; er erscheint hieroglyphenluwisch als Wurzelnomen Tarḫu, keilschrift-luwisch

⁹⁹ Siehe S. 89.

¹⁰⁰ CTH 360, zuletzt bearbeitet von J. Siegelová 1971, 1-34.

¹⁰¹ KUB 24.8 Rs. III-Rs. IV.

in zwei Stämmen als Tarḫun und Tarḫunt und hethitisch als Tarḫu(a)n.¹⁰² Etymologisch wird der Name auf ein ursprüngliches Partizip „dahinstürmend“ (hethitisch *tarḫuwant-) zurückgeführt. Der Wettergott wäre also als „Sturm“ bezeichnet worden.¹⁰³ Der hurritische Name Teššop ist ein von dem Adjektiv teššai- „hoch, herrlich“ abgeleiteter Eigenschaftsname.¹⁰⁴ Der hurritische Göttername Tašmišū ist vom Stamm tašmi- „stark“ gebildet und mit dem Suffix -šū erweitert, das auch in dem Namen des göttlichen Stieres Šeri(šū) sowie in Personennamen enthalten ist.¹⁰⁵ Ein vergleichbarer hethitischer Göttername ist Hanti-daššū „Überstarker“.

Ehrfurchtsnamen sind hurritisch Ša(w)oška, eine Name, der aus dem Adjektiv ša(w)o=še¹⁰⁶ „groß“¹⁰⁷ und dem Honorifikum -k- besteht und „die Große“ bedeutet. Eine Ehrfurchtsbezeichnung ist auch der hurritische Name Allani, gebildet aus allai- „Herrin“ und dem Artikel -ni, ähnlich wie hethitisch Išḫa=šara „Herrin“.¹⁰⁸ Auch der hethitische Göttername Aššiyant- „Geliebte“ mag hierher zu stellen sein. Einen Ehrfurchtsnamen trägt das Kollektiv der hurritischen Schicksalsgöttinnen Ḫudena, der in ḫud=we=na „die des Preisens“ aufzulösen ist.

Als solche freischwebende Genitive sind die hurritischen Namen Kumarbi, gebildet aus kum- „errichten, auftürmen“ mit der Wurzelweiterung -ar- und dem Genitiv -we, „(der) des Errichtens/Auftürmens“ und Nabarbi, gebildet aus naw- „weiden“, mit der Wurzelweiterung -ar- und dem Genitiv -we, „(die) des Weidens“ zu verzeichnen.

Nach ihren Tätigkeiten sind die hurritischen, das Morphem -iri- enthaltenden Namen gebildet, wie die Pairra (pa=iri-na) „die Bauenden“ oder die Ammen-Göttinnen Irširra (irš=iri-na) „die Säugenden“(?). Nach ihrer Funktion benannt sind die hurritischen

¹⁰² N. Oettinger 1982a, 240 und F. Starke 1990, 136-145.

¹⁰³ C. de Simone 1982, 404.

¹⁰⁴ Siehe S. 322.

¹⁰⁵ Zum Beispiel Anniwašū, Arpišū, Ekammešū, Irašū, Kešū, Šalašū, V. Haas 1971, 139.

¹⁰⁶ Die Schreibungen Ḫša-(a)-uš-k/ga und Ḫša-wu_{u/a}-uš-k/ga lassen einen Gleitlaut /w/ vermuten; dagegen jedoch spricht die Graphie Ḫša-pu-uš-ka; die Belege sind zusammengestellt von I. Wegner 1981, 21 f.

¹⁰⁷ Geglichen mit hethitisch šalli- „groß“.

¹⁰⁸ KBo 34.29 Rs.(?) 7'; KUB 57.108 Vs. II 18; 169/e Vs. 7, vgl. auch KUB 33.62 Vs. II 18'.

Fürbittergottheiten Tiye = bendi „Gutes sprechend“ und šen = urhi „die zwei Gerechten.“¹⁰⁹

Ein hurritischer Satzname¹¹⁰ liegt in ^DMatušša(w)oška [= Mat(i) = uš = Ša(w)oška] „Wie die Weisheit ist Ša(w)oška“ vor. Einen Satznamen trägt auch die hattische Throngöttin Hanwašuit, nämlich [ha(Lokativ-Präfix) = n(i)faš(„sitzen“) = it(Markierung, feminin)] „er/sie sitzt auf ihr“; hethitisiert erscheint der Name als Ḫalmašuit. Zu vergleichen wäre der mittellassyrische Satzname ^DKunuš-qadru „Beuge dich, Angriffslustiger.“

Manche der Namen geben einen Hinweis auf den Göttertyp, wie etwa die mit den Elementen „König“, „Herr“, „Herrin“ gebildeten Namen. Aus hattisch katte „König“ und kattaḫ „Königin“ sind gebildet: Katte = šḫapi¹¹¹, in der Bedeutung „König-Gott“, wird sogar noch mit dem Epitheton LUGAL „König“ versehen;¹¹² Wurun = katte „König des Landes“¹¹³ entspräche dem Namen nach im Typus dem Dagān mit seinem Epitheton šār mātīm „König des Landes“; dem Wurunkatte entsprechend gebildet sind Namen wie Šulin = katte „König des šuli“¹¹⁴ und Ḫa = te = puna/pinu in „seine, des Meeres Tochter“. Das hattische Wort kattaḫ „Königin“ enthalten die Namen der Göttinnen Kataḫḫa¹¹⁵ und Kattaḫ = ziwuri¹¹⁶.

Die mit dem hattischen Element -puna/-pinu „Kind“ und dem Suffix -ainu gebildeten Namen gehören dem Typus der Kind- und Vegetationsgottheiten an. Der erstere Namenstyp liegt vor in Telipinu/Telipuna, Tetepinu, Ḫalipinu und Ḫatepinu/Ḫatepuna sowie in Zaḫapuna, Zašḫapuna/Tašḫapuna, Zalipinu und Tappinu. Tappinu könnte, zusammengesetzt aus hattisch te/a- „sein/ihr“ und pinu „Kind“, als „ihr (der Sonnengöttin) Kind“¹¹⁷ zu erklären sein. Bei den übrigen Namen ist das erste Element als Adjektiv zu deuten; die mit -l- gebildeten Namen, also Telipinu,

¹⁰⁹ Siehe S. 471.

¹¹⁰ Zum Nachweis von Satznamen im Hurritischen vgl. G. Wilhelm 1992b.

¹¹¹ KUB 2.13 Rs. VI 3-5.

¹¹² KBo 25.122 (= StBoT 25, 1980, Nr. 122) Vs. II 9'-12', Rs. III 13, vgl. auch F. Starke 1977, 38.

¹¹³ E. Laroche 1947, 37 f. und 194b, 215; weitere Belege: KBo 8.109 linke Kol. 12'; KBo 21.105 Vs. 17'; KUB 59.36 Rs. V 9; 508/d Rs. 4; 233/u Vs. I 6, 30.

¹¹⁴ Siehe S. 599.

¹¹⁵ E. Laroche 1947, 37 f.; O.R. Gurney 1977, 5 Anm. 3, vgl. auch W. Helck 1971, 96.

¹¹⁶ E. Laroche 1947, 28 und H. Klengel 1988, 105 f.

¹¹⁷ D. Yoshida 1992, 150.

Zalipinu und Ḫalipinu, sind maskulin und die mit -t- gebildeten Namen, also Tetepinu und Ḫatepinu, feminin.¹¹⁸ Den letzteren Namenstyp belegen die dreigliedrigen Komposita Wur + un = katte = ainu¹¹⁹, „Kind des Wurunkatte“, oder Šulin = katte = ainu, „Kind des Šulinkatte“; ihnen entsprechen hethitisch DUMU Wurunkatte „Kind des Wurunkatte“ und DUMU Šulinkatte „Kind des Šulinkatte.“¹²⁰

Das Sumerogramm eines Götternamens kann verschiedene Gottheiten des gleichen Typs bezeichnen, wie z.B. ^DLAMMA Schutz- und Jagdgottheiten, ^DUTU Sonnengottheiten männlichen und weiblichen Geschlechts oder ^DIŠKUR Wetter-, Fruchtbarkeits- und oberste Stadtgötter. Und umgekehrt kann ein und dieselbe Gottheit mit zwei Sumerogrammen wiedergegeben werden. So ist Ḫannaḫanna in einem Text mit DINGIR.MAḪ und mit ^DNIN.TU bezeichnet. Je nach dem speziellen Aspekt werden Šulinkatte sowohl mit ZA.BA₄BA₄ als auch mit U.GUR und die hattische Göttin Urunzimu sowohl mit EREŠ.KI.GAL „Herrin der großen Erde“ als auch mit ^DUTU URUArinna „Sonnengöttin von Arinna“ wiedergegeben.

In den großen Festritualen, deren Schauplatz sich über mehrere Ortschaften erstreckt, können Gottheiten lokal- und situationsbedingt verschiedene Namen haben. So ist wahrscheinlich die Landesgöttin Inar(a) mit Tete = šḫapi „die große Gottheit“, Mezzulla¹²¹ mit Ta(p) = pinu¹²² sowie Kataḫḫa mit Ḫanikku identisch.

Ein althethitisches Ritual führt zwei Namen einer jeden Gottheit auf: Der eine Name gehört der Sprache der Menschen und der andere Name der Sprache der Götter an. Merkwürdigerweise benutzen die Menschen den hattischen und die Götter den hethitischen Namen: „Wenn er zu seiner (eines vorher genannten Gottes) Gemahlin Beschwörungen spricht, [sagt] der Sänger: ‘Bei der Mensch-

¹¹⁸ F. Pecchioli Daddi 1992.

¹¹⁹ 233/u Vs. I 4.

¹²⁰ Siehe S. 604.

¹²¹ Die Götternamen Mezzulla und Wazulla sind Erweiterungen des Götternamens Zulla (KBo 11.48 Rs. 7).

¹²² Nach O.R. Gurney 1977, 32 Anm. 6 sind aufgrund der Paare Sonnengöttin (von Arinna)-Mezzulla und Sonnengöttin-Tappinu, Mezzulla und Tappinu möglicherweise identisch; zum Paar Sonnengöttin und Tappinu siehe KBo 4.13 Rs. V 26, 28; KBo 23.64 Vs. II 8; KBo 34.205 Vs. II 8, vgl. auch S. 420 und 426.

heit (bist) du Taḥattenuiti, unter [den Göttern] (bist) [du] die Quellmutter, die Königin'. Wenn der (Königs-)Sohn zu Wašezzi(i) Beschwörungen spricht, [sagt der Sänger]: 'Bei der Menschheit (bist) du Wašezzi(i), [unter] den Göttern (bist du) der löwenhafte König.'¹²³

Im Ugaritischen werden zwei Namenselemente mit der Konjunktion /w/ „und“ verbunden, z.B. gpn.w.ugr (Gupan und Ugar) „Weinstock und Feld“ als Boten-Dyade des Ba'lu. Die Kombination der Mondgottheiten nkl.w.'ib (Nikkal und Ib)¹²⁴ ist auch in hethitischen und hurritischen Texten in den Schreibungen ^Dum-bu ^Dnin.gal, ^Du-um-pu ^Dni-ik-kal anzutreffen. Gruppierungen wie Adamma-Kubaba, Hebat-Muš(u)n(n)i oder Hebat-Šarrum(m)a bringen bestimmte Aspekte oder Erscheinungsformen einer Gottheit zum Ausdruck.

Götter sind mit Epitheta versehen, die, wie viele der Namen selbst, den Vorstellungskreis, die Eigenschaften und den Funktionsbereich der betreffenden Gottheit definieren. Die Anzahl solcher dem Namen beigefügten Adjektive, Attribute und Beinamen ist Ausdruck der Machtfülle der Gottheit.

Den göttlichen Charakter bezeichnen Adjektive wie „furchtbar“ oder „schreckenerregend“; schreckenerregend sind der Wettergott, Aštapi, Telipinu¹²⁵ und die „schreckenerregende Heptade“. Auch das hethitische Adjektiv „gewichtig, würdig“ bezeichnet verschiedene Gottheiten, wie z.B. die „Göttin der Nacht“ von Šamuḫa¹²⁶, die dämonische Wišuriyant,¹²⁷ deren Name „die Würgende, Pressende“ bedeutet, oder den Telipinu, der als „erhabener“ und „gewichtiger“ Gott angesprochen wird.¹²⁸

Andere Attribute sind auf bestimmte Gottheiten beschränkt, wie hurritisch muš(u)n(n)i „die Ord nende“ auf Hebat oder ḫiyaruhḫi „die Goldene“ auf Ninatta, eine Dienerin der Ša(w)oška.¹²⁹ Ea führt die hurritischen Epitheta madi und ḫazzizzi „Verstand (und) Weisheit“. Muš(u)n(n)i, madi und ḫazzizzi sind so eindeutig mit

den betreffenden Gottheiten verbunden, daß sie statt des Namens der Gottheit selbständig (mit Gottesdeterminativ versehen) gebraucht werden: ^DMuš(u)n(n)i bezeichnet Hebat in ihrem Aspekt als Ordnerin (des Kosmos?), ist also ein verselbständigter Teilaspekt der Hebat, ähnlich wie Nike die Athena des Sieges oder wie Phoibos den Apollon als Lichtgott meint.

Aspekte oder Teilfunktionen und Augenblickserscheinungen bezeichnen Attribute wie „Wettergott des Palastes“, „Wettergott des Wachstums“, des Gewitters, des Blitzes usw.

Aspekte einer Gottheit verselbständigen sich und werden zu Hypostasen. Hypostasiert werden nicht nur Äußerungen der großen atmosphärischen Götter wie Blitz und Donner, sondern auch deren Ausstrahlung¹³⁰: Den hethitischen Wettergott¹³¹ und den Sonnengott begleiten „Respekt“ und „Ehrfurcht“.¹³²

Bemerkenswerte Hypostasen sind die mit dem Element -(a)n(n)i gebildeten Dyaden; nämlich die Dyade Šarrum(m)anni des Šarrum(m)a, die Dyade Maliyanni der Maliya sowie (hethitisch) Ninattanni bzw. (assyrisch) Kulittanni statt Ninatta und Kulitta.¹³³

Die verschiedenen Überlieferungsstränge bei der Übernahme akkadischer Götter zeigen z.B. die beiden aus dem akkadischen Sprachraum übernommenen Namen Bintikalli und Bithanu¹³⁴: Der Name Bintikalli „Tochter des Palastes“, ein status constructus, gebildet aus dem Regens bintu „Tochter“ und dem Rectum ekallu „Palast“, gelangt von Hattuša zurück in den akkadischen Sprachraum nach Emar und erscheint in einer lexikalischen Liste in der Form we-e-el-ti-gal-li, die als NIN.É.GAL.LA erklärt ist.¹³⁵ Bintikalli wurde also mit akkadisch *beltikalli „Herrin des Palastes“ verwechselt, wobei der Name nicht mehr verstanden, und, nach der Graphie (welti statt belt) zu schließen, für hurritisch erachtet wurde. Während man auf Grund von babylonisch bintu „Tochter“ schließen kann, daß Bintikalli über den babylonischen Sprachraum

¹²³ CTH 733, bearbeitet von J. Friedrich 1954 und E. Neu 1980, Nr. 109-116.

¹²⁴ W. Herrmann 1968, 2.

¹²⁵ KUB 30.29, bearbeitet von G.M. Beckman 1983, 22 ff., Vs. 12.

¹²⁶ KUB 29.4, bearbeitet von H. Kronasser 1963, Rs. III 26.

¹²⁷ Das Ritual gegen die Wišuriyant ist bearbeitet von O. Carruba 1966.

¹²⁸ KUB 24.2 Vs. 1 3, 7, 15.

¹²⁹ I. Wegner, 1981, 81, 209.

¹³⁰ Im Sinne von Respekt und Vorsicht vor der Gottheit, siehe CTH 261, bearbeitet von E. von Schuler 1957, 41-59, Vs. II 36-37.

¹³¹ KUB 35.145(= StBoT 30, 1985, 230-232, Vs. II 17'-18'.

¹³² KUB 31.127(+ ABOT 44), bearbeitet von H.G. Güterbock 1958, Vs. I 60 f., siehe auch J. Friedrich 1954-1956a, 148.

¹³³ V. Haas 1981, 15-20.

¹³⁴ Siehe S. 382 und 567.

¹³⁵ E. Laroche 1980, 200.

nach Hattuša gelangte, nahm Bithanu, ein (vergöttlichtes) Epitheton der Ninegal in der Bedeutung „hanäische Tochter“ – entstanden aus mittelasyrisch bi'tu „Tochter“ und hanû „hanäisch“ – den Weg über Assyrien nach Hattuša.¹³⁶

¹³⁶ Siehe S. 382 mit Anm. 7.

DIE ÜBERREGIONALEN GOTTHEITEN

Der Stier- und Wettergott

Der Stiergott: Die überragende Bedeutung des Wildstieres in den neolithischen religiösen Vorstellungen spiegelt sich in den Kulträumen der Siedlung Çatal Hüyük eindrucksvoll wider. Auf einen Stierkult lassen auch die 1000 Jahre älteren, mit Stierhörnern versehenen Herdbänke in Muraibit schließen.

Daß der Wildstier in Çatal Hüyük die Verkörperung der Virilität und Fruchtbarkeit ist, zeigen die mit Stierköpfen und Stierhörnern geschmückten Wände und Herdbänke, besonders aber die verschiedenen Kombinationen von Stier und Frau, wie z.B. das Wandrelief einer Frau mit gespreizten Beinen und Armen in Gebärdung über drei Stierköpfen oder die Wandmalerei, die einen rituell umtanzten gewaltigen roten Wildstier zeigt. Eine Kleinplastik stellt einen Mann dar, der auf einem Stier reitet.¹

Nicht nur in den Regengebietsbaugebieten, sondern auch im Süden Mesopotamiens ist der Wildstier Symbol des die Erde befruchtenden (durch die Kanalsysteme gebändigten) Wassers, wie dies die Kombination von Stier und Ähre auf der Kultschale von Ur (Beginn des dritten Jahrtausends) bezeugt.² Auf einem altakkadischen Zylindersiegel wird der Stier geradezu zur Metapher des gebändigten Wassers.³ Diese Metapher nimmt die Ikonographie des wasserspeienden Stieres auf, der z.B. auf einem frühdynastischen polychromen/Gefäß vom Tell Agrab abgebildet ist.⁴ Auf dem Goldbecher von Hasanlū (etwa 1000 v. Chr.) ist ein Stier dargestellt, aus dessen Maul ein Wasserstrahl hervorströmt (Abb. 101).⁵ Das wesentlich ältere Kultbecken vom Tell Mardikh aus dem zweiten Jahrtausend zeigt in einer mythologischen Szene ein geflügeltes, stierähnliches Wesen, mit der Hörnermütze der Götter, aus dessen Maul und After das Wasser fließt (Abb. 50). Den Zusammenhang

¹ Siehe S. 57.

² A. Parrot 1962, 76 Abb. 94.

³ K. Butz 1980-1983, 478 Abb. 6.

⁴ R. Ghirshman 1937-1939, 171 Abb. 12.

⁵ Siehe S. 527.

zwischen Stier und Wasser dokumentieren auch die hethitischen, mit Stierköpfen versehenen Wasserbecken⁶ und Brunnensteine.⁷ Diesen Zusammenhang hat auch die Sprache bewahrt: Die hethitische Wurzel arš- „fließen“ findet sich in dem altindischen Wort řṣabhā- „Stier“ sowie in avestisch und altpersisch aršan- „Mann, männlich“ wieder.⁸

Der zeugende Stier und die Kuh: In Mythen verschiedenster Provenienz nimmt ein Gott, um zu zeugen, die Gestalt eines Stieres an: In der Rolle des sterbenden, dann aber wieder siegreich erstehenden Jahres- und Vegetationsgottes tritt im ugaritischen Baʿlu-Mythenzyklus Baʿlu in der Gestalt des Stieres auf, in der er mit seiner bei dieser Begegnung kuhgestaltigen Schwester ʿAnat das Stierkalb erzeugt, in welchem er nach seinem Vegetationstod wiederersteht. Als ʿAnat ihren Bruder in seiner sexuellen Erscheinungsform, dem Stier, auf einer Wiese weidend erblickt, tanzt sie, außer sich vor Freude, denn Baʿlu „begehrte sie, die Färse auf der Trift; eine Kuh am Felde des Löwen der Göttin Mamētu. Er lag bei ihr 77mal, er deckte sie 88mal. Dann empfing sie und gebar das Stierkalb.“⁹ Der Sonnengott nimmt in der hethitischen Erzählung vom kinderlosen Fischerehepaar Stiergestalt an, um einer weidenden Kuh beizuwohnen. In hurritischen und mittellassyrischen Geburtshilferitualen erfaßt auch den Mondgott die Liebe zu einer Kuh. Das Mythologem schildert die Nöte einer Gebärenden und dann, in der Art eines Analogiezaubers, die Schwängerung der Kuh, der „Magd des Mondgottes“, durch den stiergestaltigen Mondgott und schließlich die glücklich erfolgte Entbindung.¹⁰

Der Stier und die Große Göttin: Mit dem Stier sind die sumerische Inanna, „die Himmelskönigin“, die akkadische Ištar, die hurritische Ša(w)oška, die ugaritische ʿAnat und die syrische Išhara verbunden.

Die Konzeption des kosmischen Paares Stier und Göttin tritt erstmals in der sumerischen Dichtung des dritten Jahrtausends zutage:

⁶ H.G. Güterbock 1969/1970.

⁷ Ein solcher Brunnenstein mit einem Stierkopf, aus dessen Maul Wasser sprudelt, befindet sich im Museum von Çorum.

⁸ A. Kammenhuber 1951, 48, 51; M. Mayrhofer 1965, 246; siehe auch HEG I 1983, 67.

⁹ Siehe S. 486-487 und 560-561.

¹⁰ Siehe S. 273.

Im Epos von Inanna und dem Berg Ebih „setzte Inanna ihren Fuß auf den Lapislazuli-Stier.“¹¹ In der Dichtung vom Himmelsstier fordert Inanna von ihrem Vater, dem Himmelsstier, die Herausgabe des Stieres, damit dieser – der akkadischen Fassung der Dichtung zufolge¹² – die Stadt Uruk vernichte; doch töten Gilgameš und Enkidu das wütende Tier, wodurch sie den Zorn der Göttin erregen.¹³

Dargestellt ist das kosmische Paar Stier und Göttin seit dem Beginn des dritten Jahrtausends, so z.B. auf der Alabastervase aus Uruk: Auf dem Rücken des Stieres steht ein Altar mit zwei Götterfiguren; vor dem Stier befinden sich die Schilfringbündel – Symbole der Inanna.¹⁴ Das Motiv Stier und Göttin begegnet in der Glyptik des dritten Jahrtausends, wie etwa in der kultischen Schiffsszene, in welcher ein überdimensional gezeichneter Priester auf einen Stier zuschreitet, auf dessen Rücken wiederum der Altar mit den zwei Schilfbündeln steht.¹⁵

Auch Ištar, die akkadische Entsprechung der Inanna, stellt die Glyptik in diese Tradition: So findet sie sich auf einem akkadezeitlichen Zylindersiegel als Regengöttin¹⁶ über einem Stier schwebend (Abb. 51). Auf einem altassyrisch-anatolischen Zylindersiegel sitzt die Taube, das Symboltier der Ištar, auf dem Rücken des Stiergottes.¹⁷

Mit Inanna-Ištar zu identifizieren sind die auf dem Rücken des Stieres stehende nackte Göttin,¹⁸ die auf dem Stier dargestellte geflügelte Kapelle¹⁹ sowie wohl auch die auf dem Stier sitzende Frau eines altassyrischen Siegels.²⁰

Im Pantheon des Königreiches Arraphē²¹ (Kirkuk in Nordmeso-

¹¹ C. Wilcke 1976-1980, 81; M. Stol 1979, 26.

¹² R. Borger 1972-1975, 413 f.

¹³ Zur sumerischen Fassung siehe S.N. Kramer 1944a, 15; A. Falkenstein 1957-1971, 361.

¹⁴ H. Demircioğlu 1939, 8 und E. Strommenger 1962, Tafel 21.

¹⁵ A. Parrot 1962, Abb. 91.

¹⁶ Siehe S. 359.

¹⁷ U. Winter 1983, Abb. 76.

¹⁸ Siehe S. 356-357.

¹⁹ Siehe S. 359.

²⁰ U. Winter 1983, Abb. 498. Die Konzeption Stiergott und Göttin ist auch in den Vorstellungen der ägäischen Bronzezeit anzutreffen; ikonographische Gestalt findet sie im Motiv der Europa auf dem Stier.

²¹ K. Deller 1976.

potamien), das als Vasallenstaat die Ostgrenze Mittanis bildete, nimmt der Stiergott Tilla, der in der hethitischen Überlieferung von Kumarbi als einer der beiden Stiere des Teššop genannt ist, eine bedeutende Stellung ein. Im Kult des Verwaltungszentrums Ullame besaß er, wie auch Ner(i)gal und Teššop, eine *ēntu*-Priesterin²². Da Tilla und Teššop beide mit einer Ištar bzw. Ša(w)oška – Tilla mit der Ištar *bēlat dūri*, „Ištar, Herrin der Befestigung(?)“ und Teššop mit der Ištar *pudaḫḫe*, „Ištar des Erschaffens(?)“²³ – verbunden sind, gehören die beiden Götter dem gleichen Typus an. Der Häufigkeit des theophoren Elements Til(l)a in Personennamen aus Nuzi nach zu schließen, war Tilla eine beinahe ebenso populäre Gottheit wie Teššop.²⁴

Die enge Verbindung des Stier- und Berggottes Šarrum(m)a mit der syrischen Landesgöttin Hebat²⁵ ist in den Kulturen Südanatoliens und Teilen des nordwestlichen Syriens – mit dem Zentrum Halab – bezeugt.²⁶

Stierkulte und Stierverehrung: Das Motiv des auf einem Altar oder Postament stehenden Stiergottes begegnet in der Glyptik seit der Uruk- und Djemdet-Našr-Zeit, besonders häufig aber auf Siegeln der altassyrischen Handelskolonien.²⁷ In Syrien und Anatolien ist das Motiv bis in das erste Jahrtausend vertreten.²⁸ Auf der althethitischen reliefverzierten Kultvase vom Inandiktepe (Abb. 94a-b)²⁹ wird dem auf einem Postament stehenden Stiergott ein Stier als Blutopfer dargebracht. Im Hinblick auf den sterbenden und wieder auferstehenden ugaritischen Baʿlu könnte der Stier hier ein Vegetationsdämon sein, der beim Erntefest getötet zu werden pflegt.³⁰

²² Die *ēntu*-Priesterin, sumerographisch NIN.DINGIR, ist eine Priesterin von hohem Rang.

²³ Hurritisch *pudaḫḫe* ist eine Weiterbildung von *pud* „zeugen, erschaffen“ (H.-J. Thiel und U. Wegner 1983, 291 ff.).

²⁴ V. Haas 1981b, 183 Anm. 3.

²⁵ Siehe S. 387 f.

²⁶ In den Städten Uda (KUB 15.1 Vs. I 19-28), Urikina (KUB 15.1 Vs. II 10; KUB 56.30 Rs. 4), in Lalluna (KUB 15.1 Vs. II 37) und in Halab (KBo 14.142 Vs. I 34). Zum Kultgebiet des Šarrum(m)a siehe A. Kammenhuber 1968, 30, 43 f., 102.

²⁷ N. Özgüç 1965, Plate XII 34-36, XIII 37-39, XIV 40, 22, XVIII 55, XIX 58, XXII 65, XXIII 65.

²⁸ H. Demircioğlu 1939; M. Hörig und E. Schwertheim 1987.

²⁹ Publiziert von T. Özgüç 1988; siehe auch S. 523 f.

³⁰ W. Burkert 1972, 159 f. und 90 f. Zum Typus der Sohn- und Vegetations-

Die Stierverehrung im vorhethitischen Zentralanatolien zeigt der Abschnitt eines lokalen Festes der Stadt Nerik,³¹ wo die Frauen von Nerik in hattischer Sprache das „Lied der Stiere“ singen, während der König hinter den Stieren einhergeht. Das Thema des an den Stiergott Taru gerichteten Liedes – „*awan kaitgaḫillu* ¹*taru clli liphappin*“³² – ist das Gedeihen des Getreides.³³ Ein Fest des Stieres notiert ein hethitischer Bibliothekskatalog.³⁴

Eindrucksvolle archäologische Zeugnisse der Stierverehrung im ausgehenden dritten Jahrtausend sind die Stierstandarten von Höyük bei Alaca.

*Die tauromorphe Dyade*³⁵: Neben der Gestalt des großen Stieres wird in Teilen Südanatoliens und Nordsyriens eine Stierdyade verehrt.

Bei seinen Eroberungszügen in Nordsyrien hatte Hattušili I. aus dem Tempel der Stadt Haššu(wa) zwei silberne Rinder in den Tempel der Sonnengöttin nach Arinna überführt.³⁶

Die tauromorphe Dyade begegnet in dem hurritischen Bergnamen Šenu/Šena-Tilla „zwei Tilla-Stiere“, der in den Berggötter-Opferlisten des (h)išuwa-Festrituals³⁷ auf den Berg Šera [= Šeri(šu)] – das ist der Name eines der Stiere des Teššop – folgt.

In den Opfer- und Schwurgötterlisten aus Hattuša sowie in Ritualen aus Emar³⁸ gehört das hurritische Stierpaar Šeri(šu) und Hurri zum engsten Kreis des Teššop.

Šeri(šu) könnte im Hinblick auf (hurritisch) *šerše* „Thron, Thronstadt“ etwa „Thronwächter“ bedeuten. Zu dem Namen Hurri ist urartäisch *hurrišhe* „Bewässerer“³⁹ zu stellen, womit wiederum die Verbindung von Stier und Wasser gegeben ist.⁴⁰

götter gehört schließlich auch der in hattischen Texten mit *taru* „Stier“ bezeichnete Wettergott der Stadt Nerik, siehe S. 327 mit Anm. 94 und 597.

³¹ Siehe S. 683-684.

³² KUB 20.10, bearbeitet von V. Haas 1970, 272-275, Rs. IV 9' ff., vgl. auch V. Haas 1970, 63.

³³ *kaitgaḫillu* enthält das Wort *kait* „Getreide“.

³⁴ 2800/c Vs. 3'.

³⁵ V. Haas 1972-1975a und 1981, 11-13.

³⁶ Siehe S. 562.

³⁷ Siehe S. 876.

³⁸ Siehe S. 569-570.

³⁹ V. Haas 1981b, 186 Anm. 20.

⁴⁰ Das „Götteradreßbuch“ aus Aššur (KAV 42, R. Frankena 1954, 122 ff.), führt in Zeile 61 ¹*šer-iš* ¹*hur-meš* auf (Textvariante III R 66 II 22 ¹*hur-me-ši*; VII 13 ¹*hur-iš*). Das lautliche Verhältnis von Hurri und Hurmeš(i) zueinander ist noch nicht geklärt. Eine konstruierbare Entwicklungsreihe *hur-V-me-š(c) >

Für eine urzeitliche Herkunft der Stierdyade spricht, daß die beiden Stiere in den Opferlisten noch vor den Ahnengöttern des Teššop aufgeführt sind; sie gehören mithin der dem Teššop vorausgegangenen Göttergeneration um Kumarbi an. Da sie in den Opfer- und Schwurgötterlisten zusammen mit Himmel und Erde sowie mit der Bergdyade Namni und Hazzi erscheinen, liegt es nahe, sie mit den das Himmelsgewölbe stützenden zwei Stiermännern zu identifizieren.

Im Kalender von Nuzi heißt der zehnte Monat Huri; und noch im achämenidischen Kalender wird der zehnte Monat Šermi – vielleicht nach dem Stier Šeri(šu) – benannt.

Einem Absatz des „Liedes von Ullikummi“ zufolge sind die Stiere Tilla und Šeri(šu) vor den Donnerwagen des Teššop gespannt.⁴¹ Für gewöhnlich aber bilden Šeri(šu) und Hurri das Stierpaar des großen Gottes.

Die ältesten Zeugnisse der Stierdyade sind die aus Stein geschnittenen Doppelstieramulette aus den Königsgräbern von Ur sowie aus Ninive, Byblos, vom Tell Brak und Tell Chuera.⁴² In Anatolien ist das Stierpaar am frühesten belegt durch eine kleine Doppelstierstandarte aus dem ausgehenden dritten Jahrtausend⁴³ und durch ein doppelköpfiges Stiergefäß vom Kültepe bei Kayseri. Aus althethitischer Zeit stammen jeweils zwei Tiergefäße in Form von Stieren; eines der Paare wurde im unteren Burghof von Büyükale,⁴⁴ das andere auf dem Inandiktepe⁴⁵ gefunden.

Auf die Vorstellung einer tauromorphen Dyade gehen die in einem Ritual erwähnten zwei Opferstiere für Teššop⁴⁶ sowie die in einem Beschwörungsritual zu magischen Zwecken verwendeten „zwei Rinder aus Ton“⁴⁷ zurück.

Der Stiermann: Ein beliebtes Motiv der syrischen Glyptik ist der – zumeist mit dem Wasser verbundene – Stiermann; manchmal

*hurmeš > *hurneš > hurre würde voraussetzen, daß auf assyrischem Boden in jüngerer Überlieferung eine ältere Form erhalten wäre, V. Haas 1972-1975.

⁴¹ KUB 33.87 + (= MGK 18-25) Rs. III 16, siehe S. 91.

⁴² M.E.L. Mallowan 1947, Pl. XV 1-3, 14, S. 112; A. Moortgat und U. Moortgat-Correns 1976, 62 Abb. 25a und 25b.

⁴³ Sammlung Norbert Schimmel Nr. 122.

⁴⁴ Siehe S. 489 Anm. 2 und 534.

⁴⁵ T. Özgüç 1988, 111 f., Pl. 60-61.

⁴⁶ KUB 10.11 Rs. VI 1-2, 12-13.

⁴⁷ CTH 409, bearbeitet von A. Goetze 1938, Vs. I 44, Vs. II 1, 16.

quellen Wasserströme aus seinen Schultern hervor, manchmal steht er auf dem Rücken eines Stieres und ist von Wasserströmen umgeben.⁴⁸ In dem babylonischen Göttertypentext⁴⁹ ist er als Šerum – das ist die akkadisierte Form von Šeri(šu) – folgendermaßen beschrieben: „Der Turban des Kopfes []. Er hat das Gehörn eines Rindes. Das Haar fällt von seinen Hör[nern] auf seinen Rücken herab. Das Gesicht ist (das eines) Menschen. Die Wange ist geschmückt. Er hat Flügel. Seine Vorderfüße sind (die eines) Rindes. Der Körper ist (der eines) Löwen. Er geht auf seinen vier Füßen. Sein Name: Šerum.“⁵⁰

Die Ablösung des Stierkultes: Die Ablösung oder Abschaffung eines alten Kultes stellt der Mythos durch das Motiv der von einem Gott oder Heros getöteten, vertriebenen oder verdrängten Gottheit dar. Der Kult wird dann in der Regel auf eine neue Gottheit übertragen. Ein solcher Mythos liegt in der sumerischen Erzählung vom Himmelsstier der Inanna vor, welchen Gilgameš und Enkidu töten. Die Abschaffung des Stierkultes in Uruk folge der Textüberlieferung zufolge in das dritte Jahrtausend. Möglicherweise hat die Rolle des Stiertöters Gilgameš der syrisch-anatolische Wettergott übernommen, denn auch er hat einer hethitischen Fluchformel zufolge den Stier bekämpft: „Und er soll dem Wettergott der Stier sein, und er soll ihn (zu Tode) hetzen“.⁵¹ Der Wettergott hätte dann die Große Göttin und Parhedra des Stieres ebenso übernommen wie die tauromorphe Gestalt, in welcher er noch dem hethitischen König Hattušili I. erscheint und welche die Statuetten des Wettergottes bis in das 13. Jahrhundert bewahrt haben. Der den Kosmos ordnend gestaltende Wettergott macht den überwundenen Stier bzw. die Stierdyade zu Trägern des Himmelsgewölbes, oder er spannt sie (in syrisch-anatolischer Tradition) als Zugtiere vor seinen Götterwagen.

Auch nach Ablösung des Stierkultes bleibt der Stier Symbol des Wassers, doch sind Stier und Wasser nun von dem Demiurgen gebändigt, das bedeutet für den Süden Mesopotamiens: durch Kanalsysteme reguliert.

⁴⁸ D. Collon 1981.

⁴⁹ Bearbeitet von F. Köcher 1953.

⁵⁰ F. Köcher 1953, 75:23-33.

⁵¹ KBo 6.28 Rs. 42, vgl. auch IBoT 3.131 5-7.

Der Wettergott: Das sumerische Wortzeichen für die Wiedergabe des Wettergottes ist IM „Wind, Sturm“, dessen Lesung, wenn es den Wettergott bezeichnet, IŠKUR ist. Im hethitischen Schrifttum tritt neben die ältere sumerographische Schreibung ^DIŠKUR die Schreibung mit dem Zahlzeichen „10“ – wiedergegeben als ^DU.⁵²

Der akkadische Name des Wettergottes ist Adad, westsemitisch Ḥadad. Im ugaritischen Schrifttum wird er als Baʿlu „Herr“ bezeichnet. In Anatolien ist sein hattischer Name Taru, der wahrscheinlich zu ugaritisch thor, griechisch tauros „Stier“ gehört. Der hethitische und luwische Name geht auf die Grundform *tarḫu(a)nt- „dahinstürmend“ zurück. Der hurritische Name Teššop ist ein von dem Adjektiv teššai- „hoch, mächtig“ abgeleiteter Eigenschaftsname.⁵³

Die Ikonographie: In der anatolischen und syrischen Ikonographie behält der Wettergott häufig die Gestalt des Stieres bei, wie dies verschiedene hethitische Beschreibungen von Wettergott-Statuetten zeigen. Die Stiergestalt bewahren auch die im zentralanatolischen Wettergott-Kult verwendeten Libationsgefäße, in denen sich der Gott manifestiert.⁵⁴

Die Ikonographie der hethitischen Großreichszeit zeigt den Wettergott auf zwei Bergen stehend. In dem Felsentempel Yazılıkaya ist er mit dem Stier an seiner Seite dargestellt. Eine ähnliche Ikonographie bietet denn auch eine der zitierten Statuettenbeschreibungen.⁵⁵ Die Statuette des Wettergottes in der Ortschaft Wattar(u)wa hält in der rechten Hand ein Zepter und in der linken einen Blitz aus Kupfer.⁵⁶ Mit der (Donnerkeil-)Keule ist er auf den späthethitischen Denkmälern z.B. in Karkamiš und in Guzana dargestellt. Auf zwei Stieren oder mit dem einen Fuß auf zwei Bergen und mit dem anderen Fuß auf einem Stier stehend, begegnet er in der Glyptik vom Kültepe.⁵⁷

Die Ikonographie des auf zwei Bergen stehenden Gottes scheint

⁵² H.G. Güterbock 1964, 59 und E. Neu 1974, 118. Mit der sumerographischen Schreibung können im hethitischen Schrifttum „Wettergötter“ des unterschiedlichsten Typs bezeichnet werden.

⁵³ Siehe S. 309.

⁵⁴ Siehe S. 533-534.

⁵⁵ Siehe S. 494.

⁵⁶ KBo 2.1 Vs. II 23, C.W. Carter 1962, 64; KUB 42.30 6, S. Košak 1982, 175 f.; vgl. auch H. Freydank 1985, 136.

⁵⁷ N. Özgüç 1965, Plate IX.26, XIII.39, XXII 65, XXIV 71.

in Nordsyrien entstanden zu sein und sich auf den Baʿlu Šaphon bzw. auf den Wettergott vom Berge Ḥazzi zu beziehen. In der Glyptik ist er behelmt dargestellt, mit zwei Hörnern, langen Locken und kurzem Rock. Der rechte, erhobene Arm schwingt eine Axt⁵⁸; auch in der linken Hand hält er eine Waffe und gelegentlich führt er an einem Zügel den Stier.⁵⁹

Ein Zylindersiegel aus Zypern hat das Bild des auf dem Rücken eines Stieres stehenden, behelmteten Wettergottes übernommen. Auch hier hält er mit der linken Hand den Zügel, eine Lanze und eine Keule, während er mit der erhobenen rechten Hand eine Axt schwingt. Vor der Lanze ist ein weiteres Attribut, die Kampfesfaust⁶⁰, abgebildet (Abb. 52).

In der altsyrischen Glyptik repräsentiert gelegentlich ein Pfeil oder eine pflanzenähnliche Hieroglyphe, die vor dem Mund des Wettergottes angebracht ist, den Donner, der aus seinen Lippen – den „zwei Wolken“ – tönt.⁶¹

In der Glyptik von Nuzi sind Teššop und seine Schwester Ša(w)oška die Hauptfiguren. Der mitunter auf dem geflügelten Löwen stehende Gott hält normalerweise ein dreizackiges Blitzbündel und einen Krummsäbel. Bekleidet ist er mit einem langen Schlitzrock. Der geflügelte Löwe verbindet diese Art der Darstellung mit altakkadischen und altbabylonischen Vorbildern.⁶²

Genealogie und Geburtsmythos: In der Kosmogonie bzw. in den Göttergenealogien⁶³ gilt der Wettergott als direkter Nachkomme des Himmels(-Gottes); auch in dem sumerischen Epos „Enki und die Weltordnung“ aus der frühen Isin-Zeit ist er der Sohn des Himmelsgottes.⁶⁴

Lokalen anatolischen Traditionen zufolge ist der Wettergott der Sohn der Muttergöttin Ḥannaḥanna⁶⁵ bzw. der (sumerographisch

⁵⁸ Die Axt gehört bereits in der Mitte des dritten Jahrtausends in Ebla zum Kultinventar des Wettergottes, TM.75.G.1464 Rs. IX 11 - X 6.

⁵⁹ M. Dijkstra 1991, 128 ff.

⁶⁰ Siehe auch S. 526-527 und 812 mit Anm. 214.

⁶¹ E. William-Forte 1993.

⁶² D.L. Stein 1988, 178 f. und M. Metzger 1985, 180 f., vgl. auch W.G. Lambert 1985, 446.

⁶³ Siehe auch S. 83 und 111.

⁶⁴ Bearbeitet von A. Falkenstein 1964, 108:311-315.

⁶⁵ Siehe S. 433-436.

geschriebenen) Erdgöttin URŠ⁶⁶ und des „Großvatergottes“ 𒂍𒂗𒂊𒂗, der wohl als der Himmels-gott zu erklären ist.⁶⁷ Lokal beschränkt scheint auch die genealogische Angabe, daß der Mond-gott der Vater des Wettergottes sei.⁶⁸

Der Geburtsmythos des Teššop ist Teil des Kumarbi-Mythenzyklus. Als Kumarbi den Himmels-gott entmannte,⁶⁹ indem er dessen Geschlechtsteile abbiß und hinunterwürgte, wurde er vom Sperma des Himmels-gottes mit den Göttern Teššop, Tašmišu und dem Tigris Aranzaḫ schwanger. In einem höchst fragmentarisch erhaltenen Abschnitt des Mythos ist davon die Rede, daß Kumarbi den Teššop – ebenso wie Kronos den neugeborenen Zeus – zu verschlingen beabsichtigt: „Den Teššop [] fresse ich“ Die Wendung „ihm die Zähne aber“ und die Erwähnung eines Dioritsteines erinnern wiederum an das griechische Mythologem, in dem die Muttergöttin Gaia dem Kronos statt des Zeus einen in Windeln gewickelten Stein zu fressen gibt, den dieser auch gierig verschlingt. So liegt die Vermutung nahe, daß auch Kumarbi statt des Teššop einen Stein zu fressen bekam.⁷⁰

Der Charakter des Wettergottes: Der Bereich des Wettergottes ist naturgemäß der Himmel. Seine Aktivitäten werden in den atmosphärischen Erscheinungen – Donner, Blitz, Regen und Stürme – erfahren.

In den Gebieten der Flußrandbewässerung Südmesopotamiens, wo die Felder ausschließlich durch die verzweigten Kanalsysteme bewässert werden, ist das Wirken des Wettergottes keineswegs nur segensreich. Dort, wo Regengüsse und Stürme die Zerstörung der Kanäle zur Folge haben, ist er der „wild dahinstürmende Stier“, der „Himmel und Erde erschüttert“ und „die Berge spaltet.“⁷¹ Als gebändigte Naturkraft und als „guten Gott“ beschreibt ihn das sumerische Epos „Enki und die Weltordnung“: Er ist der, „der auf dem großen Wetter reitet, der mit dem Blitz angreift“, der heilige Riegel, der das Himmelsinnere versperrt, der Wasserläufer von

⁶⁶ IBoT 2.23 8'.

⁶⁷ Siehe S. 300 und 433.

⁶⁸ KUB 33.89 6, J. Klinger 1992, 133.

⁶⁹ Siehe S. 84 und 123.

⁷⁰ V. Haas 1983, 12 f.

⁷¹ So in den sumerisch-akkadischen *Erzählungen-Gebeten*, bearbeitet von S.M. Maul 1988, 142-165.

Himmel und Erde und der gute Gott, den Enki in sein Amt eingesetzt hat. Sein Amt ist das des „Deichgrafen des Himmels“ oder des Kanalspektors,⁷² als welcher er auch im hethitischen Schrifttum bezeichnet ist.⁷³

In den Regenfelddaugebieten Anatoliens und Nordsyriens ist er der die Erde mit seinem Regen befruchtende Gott. Hält er den Regen zurück, so sind Dürre und Hungersnöte die Folge. Deshalb ist er dort in den Panthea der meisten Städte der wichtigste Gott.

Seit der altbabylonischen Zeit führt er das Epitheton „Wettergott des Himmels“.⁷⁴ Seinen primären Wirkungsbereich geben die hethitischen Epitheta „Wettergott des Regens“, „Wettergott des Gewitters“, „Wettergott der Wolken“, „Wettergott des Donners“ und „Wettergott des Blitzes“ an.

Der Regengott: In einem Festritual „spricht man die Worte“ an den „Wettergott des Regens“: „Wettergott, mein Herr! Erzeuge viele Regengüsse und sättige die dunkle Erde, und es soll, Wettergott, Brot gedeihen!“⁷⁵

Gelegentlich wird die Ankunft des erwünschten Regens mit der Ankunft des Wettergottes gleichgesetzt: „Der Wettergott (ist) des Landes linder Regen“,⁷⁶ oder: „Wettergott von Nerik, komme als milder Regen vom Himmel herab“, heißt es in der Regenbeschwörung von Nerik.⁷⁷ Am letzten Tag des AN.TAḫ.ŠUM^{SAR}-Festrituals begibt sich der König nach Ankuwa zum Regenfest des Wettergottes.⁷⁸

Ein archaisches, schon zur Zeit der Textüberlieferung nicht mehr verstandenes Bild ist das des regenspendenden weinenden Wettergottes, dem „die Tränen wie Kanäle“ aus den Augen fließen.⁷⁹

Der Wettergott des Blitzes: Im luwischen Sprachraum führt der Wetter-

⁷² Bearbeitet von A. Falkenstein 1964, (S. 108) Zeilen 311-315.

⁷³ KBo 19.112 (= StBoT 14 1971, 44 f.) 18, J. Siegelová 1971, 73 f.

⁷⁴ Erstmals in einem altassyrischen Vertrag vom Tell Leilan belegt, J. Eidem 1991, 205; im hethitischen Schrifttum z. B. in KBo 15.10 Rs. III 67; KUB 35.1 Vs. 11-12; KUB 57.87 Vs. II 12; KUB 57.112 Rs. 2, 5.

⁷⁵ KUB 25.23 Rs. IV 57-59, N. Oettinger 1989-1990, 85.

⁷⁶ KUB 31.131 Vs. II 1; vgl. auch KUB 36.77 2', 5'.

⁷⁷ KUB 36.89, bearbeitet von V. Haas 1970, 140-174, Rs. 60, siehe S. 607.

⁷⁸ Siehe S. 820.

⁷⁹ KUB 36.25 Rs. IV 4-5, siehe auch S. 86.

gott das Epitheton Piḫaššašši, das auch zum Namen des Gottes wird.⁸⁰ Piḫaššašši ist von dem keilschrift-luwischen Wort piḫaš-/piḫatta – „Blitz, Glanz“⁸¹ abgeleitet und mit dem Namen Pegasos in Zusammenhang gebracht worden.⁸² Die Etymologie gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß in der ältesten Bezeugung, der Theogonie des Hesiod (285), das aus Kilikien stammende Flügelroß⁸³ Donner und Blitz des Zeus trägt (Abb. 53a-b).⁸⁴

Kultische Verehrung genießt der luwische Blitzgott in Tarḫuntašša⁸⁵, in Dunna⁸⁶ und in Parša⁸⁷. Ihn wählte sich der in Tarḫuntašša residierende Großkönig Muwatalli II. zu seinem persönlichen Schutzgott. In den hethitischen Staatsverträgen mit Tarḫuntašša wird denn auch Piḫaššašši in die Schwurgötterlisten aufgenommen.⁸⁸ In einem Opferritual der Großreichszeit ist die Sonnengöttin von Arinna die Parhedra des Wettergottes Piḫaššašši.⁸⁹ Mit ihm weitgehend identisch ist der auch im Pantheon von Emar verehrte (Wetter-)Gott Piḫaim(m)i.⁹⁰

Der Wettergott und die Gewässer: Wettergötter sind nicht nur Regenbringer; sie sind auch den Quellen und Flüssen eng verbunden.

In der Regenbeschwörung von Nerik ruft der Beschwörungs-

⁸⁰ Bo 86/299, bearbeitet von H. Otten 1988, Vs. II 16, Rs. III 50, 67, 86, Rs. IV 49. E. Laroche 1947, 69 und 1946-1947, 10 f.; H.G. Güterbock 1964, 59 f.; H.M. Kümmel 1967, 84 f. und M. Forlanini 1988, 148 Anm. 91.

⁸¹ H.M. Kümmel 1967, 84, R. Lebrun 1988, 150 und F. Starke 1990, 103 f.

⁸² Schon im Jahre 1953 hat H.Th. Bossert (1953, 333 f.) vorgeschlagen, Pegasos mit keilschrift-luwisch piḫaš- zu verbinden, zuletzt P. Frei 1993, 48 f.

⁸³ L. Malten 1925, 125 ff. und F. Schachermeyr 1950, 150 ff.

⁸⁴ Vgl. noch C.W. McEwan et al. 1958, Plate 71.20. Der Pegasos und das Pferd begegnen in der assyrischen Glyptik seit dem 13. Jahrhundert; ein thematischer Unterschied zwischen Pegasos und Pferd ist nicht zu erkennen, A. Moortgat 1943, 31 f. mit Abb. 22.

⁸⁵ Im Pantheon von Tarḫuntašša wird der Wettergott Piḫaššašši zusammen mit „Šarum(m)a, dem Sohn des Wettergottes“ verehrt, Bo 86/299, bearbeitet von H. Otten 1988, Rs. III 67.

⁸⁶ Bo 86/299, Vs. II 16.

⁸⁷ Bo 86/299 Rs. III 50.

⁸⁸ Bo 86/299 Vs. II 14, Rs. III 50, 67, 86, Rs. IV 49.

⁸⁹ VAT 13016.

⁹⁰ Mit Piḫaššašši identisch ist der Gott Piḫaim(m)i KBo 2.16 6; KUB 6.45 Vs. I 66; KUB 6.46 Vs. II 31; KUB 38.6 Vs. I 4, 30, Rs. IV 11, 14; KUB 38.6 Vs. I 4, 30, Rs. IV 11, 14; KUB 38.10 Rs. III 7, 10, Rs. IV 14; KUB 57.58 9'; KUB 57.106 + PKUB 38.10 Vs. II 9, 16, 17, 37. In Emar (Emar VI/3 1986, 472:24) DİSKUR pi-ḫa-im-mi, E. Laroche, 1947, 71, V. Haas und J. Klinger 1988, 289 mit Anm. 5 und 8.

priester den in der Unterwelt bei seiner Mutter Ereškigal weilenden Wettergott auf, „aus der tiefen Quelle“ heraufzukommen,⁹¹ die in einem ähnlichen Ritual als die vom Wettergott geliebte Quelle (in) Nerik bezeichnet ist.⁹² Anlässlich der Ankunft des Regengottes heißt es dann: „und deinen Brunnen nahmst du wieder in Besitz“.⁹³ Da auch der hattische Stier-Wettergott Taru in hattischer Sprache aus seiner Quelle herbeizitiert wird,⁹⁴ ist die Vorstellung von dem in der Unterwelt, an den unterirdischen Wasserläufen und dem Grundwasser oder in einer Quelle weilenden Wetter- oder Wassergottes zentralanatolisch-hattischen Ursprungs.⁹⁵ Die Nähe der Wetter- oder Regengötter zu den Quellen verdeutlichen Götteraufzählungen, in denen beide Göttertypen – Wettergötter und Quellgöttinnen – nebeneinander erscheinen.⁹⁶

Die Beziehung des Wettergottes zu Quellen und Flüssen ist das Thema eines hurritisch-hethitischen Rituals, in dem Teššop als der Erschaffer der Flüsse und Quellen erscheint.⁹⁷ Dementsprechend ist der Wettergott denn auch auf einem hethitischen Zylindersiegel zusammen mit den Flüssen dargestellt (Abb. 54).

Der Wettergott des vegetativen Gedeihens: Die Fruchtbarkeitskräfte des Wettergottes spiegeln sich wider in den Epitheta „Wettergott des Wachstums“⁹⁸, „Wettergott des Grünens des Weingartens“⁹⁹, „Wettergott des Ackerlandes“¹⁰⁰, „Wettergott der Wiese“¹⁰¹ und „Wettergott der Flur“¹⁰². In seiner Eigenschaft als Gott des

⁹¹ KUB 36.89 Vs. 28, siehe S. 604.

⁹² KUB 36.90, bearbeitet von V. Haas 1970, 175-183, Rs. 32.

⁹³ KUB 36.90 Rs. 43.

⁹⁴ KUB 28.60, bearbeitet von V. Haas 1970, 183 f.

⁹⁵ Vgl. dazu H.J. Deighton 1982 sowie die Rezensionen von O.R. Gurney, 1983 und V. Haas 1985a, 462 f.

⁹⁶ KUB 38.6 Rs. IV 9'-11'.

⁹⁷ CHD 776, vgl. V. Haas 1985a, 462 Anm. 1.

⁹⁸ KUB 6.45 Vs. II 72; KUB 38.10 Rs. IV 6, 21; KUB 38.12 Rs. III 19; KUB 12.2 Rs. IV 14; KUB 44.62 3; KBo 13.259 3; siehe CHD 3, 1989, 238.

⁹⁹ KUB 43.23 Vs. 1-2; zu vergleichen ist das späthethitische Felsrelief des Warpalawa bei Ivriz.

¹⁰⁰ KUB 55.39 Rs. IV 6; KUB 57.58, 4; KUB 57.106 Vs. II 12.

¹⁰¹ Für den Wettergott der Wiese liegt ein neun Tage währendes mittel-hethitisches Festritual vor; die Fragmente sind: KBo 24.110 + KBo 23.49, KBo 25.109; KUB 25.23; vgl. ferner KBo 24.117; KUB 38.3 Rs. III 9'; KUB 51.37 Rs. 3'; HT 14 18; vgl. auch H. Otten 1958 140; W. Helck 1971, 131 und E. Neu 1974, 117 Anm. 274.

¹⁰² KUB 7.14 Vs. 2; KUB 8.41 Vs. II 12; KUB 25.37 Rs. IV 13; KUB 38.6

Wachstums und des Gedeihens steht er den Mächten der Unterwelt nahe,¹⁰³ welche ja über die Wachstumskräfte der Erde verfügen.¹⁰⁴

Der Wettergott des Weingartens: In die Weinanbauggebiete um Kayseri, Tarsus und um das Gebiet des oberen Euphrats weist ein mittelhethitisches Ritual, welches das Gedeihen des königlichen Weingartens befördern soll. Es besteht (soweit erhalten) aus einer Anrufung an den Wettergott, einer Bitte an das Paar Wettergott und „Sonnergöttin der Erde“ (Allani) um Gedeihen des Weines und – damit verbunden – um Prosperität des Königshauses sowie aus einer Opferliste der für den Weingarten zuständigen Gottheiten oder Numina.¹⁰⁵ In einem Festritual für den „Wettergott des Himmels“, in dem ebenfalls vom Weingarten die Rede ist, tritt neben den Gärtnern auch ein Sänger auf, der zu Ehren des Gottes in luwischer Sprache rezitiert.¹⁰⁶

Als Gott des Weines (und des Getreides) begegnet der Wettergott Tarḫun(t)/Tarḫu(a)n weiterhin im ersten Jahrtausend auf den beiden Felsreliefs des Königs Warpalawa bei Ivriz (Abb. 55),¹⁰⁷ fernerhin im Pantheon von Tabal¹⁰⁸ und in der hieroglyphenluwischen Steleninschrift von Sultanhan, die von der Stiftung einer Statue des „Wettergottes des Weingartens“ berichtet: „Ich habe (die Statue des) Wettergottes des Weingartens errichtet, nun soll die Rebe gedeihen; der Weinstock soll dort wachsen und sich entfalten. Der Wettergott soll diesen Weingarten gedeihen lassen, und die Weinreben sollen sich erheben.“¹⁰⁹

Wettergott und Meer: Eine enge Beziehung zum Meer hat Baʿlu Saphon, dem die Glyptik ein Boot als Attribut zuweist. Baʿlu

Rs. IV 13, 23; KUB 38.10 Rs. III 17, Rs. IV 9; KUB 51.7 Vs. 12 und KUB 57.106 Vs. II 44, W. Helck 1971, 131.

¹⁰³ Zu vergleichen ist z.B. die Folge Wettergott tarmaimi, Wettergott des Waldes/der Baumplantage, Ereškigal (KUB 38.10 Rs. IV 4').

¹⁰⁴ Siehe S. 133-134.

¹⁰⁵ KUB 43.23, bearbeitet von V. Haas 1988, 131-141.

¹⁰⁶ CTH 670, F. Starke 1985, 354-357.

¹⁰⁷ E. Akurgal 1961, Abb. 140 und Tafel XXIV; K. Bittel 1976, Abb. 327 und 328.

¹⁰⁸ H. Th. Bossert 1953a, 177 ff. und 1954a, 87; P. Taracha 1987, 269 Anm. 45 mit weiterer Literatur.

¹⁰⁹ Zuletzt V. Haas 1988, 142 mit Anm. 70.

Saphon ist der Schirmherr der Seefahrer, durch die sein Kult bis nach Ägypten gelangt ist.¹¹⁰

Die Aufenthaltsorte des Wettergottes: Der Wirkungsbereich des Wettergottes erstreckt sich über das gesamte Hatti-Land. In der Regel weilt er in den Gebirgen, auf deren Gipfel er dem Himmel nahe ist. Entsprechend stellt die Ikonographie den „Wettergott des Gebirges“¹¹¹ auf seinen Bergen Namni und Hazzi stehend (Abb. 56-57) oder in seinem von dem Stierpaar gezogenen Wagen über die Berge dahinfahrend dar (Abb. 58-59).

Das Entfernen der gewaltigen, die Räder seines Wagens blockierenden Steine¹¹² und das dröhnende Poltern des Gefährts verursacht den weithin hallenden Donner. Der die Wolken jagende Sturm – vielleicht Tašmišu, „des Wettergottes reiner Bruder“¹¹³ – begleitet den Wagen mit mächtigem Sausen. Vor einer solchen Ausfahrt werden die Stiere von der Weide und der Blitz – selbst ein göttliches Wesen – aus seinem Schlafgemach herbeigeht. So rüstet sich Teššop für den Kampf gegen Ullikummi.¹¹⁴ Auch in dem hattischen Mythos vom Mond, der vom Himmel fiel, begleiten Regen, Donner und Sturm den Wettergott.¹¹⁵

In dem luwisch geprägten Beschwörungsritual des Zarpiya¹¹⁶ ist der Wagen des Wettergottes nicht mit den beiden Stieren, sondern – wie auch der Wagen des babylonischen Sonnengottes oder der des Gottes Assur – mit Pferden bespannt.¹¹⁷

Eindrucksvoll schildert den Blitz- und Sturmgott die im babylonischen Lehrgedicht auf Marduk übertragene Szene des Kampfes gegen das Meer Tiamat: „Mit einem glühenden Feuerstrahl füllte er seinen Körper an. Er verfertigte ein Netz, um Tiamat darin einzuschließen. Er ließ die Winde hervorkommen, die er als ihrer Sieben erschuf. Um Tiamats Leib zu zerstören, blähten sie sich hinter ihm auf. Der Herr erhob die Sturmflut, seine große Waffe. Den

¹¹⁰ M. Dijkstra 1991, 128.

¹¹¹ KUB 38.7 Rs. 19.

¹¹² Siehe S. 91.

¹¹³ KBo 5.2 Vs. II 59, H. Otten 1959, 36 und 1971, 33.

¹¹⁴ CTH 345; MGK 22 f. Rs. III 3'-13', ergänzt nach Rs. III 17'-25', siehe S. 91.

¹¹⁵ KUB 28.3-5, bearbeitet von A. Kammenhuber 1955.

¹¹⁶ CTH 757, F. Starke 1985, 50 f., 54.

¹¹⁷ HT 1 Vs. II 34-41, siehe S. 142 mit Anm. 207.

Streitwagen – ein Unwetter des Nicht-Entgegentretens, den schreckenerregenden – bestieg er.“¹¹⁸

Die Verbreitung der Wettergottkulte: Seine überragende Stellung als Himmelskönig und oberster Gott der Stadtpanthea mag der Wettergott erst zu Beginn des zweiten Jahrtausends erhalten haben. In diesem Kontext ist auch der Aufstieg des westsemitischen Wettergottes Baʿlu und die Verdrängung des El-Kultes in Ugarit zu sehen. Erst seit dieser Zeit, und dann immer häufiger im 15. und im 14. Jahrhundert, begegnet Teššop als theophores Element in Personennamen.¹¹⁹ Der Wettergottkult scheint über Mari, Terqa und Ḫalab nach Ugarit gelangt zu sein.¹²⁰ In Ebla und Ḫalab ist der Kult des Adad zwar seit der Mitte des dritten Jahrtausends bezeugt,¹²¹ doch wird Ḫalab erst zur Zeit der amurritischen Dynastien zu einem berühmten Zentrum des Adad-Kultes, der dann im 15. Jahrhundert auf Teššop übergeht.

Die Verbreitung des Wettergottkultes hat die Ablösung nicht nur des Stierkultes, sondern auch der Berg- und Höhenkulte zur Folge, in deren Mittelpunkt die Göttin Inanna oder Ištar stand. Die Verdrängung der Bergkulte fand ihren mythologischen Niederschlag in den Kämpfen der Berge gegen den Wettergott – einem Thema, welches mit dem der rebellierenden Götter in den Kosmogonien verbunden ist. So ist in dem mythologischen Fragment, das – im Kontext einer Sukzession – vom Königtum des Gottes Eltara berichtet – „[In früheren Jahr]en [war] Eltara im Himmel König“ – auch von der Revolte und dem Kampf aller Berge die Rede.¹²² Die Berge stehen denn auch dem revoltierenden Gott LAMMA zur Seite.¹²³ In dem kanaanäischen Mythos¹²⁴ vom Berggott Bišaiša(bḫi) und der Ištar tritt die Verdrängung der Bergkulte durch den Wettergottkult noch deutlich hervor.¹²⁵

¹¹⁸ Enuma eliš Tafel IV.

¹¹⁹ G. Wilhelm 1982, 70.

¹²⁰ A.S. Kapelrud 1952, 136; O. Eissfeldt 1964, 81 ff. und W.G. Lambert 1985, 450 f.

¹²¹ W.G. Lambert 1990.

¹²² KBo 22.87 Rs. 5'-10', siehe S. 173.

¹²³ Siehe S. 97-99.

¹²⁴ Die sogenannten kanaanäischen Mythen aus Boğazköy sind das Ergebnis eines intensiven Überlieferungsaustausches zwischen Hurritern und Semiten in Syrien, besonders an der nordsyrischen Küste, siehe H. Otten 1953c.

¹²⁵ Siehe S. 463.

Die bedeutendsten Kultzentren des Wettergottes sind die Städte Kumme, Ḫalab und Ugarit.

Kumme (mit den Varianten Kummiya, Kumme-ni) wird im Gebirgsland an der türkisch-irakischen Grenze vermutet.¹²⁶ Erstmals belegt ist die Stadt im ausgehenden dritten Jahrtausend.¹²⁷ Der Name Kumme gehört der hurritischen Sprache an.¹²⁸ Der Teššop von Kumme ist in einer Gruppe kathartischer Rituale auch mit der Stadt Arraphē verbunden.¹²⁹

An der Spitze des Pantheons von Kumme und der gesamten hurritischen Göttergesellschaft steht Teššop von Kumme, der die Epitheta „König der Götter“¹³⁰ und „Gott der Götter, euer König“¹³¹ führt. In den Mythen des Kumarbi-Zyklus ist er als der „mächtige“ oder „heldenhafte König von Kummiya“ bezeichnet.¹³² Er ist auch die zentrale Gestalt in dem hurritischen literarischen Werk kirenzi „Freilassung“,¹³³ das mit den einleitenden Worten „Ich will preisen Teššop von Kumme, den großen Herrn, ich will erhöhen Allani, den Riegel der Erde“, beginnt.¹³⁴

Daß der Teššop des hethitischen Staatspantheons der Großreichszeit noch als der Gott von Kumme empfunden wurde, zeigt die Reihung „Wettergott von Kumme, Sonnengöttin von Arinna, Ḫebat“ in einem hethitischen Ritual.¹³⁵ „Die Götter von Kumme“ und „Teššop von Kumme“ sind bereits in den hurritischen Texten der altbabylonischen Archive des Palastes von Mari belegt.¹³⁶ Eine Inventarliste, die zwei Kultgefäße für „Teššop von Kumme“ registriert, bezeugt die kultische Verehrung des Teššop in Mari,¹³⁷ der dort bereits mit der syrischen Göttin Ḫebat erscheint.¹³⁸ Doch blieben die hurritischen Gottheiten

¹²⁶ J. Reade 1978, 177.

¹²⁷ G. Pettinato 1978, 67-68: 129 ku-um^{K1}/ku-me^{K1}.

¹²⁸ Siehe S. 167 mit Anm. 92.

¹²⁹ KBo 23.42 + (= ChS 1/2 1986, Nr. 16) Vs. 1 27-28; KBo 24.57 (= ChS 1/2 1986, Nr. 17) Vs. 1 26-27, Rs. III 18'-19'.

¹³⁰ IBoT 2.39 (= ChS 1/1 1984, Nr. 3) Vs. 48.

¹³¹ IBoT 2.39 (= ChS 1/1 1984, Nr. 3) Rs. 4.

¹³² KUB 33.100 + KUB 36.16, bearbeitet von J. Siegelová 1971, 46 ff., Rs. III 13; KBo 26.79 (J. Siegelová, 1971, 68 Nr. 27) 10'-11'.

¹³³ KBo 32.10-104, siehe S. 549-553.

¹³⁴ KBo 32.11 Vs. 1 1-3.

¹³⁵ KUB 45.77 Vs. 1 12'.

¹³⁶ Mari 6 + 7 Zeile 13', M. Salvini 1988a, 64.

¹³⁷ ARM 7.219.7, W. Röllig 1980-1983.

¹³⁸ ARM 10, Nr. 92, 22-23; vgl. auch J.-R. Kupper 1971, 171 f.

wegen des noch niedrigen hurritischen Bevölkerungsanteils im Kult der Stadt ohne Bedeutung.¹³⁹ Zum Pantheon von Kumme gehört nach dem (alphabetischen) ugaritischen Beleg – kmrb urgnkmn „Kumarbi Urki-ni Kummē=ni“¹⁴⁰ – auch Kumarbi. Mit der ebenfalls in Ugarit belegten „Herrin von Kummē=ni“¹⁴¹ ist wahrscheinlich Ša(w)oška, die Schwester des Teššop, gemeint.

Der Götterkreis des Teššop: Der Zwillingsbruder¹⁴² des Teššop ist Tašmišu, „der Starke“¹⁴³, in dem literarischen Werk „Freilassung“ auch Šattahammu genannt. Tašmišu wurde von den hethitischen Priestern (in mittelhethitischen Opferlisten) mit dem anatolischen Gott Šuwaliyatt-¹⁴⁴ und dieser mit Ninurta gleichgesetzt; Ninurta wiederum wurde mit dem Landwirtschaftsgott Telipinu¹⁴⁵ identifiziert. Als Gemahlin des Šuwaliyat gilt die aus der Stadt Taide im oberen Hābūrgebiet stammende und auch in Emar¹⁴⁶ verehrte Göttin Nabarbi,¹⁴⁷ deren Name von dem hurritischen Verbum naw- „weiden“ abgeleitet sein könnte und die somit eine Göttin der Viehweiden wäre.¹⁴⁸ Der Wesir des Teššop ist Tenu,¹⁴⁹ nach dem in Ḫalab ein Monat bzw. ein Monatsfest benannt ist.

In der „hurritischen Götterlehre“, die seit dem Mittleren Reich das hethitische Staatspantheon geprägt hat, stehen an der Spitze der Göttergesellschaft das Geschwisterpaar Teššop (von Kummē) und Ša(w)oška (von Ninive) sowie die syrische Ḫebat, welche zur Gemahlin des Teššop geworden ist.¹⁵⁰ In einer ältern nord-

¹³⁹ In der Fluchformel der Statueninschrift des Šakkanakku Puzur-Eštar sind z.B. nur die Ištar, Dagān und Ea, nicht aber der Wettergott, genannt.

¹⁴⁰ Ugaritica V, 1968, (Corpus 168) 511:1-2, siehe auch 536 und 539.

¹⁴¹ Ugaritica V, 1968, 467.

¹⁴² Siehe S. 473.

¹⁴³ Siehe S. 443.

¹⁴⁴ H.G. Güterbock 1961b; H. Otten 1971, 33 und O.R. Gurney 1977, 22.

¹⁴⁵ H. Otten 1971, 33.

¹⁴⁶ Emar VI/3 1986, Nr. 474:6'.

¹⁴⁷ A. Goetze 1957, 133 und O.R. Gurney 1977, 18.

¹⁴⁸ Der Name ist gebildet wie Kumarbi „der (Gott) der Stadt Kumar“; entsprechend könnte Nabarbi von der Stadt Nawar abgeleitet sein.

¹⁴⁹ KUB 10.92 Rs. V 21; weitere Belege bei E. Laroche 1947, 61; hinzu kommen KBo 7.44 Rs. 2; KBo 14. 142 Vs. I 15; KBo 24.99 Vs. I 10; KUB 27.1 Vs. II 18; IBoT 3.148 Vs. I 28, 35, Vs. II 40 (erg.), 47, Rs. III 40, Rs. IV 18; zu den Belegen aus Meskene siehe R. Lebrun 1988, 148 f.

¹⁵⁰ KBo 5.1 Vs. II 16, 20; KBo 33.118 + (= ChS I/5 1988, Nr. 2) Vs. 13', J. Danmanville, 1972-1975, 326.

syrischen Tradition bildet Teššop stattdessen mit der Göttin Išhara ein Paar. Eine Konkubine des Teššop von Ḫalab ist Ninegal.¹⁵¹

Das Gefolge oder den Götterkreis des Teššop nennen die hethitisch-hurritischen Opferlisten für die Wettergötter von Ḫalab, Šapinuwa, Kizzuwatna und des Ḫatti-Landes. An der Spitze steht der jeweilige Teššop und verschiedene Hypostasen desselben – „Teššop des Lebens“, „Teššop des Heerlagers“, „Teššop der Rettung“, „Teššop der Anrufung“; dann folgen die Landwirtschaftsgötter Ninurta bzw. Šuwaliyatt-, Nisaba bzw. Ḫalki oder Kumarbi, ferner Tašmišu, und die mesopotamische Gruppe Anu, Ea, Mondgott; es schließen sich die Sonnengottheiten Šimige bzw. die Sonnengöttin von Arinna mit Mezzulla und Ḫulla an; dann folgen die Kriegsgötter Aštabi, Nubadig, Ḫešue bzw. Aštabi und der Schutzgott von Ḫatti; Ḫatni-Bišaiša(bḫi) bzw. die Ištar bišaišabḫi, „Ištar des Himmels“, „Herrin Pirinkir“ usw., ferner Himmel-Erde, „Ilzirra des Himmels“, Tagan-Tagmiašun, Undumigun-Šadderun; dann erst sind die Hilfsgeister des Teššop aufgeführt, nämlich Berge und Flüsse, Šarrum(ma), das „Stierkalb des Teššop“, das Stierpaar Šeri(šu) und Hurri, das Bergpaar Namni und Ḫazzi, die Gerätschaften Dupanzak(ki), Argaba¹⁵² und die „Helden des Teššop“ bzw. „Ugur des Teššop“ oder „Ugur des Teššop der Helden“¹⁵³, danach die „Vatergötter des Teššop“¹⁵⁴ und die Waffen des Teššop; ferner Ninegal als Konkubine des Teššop, der Wesir Tenu, „die hanäische Tochter“ Bithanu, die Pairi-Gottheiten sowie eine lange Reihe von hurritischen Termini¹⁵⁵, die jedoch zumeist noch unverständlich sind.¹⁵⁶

In dem hurritisch-hethitischen Ritual der Beschwörerin Allai-turaḫi aus Mukiš¹⁵⁷ tritt das Kollektiv der „Könige und Helden“ auf, das offenbar im Namen des Teššop dämonischen Mächten entgegneten soll.¹⁵⁸ In einem hurritischen kathartischen Ritual

¹⁵¹ Siehe S. 383.

¹⁵² Argaba ist (auch) der Name eines Berges KBo 25.86 (= StBoT 25, 1980, 165 f.) Vs. 6'.

¹⁵³ KBo 14.142 Vs. I 13 und KUB 27.13 Vs. I 9; siehe auch S. 554.

¹⁵⁴ Siehe S. 111.

¹⁵⁵ KBo 14.138 11'-14'; KBo 14.142 Vs. I 12-13; KBo 23.67 Vs. 11'-15'; KUB 27.13 Vs. I 8-9; KUB 34.102 Rs. IV 16'-17'; KUB 45.50 Vs. II 3'-4'.

¹⁵⁶ CTH 704, E. Laroche 1948.

¹⁵⁷ ChS I/5 1988, Nr. 1-45; bearbeitet von V. Haas und H.J. Thiel 1978, vgl. auch V. Haas 1988.

¹⁵⁸ KBo 12.85 + (= ChS I/5 1988, Nr. 19) Vs. II 28-34.

bringt man diesen Königen, die hier allerdings auch zum Kreis der Ištar-Ša(w)oška gehören könnten, ein Blutopfer dar.¹⁵⁹ Einen näheren Hinweis auf sie könnte der Absatz eines Rituals der Beschwörerin Maštigga geben, in dem es heißt, daß die „früheren Könige“ in illo tempore wieder auf die Erde zurückkehren werden, um „das Land und die Sitten/Riten zu überprüfen.“¹⁶⁰ Könige und Helden erscheinen fernerhin in einer hethitischen historisch-mythischen Erzählung, in deren Mittelpunkt der hurritische König Gurparanzaḫ steht, der in der (sonst nicht belegten) Stadt Ailanuwa im Lande Akkade regiert. Zu seinem Gefolge gehören 60 Könige und 70 Helden, die er im Bogenschießen besiegt und durch deren Hilfe er das Mädchen mit dem hurritischen Namen Tadizuli zur Gattin gewinnt. Zwar ist das Geschehen der Erzählung zeitlich kaum zu fixieren, doch finden sich auch in anderen hurritischen Ritualen Erinnerungen an die Akkade-Zeit. Einen Hinweis darauf, daß diese Könige und Helden aus jener Epoche stammen, gibt ein hurritisches Ritual, in dem die Akkade-Könige Manišusu, „Sohn des Šarrukīn“ und Šarkallišarri sowie Immašku(n) vom Land der Lullubäer, Kiklipatalli von Tukriš, Hita von Elam, „der Herr von Hatti“ und andere in Gestalt von Wollfiguren, möglicherweise als Richter, am Ritualgeschehen beteiligt sind.¹⁶¹

Die Vorstellung von früheren unterweltlichen Königen ist in der sumerisch-babylonischen Tradition nachzuweisen. Solche Könige sind Urnammu, der Begründer der dritten Dynastie von Ur, Etana, der König von Kiš, Lugalbanda von Agab und Gilgameš, der König von Uruk. Letzterer wird denn auch in babylonischen Beschwörungen¹⁶² und sogar in einer hurritischen Beschwörung¹⁶³ als Richter angerufen. Es ist daher gut vorstellbar, daß die Vorstellung solcher Könige in die hurritische und hethitische Überlieferung Eingang gefunden hat. Doch weist eine andere Spur auch nach Nordsyrien: Einer ugaritischen Liste zufolge gibt es dort 30 verstorbene, also frühere Könige aus der altbabylonischen Zeit, die mit den Göttern verkehren und teils selbst zu Göttern erhoben worden sind.¹⁶⁴

¹⁵⁹ KUB 29.8 (= ChS I/1 1984, Nr. 9) Vs. I 54-57.

¹⁶⁰ KUB 32.115 +, bearbeitet von L. Rost 1953, Rs. IV 26-31.

¹⁶¹ KUB 27.38 (= ChS I/5 Nr. 87) Rs. IV 13-28, siehe auch S. 6 Anm. 14 und 909.

¹⁶² Maqlû, bearbeitet von G. Meier 1937, Kol. I 38; VAT 13657, 1-10, E. Ebeling 1931, 122 ff.

¹⁶³ KUB 32.46 + (= ChS I/5 1988, Nr. 107) Vs. 20.

¹⁶⁴ Siehe S. 241-242.

Eine Parallele bietet die griechische Überlieferung von der Triade der Unterweltsrichter Rhadamanthys, dem sagenhaften minoischen Gesetzgeber, seinem Bruder, dem kretischen König Minos, und dem gerechten Aiakos, dem ersten König von Aigina.

Die Damnaššara-Gottheiten: Die meist pluralisch, wahrscheinlich als Dyade auftretenden Damnaššara-Gottheiten¹⁶⁵ sind mit den Sphingen¹⁶⁶ (Abb. 60, 113 und 120a-b) identifiziert worden.¹⁶⁷ Der Name enthält das hethitische, Feminina bildende, Suffix -šara.

Zu Beginn und am Ende zweier Opfertexte für die verstorbenen Könige¹⁶⁸ sowie in einem Zeremoniell des KI.LAM-Festrituals¹⁶⁹ werden die Numina und heiligen Orte im Tempel des Wettergottes beopfert; man beginnt mit den Damnaššara-Sphingen und Šuwalijat, auf welche Herd, Thron und Fenster folgen.¹⁷⁰ In einem ähnlichen Opfergang werden Libationsopfer – dreimal vor der Stele (des Wettergottes), einmal am Herd und einmal vor der Damnaššara-Sphinx – dargebracht.¹⁷¹ Im Ritual der Beschwörerin Pupuwanni und des Voglers hat man „Damnaššara-Sphingen des Wettergottes“ angefertigt.¹⁷²

In einem der sogenannten Pestgebete Mušiliš II. wachen die Damnaššara-Sphingen, die sich „im Innern“ des Tempels des Wettergottes von Hatti befinden, über die Einhaltung der Staatsverträge bzw. der Eide.¹⁷³ Kleine Sphingen sind denn auch im Tempel des Wettergottes von Hatti, wohl an der Tür, aufgestellt, wo sie beobachten sollen, ob der König eine Opferzeremonie während des KI.LAM-Festrituals auch korrekt ausführt: „Sie (die Kultfunktionäre) wenden die Damnaššara-Sphingen so, daß sie ihre Augen auf den König richten; wohin auch immer der König die Opferrunde macht, wenden sie die Damnaššara-Sphingen ebenso“.¹⁷⁴

¹⁶⁵ A. Götze 1930, 228; E. Laroche 1947, 67; HEG 3 1991, 85 f.

¹⁶⁶ Zu den syrischen und anatolischen Sphingen siehe (zuletzt) M. Trokay 1986.

¹⁶⁷ H.G. Güterbock 1961b, 15 f.

¹⁶⁸ Siehe S. 804-805.

¹⁶⁹ KUB 58.48 Vs. III, siehe S. 755.

¹⁷⁰ KBo 2.30 Vs. I 1-4; KUB 10.11 Rs. IV 10-15.

¹⁷¹ KUB 59.22 Rs. III 25'-31', G.M. Beckman 1983, 81 f.

¹⁷² CTH 408 Vs. I 16.

¹⁷³ KUB 14.8, bearbeitet von A. Götze 1930, 204-235, § 5, siehe auch P.H.J. Houwink ten Cate 1992, 234 Anm. 2.

¹⁷⁴ KUB 2.3, bearbeitet von I. Singer 1984, 61-70, Vs. III 25-32, siehe auch A. Götze 1930, 228.

Daß das Tor ihr Platz ist, zeigt die Geschichte vom Jäger Kešši, dem sie am Stadttor zusammen mit Schlangen im Traum erscheinen.¹⁷⁵ Im hurritisch-hethitischen Ritual itkalzi¹⁷⁶ sind sie die „Damnaššara-Männer“, die ebenfalls mit dem Tor im Zusammenhang stehen, genannt.¹⁷⁷

Damnaššara-Sphingen heißen zwei(?) – wahrscheinlich einander gegenüberliegende – Berge, die in einem Staatsvertrag als Grenzmarkierung angegeben sind.¹⁷⁸

Mythische Überlieferungen: In den Kalendermythen – dem zentralanatolischen Illuyanka-Mythos, dem ugaritischen Baʿlu-Mythenzyklus und dem Kumarbi-Mythenzyklus – ist der Wettergott stets ein kämpfender Gott, der – dem Rhythmus der Jahreszeiten entsprechend – seinen Gegnern zunächst unterliegt, aus einem zweiten Waffengang aber siegreich hervorgeht, um danach die Herrschaft im Kosmos erneut anzutreten.

Eine andere Funktion erfüllt Teššop im Mythos des „Festes der Freilassung“, in welchem er, da er die Regeln der Unterwelt nicht beachtet, zum Gefangenen der Unterweltsherrin Allani zu werden scheint.¹⁷⁹ Auch eine sumerische, aus Nippur stammende mythologische Erzählung der frühen Akkade-Zeit berichtet von der Gefangenschaft des Wettergottes IŠKUR in der Unterwelt.¹⁸⁰

Der Wettergott des hethitischen Staatspantheons: Der Wettergott von Hatti ist seit Beginn der hethitischen Geschichte der oberste Gott des Staatspantheons. Er ist der Bewahrer der kosmischen Ordnung, der Beschützer des Königtums und der Rechtsverhältnisse des Landes. Er ist der Herr des Hatti-Landes, das der König für ihn, seinen Herrn, verwaltet.¹⁸¹

Bereits für Piṭḫana und Anitta ist der Wettergott die höchste Instanz: Eroberte Städte werden zerstört und die Ruinen für sakrosankt erklärt, indem man sie dem Wettergott überantwortet.

¹⁷⁵ CTH 361, bearbeitet von J. Friedrich 1950, 254-263 (KUB 17.1 Vs. II 11-13).

¹⁷⁶ ChS I/1 1984, Nr. 5 – Nr. 18.

¹⁷⁷ KUB 29.8(= ChS I/1 1984, Nr. 9) Vs. II 2-3.

¹⁷⁸ Bo 86/299, bearbeitet von H. Otten 1988, (Vs. I 43), vgl. auch H. Otten 1988, 35.

¹⁷⁹ Siehe S. 551-552.

¹⁸⁰ C. Wilcke 1991, 281.

¹⁸¹ Siehe S. 189-190.

Zur Zeit Hattušilis I. stehen die Sonnengöttin von Arinna, ihre Tochter Mezzulla und der Wettergott an der Spitze des Staatspantheons. Die Kultgeräte, die Hattušili aus den Tempeln der eroberten syrischen Städte raubt, übereignet er der Sonnengöttin von Arinna, der Mezzulla und dem Wettergott. Harapšili, die Gemahlin des Königs Telipinu, wählte sich den Wettergott zu ihrem persönlichen Schutzgott.¹⁸²

In der hurritischen Theologie von Mittani, die seit dem Mittleren Reich das hethitische Staatspantheon geprägt hat, steht an der Spitze der Göttergesellschaft das Geschwisterpaar Teššop-Ša(w)oška.

Syrischer Tradition folgend, erklärt die hethitische Priesterschaft die Göttin Hebat – mit der alten Reichsgöttin, der Sonnengöttin von Arinna gleichgesetzt – zur Gemahlin des Teššop. Šarrum(m)a aber, der ursprüngliche Parhedros der Hebat, und andere lokale Gottheiten werden zu Töchtern und Söhnen des neuen Paares erklärt.¹⁸³ So entsteht eine Wettergottfamilie, wie sie im Folgenden aufgeführt ist: „Wettergott des Himmels, Wettergott des Blitzes, Wettergott des Hauptes (des Königs), Wettergott des Gewitters, Sohn des Wettergottes, Enkel des [Wetter]gottes, [Nachkomm]enschaft des Wettergottes, sämtliche Wettergötter, Uraš, Stier Šeri(šu), [Stier] Hurri, Sonnengöttin von Arinna, Hebat, Šarrum(m)a“ usw.¹⁸⁴ Aus einer losen Göttergesellschaft wird so ein auf den Wettergott des Hatti-Landes bezogenes Göttersystem.

Ausdruck seiner Machtfülle sind die Epitheta „gewaltiger Wettergott“¹⁸⁵, „schrecklicher Wettergott“¹⁸⁶, „mächtiger Wettergott“¹⁸⁷ und „Wettergott Held“.¹⁸⁸

Seine Funktion als Beschützer des Königtums und des Staates zeigen die Epitheta „Wettergott des Palastes (des Labarna)“¹⁸⁹,

¹⁸² KUB 33.19 Rs. III 12; KUB 33.31 8.

¹⁸³ Siehe S. 390.

¹⁸⁴ KUB 17.14, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 50 ff., Vs. 8-10', siehe auch H.M. Kümmel 1967, 85 ff. und S. 209.

¹⁸⁵ KUB 38.1 Vs. II 29-34: „Stadt Kunkuniya: Der gewaltige Wettergott; das Götterbild ist ein Rindergefäß aus Holz, silberbelegt“ usw.

¹⁸⁶ KBo 22.107 Vs. I 7; KBo 26.96 8.

¹⁸⁷ KUB 9.16 Vs. I 8.

¹⁸⁸ KUB 38.6 Vs. I 10, 14, 28, Rs. IV 11, 21; KUB 38.10 Rs. III 6.

¹⁸⁹ KBo 4.13 Vs. II 18', Rs. IV 1, 4, Rs. V 32, Rs. VI 17; KUB 10.92 Vs. II 24; KUB 11.27 Vs. I 15; KUB 11.35 Rs. V 8, Rs. VI 9; KUB 20.99 Rs. III 11; KUB 27.1 Vs. I 51; KBo 13.238 Vs. II 10; KBo 17.79 3; KBo 19.128 Vs. II 7, W. Helck 1971, 131 und H. Otten 1971, 22 f.

„Wettergott des Hauses“¹⁹⁰, „Wettergott des Riegels“¹⁹¹, „Wettergott des Hauptes (des Königs)“¹⁹² und „Wettergott des Heerlagers“.¹⁹³ Als persönlicher Schutzgott (des Königs) führt er die Bezeichnungen „Wettergott, (günstiger) Tag“¹⁹⁴ und „Wettergott des Wohlergehens“.¹⁹⁵ Als ein hilfreicher Gott ist er der „Wettergott des Anrufens“¹⁹⁶ und der „Teššop der Rettung und des Lebens“.¹⁹⁷

Als höchster Gott des Staatspantheons ist der Wettergott der Wahrer des Rechts. Diese Eigenschaft bringen die Epitheta „Wettergott der Ratsversammlung“,¹⁹⁸ „Wettergott der Gerechtigkeit“,¹⁹⁹ „Wettergott des Friedens/Bündnisses“²⁰⁰ und „Wettergott des Eides“²⁰¹ zum Ausdruck. Da am Palasttor die Rechtsprechung stattfand, gibt es einen „Wettergott des Torbaus“,²⁰² dem der Großkönig „[im] Torbau“ den Vertragsbrüchigen übergibt.²⁰³ Aus Nordsyrien oder aus Assur ist die Rechtsinstanz „Wettergott des hamri-Hauses“ übernommen.²⁰⁴

Während des Mittleren Reiches verschmelzen die großen Wettergötter – Tarḥun(t)/Tarḥu(a)n, Teššop und Adad von Ḫalab –

¹⁹⁰ KBo 21.81 Vs. 8, 11; KUB 25.30 Vs. I 2'; KUB 27.1 Vs. I 51; KUB 38.2 Vs. I 14, Rs. III 9.

¹⁹¹ KBo 12.65 Rs. V 5.

¹⁹² KBo 5.2 + 8'; KUB 10.50 3; KUB 17.14 Vs. I 8; KUB 33.21 Rs. III 11, 15; IBoT 1.33 17, 20; siehe H.M. Kümmel 1967, 84 und W. Helck 1971, 131.

¹⁹³ KBo 1.1 Rs. 44; KBo 5.3 Vs. I 44; KBo 8 Rs. III 32; KBo 15.36 + Rs. III 3'; KBo 17.79 4; KBo 16.8 Rs. III 32; KBo 17.89 Rs. IV 11; KBo 19.126 3, 9, 17; KBo 22.124 9'; KBo 26.168 Vs. II 3; KUB 15.5 Vs. II 25; KUB 16.16 Vs. II 12; KUB 21.1 Rs. IV 4; KUB 25.32 Vs. I 10; KUB 25.32 Rs. III 15; KUB 27.1 Vs. I 48; KUB 38.1 Vs. I 1; KUB 59.25 Rs. 9; IBoT 4.39 5'; HT 8 11; Bo 86/299 Rs. III 82; PRU IV 18.06 Rs 7, W. Helck 1971, 131.

¹⁹⁴ KBo 24.19 Vs. II 7.

¹⁹⁵ KUB 17.16 Vs. I 18, F. Josephson 1979, 93.

¹⁹⁶ KBo 14.142 Vs. I 4 KUB 27.13 Vs. I 3; KUB 38.2 Vs. I 21.

¹⁹⁷ KUB 6.45 Vs. I 39 und KUB 6.46 Vs. II 5, E. Laroche 1980, 240; vgl. auch KBo 30.183 6'.

¹⁹⁸ KUB 52.102 Vs. II 5.

¹⁹⁹ KUB 20.60 6.

²⁰⁰ KUB 2.13 Vs. I 61; KUB 55.32 rechte Kol. 9; KUB 55.39 Rs. IV 22; KUB 56.45 Vs. II 28.

²⁰¹ KBo 15.10 Rs. III 63.

²⁰² KBo 5.3 Vs. I 44; KBo 19.58 20; KBo 19.72 13; KBo 26.196 Rs. 3; KUB 20.2 Rs. III 14, 17; KUB 20.90 Vs. III 6, 16; KUB 21.1 Rs. IV 4; KUB 27.1 Vs. I 50; KUB 40.53 3; KUB 48.105 + Rs. 16.

²⁰³ KUB 23.11 Vs. II 36 – Rs. III 3.

²⁰⁴ Siehe S. 402-403.

mehr und mehr in der einen Gestalt des Wettergottes des Ḫatti-Landes.

Die Große Göttin

In Sumer ist die Große Göttin Inanna, in Babylonien Ištar, in Ugarit 'Anat, in Nordsyrien und in Südanatolien Išhara und in der hurritischen Überlieferung die Ša(w)oška von Ninive.

Der sumerische Name der Göttin wird mit dem Zeichen MUŠ₃, geschrieben, das sich aus dem Inanna-Symbol, dem Schilfringbündel, entwickelt hat. Die Lesung Inanna stützt sich auf den Zeichennamen in-na(-an)-na für MUŠ₃ und auf die Dialektform DGAŠAN-AN-NA „Herrin des Himmels“. In altbabylonischen Texten finden sich Hinweise auf eine ältere Namensform *Nin = an = a(k) „Herrin des Himmels“.²⁰⁵ Die verschiedenen Namensvarianten wie Innin, Innina oder Ninni dürften ursprünglich selbständige Göttinnen des Wachstums und der Fruchtbarkeit gewesen sein.²⁰⁶ So hat sich aus den lokalen Göttinnen prähistorischer Ackerbauern- und Hirtenkulturen die Hauptgöttin des sumerischen Pantheons und die Patronin des Reiches von Akkade entwickelt.²⁰⁷

Der Inanna entspricht die am Ende des dritten Jahrtausends aus den syrischen Wüstensteppen nach Mesopotamien gelangte Ištar, deren Name zu semitisch 'Aṭtar zu stellen ist. Unter den präsarгонischen Götternamen in Mari ist die Form Eš₄.DAR-ra-at, vermutlich 'Aṭtarat, d.h. die feminine Form zu 'Aṭtar, bezeugt.²⁰⁸

Den hohen Rang der Inanna in der sumerischen Göttergesellschaft um die Mitte des dritten Jahrtausends bezeugen die Götterlisten aus Fara, in denen sie unmittelbar nach An und Enlil und noch vor Enki aufgeführt ist. Bereits in diesen frühesten Zeugnissen der Überlieferung trägt sie die Epitheta „Herrin von Uruk“ und „Herrin des Palastes“.

Die vielen Ortschaften, die sie als Stadtgöttin verehren – die bedeutendsten sind Uruk, Akkade, Zabalam, Kiš, Ninive und Assur – zeigen, daß ihr Kult spätestens zu Beginn des zweiten Jahrtausends über ganz Mesopotamien verbreitet war. Daß in den Ge-

²⁰⁵ C. Wilcke 1976-1980, 74 f.

²⁰⁶ I.J. Gelb, 1960, 72.

²⁰⁷ H. Balz-Cochois 1992, 45.

²⁰⁸ D.O. Edzard 1967, 39.

stalten der Inanna und Ištar die verschiedensten lokalen Göttinnen aufgegangen sind, geht aus dem vom Namen Ištar abgeleiteten Nomen ištaritum hervor, das seit der Mitte des zweiten Jahrtausends generell für „Göttin“ gebraucht werden kann.²⁰⁹

Die Wesensmerkmale der Göttin: Nach der Tradition von Uruk ist Inanna die Tochter des Himmelsgottes.²¹⁰ Einer nicht weniger geläufigen Überlieferung zufolge ist sie die Tochter Enkis; und an anderer Stelle wird sie als „des Mondes älteste Tochter“ bezeichnet.²¹¹

Ihr Epitheton „Jungfrau“ erweist sie als eine ehe- und kinderlose Göttin – ein Göttinentyp, zu dem auch ‘Anat, Ša(w)oška, Išhara, Aphrodite und Artemis gehören.²¹²

Eine Unterscheidung der Wesensmerkmale der sumerischen Inanna und der semitischen, mit den Akkadern von Nordwestsyrien eingewanderten Ištar stößt deshalb auf Schwierigkeiten, weil die ausführlicheren Quellen aus einer Zeit stammen, in der beide Göttinnen bereits einander angeglichen worden waren.

Die astrale Erscheinungsform der Göttin ist der Venusstern: Als Morgenstern ist sie seit der Überlieferung der Akkade-Zeit²¹³ die kriegerisch-aggressive „Herrin des Kriegertums“ und die „Herrin der Schlachten“. ²¹⁴ Als Abendstern ist sie die hetärisch-aggressive Göttin der sexuellen Vitalität, die für die menschliche, animalische und vegetabilische Fruchtbarkeit zuständig ist. In ihrer Erscheinungsform als kriegerische Göttin ist sie bewaffnet dargestellt;²¹⁵ als Liebesgöttin erscheint sie als die nackte Göttin in vielerlei Variationen.²¹⁶

Mehr noch als bei Inanna tritt der kriegerische Charakter bei der Ištar von Akkade, der hurritischen Ša(w)oška von Ninive und der westsemitischen ‘Anat²¹⁷ hervor (Abb. 61). Unberechenbarkeit, Wildheit, Blutgier und Rachsucht sind die Charakterzüge der kriegerischen Göttin. Als Kriegsgottheit ist sie auf dem Relief des Lulubäerkönigs Anubanini dargestellt, wie sie dem siegreichen König

die gefangenen Feinde zuführt.²¹⁸ In einer hethitischen Fassung der legendären Erzählungen über den König Šarrukīn von Akkade erscheint Ištar dem König im Traum und offenbart ihm den Sieg. Nach der Schlacht fällt Šarrukīn eine Tamariske, um aus dem Holz Waffen für die Göttin zu fertigen.²¹⁹

In der Theologie und Königsideologie der neusumerischen Zeit ist der Vegetationsgott Dumuzi, der „rechte Sohn“, mit dem aus Uruk stammenden Namen Ama.ušum.gal-an.na, etwa „großer Himmelsdrache“, der Parhedros der Göttin.²²⁰ Um das Gedeihen des Landes zu fördern, findet zu Beginn des Jahres die Heilige Hochzeit zwischen der „Himmelskönigin“ und Ama.ušum.gal.an.na statt; in der Ur III-Zeit wird (unter Šulgi) das göttliche Paar durch die Königin als Inanna²²¹ und durch den König als Ama.ušum.gal.an.na dargestellt.²²²

Aus der Kanzlei des Iddin-Dagān, des Königs von Isin, der sich wie die Könige der dritten Dynastie von Ur vergöttlichen ließ,²²³ stammt eine Hymne an Inanna, die während des Neujahrsfestes rezitiert wurde.²²⁴ Darin wird Inanna in ihren beiden Erscheinungsformen, dem Morgen- und dem Abendstern, besungen. Als Morgenstern ist sie ein strahlendes junges Mädchen und die Kriegsgöttin, für die ein Festzug und Kampfspiele veranstaltet werden. Die Akteure des Festes sind Soldaten und das Kultpersonal der Göttin. Im Festzug werden mit Nackenhölzern gefesselte junge Männer, welche die Kriegsgefangenen darstellen, mitgeführt; es folgen alte und junge Frauen mit dem Haarputz der Prostituierten und schließlich die Bürger der Stadt, begleitet von Leiern und Trommeln. Bei den Kampfspielen verwunden sich die Soldaten gegenseitig mit Messerstichen, um das Wohlgefallen der Göttin zu erwecken.

Als Abendstern zeigt Inanna das Ende der Tagesarbeit an; die Ehepaare begeben sich zu Bett und widmen sich einander. Wenn die Menschen schlafen, treten ihre Seelen vor die Göttin und äußern

²⁰⁹ C. Wilcke 1976-1980, 78.

²¹⁰ Sekundär hingegen ist die Vaterschaft Enlils, D.O. Edzard 1965, 82.

²¹¹ Th. Jacobsen 1987, 113 f.

²¹² O. Eissfeldt 1964, 83.

²¹³ H. Balz-Cochois 1992, 74-80.

²¹⁴ C. Wilcke 1976-1980, 77.

²¹⁵ G. Colbow 1991.

²¹⁶ F. Blocher 1987 und S. Böhm 1990, siehe auch S. 356-357.

²¹⁷ Zur Ikonographie vgl. G. Falson 1986.

²¹⁸ M.-Th. Barrelet 1955, 222 ff.

²¹⁹ Bearbeitet von H.G. Güterbock 1969.

²²⁰ Vgl. auch ARET 5 1984, Nr. 20, D.O. Edzard 1984, 39.

²²¹ Hierfür spricht das Epitheton ^Dnin.é.gal-a(k) „Herrin des Palastes“, das Inanna während dieser Riten trägt, Th. Jacobsen 1987, 112.

²²² Zur Heiligen Hochzeit siehe J. Renger 1972-1975, 251-259.

²²³ D.O. Edzard 1976-80, 30.

²²⁴ Th. Jacobsen 1987, 112-124.

ihre Wünsche. Inanna erkennt und unterscheidet die Guten und die Bösen und weist einem jeden sein verdientes Schicksal zu.

Am Morgen des zweiten Festtages bringt man aus allen Landesteilen (Opfer-)Gaben für die Kultmahlzeit herbei. Den Höhepunkt des Festes bildet die öffentlich vollzogene Heilige Hochzeit zwischen Iddin-Dagān in der Gestalt des Ama.ūsum.gal.an.na und der Königin in Gestalt der „Braut“ Inanna. Nach dem Akt „entscheidet Inanna dem König das Geschick“ des kommenden Jahres. Abschließend findet das bereits vorbereitete Festmahl statt.²²⁵

Der Mythos der Großen Göttin: In der Tradition der Ur III – Zeit steht auch der Mythos der Inanna, der in mehreren Versionen vorliegt – einer sumerischen aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends und einer akkadischen Version aus dem ersten Jahrtausend, die wiederum in zwei Rezensionen überliefert ist – die eine stammt aus Ninive, die andere aus Assur.²²⁶

Thema des Mythos ist der Aufenthalt der Göttin in der Unterwelt, in die sie eindringt und dabei dem Todesblick ihrer Schwester, der Unterweltsherrin Ereškigal, erliegt. Während ihrer Abwesenheit hören auf der Erde Wachstum und Zeugung bei Mensch und Tier auf. Um sie aus der Unterwelt zu befreien, erschafft Enki ein Substitut, das Ereškigal für Inanna oder Ištar übergeben wird. In der sumerischen Fassung sind es zwei Hermaphroditen, die – da sie weder Mann noch Frau und deshalb als Personen nicht definierbar sind – gegen die Gesetze der Unterwelt und jedwede Magic gefeit sind.²²⁷ Sie erbitten von Ereškigal den an einem Pfahl aufgehängten Leichnam der Inanna; sie besprengen ihn mit dem Lebenswasser und berühren ihn mit der Pflanze des Lebens.

In der akkadischen Fassung ist das Substitut Assinnu, der Lustknabe, der Ereškigal zur Herausgabe eines Ledersackes bewegt, in dem sich die paralysierte Ištar befindet. Zwar verflucht Ereškigal den ebenfalls gefeiten Assinnu, schickt aber doch den Pförtner, der Ištar mit dem Lebenswasser besprengt. Wiederbelebt erhält sie ihre Kleider und alle die ihr vorher abgenommenen Paraphernalien zurück. Unter der Bedingung, ein Substitut zu stellen, kann sie die

Unterwelt verlassen. Sie wandert – so berichtet eine sumerische Version – in Begleitung der unterweltlichen Gallû-Polizeidämonen durch das Land Sumer, wo sie in einem Stadtviertel von Uruk Dumuzi begegnet, der, statt um sie zu trauern, in aller Pracht auf seinem Thron sitzt. Aus Zorn darüber überantwortet sie ihn den beiden Dämonen zu ihrem Ersatz. Dumuzi wird jedoch auf seine Klage hin vom Sonnengott in eine Schlange verwandelt und entflieht in die Schafhürde seiner Schwester Geštinanna, der „Weinrebe des Himmels“.²²⁸ Die Dichtung berichtet noch von Verwandlung und Flucht des Dumuzi. Am Ende des Mythos heißt es, daß Dumuzi die eine Hälfte des Jahres, seine Schwester aber die andere Hälfte als Substitut für Inanna in der Unterwelt verweilen muß.

Die sumerische Dichtung, die nach dem Geschwisterpaar Dumuzi und Geštinanna benannt ist, enthält jene Szene, in der „die großen und die kleinen Dämonen“ bei der klagenden Geštinanna erscheinen, um ihren Bruder zu ergreifen. „‘Zeige uns, wo dein Bruder ist’, sagten sie zu ihr, aber sie sprach kein einziges Wort zu ihnen. Sie belegten ihre Lenden mit einer Hautkrankheit, aber sie sprach kein einziges Wort zu ihnen. Sie zerkratzten ihr Gesicht mit [Nägeln], aber sie sprach kein einziges Wort zu ihnen. Sie [] die Haut ihres Hinterteils, aber sie sprach kein einziges Wort zu ihnen. Sie gossen Teer in ihren Schoß, aber sie sprach kein einziges Wort zu ihnen.“ Schließlich finden die Dämonen den Gesuchten dann doch in der Schafhürde der Göttin: „Dort, an der reinen Schafhürde, ergriffen sie Dumuzi. Sie rannten hierhin und dorthin, bis sie ihn erspäht hatten. Die Axt war gegen den Jüngling, der keine Familie hatte, geschwungen. Sie schärften ihre Dolche, sie zertrümmerten seine Hütte. Seine Schwester durchstreifte wegen ihres Bruders wie ein Vogel die Stadt: ‘Mein Bruder, laß mich dein Unglück auf mich nehmen; komm, laß mich dir gleich sein!’“

Der Mythos wurde dahingehend interpretiert, daß das Schicksal der Inanna in der Unterwelt dem Schicksal der Schafe am Ende der Weidesaison entspräche: Die Schafe werden geschoren, geschlachtet und das Fleisch in unterirdischen Vorratsräumen aufgehängt. Die Befreiung der Göttin aus der Unterwelt stehe für die Vermehrung der Schafe im Frühling.²²⁹ Der Aufenthalt des Dumuzi und der Geštinanna in der Unterwelt ist als Ätiologie zu

²²⁵ Vgl. auch J. Renger 1972-1975, 255 f.

²²⁶ D.O. Edzard 1965, 87 f.; W. Sladek 1974; H.Ph. Römer 1993, 458-495. Die akkadische Version wurde zuletzt von V. Haas 1986, 77-87 übersetzt.

²²⁷ Siehe S. 115.

²²⁸ Siehe S. 110.

²²⁹ Th. Jacobsen 1987, 205.

dem Verdorren der Weiden in den heißen Sommermonaten und dem jahreszeitlich bedingten Vegetationsstillstand zu sehen.

Ein anderer Mythos, der von der Befreiung des Dumuzi aus der Unterwelt durch Inanna erzählt, ist nur indirekt zu erschließen: In sumerischen Klageliedern heißt es, daß Inanna bei Enlil die Freilassung des Geliebten bewirkt. Dieser Mythos liegt auch dem Schlußteil der Dichtung „Urnammus Tod“ zugrunde, derzufolge Inanna vergeblich versucht, den Tod des Königs – ihres Partners bei der Heiligen Hochzeit – durch Enlil rückgängig machen zu lassen. Eine Anspielung auf dieses Mythologem enthält der Abschnitt „Wegen deines gefangenen Ehemanns ist dein Zorn groß geworden, wurde dein Sinn nicht kühl.“ Und an anderer Stelle weint Inanna „um ihren gefangenen Ehemann, um ihr gefangenes Kind, um ihren getöteten Ehemann, um ihr getötetes Kind.“²³⁰

Inanna-Ištar und die Berggötter: Wohl im dritten Jahrtausend, als die Konstellation Ištar und Wettergott noch nicht ausgeprägt war,²³¹ war die Große Göttin nicht nur die Parhedra des Stieres, sondern auch die des Berggottes.²³² Die Verdrängung der Berg- oder Höhenkulte der Ištar durch den Wettergottkult klingt noch in dem hethitischen Mythos vom Berggott Bišaiša(bḫi) und Ištar an.²³³

Von einem Kampf der Inanna gegen den göttlich verehrten Berg Ebih²³⁴ – dem Dschebel Hamrin – handelt ein noch unbearbeiteter sumerischer Mythos, der die Göttin als die Herrin der nord-syrischen Gebirgswelt, ja selbst des Zagros schildert: „Ich, die Herrin, wenn ich am Himmel herumging, wenn ich auf der Erde herumging, wenn ich in Elam, wenn ich in Šubir herumging, wenn ich im Gebirge, in Lulubi²³⁵ herumging, herumtänzelnd im tiefsten Gebirge, dann habe ich es in meine [Hand [geb]racht“.²³⁶ In wildem Tanz unterwirft sie im Mythos den Berggott Ebih, der

²³⁰ C. Wilcke 1976-1980, 84.

²³¹ Siehe S. 316 f.

²³² Auf den Berggötinnencharakter lokaler Inanna- oder Ištargestalten weist das Steinbocksymbol der nackten Göttin (siehe S. 362) oder die auf einem Berg stehende, Weintrauben haltende, nackte geflügelte Göttin (Abb. 52) hin.

²³³ Bearbeitet von J. Friedrich 1953, 147-150; vgl. auch H. Otten 1953c, 35-38; I. Wegner 1981, 68-69 und V. Haas 1982, 91-93; siehe S. 463.

²³⁴ Siehe S. 317 Anm. 11.

²³⁵ Šubir ist wohl im Quellgebiet des Hābūr, und Lulubi im westiranischen Randgebirge gelegen.

²³⁶ Zitiert aus H. Klengel 1965b, 350.

nicht bereit war, sich der kriegesischen Göttin zu beugen. Trotz der Warnung ihres Vaters rüstet sich Inanna zum Kampf gegen den Berg und gegen den mit ihm verbündeten Asag-Dämon, einen Krankheitsdämon, der zugleich auch der Dämon des Winters und des Frostes ist. Der Himmels-gott beschreibt den Berg als den Aufenthaltsort, Standplatz und Sitz der Anunna-Götter – also ähnlich dem Libanon in der Huwawa-Geschichte des Gilgameš-Epos. Über den Berg, der bis in den Himmel reicht, ist Schreckensglanz verbreitet. Bedeckt ist er mit riesigen schattenspendenden Bäumen, unter denen Löwen kauern, Wildschweine und Hirsche sich tummeln. Auerochsen ziehen über die Bergwiesen, und die Steinböcke bespringen unter den Zypressen ihre Weibchen.²³⁷ In diese Idylle dringt Inanna mit überschäumender Wut ein: „Ihre Füße, zwei und zwei, laufen dahin; mit ihren beiden Armen beschreibt sie Halbkreise.“ Sie schlägt ihre Zähne in den Nacken des Berges. Sie verflucht die Bäume, „daß sie in ihrer Rinde absterben“, und läßt ein „alles vernichtendes Feuer ausbrechen“. Schließlich besiegt sie den Berggott, der sich ihrer Herrschaft widersetzt hatte, der „den Bart nicht durch den Staub gewischt“ hat.²³⁸ Die Erzählung trägt einerseits die Züge eines Naturmythos – nämlich des jahreszeitlichen Kampfes der Fruchtbarkeitsgöttin gegen die Mächte des Winters, die im Gebirge dem beginnenden Frühling noch trotzen. Andererseits mag sie aber auch die Bedrohung Babyloniens durch die nördlichen Bergvölker widerspiegeln.

Ša(w)oška, die hurritische Ištar: In der Tradition der sumerisch-babylonischen Inanna-Ištar steht im hurritisch geprägten Norden und Nordosten Mesopotamiens und später in Syrien und Anatolien die hurritische Ša(w)oška aus Ninive.²³⁹

Während der Akkade-Zeit gelangt der Kult der Ištar nach Assur und Ninive. Einem Bericht Šamši-Adads von Assur zufolge errichtete oder renovierte Maništusu von Akkade (etwa 2275 v. Chr.) den Tempel Emenue im Distrikt von Emašmaš²⁴⁰ für die Ištar von Ninive.²⁴¹

²³⁷ Siehe auch S. 317.

²³⁸ Teilübersetzungen bei S.N. Kramer 1961, 83; vgl. auch H. Limet 1971 und H. Balz-Cochois 1992, 73-81.

²³⁹ Siehe S. 86 f. und 90.

²⁴⁰ E. Ebeling 1938, 360.

²⁴¹ Der Tempel wurde erneut von Šamši-Adad restauriert, A.K. Grayson 1972, 22 ff.

Ninive ist zu Beginn des zweiten Jahrtausends Teil des hurritischen Reiches Tišadals, des „Mannes von Ninive“. Vielleicht bereits zu dieser Zeit erhielt Ištar, die Stadtgöttin von Ninive, den hurritischen Namen Ša(w)oška, die „Große,“ später mit dem Honorifikum -k- zu Ša(w)oška erweitert.²⁴² Im Mittani-Staat steht Ša(w)oška zusammen mit ihrem Bruder und Geliebten Teššop an der Spitze des Pantheons. Tušratta bezeichnet sie als „Herrin meines Landes“ und „Herrin des Himmels“. Das häufigste, die hohe Stellung der Göttin anzeigende Epitheton ist auch im hethitischen Schrifttum „Herrin“, welches, mit dem Gottesdeterminativ versehen, für die Göttin selbst stehen kann.

Ihre Heilkräfte veranlaßten den Mittani-König Šuttarna II., die Statuette der Ša(w)oška von Ninive zur Heilung des erkrankten Pharao Amenophis III. nach Ägypten zu senden. Der Pharao genas und sandte das Kultbild zurück. Bei einer späteren Erkrankung erbat er das Kultbild erneut, und wieder erfolgte die wundersame Heilung.²⁴³ In Ägypten war die „asiatische Göttin“ so berühmt, daß sich nach dem Vorbild des Pharao sogar Privatpersonen hilfesuchend an sie wandten.

Ištar-Ša(w)oška in Nuzi: Auch in Nuzi nimmt das Geschwisterpaar Teššop-Ša(w)oška die höchste Stellung im Pantheon ein. Der Haupttempel in Nuzi war ursprünglich der Ištar geweiht. Wahrscheinlich zur Zeit der hurritischen Einwanderungen wurde er im 19. Jahrhundert zu einem Doppelheiligtum für Ša(w)oška und Teššop erweitert.²⁴⁴ Daß der Kult der Göttin in der Tradition Ninives steht, zeigen die Speiseopferlisten, die stets das Paar Teššop und Ištar von Ninive nennen. Ein anderes Götterpaar bilden Ner(i)gal und Ištar-Ḫumella oder Ḫumella – eine Erscheinungsform der Göttin mit Bezug zur Unterwelt.²⁴⁵

Das Kultgebiet der Ša(w)oška: Der Kult der Göttin breitete sich seit der Mitte des 15. Jahrhunderts von Ninive über Anatolien und Syrien bis nahe an die Mittelmeerküste aus. Zu den bedeutenderen Kultzentren zählen die Städte Šamuḫa am oberen Euphrat, Ḫattarina

im Nordwesten Syriens, Lawazantiya, im Norden Kizzuwatnas, und Tameniḡa, wahrscheinlich in der Gegend von Šamuḫa. Die weite Verbreitung des Kultes der „Ša(w)oška von Ninive“ zeigen Wendungen wie „alle Ištar-Göttinnen des Hurriter-Landes“²⁴⁶. Daß in Anatolien die Herkunft der Göttin wohlbekannt war, ist den Opferlisten zu entnehmen, in denen Ša(w)oška in Šapitta, Išanaša, Šapakurwanta, Malitta und anderen Orten²⁴⁷ als „Herrin von Ninive“²⁴⁸ aufgeführt wird.

Der Götterkreis der Ša(w)oška von Ninive: Mit Ša(w)oška gelangen von Ninive auch die zum engeren Kreis der Göttin gehörenden „Gottheiten von Ninive“ nach Syrien und Anatolien. Dies sind in erster Linie die Göttinnen-Dyade Ninatta-Kulitta sowie ihre Dienerinnen und Hierodulen²⁴⁹, die gleichzeitig verselbständigte Hypostasen der Göttin sind. Sie bestehen aus zwei Gruppen, den „ersten“ und den „letzten“ Hierodulen.²⁵⁰ Die ersten – dem Hause Wohlstand verleihenden – Hierodulen sind Ninatta-Kulitta, Šindal=irde „Siebenzunge“ und Namrazunna „Mondglanz“. Die letzten – im Hause Unglück und Mißgunst verursachenden – Hierodulen sind Ali, benannt nach dem sumerischen Dämon Alû, Ḫalzari, Taruwi und Šinandadugarni, ein Name, der das Zahlwort „zwei“ und das Verbum tad- „lieben“ enthält. Eine andere Dienerin der Göttin ist Šindal=wuri, die „Siebengesichtige“, wörtlich etwa „Siebenblick“, die an den in Indien häufigen Göttertyp der Vielgesichtigkeit erinnert. Eine weitere Gruppe sind die Pairi-Gottheiten, die eine lexikalische Liste aus Emar als Heptade erklärt.²⁵¹ Eine Heptade der Ša(w)oška von Šamuḫa ist in einer Opferliste genannt.²⁵²

Ein Hilfsgeist der Göttin ist der Falke, der sie einem Beschwö-
rungsritual zufolge von ihrer Stadt Ninive zum Ort des Ritual-

²⁴⁶ Zum Beispiel KUB 56.31 (Zeit Tuthaliyas IV.) Rs. IV 21'.

²⁴⁷ L. Rost 1963, 185 ff.

²⁴⁸ I. Wegner 1981, 27.

²⁴⁹ H.G. Güterbock 1983a, 159. Hierodulen gehören auch zum Gefolge der Ningal, vgl. KUB 45.47 + Bo 4186 und 2677/c; KUB 45.47 + Rs. III 3' und Rs. IV 15' ist die Hierodule mit dem Namen Zēdu genannt.

²⁵⁰ KUB 24.7 (Vs. I-II 26 ist bearbeitet von H.G. Güterbock 1983a) Vs. I 12-31. Den ersten und den letzten Hierodulen entsprechen die hurritischen Gruppen der enna abe=we=na und der enna urunni=we=na, KUB 27.6(=ChS 1/3.1 1994, Nr. 5) Vs. I 25-25, E. Laroche 1960a, 190 und I. Wegner 1981, 76.

²⁵¹ Siehe S. 482.

²⁵² 103/r, R. Lebrun 1976, 189 f., 3' und 10', siehe auch S. 483.

²⁴² Siehe S. 309.

²⁴³ Zuletzt I. Wegner 1981, 65 Anm. 233 mit Literatur.

²⁴⁴ I. Wegner 1981, 188 und G. Wilhelm 1982, 19, 72.

²⁴⁵ I. Wegner 1981, 188.

geschehens begleitet.²⁵³ Bei ihren Beschwörungen wird sie von ihrem Wesir Unduruma²⁵⁴ und von der Gruppe der „(verstorbenen) Könige und Helden“ unterstützt.²⁵⁵

Daneben gehören auch Schadensgeister zu ihrem Gefolge, nämlich die Udukki-Dämonen, die mit den sumerischen und akkadischen Totengeistern Utukkū identisch sind.²⁵⁶ Eine wieder andere Gruppe sind mit dem unklaren (hurritischen) Terminus tübi bezeichnete Wesen, die man im Namen der Hi(n)ga – einer Ša(w)oška-Hypostase – beschwört.²⁵⁷ Auch belebte magische Materien, wie etwa die „erhitzten Steine“ bzw. die bei den Beschwörungen zum Analogiezauber verwendeten „kallanzi-Steine“²⁵⁸, eilen im Ritual der Beschwörerin Šalašu von ihrer Heimat, den Bergen bei Ninive, zum Ritualschauplatz herbei, um ihrer Herrin bei den Zauberhandlungen hilfreich zur Seite zu stehen.²⁵⁹

Zum Gefolge der Göttin gehören die Prostituierten: Vor ihr geht die Gruppe der SUḪUR.LÁL-Hierodulen und hinter ihr die Gruppe der KAR.KID-Prostituierten.²⁶⁰ In dem folgenden Absatz einer Hymne an Ša(w)oška ist die Rede von vier sie umgebenden Gruppen: „Auf der einen Seite sitzen die [] [wie] Pfeiler; auf der anderen Seite (sitzen) die [Held]en und Könige, die in der Schlacht siegen; [auf der (wieder) anderen Seite] (sitzen) die eši-Frauen und die guten Prostituierten.“²⁶¹

Eine große Anzahl von Hilfsgeistern, Hypostasen und Symbolen der Göttin begegnet in der Glyptik aus Nuzi, wie z. B. der geflügelte Löwe, der doppelköpfige Löwendämon, der Greif, der Greifendämon, die Sphingen, die Ziege, die doppelköpfige Ziege, der Skor-

pion, zwei hockende Affen, vier schreitende Männer usw., die alle aus dem altbabylonischen Repertoire der Ištar übernommen sind.

Die Ištar in Kleinasien: Die frühesten Belege für die Ištar in Kleinasien stammen aus der Zeit der assyrischen Handelskolonien. In den von Assur nach Kleinasien gerichteten Briefen begegnet stets die sumerographische Schreibung ^DINANNA, ^DINNIN bzw. ^DNINNI.²⁶² Im hethitischen Schrifttum ist das Akkadogramm IŠTAR seit dem Mittleren Reich zumeisten hurritisch Ša(w)oška zu lesen. Daß sich unter der Fülle der IŠTAR-Belege noch andere Lesungen verbergen, machen die phonetischen Komplementierungen ^DIŠTAR-iš, ^DIŠTAR-ra (= Išhara) und ^DIŠTAR-za deutlich. In der häufig vorkommenden Schreibung ^DIŠTAR.LI bzw. ^DGAŠAN.LI hat LI (= GÚB „rein“) wahrscheinlich die übertragene Bedeutung des „erste Grün“. ²⁶³ Diesem Aspekt der Göttin entspräche das Epitheton „Ištar der Flur“ und ihr(?) luwischer Name Uliliyašši,²⁶⁴ der von ulili „grün, Pflanzenwuchs“ abgeleitet ist.²⁶⁵

Ša(w)oška im hethitischen Staatskult: Seit der Zeit Šuppiluliumas I., während der der Mittani-Staat unter hethitische Oberherrschaft geriet, ist die Ša(w)oška (von Ninive) in ihren verschiedenen Erscheinungsformen, wie „Šawoška der Flur“, „Ša(w)oška von Ḫattarina“ und „Šawoška, die Herrliche“ als Eidgöttin in die Staatsverträge aufgenommen.²⁶⁶ Šuppiluliuma scheint denn auch den Kult der Göttin besonders gefördert zu haben. So steht in den von Muršili II. aufgezeichneten Taten Šuppiluliumas die „Ša(w)oška der Flur“ dem König im Kampf gegen seine Feinde bei. Muršili II. etabliert den Kult der „Ša(w)oška von Šamuḫa“ in Ḫattuša.²⁶⁷ Unter Ḫattušili III. erlangt die „Ša(w)oška von Šamuḫa“ dann höchste Bedeutung. Schon früh stand Ḫattušili unter dem Einfluß der Priesterschaft der Göttin, in deren Tempel er als Knabe ein Priesteramt bekleidet hatte. Auf den Rat der Priesterschaft hin heiratet er Puduḫeba, die Tochter des Bentipšarri, eines Priesters

²⁵³ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Vs. II 45-46, siehe S. 285.

²⁵⁴ KUB 58.107 (= ChS I/5 1988, Nr. 10) Rs. IV 11; Bo 2776(+) IBoT 2.126 (= ChS I/5 1988, Nr. 8) Rs. IV 34'; VBoT 16 (= ChS I/5 1988, Nr. 31) Vs. 13; VBoT 32 (= ChS I/5 1988, Nr. 27) Rs. III 4'; VAT 13019a (= ChS I/5 1988, Nr. 7 Rs. IV 18'.

²⁵⁵ KBo 12.85 (= ChS I/5 1988, Nr. 19) Vs. II 28-34 siehe auch 241 f.

²⁵⁶ KUB 27.1 (= ChS I/3.1 1994, Nr. 1) Rs. III 46 und KUB 27.6 (= ChS I/3.1 1994, Nr. 5) Vs. I 15.

²⁵⁷ KBo 15.1 (= ChS I/5 1988, Nr. 46) Rs. IV 29-30: „Ich werde es sagen zu den tübi der Hinga; [] ich werde es sagen zu den tübi der Niniviterin siebenmal“, vgl. auch Mit. II 58-59: „vier tübi aus Silber, zwei tübi aus Elfenbein“.

²⁵⁸ CTH 409, bearbeitet von A. Goetze 1938, Vs. II 21-24; KBo 20.73 Rs. IV 16-19; KUB 7.58 Vs. I 1-10, V. Haas und H.-J. Thiel 1978, 38-39.

²⁵⁹ KBo 19.145 (= ChS I/5 1988, Nr. 40) Rs. 30'-50', V. Haas und H.-J. Thiel 1978, 31-33.

²⁶⁰ KUB 39.93 Vs. 5, H.G. Güterbock 1983a, 159.

²⁶¹ KUB 24.7 Vs. I 8-11.

²⁶² H. Hirsch 1972, 17 f.

²⁶³ G.J. Selz 1993, 42.

²⁶⁴ I. Wegner 1981, 31.

²⁶⁵ J.D. Hawkins und A. Morpurgo-Davies 1986, 3 f.

²⁶⁶ Zum Beispiel CTH 69.

²⁶⁷ KUB 32.130, I. Wegner 1981, 16-18.

der Ša(w)oška in Lawazantiya.²⁶⁸ In seiner zum Ruhm der Göttin und seiner eigenen politischen Rechtfertigung verfaßten Autobiographie führt er aus, daß von nun an dem Kult der Ša(w)oška erhöhte Aufmerksamkeit zuteil werden solle: „Der Ša(w)oška Walten will ich berichten, und jedermann soll davon hören. Und in Zukunft soll meiner Majestät, (seines) Sohnes, (seines) Enkels (und) der Nachkommen meiner Majestät unter den Göttern der Ša(w)oška (besondere) Verehrung sein.“²⁶⁹ Er weiht nicht nur seinen Sohn Tuḫaliya zu ihrem Priester, sondern setzt auch fest, daß alle seine zur Regierung kommenden Nachfahren den Kult der Ša(w)oška von Šamuḫa zu fördern haben.²⁷⁰

Unter Tuḫaliya IV. genießt der Ša(w)oška-Kult weiterhin beträchtliches Ansehen. Waren in den Schwurgötterlisten der bisherigen Verträge nur „Ša(w)oška (von Ninive)“, „Ša(w)oška der Flur“ und „Ša(w)oška von Ḫattarina“ aufgenommen, so sind jetzt auch „Ša(w)oška von Šamuḫa“ und „Ša(w)oška von Lawazantiya“ aufgeführt.²⁷¹

Der männliche und der weibliche Aspekt der Göttin: In der Ikonographie erscheint Ša(w)oška sowohl in männlichem als auch in weiblichem Habitus.²⁷² In dem Felsentempel Yazılıkaya begegnet sie sowohl unter den männlichen als auch unter den weiblichen Gottheiten.²⁷³ Der zweifachen Darstellung entsprechend steht sie in den hethitisch-hurritischen Opferlisten denn ebenfalls in der Reihe der männlichen – als „Ša(w)oška der Flur“ oder als „Ša(w)oška des Himmels“ – und in der Reihe der weiblichen Gottheiten – als Ša(w)oška der Städte Ḫattarina, Tameninga und Lawazantiya. In der nämlichen Liste werden die beiden Aspekte oder Eigenschaften „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“ mit Opfergaben bedacht, wobei der Begriff „Männlichkeit“ in der Reihe der Götter und der Begriff „Weiblichkeit“ in der Reihe der Göttinnen rangiert.²⁷⁴ Die zweifache Erscheinungsform der Göttin findet ihre Erklärung in

²⁶⁸ CTH 81 Rs. III 2-3.

²⁶⁹ CTH 81 Vs. I 5-8.

²⁷⁰ CTH 81 Rs. IV 76-89.

²⁷¹ I. Wegner 1981, 20.

²⁷² Nicht aufrechtzuerhalten ist die Annahme einer zweigeschlechtigen Gottheit, zuletzt noch H.G. Güterbock 1983, 208.

²⁷³ Siehe S. 635.

²⁷⁴ KUB 27.1(= ChS 1/3.1 1994, Nr. 1) Vs. II 15, 62.

ihren beiden Funktionen, dem Kriegswesen und der Sexualität. Der männlich-kriegerischen Ša(w)oška gebührt auch kriegerisches Kultinventar – Keulen, Prunk- und Streitäxte, Panzerhemden, Köcher, Pfeil und Bogen. In ihrem Aspekt der „Weiblichkeit“ hingegen erhält sie goldene Brüste als Votivgaben.

Ihrem ambivalenten Charakter entspricht ihre Unberechenbarkeit: Sie ist „störrisch wie ein Esel.“²⁷⁵ „Den einen“, so heißt es in einer hethitischen Hymne „erniedrigst du, den anderen erhöhst du wie einen Pfeiler“. Einerseits ist sie die Beschützerin der Familie, Garant und Förderin des Besitzes, andererseits aber sät sie Hader und Zwietracht: Das eine Haus betritt sie in ihrer Hypostase der 2 × 2 guten, und das andere Haus in der der 2 × 2 bösen Feen.²⁷⁶

Der sowohl männliche als auch weibliche Aspekt gibt ihr und ihren Priesterinnen die Fähigkeit, die Männer impotent und kampfunfähig zu machen, sie in Weiber zu verwandeln: So heißt es in einem Gebet an die Göttin hinsichtlich der Feinde des Ḫatti-Landes: „Dann nimm den Männern Mannheit, Zeugungskraft und Gesundheit fort, nimm ihnen die Kampfkraft – Bogen, Pfeil und Dolche – und bringe sie (die Kampfkraft) in das Ḫatti-Land. Jenen Männern aber lege Rocken und Spindel der Weiber in die Hände; bekleide sie auch nach Art der Weiber – setze ihnen den Kopfputz auf, und dein Wohlwollen nimm ihnen fort. Den Frauen nimm Mutterschaft, Liebesfähigkeit und Sexualität fort und bringe es ins Ḫatti-Land.“²⁷⁷ Über die Fähigkeit, „den Mann in eine Frau und eine Frau in einen Mann zu verwandeln“, verfügte bereits Inanna.²⁷⁸

Es gilt zu beachten, daß die Göttin entweder in ihrem männlichen oder aber in ihrem weiblichen Aspekt in Erscheinung tritt, nie aber mit männlichen und weiblichen Attributen gleichzeitig versehen ist. Es handelt sich also um zwei ganz und gar getrennte Erscheinungsformen, die mit der astralen Zuordnung der Göttin zum Venusgestirn – dem Ištar-Stern – korrespondieren: Als männlich-kriegerische Göttin ist sie der Morgenstern und in ihrer Eigenschaft als Liebesgöttin der Abendstern.

²⁷⁵ KUB 24.7 Vs. II 18 f.

²⁷⁶ Siehe S. 483.

²⁷⁷ KBo 15.35 + Vs. I 51-58, I. Wegner 1981, 59.

²⁷⁸ A. Sjöberg 1975, 191:120.

Die Kriegsgöttin: In Übereinstimmung mit der sumerischen kriegerischen Inanna sind sowohl Ištar als auch die westsemitische 'Anat von wildem Kampfgeist beseelt. Im ugaritischen Ba¹lu-Mythenzyklus ist 'Anat geradezu als der Gestalt gewordene Krieg beschrieben.²⁷⁹

In den Mythen steht die kriegerische „Ša(w)oška von Ninive“ ihrem Bruder Teššop im Kampfe bei. Zu ihrem kriegerischen Gefolge gehören die erwähnten „Könige und Helden“ sowie ihre Waffen, von denen die Waffe „Sturmflut“ (abūbi) hervorgehoben sei, die als eine Art Dämon dargestellt wird,²⁸⁰ der man aber auch Brotpfer darbringt.²⁸¹

Prunkwaffen, mit Gold und Silber verziert, weihen Ḫattušili und Puduḫeba der Ša(w)oška von Šamuḫa in der Stadt Urikina.²⁸² Prunkwaffen gelobt Puduḫeba auch der Ša(w)oška in Ḫalab.²⁸³ Ḫattušili III. weiht der Göttin nach erfolgreicher Schlacht seine Waffen.²⁸⁴ Von besonderer Bedeutung ist die Axt der Ištar, die auch zur Ikonographie des Götterbildes gehört.²⁸⁵

Die „Göttin der Nacht“: Daß die „Göttin der Nacht“ eine Erscheinungsform der Ištar-Ša(w)oška als Abendstern ist, geht aus einem mantischen Text hervor, welcher den Zorn verschiedener Ša(w)oška-Göttinnen zum Thema hat; darin steht die „Göttin der Nacht“ in einer Reihe mit den Ša(w)oška-Göttinnen: „Ša(w)oška von Ninive, Göttin der Nacht von Šamuḫa, Göttin der Nacht von Laḫḫurama, Ša(w)oška von Ninive, Ša(w)oška von Ḫattarina, Ša(w)oška seiner Mutter, Ša(w)oška seines Vaters“, „und ist irgendeine andere Ša(w)oška zornig, so (soll das Orakel) günstig sein.“²⁸⁶ Die Bezeichnung „Göttin der Nacht“ scheint auf den Abendstern bezogen zu sein.

Für die „Göttin der Nacht“ liegen drei Rituale vor. Einem dieser Rituale ist zu entnehmen, daß Tuḫaliya III. den Kult der Göttin

von Kizzuwatna nach Šamuḫa überführt hat.²⁸⁷ Das Ritual des Priesters Ulippi ist ebenfalls für die Umsiedlung der Göttin bestimmt; es beginnt folgendermaßen: „So (spricht) der Priester der Göttin der Nacht: Wenn ein Mann, von dem (die Angelegenheit) des Tempels der Göttin der Nacht und der Göttin der Nacht erledigt wird, (zu diesem Zweck) aber (an Ort und Stelle) kommt, (und) wenn er außer jenem (alten) Tempel der Göttin der Nacht einen zweiten Tempel der Göttin der Nacht erbaut und das Götterbild anderswo aufstellt, dann (muß) er zunächst mit dem (Neu-)Bau ganz und gar fertig sein!“²⁸⁸ Das dritte, das Ritual des Walkui, eines Priesters der Göttin der Nacht, ist zur Reinigung eines Menschen bestimmt, der unrein geworden ist, weil er geträumt hat, Schweinefleisch und urura-Pflanzen gegessen zu haben, oder weil er (im Traum) unter den im Tempel der Göttin befindlichen Pflanzen eine urura-Pflanze gesehen hat.²⁸⁹

Die Ikonographie: Ein sumerischer Mythos beschreibt das Erscheinungsbild der Großen Göttin einschließlich ihrer Paraphernalien (wohl nach einer figürlichen Darstellung) wie folgt: „Inanna, die Tochter des Mondgottes, zog das Herrinnengewand an, hüllte sich ein in Schönheit. Mit rotleuchtendem Schreckensglanz schmückte sie ihre Stirn. An ihrem Hals ordnete sie leuchtende Karneole. Mit der siebenköpfigen Keule in ihrer Rechten trat sie in männlicher Weise auf. Ihren Fuß setzte sie auf einen Lapislazuli-Stier(?). Am Abendhimmel trat sie stolz(?) heraus. Sie trat in die Straße des Tores, wo man sie bestaunt(?)“.²⁹⁰ Die Toilette der Göttin ist auch in der sumerischen Fassung von „Inannas Gang zur Unterwelt“, ausführlich beschrieben: „Die sieben Me-Kräfte band sie zusammen(?), sie sammelte die Me-Kräfte alle ein und ließ sie von ihrer Hand herunterhängen; die guten Me-Kräfte ließ sie sogleich kommen. Den Turban, die Kappe der Steppe, setzte sie aufs Haupt. Die

²⁷⁹ Siehe S. 560.

²⁸⁰ „Ein Täfelchen mit Bildern und mit abūbi“ und „ein Salbölgefäß ... sein Griff stellt ein abūbi dar“ sind in der Amarna-Korrespondenz erwähnt, I. Wegner 1981, 85 f.

²⁸¹ KUB 27.16 Rs. IV 13, 30.

²⁸² I. Wegner 1981, 53 und 193 f.

²⁸³ KUB 56.31 Rs. IV 17, I. Wegner 1981, 181.

²⁸⁴ CTH 81 (KUB 1.1 + = Ḫatt. § 7) Vs. II 45-47.

²⁸⁵ Siehe S. 513 f.

²⁸⁶ KBo 16.97 Rs. 12-32, I. Wegner 1981, 164.

²⁸⁷ KUB 32.133, bearbeitet von H. Kronasser 1963, 58-60, Vs. I 1-4, vgl. auch I. Wegner 1981, 160.

²⁸⁸ KUB 29.4, bearbeitet von H. Kronasser 1963, Vs. I 1-5.

²⁸⁹ KBo 32.176, vgl. KBo 32 S. VI Anm. 9. Der Bibliothekskatalog KUB 8.71 (transkribiert von E. Laroche 1971, 187-188) bucht eine Ritualtafel des Priesters Walkui mit dem Titel: „[Wenn ein Mensch] die Göttin der Nacht im Traum sieht“ (24'-29').

²⁹⁰ Übersetzt nach C. Wilcke 1976-1980, 81.

Perücke für ihre Stirn ergriff sie. Die kleinen Lapislazuli-Steine hängte sie sich um den Hals. Das erimatu-Amulett legte sie sich an die Brust. Das Herrinnengewand, das Gewand der Herrinnenschaft deckte sie über ihren Körper. Die Antimonpaste (genannt) 'Ein Mann möge kommen, möge kommen!' legte sie um ihre Augen. Einen Goldreif legte sie an ihre Hand. Das (Meß)rohr von einem nindan-Maß (etwa 6 m) Länge, die (mit) Lapislazuli (verzierte) (Meß)leine hielt sie in der Hand. Inanna geht zur Unterwelt.²⁹¹

In der hethitischen Ikonographie begegnet Ištar-Ša(w)oška sowohl in männlicher als auch in weiblicher Gestalt. Im Felsentempel Yazılıkaya erscheint sie einmal im Zug der Göttinnen (Nr. 56), von denen sie in nichts unterschieden ist und nur durch ihre Namenshieroglyphe, mit der sie auch in der Reihe der Götter (Nr. 38) versehen ist, zu erkennen. Hier ist sie mit zwei Flügeln dargestellt und mit einem langen, das Bein freigebenden Schlitzrock sowie mit der Spitzmütze der Götter bekleidet; sie trägt einen Ohring. Die Frisur besteht aus einem langen Zopf, dessen Ende eingerollt ist – eine Haartracht, die gewöhnlich Göttinnen vorbehalten ist. Es folgen ihre beiden Dienerinnen Ninatta und Kulitta. Darstellungen der Göttin, zum Teil durch Beischriften gesichert, begegnen auf zwei Reliefs von Malatya. Auf dem einen ist sie geflügelt, mit Schlitzrock und Hörnermütze bekleidet und Waffen tragend dargestellt; auf dem anderen ist die bewaffnete, mit dem Schlitzrock bekleidete Göttin zweimal zu sehen, doch nur einmal mit Spitzmütze und Flügeln ausgestattet.²⁹² Eine weitere Darstellung findet sich auf einem in Konya erworbenen Ring, auf dem die Göttin auf einem Löwen mit zwei Köpfen – einem Löwen- und einem Menschenkopf – steht.²⁹³

Gemeinsamkeiten mit diesen Götterbildern zeigen die beiden hethitischen Statuettenbeschreibungen: In der einen wird die Statuette als „mit [Flügeln] aus den Schultern [kommend]“, in der rechten Hand einen goldenen Becher und in der linken Hand ihr „Heilssymbol“ haltend, beschrieben. Sie steht auf einem mit Silber verzierten Sockel, unter dem ein silberner geflügelter Löwe liegt;²⁹⁴

neben ihm stehen rechts und links die Statuetten der Ninatta und der Kulitta, deren Augen aus Silber sind. Der andere Text beschreibt die goldene Statuette der „Ištar der Anrufung“ als „stehenden Mann“ mit Flügeln, der in der rechten Hand eine Axt aus Gold und in der linken Hand das Heilssymbol aus Gold hält. Er steht auf dem Schwanz des geflügelten, mit Silber und Gold verzierten Löwen; neben oder hinter dem geflügelten Löwen stehen rechts und links Ninatta und Kulitta.²⁹⁵

Anweisung zur Herstellung einer Ištarfigur zum Zwecke einer Beschwörung gibt der folgende Abschnitt. Der Beschwörungspriester begibt sich in das Gebirge, an einen „reinen Ort, wo Wasser vorhanden ist“, und stellt dort ein Zauberfigürchen der Ištar her: „Bekleidet ist sie mit einem Kleid. Ausgestreckt hält sie einen kleinen silbernen Köcher. Sie ist mit blauer Wolle umgürtet, ihr ipul(li)-Kragen(?) (ist) aus roter Wolle; auf ihrer Brust liegt rote Wolle; um ihren Hals ist eine Kette aus Schmucksteinen gelegt. Die Ištar ist fertiggestellt.“²⁹⁶ Ebenfalls einem Beschwörungsritual entstammt eine Beschreibung der Göttin, derzufolge sie – der ersten Statuettenbeschreibung entsprechend – ebenfalls ein Gefäß in Händen hält:²⁹⁷ „An ihr Ohr legen sie (ihr) links Schmuckstücke (in Gestalt) von šurašura-Vögeln an. Einen schweren Mantel [trägt]t(?) sie nicht. In der Hand hält sie ein leeres Gefäß, auf ihren Kopf ist ein Kr[anz] gel[eg]t.“²⁹⁸

Aus einer das Kultinventar der Göttin betreffenden Orakelanfrage geht hervor, daß die Statuette der Ša(w)oška von Ninive mit einem „gold(durchwirkten) Mantel à la hurri“ bekleidet ist.²⁹⁹ Der gleiche Text nennt einen Gürtel; ein „Tuchgürtel“ wird von der Königin auf dem Altar der Göttin niedergelegt.³⁰⁰

Die Ištar-Ša(w)oška kann männlich und weiblich dargestellt werden. So ist von der Göttin von Lawazantiya gesagt: „Du trägst deine Kleidung in der Art eines Mannes, auch bekleidest du (dich) wie eine Frau.“³⁰¹ Und an anderer Stelle heißt es: „Ištar von

²⁹¹ C. Wilcke 1976-1980, 81 und W.H.Ph. Römer 1993, 462 f.

²⁹² I. Wegner 1981, 36 f.

²⁹³ Zu weiteren Darstellungen der Göttin siehe I. Wegner 1981, 37.

²⁹⁴ Zu awiti- „geflügelter Löwe“ siehe M.N. van Loon 1985, 29 Anm. 118, vgl. auch M. Metzger 1985, 180 f.

²⁹⁵ Siehe S. 500 f.

²⁹⁶ KUB 9.28 Vs. I 10'-19', I. Wegner 1981, 39 f.

²⁹⁷ Zu der ein Gefäß haltenden Göttin siehe S. 501-503.

²⁹⁸ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Vs. II 26-29.

²⁹⁹ KUB 5.10 + KUB 16.81 + KUB 33 4-5.

³⁰⁰ KUB 5.10 + Rs. 53; KUB 45.32 Rs. III 9'-10', I. Wegner 1981, 41.

³⁰¹ KUB 31.69 Vs. 5'-6', I. Wegner 1981, 41 mit Anm. 166.

Lawazantiya, die Gottheit, meine Herrin, ist nach Männerart [gekleidet].³⁰²

Die nackte Göttin – Parhedra des Stier- und Wettergottes: Der Typus der nackten Göttin³⁰³ ist sicherlich syrischen Ursprungs.³⁰⁴ Seit dem dritten Jahrtausend bezeugt, hat er sich in der Gestalt der „Orientalin“ Aphrodite kontinuierlich bis in den Hellenismus erhalten.

Dargestellt ist die nackte Göttin stets frontal und mit dem Kopf im Profil in vielfältigen Variationen, sei es in Form von Terrakotta-Modellen, rundplastisch, auf Stempel- und Rollsiegeln oder als Amulettanhänger. In der Glyptik ist sie in szenische Gruppen mit anderen Gottheiten und Symbolen eingebunden.

Die ältesten nordsyrischen (aus Modellen hergestellten) Figurinen stammen von den Ruinen Tell Chuera, Ḥamā und Halawa. Hinsichtlich ihres sexuellen Aspektes sind die Figurinen auf das Wesentliche – ein überdimensional großes Schamdreieck und ein stark gerundetes Becken – verkürzt; die Beine sind flüchtig angedeutet und auch die Arme treten nur stummelförmig aus dem Hals hervor. Gelegentlich findet sich ein plastisch aufgesetzter Halsschmuck mit Ritzdekor; Durchbohrungen am Kopf dürften der Aufnahme von Ohringen gedient haben.³⁰⁵

Seit der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends findet sich der Typus der nackten Göttin in ganz Vorderasien und seit der Mitte des zweiten Jahrtausends dann auch in Ägypten.³⁰⁶

Der häufigst vertretene Typus ist die nackte Göttin, die ihre Brüste hält oder stützt bzw. zum Zwecke sexueller Aufmunterung anbietet (Abb. 62). Eine Variante dieses Typus stellt die Göttin mit halb geöffnetem Kleid in wiederum vielen Variationen und Kombinationen dar (Abb. 63). Gelegentlich wird sie in Kopfhöhe von

³⁰² KUB 60.118 13, H. Otten 1975, 13.

³⁰³ O. Keel et al. 1989, 96 ff.; F. Blocher 1987; R.L. Alexander, 1991, 167 f. mit weiterer Literatur.

Zum Typus der nackten Göttin schreibt U. Winter 1983, 95: „Dabei darf man voraussetzen, daß das Bild einer nackten Frau immer irgendwie in Beziehung zur Sexualität und – im Kontext des Alten Orients – zur weiblichen Fruchtbarkeit steht, gleichgültig, ob man diese Figur einfach als nackte Frau, d.h. als irdisches Wesen, oder als die Nackte Göttin interpretiert“.

³⁰⁴ O. Keel et al. 1989, 93.

³⁰⁵ J.-W. Meyer, 1981, 31 ff.

³⁰⁶ U. Winter 1983; O. Keel et al. 1989, vgl. auch S. Böhm 1990.

Halbmond und Stern flankiert. Gilgameš sagt von der Ištar: „Der Schleier verhüllt sie nicht; Scham kennt sie nicht.“³⁰⁷ Das Öffnen des Gewandes – der akkadischen Wendung *petât pussumi* „entblößt ist das Verhüllte“ entsprechend – ist die Geste einer Prostituierten, derer sich auch die Dirne im Gilgameš-Epos bedient, um Enkidu zu verführen.

Die nackte Göttin ist eine Hypostase des sexuellen Aspekts verschiedener syrischer Göttinnen – der Išhara, der ʿAnat, der ʿAstarte und schließlich auch der Ištar.

Als literarisch-mythische Ikonographie kann das Motiv der nackten Göttin am Meer – der „Ištar des Meeres“³⁰⁸ – bezeichnet werden, dessen älteste Variante der Mythos vom Meeresdrachen Hedammu enthält: Um den Hedammu zu umgarnen, „ging [die Ištar] in das Badehaus hinein. [] zum Waschen ging sie hinein und wusch sich [] und wusch sich, [] reinigte sich und salbte sich mit feinem Parfüm, [schmückte sich, und Liebreize laufen ihr wie Hündlein hinterher.“³⁰⁹ Während ihre beiden Gespielinnen Ninatta und Kulitta lieblich musizieren, entkleidet sie sich am Meeresstrand und „hielt [dem Hed]ammu gegenüber die nackten Glieder empor“, so daß dem Hedammu, von dem Bild der nackten Göttin und der sie umtänzelnden Musikantinnen aufs höchste erregt, „seine Männlichkeit hervorspringt.“³¹⁰ Parallel zu dieser Episode erwartet im Baʿlu-Mythenzyklus die nackte Astarte den Meeressott Jammu am Strand.³¹¹

In der Gestalt der nackten Göttin begegnet Ištar auch in dem Mythos vom Berggott Bišaiša(bhi), welcher der auf dem Berg liegenden Göttin beizuwohnen versucht.³¹²

Die Qudšu-Hypostase: Auf der Votivstele eines Syrsers aus der Nekropole von Theben ist die auf einem Löwen stehende, Lotosstengel und Schlange haltende nackte Göttin als *qdš ʿstrt ʿnt* – „Qudšu-Astarte-ʿAnat“ – bezeichnet, wobei der Name *qdš*³¹³ oberhalb

³⁰⁷ W.G. Lambert 1969.

³⁰⁸ Siehe S. Emar VI.3 1986, Nr. 373 92: Ištar des Meeres und Jammu.

³⁰⁹ KUB 33.88 Rs., bearbeitet von J. Siegelová 1971, Nr. 11, 8-11, siehe S. 87.

³¹⁰ J. Siegelová 1971, Nr. 11-Nr. 16, siehe S. 88.

³¹¹ H. Gese 1970, 62.

³¹² Siehe S. 463 f.

³¹³ Die semitische Wurzel *qdš* bedeutet „rein“. Bei der als *qadištu* bezeichneten

der Figur steht und Beischriften 'strt und 'nt rechts und links angebracht sind.³¹⁴ Auf einer anderen ägyptischen Votivstele bildet Qudšu mit den Göttern Min und Rešef das Zentrum einer Triade: Die nackte Göttin steht auf einem Löwen und hält in der Rechten Lotosblumen und in der Linken zwei Schlangen. Min steht in steifer Haltung auf seiner Kapelle. Seine rechte Hand ist erhoben, der linke Arm unter dem Gewand verborgen. Um den erotischen Aspekt der nackten Göttin hervorzuheben, wird der Eindruck vermittelt als umfasse die Hand das erigierte Glied. Auch Rešef steht auf seiner Kapelle. Er hält in der rechten Hand seine übliche Lanze und in der Linken das Lebenssymbol. Sein Stirnband schmückt ein Gazellenkopf. Auf dem unteren Register sitzt eine Göttin mit der Atef-Krone; in der rechten Hand hält sie Lanze und Schild; mit der linken Hand schwingt sie eine Keule. Eine Inschrift bezeichnet sie als „Antit ('Anat), Herrin des Himmels, Geliebte/Gattin der Götter“ (Abb. 64).³¹⁵ Der Gazellenkopf auf dem Stirnband des Rešef stellt die Verbindung zu dem goldenen Qudšu-Amulett aus Ugarit her: Hier steht die nackte Göttin auf dem Löwen und hält in den Händen zwei Steinböcke; hinter ihren Hüften kommen zwei sich kreuzende Schlangen hervor.³¹⁶

Die geflügelte nackte Göttin: Die nackte Göttin wird auch mit zwei und vier Flügeln dargestellt (Abb. 65), ohne daß man funktionale Unterschiede erkennen könnte. In der Glyptik aus Nuzi erscheint sie tanzend – mit verschlungenen, in Vogelkrallen endenden Beinen – von zwei Musikantinnen oder von zwei geflügelten Löwen(?) flankiert.³¹⁷ Krallenfüßig, auf zwei Löwen stehend und von zwei Eulen umrahmt, zeigt sie ein altbabylonisches Terrakottarelief,³¹⁸ an das eine Darstellung auf einem griechischen Bronzespiegel erinnert.³¹⁹

Frauenklasse, den „Reinen, Geweihten“, dürfte es sich um Tempelprostituierte im Kult der Ištar handeln, die ja selber diesen Beinamen trägt. Der später im Alten Testament so verpönte und in Israel und Juda verbotene Stand der qedēšm ist auch in Ugarit vertreten, wo ihm sogar Knaben angehören. In Ugarit ist qdš sowohl Epitheton der Astarte als auch der 'Anat. Als selbständige Göttin bzw. als Hypostasie erscheint qdš dann, wenn speziell die Fruchtbarkeitskräfte der Astarte und der 'Anat gemeint sind, H. Gese 1970, 152 f. und W. von Soden 1970, 329 f.

³¹⁴ H. Gese 1970, 152 f. und U. Winter 1983, 110-112.

³¹⁵ U. Winter 1983, 110-114.

³¹⁶ H. Gese 1970, 153.

³¹⁷ D.L. Stein 1988, 194, Abb. 12 und 13.

³¹⁸ Sammlung Norman Colville; abgebildet bei A. Parrot 1962, 300 Abb. 367.

³¹⁹ E. Neumann 1956, Tafel 126-127.

Mit vier Flügeln versehen und Weintrauben in den Händen haltend, steht die nackte Göttin auf einem Berg (Abb. 66), oder nackt und krallenfüßig, in den Händen zwei Leoparden haltend, auf zwei Leoparden.³²⁰

Als geflügelte Göttinnen werden in den Texten nur Ištar und 'Anat³²¹ beschrieben.

Ein weiterer bis nach Anatolien verbreiteter Typus ist die nackte Göttin, die auf einem geflügelten Postament steht.³²²

Symbol der geflügelten Göttin ist ein mit Flügeln versehenes Tor, das in Kombination mit dem knienden Stier in der Glyptik der Akkade-Zeit begegnet. Das geflügelte Tor kann mit einem Rindergehege kombiniert werden, wobei über dem Tor ein Pfeiler – ein anderes Symbol der Göttin – angebracht ist.³²³

Die Wasser spendende nackte Göttin: Die Beziehung der nackten Göttin zum Wasser geht auf den magischen Zusammenhang zwischen Nacktheit und Wasser zurück.³²⁴ In der Glyptik begegnet diese Thematik in der Kombination von Wettergott und nackter oder sich entschleiender Göttin.³²⁵ In der Glyptik der Akkade-Zeit steht neben dem Wettergott die regenspendende Göttin, sei es, daß beide mit seitwärts ausgestreckten Blitze haltenden Händen auf geflügelten Löwen stehen (Abb. 67 und 68), sei es, daß nur die auf dem Löwen stehende Göttin die Blitze hält und der Wettergott in seinem Donnerwagen dahineilt, oder daß die regenspendende Göttin mit ausgebreiteten Armen über dem Stier schwebt (Abb. 51).

In unmittelbarer Beziehung zu diesen Motiven steht eine Textstelle aus dem Hedammu-Mythos, in welcher von den Blitzen und dem Donner des Wettergottes und der Ištar die Rede ist.³²⁶ Die „Ištar der Blitze“ wird in Emar im Tempel des Ninurta verehrt.³²⁷

Die in den hethitischen Statuettenbeschreibungen aufgeführte geflügelte, auf dem (geflügelten) Löwen stehende und einen golde-

³²⁰ Archeology 14, 1961, 317 (Anzeige). Vgl. auch die viergeflügelte Göttin auf einer Basaltstele aus Nordsyrien, R.D. Barnett 1969, Pl. VII A.

³²¹ Siehe S. 560.

³²² K. Emre 1971, Taf. XI 4a-b.

³²³ G.R. Mevy 1948.

³²⁴ I. Wegner 1978.

³²⁵ R. Mayer-Opificius 1978 und M. Metzger 1985, 180.

³²⁶ KUB 33.103 Rs. III, bearbeitet von J. Siegelová 1971, 52 f.

³²⁷ Emar VI.3 1986, Nr. 274:7.

nen Becher in der rechten Hand haltende Ištar erinnert wegen des Bechers an die Ikonographie der Gefäße haltenden und Wasser spendenden Quellgöttinnen.³²⁸ In diesen Zusammenhang sei das Zylindersiegelmotiv der nackten Göttin als Spenderin des Wassers gestellt, aus deren beiden Schultern Wasserströme hervorsprudeln; zwischen zwei Rauten ist eine kleinere, ebenfalls Wasser spendende Gestalt zu sehen. Als „Ištar der Quelle(n)“³²⁹ wird auch sie in Emar, im Tempel des Ninurta, verehrt (Abb. 69).³³⁰

Symbole und Attribute der nackten Göttin: Auf den sexuellen Aspekt nackten Göttin könnten Taube, Skorpion, Kapriden und Hase hinweisen. Häufig taucht das Rautenmotiv auf, das das Wasser zu symbolisieren scheint. Eine weibliche Dyade ist sicherlich mit der Gruppe Ninatta-Kulitta zu identifizieren. Der Deutung und Zuordnung entziehen sich die vier schreitenden Männer und der geflügelte Greif.

Die Taubengöttin: Die Taube, Verkünderin des Frühlings, ist wegen ihrer dauernden Paarungsbereitschaft Sinnbild der Sexualität. Als älteste Darstellung der Taubengöttin gilt eine nordsyrische Gußform, die auf ungefähr 1700 v. Chr. datiert wird.³³¹

Die Taubengöttin ist die Genossin des Wettergottes. Abb. 70 zeigt sie mit dem auf seinen Bergen stehenden Wettergott. Die Göttin hält in der linken Hand eine Amphora, die rechte Hand ist auf die Hüfte gelegt. Vor ihr ist in Kopfhöhe die Taube und hinter ihr ein Stierkopf abgebildet. Zwischen ihr und dem Wettergott hockt ein Affe; hinter dem Wettergott sieht man zwei tafelnde Gestalten, darunter befindet sich die Raute und eine Triade.³³²

³²⁸ Siehe S. 501-503.

³²⁹ Emar VI.3 1986, Nr. 274:8.

³³⁰ Die Beziehung der Ištar zum Wasser klingt in einem Syllabar aus Emar (Emar VI.4 1987, Nr. 537) in der folgenden Reihe an:

36 ŠUR zanānu „regnen“

37 ŠUR ramāku „baden“

38 ŠUR D.Iš-₈-tar „Ištar“

39 ŠUR ri-i-bu ein Gefäß

40 ŠUR ḥa-la-pu „hineinschlüpfen“

³³¹ O. Keel et al. 1989, 105 Abb 10.

³³² W. H. Ward 1910, Abb. 927 zeigt die Göttin in völliger Nacktheit. Sie ist von zwei gleichgestalteten Göttern umgeben. Die Nebenszene besteht aus einer Sphinx und einem Löwen, einer Taube, einem Menschenschädel, einer Sonne und anderen nicht deutbaren Gegenständen.

Die Taube, die auf dem Stier sitzt, stellt die Göttin selbst dar. Das hethitische Felsrelief von Imamkulu³³³ zeigt die geflügelte und gekrönte Göttin auf einem Baum stehend, in den ausgestreckten Händen die fallenden Säume ihres geöffneten Gewandes haltend. Die Taube stellt die Verbindung zum Wettergott her, der ihr auf dem von einem Stier gezogenen Wagen entgegencilt. Auf dem Siegel des Mittani-Königs Šauštatar steht die Göttin als Löwenbezwingerin auf einem Vogel, dessen Flugbild die Taube verrät. Auf zwei Tauben steht die bewaffnete Ištar eines Reliefs in Malatya.

Die in hethitischer Sprache überlieferten Festrutuale, in deren Mittelpunkt die Ištar vom Amanus und die Ša(w)ōška von Ninive stehen, berichten von Taubenfestzeremonien mit Opfern an eine Taube, von taubenförmigen Kultgefäßen³³⁴ sowie von Rezitationen der „Taubenlieder“ in hurritischer Sprache.³³⁵

Seit der Mitte des zweiten Jahrtausends ist von Byblos bis nach Ägypten der Typus der thronenden Göttin verbreitet, auf deren rechter Hand eine Taube sitzt.³³⁶

Spätestens zu Beginn des zweiten Jahrtausends gelangt die nackte Göttin mit den Tauben von Syrien in das minoische Kreta³³⁷ und nach Mykene.³³⁸ Auf Zypern wird sie die Aphrodite Urania, die bis nach Ägypten und bis zum Berg Eryx in Sizilien (in der Gestalt der Venus caelestis) Verbreitung fand. Das Motiv hat sich vor allem in der Gestalt der Atargatis bis in den Hellenismus erhalten.³³⁹

Die Kapridengöttin: Die älteste Darstellung der auf einem Steinbock stehenden nackten, geflügelten Göttin gehört dem Beginn des zweiten Jahrtausends an.³⁴⁰ Die Göttin mit Kapriden erscheint mehrfach in der altassyrisch-kappadokischen Glyptik.³⁴¹

³³³ M. Wäfler 1975.

³³⁴ Siehe S. 537.

³³⁵ ChS I/3.1 1994, Nr. 37 – Nr. 42.

³³⁶ E. Gubel 1986, 263-270.

³³⁷ Das Miniaturhäuschen aus Knossos, das A. J. Evans „Heiligtum der Taubengöttin“ nennt, besteht aus drei Säulen auf einer gemeinsamen Basis, die oben durch Balken verbunden sind, auf denen eine Taube sitzt, D. J. Wölfel 1980, 305 f. und H. Th. Bossert 1921, Abb. 15 und Abb. 237 (die Taubengöttin als Amulett).

³³⁸ Zu einer Darstellung der Göttin mit drei Tauben siehe G. Contenau 1914, 81, Abb. 85; vgl. auch die Goldplättchen aus den Schachtgräbern von Mykene, auf denen ebenfalls die nackte Göttin mit den Tauben dargestellt ist, D. J. Wölfel 1980, 299.

³³⁹ D. Schlumberger 1939, 349 mit Abb. 16.

³⁴⁰ A. Parrot 1962, Abb. 367 C.

³⁴¹ N. Özgüç 1965, 69 f., vgl. auch H. G. Güterbock 1983 und P. Taracha 1988, 116 f.

Auf einem nordmesopotamischen Zylindersiegel des mittanischen Stils (etwa 1250 v. Chr.) steht die nackte geflügelte Göttin, mit der rechten und linken Hand je einen Steinbock am Hinterlauf haltend, auf oder über zwei Steinböcken.³⁴² Ein Zylindersiegel aus Nuzi zeigt sie neben einem von zwei Steinböcken flankierten Lebensbaum.³⁴³

Ein Motiv hethitischer Stempelsiegel ist die bekleidete Göttin, die auf einem Bergschaf sitzt; sie kann von Ziegen oder Schafen flankiert sein.³⁴⁴ Auf einem Elfenbeindeckel in mykenischem Stil aus Ugarit ist eine Göttin dargestellt, die zwei aufrecht stehende Ziegen mit Blättern füttert.³⁴⁵

Auch die mit den Kapriden verbundene Gestalt ist verschiedenen Göttinnen zuzuordnen: So wird z.B. für Išhara „das Fest der Hirsche“ gefeiert.³⁴⁶ In den hethitischen Statuettenbeschreibungen ist Iyaya als eine sitzende, verschleierte Frau beschrieben, neben welcher rechts und links je ein Bergschaf steht.³⁴⁷ Als Kapridengöttin könnte man auch jene in einem Orakeltext erwähnte Gottheit deuten, deren Wagen von Ziegenböcken gezogen wird.³⁴⁸

In der griechischen Antike ist Artemis – die Artemis Agrotera – mit der Ziege verbunden.³⁴⁹

Der Steinbock, der „Zögling des Gebirges“³⁵⁰, und die Gazelle weisen auf den Aspekt einer Berg- und Regengöttin hin; ist doch der Steinbock in der altsüdarabischen Überlieferung das Symboltier des Regengottes ʾAlmaqah.³⁵¹

Die Göttin mit dem Skorpion: In der Glyptik werden Skorpione seit dem Chalkolithikum dargestellt. Später, seit dem Ende der frühen Bronzezeit, ist der Skorpion dann mit einer Frau oder Göttin und seit dem zweiten Jahrtausend mit der nackten Göttin verbunden. Parallel dazu erscheint die Kombination von Skorpion und Vulva.

³⁴² Archäologie zur Bibel. Kunstschatze aus den biblischen Ländern, Mainz 1981, 132 Abb. 81.

³⁴³ D.L. Stein 1988, Abb. 28, vgl. auch Abb. 11.

³⁴⁴ H.G. Güterbock 1942, Nr. 220 und N. Özgüç 1980, 73 f.

³⁴⁵ C.F.A. Schaeffer 1939, Titelfeld, 33 Pl. 11; W. Orthmann 1975, Abb. 429; H. Kühne 1980, 92 Abb. 14.

³⁴⁶ KBo 23.41 9', siehe S. 401.

³⁴⁷ L. Rost 1963, 181, vgl. auch P. Taracha 1988, 117.

³⁴⁸ KUB 5.7 Rs. 27-28.

³⁴⁹ W. Burkert 1972, 77 f.

³⁵⁰ Sargon 8. Feldzug, Zeile 26, nach der Textvorlage von W. Meyer 1983.

³⁵¹ W. Daum 1985, 46, 62-70.

Der Skorpion scheint auf Grund seines auffälligen Paarungsverhaltens mit dem Zeugungsakt in Zusammenhang betrachtet werden zu sein: Die Begattung der Skorpione beginnt mit einem eindrucksvollen Vorspiel, indem das Männchen mit seinen Scheren die Scheren des sich ihm gegenüber befindlichen Weibchens ergreift und es schreitend mit sich fortführt; dabei entsteht der Eindruck, als tanze das Skorpionenpaar.³⁵² Daß der Skorpion auch Symbol für das Gebären ist, zeigt ein Zylindersiegel mit dem Motiv einer nackten Frau in Gebärhaltung, die von zwei Skorpionen flankiert ist.³⁵³

Die Kombination von Skorpion und Schlange begegnet bereits seit der Mitte des dritten Jahrtausends auf den aus Nordsyrien stammenden Räuchergefäßständern.³⁵⁴

Die nackte Göttin mit dem Skorpion kann bislang nur mit der Išhara, deren Symbol seit der mittelbabylonischen Zeit der Skorpion ist, verbunden werden.³⁵⁵

Die Kriegs- und Notzeitgötter

Zu den kriegerischen Göttern gehören außer den Wettergöttern und der „Ištar der Flur“ in erster Linie Zababa, die hattischen Götter Wurunkatte und Šulinkatte,³⁵⁶ ferner die hethitischen Götter Jarri und Zappana, die hurritischen Götter Aštabi, Nubadig, Hešui und Tašmišu, die nordbabylonischen Götter Ner(i)gal und Ugur sowie der westsemitische Gott Rasap oder Rešef.

Ihre Ressorts sind der Krieg, die Seuchen und die die Ernten vernichtende sengende Sommerhitze. Da das Wirken dieser Götter den Tod zur Folge hat, sind einige von ihnen mit der Unterwelt verbunden; andere wiederum gelten auch als Helfer und Retter gegen die von ihnen gesandten Plagen.

Die große Götterliste aus der Zeit Tutḫaliyas IV. führt die mit dem Krieg verbundenen Götter wie folgt auf: „Ištar der Flur“ (mit Ninatta und Kulitta), Šulinkatte, [], [], Marduk, Ḫašam(m)ili, Jarri, Zababa, Zababa von Ḫatti, „Zababa des Heerlagers“, Zababa der Stadt Ḫarnunnuwa, Zababa der Stadt Illaya und Zababa

³⁵² O. Keel und S. Schroer 1985, 26.

³⁵³ Vgl. dazu E. Neumann 1956, 138.

³⁵⁴ Zum Beispiel auf dem Räuchergefäßständer vom Tell Chuera, A. Moortgat 1962, 32 Abb. 25, siehe auch S. 517.

³⁵⁵ Siehe S. 404 f.

³⁵⁶ KUB 57.105 Rs. III 34'.

von Kizzuwatna.³⁵⁷ Von ihnen hat Ḫašam(m)ili kaum etwas mit dem Kriegshandwerk zu tun; lediglich Muršili II. berichtet, daß der Wettergott den Ḫašam(m)ili beauftragt habe, das hethitische Heer für den Feind unsichtbar werden zu lassen.³⁵⁸

Zababa ist in der altorientalischen Überlieferung die Personifikation des Krieges. In der Tradition der nordbabylonischen Stadt Kiš, deren Stadtgott er ist, ist er der Gemahl der kriegerischen Ištar.³⁵⁹

Mit *Zababa* gleichgesetzt sind in Zentralanatolien der hattische „Landeskönig“ Wurunkatte³⁶⁰ und in Nordsyrien der hurritische Gott Ḫešui³⁶¹. Der Wesir des Ḫešui ist (der pluralische Begriff) Ḫubušdugarra³⁶², dessen Name sich von dem hurritischen Verbum ḫub- „zerbrechen“ ableitet.

Der Ikonographie nach gehören *Zababa* und Wurunkatte zum Typus des auf dem Löwen stehenden Gottes. Die auf dem Löwen stehende Statuette des *Zababa* schwingt in der rechten Hand eine Lanze und hält in der Linken einen Schild. In Festritualen sind die šuruḫḫa-Holzstäbe des *Zababa* von kultischer Bedeutung.³⁶³ Der als abalkit bezeichnete Gegenstand ist im (h)išuwa-Festritual ist ein Kultgerät und ein Symbol des Gottes; abalkit, ein Wort unbekannter Herkunft, könnte zu ḫabalgı „Eisen“ zu stellen sein.³⁶⁴

Ein Text in babylonischer Sprache, der von der Belagerung der Stadt Uršu(wa)/Waršawa zur Zeit Hattušili I. berichtet,³⁶⁵ enthält das von Soldaten in hethitischer Sprache „verhalten“ gesungene „Lied des *Zababa*“, von dem lediglich der Satz „den Dreschplatz besprengen wir mit einer Flasche, ein Welpen . . .“ verständlich ist. Der Gesang wird von einer magischen Handlung begleitet, derzufolge die Kampfkraft der Feinde gelähmt werden soll, indem man

ihr Kriegsgerät mit den Utensilien der Frauen vertauscht:³⁶⁶ „Einen mächtigen Stier vom Dreschplatz brachten sie . . . entfernten sie; eine Spindel brachten sie, einen Pfeil entfernten sie; einen Schminkpinsel brachten sie, eine Streitkeule entfernten sie.“³⁶⁷ *Zababa*-Lieder sind wohl auch die „ermutigenden Gesänge des Kampfes“, die anlässlich des (h)išuwa-Festrituals gesungen werden.³⁶⁸

Im Falle des Eidbruchs werden die Kaškäer in einem Dekret wie folgt verflucht: „Wenn ihr aber kommt, um in das Ḫatti-Land einzufallen, soll *Zababa* euch eure Waffen umwenden und euer eigenes Fleisch fressen. Eure Pfeile soll er umwenden, und sie sollen eure eigenen Herzen durchbohren.“³⁶⁹

In hethitischen Orakeln und in Heilsformeln steht der Name *Zababa* für „Waffenglück“.³⁷⁰

Das Epitheton „*Zababa* des Himmels“³⁷¹ mag sich auf die kosmogonischen Mythen beziehen. In ihnen deutet das Auftreten des Gottes eine Zeit des Krieges und der Not an.³⁷²

Verbreitung fand der Kult des *Zababa* hauptsächlich im Süden Anatoliens; überliefert sind die *Zababa*-Götter der Städte Arziya, Ḫarnunnuwa, Ḫupišna, Illaya, Kammama, Kizzuwatna, Šaš[una], Taram(m)eka und Urikina.³⁷³ Dem *Zababa* von Urikina gelobt Puduḫeba eine Stele und einen Opfertisch.³⁷⁴

Im AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual wird der 16. Tag im Tempel des *Zababa* in Ḫattuša gefeiert.³⁷⁵ Ansonsten sind für *Zababa* ein Herbst-, Frühlings- und Erntefest bezeugt.³⁷⁶

Zababa im hethitischen Staatspantheon: In den Schwurgötterlisten der Staatsverträge stehen die Kriegsgötter – *Zababa* des Ḫatti-Landes

³⁵⁷ KBo 34.203 + KBo 17.89 + KBo 33.212(+) KBo 20.52 (Duplikat KUB 42.108 und KUB 32.92, ähnlich ist KBo 21.26) Vs. II.

³⁵⁸ KBo 4.4 Rs. III 33 und KUB 19.37 Rs. III 16 = AM 127:33-35, siehe auch A. Goetze 1957, 134 Anm. 11.

³⁵⁹ Zum Beispiel KH Prolog Kol. II 57, B. Menzel 1981, 81 f.

³⁶⁰ Die Gleichsetzung ergibt sich aus KBo 19.161 Vs. I 9' und KBo 21.105 Vs. 17 sowie aus KUB 28.6 (Duplikat 233/u Vs. I) linke Kol. 1a-4a und rechte Kol. 1b-4b.

³⁶¹ Meskene Serie An Nr. 39, E. Laroche 1980, 103.

³⁶² KUB 27.1 (= ChS I/3.1 1994, Nr. 1) Vs. II 22.

³⁶³ KUB 20.80 Rs. III? 16'.

³⁶⁴ Siehe S. 851 und 868.

³⁶⁵ KBo 1.11, zuletzt bearbeitet von A. Kempinski 1983, 33-41.

³⁶⁶ Siehe auch S. 898 f.

³⁶⁷ KBo 1.11 Rs. 14-17.

³⁶⁸ KBo 15.52 + Rs. IV 2'-22", siehe S. 867 f.

³⁶⁹ CTH 139, nach der Übersetzung von E. von Schuler 165, 109-113, Vs. 19-21.

³⁷⁰ Zum Beispiel in dem Orakelprotokoll KUB 5.1 Rs. III 30 „Der Wettergott steht auf; Kraft und *Zababa* machte er“; ähnlich ist Vs. I 17-18.

³⁷¹ KUB 60.34 4'.

³⁷² Siehe S. 103.

³⁷³ E. Laroche 1947, 107 f.; vgl. auch KBo 34.203 + KBo 17.89 Vs. II 3-5, Rs. V 19. und Bo 86/299, bearbeitet von H. Otten 1988, Rs. III 94-96.

³⁷⁴ KUB 15.1, bearbeitet von J. de Roos 1984, Vs. II 1-4.

³⁷⁵ Siehe S. 797-803.

³⁷⁶ KUB 12.4 Rs. IV 2 ff.

bzw. Zababa von Ḫattuša,³⁷⁷ von Arziya³⁷⁸ und von Illaya³⁷⁹ – nach den Schutz- und Vegetationsgottheiten. Diese Anordnung behält auch die große Opferliste für den Kult der Ša(w)oška von Šamuḫa bei.³⁸⁰

Die Bedeutung Zababas für den König in seiner Eigenschaft als oberster Kriegsherr geht aus der Reihenfolge Wettergott/LAMMA-Gottheit von Ḫatti, Schutzgottheiten Karzi und Ḫapantali(ya), Zababa, Throngöttin und „Königs-LAMMA-Gottheit des Tafelhauses des Throns“ hervor.³⁸¹

Eine Parhedra des Zababa ist nach der althethitischen Tafel des KI.LAM-Festrituals die Göttin Ningal.³⁸² Wurunkatte/Zababa bildet ein Paar mit der (hattischen) Gottheit Tunturmiša.³⁸³

Ner(i)gal: Den Inschriften der hurritischen Könige Adalšen und Tišadal zufolge ist Ner(i)gal zu Beginn des zweiten Jahrtausends der Hauptgott von Urkeš, wo er einen eigenen Tempel besitzt.³⁸⁴

Seit der Mitte des zweiten Jahrtausends nimmt Ner(i)gal im babylonischen Pantheon einen wichtigen Platz als Gott der Sonnenhitze und der Seuchen, vor allem aber als Herr der Unterwelt und Gemahl der Ereškigal ein. Sein bedrohlicher Charakter macht ihn zu einer apotropäischen, das Haus beschützenden Gottheit.

Im (h)išuwa-Festritual ist die Statuette des Ugur bzw. des Ner(i)gal mit einem kurzen „roten Gürtelgewand“ bekleidet.³⁸⁵ Die Nebenkammer B des Felsentempels Yazılıkaya (Abb. 132) zeigt ihn in Gestalt eines Schwertes, dessen Griff von einem menschlichen Kopf und von vier Löwenfiguren gebildet ist.

³⁷⁷ Tuthaliya IV.: Bo 86/299, bearbeitet von H. Otten 1988, Rs. III 94; KBo 4.10 Vs. 56, vgl. ferner KBo 6.28 + KUB 26.48 Rs. 37.

³⁷⁸ Šuppiluliuma I.: KBo 5.3 + Vs. I 52. Tuthaliya IV.: Bo 86/299 Rs. III 95, KBo 4.10 Rs. 1; KUB 23.1 +, bearbeitet von C. Kühne und H. Otten 1971, Rs. 15. Šuppiluliuma II.: ABoT 56 Vs. II 21.

³⁷⁹ Šuppiluliuma I.: KBo 5.3 + Vs. I 52. Tuthaliya IV.: Bo 86/299 Rs. III 95, KBo 4.10 Vs. 56, vgl. ferner KBo 6.28 + Rs. 37.

³⁸⁰ KUB 27.1 (= ChS I/3.1 1994, Nr. 1) Vs. I 64-68. Auch in der Tradition von Kiš steht Zababa dem Landwirtschaftsgott Ninurta nahe, z.B. KH Prolog Kol. II 57, B. Menzel 1981, 81 f.

³⁸¹ KBo 4.13 Vs. II 11'-14'; vgl. auch KBo 4.13 Rs. III 31', Rs. IV 17, 41; KBo 29.128 Vs. II 2.

³⁸² KBo 25.12 +, bearbeitet von I. Singer 1984, 32-38, Vs. I 7' und KUB 57.59 Vs. II 8'.

³⁸³ KBo 19.161 Vs. I 9', Vs. II 6'; KBo 21.105 17'.

³⁸⁴ G. Wilhelm 1982, 12, 15, 73, 76, siehe S. 8 und 542.

³⁸⁵ KBo 23.28 + (= ChS I/4 Nr. 2) Vs. I 20', siehe S. 852.

Ein Tempel des Ner(i)gal scheint sich auch in Emar befunden zu haben.³⁸⁶ In der großen Opferliste des zukru-Opferrituals in Emar sind zwei Ner(i)gal-Gestalten, nämlich ein „Ner(i)gal des Marktplatzes“ und ein „Ner(i)gal der Hörner“, aufgeführt.³⁸⁷

Ugur: Seit der Mitte des zweiten Jahrtausends werden Ner(i)gal und Šulinkatte mit Ugur, dem „großen Gott“,³⁸⁸ identifiziert.³⁸⁹ Ugur ist der oberste Gott von Ḫayaša in Ostanatolien³⁹⁰ und wird nach Ausweis zahlreicher theophorer Personennamen aus Nuzi auch im osthurritischen Pantheon³⁹¹ verehrt. Herkunft und Bedeutung des Namens sind nicht bekannt.³⁹²

In Ḫattuša besaß er einen Kult und einen eigenen Priester.³⁹³ Auf Grund der Beinamen „blutiger Ugur“,³⁹⁴ und „Ugur des šagaru-Metallgegenstandes“³⁹⁵ läßt er sich als Gott des Todes bestimmen; gleichzeitig gilt er in der Dyade Ugur und Ugur von Ḫayaša wie Ner(i)gal als Beschützer des Hauses und der Familie.³⁹⁶

In einer lexikalischen Liste ist Ugur mit akkadisch namšaru „Schwert“ geglichen.³⁹⁷ Ein aus der Gegend um Diyarbakır stammendes Votivschwert mit einem löwenverzierten Griff wurde seiner Inschrift nach dem „Herrn von Ḫubšalum“ geweiht; der „Herr von Ḫubšalum“ ist mit dem in einem altassyrischen Vertrag vom Tell Leilan als Eidgott belegten [N]irigla [von Ḫ]ubšil³⁹⁸ identisch. Es handelt sich also um das gleiche Schwert, das Ner(i)gal in Yazılıkaya darstellt (Abb. 132).³⁹⁹ Bronzeschwerter oder Dolche des

³⁸⁶ R. Lebrun 1988, 148.

³⁸⁷ Emar VI.3 1986, Nr. 373:74-75, siehe S. 572 f.

³⁸⁸ KUB 44.4 + (= StBoT 30, 1985, 233-236) Rs. 31.

³⁸⁹ E. von Weiher 1971, 41.

³⁹⁰ KBo 4.13 Vs. II 21', Vs. III 6' Rs. IV 3, 24.

³⁹¹ V. Haas 1978, 61.

³⁹² V. Haas 1978, 61; vgl. auch D.E. Fleming 1992, 139 mit Anm. 222. W.G. Lambert 1973, 356 interpretiert den Namen als akkadischen Imperativ ukur „zerstöre!“

³⁹³ KUB 56.47 Rs. III? 5', 7'.

³⁹⁴ KBo 17.54 Vs. I 14'; KUB 9.34 Rs. III 43, Rs. IV 2; KUB 17.15 Vs. II 10'; HT 6 + KBo 9.125, bearbeitet von G.M. Beckman 1990, 41-45, Vs. I 6'-7'; siehe auch F. Starke 1985, 210 f.

³⁹⁵ KUB 55.20 + KUB 9.4 + Bo 7125 + Bo 8057 (Duplikat KBo 27.81), bearbeitet von G.M. Beckman 1990, 35-41, Rs. III 19, 20: ^DU.GUR ŠA-GA-RI ZABAR, siehe G.M. Beckman 1990, 53; zu akkadisch šagaru, auch Kultgegenstand des Zababa (KBo 12.53 15, KUB 49.86 Vs. II 10'), vgl. CAD Š 66 f.

³⁹⁶ Siehe S. 259 mit Anm. 57.

³⁹⁷ MSL 3 1955, 143, Sb B 208.

³⁹⁸ Bearbeitet von J. Eidem 1991, Vs. I 9.

³⁹⁹ H.G. Güterbock 1965, 197-198.

Ugur werden außerdem in einem luwischen Beschwörungsritual genannt,⁴⁰⁰ das daneben auch die zwölf Götter des Ugur erwähnt.⁴⁰¹

Als Ugur Šaum(m)atar – möglicherweise indoarisch soma-dhana „Soma fassend, enthaltend“ oder somadhara „Milchstraße“⁴⁰² – bildet er mit Aštabi und Nubadig eine Kriegsgott-Triade.⁴⁰³ In der Variante Ugur šumatar[i] ist er mit dem Begriff „Statue Ninegal“ verbunden.⁴⁰⁴ Dem Gott Šaumatar, d.h. dem vergöttlichten Epitheton, der Stadt Kaittana, gelobt Puduḫeba eine „Seele aus Gold“ sowie das Fackelfest, falls er den erkrankten Ḫattušili am Leben erhält.⁴⁰⁵

Jarri:⁴⁰⁶ Der in Südanatolien beheimatete Gott scheint mit dem babylonischen Pest- und Kriegsgott Erra identisch zu sein.

In den hethitischen Statuettenbeschreibungen ist Jarri als eiserne Statuette in Gestalt eines Mannes dargestellt. Als ein auf dem Löwen stehender Gott, dessen Gestalt der des Wettergottes gleicht, erscheint er einem hethitischen König im Traum; in dem Traumbild erkennt der König den Jarri „des Vaters der Majestät“.⁴⁰⁷

In den Schwurgötterlisten der Staatsverträge folgen Jarri und Zappana auf die lokalen Zababa-Götter.

Arnuwanda I. deponierte im Tempel des Jarri von Ḫarrana(šši) die Vereidigungstafeln der Beamten des Distrikts Kinnara.⁴⁰⁸ Eine Instruktion Tuḫaliyas IV. für die Würdenträger⁴⁰⁹ vermerkt, daß die bronzene Eidestafel (in drei Exemplaren) in Ḫatti (Ḫattuša), Arinna und in der Stadt Ḫart[ana] vor Jarri niedergelegt worden sei.⁴¹⁰ Auch Tuḫaliya IV. vereidigt seine Beamten auf Jarri. Die Vereidigung findet in Ura statt; zur Bekräftigung des Eides trinken die Beamten aus dem silbernen Rhyton des Gottes.⁴¹¹ Für Jarri ist ein goldenes Rhyton in Pferdegestalt belegt.⁴¹²

⁴⁰⁰ CTH 767 = KUB 35.143 Vs. II 4' f., F. Starke 1990, 544 Anm. 2013.

⁴⁰¹ KUB 35.143 Vs. II 10.

⁴⁰² H.G. Güterbock 1961b, 10, vgl. auch A. Kammenhuber 1968, 155.

⁴⁰³ KUB 27.1 (= ChS 1/3.1 1994, Nr. 1) Vs. 162-63.

⁴⁰⁴ KUB 45.50 Vs. II 6'.

⁴⁰⁵ KUB 15.19, bearbeitet von J. de Roos 1984, 240-242, Vs. 1' 3'-13'.

⁴⁰⁶ H. Otten 1976-1980f.

⁴⁰⁷ KUB 15.5 Vs. II 39-51, C.-G. von Brandenstein 1943, 62 f. und H. Otten 1976-1980f., 268.

⁴⁰⁸ CTH 260, bearbeitet von E. von Schuler 1956, 223-240, Rs. IV 12-14. Zur Ortschaft Ḫarrana(šši) vgl. noch KBo 24.112 Rs. 6-7.

⁴⁰⁹ KUB 26.24 +, bearbeitet von E. von Schuler 1956, 223 ff.

⁴¹⁰ H. Otten 1976-1980, 267.

⁴¹¹ KUB 26.29 + 8 ff., H. Otten 1976-1980, 267 f.

⁴¹² Siehe S. 356.

Zur Ausstattung seines Tempels in Guršamašša gehören zwei Panzerhemden, zwei bronzene Keulen und die erwähnte Eisenstatuette.⁴¹³

Ein hethitisches Ritual gegen eine Seuche⁴¹⁴ bezeichnet Jarri als „Gott der Vernichtung“. Er ist der „Herr des Bogens“,⁴¹⁵ der zusammen mit dem „Wettergott des Heerlagers“ und der „Ištar der Flur“ Muršili II. in der Schlacht voraneilt.⁴¹⁶ Er schießt – wie sein Nachfahr, der kleinasiatische Apollon der Ilias – seine Pestpfeile in das feindliche Lager.⁴¹⁷ Pfeil und Bogen sind seine Attribute in einem Ritual gegen eine Epidemie im Heer.⁴¹⁸

An Jarri gerichtet sind die hethitischen Gebete und Rituale gegen die von dem Gott verursachten Epidemien. In einem dieser Rituale,⁴¹⁹ in dem die entsprechende Gottheit allerdings nicht namentlich erscheint, ist von den Hunden des Gottes die Rede, die – wie die Hunde der Ningal⁴²⁰ – im Tempel gefüttert werden.

In einem auf die Stadt Ḫartana bezogenen Festritual steht er zusammen mit dem Berggott Ziwana und dem „Wettergott des Berges Ziwana“ im Mittelpunkt der Kultfeiern.⁴²¹

Zum Kreis des Jarri gehören lediglich eine nicht näher bestimmbare Heptade und die luwischen Marwainzi-Gottheiten,⁴²² die man anlässlich einer Epidemie im hethitischen Heer zusammen mit Jarri beopfert.⁴²³

Rasap/Rešef: Wie unterschiedlich die Funktionen einer Gottheit gleichen Namens an verschiedenen Orten und im Lauf der Zeiten sein können, zeigt sich am Beispiel des westsemitischen Gottes Rasap, der in Ebla mit Ner(i)gal gleichgesetzt wird,⁴²⁴ in Ugarit und in hurritischen Texten aus Boğazköy (in der Namensform

⁴¹³ KUB 17.35 Vs. II 35 ff.

⁴¹⁴ V. Souček 1963.

⁴¹⁵ KBo 1.3 + Rs. 19, siehe H.G. Güterbock 1946a, 494.

⁴¹⁶ KBo 5.8 Rs. III 29; KUB 19.37 Vs. II 46 (= AM 159, 171).

⁴¹⁷ Apollo schießt mit seinen schwarzen (Pest-)Pfeilen die Seuche in das Lager des Agamemnon, Ilias I 45-52, vgl. auch W. Fauth 1979.

⁴¹⁸ KUB 7.54 Rs. III 22 f., H.M. Kümmel 1967, 101.

⁴¹⁹ KUB 41.17, bearbeitet von V. Souček 1963.

⁴²⁰ Siehe S. 644.

⁴²¹ KUB 38.32 Vs. 1-21, G.F. del Monte und J. Tischler 1978, 91 f.

⁴²² Siehe S. 468 und 482.

⁴²³ KUB 54.65, bearbeitet von H. Klengel 1984.

⁴²⁴ Zum Gott Rasap in Ebla siehe M. Dahood und G. Pettinato 1977 sowie G. Pettinato 1979a, 109, 162 ff.

Iršappa/Aršappa) als Schutzgott des Handels erscheint⁴²⁵ und in Phönicien als Blitz- und Donnergott fungiert;⁴²⁶ in ägyptischen Urkunden des Neuen Reichs ist Rešef ein Kämpfer gegen die Mächte des Unheils, welcher als ein freundlicher Schutzgott, der „Bitten erhört“, angerufen wird.⁴²⁷ In einer phönikisch-griechischen Bilin-gue aus Zypern schließlich ist er mit Apollon gleichgesetzt.⁴²⁸

Rasap/Rešef⁴²⁹ ist der Gott der Sommerhitze, der in Ugarit dem Unterwelts- und Gerstengott Môt nahesteht. Zu seinen Attributen gehört bereits in Ebla, im zweiten Jahrtausend in Ugarit und später noch in Phönicien, der Bogen.⁴³⁰

Eine lexikalische Liste aus Ebla führt ihn zusammen mit Inanna auf. Er steht somit dem ebenfalls mit dieser Göttin verbundenen Zababa von Kiš nahe.

In Ebla werden die Dyade – ^Dra-sa-ap-2 „die zwei Rasap“ – und die Rasap-Götter der Ortschaften Atanni(tu) und Gunu ver-ehrt.

Auf einer aus Ägypten stammenden Qudšu-Stele ist Rešef als Krieger dargestellt, der mit dem rechten Arm die Lanze schwingt und in der linken Hand das Lebenssymbol hält. Auf seinem Stirn-band ist ein Gazellenkopf angebracht.⁴³¹

Der Gott mit dem Bogen: Mit Pfeil und Bogen, Keule und Fangnetz be-kämpft Marduk die Tiamat: „Er formte sich einen Bogen und be-stimmte ihn als seine Waffe; er ließ einen Pfeil reiten, indem er die Sehne festmachte.“⁴³² Pfeil und Bogen sind auch die Waffen des Ninurta, mit denen er den mythischen Vogel Anzu bekämpft.⁴³³

Dem Gott Jarri eng verwandt ist der logographisch geschriebene Gott LUGAL.IR.RA, „König Erra“, zu dessen Statuette (in einem der hethitischen Ersatzkönigsrituale) Köcher, Pfeile und Bogen ge-hören.⁴³⁴ Andere einen Bogen tragende Götter⁴³⁵ sind der luwische

Gott Šanta, der mit Marduk geglichen ist und der in hellenistischer Zeit in der Gestalt des mit dem Bogen bewaffneten Herakles fort-lebt,⁴³⁶ ferner der „Schutzgott der Flur“, dessen Statuette „mit der rechten Hand einen goldenen Bogen“ hält. In Anlehnung an Rešef führt auch Teššop in dem Staatsvertrag Šuppiluliumas I. mit Šattiwaza das Epitheton „Herr des Bogens“.⁴³⁷

Dem Typus des den Bogen tragenden Gottes entsprechen die Darstellungen auf den hethitischen Felsreliefs vom Karabel⁴³⁸ und vom Gezbel-Paß bei Hanyeri,⁴³⁹ dem Orthostatenrelief aus Malatya⁴⁴⁰ sowie einer Anzahl von hethitischen Siegeln.⁴⁴¹

Mit Pfeil und Bogen sind ferner die dämonischen Innarawant-Gottheiten ausgerüstet.

Die Dämonin Ḫaḫḫima: Die die Menschheit, das Vieh und den Feld-bau zerstörenden Kräfte der Natur⁴⁴² verkörpert Ḫaḫḫima, die „Erstarrung“. Von ihr heißt es im Mythos:⁴⁴³ „Ḫaḫḫima hat das ganze Land gelähmt. Sie hat die Gewässer vertrocknen lassen, die große Ḫaḫḫima. Zum Wind, ihrem Bruder, sprechen die Gewässer der Berge, die Gärten, die Wiese: ‘Deine Besänftigung soll wehen (gehen) und soll sie nicht lähmen!’“ Der mit einem Ritual verbun-dene Mythos erzählt, daß sich der Meeresgott, seine Tochter zurückholen will, die Telipinu ihm geraubt hat.⁴⁴⁴ Deshalb be-mächtigt er sich der Sonnengöttin. Das Verschwinden der Sonne löst eine Notzeit aus, indem Ḫaḫḫima die Erde lähmt und die Ge-wässer vertrocknen läßt. Sogar die sich auf die Suche nach der Son-nengöttin begebenden Götter Zababa, Telipinu und die LAMMA-Gottheit werden von ihr gepackt und gelähmt. Da selbst die Schick-salsgöttinnen und die Muttergöttin Ḫannahanna von Furcht er-griffen sind, ruft der Wettergott die Brüder des Ḫašam(m)ili zu Hilfe, über welche Ḫaḫḫima keine Macht zu haben scheint. Der nicht erhaltene Schluß wird die Erzählung von der Rückkehr der

⁴²⁵ KUB 27 Vs. II 23, KUB 34.102 Vs. II 17, RS III 34'; Variante Aršappa 58r Vs. I 18'; in Ugarit cisp (Ugaritica V 1963, 521), E. Laroche 1976, 97.

⁴²⁶ D. Baramki 1961, 59, 79.

⁴²⁷ H. Bonnet 1952, 635.

⁴²⁸ H. Gese 1970, 141 f.

⁴²⁹ W.J. Fulco 1976.

⁴³⁰ In Ugarit: bḫ h.z. ršp „der Herr des Bogens Rešef“ und in einer phöni-schen Inschrift ršp h.s. „Rešef des Bogens“, G.A. Cook 1903, 56-57 und M.J. Dahood 1958, 70, 82 ff.

⁴³¹ Siehe S. 358.

⁴³² Enūma eliš 4. Tafel 35-37.

⁴³³ B. Hruška 1975.

⁴³⁴ Siehe S. 210.

⁴³⁵ V. Haas 1989.

⁴³⁶ E. Laroche 1973, 103-114 und O.R. Gurney 1977, 16 mit Anm. 3, siehe auch A. Goetze 1957, 134.

⁴³⁷ KBo 1.3, bearbeitet von E.F. Weidner 1923, 35-57, rechte Kol. 2.

⁴³⁸ E. Akurgal 1961, Tafel 102 und XXII.

⁴³⁹ H.Th. Bossert 1942, Abb. 564.

⁴⁴⁰ E. Akurgal 1961, Tafel 104.

⁴⁴¹ H.G. Güterbock 1942, Nrn. 13, 104, 106, 109 und 226.

⁴⁴² KUB 45.20 Vs. II 4'-5'.

⁴⁴³ CTH 323, bearbeitet von G.C. Moore 1975, 164 – 179.

⁴⁴⁴ Siehe S. 444.

Sonnengöttin, der gelähmten Götter und einer erneuten Periode des Gedeihens enthalten haben.⁴⁴⁵

Die Schicksals- und Geburtsgöttinnen

Die Schicksalsbestimmung des Menschen erfolgt bei seiner Geburt durch eine kollektive, undifferenzierte Gruppe von Göttinnen, die als Urmütter auch den Menschen erschufen.⁴⁴⁶ Die Geburts- und Muttergöttinnen werden mit dem Sumerogramm DINGIR.MAH^{MEŠ} „mächtige Göttinnen“ geschrieben. Im Singular bezeichnet DINGIR.MAH die hethitische Muttergöttin H_{anna}-hanna, die auch mit der mesopotamischen Göttin Nintu gleichgesetzt wurde.⁴⁴⁷ Der pluralischen Form DINGIR.MAH^{MEŠ} entsprechen die hethitischen Kunuštalla-Göttinnen.

Die Gruppe der Schicksalsgöttinnen ist nach dem hethitischen Verbum guš- „ritzen, (das Schicksal) aufzeichnen“⁴⁴⁸ benannt. Mit dem Stamm guš- und der Nominalbildung gulzatar „Aufzeichnung“ steht die palaische Bezeichnung Gulzannikeš „Schicksalsgöttinnen“ in Beziehung.⁴⁴⁹ Ihnen entspricht das hattische Paar Eštuštaya-Papaya sowie die beiden hurritischen pluralischen Paare Hudena-Hudellurra,⁴⁵⁰ die von dem Verbum hud- „beten, huldigen, preisen“⁴⁵¹ abgeleitet sind und das Pluralmorphem -na enthalten.

Eine Gruppe undifferenzierter Ammengöttinnen bilden die hurritischen Irširra,⁴⁵² die den Ullikummi großgezogen haben.

Die Kollektivität und Undifferenziertheit dieser Göttinnengruppen wird durch die Heptade zum Ausdruck gebracht, als welche sie in der Gestalt der hurritischen Geburts- und Hebammengöttin mit dem Heptadennamen Šindameni/Šindalimeni⁴⁵³ – hurritisch šind- „sieben“ – oder in der ugaritischen Heptade der (Neu)mond-

⁴⁴⁵ E. von Schuler 1965a, 214 f.

⁴⁴⁶ Siehe S. 179 f.

⁴⁴⁷ Siehe S. 433.

⁴⁴⁸ O. Carruba 1966, 34-37; N. Oettinger 1979, 202-204; HEG I 1983, 627.

⁴⁴⁹ O. Carruba 1970, 61.

⁴⁵⁰ Beide Namen enthalten das Pluralsuffix -na: Hude=na und Hude=(i)ll=uri=na; das Morphem -uri bildet Nomina actoris.

⁴⁵¹ M. Salvini 1988a, 169 f.

⁴⁵² Zum Namen siehe S. 309.

⁴⁵³ KBo 27.176(=ChS 1/5 1988, Nr 98), siehe auch V. Haas 1988, 131-134.

töchter Kōtarat, die den Gebärenden hilfreich zur Seite stehen, erscheinen.⁴⁵⁴

In den hethitisch-hurritischen Opferlisten folgen auf das Doppelpaar Hudena-Hudellurra die Paare Išhara und Allani und das Mondpaar Umbu und Nikkal; an letztere schließt sich der Götterkreis der „Ša(w)oška von Ninive“ an.⁴⁵⁵

Die beiden hattischen Schicksalsgöttinnen Eštuštaya und Papaya sind urzeitliche chthonische Göttinnen. Ein Palastbauritual beschreibt, wie sie an der pontischen Küste sitzen und – den Moiren bei Hesiod vergleichbar – die Lebensjahre des Königs mit ihren Spinnrocken und Spindeln spinnen.⁴⁵⁶

Mondgottheiten

Der Mond Nanna, von Enlil erschaffen, bestimmt den Kalender; sein Zahlzeichen 30 entspricht den 30 Tagen des Monats. Deshalb ist der Mond älter als die Sonne, als deren Vater oder Mutter er gilt.⁴⁵⁷ Auch Ištar, deren Zahlzeichen die 15 ist, ist eine Tochter des Mondes.

In Ebla sind der Mond Suinu (akkadisch Suen), Suinu von Nirar⁴⁵⁸ und die Mondsichel Sanugaru⁴⁵⁹ belegt. Opferlisten notieren Lieferungen „für die zwei Suinu-Götter.“⁴⁶⁰ Sanugaru ist mit dem Mondgott Šangara/Šaggar⁴⁶¹, dem im Hābürggebiet, in Kiz-zuwatna und in Emar verehrten Parhedros der Išhara, identisch.⁴⁶²

Die westsemitischen Amurriter verehrten den Mond Yari. Der neue Name tritt besonders als theophores Element in Personennamen auf.

⁴⁵⁴ E. Laroche 1968, 526 mit Anm. 2, und 541.

⁴⁵⁵ KUB 20.93 + KUB 24.4 Vs. I 3'-10'; KUB 27.1(=ChS I/2 1986, Nr. 1) Vs. II 41-44; KUB 32.91 Vs. 11-16; KUB 45.41 Vs. II 5-9.

⁴⁵⁶ Siehe S. 235.

⁴⁵⁷ Siehe S. 140 f.

⁴⁵⁸ TM.75.G.1441 Rs. III 17 – Rs. IV 1. In der unweit von Ebla gelegene Stadt Nirar scheint ein Zentrum des Mondkultes gewesen zu sein.

⁴⁵⁹ Die Beschwörung ARET 5 1984, 4 III 1-6 nennt die zwei Hörner des Sanugaru, D.O. Edzard 1984, 20, 25, siehe auch S. 396.

⁴⁶⁰ TM.75.G.1902 (MEE X 27) Rs. I 7 – II 2 und TM.75.G.1738 Rs. III 3-8.

⁴⁶¹ Den Nachweis, daß Šangara/Šaggar ein Mondgott ist, erbrachten S. Dalley und B. Teissier 1992, 90 f., siehe auch S. 396 und 545.

Von Sanugaru und Šangara/Šaggar kaum zu trennen ist das Sumerogramm U₄.SAKAR (akkadisch uskaru/askaru), Wortzeichen U₄.SAR, „Mondsichel“.

⁴⁶² Siehe S. 396, 486, 568 und 571-575.

In hurritischen und hethitischen Texten sind Kušuh und Umbu Namen des Mondes. Sein luwischer und hethitischer Name ist Arma.

Die beiden großen Zentren der Mondverehrung sind die Stadt Ur im Süden Mesopotamiens und Harrān-Kuzina⁴⁶³ mit dem Mondgott-Tempel É.HÚL.HÚL(šubat ḥidāti) „Wohnort der Freude(n)“, etwa 40 km südöstlich von Urfa; von hier dürfte denn auch die Ausbreitung des Mondkultes nach Tarḫuntašša⁴⁶⁴ erfolgt sein. In der Schwurgötterliste des Staatsvertrages Šuppiluliumas mit Šattiwaza von Mittani wird der Mondgott von Harrān gesondert neben Sonnen- und Mondgott aufgeführt.

Die Verehrung des Mondes hat bei den Nomaden eine besondere Rolle gespielt; möglicherweise deshalb, weil der Mond bei den nächtlichen Wanderungen eine unentbehrliche Orientierungshilfe war. So ist der Mond denn auch der Schutzgott des Amurriter-Königs Jarim-Lim von Halab, der den Wettergott als den „Gott meiner Stadt“, den Mondgott aber als den „Gott meines Hauptes“ und den „Gott meiner Person“ bezeichnet.⁴⁶⁵

Da nach altorientalischer Vorstellung der zunehmende und abnehmende Mond Empfängnis und Geburt, Leben, Wachstum und Tod beeinflusst,⁴⁶⁶ hat er einen festen Platz im Haus- und Familienkult.⁴⁶⁷

Im hethitischen Staatspantheon sind seit Šuppiluliuma I. der Mondgott (Kušuh, Umbu), seine Gemahlin Ningal und Išhara die großen Eid- oder Schwurgottheiten; so werden in den Vereidigungsritualen für das Militär Umbu, Išhara und Šarrum(m)a angerufen.⁴⁶⁸ In der Schwurgötterliste des Vertrages Tuḫaliyas IV. mit Kurunta von Tarḫuntašša werden „der Mond, der König des Eides, Ningal, die Königin des Eides, und Išhara, die Göttin von Arušna“, zitiert.⁴⁶⁹ Der „Herr des Eides“ ist Kušuh auch in Ugarit. In dort an die unterirdischen Gottheiten gerichteten

⁴⁶³ Der hurritische Name der Stadt ist Kuzina [CTH 360 (= StBoT 14, 1971, 1-13) Rs. IV 14]. Kušuh könnte als von dem Namen Kuzina abgeleitet zu betrachten sein, G. Wilhelm 1982, 75.

⁴⁶⁴ KUB 56.13 Rs. 23'.

⁴⁶⁵ H. Klengel 1965, 89 und I. Nakata 1978, 417.

⁴⁶⁶ Vgl. das altbabylonische Gebet an den Mondgott für die verstorbenen Familienmitglieder, C. Wilcke 1983, 48 ff.

⁴⁶⁷ Siehe S. 259 und 273.

⁴⁶⁸ KUB 43.38, bearbeitet von N. Oettinger 1976.

⁴⁶⁹ Bo 86/299, bearbeitet von H. Otten 1988, Rs. III 93-94.

hethitischen Beschwörungsritual sollen „Memešarti von Himmel und Erde, Mondgott, Išhara, Schwur (und) die Götter der Verfluchung und des Todes“ die Befleckungen des Hauses in die Unterwelt bannen.⁴⁷⁰

In einer Opferliste werden (soweit erhalten) acht Aspekte des Mondes mit je einem Schaf beopfert; darunter „Mond, König des Himmels“, „Mond des Himmels“ und „Mond-des Den-Wunsch-Erfüllens“.⁴⁷¹

Das Fest für den Mondgott ist Teil des „Festes des Donners“.⁴⁷² Mondgott und Donner stehen denn auch in der hattisch-hethitischen Bilingue vom Mond, der vom Himmel gefallen ist, in einem engen Zusammenhang.⁴⁷³

Das Paar Umbu-Nikkal: In den Kulturen Nordsyriens und Südanatoliens begegnet seit dem 15. Jahrhundert das Mondpaar Umbu-NIN.GAL⁴⁷⁴ bzw. Umbu-Nikkal/Niggalu.⁴⁷⁵

Die sprachliche Zugehörigkeit des in vielen Varianten belegten Namens Umbu ist ungewiß. Möglicherweise bezeichnet Umbu den Vollmond. Von der Hochzeit des Mondes Ib/Umbu(?) mit Nikkal handelt ein ugaritischer (alphabetischer) Text.⁴⁷⁶

Der Name Nikkal ist die hurritisierte Namensform der sumerischen Göttin NIN.GAL „große Herrin“, die bereits im Pantheon von Ebla und seit der neusumerischen Zeit in Mari und in Sippar⁴⁷⁷ vertreten ist. In sumerischer Überlieferung ist NIN.GAL die Gemahlin des Mondgottes Šin und die Mutter des Sonnengottes. Diese sumerische Tradition übernimmt die hethitische Priesterschaft.⁴⁷⁸

⁴⁷⁰ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Rs. IV 9-15.

⁴⁷¹ VAT 7497 Rs. IV 3'-10'.

⁴⁷² CTH 630.

⁴⁷³ CTH 727, bearbeitet von A. Kammenhuber 1955, vgl. auch E. von Schuler 1965a, 128.

⁴⁷⁴ KBo 20.130 (= ChS I/1 1984, Nr. 5) Vs. 1 12; KBo 25.190 Rs. 21, 534/b + (= ChS I/2 1986, Nr. 83) Rs. 21'.

⁴⁷⁵ KBo 13.67 Rs. III 16; KBo 20.130 (= ChS I/1 1984, Nr. 5) Vs. II 8, Rs. III 24, 29, 39; KBo 23.67 Rs. III 16; KBo 24.42 Rs. III 5'; KBo 24.60 Vs. 2 12', KUB 29.8 (= ChS I/1 1984, Nr. 9) Vs. I 22; KUB 32.91 Vs. 14'; KUB 20.93 + KUB 27.4 Vs. I 6'.

⁴⁷⁶ Bearbeitet von W. Herrmann 1968.

⁴⁷⁷ R. Harris 1975, 153.

⁴⁷⁸ A. Archi 1988, 30. In einem auf mesopotamische Traditionen zurückgehenden hethitischen Ersatzkönigsritual sind die folgenden Götterpaare aufgeführt: Enlil-Ninlil, Šin-Ningal, Ea-Damkina sowie die Schutzgottheit LAMMA, Ištar und Gazbaya (CTH 421, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 50-110, KUB 17.14 + KUB 15.2 Vs. 11'-13').

In Hattuša führt die Tawananna Nikkalmadi, die Gemahlin Tuthaliyas I., ein Ritual für den Kult der Nikkal ein.⁴⁷⁹ Ausführende sind ein Beschwörungspriester und die Tawananna mit den „Königssöhnen“ Manninni, Pariyawatra, Kantuzzili, dem „Priester“ und Tulpi-Teššop. Schauplatz der Ritualhandlung ist ein mit blauer und roter Wolle und mit einer šipikuša-Nadel geschmückter Weißdornstrauch. Bemerkenswerte Einzelheiten des Rituals geben Auskunft über den hurritischen Kreis der Göttin. Er besteht aus Zēdu, der Hierodule, vielleicht auch nur Zofe, den širini- und ḥawari-Gottheiten, Alwil, Agaššari, den Gate-Gottheiten⁴⁸⁰, den vom mittleren Euphrat stammenden göttlichen Prophetinnen⁴⁸¹ sowie den „Göttern des Vaters der Ningal“.⁴⁸² Darüber hinaus gehören zu ihrem Kult auch (mit dem Gottesdeterminativ geschriebene) Hunde⁴⁸³ und Ferkel,⁴⁸⁴ die – wie die Hunde des Jarri⁴⁸⁵ – mit einem Futter-Opfer versorgt werden: Auf den Boden, zu Füßen des Opfertisches, stellt der Beschwörungspriester ein Gebäudbrot in Form eines Schiffchens; dahinein schüttet er Blut und Fettstücke, die man vom Fleisch eines geopfert Schafes abgeschnitten hat. Hinzu kommen Fettkuchen, Gerstenbrei, Grütze und ein zerbröckeltes ḥaršpant-Brot. Dieses Opfer stellt der Beschwörungspriester „den Hunden und den Ferkeln der Ningal hin.“⁴⁸⁶

Ähnlich wie in verschiedenen Opferlisten⁴⁸⁷ ist im Ritual des Ammiḥatna aus Kizzuwatna⁴⁸⁸ die Reihenfolge in der Beopferung „aller weiblichen Gottheiten“⁴⁸⁹: Ḥebat, Išḫara, Allani, Nikkal,

⁴⁷⁹ KUB 45.47 + Bo 4186 (Duplikat: KBo 17.84). Der Kolophon des Rituals lautet: „Erste Tafel. (Das Ritual ist) zu Ende. Wenn die Königin (für sich) die Ningal im Laufe des Jahres beopfert“, F. Imparati 1987.

Ein ähnliches Ritual der Nikkalmadi und der „Königssöhne“ liegt in den Fragmenten KUB 27.2, KUB 45.48,71 und KUB 25.45 vor.

⁴⁸⁰ Siehe S. 574 mit Anm. 225.

⁴⁸¹ Hurritisch mah-i-it-te-na (Ps. III 8') ist ein akkadisches Lehnwort aus Mari, mahḫitu/mahḫutu(n). V. Haas 1990a, 32; eine Göttin der Prophetinnen ist in Emar auch Išḫara (Emar VI.3 1986, Nr. 373:97', siehe S. 399f).

⁴⁸² KUB 45.47 + Bo 4186 (= ChS I/3.1 1994, Nr. 70) Rs. III 10'-11'.

⁴⁸³ Ansonsten gehören Hunde zum Gefolge des Jarri und der babylonischen Heilgöttin Gula. Hund und Schwein/Ferkel sind Attribute der Kindbettlärmnönin Lamaštu, die jedoch in keiner Beziehung zu Ningal steht.

⁴⁸⁴ KUB 45.47 + Bo 4186 Rs. III 19, Rs. IV 23, zu hurritisch kunzinkari „Ferkel“ und irwe „Hund“, V. Haas 1993a, 264-266.

⁴⁸⁵ Siehe S. 369.

⁴⁸⁶ Rs. III 16'-20'.

⁴⁸⁷ KUB 20.93 + KUB 27.4 Vs. I 3'-10'; KUB 32.91 Vs. 11'-14', Rs. 3'-7'.

⁴⁸⁸ CTH 471.

⁴⁸⁹ Hurritisch ḥeya(r)unna aštuḫina Rs. III 16.

Ištar sowie die Schicksals- und Muttergöttinnen.⁴⁹⁰ Ein fragmentarischer Text nennt Opfer für Ḥebat, Ningal/Nikkal, den Thron der Ningal/Nikkal und Išḫara.⁴⁹¹

Der hattische Mond Kašku ist lediglich aus der mythologischen Erzählung vom „Mond, der vom Himmel fiel“ bekannt. Auch dieser Mythos gehört zu einem Ritual; die Handlung ist dürftig: Der Mondgott fällt, vom Wettergott mit Regengüssen verfolgt, vom Himmel in den Torbau der Stadt Liḫzina herab. Allein Kamrušepa bemerkt seinen Sturz und steht ihm mit einer Beschwörung gegen die Furcht vor dem Wüten des Wettergottes bei. Am Ende scheint der Wettergott den Mondgott wieder in den Himmel einzulassen.⁴⁹² Dem Mythos entsprechend wird das Festritual für den Mondgott gemeinsam mit dem Fest des Donners gefeiert.⁴⁹³

Die Sonnengottheiten

Nach einer hethitischen, auf babylonische Vorlagen zurückgehende Sonnenhymne ist der Sonnengott der Sohn der Ningal und des Enlil.⁴⁹⁴ In hethitischer Überlieferung gilt aber auch der Wettergott als Vater der Sonne.⁴⁹⁵

Der Sonnengott, „der große König“, hat durch die Einführung des Rechtswesens, der Riten und des Opferwesens die Grundlagen der Zivilisation geschaffen, über die er nun als kosmischer Richter wacht.⁴⁹⁶

Berühmte babylonische Kultorte des Sonnengottes sind Sippar und Larsa. Die nordbabylonische Stadt Sippar ist auch im Appu-Märchen der Sitz des Sonnengottes; dort tragen ihm die Söhne des Appu ihren Rechtsstreit vor.⁴⁹⁷

⁴⁹⁰ Ps. III 7-12, mit Allani und Ḥebat ist Ningal auch in KUB 57.87 Rs. III 10'-11' aufgeführt.

⁴⁹¹ KUB 51.73.

⁴⁹² Bearbeitet von A. Kammenhuber 1955.

⁴⁹³ CTH 630.

⁴⁹⁴ KUB 31.127 +, bearbeitet von H.G. Güterbock 1958, Vs. I 10-11, 16, vgl. auch A. Archi 1988, 30.

⁴⁹⁵ KUB 36.44 Rs. IV 3.

⁴⁹⁶ Siehe S. 141.

⁴⁹⁷ „Als sie nach Sippar gelangten, traten sie in der Rechtsangelegenheit vor den Sonnengott“, der sich aber, nachdem der eine der Brüder über das Urteil des Sonnengottes zu fluchen begann, zurückzog: „Nun werde ich euch den Rechts-

In Zentralanatolien wird die Sonne in Gestalt einer Göttin verehrt. Die Sonnengöttin von Arinna⁴⁹⁸ ist die oberste Göttin des Staatspantheons. Zur Abgrenzung gegenüber dem des erst in mittelhethitischer Zeit, seit Tuḫaliya III. und der Tawananna Taduḫeba⁴⁹⁹, von Mari und Mittani in das Pantheon gelangten männlichen Sonnengott erhält die hattische Sonnengöttin das Epitheton „die von der Stadt Arinna“.

Die Namen des Sonnengottes – luwisch Tiwat mit dem Epitheton „(Himmels-)Vater“⁵⁰⁰ und palaisch Tiyaṭ – gehen auf die indogermanische Wurzel *djēu – zurück.⁵⁰¹ Mit dem Sonnengott identifizierten Pithana und Anitta ihren ererbten Himmels- und Lichtgott Šiu(n)-; doch blieb diese Gleichsetzung nur in der Landschaft Palā, nordwestlich des Kızıl Irmak, und im luwischen Sprachraum erhalten; in Zentralanatolien hingegen vermochte sich vorerst ein männlicher Sonnengott nicht gegen die hattische Sonnengöttin durchzusetzen.

Möglicherweise handelt es sich in dem folgenden, einem althethitischen Ritual entnommenen Zwiegespräch um den „neuen Sonnengott“ der indoeuropäischen Einwanderer – möglicherweise aber auch um den hethitischen Großkönig: „Woher kommst du?“ ‘Ich komme von einem reinen (Ort)!’ ‘Von welchem reinen (Ort)?’ ‘Von dem (Ort) zaḫanittanna!’ ‘Von welchem zaḫanittanna?’ ‘Vom Haus der Sonnengottheit!’ ‘Und von welcher Sonnengottheit?’ ‘Von der Sonnengottheit, deren Gestalt neu ist, deren Brust neu ist, deren [Kopf] neu ist und deren Mannhaftigkeit/Männlichkeit neu ist!’⁵⁰²

In der von den Hethitern übernommenen, autochthonen hattischen Vorstellung ist die Sonne sowohl eine Göttin des Himmels als auch der Unterwelt.⁵⁰³ In der Gestalt der Sonnengöttin von Arinna wird sie bereits zu Beginn des althethitischen Reiches zur höchsten Göttin des Landes.

Der luwische Sonnengott Tiwat ist der Gemahl der Kammurūpa,

streit nicht [entscheiden], es soll ihn euch Ištar, die Königin von Ninive, entscheiden!“

⁴⁹⁸ Siehe S. 423-426.

⁴⁹⁹ Siehe S. 392.

⁵⁰⁰ KBo 9.143 Rs. III! 10'; KUB 35.68 16' und KUB 35.107(+) Rs. III 10', F. Starke 1990, 146.

⁵⁰¹ Siehe S. 243.

⁵⁰² KBo 22.22-26, G. Kellerman 1978, 200 f.

⁵⁰³ E. Tenner 1929, siehe auch S. 420-422.

ihr Sohn der LAMMA-Gott von Tauriša.⁵⁰⁴ Der göttliche Hirte, der die Schafherde des Sonnengottes weidet, ist Ḫapantali(ya).⁵⁰⁵

Während des Mittleren Reiches behält die Dynastie zwar den Kult der Sonnengöttin von Arinna bei, doch wird von nun an auch der männliche hurritische Sonnengott Šimige, einer der höchsten Götter des Pantheons von Mittani, in das Staatspantheon aufgenommen. In dieser Zeit entstand eine hethitische, in der babylonischen Tradition des Šamaš stehenden Sonnenhymne.⁵⁰⁶ Um den Kult des Šimige in Ḫattuša hat sich offenbar die Tawananna Taduḫeba, die Gemahlin Tuḫaliyas III., bemüht, da sie in einem hurritischen Gebet erklärt: „Šimige wird nicht geliebt . . . ich will den Šimige lieben.“⁵⁰⁷ Von der Tawananna Ašmunikkal oder Taduḫeba stammt auch ein Ritual für Ḫebat, in dem der Sonnengott in einem Anlockungsritual „auf sieben Wegen von hier und von dort“ in das Ḫatti-Land gerufen wird.⁵⁰⁸ Seither erscheint Šimige im hurritisch geprägten Schrifttum und bildet nun gelegentlich ein Paar mit der Sonnengöttin von Arinna.⁵⁰⁹ Zur deutlichen Unterscheidung von der Sonnengöttin (von Arinna) erhält der Sonnengott das bereits in einer Opferliste aus Mari und in einem altassyrischen Vertrag⁵¹⁰ bezeugte Epitheton „Sonnengott des Himmels“.⁵¹¹ Von nun an setzt sich der Kult des männlichen Sonnengottes mehr und mehr durch.⁵¹² In dem Felsentempel Yazılıkaya ist nicht mehr die „Sonnengöttin von Arinna“, sondern Šimige dargestellt.

Mit dem „Sonnengott des Himmels“ scheinen der „große Sonnengott“⁵¹³, der Sonnengott „König des Himmels“, „der Hirte

⁵⁰⁴ Siehe S. 97 mit Anm. 55 und 452.

⁵⁰⁵ KUB 17.10 Vs. II 33-Rs. III 7 (siehe S. 715); vgl. auch H.G. Güterbock 1986 211.

⁵⁰⁶ CTH 3/2, H.G. Güterbock 1964, 57.

⁵⁰⁷ KUB 32.19 + (= CHS I/1 1984, Nr. 41) Rs. IV 15-16, siehe auch S. 392.

⁵⁰⁸ KUB 45.48 + KUB 45.71 Vs. II; Duplikat KBo 20.62 Vs. I.

⁵⁰⁹ KUB 29.8 (= CHS I/1 1984, Nr. 9); vgl. auch KUB 46.47 Vs. 16' und Duplikat Bo 5309 „ . . . der Sonnengottheit (von Arinna) des Sonnengottes des Himmels.“

⁵¹⁰ J. Eidem 1991, 205, siehe auch S. 565.

⁵¹¹ A. Archi 1988, 11 Anm. 26.

⁵¹² So wird z.B. in der Anrufung des Sonnengottes CTH 419, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 7-37, Vs. 32'-34', unvermutet die Sonnengöttin von Arinna genannt.

⁵¹³ KBo 8.93 Rs. 4'; KUB 7.46 4; IBoT 1.33 40, 54.

der Menschheit''⁵¹⁴ und die „Sonnengottheit der Länder''⁵¹⁵ identisch zu sein. Das Epitheton „Sonnengottheit der Grenzwarte''⁵¹⁶ dürfte sich auf die alles sehende Sonne beziehen. Auf den Palast bezogen sind die „Sonnengöttin des Torbaus''⁵¹⁷ und die „Sonnengottheit der Treppe''⁵¹⁸. Dämonische Züge tragen die „Sonnengottheit des Blutes''⁵¹⁹ und die „Sonnengottheit der Seuche''⁵²⁰. Auf die Mantik ist die „Sonnengottheit des Vorzeichens''⁵²¹ zu beziehen.⁵²²

Die hurritische Überlieferung nennt als Gemahlin des Šimige die Göttin Aya.⁵²³ Als solche gelangte sie von Sippar über Mari in die hurritischen Panthea von Ugarit und Hattuša. Aya ist die personifizierte Morgenstunde oder Morgenröte; der Name scheint in Eos, der Tochter der Titanen Hyperion und Theia, weiterzubestehen.⁵²⁴ In den Opferlisten und in hurritischem Kontext ist Aya mit dem Begriff Ikalti und Ikaltu/Nikaltu verbunden,⁵²⁵ der allerdings nur vage an das akkadische Nomen kallātu(m) „Braut'' anklängt.⁵²⁶ Der Sohn der Aya ist Keldi das „Wohlergehen''.⁵²⁷

Wesire des Šimige sind Lipparu,⁵²⁸ das babylonische Götterpaar Bunene und Mišaru, die rechts und links des von vier Pferden gezogenen Sonnenwagens einherlaufen. Auch die Personifizierungen „Respekt'' und „Ehrfurcht'' begleiten den Sonnenwagen.⁵²⁹

⁵¹⁴ KUB 36.83 Vs. I 11-13.

⁵¹⁵ 1903/u 8'.

⁵¹⁶ KBo 4.13 Vs. 12'; KUB 27.1 (= ChS I/3.1 1994, Nr. 1) Vs. I 61.

⁵¹⁷ KUB 53.14 Vs. II 12, KUB 55.65 Rs. IV 36, VBoT 2.17.

⁵¹⁸ KBo 25.187 8.

⁵¹⁹ KBo 15.10, bearbeitet von G. Szabó 1971, Vs. I 1, Vs. II 17, 32, 39.

⁵²⁰ KUB 7.1, bearbeitet von H. Kronasser 1961, 142-14, Vs. I 1-7, Rs. VI 9; KUB 30.48 5.

⁵²¹ KBo 13.101 Vs. 2-3, 16, 19, 22, 26.

⁵²² In ihrer Funktion unklar ist die „Sonnengottheit des Zinns'' (¹UTU dan-kuliyas) KUB 60.121, siehe F. Sommer 1940, 8.

⁵²³ Stets in der Folge Aya Šimige, z.B. KBo 15.37 Vs. II 19, Rs. IV 17; KBo 20.129 Vs. I 5; KBo 24.79 4'; KUB 10.27 Rs. III 5; vgl. auch Ugaritica V 1968, 454.

⁵²⁴ M.A. Powell 1989.

⁵²⁵ Zum Beispiel KBo 5.2 Rs. III 14; KUB 27.1 Vs. II 52; KUB 27.13 Vs. I 19; KUB 29.8 Vs. I 24; KUB 45.37 Rs. III 2'; KUB 45.41 Vs. II 10'; KUB 47.59 Rs. III 2; KUB 60.51 2', vgl. auch Ugaritica V 1968, 454, 460.

⁵²⁶ E. Laroche 1948, 133.

⁵²⁷ KUB 17.20 Vs. II 7.

⁵²⁸ KUB 27.1 (= ChS I/3.1 1994, Nr. 1) Vs. II 21.

⁵²⁹ CTH 372, bearbeitet von H.G. Güterbock 1958, Vs. I 65-68.

Mit der Heptade des Sonnengottes⁵³⁰ sind die in einer hurritischen Beschwörung aus Mari genannten „sieben Töchter des Šimige'' gemeint.⁵³¹ Andere göttliche Helfer sind die Gruppe der Ilaliyant-Gottheiten, die der Sonnengott gegen Krankheitsdämonen aussendet⁵³², oder die in einem kleinen mythologischen Fragment genannten „Söhne des Sonnengottes'', die „Böses m[achten]''.⁵³³ Da einer Hymne an den Sonnengott zufolge der Mensch den vier Pferden des Gottes Gerste hinschüttet,⁵³⁴ scheinen diese kultisch verehrt worden zu sein.

In dem in hurritischer und in hethitischer Sprache überlieferten Märchen vom Sonnengott und der Kuh, vom Fischerehepaar und dem gefundenen Kind wird erzählt wie einst den Sonnengott ein heftiges sexuelles Verlangen nach einer weidenden Kuh erfüllte, der er sich in Gestalt eines Jünglings näherte.⁵³⁵ Daß die Beziehung Sonnengott und Rind nicht nur das Motiv eines Märchens ist, sondern kultische Realität besaß, zeigen die dem Sonnengott dargebrachten Rinderopfer.⁵³⁶

Das hethitische Märchen vom Viehzüchter Appu und seinen beiden Söhnen – dem Bauern „Schlecht'' und dem Hirten „Gut'' – erzählt davon, wie Appu dem Sonnengott ein weißes Lamm opfert, woraufhin dieser ihm in Gestalt eines Jünglings erscheint.⁵³⁷

⁵³⁰ Siehe S. 483 f.

⁵³¹ Mari Nr. 5:10 f., F. Thureau-Dangin 1939.

⁵³² KUB 9.34, bearbeitet von M. Hutter 1988, Rs. III 35'.

⁵³³ KUB 58.93 Vs. I 6', G.F. del Monte, 1989, 166; siehe auch S. 483.

⁵³⁴ CTH 372, bearbeitet von H.G. Güterbock 1958, Vs. I 52-55.

⁵³⁵ Siehe S. 301.

⁵³⁶ Siehe S. 647.

⁵³⁷ CTH 360, zuletzt bearbeitet von J. Siegelová 1971, Rs. IV 13.

DIE SYRISCHEN UND SÜDANATOLISCHEN GOTTHEITEN

Die „Herrin des Palastes“

Der Name Ninegal, „Herrin (des) Palast(es)“, ist in der Mitte des dritten Jahrtausends ein Epitheton der Inanna.

Der Kult der Göttin ist seit der neusumerischen Zeit im Norden Babyloniens und in Syrien verbreitet. Ihre bedeutendste Kultstadt ist Qatna.¹ In einer Opferliste aus Mari erscheint sie in der Reihenfolge Ninḫursanga „Herrin (des) Berg(es)“, Ninegal und Ningal, gefolgt von Dagān, dem „König (von) Terqa“.² Wahrscheinlich gelangte Ninegal zusammen mit den ebenfalls dort verehrten Göttinnen – der Inanna-Hypostase „Herrin der Steppe“, der Korngöttin Nisaba und der Gazbaya – vom mittleren Euphrat nach Qatna, Kummanni,³ Ugarit und Ḫattuša.

Bereits in althethitischer Zeit begegnet sie im hethitischen Pantheon:⁴ In der althethitischen Tafel des KI.LAM-Festrituals bildet sie ein Paar mit Zababa (und Ḫalzukki),⁵ und in dem Zeremoniell des achten Tages des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals erscheint sie zusammen mit der Sonnengöttin (von Arinna) und Mezzulla.⁶

Ihrer Herkunft vom mittleren Euphrat entsprechend führt sie in der Großreichszeit – in den Opferlisten des Kultes der Ḫebat und des Teššop von Ḫalab – das Epitheton Biṭḫanu „ḫanäische Tochter“,⁷ das verselbständigt auch neben Ninegal stehen kann.⁸ Da es sich bei biṭtu „Tochter“ um eine assyrische Form handelt,

¹ D.O. Edzard 1967, 55 und H. Gese 1970, 167.

² Bearbeitet von G. Dossin 1967.

³ KUB 6.45 Vs. I 63.

⁴ Belegt ist sie in der althethitischen Tafel des KI.LAM-Festrituals KBo 17.9 + (= StBoT 25, 1980 Nr. 12), bearbeitet von I. Singer 1984, 32-38, und dem Festritual KBo 20.10 + KBo 25.59 (= StBoT 25, 1980 Nr. 59).

⁵ KBo 17.9 + Vs. I 7' und KUB 57.59 Vs. II 8'.

⁶ Siehe S. 789 und D. Yoshida 1992, 155; vgl. auch KUB 57.59 Vs. II und IBoT 3.1 83.

⁷ KUB 27.13 Vs. I 10; Biṭḫanu ist aus assyrisch biṭtu „Tochter“ und ḫanū „ḫanäisch, aus Ḫana (stammend)“ zusammengesetzt (die Ḫanäer sind Halbnomaden am mittleren Euphrat), siehe auch S. 313 f.

⁸ KBo 14.142 Vs. I 16.

muß sie über Assyrien nach Ḫattuša gelangt sein. Mit ihr scheint die in Emar belegte Göttin „[Ḫ]anana des Palastes“ identisch zu sein.⁹

In den Opferlisten für den Kult des Teššop (von Ḫatti?) ist Ninegal dem Teššop als Konkubine zugeordnet.¹⁰ Die Opferlisten führen sie als „ALAM 'Bild' Ninegal“ (der althethitischen Tradition folgend) neben Ugur šaumat(a)ri auf.¹¹ In den Opferlisten für den Kult der Ša(w)oška sowie im (h)išuwa-Festritual findet sich entsprechend die Folge „Dzalmi ('Bild') Ninegal“,¹² der in den Opferlisten für den Kult der Ḫebat das (hurritische) Wortpaar Tagi-Tagidu, „die schöne Tagidu“ zu entsprechen scheint. In einem Götterfigurenarrangement „sitzt sie am Thron des Teššop.“¹³

In der Schwurgötterliste des Staatsvertrages Šuppiluliumas mit Šattiwaza von Mittani ist sie in der Gruppe der hethitischen Götter hinter Enlil und Ninlil und in der Gruppe der hurritischen Götter hinter dem Kornmädchen Šala, der Parhedra des Kumarbi, plazierte.¹⁴ In Ugarit wird ihr im Frühjahrsmonat Ḫiyari auf einer Schale Erde dargebracht, denn sie soll die Fruchtbarkeit der Böden segnen.¹⁵

Die syrische Göttin Ḫebat

Die bedeutenste, über Jahrtausende hindurch in Nordsyrien und in Südanatolien verehrte Göttin ist Ḫebat.¹⁶ Der Name ist erstmals im Pantheon von Ebla in der Form Dḫa-a-ba-du belegt.¹⁷ In den

⁹ Emar VI.3 1986, Nr. 373:98.

¹⁰ Akkadisch esertu: 1473/u Rs. IV 5' und ... Dbi-it-ḫa-nu E-ŠE-ER-TI D'U-ub-bi-na „[... Biṭḫanu, Konkubinen des Teššop“, daraus abgeleitet hurritisch našarti (KBo 14.142 Vs. I 14, 16 und KUB 27.13 Vs. I 19, E. Laroche 1980, 179).

¹¹ KBo 14.138 13'-14'; KBo 23.67 Vs. II 14'; KUB 27.1 Vs. II 54; KUB 32.84 Rs. IV? 23'; KUB 32.97(+) KUB 34.102 Rs. IV 8'; KUB 45.50 Vs. II 6'.

¹² Opferlisten: KUB 27.1 Vs. II 54 und KUB 45.37 Rs. III 12'; (h)išuwa-Festritual: KBo 15.37 Vs. II 38; KBo 33.181 Vs. I 11'; KUB 40.102 Vs. II 13'.

¹³ Dzalmi ist die hurritisierte Form von assyrisch D'Salmu, die im Anu-Adad-Tempel von Assur zusammen mit der Išhara verehrt wird (KAV 78 Rs. 28), D. Prechel 1993.

¹⁴ KUB 45.28 + Vs. 7' (vgl. auch KUB 60.153 17'), siehe S. 257.

¹⁵ CTH 51, 52.

¹⁶ RS 24.256, zuletzt übersetzt von M. Dietrich und O. Loretz 1988, 315 f., Zeile 4.

¹⁷ Literatur: J. Danmanville 1972-1975; V. Haas 1978, 65-66.

¹⁸ TM.75.G.1464 Rs. IX 11-X6; TM.75.G.10143 Vs. VII 9-15; TM.75.G.1918 Vs. XIII 15-21; TM.75.G.2428 Vs. III 27-39; TM.75.G.2429 Rs. IX 4-18;

Hieroglypheninschriften des ersten Jahrtausends erscheint der Name in den Schreibungen ^Dha-pa-tu, ^Dhe-ba-tu und ^Dhi-pa-tu. In lykischen Inschriften begegnet Heba(t) als hba-eni „Mutter Heba“;¹⁸ in den orphischen Hymnen ist Hipta die Amme des Dionysos.

Seit dem zweiten Jahrtausend ist der Name als Heba (als häufiges theophores Element in Personennamen) und als Hebat belegt. Das Morphem -t, das ebenso auch in den Namen der Gottheiten Kubaba/Kubabat und Ilabra/Ilabrat vertreten ist, ist wohl mit dem semitischen Feminina bildenden -t zu identifizieren.

Heba/Hebat wurde über die semitische Form *Hawwat mit der Eva der Genesis zusammengestellt.¹⁹ Gestützt auf die Regel, daß im Eblaitischen -l- vor Vokal ausfällt, wurde vorgeschlagen ^Dha-a-ba-du von dem Stadtnamen Halam (Halab) abzuleiten;²⁰ dem jedoch steht die eblaitische Schreibung des Stadtnamens Halam entgegen.

In hurritischen Opfertexten sind die Ahnengötter des Teššop, der Ša(w)oška und der Hebat genannt.²¹

Der hurritischen Überlieferung zufolge gehört Hebat zur Göttergeneration des Teššop, dessen Gemahlin sie ist. Das Paar Wettergott und Hebat ist bereits seit altbabylonischer Zeit in Mari belegt.²² Auch im Pantheon von Haššu(wa) am Afrīn bildet sie ein Paar mit einem der beiden dort verehrten Wettergötter: Als die Hethiter in der Mitte des zweiten Jahrtausends unter Hattušili I. Eroberungszüge in Nordsyrien unternahmen, erbeuteten sie in Haššu(wa) die Statue der Hebat, die sie in den Tempel der Mezzulla überführten.²³

Das Kultgebiet der Göttin erstreckt sich von Nordsyrien mit den Zentren Halab und Alalah bis an den mittleren Euphrat im Osten, und über Südanatolien bis in das hethitische Kerngebiet.²⁴

TM.75.G.2462 Rs. XVI 3-10; TM.75.G.2462 Rs. XIX 28-34; TM.75.G.2508 Vs. XIV 7-20; TM.75.G.2508 Vs. XXI 32-41; TM.75.G.10074 Vs. XIV 3-12; TM.76.G.223 Vs. II 1-IV 5; die Belege sind zusammengestellt von A. Archi 1994.

¹⁸ Literatur bei W. Fauth 1977, 95 mit Anm. 93 und 94.

¹⁹ B. Hrozný 1932, 121; I.M. Diakonoff 1971, 63 Anm. 68; E. Sjöström 1941, 41 Anm. 91.

²⁰ A. Archi 1994.

²¹ KUB 27.42 (= ChS I/1 1984, Nr. 11) Rs. 10'; KUB 27.2 Vs. II 2'-4'.

²² So heißt es in einem Brief der Hurriterin Šewirumuprat an Zimri-Lim, den König von Mari: „Gib mir meine Kinderwärterin, so will ich vor dem Wettergott (^DIŠKUR) und Hebat (^DHe-ba-at) für dich beten“, W.H.Ph. Römer 1971, 64 f.

²³ KBo 10.1 Vs. 37-46, H. Otten 1958b, 82; KBo 10.2 Vs. II 38-40; KUB 57.48 5'-7', siehe S. 562.

²⁴ W. Helck 1971, 101.

Das Paar Teššop-Hebat steht seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends an der Spitze der Panthea von Alalah²⁵, Halab²⁶, Hattuša, Kummanni²⁷, Lawazantiya²⁸ und Tarhuntašša.²⁹ Verehrt wird Hebat darüber hinaus in den Küstenstädten Ugarit³⁰ und Adaniya³¹, in Manuz(z)³² an der Bucht von Iskenderun und in Emar³³. Mit der Übernahme der Göttin in den hethitischen Staatskult findet Hebat auch Eingang in die Kulte Zentralanatoliens und des Gebiets des oberen Euphrats, wie etwa in den Städten Apzišna³⁴, Hurma³⁵, Šahpina³⁶, Šamuha³⁷, Šulupašši³⁸, Uda³⁹ und Wašutuwanta⁴⁰.

In Hattuša ist der Kult der Hebat erst seit dem Mittleren Reich nachzuweisen. Die Göttin wird mit Ša(w)oška von Ninive und Teššop zu einer Dreieheit zusammengefaßt.⁴¹

In den Schwurgötterlisten der Staatsverträge Šuppiluliumas I. mit Šattiwaza von Mittani und Tette von Nuḥašše folgen auf das Paar „Mondgott, Herr des Eides“ und Iṣḥa[ra, „König[in des Eides“, Hebat, „Königin des Himmels“, Hebat von Halab, Hebat von Uda und Hebat von Kizzuwatna.“⁴² Im Staatsvertrag Šuppiluliumas mit Hukkana von Ḫayaša beginnt die Schwurgötterliste mit dem „Sonnengott des Himmels“, der Sonnengöttin von Arinna und dem „Wettergott des Himmels“. Nach der langen Aufzählung der Wettergötter folgen Hebat von Uda und Hebat von Kizzuwatna, welcher

²⁵ Siehe S. 556.

²⁶ Siehe S. 554.

²⁷ KBo 16.98 Vs. I 3; KUB 52.60 Vs. II 10; KUB 57.113 Vs. I 13. KUB 31.121 Rs. III 7' nennt „[al]le Hebat(-Göttinnen) von Kummanni“.

²⁸ In KBo 21.34 + IBoT 1.7 liegt ein Ritual für Teššop und Hebat von Lawazantiya vor.

²⁹ KBo 9.98 7.

³⁰ Siehe S. 557.

³¹ KUB 30.31 Rs. IV 4.

³² E. Laroche 1948, 114.

³³ Emar VI.3 1986, Nr. 369:35.

³⁴ KUB 6.45 Vs. II 72.

³⁵ KUB 6.46 Vs. II 39.

³⁶ KUB 6.45 Vs. I 46.

³⁷ KUB 6.45 Vs. I 43; KUB 27.1 (= ChS I/3.1 1994, Nr. 1) Vs. II 39.

³⁸ KUB 57.87 Rs. III 3'.

³⁹ KBo 5.3 Vs. I 47; KUB 6.45 Vs. I 78; KUB 15.1 Vs. I 14; KUB 27.1 Vs. II 38; Bo 86/299, bearbeitet von H. Otten 1988, Rs. III 89.

⁴⁰ KUB 6.45 Vs. II 41.

⁴¹ KBo 33.118 (= ChS I/5 1988, Nr. 2) Vs. 13'-14', Rs. 64'-65'; KBo 12.85 + (= ChS I/5 1988, Nr. 19) Rs. III 43-45.

⁴² CTH 51 (KBo 1.1 Rs. 46-47) und CTH 53 (KBo 1.4 Rs. IV 17).

sich die LAMMA-Gottheiten anschließen. In der Schwurgötterliste des Staatsvertrages Muwatallis II. mit Alakšanduš von Wiluša⁴³ folgt Ḫebat, die „Königin des Himmels“⁴⁴, bereits unmittelbar nach den Wettergöttern. Auch in der Schwurgötterliste des Staatsvertrages Tuḫaliyas IV. mit Kurunta von Tarḫuntašša sind nach den Wetter- und Schutzgöttern „Šarrum(m)a, Ḫebat, die Königin des Himmels, Ḫebat von Uda, Ḫebat von Kizzuwatna“ genannt; an sie schließen sich die Istar-Göttinnen an.

Während der Regierungszeit Ḫattušilis III. werden auf dem Hintergrund der hethitischen Herrschaft über Syrien Veränderungen deutlich: Spätestens jetzt wird Ḫebat mit der Staatsgöttin, der Sonnengöttin von Arinna⁴⁵, identifiziert und als „Ḫebat des Ḫatti-Landes“ zur höchsten Göttin des Ḫatti-Landes erklärt.⁴⁶ Puduḫeba beginnt ihr Gebet an die Göttin mit den Worten: „An die Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, aller Länder Königin! Im Ḫatti-Lande setz[est] du dir den Namen Sonnengöttin von Arinna, in dem Lande aber, das du zu dem der Zeder(n)⁴⁷ machtest, setztest du dir den Namen Ḫebat.“⁴⁸ Von nun an sind im hethitischen Staatspantheon die beiden Göttinnen, wenn auch nicht immer identisch, so doch engstens miteinander verbunden.⁴⁹ In Götteraufzählungen rangieren sie sogleich nach den an erster Stelle stehenden Wettergöttern.⁵⁰ So erscheint z. B. in den Opferriten des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals in Ankuwa die folgende Gruppe: Sonnengöttin von Arinna, Ḫebat von Šulupaši,⁵¹ Ḫebat von Katapa, Ḫebat von Kummanni⁵² und „alle Ḫebat-Göttinnen.“⁵³

Im Felsentempel Yazılıkaya führt Ḫebat die Reihe der Göttinnen an; sie trägt einen langen Mantel und den Polos und steht auf einem Leoparden; zu ihrer linken Seite befindet sich ein Stier, hinter ihr

folgt Šarrum(m)a. Ihr gegenüber ist der die Reihe der männlichen Gottheiten anführende Teššop dargestellt.

Auf den Charakter einer schöpferischen Göttin könnte ihr hurritisches Epitheton Muš(u)n(n)i hinweisen.⁵⁴ Daß die Verbindung Ḫebat-Muš(u)n(n)i⁵⁵ als Einheit empfunden wird, zeigen hurritische Satzkonstruktionen, in denen Ḫebat-Muš(u)n(n)i = š – durch das Ergativmorphem -š gekennzeichnet – als ein Begriff aufzufassen ist.⁵⁶ In dem mittelhethitischen Ritual der Beschwörerin Allaituraḫi scheint Muš(u)n(n)i noch eine selbständige Göttin zu sein, die nicht der Ḫebat, sondern der Allani und der Iṣhara nahesteht.

Als Muttergöttin tritt Ḫebat mit einer ihrer Dienerinnen in einem Geburtshilferitual⁵⁷ auf. Entsprechend erscheint sie zusammen mit den Geburts- und Schicksalsgöttinnen Ḫudena-Ḫudellurra⁵⁸ sowie in der Verbindung Ḫebat-Muš(u)n(n)i, Ḫebat-Ḫudena.⁵⁹

Ḫebat ist die Mutter des Stier- und Berggottes Šarrum(m)a, dem „Stierkalb“, mit dem sie gelegentlich zu einer Dyade verbunden ist. So folgt etwa im (h)išuwa-Festritual auf die Beopferung der Ḫebat-Muš(u)n(n)i die Dyade Ḫebat-Šarrum(m)a.⁶⁰ Mit ihren beiden Töchtern, den Mädchengöttinnen Allanzu, dem „Mädchen der Ḫebat“⁶¹, und Kunzišalli⁶² sowie mit der nicht näher spezifizierten Gottheit Ḫašulathi⁶³ bildet sie drei weitere Dyaden. In einem Opferritual sind die folgenden Statuetten nebeneinander aufgestellt:

⁵⁴ Das hurritische Verbum muš- ist mit hethitisch ḫandāi- „ordnen, fügen“ wiedergegeben.

⁵⁵ KBo 8.79 Vs. 15'; KBo 21.33 + Rs. IV 20; KBo 23.15 Vs. I 19'; KUB 27.33 11; KUB 29.8(= ChS I/1 1984, Nr. 9) Rs. III 32, 40, 44, 47; 647/z rechte Kol. 5'.

⁵⁶ KUB 29.8(= ChS I/1 1984, Nr. 9) Rs. III 32, 44.

⁵⁷ KBo 17.65, bearbeitet von G.M. Beckman 1983, 132-175, Rs. 33-60 und linker Rand 1-4.

⁵⁸ KUB 29.8(= ChS I/1 1984, Nr. 9) Rs. III 44-48.

⁵⁹ KBo 21.33 + Rs. IV 20; KBo 24.58 + Vs. II 38 Als Mutter scheint Ḫebat auch in dem hurritischen Text KUB 27.38(= ChS I/5 1988, Nr. 87) Vs. II 9' bezeichnet zu sein.

⁶⁰ KBo 15.37 Vs. II 1-8.

⁶¹ KUB 27.38(= ChS I/5 1988, Nr. 87) Rs. III 8-9.

⁶² KBo 11.5 Vs. II 8'; KBo 14.142 Vs. II 26; KBo 33.165 Vs. I 13'; KBo 33.215 Rs. VI 16'; KUB 11.27 Vs. 23'; KUB 12.44 + KBo 27.108 Vs. II 28; KUB 27.13 Vs. I 16; KUB 32.19 + KBo 15.73 Rs. III 41; KUB 60.120 Vs. 3; IBoT 2.49 8; zu Kunzišalli siehe V. Haas und M. Wäfler 1974, 222 mit Anm. 37; H.G. Güterbock 1975, 277 und H. Otten 1980-1983.

⁶³ KBo 11.5 Vs. II 9; KUB 11.27 Vs. I 24'; KUB 45.68 Vs. 9; KUB 57.52 Vs. I 8', Rs. IV 5'.

⁴³ CTH 76.

⁴⁴ KUB 21.1 Rs. IV 9.

⁴⁵ Siehe S. 425.

⁴⁶ KUB 21.1 Vs. II 37.

⁴⁷ Mit dem Zedernland ist das westliche Nordsyrien – der Arabiya und der Libanon – gemeint.

⁴⁸ KUB 21.27 +, bearbeitet von D. Sörenhagen 1981, 109-122, Vs. I 1-6

⁴⁹ KUB 29.8(= ChS I/1 1984, Nr. 9) Vs. I 13 – 14.

⁵⁰ KUB 17.14 (Duplikat zu KBo 15.9, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 50-110), 8'-10'.

⁵¹ Ḫebat von Šulupašša ist auch in KUB 57.87 Rs. III 3' belegt.

⁵² Ḫebat von Kummanni ist auch in KBo 16.98 Vs. I 3, KUB 52.60 Vs. II 10 und KUB 57.113 Vs. I 13 belegt.

⁵³ KUB 11.27 Vs. I 19-21.

„Hebat-Šarrum(m)a, Hebat-Allanzu, [Heb]at-Kunzišalli, [Heb]at-Ḥašulathi – ein Opfertisch (gemeinsam).“⁶⁴

Ihre engste Vertraute und „Statthalterin“ ist im „Lied von Ullikummi“ die jugendliche Göttin Tagidu,⁶⁵ die in den Opferlisten als Dar(r)u-Tagidu den Kreis der Hebat anführt.⁶⁶

Hebat ist die „thronende Herrin in den Ländern“.⁶⁷ Als thronend wird sie dargestellt auf den hethitischen Felsreliefs von Fraktin (mit der Hieroglyphenbeischrift ^Dhi; 12. Jahrhundert)⁶⁸ und von Darende westlich von Malatya (mit der Beischrift ^Dha-pa-tu, 11. Jahrhundert).⁶⁹ Die Beopferung des „Throns der Hebat“ ist Gegenstand einer größeren Gruppe hurritisch-hethitischer Rituale,⁷⁰ deren Kolophon lautet: „Wenn jemand für sich dem Thron der Hebat opfert.“ Von den Thronen der Hebat und der Ša(w)oška ist auch in der hurritischen Ritualserie itkalzi die Rede.⁷¹

Die Epitheta „Herrin des Himmels“⁷², „Königin“⁷³ und „Königin des Himmels“⁷⁴ charakterisieren sie als höchste Göttin des Kosmos. Als „Hebat (der) Könige“ bzw. „Hebat König“⁷⁵ ist sie die Bewahrerin des Königtums und der gesellschaftlichen Ordnung. Die hurritischen Epitheta Hebat endasše „Hebat (der) Priesterin-

⁶⁴ KUB 11.27 Vs. I 22'-24', vgl. ferner KBo 14.142 Vs. II 25-26; KBo 33.215 Rs. VI 14'-17'; KUB 27.13 Vs. I 16.

⁶⁵ KUB 45.28 +, H. Otten und C. Rüster 1978, 154 f., Vs. 11.

⁶⁶ In den Opferlisten für Hebat: KBo 20.113 + KBo 33.127 Vs. I 13'; KBo 33.83 Vs. I 10'; KUB 32.91 Vs. II? 8'; KUB 45.74 linke Kol. 6'. In den Opferlisten für Ištar/Ša(w)oška: KBo 15.37 Vs. II 5; KUB 27.1 Vs. II 41; KUB 45.33 Vs. I 13. Im (h)išuwa-Festritual: KBo 15.37 Vs. II 5.

⁶⁷ KUB 45.21 (= ChS I/5 1988, Nr. 1) Rs. 26'.

⁶⁸ H.Th. Bossert 1942, Fig. 550 und W. Helck 1971, 101.

⁶⁹ H.Th. Bossert 1942, Fig. 780-782; W. Helck 1971, 101; J.D. Hawkins 1988, 102 f.

⁷⁰ ChS I/2 1986, Nr. 1 bis Nr. 14.

⁷¹ KBo 20.129 + (= ChS I/1 1984, Nr. 5) Vs. II 56-57.

⁷² KBo 1.1 Rs. 46; KBo 1.4 Rs. IV 17 f.; KBo 4.10 Vs. 55; KBo 6.28 + KUB 26.48 Rs. 35; KUB 21.1 Rs. IV 9.

⁷³ KUB 6.45 Vs. I 11-12; KUB 26.11 Vs. I 14'.

⁷⁴ KUB 6.45, bearbeitet von J. Garstang und O.R. Gurney 1959, 116-119, Vs. I 41; Bo 86/299, bearbeitet von H. Otten 1988, Rs. III 89.

⁷⁵ KUB 31.121 +, bearbeitet von R. Lebrun 1980, 240-247; in Vs. III 10' heißt es eigentlich „alle Hebat Könige“, vgl. auch ^DHebat LUGAL „Hebat König“ (KUB 6.46 Vs. II 27) im Wechsel mit [H]ebat šinapši (KUB 6.45 Vs. I 63).

nenschaft“⁷⁶ und „Hebat der Herrinnenschaft“⁷⁷ weisen sie zudem als oberste Instanz des Priesterinnen- und des Königinnentums aus.

Das *Gefolge oder der Kreis der Hebat* ist in den Opferlisten für den Kult der Hebat festgehalten. Sie beginnen mit Hebat und Šarrum(m)a. Auf sie folgen die Hypostasen „Hebat des Anrufens“ und Hebat-Šarrum(m)a, dann Tagidu, die Schicksals- und die Muttergöttinnen, Allani, Ša(w)oška mit Ninatta und Kulitta, Ša(w)oška von Ninive mit Ninatta und Kulitta sowie Nabarbi, Šuwala (von Mardaman⁷⁸), die „Gottheiten des Vaters der Hebat“, die „šena-Gottheiten der Hebat“ usw.⁷⁹ Von dem großen hurritischen Göttergefolge der Hebat⁸⁰ seien noch ihr Wesir Tiya-bendi/Tiyabandi „Gutesprechend“⁸¹ genannt, der in der Hypostase „zwei Tiya-bendi“⁸² als Nothelfer angerufen wird.⁸³ Für Tiya-bendi liegt ein eigenes Ritual vor, bei dem die Tempeldiener die Statuette der Gottheit mit Schmuckstücken aus dem Tempel der Hebat verziern.⁸⁴ Begleiter der Hebat sind ferner Išu, die Berggötterdyade Agulliri-Kallištabi sowie die im Opferritual der Tawananna Nikalmadi genannten Götter Hušue⁸⁵, Allihe⁸⁶ und Tuniwi.⁸⁷

⁷⁶ KBo 7.60 Vs. 3' 6'; KBo 23.70 Vs. II 7', 9', 18'; KUB 30.31 + Rs. III 1. Das hurritische Nomen endasše ist entweder von akkadisch ēntu(m) „hohe Priesterin“ (hurritisch *endi mit dem Abstraktum -šše zu endasše), oder von endan, dem Herrschertitel Tišadals (entstanden aus sumerisch en „Herr“ und der hurritischen Berufsbezeichnung -dan), abgeleitet; *endan = šše > endasše bedeutete dann „Herrentum, Königtum“, G. Wilhelm 1982, 16.

⁷⁷ Hebat allasše: KBo 10.34 Vs. I 2-3; KBo 15.43 Vs. 8. Allasše ist die Abstraktbildung von hurritisch allai „Herrin“.

⁷⁸ KBo 35.246 Rs. 17. Mardaman ist nochmals in KUB 45.84 Rs. 7 belegt (Vs. 13'-15' sind Ḥalab und Ebla genannt; vgl. auch Meskene 74.224 (unpubliziert) Zeile 9' mar-da-ma-an-ni-bi¹) [Šu-wa-la] (zwischen den Stadtgottheiten von Ḥalab und Ebla).

⁷⁹ KBo 14.142, bearbeitet von V. Souček und J. Siegelová 1974, Vs. I 20-33; vgl. auch E. Laroche 1948.

⁸⁰ Siehe S. 555 und 625 f.

⁸¹ KUB 27.1 (= ChS I/3.1 1994, Nr. 1) Vs. II 55.

⁸² KBo 30.71 Rs. III 17', siehe S. 470.

⁸³ Siehe S. 470.

⁸⁴ KBo 7.44, R. Werner 1956, 171 und F. Pecchioli Daddi 1982, 213, siehe auch S. 505 mit Anm. 118.

⁸⁵ KUB 27.2 Vs. II 5'; KUB 45.48 + KUB 45.71 Rs. III 12'.

⁸⁶ KUB 45.48 + KUB 45.71 Rs. III 11'.

⁸⁷ KUB 25.45 3'-4'.

Hebat und Šarrum(m)a: Wegen des Anklanges an akkadisch šarru(m) „König“ ist der Name Šarrum(m)a häufig mit dem Sumerogramm LUGAL „König“ (und dem phonetischen Komplement -ma) als ^DLUGAL-ma geschrieben. Die Hieroglyphe für Šarrum(m)a ist in der Großreichszeit der Unterkörper eines stehenden Menschen; im ersten Jahrtausend wird der Gott in der Namensvariante Sarma durch einen nach links gewendeten Fuß (mit dem Komplement -ma) wiedergegeben.⁸⁸

In dem Felsentempel Yazılıkaya werden Hebat und Šarrum(m)a auf zwei Leoparden stehend dargestellt. Auch ein Relief aus Malatya zeigt Šarrum(m)a stehend auf einem Leoparden: Der König Šulumei adoriert, wie die begleitende Inschrift erläutert, „Šarrum(m)a, dem Bergkönig.“⁸⁹

Bei Hanyeri, wo in einer wilden Felslandschaft der Paß Gezbel den Übergang über den Taurus nach Syrien ermöglicht, ist in einen Felsbrocken ein Relief gemeißelt, das einen hethitischen Prinzen zeigt, der vor zwei Berggottheiten steht. Neben dieser Szene ist Šarrum(m)a in Gestalt eines Stieres, der seine Vorderbeine auf einen Berg stellt, zu sehen.⁹⁰

Šarrum(m)a gelangt in den hethitischen Staatskult, als Šuppiliuma I. seinen Sohn Telipinu in Halab zum Vizekönig einsetzt und ihn gleichzeitig zum obersten Priester des dort verehrten Šarrum(m)a ernennt.⁹¹ In historischem Zusammenhang damit scheint das Ritual einer Vereidigung des Militärs zu stehen, in dem Šarrum(m)a und der Mondgott Umbu aufgerufen werden, die Eidbrüchigen zu vernichten.⁹² Als die Priesterkollegien im Zuge einer Neuordnung des Staatspantheons Teššop zum Gemahl der Hebat erklärten, sank Šarrum(m)a zum Sohn und „Stierkalb“ des neuen Götterpaares ab.⁹³ In den den offiziellen Staatskult widerspiegelnden Opferlisten des Mittleren Reiches findet sich das „Stierkalb“ Šarrum(m)a unter den Trabanten des Teššop – den Bergen und Stieren.⁹⁴ In dem Statuettenarrangement eines hethitischen Rituals

⁸⁸ E. Laroche 1963, 279.

⁸⁹ E. Laroche 1963, 282 f.

⁹⁰ K. Bittel 1940a, Sp. 560; H.G. Güterbock 1942, 9; E. von Schuler 1965a, 209.

⁹¹ KUB 19.25.

⁹² Bearbeitet von J. Friedrich 1924, 1-32 und N. Oettinger 1976.

⁹³ KBo 4.10 Rs. 27 und KUB 15.1 Vs. II 20.

⁹⁴ KBo 11.5 Vs. I

20' [Danach ab]er (opfert er für die Berge) Ḫatni (und) Bišaša [sitzend; einmal];

sitzt der einstige Parhedros der Hebat nun „auf dem Schoß des Wettergottes“.⁹⁵

In Südanatolien und Nordsyrien jedoch bewahrt der Kult des Šarrum(m)a seine Unabhängigkeit. Besondere Aufmerksamkeit widmet ihm Puduheba; sie gelobt dem Gott, der ihr im Traume erschienen war, im Gebirge zwölf Opferstellen einzurichten: „Traum der Königin: ‘Im Traum tat mir Šarrum(m)a kund: ‘Gib mir oben im Gebirge zwölf Plätze zum Essen’.“⁹⁶ Eine Passage dieser Traumprotokolle bezeichnet Šarrum(m)a selbst als Gebirge: „Die Königin gelobte dem Šarrum(m)a der Stadt Uda folgendermaßen: ‘Wenn du mir, Berg [Šarrum(m)a], meinen Herrn, die Majestät (Ḫattušili), am Leben erhältst, . . .’“⁹⁷ In zwei psychologisch bemerkenswerten Träumen fühlt sich Puduheba – das eine Mal in der Stadt Iyamma, das andere Mal in Laiuna – von jungen Männern „hinter dem tarnu-Badehaus(?)“ bedrängt; sie gelobt daraufhin Šarrum(m)a von Urikina bzw. Šarrum(m)a von Laiuna jeweils ein tarnu-Badehaus(?) als Votiv.⁹⁸ Eine Aussage zum Wesen des Šarrum(m)a ist dieser Stelle vorläufig nicht zu entnehmen, da zu wenig über die Riten in diesem Gebäude bekannt ist.

Wie eng die Beziehung der Familie Ḫattušilis III. zu Šarrum(m)a ist, zeigt, daß ihn Tutḫaliya zu seinem persönlichen Schutzgott erwählt.

In den auf lokalen Landeskulten basierenden Festritualen bilden, unabhängig von den Synkretismen im Staatspantheon, Šarrum(m)a und Hebat nach wie vor eine so enge Einheit, daß beide zu einem Begriff bzw. zu einer Dyade verschmelzen.⁹⁹ Daß in dieser Konzeption der hurritische Wettergott ein Fremdkörper ist, zeigt zudem

21' [danach ab]er für Erde-Himmel [sitzend, einmal];

22' [danach ab]er für die Berge (und) Flüsse [sitzend, einmal];

23' danach aber für das Stierkalb Šarrum(m)a [sitzend einmal];

24' danach aber für Šerī(šu) (und) Ḫur[ri sitzend, einmal];

25' danach aber für die Berge Namni (und) [Ḫazzi sitzend, einmal]; vgl. auch KBo 20.119 Rs. VI 18' ff. und 600/f Vs. I 4 ff.

⁹⁵ KUB 39.97 Vs. 5.

⁹⁶ KUB 15.1 Vs. II 42-44.

⁹⁷ KUB 15.1 Vs. I 19 ff.

⁹⁸ KUB 15.1, bearbeitet von J. de Roos 1984, Vs. II 5-10 und 37-41, H. Otten 1975, 32.

⁹⁹ In KUB 25.41 Vs. II 2 (¹ḫé-bat-šar-ru-um-ma-aš) sind die beiden Namen zu einem Begriff zusammengefasst; vgl. auch KBo 14.139 Vs. II 5; KUB 27.1 Vs. II 40; KUB 32.44 Vs. 2. Weitere Belege zu ^DHebat ^DŠarrum(m)a: KBo 14.139 Vs. II 5; KUB 17.14 Vs. I 10; KUB 25.41 Vs. II 2; IBoT 1.33 74.

ein dem südanatolischen Milieu entstammender Text über Schlangen- oder Fischorakel, in dem nur Hebat und Šarrum(m)a von Bedeutung sind.¹⁰⁰

Die Beliebtheit des Gottes deuten die vielen Personennamen an, die Šarrum(m)a als theophores Element enthalten;¹⁰¹ sie sind bis in die hellenistische Zeit gebräuchlich.¹⁰²

Der Kult: Neben dem großen Ritual für den „Thron der Hebat“¹⁰³ ist ein mehrtägliches Ritual ihrer drei Beschwörungspriester Dakuya, Ašmunikkalli und Madi-[...] anlässlich der Erneuerung des Tempels der Göttin überliefert.¹⁰⁴

Die Opferrituale sowohl für Hebat¹⁰⁵ als auch für Nikkal¹⁰⁶ und Šimige wurden während des Mittleren Reiches von den Königinnen Nikkalmadi und Taduheba eingeführt.

Den Kult der Hebat versieht eine Priesterin, den des Teššop hingegen ein Priester.¹⁰⁷ Vom Kultgerät der Göttin seien die Tiergefäße hervorgehoben,¹⁰⁸ deren Gestalt allerdings nicht angegeben ist.

In zwei hieroglyphen-luwischen Inschriften des ersten Jahrtausends erscheinen die Götterpaare Wettergott Tarhunza und Hebat, Ea und Kubaba sowie Sarruma (von Harrān) und Alasuwa (= Allanzu).¹⁰⁹

¹⁰⁰ Das Fischorakel wird in folgender Weise vollzogen: Auf dem Boden eines Wasserbeckens sind verschiedene Markierungen angebracht, die mit Begriffen wie z.B. „König“, „Haupt“, „Hebat“, „Šarrum(m)a“ bezeichnet werden. Das Orakel besteht darin, aus den Markierungen, über die die Schlange – es handelt sich wohl um einen Aal – schwimmt, Schlüsse zu ziehen (IBoT 1.3, bearbeitet von E. Laroche 1958). Das Orakeln mit in Wasserbecken schwimmenden Fischen hat sich noch lange nach den Hethitern und Luwiern in Lykien erhalten; so weist G. Neumann 1962, 204 f. auf lykische Fischorakel in Sura hin.

¹⁰¹ Zum Beispiel ^mDunwa-Šarrum(m)a, KBo 16.83 Rs. III 3, Tagi-Šarrum(m)a, Ašmi-Šarrum(m)a KUB 11.8 + 9 Rs. V 13-14, weitere Namen sind von E. Laroche 1966, 284, 293, 295, 348 zusammengestellt.

¹⁰² P. H. J. Houwink ten Cate 1961, 131, 134 f.

¹⁰³ ChS 1/2 1986, Nr. 1 bis Nr. 42.

¹⁰⁴ CTH 702.

¹⁰⁵ KUB 27.2, KUB 25.45, KUB 45.48 und KUB 45.71 sind Fragmente einer Ritualtafel.

¹⁰⁶ Siehe S. 379 und 620.

¹⁰⁷ KBo 20.113 + KBo 33.127 Vs. II 6', 9'.

¹⁰⁸ KBo 20.113 + KBo 33.127 Vs. II 6'.

¹⁰⁹ Çiftlik, 3-4 und Kululu 10, 1-2, J. D. Hawkins und A. Morpurgo Davies 1978, 109; J. D. Hawkins 1981, 169-172.

Die syrische Göttin Išhara¹¹⁰

Als semitische Etymologie für den Namen Išhara böte sich allenfalls eine Ableitung von akkadisch šēru(m) „Morgen“ (ugaritisch šhr, hebräisch šaḥar „Morgenröte“) an; unbefriedigend jedoch bleibt dabei die Nominalform Išhar(a); plausibler erscheint deshalb die Annahme der Herkunft des Namens aus einer vorsemitischen syrischen Substratsprache. Belegt ist Išhara in den Varianten Ašhara (im Vertrag des Narāmsuen mit Hita von Elam¹¹¹) und Ušhara¹¹². In den Texten aus Ebla finden sich verschiedene logographische Schreibungen für Išhara, zumeist mit dem Zeichen AMA „Mutter“ – vielleicht als Ehrentitel(?).¹¹³ In Alalah ist der Name mit dem Akkadogramm IŠTAR und dem phonetischen Komplement -ra, also IŠTAR-ra, geschrieben.¹¹⁴

Das Kultgebiet: Das ursprüngliche Kultgebiet der Göttin ist der Nordwesten Syriens und Südanatolien. Išhara gehört in der Mitte des dritten Jahrtausends zu den höchsten Gottheiten im Pantheon von Ebla.¹¹⁵ Bereits in der Akkade-Zeit ist Išhara – als theophores Element in Personennamen der unteren Schichten bezeugt – auch in Mesopotamien bekannt.¹¹⁶ Die Schwurgötterliste des Staatsvertrages Narāmsuens mit Hita von Elam führt Ašhara unter den elamischen Göttern auf. In der neusumerischen Zeit ist Išhara im oberen Hābūrgelände, von wo aus sie in die Stadtpanthea des mesopotamischen Südens gelangt, reichlich belegt. Tempel oder Kulte der Göttin bestanden in Nippur, Sippar, Kiš, Harbidum, in Larsa sowie in der nordbabylonischen Stadt Urum.¹¹⁷ Der nordöstlichste Punkt ihrer Verbreitung dürfte der Tell ar-Rimah, westlich von Mosul sein, wo sie „Išhara von Artanya“ (?) genannt wird.¹¹⁸

¹¹⁰ D. Prechel 1993.

¹¹¹ Bearbeitet von W. Hinz 1967, 91 II:5.

¹¹² In Ugarit (z.B. RS 24.260 Vs. 2) und in KUB 27.19 Rs. III 9', 22'.

¹¹³ ^DAMA-ra (mit dem phonetischen Komplement -ra) sowie Kompositionen aus den Zeichen AMA „Mutter“ und SIG₇ „grün, gelb“: ^DSIG₇.AMA (M. Krebernik 1984, Nr. 26); ^DGA₂xSIG₇(BARA₁₀)-ra (A. Archi 1986, 214) und ^DBARA₁₀-iš (anagraphisch iš:hara), (G. Pettinato 1979a, 105 Anm. 118), siehe auch M. Krebernik 1984, 134 und A. Archi 1993b, 72 f.

¹¹⁴ I. Wegner 1981, 23 mit Anm. 84.

¹¹⁵ Siehe S. 547.

¹¹⁶ J. J. M. Roberts 1972, 37.

¹¹⁷ D. Prechel 1993, 28-33.

¹¹⁸ Siehe A. Archi 1992, 9.

Seit der folgenden altbabylonischen Zeit wird Išhara in weiten Teilen des Vorderen Orient verehrt.

In Anatolien ist ihr Kult, den theophoren Personennamen nach zu schließen, schon in vorhethitischer Zeit verbreitet. Urkunden der altassyrischen Handelskolonien zufolge besaß sie Tempel, in denen ihr regelmäßige Opfer dargebracht wurden.

Seit der Mitte des zweiten Jahrtausends steht sie in der Dreieheit Wettergott, Sonnengott und Išhara an der Spitze des Pantheons von Alalah.¹¹⁹ Die oberste Göttin ist Išhara auch in lokalen Stadtpanthea in Kizzuwatna. Dort liegt, nahe bei Tarsus, der hethitischen Stadt Tarša, der Berg Išhara, auf dem ein Heiligtum der Göttin errichtet war.

In Kizzuwatna ist Išhara die wohl bedeutendste Göttin. Von Ammiḫatna, einem ihrer Priester in Kummanni,¹²⁰ sind zwei kathartische Rituale in hethitischer Sprache überliefert.¹²¹

Eine Verfügung Šuppiluliumas I. betrifft die Organisation des Kultes der Göttin im Lande Kummanni bei den Städten Niriša und Tarša.¹²² Verschiedene Ortschaften innerhalb eines riesigen Territoriums, die „seit alters“ einer ḫentu-Priesterin und einem Priester unterstanden, hatten die Tempelwirtschaften und den Kult der Göttin aufrechtzuerhalten: „Als aber Talzu [König wurde], [...] errichtete er; auf dem Be[r]ge Išhara [...] auf dem Berge Išhara baute er [einen Tempel der Göttin], er setzte drei Stelen den Gottheiten [Muwanu], Muwatalli und dem Feuergott [...]. Er ließ Statuetten dieser Gottheiten herstellen: Eine Statuette aus Silber und Gold machte er; [er machte sie als Bildnis] eines Mädchens – vollständig ausgestattet; zwei Paar Gürtel, [...], zwei kukkullaimi-Gewänder sind unter Eid [gegeben], ... ferner ein Vogel aus Bronze, ein Rind aus Bronze [...], ein Hund aus Bronze, eine Schale aus Bronze von einem Liter [...].“ Der Text fährt fort mit der Aufzählung eines Gutes, das der Priesterin und dem Priester zur Zeit des Königs Talzu unterstand und das nunmehr erneut zum Tempelbesitz erklärt wird. Es umfaßt ein Gebiet von vielen Dörfern und sogar Städten;

¹¹⁹ So im Vertrag zwischen Idrimi von Alalah und Pilliya von Kizzuwatna, bearbeitet von D.J. Wiseman 1953, linker Rand. Die Beliebtheit der Göttin in Alalah verdeutlichen theophore Personennamen wie z.B. Kar-Išhara, Ehli-Išhara und andere mehr.

¹²⁰ KBo 5.2 Vs. I 1-2 und KUB 7.52 1.

¹²¹ CTH 471-473 und KBo 23.1.

¹²² CTH 641.

dazu gehören Weingärten, Olivenhaine, Gemüseplantagen, Getreidefelder mit Dreschplätzen, Viehherden usw. Es folgt nun das jährlich zu stellenden Tempelgerät, das vor allem aus Kleidern und Bronzegegenständen für Išhara besteht; auch die Priesterin und der Priester werden jährlich mit Kleidern und Silber reichlich versorgt.¹²³

Ikongraphie: Einem Kultreformtext Šuppiluliumas I. zufolge hat die mit kostbaren Gewändern und mit Gold und Silber verzierte Statuette der Išhara von Niriša die Gestalt eines Mädchens.¹²⁴ Im hethitischen (h)išuwa-Festritual ist die Statuette der Išhara mit einem roten Gewand – der Farbe der Lebenskraft – bekleidet.¹²⁵

Texte aus Ebla führen folgende Materialien zur Herstellung des Bildes der Išhara auf: „10 Sekel Silber, 1,5 Sekel Gold für die Verzierung der Statue der Išhara.“¹²⁶ „10 Sekel Silber (für) das Metallblech (für) eine Statue der Išhara ... 7 Sekel Silber ... (für) ihr Angesicht und ihren Gürtel und ihre bunten Bänder“.¹²⁷ Spenden für Išhara – „zwei große Ohringe“,¹²⁸ „Silber und Gold für die Verzierung der Statue“¹²⁹ sowie feine Stoffe und Gewänder – vermitteln eine Vorstellung von der Pracht des eblaitischen Götterbildes.

Der Charakter der Göttin: Als ihre Eltern – „Vater und Mutter der Išhara“ – gelten in dem Proömium des Sukzessionsmythos des Kumarbi-Zyklus sowie in einem hurritischen Beschwörungsritual Enlil und Abandū, die zu den „starken und ewigen Göttern“ bzw. zu den „früheren Göttern“ gehören.¹³⁰ Mit den altsyrischen „früheren Göttern“, die Teššop in die Unterwelt verbannt hat, ist Išhara auch in einem anderen hurritischen Beschwörungsritual verbunden.¹³¹ Unter diesem Aspekt steht sie mit den Totengeistern

¹²³ KUB 40.2, bearbeitet von A. Goetze, 1940, 60 ff.; siehe auch V. Haas 1982, 100 f. mit weiterer Literatur.

¹²⁴ KUB 40.2, bearbeitet von A. Goetze, 1940, 60 ff.

¹²⁵ Siehe S. 849.

¹²⁶ TM 75.G.1530, A. Archi ARET 7 1988, Nr. 58 Vs. I.

¹²⁷ TM.75.G.1730, P. Mander, MEE 10 1990, 105, Rs. VI 13 ff.

¹²⁸ TM.75.G.1541, D.O. Edzard, ARET 2 1981, Nr. 8 Vs. I-II.

¹²⁹ TM.75.G.1530, A. Archi, ARET 7 1988, Nr. 58 Vs. I 1 ff.

¹³⁰ KUB 33.120, bearbeitet von H.G. Güterbock 1946, Vs. I 1-4 und KBo 17.94 (= ChS I/5 1988, Nr. 77) Rs. III 26-33.

¹³¹ KBo 17.94 (= ChS I/5 1988, Nr. 77) Rs. III 26'-33'.

in Verbindung.¹³² Die Nähe der Išhara und ihrer Hypostase Ḥamrišhara zur Unterwelt zeigt auch das Totenritual einer Priesterin der Išhara.¹³³

Ihr Parhedros im Pantheon von Ebla ist wahrscheinlich Dagān. In der assyrisch-babylonischen Götterliste An : Anum ist sie die Gemahlin des Šaggar, der in Ebla als Sanugaru belegte Mondsichelgott;¹³⁴ nach derselben Götterliste ist sie jedoch auch die Gemahlin des Gottes ḤAR und des Almanu; ihre Kinder sind Aštamer und Ninḫal.¹³⁵

Als Göttin, die mit der Saat in Beziehung steht, und als „Herrin der Liebe“ und der sexuellen Potenz gehört Išhara zu dem Göttertypus der jugendlichen Göttin; sie trägt deshalb das (hurritische) Epitheton šiduri „Mädchen“.¹³⁶

Mit der Landwirtschaft verbunden zeigt sich Išhara bereits in Ebla; dort ist der elfte Monat – das ist der Monat der Aussaat – nach ihr benannt. Den Aspekt einer Vegetationsgöttin deutet ihre Verbindung mit dem Korngott Dagān im Pantheon von Ebla und dem Landwirtschaftsgott Ninurta im Pantheon von Emar an.¹³⁷

Überregional ist ihre Nähe zu Flüssen und Quellen: In einer eblaitischen Beschwörung gegen Schlangen ist sie zusammen mit der Flußgöttin Balīḫa angerufen.¹³⁸ Unter Šūsuen, einem König der Ur III-Zeit, finden in den königlichen Gärten Opfer für Dagān, Išhara und für Ḥabūrītum, die Göttin des Flusses Ḥābūr, statt.¹³⁹ In Kizzuwatna befindet sich bei der Ortschaft Niriša ein Tempel und eine Quelle der Išhara.¹⁴⁰

In dem hurritischen literarischen Werk „Freilassung“,¹⁴¹ dessen Schauplatz die Stadt Ebla (zu Beginn des zweiten Jahrtausends) ist, ist Išhara anstatt Ištar/Ša(w)oška als Parhedra des Wettergottes

¹³² Es handelt sich um die wohl zu einer Tafel gehörenden Fragmente KBo 23.19 (= HTR 101), KBo 22.105 und 800/z.

¹³³ KUB 30.28 + 39.23 (= HTR 94-98), siehe S. 228 f.

¹³⁴ Siehe S. 373 mit Anm. 461.

¹³⁵ An : Anum 276-285, R.L. Litke 1958, 186.

¹³⁶ KBo 32.11 Vs. I 5, E. Neu 1989a, 295.

¹³⁷ Emar VI.3 1986, Nr. 385:7-8; zu der Verbindung mit Ninurta siehe Emar VI.3 1986, Nr. 387 Vs. 11-16, 39.

¹³⁸ M. Krebernik 1984, 130 ff. und D.O. Edzard 1984, 24 f.

¹³⁹ G. Pettinato und H. Waetzoldt 1985, 248 f.; V. Haas 1988, 125 Anm. 35.

¹⁴⁰ KUB 40.2 Vs. 33, G.F. del Monte und J. Tischler 1978, 223.

¹⁴¹ Siehe S. 549-553

genannt¹⁴² – eine ältere, nordsyrische Konstellation, die die Panthea von Alalah und Emar noch bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrtausends bewahrt haben.¹⁴³

Ihrem Wesen nach ist Išhara eng mit Ištar verwandt, als deren westsyrische Aspektverwandte sie bezeichnet werden kann.¹⁴⁴ So sind bereits seit dem dritten Jahrtausend Liebes- und Potenzbeschwörungen an das Göttinnenpaar Ištar und Išhara gerichtet.¹⁴⁵ Eine Hypostase der Ištar ist Išhara in der altbabylonischen Version des Atra(m)ḫasīs-Epos in ihrer Eigenschaft als Göttin der Sexualität.¹⁴⁶ Die beiden Göttinnen sind einem altassyrischen Brief zufolge Empfängerinnen von zwei silbernen Stierfiguren.¹⁴⁷

Am Ende des zweiten Jahrtausends läßt sich Išhara kaum noch von Ištar unterscheiden. So wird etwa in einer lexikalischen Liste der „Stern Išhara“ mit „Ištar, Herrin der Länder“ gleichgesetzt.¹⁴⁸ In den akkadischen Potenzbeschwörungen¹⁴⁹ gehören Išhara, Nanaya, Ištar, Kanišurra und Gazbaya dem Typus der Liebesgöttin an.¹⁵⁰ In einer dieser Texte ist Išhara eine Hypostase der in ihrer Herkunft noch ungedeuteten Göttin Kanišurra.¹⁵¹ Zu ihrem Aspekt als Göttin der Sexualität tritt nun (im ersten Jahrtausend) auch derjenige der kriegerischen Göttin hinzu.¹⁵² Epitheta wie „Išhara, Herrin der Menschheit“¹⁵³ weisen darauf hin, daß sie endgültig mit der Ištar verschmolzen ist.

Die Beziehung der Išhara zur Unterwelt bzw. zur hurritischen Unterweltsgöttin Allani/Allatum, die bereits in der neusumerischen Zeit im Süden Mesopotamiens besteht,¹⁵⁴ tritt auch in den Ritua-

¹⁴² KBo 32.11 Vs. I 5, Rs. IV 12, 14, 16, 18, 20; KBo 32.67 Rs. IV 4; KBo 32.37 14.

¹⁴³ Emar VI.3 1986, Nr. 17:35 [D]IŠ]KUR ù Dⁱš-ha-ra.

¹⁴⁴ D.L. Stein 1988, 179 mit Anm. 38.

¹⁴⁵ C.G. Wilcke 1991, 280 f.

¹⁴⁶ Bearbeitet von W.G. Lambert und A.R. Millard 1969, Tafel I 300-304.

¹⁴⁷ TC 3, 106 (H. Hirsch 1972, 19):

„Zwei Sekel Silber mit meinem Siegel brachte dir Pūšukēn. (Es sind) für Ištar und Išhara zwei Stiere. Ein Becher ist für Išhara.“

¹⁴⁸ CT 26 Pl. 42 Kol. I 9.

¹⁴⁹ Bearbeitet von R.D. Biggs 1967.

¹⁵⁰ R.D. Biggs 1967, Text 25.

¹⁵¹ R.D. Biggs 1967, Text 6.

¹⁵² BBS Nr. 8 IV 28-29, siehe W.G. Lambert 1976-1980, 177.

¹⁵³ Zum Beispiel in der sumerisch-akkadischen Beschwörungssammlung Šurpu, bearbeitet von E. Reiner 1970, Kol. II 172.

¹⁵⁴ N. Schneider 1932, 57:4-6 und L. Legrain 1912, Nr. 282 Vs. 9-13; vgl. auch W. Sallaberger 1993, Teil 1, 46.

len der aus Mukiš, der Metropole von Alalah, stammenden Beschwörerin Allaituraḫi zutage,¹⁵⁵ des weiteren in einem Ritual des Ammiḫatna, einem Priester der Išhara in Kummanni,¹⁵⁶ in der Überlieferung von Ugarit sowie in den Opferlisten des hethitischen Staatskultes. Die enge Verbindung zu Allani deutet den chthonischen Aspekt der Naturgöttin an.

Als Schwurgöttin und Schützerin der Eide bildet sie spätestens seit Šuppiluliuma I. ein Paar mit dem hurritischen Mondgott Kušuḫ, der der „Herr des Eides“ ist.¹⁵⁷ In einem mittelhethitischen Vertrag mit den Kaškäern¹⁵⁸ heißt es in der Vereidigung: „Siehe, wir haben einen Eid gemacht. Alle Götter haben wir zur Ratsversammlung bestellt: Die Sonnengottheit, den Wettergott, Zi[ḫariya], Ištar, Išhara, den Herrn(!) des Eides, die Götter des Himmels, die Götter der Erde, die früheren Götter“ usw.¹⁵⁹ Epitheta der Göttin sind „Königin des Eides“¹⁶⁰ und „Herrin des Eides“¹⁶¹

Die Beziehung der Išhara zum Mond tritt auch in der babylonischen Magie hervor; bei einer Mondfinsternis ruft man Išhara zu Hilfe.¹⁶² In ihrer Eigenschaft als „Vereidiger“ sollen die Išhara und der Mondgott den Eidbrüchigen „ergreifen und drinnen aber in seinem Inneren [ihm] den Sohn und ihn selbst fressen.“¹⁶³ Der Mondgott und Išhara verhängen die klassische Meineidstrafe, nämlich das Leibessinnere der Eidbrüchigen durch Krankheiten – hauptsächlich wohl durch Wassersucht – wie bei einer Schwangerschaft – anschwellen zu lassen.¹⁶⁴ Das Anschwellen des Leibes gilt

¹⁵⁵ Bo 2776(+) IBoT 2.126(= ChS I/5 1988, Nr. 8) Rs. IV 26'-33' und VBoT 16(= ChS I/5 1988, Nr. 31) Vs. 2' 12.

¹⁵⁶ KBo 5.2 Rs. III 7-10: Hebat, Išhara, Allani, Nikkal.

¹⁵⁷ Das Paar Kušuḫ und Išhara ist z.B. in einem Ritual der Maštigga in der Reihenfolge Sonnengottheit-Wettergott, Kušuḫ-Išhara und Hebat-Muš(u)n(n)i aufgeführt CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, 114-157, Vs. I 22'.

¹⁵⁸ CTH 139, bearbeitet von E. von Schuler 1965, 109-117; E. Neu 1968a, 173 f.

¹⁵⁹ CTH 139 Vs. II 8'-11'.

¹⁶⁰ KUB 26.43 Rs. 19; siehe auch E. von Schuler 1965, 115.

¹⁶¹ KBo 8.35 Vs. II 10. Als „Herrin des Eides“ ist sie auch in hurritischen Texten bezeichnet: KBo 27.155(= ChS I/2 1986, Nr. 92) linke Kol. 7'; KUB 47.101(= ChS I/2 1986, Nr. 93) Rs. IV 10'.

¹⁶² L.W. King, 1896 Nr. 7.

¹⁶³ KBo 6.34+, bearbeitet von N. Oettinger 1976, Rs. III 22-23, vgl. auch N. Oettinger 1976, 41.

¹⁶⁴ N. Oettinger 1976, 42.

denn auch als die „Išhara-Krankheit“. So heißt es im Ritual des Beschwörers Zelliya: „Wenn ein Mensch durch Išhara erkrankt, er die Išhara-Krankheit bekommt, und dann stirbt, ...“¹⁶⁵ „Die Išhara-Krankheit bekommen“ wird durch das Verbum išharišh- ausgedrückt. In Babylonien bringt Išhara die Krankheit mit dem Namen „Zugriff der Išhara“.¹⁶⁶ Andererseits aber ist bei Erkrankungen die Hilfe der Išhara erwünscht.¹⁶⁷

Die Eigenschaft einer Eid- und Schwurgöttin verleiht ihr denn auch einen magischen Aspekt: So verflucht die alte Tawananna im Namen der Išhara Muršili II. und seine Familie. Muršili berichtet: „Die Königin verfluchte mich, meine Gemahlin (und) meine Kinder bei der Išhara, indem sie gegen uns ein Ritual anwandte; dadurch ist meine Gemahlin gestorben.“¹⁶⁸ Umgekehrt sind an Išhara gerichtete Rituale gegen Verfluchungen in hethitischer¹⁶⁹, luwischer¹⁷⁰ und hurritischer¹⁷¹ Sprache überliefert.

In dem mittelhethitischen Ritual zur Entsöhnung eines Hauses werden „Memešarti von Himmel und Erde, Mondgott, Išhara, Schwur der Gottheit (und) die Götter der Verfluchung und des Todes“ aufgerufen, die Behexung vom Hause und von der Ortschaft zu nehmen – „sie an Händen und Füßen zu binden“ und der Unterwelt zu übergeben.¹⁷²

In den Ritualen der Beschwörerin Allaituraḫi schützt das Paar Išhara und Allani das Hauswesen des Ritualherrn vor dämonischen Mächten. Zu diesem Zweck stellt die Beschwörerin Statuetten der beiden Göttinnen nebst anderen Utensilien in dem von Behexungen bedrohten Garten auf.¹⁷³

In Emar ist sie die „Herrin der Prophetinnen“;¹⁷⁴ sie steht

¹⁶⁵ KUB 30.26 Vs. I 1-2.

¹⁶⁶ CT V Pl. 4-6:11, bearbeitet von G. Pettinato 1966 (Band II), 5-56, Zeile 11, siehe auch G. Pettinato 1966 (Band I), 178, 194.

¹⁶⁷ KUB 57.113 Vs. I 9.

¹⁶⁸ KUB 14.4 Rs. IV 22-23, C. Burde 1974, 15 f.

¹⁶⁹ CTH 782. Zu vergleichen ist auch das kathartische Ritual KUB 53.30.

¹⁷⁰ KUB 35.92(+) KBo 9.146(= LTU 88-89 und StBoT 30, 1985, 402 ff.).

¹⁷¹ KUB 7.56(= ChS I/2 1986, Nr. 90).

¹⁷² CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, 114-157, Rs. IV 11-14, siehe S. 283-289.

¹⁷³ VAT 13019a(= ChS I/5 1988, Nr. 7 mit Duplikaten) Rs. IV 10'-27', siehe S. 905.

¹⁷⁴ Emar VI.3 1986, Nr. 373 97'; das in Emar VI.3, 1986, Nr. 387 11 erwähnte „Haus der Išhara“ wird in einem Duplikat (Msk 74286b rechte Kol. 47', siehe Emar VI.3 1986, S. 386) als „Haus der Propheten“ bezeichnet.

damit der in Hattuša mit ihrer Prophetin oder Ekstatikerin Maḥitti verehrten Ningal nahe.¹⁷⁵

Išhara im Staatspantheon von Hattuša: Die Übernahme der Išhara in das Staatspantheon scheint erst während des Mittleren Reiches erfolgt zu sein.

Da die Ägypter mit dem Begriff Hatti-Land primär die nord-syrischen hethitischen Besitzungen verbanden, erscheint Išhara in der Schwurgötterliste der ägyptischen Version des Staatsvertrages zwischen Ramses II. und Hattušili III. als die höchste Göttin von Hatti, die als „Išhara, Herrin der Berge und Flüsse des Hatti-Landes“ bezeichnet wird. Auf Išhara folgen die Götter des Landes Kizzuwatna.¹⁷⁶

In den Opferlisten ist Išhara der Hebat zugeordnet.¹⁷⁷ Eine dieser Aufzählungen läßt auf Hebat und ihre Aspekte und Hypostasen die Schicksals- und Muttergöttinnen und das Paar Išhara-Allani folgen; erst danach wird Ištar genannt.¹⁷⁸ An anderer Stelle folgen auf Išhara-Allani das Mondpaar Umbu-Nikkal,¹⁷⁹ danach Ištar mit Ninatta und Kulitta.¹⁸⁰ Gelegentlich sind Išhara und Allani in den Opferlisten so eng verbunden, daß beide nur ein einziges Opfer erhalten.¹⁸¹

In Ritualtexten aus Ugarit ist Išhara zusammen mit den Gottheiten Allani, Šimige, Nubadig, dem Berggott Bišaiša(bḥi) und den Schicksalgöttinnen Hudena-Hudellurra aufgeführt.¹⁸²

Die Feste der Išhara: Die auf einer fragmentarisch erhaltenen Tafel überlieferten beiden Festrитуale¹⁸³ – ein Herbst- und ein Früh-

¹⁷⁵ KBo 27.160 9, V. Haas 1990a, 32.

¹⁷⁶ J-s'-h-r' (Išhara) Ky-d'-w'd'-n', J.H. Breasted 1962, 172 (mit fehlerhafter Transkription des Namens Išhara).

¹⁷⁷ Die Folge Pša-Juš-ga Piš-ḥa-ra x[belegt lediglich das kleine Fragment KBo 21.11 6'-7'.

¹⁷⁸ KUB 27.13(= ChS I/3.1 1994) Vs. I 16-18.

¹⁷⁹ KUB 10.27 Rs. III 10-13; ähnlich sind KUB 32.91 Rs. 1'-5' und KUB 32.91 Vs. 13'-16'.

¹⁸⁰ KBo 24.42 Rs. III 3'-7'.

¹⁸¹ KBo 17.98 Rs. V 11'-14' verzeichnet für die Paare Abiri-Zalmatḥi, Abadi-Lelluri, Išhara-Allani und Taru-Tagidu je einen Vogel nebst drei flachen Broten.

¹⁸² E. Laroche 1968, 525 und J. Friedrich 1943, 211.

¹⁸³ KBo 29.213 + YBC 18612(G.M. Beckman und H.A. Hoffner, Jr. 1985, Nr. 54) + KBo 23.17(+)KBo 23.41 + KBo 24.108; Rs.: KBo 23.30 + KBo 30.186 + KBo 24.108 + KBo 23.31(+)KBo 29.213 + YBC 18612; Duplikat ist KBo 21.42, siehe H.G. Güterbock 1979, 138 ff.

lingsfest – spiegeln lokale Kulte Kizzuwatnas wider. Der Kreis der Išhara besteht hier aus sieben Gottheiten, nämlich den drei Paaren Išhara und „Herrin“ Beltu – wohl Ištar –, Mond- und Sonnengott, Ḥalma und Mondgott Šangara/Šaggar¹⁸⁴ sowie Tuḥitra. Das Herbstfest beginnt mit einem kathartischen Ritus: Der Beschwörungspriester bereitet zwei Tische vor, auf die er Brote legt. Auf einen der Tische stellt er die Statuette der Göttin; er hebt sie hoch und durchschreitet mit ihr zwei Feuerstellen, in die er Mehl schüttet. Nun wäscht und salbt er die Statuette und stellt sie auf den Tisch zurück. Nachdem der Ritualherr die Proskynese vollzogen hat, werden drei Schafe der Išhara, dem Mond- und Sonnengott sowie der Beltu, dem Paar Ḥalma und Šangara/Šaggar und Tuḥitra geopfert, wobei auf Leber, [Herz], Füße und Köpfe besonders verwiesen wird.¹⁸⁵ Dazu werden Brotsorten, Käse, Brei- und Bohnengerichte sowie Öl und Wein den Gottheiten dargebracht. Nach einer größeren Lücke setzt auf der Rückseite der Tafel die Beschreibung des Frühlingsfestes ein, das mit einer Anrufung eröffnet wird. Darin ist vom Zorn der Göttin und von ihrer Besänftigung die Rede; man bittet sie, nicht fortzugehen, sondern für das Gedeihen der Nahrungspflanzen – der „starken Gerste“ – und für das Vieh auf der Sommerweide – es wird die Salzlecke genannt – zu sorgen. Dafür verspricht man ihr das „Fest der Hirsche“. Auf das Bittgebet folgen die üblichen Brotopfer, sodann die rituelle Reinigung der Götterstatuette, welche, wie beim Herbstfest, durch die beiden Feuerstellen hindurchgetragen¹⁸⁶, gesalbt und gewaschen wird. Nach der Reinigungszeremonie finden Schlachtopfer statt. Danach vollzieht der Ritualherr wieder die Proskynese und begibt sich nach Hause.

Das Thema des Zorns der Göttin und der damit verbundenen Sorge, die Göttin könne verschwinden und nähme ihre Funktionen nicht mehr wahr, sowie die Bitte um Getreide und den Erhalt der Viehherden auf den Bergweiden deuten auf den Vegetationscharakter der Göttin hin.

Im (h)išuwa-Festrитуал sind Maliya, Išhara und Lelluri die wichtigsten Göttinnen; Ištar und Hebat, die lediglich mit Brot- und

¹⁸⁴ Ḥalma und Šaggar/Šangara, der Gemahl der Išhara (siehe S. 373 und 568), sind auch in Emar belegt, Emar VI.3 1986 Nr. 373:93; Nr. 378:12; zum Mondgott Sanugaru-Šangara/Šaggar siehe S. 373 mit Anm. 461.

¹⁸⁵ Siehe auch S. 655 f.

¹⁸⁶ Siehe S. 899.

Trankopfern versehen werden, spielen hingegen nur eine geringe Rolle. In diesem Festritual gehört Išhara, die auch hier ein Paar mit Allani bildet,¹⁸⁷ zum Kreis des Wettergottes (von) Manuz(z)i. Die an sie gerichteten Opfer- und Kulthandlungen werden in ihrem eigenen Tempel vollzogen.

Hamrišhara: Ein fragmentarischer Absatz des hethitischen Totenrituals nennt die Priesterin Išharalli, die für die Göttin Hamrišhara agiert;¹⁸⁸ ihr Name ist von dem Nomen hamri¹⁸⁹, der Bezeichnung eines sakralen Gebäudes,¹⁹⁰ und dem Namen Išhara zusammengesetzt.

Unter den Kultgeräten, die Hattušili I. aus dem Tempel der Stadt Haššu(wa) geraubt hat, befanden sich neben Götterstatuetten bezeichnenderweise auch zwei hamri genannte tragbare Tempelhäuschen, deren Türen Hattušili mit Gold verzieren ließ, und die er in den Tempel der Sonnengöttin nach Arinna überführte.¹⁹¹

In Nordsyrien und in Südanatolien sind mit dem Begriff hamri der Wettergott,¹⁹² Išhara und wohl auch Hebat¹⁹³ verbunden.

Der Terminus hamru/hamri bezeichnet einen heiligen Bezirk,¹⁹⁴ wahrscheinlich sogar die Zella des Tempels selbst,¹⁹⁵ und kann mit dem Gottesdeterminativ versehen werden. Im oder beim hamri-Heiligtum fand in Assur die Rechtsprechung statt;¹⁹⁶ hamri steht in Verbindung mit dem Schwert des Gottes Assur, das sich offenbar auch in der altassyrischen Handelsniederlassung in Kaniš in einem

¹⁸⁷ KUB 32.128 Vs. I 24-29.

¹⁸⁸ KUB 30.28 + KUB 39.23 (= HTR 17, siehe auch 8, 94 und 144); weitere Belege: KUB 35.92 Vs. 28, Rs. 16; KUB 39.57 Vs. I 3.; 511/d Vs. 5; 384/i Vs. 3, 10, Duplikat: IBoT 4.121 und KBo 9.146(+) KUB 35.92.

¹⁸⁹ Der Ursprung des Wortes ist wohl in dein nordsyrisch-südanatolischen Substrat zu suchen, R. Menzel 1981: 68* f. Anm. 872; E. Laroche 1953, 192 und 1954, 123; HEG I 1983, 144.

¹⁹⁰ Siehe S. 512.

¹⁹¹ KBo 10.1 Vs. 39, siehe S. 562.

¹⁹² KUB 5.7 54; KUB 30.31 Rs. IV 22; KUB 55.30 6'; Einar VI.3 1986, Nr. 274. In assyrischen Urkunden auch ein heiliger Ort des Wettergottes, an dem die Kinder Vertragsbrüchiger verbrannt werden, K. Deller 1965, 385; W. Helck 1971, 131.

¹⁹³ KUB 51.73 Rs. 2'-6'; siehe auch KUB 54.44 3', 8' und KUB 54.47 7'.

¹⁹⁴ M. Popko 1976, 31 f.

¹⁹⁵ Nach KUB 5.7 Vs. 54 befindet sich hamri „im Inneren des Tempels“ des Wettergottes.

¹⁹⁶ H. Hirsch 1972, 48 und M.T. Larsen 1976, 244.

hamrum befand.¹⁹⁷ In der hethitischen Götterliste sind „die Gottheiten im šinapši-Haus (und) die Gottheiten im hamri-Haus“ zusammen aufgeführt.¹⁹⁸ In luwischen Išhara-Ritualen ist von den Göttern des Hamrišhara und von einem Schwur im Hamrišhara die Rede.¹⁹⁹ In hurritischem Kontext stehen die beiden Gebäude hamri und hurtišši – möglicherweise eine hurritische Abstraktbildung von hethitisch hurt-/huwart- „(ver)fluchen“ – nebeneinander.²⁰⁰

Eine lexikalische Liste aus Ugarit enthält die Gleichung: Dšara = hamarri = qi-i[d-šu(?)].²⁰¹ Falls letzterer Eintrag zur Wurzel qdš, d.h. zu der Göttin Qudšu²⁰² zu stellen ist, wäre eine Verbindung der Išhara-Hypostase Hamrišhara zur Aphrodite Parakyp-tusa, jener sich aus dem Fenster ihres Hauses zum Zwecke hierodulischer Anlockung hinauslehenden (Tauben-)Göttin²⁰³, gegeben. In der Überlieferung des Alten Testaments weihen die Hierodulen „Häuser für Ašera“ im Tempel von Jerusalem.²⁰⁴

Die an manchen Miniaturhäusern angebrachten Steinböcke und Schlangen machen eine Beziehung zur Išhara wahrscheinlich.²⁰⁵

Symboltiere der Išhara: Für die Wesensbestimmung der Išhara sind die ihr zugeordneten Tiere – Skorpion, Schlange, Kapride – von besonderer Bedeutung, da sie die verschiedenen Aspekte der Göttin zum Ausdruck bringen.

¹⁹⁷ B. Menzel 1981, 38.

¹⁹⁸ KBo 34.203 + Rs. V 1-2; vgl. auch KUB 30.31 + KUB 32.114 Vs. II 50'-56', Rs. IV 20-26 und KUB 51.73 Rs. 2'-9'.

¹⁹⁹ KBo 9.146(+) KUB 35.92 (= StBoT 30, 1985, 402-406) Vs. 28', 32', 39', 41', Rs. 9', 16', 37'; Vs. 28' „die Götter [zu dem Ha]mrišhara seit alters und gegenwärtig“.

²⁰⁰ 812/b Rs.; vgl. auch D^he-bat hur-ti-iš-ši-ia KUB 51.73 Rs.(?) 5' und [A-NA D^he-bat hur-ti-iš-ši-ia KUB 54.47:9'.

²⁰¹ Ugaritica V 1968, 248; hamarri ist eine hurritische Form von hamri, vgl. auch hurritisch istani hamariša „innäten der hamri“ [KUB 45.22 (= ChS I/5 1988, Nr. 93) Rs. III 5'; KBo 19.135 (= ChS I/5 Nr. 96) Rs. III 1] oder hamarri = ta „zum hamri“ [KUB 27.28 (= ChS I/5 1988, Nr. 92) Rs. IV 3; KBo 19.135 (= ChS I/5 1988, Nr. 96) Rs. III 11]. Die Plurale erinnern an die Dyade – „die zwei hamri“ – vom Tempel in Haššu(wa), siehe S. 562.

²⁰² Siehe S. 357 f.

²⁰³ W. Fauth 1967.

²⁰⁴ 2Könige 23.7; vgl. auch Pausanias III 16:2. Zum Fortleben dieser heiligen Miniaturhäuser siehe R. Eisler 1909, 161-166.

²⁰⁵ Siehe S. 518 f.

Seit dem zweiten Jahrtausend ist die (bašmu-)Schlange als Symboltier der Išhara belegt: In einer altbabylonischen Rechtsurkunde leistet man den Eid „bei der bašmu-Schlange der Išhara“; in Ugarit opfert der König „für Ušh[ara], die Schlange“.²⁰⁶

Spätestens seit der folgenden Kassitenzeit ist auch der Skorpion Symbol und Sternbild der Išhara. In einem ugaritischen Text bringt der König für die „ušhr hlmt“ Trankopfer dar.²⁰⁷ Die Konsonantenfolge bezeichnet Išhara/Ušhara und eine Echse oder Schlange; zu vergleichen sind akkadisch hulmittu (eine Schlange), hebräisch ḥomet und syrisch ḥulmata „Eidechse“. Eine Schlange, ein Skorpion und eine Maus sind auch in Kummanni Symboltiere der Göttin.²⁰⁸ In einem hurritischen Ritual wird die Statuette der Göttin zum Zweck einer Katharsis mit einer Brandgans und einem Flußkrebis umschwenkt.²⁰⁹ Auf den kudurru-Grenzsteinen des ersten Jahrtausends sind Skorpion und Krebs Symbole für Išhara.

Es liegt nahe, die Ikonographie der Göttin mit der Schlange,²¹⁰ die typologisch sowohl die Eva der Schöpfungsgeschichte, die zwei Schlangen haltende Dämonin Lamaštu,²¹¹ die kretisch-minoische Frau mit Schlange und wohl auch die Tochter der Schlange Illuyanka mit einschließt, in eine Verbindung mit Išhara zu stellen.

Schlangen haben einen chthonischen Aspekt und sind, besonders wenn in Kopulation begriffen, ein Zeichen für herannahenden Regen.²¹² Daneben könnte die Schlange auch eine apotropäische Funktion erfüllen. Daß Schlangen Böses fernhalten sollen, wird aus Inschriften deutlich, die an Schlangenfiguren angebracht sind, so z.B. „Geh hinaus, Böses – komm herein, Gutes!“²¹³

Auf einen Zusammenhang der Išhara mit der für den Regen zuständigen Kapridengöttin²¹⁴ weist in erster Linie das Frühlingsfest der Išhara hin, in welchem ihr ein „Fest der Hirsche“ zelebriert wird.²¹⁵ Im (h)išuwa-Festritual ist für Išhara ein Ziegenbock als anbašši-Brandopfer vorgesehen.²¹⁶ Die Göttin mit den Kapriden

²⁰⁶ RS 24.260 (= Ugaritica V 1968, Nr. 11) Vs. 1-2.

²⁰⁷ Ugaritica VII 1980, 99 f.

²⁰⁸ KUB 40.2 Vs. 10, ferner wird der Getreideschädling UJ.ŠE genannt.

²⁰⁹ KUB 7.96 Vs. II 4-5.

²¹⁰ U. Winter 1983, 114, 110 f. Abb. 36.

²¹¹ W. Farber 1987, 89.

²¹² W. Eichhorn 1976, 17.

²¹³ I. Kottsieper 1984, 110.

²¹⁴ Siehe S. 361 f.

²¹⁵ KBo 23.41 9'.

²¹⁶ KUB 32.128 Vs. I 26-28, siehe S. 857.

dürfte mit der Viehzucht in Zusammenhang stehen; es sei hier an die in dem Herbstritual der Išhara erwähnte Salzlecke (der Sommerweiden) erinnert.

Allani, die Herrin der Unterwelt

Der hurritische Name Allani ist aus den Elementen allai „Herrin“ und dem Artikel -ni gebildet.

Allani gelangt (in der akkadisierten Namensform Allatum) seit der neusumerischen Zeit zusammen mit ihren Gefährtinnen Išhara und der „Herrin von Nagar“²¹⁷ vom oberen Hābürggebiet bis in den Süden Mesopotamiens.²¹⁸

Im hethitischen Staatspantheon ist das Paar Allani und Išhara seit dem Mittleren Reich belegt. Jedoch sind Allani und Allatum in der hethitischen Überlieferung nicht immer identisch. Während Allatum mit der anatolischen Totengöttin Lelwani gleichgesetzt wurde,²¹⁹ identifizierte man Allani mit der Unterweltsgöttin, der „Herrin der Erde“;²²⁰ eine Gleichsetzung der „Herrin der Erde“ mit Lelwani hingegen ist nicht nachzuweisen.

Im Mythos des hurritisch-hethitischen Literaturwerkes „Freilassung“²²¹ trägt Allani das Epitheton „Riegelholz der Erde“, das sich auf das Unterweltstor – der Grenze zwischen dem Jenseits und dem Diesseits – bezieht. Der Mythos beschreibt die Göttin als Herrin der Unterwelt, die von den „früheren Göttern“ aus dem Kreis des Kumarbi umgeben ist. Als Teššop ihren Palast betritt, begrüßt sie ihn mit einem Tanz; vielleicht ist sie, wie ihre Statuette im (h)išuwa-Festritual, mit einem blauen Gewand – der Farbe des Todes – bekleidet. Sie tritt vor den tafelnden Teššop mit einem Tiergefäß in Händen „wie ein Mundschenk hin; die Finger der Hand [waren] ihr lang [ausgestreckt]; und diese vier Finger liegen unterhalb des Tiergefäßes.“ Anscheinend mißachtet Teššop das Speiseverbot der Unterwelt und verfällt so den Gesetzen des Totenreichs.

Einem der Rituale der Beschwörerin Allaiturahi ist ein Mytholo-

²¹⁷ Siehe S. 542.

²¹⁸ D. Prechel 1993.

²¹⁹ H. Otten 1950a, 135.

²²⁰ KBo 32.13 Vs. I 1 und Vs. II 2.

²²¹ Siehe S. 549-553.

gern inkorporiert, das in kaum verständlichem Kontext – in Anlehnung an die mesopotamische Erzählung vom Gang der Inanna-Ištar in die Unterwelt – von der Gefangenschaft der Ša(w)oška bei Allani und ihrer Befreiung durch Teššop zu berichten scheint.²²²

Die Muttergöttin Kubaba

Die Bedeutung des altsyrisch-anatolischen Namens ist unbekannt.²²³ Nicht sicher auf Kubaba beziehen läßt sich die in assyrischen theophoren Personennamen belegte sumerographische Schreibung KU₃.KA₂, akkadisch kù-babu „heiliges/reines Tor“²²⁴, die zumindest als Volksetymologie gewertet werden könnte. Da Kubaba die Stadtgöttin von Karkamiš ist, deren Name das sumerische Wort Kar „Handelsplatz“ enthält, ist eine sumerische Deutung des Namens Kubaba als „reine Baba“ noch am wahrscheinlichsten. Die Namenshieroglyphen der Göttin sind ein Rhombus, ein Vogel und ein Gefäß. In den altassyrischen Texten ist der Name in der Form Kubabat mit dem semitischen femininen -t erweitert.²²⁵

Seit dem 18. Jahrhundert ist Kubaba als Stadtgöttin und „Königin“ von Karkamiš bezeugt.²²⁶ Als zur Zeit Šuppiluliumas I. Karkamiš den Rang einer hethitischen Sekundogenitur erhält, gelangt die Stadtgöttin in den hethitischen Staatskult.

In der hethitischen und ugaritischen Ritualliteratur erscheint nunmehr die Götterfolge Adamma-Kubaba,²²⁷ die meist um Ḫašuntarḫi²²⁸ erweitert ist. Seltener finden sich die Dreiergruppen Ayanikaltu-Kubaba-Ḫašuntarḫi oder Kubaba-Iškalli-[Ilaruwa?].²²⁹ Mit dem Begriff Ḫašuntarḫi scheint ein Aspekt des Paares

²²² KBo 12.85 + (= ChS I/5 1988, Nr. 191) Vs. II 19-34, siehe auch V. Haas und H.J. Thiel 1978, 37 f. und I. Wegner, 1981, 64.

²²³ Die ältere Literatur nahm einen Stamm *ku(m)b/p „Höhlung“ mit den daraus entwickelten spezifischen Bedeutungen „Gefäß, Berghöhle, Felsloch, Grab“ an, R. Eisler 1909; zuletzt W. Fauth 1975, 383 und C. Brixhe 1979.

²²⁴ E. Laroche 1960, 122.

²²⁵ V. Haas 1978, 67.

²²⁶ Siehe S. 578.

²²⁷ KBo 15.37 Vs. II 29, 32, Rs. IV 38, 41; KBo 33.215 Rs. V 20'; KUB 25.42 Rs. V 8; KUB 45.37 Rs. III 5'.

²²⁸ KBo 5.2 Rs. III 15; KBo 23.11 7'; KUB 20.93 + KUB 27.4 Rs. VI 6; KUB 27.1 Vs. II 53; KUB 27.8 Vs. 14; KUB 32.91 Rs. 11'; KUB 32.93 7'.

²²⁹ KUB 17.20 Rs. III 10; HT 54 6.

Adamma-Kubaba bzw. Ayanikaltu-Kubaba bezeichnet zu sein.²³⁰ Das hurritische Nomen Iškalli, in der Regel mit dem Begriff Uršui verbunden,²³¹ ist mit dem Epitheton „Zeuge“ versehen.²³² Im hethitischen Staatskult ist die Gruppe Adamma-Kubaba dem Götterkreis der Hebat zugeordnet.

Adamma dürfte eine autochthone syrische Gottheit sein, nach der im Kalender von Ebla der Monat Mai benannt ist. Gemeinsam ist den beiden Namen Adamma und Kubaba, daß sie mit und ohne femininen -t geschrieben werden. Dies ließe vermuten, daß beide Gottheiten im Sexus nicht festgelegt sind.²³³ Der Name Adamma könnte dann aus den Lallnamen Ada „Vater“ und Amma „Mutter“ zusammengesetzt sein.²³⁴ Hermaphroditische Gottheiten sind zwar im hethitischen Schrifttum nicht nachzuweisen, doch fand sich auf der Burg Büyükkale in althethitischer Schicht die Terrakottafigur eines zweigeschlechtlichen Wesens, das zwar nicht im offiziellen Staatskult, doch bei der einfachen Bevölkerung Verehrung gefunden haben mag.²³⁵ Ähnliche Terrakotten aus der Mitte des zweiten Jahrtausends sind auch aus Zypern bekannt.²³⁶

Der den hurritisch-hethitischen Ritualen der Beschwörerin Allaiturahi zugrunde liegenden Tradition aus Alalah zufolge bildet Kubaba mit einer LAMMA-Gottheit ein Paar.²³⁷

In ihrem Aspekt als thronende Göttin ist ihr Parhedros der Stier- und Wettergott, wie etwa auf der Kubaba-Stele in Malatya²³⁸ und vielleicht bereits auf einem altassyrischen Siegelbild.²³⁹

²³⁰ V. Haas 1978, 67 f.

²³¹ KBo 21.87 Rs. III 9'; KUB 20.93 + KUB 27.4 Rs. VI 4; KUB 27.1 Vs. II 54; KUB 27.8 Vs. 12; KUB 45.41 Vs. II 12'; KUB 45.71 5.

²³² KUB 17.20 Vs. II 14, Rs. III 10.

²³³ Dafür könnte auch die ungewöhnliche Schreibung des Namens Kubaba mit dem Determinativ MUNUS „Frau“ (KUB 6.46 Vs. II 18) sprechen, die bei keinem anderen Götinnennamen anzutreffen ist.

²³⁴ W. Fauth 1967a. und 1977.

Der Name Adamma taucht auch im griechischen Raum im Zusammenhang mit Kybele auf: Auf einer nahe der römischen Agora in Athen gefundenen Marmortafel aus dem Metroon der Kybele-Agdistis von Rhamnus (83/82 v. Chr.) findet sich der Name Adamma als Sakraltitel einer Priesterin, W. Fauth, 1967a, 132 f.

²³⁵ K. Bittel 1955, 22 f.; H. Otten 1964, 98; I. Wegner 1981, 207 mit Anm. 665; V. Haas 1981, 8 und 1982, 99.

²³⁶ H. Herter 1960, 76 und V. Haas 1981, 7 f.

²³⁷ KBo 27.85 + (= ChS I/5 1988, Nr. 2) Vs. 15'; KBo 20.31 (= ChS I/5 1988, Nr. 17) Rs. III? 4'; KUB 27.24 + (= ChS I/5 1988, Nr. 15) Rs. III 3'.

²³⁸ M. Vieyra 1955, Abb. 65.

²³⁹ N. Özgüç 1979, 282 Fig. 1.

In den hieroglyphischen Inschriften der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends ist „die Königin von Karkamiš“ gewöhnlich mit dem luwischen Wettergott assoziiert – ein Paar, das durch die LAMMA-Gottheit Karḫuḫa erweitert werden kann.²⁴⁰

Die Attribute der Kubaba – Spiegel, Granatapfel, Vogel (Tauben?), Hase, Löwe und Stier – auf den Stelen und Reliefs von Karkamiš, Birecik und Malatya (erstes Jahrtausend) – verweisen auf ihre Wesensmerkmale: Sie ist die Herrin des Lebens, Spenderin der Fruchtbarkeit und die Mutter der Tiere.

Als Genosse der Kubaba erscheint im ersten Jahrtausend auch der Gott Šanta.²⁴¹ Im zweiten Jahrtausend wird er (in einer luwisch-hethitischen Ritualgruppe²⁴²) mit dem Marduk-Sumero-gramm ^DAMAR.UD „Stierkalb des Sonnengottes“ wiedergegeben.²⁴³

Šanta – auch im Pantheon von Emar vertreten²⁴⁴ – wird im hethitischen Staatspantheon erstmals im Vertrag Šuppiluliumas I. mit Ḫukkana von Hayaša genannt.²⁴⁵ In Beschwörungen ruft man zusammen mit Marduk, bzw. mit Šanta, dem „König“, die dämonischen, „blutrotten“ Innarawant-Gottheiten bzw. die luwischen Annarummenzi als Schwurgottheiten an.²⁴⁶ In hellenistischer Zeit identifiziert man Šanta in der Namensform Sandon/Sanda mit Herakles.²⁴⁷

Die schon seit langem vermutete, jedoch mit Skepsis betrachtete Identität der Kubaba mit der phrygischen Kybele bzw. der lydischen Kybebe kann heute als gesichert gelten.²⁴⁸

In altanatolischer Tradition stehen ihre enge Verbindung zum Stiergott und der Aspekt der thronenden Göttin. Ihre Throne sind

²⁴⁰ Siehe S. 578.

²⁴¹ In IBoT 3.16+8+KUB 58.62 liegt ein Ritual für das „Große Meer“ (dem Mittelmeer an der südanatolischen Küste) und für Šanta vor, bearbeitet von M. Popko 1987; zu dem Paar Šanta und Kubaba siehe H.Th. Bossert 1932 und 1944, 115 ff., zu dem lydischen Paar Santaš und Kybele, W. Fauth 1975, 387.

²⁴² CTH 757.

²⁴³ KUB 9.31 Vs. I 36 und HT Vs. I 43', 46'.

²⁴⁴ Siehe S. 569 f.

²⁴⁵ O.R. Gurney 1977, 16.

²⁴⁶ KUB 9.31 Vs. I und Vs. II.

²⁴⁷ S.M. Burstein 1978, 24 mit Anm. 82 und Ph.H.J. Houwink ten Cate 1961, 136 f.

²⁴⁸ M.R. Gusmani 1969.

die Gipfel der Berge, wie z.B. der Kalehisar bei Alaca Höyük,²⁴⁹ die Felsformationen bei Eskişehir, Afyonkarahisar²⁵⁰ und andere mehr.²⁵¹ Daß die Vorstellung des Berges als Götterthron auch in hethitischer Zeit bestand, läßt eine Altarinschrift Tutḫaliyas IV. vermuten.²⁵²

Der Hauptkultort der phrygischen Muttergöttin Kybele ist Pessinus am Berge Agdus. Mit ihr setzten die Griechen die Göttinnen Rhea oder Gaia, die Schwester und Gemahlin des Kronos, gleich. Ursprünglich aber bringt die Große Göttin das Leben aus sich selbst hervor. In ihrer hermaphroditischen Erscheinungsform Agdistis hat sie griechischer Überlieferung zufolge Dionysos-Liber grausam kastriert und auf ein nur noch weibliches Wesen reduziert.²⁵³

Das wohl eindrucksvollste Kultbild der Kybele ist eine fast eineinhalb Meter hohe Figur aus Kalkstein, die dem siebten oder frühen sechsten Jahrhundert v. Chr. zuzuordnen ist. Sie war in einer Nische im Vorhof des phrygischen Burgtores in Büyükkale, dem einstigen hethitischen Palast von Ḫattuša, aufgestellt. Die Göttin steht mit ihrem riesigen Polos, von zwei jugendlichen Musikanten flankiert, deren einer mit Mundbinde (Phorbeia) und Doppelflöte, der andere mit einer siebensaitigen, am Bügel mit einem Entenkopf verzierten Kythara versehen ist, frontal und unbeweglich, in Ehrfurcht heischender Unnahbarkeit vor dem Beschauer (Abb. 71).²⁵⁴

Die Göttin Lelluri

In dem Gebiet des Amanus und des Orontes im Westen bis mindestens zum oberen Euphrat im Osten war der Kult der Lelluri verbreitet. Mit dem hurritischen Namenselement -luri sind die Bergnamen Elluri und Adalur(i) sowie die Namen Upelluri, Impaluri, *Ḫudeluri und der Steinname Lulluri gebildet.

Die lexikalische Liste aus Emar setzt die „großen Lelluri-Göttinnen“ mit der sumerischen Göttin, „Herrin der Tiara“, gleich.²⁵⁵

²⁴⁹ Siehe S. 592 f.

²⁵⁰ E. Akurgal 1961a, Abb. 74.

²⁵¹ A. Akurgal 1955, 95-97 und T. Kraus 1960, 28, 33 ff. 54 mit Anm. 257.

²⁵² H.Th. Bossert 1957, 113.

²⁵³ W. Burkert 1979.

²⁵⁴ K. Bittel 1958, 64-72.

²⁵⁵ Nr. 198 nin.men.na = ^Dtal-mi-il-lu-ur-ra, E. Laroche 1980, 253.

Im (h)išuwa-Festritual, in dem der Kult der Göttin von großer Bedeutung ist, werden die Ahnengötter – „die Götter des Vaters der Lelluri“ – verehrt.²⁵⁶

Die Beziehung der Lelluri zu einem Berggott geht aus der Beschreibung der Tempelbeute, die Hattušili I. von Ḫaššu(wa) nach Ḫattuša überführte, hervor: Die Beute bestand aus den Statuetten des Wettergottes, des „Herrn vom (Berg) Armaruk, des Wettergottes, des „Herrn von Ḫalab“, der Allatum, des Berggottes Adaluri(i) (im Amanus), der Lelluri und weiteren Kultgegenständen.²⁵⁷ Im (h)išuwa-Festritual ist sie die Parhedra des Wetter- bzw. des Berggottes Manuz(z)i,²⁵⁸ dessen Attribut ein Adler ist. Dieser Berg-Wettergott steht im Typus dem eblaitischen Berggenius Adarwan, dem „Herrn des Adlers“, vom Am(m)ari(g)u-Gebirge nahe. Deshalb begegnen denn kaum zufällig im Pantheon von Ḫaššu(wa) sowohl Lelluri als auch der Wettergott, Herr vom Armaruk“, denn Armaruk ist identisch mit Am(m)arigu.²⁵⁹

Maliya, die Göttin der Gärten

Ein Ritual für das Gedeihen der königlichen Weingärten bezeichnet Maliya als die „Mutter des Weines (und des) Getreides“; in der Opferzuteilung zu diesem Ritual wird sie zusammen mit Telipinu wie folgt bedacht: „Vier lange Brote (und) ein Schaf: für Telipinu, für die Maliya des Gartens – nämlich für die Mutter des Weines (und des) Getreide(s).“²⁶⁰ An anderer Stelle sind Maliya, die „hurritische Inar(a)“ und die Flußgöttin Šahiriya zu einer Opfergemeinschaft zusammengefaßt.²⁶¹

In den Tempelinventarlisten ist die weibliche Eisenstatuette einer Flußgöttin Maliya aufgeführt.²⁶² Daß es sich dabei um eine Berggöttin gleichen Namens handelt, macht eine Berggötter-Opferliste Tuthaliyas IV.²⁶³ wahrscheinlich, in der die „Herrin Maliya“

zwischen den Berggöttern Tuthaliya und Taḫa²⁶⁴ rangiert.²⁶⁵

Im (h)išuwa-Festritual gehört Maliya, die dort auch als Istar bezeichnet wird,²⁶⁶ zu den sechs Hauptgottheiten mit einem eigenen Tempel. Einer der Höhepunkte des Festes ist das Zeremoniell mit dem Pferd Erama im Tempel der Maliya.²⁶⁷ Maliya scheint in der Gestalt der Malis, einer Schlüsselfigur in der Genealogie der lydischen Könige, weiterzuleben.²⁶⁸

²⁶⁴ KUB 40.101.

²⁶⁵ Die Annahme einer Berggöttin stützt auch der iterierte Name Malimaliya einer Berggottheit KUB 5.1 Vs. II 34; KUB 7.1 Vs. 1, Rs. 8'.

²⁶⁶ KUB 40.101 Vs. 6'-9'.

²⁶⁷ KBo 30.71 Vs. III 12' f., siehe S. 850.

²⁶⁸ Siehe S. 856.

²⁶⁹ Als Herakles Iphitos ermordet hatte und infolgedessen von einer quälenden Krankheit befallen war, suchte er sich zu entsühnen. Er erfährt vom delphischen Orakel, daß er sich, um von seinem Leiden befreit zu werden, an Omphale, die mythische Königin der Lyder, verkaufen lassen müsse. Einer der Söhne von Omphale und Herakles wurde der Stammvater der lydischen Merminaden. Neben der Omphale war Herakles noch eine andere Frau, nämlich Malis, eine Dienerin und Hypostase der Omphale, beigelegt. Auch sie gebiert Herakles einen Sohn, I. Wegner 1981, 213 f.

²⁵⁶ KUB 12.12 Rs. VI 26-27.

²⁵⁷ KBo 10.1, H. Otten 1958b, 82, Vs. 38-39.

²⁵⁸ Siehe S. 849.

²⁵⁹ V. Haas 1981a; siehe auch S. 562 f.

²⁶⁰ KUB 43.23, bearbeitet von V. Haas, 1988b, 131-142, Rs. 47'-51'.

²⁶¹ KUB 53.135 Rs. 14 ff. „Maliya, die hurritische Inar(a) (und) Šahiriya trinken sie dreimal.“

²⁶² KUB 38.33 Vs. 5.

²⁶³ KUB 40.101.

PFERDEGOTTHEITEN UND PFERDEKULTE

In der Einleitungsformel eines hethitischen Heilungsrituals wird der Göttin Kamrušepa die Nachricht von der Erkrankung eines Kindes über verschiedene Instanzen hinweg überbracht: „Und Ištar, du sagst es der Maliya; Maliya sagte es (der Gottheit) Pirwa; Pirwa sagte es Kamrušepa; Kamrušepa spannte sich ihre Pferde¹ ein und fuhr zum großen Fluß.“²

Die hier genannten, zum Pantheon von Kaniš gehörenden Gottheiten stehen allesamt mit Pferden in Beziehung³ (Abb. 72).

Die Pferdegöttheit Pirwa⁴

Der Name Pirwa erscheint in der Schreibung Berua als häufiges theophores Element altanatolischer Personennamen in den Urkunden der assyrischen Handelskolonien.⁵ Berua heißt z.B. der Sohn des Königs Anitta. Enthalten ist der Name zudem in dem Ortsnamen Taḫa(n)pirwa.⁶ Etymologisch ist Pirwa/Berua zu peruna- „Fels“ und zu dem Verbum ^{NA4}piru = luwa- „(Getreide) von Steinen befreien“⁷ sowie zu altindisch parwata „Berg“ gestellt worden.⁸ Ein Zusammenhang zwischen der Etymologie des Namens und der Funktion der Gottheit läßt sich allerdings nicht mehr erkennen.

In hethitischer Zeit erstreckt sich das Kultgebiet der Gottheit

Pirwa von Kappadokien bis in das Tal des Afrin. Als Kultorte sind Ḫaššu(wa), Šippa⁹, Zipariwa¹⁰ und Tenizidaša belegt.¹¹

In den Götterstatuettenbeschreibungen wird die Figur der Gottheit Pirwa (der Ortschaft Šippa¹²) als ein Mann dargestellt, der auf einem silberbelegten Pferd steht. Die Figur hält in der rechten Hand einen Halfter(?)¹³ [und in der linken Hand] eine Peitsche¹⁴ aus Silber.¹⁵ Fast identisch ist die Statuette des Pirwa von Zipariwa beschrieben; nämlich als eine silberbelegte männliche Figur, die auf einem Pferd aus Bronze steht und in der linken Hand silberne Zügel hält; sie steht auf einem bronzenen Sockel, auf dem vor dem Pferd ein hölzerner Trog angebracht ist.¹⁶ Im Zusammenhang mit Pferden ist Pirwa verschiedentlich bezeugt, so ist etwa in einem kleinen Fragment von Pi[rwa] und den Pferden „inmitten des Gebirges“ die Rede.¹⁷

In den Festritualen bildet Pirwa eine Opfergemeinschaft mit den Gottheiten von Kaniš – den Gottheiten Aškašepa, Maliya, Ḫašam(m)ili und Ḫaššušara, der „Königin“.¹⁸ In einem an den

⁹ Die Gottheit Pirwa der Ortschaft Šippa ist außerdem in dem Festritual KUB 2.13 (Rs. VI 8) belegt; vgl. auch die „Statuette der Gottheit von Šippa“ in dem mantischen Text KBo 16.97 Rs. 38.

¹⁰ Zu Pirwa von Zipariwa siehe S. Košak 1990, 147.

¹¹ KUB 48.105 + KBo 12.53 Vs. 36'.

¹² Vgl. auch KUB 2.13 Rs. VI 8-9: „Der König trinkt sitzend Pirwa von Šippa mit einem Becher einmal“.

¹³ Das Nomen //dupau[- wurde seit H.Th. Bossert 1944, 57 bislang als „Schild“ gedeutet.

¹⁴ H.Th. Bossert 1944, 56.

¹⁵ KUB 38.4 Vs. I 1-5 (C.-G. von Brandenstein 1943, 22; H. Otten 1952-1953a, 65; L. Rost 1963, 185).

¹⁶ 647/f Rs. IV (H. Otten 1952-1953a, 64 f.).

Eine weitere Beschreibung der Statuette des [Pirwa](?) bietet möglicherweise das Fragment KUB 38.21 Rs. I'-6', L. Rost 1963, 213/214.

¹⁷ 2139/c; vgl. ferner Bo 1948 2-3, 647/f Vs. I 1-2 und IBoT 4.48.

¹⁸ KBo 4.13 Vs. I 14'-16', Vs. II 16'-17', Rs. IV 20 Rs. VI 9-10; KBo 19.128 Vs. II 5-6; KBo 26.166 Vs. II 16'-17'; KUB 2.13 Vs. III 17'-20', Rs. IV 12-13. Zu Aškašepa und Pirwa siehe KUB 25.32 Vs. I 11-12; KUB 35.2(+) (= StBoT 30, 1985, 355-357) Vs. I 8'.

Zu dem Paar Pirwa und Ḫaššušara siehe KBo 30.56 Rs. IV 20'-21' und KUB 56.45 Vs. II 4'; Pirwa-Ḫaššušara stehen auch in dem Pantheon der Ortschaft Kizimara nebeneinander (KBo 26.166 Vs. II 12'-17'). Daß die Verbindung Pirwa und Ḫaššušara geradezu als Dyade bzw. als eine einzige Gottheit zu betrachten ist, zeigt ein Opferzeremoniell, bei dem mehrmals hintereinander Pirwa-Ḫaššušara mit verschiedenen anderen Gottheiten kombiniert werden (KUB 54.61 3'-6', V. Haas 1987a, 255 f.). An anderer Stelle sind die Dyade Pirwa-Ḫaššušara und eine Heptade Empfänger eines Ziegenbocks (KBo 14.21 Vs. I 49 f.), der das bevorzugte Opfer für Pirwa ist (KUB 25.32 Vs. I 11) – ein möglicher Hinweis auf den männlichen Charakter der Gottheit.

¹ Der luwische Terminus für Pferd ist aššu, erschlossen aus aššuššanni – LU aššuššanni – „Pferdetrainer“, F. Starke 1990, 502 mit Anm. 1852. Bekannt ist ferner hethitisch kurka- „Fohlen“. Das hurritische Wort für Pferd ist möglicherweise ešši (akkadisch sisū, sisā'u). Zu hurritisch ešši „Pferd“(?) siehe zuletzt G. Wilhelm 1985, 492.

² KUB 7.1 + KBo 3.8 Rs. III, bearbeitet von H. Kronasser 1961, 157-162; siehe auch E. Laroche 1965, 169-172.

³ Die Beziehung der Kamrušepa zu Pferden ist auch in KUB 35.107(+) (= StBoT 30, 1985, 236-242) Rs. IV 5'-7', belegt, F. Starke 1985, 216.

⁴ H. Otten 1952-1953; E. von Schuler 1965, 190 f.

⁵ O. Carruba 1992, 251.

⁶ KBo 16.66 Rs. 16.

⁷ Zu dem luwischen Verbum luwa- „abwischen“ und dem Kompositum ^{NA4}piruluwa- siehe F. Starke 1990, 329 mit Anm. 1164.

⁸ E. Laroche 1947, 87; J. Friedrich 1952, 167; J.J.S. Weitenberg 1984, 282.

luwischen Wettergott gerichteten Ritual für das Gedeihen des Weingartens singt ein Sänger in luwischer Sprache zu Ehren des Paares Pirwa und Aškašepa.¹⁹ Für Pirwa existiert sogar ein eigenes Festritual.²⁰

Das noch unverständliche Fragment eines luwisch-hethitischen Mythos handelt vom „mächtigen Pirwa“²¹ und seiner Parhedra Haššušara²² nebst der Gottheit Ilali.²³ In einem hethitisch-luwischen Beschwörungsritual erscheint das dem Kontext nach furchterregende Bild des „jagenden/hetzenden Pirwa“.²⁴

In Schwurgötterlisten der Staatsverträge Šuppiluliumas I. und Muṣṣilīs II. sind Pirwa und die Iṣtar multarrihu, das ist (babylonisch) „die stolze Iṣtar“, austauschbar.²⁵ Mithin besteht eine Beziehung zu der in Assur verehrten Gottheit Birua/Berua(?), die „Iṣtar der Sutär“-Nomaden genannt wird.²⁶ Da Iṣtar sowohl in männlichem als auch in weiblichem Habitus erscheinen kann, steht die männliche Gestalt des Pirwa (in den Statuettenbeschreibungen) der Gleichung Pirwa = Birua/Berua(?) nicht im Wege. Die Nähe Pirwas zu Iṣtar²⁷ bzw. zu einigen ihrer Aspekte illustriert ein Rollsiegel vom Kültepe: Es zeigt die auf einem Equiden stehende Gottheit in Kombination mit einer Erscheinungsform der Iṣtar, nämlich der nackten, ihre Brüste stützenden Göttin (Abb. 72a-b): Im Westen Syriens entsprechen der Iṣtar die beiden mit Pferden verbundenen Göttinnen ‘Anat und ‘Aṭtart; letztere in ägyptischer Überlieferung die „Göttin der Asiaten“, die „Herrin der Pferde und Wagen“ und „gewaltig zu Pferde“.²⁸

¹⁹ KUB 35.2(+), F. Starke 1985, 354-357, Vs. I 8'-11'.

²⁰ CTH 518, hierzu sind noch KBo 19.131 und KUB 57.108 Vs. II zu stellen.

²¹ Luwisch ^Dpí-ir-wa-aš ma-a-e-eš, F. Starke 1990, 506 Anm. 1866.

²² KUB 48.99, vgl. dazu auch Bo 1391, F. Starke 1985, 253 ff.

²³ Vgl. die Gruppe der Ilaliyant-Gottheiten KBo 17.35 11, 13; KBo 26.136 Vs. 12; KBo 26.137 6; KUB 9.34 Rs. III 35; KUB 34.63, 12; KUB 39.63 12; IBoT 2.71 Rs. III 5'; IBoT 4.115 11'; VAT 7471 Rs. V 13.

²⁴ KUB 35.145, aufgenommen von F. Starke 1985, 230-233, Rs. III 13'.

²⁵ CTH 51: „Schutzgottheit des Askos, Allatum, Enki, Telipinu. [Pir]wa, Mondgott, Eid, Hebat, die große Königin“. CTH 69: Schutzgottheit des Askos, Lelwani, Ea (Enki), Damkina, Telipinu von Hanḫana, die stolze Iṣtar, Aškašepa, Nisaba, Mondgott, Herr des Eides, Išhara, Königin des Eides, Hebat, Herrin des Himmels“, H. Otten 1952-1953a, 63.

²⁶ III R 66 Rs. I 19, E. Ebeling, Reallexikon der Assyriologie, Berlin-Leipzig, 1938, 2. Band, 32 und H. Otten 1952-1953a, 63 f.

²⁷ Nach H.G. Güterbock 1964, 56 und O.R. Gurney 1977, 13 sind Pirwa und Iṣtar identisch.

²⁸ M.H. Pope und W. Röllig 1965, 251; siehe auch KTU 1.86:6, O. Loretz 1990, 86.

Die Ikonographie der auf dem Pferd reitenden oder stehenden „asiatischen“ Göttin ist bis nach Palästina und sogar Ägypten verbreitet: Aus Lachisch, 30 km südöstlich von Askalon, stammt ein Goldfolien-Amulett, das die Göttin mit der Atefrone in der Hypostase der Prostituierten Qudšu auf einem Pferd stehend darstellt (Abb. 73).²⁹ Im Archäologischen Museum in Tel Aviv befindet sich eine Gußform vom Tell Qarnajim mit dem Motiv der Qudšu auf dem Pferd.³⁰ Zwei Zeichnungen auf Tonscherben aus Ägypten (19. Dynastie) zeigen die zu Pferde sitzende „asiatische“ Göttin. Auf einer dieser Zeichnungen tritt ihr wilder Charakter besonders deutlich hervor: Die mit Ohrringen und einer Halskette geschmückte, im Galopp voranstürmende Göttin hält in der linken Hand die Zügel und schwingt mit der erhobenen Rechten die Peitsche (Abb. 74).³¹

Pirinkir/Pirinkar

Mit Pferden verbunden ist auch Pirinkir oder Pirinkar,³² einer als „Herrin der Länder“ und „Königin der Götter“ apostrophierten, ihrem Wesen nach der Iṣtar nahestehenden Göttin, die in ihrer ursprünglichen Namensform Pinikir im dritten Jahrtausend als oberste Göttin des elamischen Pantheons verehrt wird, in späterer Zeit jedoch ihre Bedeutung verlor. Die für ihren Kult in Ḫattuša belegten babylonischen Gebete und Anrufungen weisen auf eine an Babyloniens Peripherie angesiedelte Kulttradition, die über Nordsyrien nach Anatolien gelangt sein mag.³³

²⁹ J. Leclant 1960; C. Clamer 1980; U. Winter 1983, 113. Zur Göttin auf dem Pferd in Palästina vgl. noch S. Ben-Arieh 1983; U. Winter 1983, 113 Abb. 39a. Den Typus der reitenden Göttin vertritt die nächtliche Reiterin Enodia, Th. Kraus 1960, 81 mit Anm. 403.

³⁰ U. Winter 1983, 113 Anm. 115.

³¹ H. Th. Bossert 1944, 60 f. und J. Börker-Klähn 1988, Abb. 25 mit weiteren Pferdedarstellungen aus dem zweiten Jahrtausend.

³² H. Otten 1959, 31 f. Die lexikalische Liste aus Emar (Msk. Serie An Nr. 185) enthält die drei Gleichungen:

nin.si₄.an.na = ^Dwi-re-en-gi-ru-un

u₄.ug = ^Dbé-re-en-gi-ru-un

u₄.ug.uru.ki = ^Dbé-re-en-gi-ru-un artamanzi,

E. Laroche 1980, 201.

³³ C. Kühne 1993, 245 f.

Verehrt wird Pirinkir in Gestalt einer Sonnenscheibe³⁴ im Tempel der „Göttin der Nacht“ von Šamuḫa.³⁵

In dem nur in wenigen Resten erhaltenen Festritual für Pirinkir scheinen die Pferde der Göttin im Mittelpunkt der Festhandlungen zu stehen.³⁶ Zusammen mit Ištar wird sie in einer rituellen Trainingsanweisung für Pferde in hurritischer Sprache angerufen. Zusammen mit Ištar ist sie in der Opferliste für Teššop in folgender Reihung aufgeführt: „Ištar (des) Himmel(s), Allai, Pirinkar, Hešui, Iršappa (= Rešef).“³⁷

Die „Pferdegottheit“

Im hethitischen Schrifttum begegnet gelegentlich eine nicht näher spezifizierte „Gottheit des Pferdes“ bzw. „der Pferde“; so ist in Orakelprotokollen von „der Gottheit der Pferde“ und von der „Würde der Gottheit der Pferde“³⁸ die Rede. In einem Ritualfragment werden „die Gottheit des Pferdes“ und Telipinu, der Gott der Landwirtschaft und der Vegetation, gemeinsam beopfert.³⁹ Die „Gottheit der Pferde“ ist im Opferritual auch mit der „LAMMA-Gottheit der Wiese/Weide“ verbunden.⁴⁰ Wahrscheinlich gehören die Festritualfragmente, in denen die Gottheit der Pferde/des Pferdes genannt wird, zu einem einzigen Ritual, das denn auch in einer Liste von Festen als „Fest der Gottheit der Pferde“ aufgeführt ist.⁴¹

³⁴ KUB 29.4 Vs. I 13.

³⁵ KUB 29.4 Vs. I 13; zur „Gottheit der Nacht“ siehe das Beschwörungsritual KBo 32.176.

³⁶ CTH 644; dazu gehört noch KBo 8.54; KBo 34.172; VBoT 128; KUB 29.56; KUB 54.43 Rs. 4. Ein Opferritual der Pirinkir bezeugt KUB 56.55 Rs. IV 10'-11', siehe dazu auch KBo 12.116 und KUB 8.71. Weitere Belege: KBo 11.5 Vs. I 18; KBo 8.83 4; KBo 23.11 8; KBo 24.49 Vs. II 9; KBo 34.72 Vs. 11; KBo 34.79 Vs. II 17; KBo 34.172 7; KUB 29.4 Vs. I 13, Vs. II 55, Rs. III 2,3; KUB 29.7 Vs. 69, Rs. 14; KUB 29.44 Vs. 15-8; KUB 32.1 Rs. III 15; KUB 34.102 Vs. II 12; KUB 39.71 Vs. I 19, Rs. IV 30; KUB 39.76 Vs. II 14; ABoT 7 Vs. II 36;

³⁷ KUB 34.102 Vs. II 12 f. In der großen Opferliste KUB 27.1 (= ChS I/3.1 1994, Nr. 1) Vs. I 68 ist Pirinkir nach den Schutzgottheiten, gefolgt von Zababa, aufgeführt.

³⁸ IBoT 1.33 Vs. I 10; vgl. auch KUB 52.24 Rs. IV 4'.

³⁹ VBoT 128 Vs. II 15-16, siehe auch KBo 29.210 Vs. 5'.

⁴⁰ KBo 17.82 Vs. II 12'.

⁴¹ KUB 25.30 Vs. I 4 ff.

Den Kult des heiligen Pferdes Erama bzw. eines mit dem Gottesdeterminativ geschriebenen Pferdes bezeugt lediglich ein Zeremoniell des (h)išuwa-Festrituals im Hof des Tempels der Maliya.⁴²

Pferdegottheiten sind im wesentlichen auf den südanatolisch-luwischen Raum beschränkt. Den Wagen des luwischen Wettergottes ziehen statt der beiden Stiere zwei Pferde. Daß in diesem Milieu sogar dem Telipinu ein Pferdewagen zuerkannt wurde, zeigt ein Trinkzeremoniell „für die Gottheit Pferd des Wagens des Telipuna.“⁴³

Eine besondere Beziehung des Königs zum Pferd ist im Festritual nur insofern gegeben, als er sich zu den wechselnden Festschauplätzen mit seinem von Pferden gezogenen Reisewagen begibt; einer Passage zufolge sogar reitend.⁴⁴

Pferderennen, Wagenrennen und Wettläufe während des Festrituals könnten als Analogie-Magie zu deuten sein, die der Steigerung der Kräfte der Sonne bei ihrem Lauf um die Erdscheibe dienen soll.

Pferdeopfer

Pferdeopfer sind dem hethitischen Opferwesen, vom Totenritual abgesehen, so gut wie unbekannt.⁴⁵ Jedoch ist in einem nach Südanatolien weisenden Festritual ein außergewöhnliches Pferdebrandopfer erwähnt: Das Opfer, so betont die Ritualanweisung, ist allein dem König vorbehalten: „Wenn die Majestät selbst (zum Ritual) geht, verbrennt sie für die Gottheit Pferde als Brandopfer; für das Heil(sopfer) aber weicht sie acht Schafe und ein Rind.“ Welche Gottheit hier der Adressat ist, läßt sich dem Textfragment nicht entnehmen; falls das Opfer aber zum hethitischen Totenritual gehört – auch dort werden acht Schafe und ein Rind geopfert –, wäre mit „Gottheit“ der verstorbene König gemeint. Nachdem der König nach der Weihung der neun Tiere „bestimmt“ hat, „wieviel zu essen und zu trinken genehm ist, und zum Essen und Trinken gerufen“ wurde, schließt sich ein Trinkzeremoniell für die Gottheit

⁴² Siehe S. 856 mit Anm. 32.

⁴³ KBo 29.210 Vs. 5-6, siehe H. Otten 1953a, 19 Anm. 13.

⁴⁴ KUB 7.25 Vs. I 8-9.

⁴⁵ A. Goetze 1957, 164.

Nubadig an, die im hethitischen Totenritual allerdings nicht erscheint.⁴⁶

Die folgenden Tiere, die in einem der luwischen Festrituale von Iṣtanuwa aufgeführt sind, könnten auch zu magischen Zwecken verwendet worden sein: „[Ein] Hengst, ein weibliches Pferdefohlen, ein Mau[lesel]hengst, eine M[au]leselstute, ein Eselfohlen, eine St[ute]“; es folgen ein Stier, eine Kuh, ein Widder usw.⁴⁷

⁴⁶ KUB 34.235 (Duplikate: KUB 34.98 und Bo 5278, H. Otten und C. Rüster 1982, 145 f.) Rs. 6'-8', siehe S. 856 Anm. 32.

⁴⁷ KUB 35.142 + Bo 6190 (= StBoT 30, 1985, 323-325 und StBoT 31, 1990, 602-603) Vs. I 3'-7'; Duplikat KUB 55.38 (= StBoT 31, 1990, 600-602), Vs. I 15-16.

DIE GROSSEN GÖTTINNEN ZENTRALANATOLIENS

Allgemeine Betrachtungen

Die alles Leben hervorbringende Erde – im Kult seit dem Neolithikum als Göttin in anthropomorpher Gestalt dargestellt und verehrt¹ – ist in Zentralanatolien durch die Sonnengöttinnen, welche auch der Erde und der Unterwelt verbunden sind, durch Am(m)am(m)a, Ḫannaḫanna, Inar(a) und Kamrušepa vertreten; bis auf Inar(a) führen sie alle das Epitheton „Mutter“.

In den hethitischen Mythen und Ritualen dieser hattischen Kultschicht ist die Göttergesellschaft offensichtlich von Göttinnen dominiert. Im Gegensatz zu Nordsyrien und Südanatolien sind die großen Göttinnen zumeist ohne Partner. Auch in den Mythen ist den männlichen Göttern eine nur untergeordnete Rolle zugedacht. Gelegentlich erkennt man in den Mythen noch Anzeichen einer einstmals matrilinear orientierten Gesellschaft. Am ergiebigsten ist hier der Illuyanka-Mythos, der eine Tradition der Matrilocalkität voraussetzt: Der Sohn des Wettergottes zieht als Bräutigam in das Haus seines Schwiegervaters Illuyanka ein und erhält ein Bräutigamsgeschenk. Während der folgenden Auseinandersetzungen zwischen Illuyanka und dem Wettergott steht für den Schwiegersohn die Sippenloyalität höher als die Beziehung zu seinem leiblichen Vater. Nachdem der Wettergott Illuyanka besiegt hatte, bittet der Sohn seinen Vater, den Wettergott, auch ihn zu töten, müßte er doch sonst den Tod seines Schwiegervaters an seinem eigenen Vater rächen.² Einen Hinweis auf weibliche Filiation gibt eine Episode des Mythos vom verschwundenen Wettergottsohn. Hier droht der Großvater des verschwundenen Gottes seinem Sohn, dem Wettergott, den Tod an, falls er den Enkel nicht wieder herbeischaffen sollte.³ Der engen Beziehung Großvater-Enkel, die in den zentralanatolischen Mythen auch sonst nachzuweisen ist,⁴ steht die auf-

¹ Siehe S. 57-60.

² Siehe S. 705.

³ KUB 33.24 Vs. I 30-34, V. Haas 1977c, 153.

⁴ Vgl. etwa KUB 31.136 Rs. III 7 f.

fallend unbedeutende Rolle des Wettergott-Vaters gegenüber. Stellen wir in diesen Zusammenhang die Designation Muršili I. durch seinen Großvater Ḫattušili sowie die oft gleichen Namen von Großvater und Enkel in der hethitischen Dynastie, so finden wir Spuren eines Systems, in dem die Macht vom Großvater unter Übersprung einer Generation der agnatischen Linie auf den Enkel übergeht. Ein solches System ist charakteristisch für die Nachfolgeregelung in einer Übergangsperiode, in der die weibliche Filiation der männlichen weicht.⁵ Auf eine einst in Ḫattuša übliche matri-lineare Erbfolge zur Zeit Ḫattušili I. weisen die Verwandtschaftsbezeichnung „Schwestersohn“ für den abgesetzten Thronfolger und Ḫattušili Legitimierung als „Brudersohn der Tawananna“.⁶

Die Sonnengöttinnen

Der hattische Name der Sonnengöttin Eštan liegt der hethitischen Bezeichnung Ištanu und Aštanu⁷ zugrunde. Ištanu/Aštanu erscheint nur in den Götterkreisen der hattisch-hethitischen Schicht und zwar fast immer begleitet von Tappinu, einem Namen der Mezzulla.⁸ Hattische und zum Teil schon althethitische Epitheta der Sonnengöttin sind „Königin“⁹, „Mutter“¹⁰, „strahlendes Licht“¹¹, „Königin des Himmels“, „Königin der Länder“ und

⁵ V. Haas 1977c, 152 f. Im ersten Jahrtausend ist in der Genealogie der Herrscher von Malatya an erster Stelle der Großvater genannt; also: Enkel, Großvater, Vater. Auch in mindestens einer lykischen Inschrift (Nr. 54) erscheint in einer Genealogie der Enkel vor dem Sohn, H.Th. Bossert 1955, 54.

Es sei in diesem Zusammenhang auch auf das habebas-Nomen-Prinzip, dem zufolge der Enkel nach dem Ahn, zumeist dem Großvater, benannt wird, hingewiesen. Dieser Brauch findet sich nach altassyrischen Quellen in Kappadokien (F.J. Stephens 1928, 3). Ihm liegt die Vorstellung zugrunde, daß sich der Großvater, in welcher Weise auch immer, im Enkel manifestiere. Ahd. Enkel eniklin bedeutet „kleiner Ahn“, W. Aly 1934-1935, 952 (mit Hinweis auf altgriechische Stammbäume); A. Dietrich 1925, 25 (mit ethnologischen Parallelen), H. Brausinger und K. Ranke 1977, 739.

⁶ Siehe S. 12 und 204.

⁷ KBo 23.64 Vs. II 8'; KBo 23.79 Rs. III 5'.

⁸ Die Belege sind zusammengestellt von D. Yoshida 1992, 150 Anm. 90. In KBo 20.67 + Vs. I 19' ist ^Diš-ta-nu ^Dpa-la-tap-pi-nu als Schreiberversehen für hattisch ^Dištanu pala ^Dtappinu „Ištanu und Tappinu“ zu werten, J. Klinger 1992a.

⁹ Hattisch kattaḫ, KBo 25.131 (= StBoT 25, 1980, Nr. 131) Vs. 5', E. Neu 1983, 337; hethitisch ḫaššušara.

¹⁰ E. Neu 1974, 126.

¹¹ Hattisch kašbaruyaḫ, hethitisch lalukkima.

„Herrin der Ḫatti-Länder“; so heißt es in einer hattisch-hethitischen Bilingue: „Wenn ein Mensch am Wege vor dem Feld Wein libiert, so spricht der Beschwörungspriester: „Gnade, Sonnengöttin, bei der Menschheit (bist) du Sonnengöttin (genannt), unter den Göttern aber (bist) du das strahlende Licht, Göttin, Königin, du!“¹²

Urunzimu¹³, der hattische Name der Sonnengöttin von Arinna, wurde neuerdings als „Mutter der Erde“ gedeutet.¹⁵

Der chthonische Bezug der hattischen Sonnengöttinnen ergibt sich aus der Vorstellung, daß die Sonne am Abend unter den Horizont hinabsteigt und in der Nacht die Unterweltsregionen unter der Erdscheibe durchwandert, um dann am Morgen wieder im Osten auf die Oberwelt emporzusteigen. So ist die Sonnengöttin in ihren beiden Aspekten – der Tages- und der Nachtsonne – im Kosmos präsent.¹⁶

Die „Sonnengöttin der Erde“ ist die Nachtsonne und unter diesem Aspekt die Herrin der Unterwelt. An sich mit der Tagessonne identisch, wird die Nacht- oder Unterweltsonne zum Gegenbild der Tagessonne: Die Vorstellung, daß die Sonne des Nachts in der Unterwelt weilt, zeigt eine Beschwörung, in welcher Ritualien über Nacht den kosmischen Kräften ausgesetzt werden: „Von oben, vom Himmel, beschwören sie die 1000 Sterne, auch der Mond soll sie beschwören; von unten aber, aus der finsternen Erde, soll sie die Sonnengöttin der Erde beschwören.“¹⁷ Den Gegensatz von Nacht- und Tagessonne verdeutlicht das Opfer eines blutigen Felles an die

¹² KBo 25.112 Vs. II 10' ff. und KUB 28.75 Vs. II 20 ff., zitiert nach E. Neu 1974, 126.

¹³ Urunzimu ist die althethitische Schreibung, KBo 20.19 + (= StBoT 25, 1983, Nr. 21) Vs. 5', KBo 25.22 (= StBoT 25, 1983, Nr. 22) 5', (in jung-hethitischen Texten) KBo 8.85 Vs. 8' und KUB 36.89 Vs. 3, E. Neu 1983, 348 und A. Archi 1988, 12 Anm. 30. Die mittel- und jung-hethitischen Graphien sind wu_u-ru-še-mu-ú (KUB 1.17 Vs. II 23), wu_u-ru-še-mu (KUB 28.6 linke Kol. 12'a), ú-rú-zi-mu – (KUB 36.89 Vs. 3); in hattischem Kontext: wu_u-u-ru-še-mu (KUB 1.17 Vs. I 28, 34, 42, Vs. II 2, 3, 23), wu_u-ru-še-mu (KUB 28.6 linke Kol. 12'a), wu_u-ru-uš-ši-mu-ú (KUB 28.64 10'), und [wu_u-ru-un-ši-mu (KUB 28.104 Vs. III 9)]; vgl. auch wu_u-ru-un-ša (KUB 11.34 Rs. IV 19').

¹⁴ Nach der Bilingue KUB 28.6 linke Kol. 12'a und rechte Kol. 12b'.

¹⁵ J. Klinger 1992a, 127 f.

¹⁶ E. Tenner 1929 und A. Goetze 1957, 138.

¹⁷ KUB 7.1 +, bearbeitet von H. Kronasser 1961, Vs. II 21-23.

„Sonnengöttin der Erde“¹⁸ und das Opfer eines weißen Lammes an das Tagesgestirn.¹⁹

Sonnengöttinnenkulte bestanden wohl in fast allen zentralanatolischen Städten.²⁰ Eine Stadtgöttin ist Urunzimu, die Sonnengöttin in Arinna, ferner Kakšazet, die Sonnengöttin in Kakšat²¹ und in Zihnuwa²², die beide zum Kultgebiet von Zalpa (an der pontischen Küste bei Sinope²³) gehören, sowie Taḫurpištanu²⁴, das ist „Ištanu von Taḫurpa“.

Der zentralanatolische, mit einem Ritual verbundene Mythos einer Sonnenfinsternis trägt die Unterschrift „(Tafel) des Bittgebetes an die Sonnengöttin und an Telipinu“: Die Dämonin Ḫaḫḫima hat die Erde – Vegetation, Tiere und Menschen – paralyisiert. Um diese Notzeit zu beenden, schickt der Wettergott (die Adler?) zur Sonnengöttin mit dem Auftrag „Geht, die Sonnengöttin bringt her!“ Die Sonne aber bleibt unauffindbar. Der Wettergott, dessen Glieder „seit jene zugrunde ging, heiß (vor Schreck?) sind“, schickt nun nacheinander die drei Gottheiten aus, nämlich Zababa, die Schutzgottheit und seinen Sohn Telipinu, aber auch sie werden von der Dämonin paralyisiert. Schließlich wendet sich der Wettergott an eine Schicksalsgöttin und an Ḫannaḫanna. Damit Ḫaḫḫima ihre Macht nicht auch diese beiden Göttinnen spüren läßt, kommen die Brüder des Gottes Ḫašam(m)ili zur Hilfe. Wie die Sonne schließlich befreit und der auf der Erde lastende Bann gelöst wird, ist der bruchstückhaften Textüberlieferung nicht mehr zu entnehmen.²⁵

Einen weit verbreiteten Kult der „Sonnengöttin der Erde“ belegt

¹⁸ KUB 9.4 Vs. II 4, siehe A. Goetze 1957, 138 Anm. 3.

¹⁹ KUB 24.8, bearbeitet von J. Friedrich 1950, 214-224, 242-245, Vs. I 39 f.

²⁰ Belegt sind Sonnengöttinnen für die Ortschaften Anapi (KBo 20.37 Rs. 5), Ḫurniya (KUB 6.45 Vs. II 26), Išanaša (KUB 38.6 Vs. I 34), Ištaḫara (KUB 5.1 Vs. II 106), Kakšat (KUB 28.75 Rs. III 19), Liḫzina (CTH 726), Šalušna (KBo 12.135 Rs. VI 4'), Šapakurwanta (KUB 28.6 Rs. IV 8'), Ša/īpita (KUB 28.61 22), Šikta (KBo 12.135 Rs. VI 11'-12'), Šituwa (KBo 2.7 Vs. 16'), Šuruwa (KBo 2.1 Vs. II 9), Taḫataruna (KBo 21.81 Vs. 10), Taḫpita (KBo 13.235 Vs. I 13), Wašḫaniya (KBo 12.53 Vs. 9) und Wiyanawanta (KBo 2.7 Vs. 18', Rs. 9).

²¹ Die Sonnengöttin von Kakšat wird in einer hattischen Liturgie als kattaḫ „Königin“ angesprochen, KUB 28.75 (= StBoT 25, 1980, Nr. 113) Rs. III 19'-24'; vgl. auch A. Kammenhuber 1962, 7.

²² KUB 52.102 Vs. II 3'.

²³ Siehe S. 608.

²⁴ IBoT 3.13 5', weitere Belege bei E. Laroche 1947, 32.

²⁵ CTH 323, E. von Schuler 1965a, 214 f., siehe auch S. 371 f.

die hethitische Götterliste, die nach den Ḫebat-Göttinnen „Sonnengöttinnen der Erde“ von zehn Städten aufführt – noch erhalten sind Zippalanda, Ankuwa, Šiggariša und Angaliya; es folgen die „Sonnengöttin der Erde im Gebirge Ḫannuwa“ und, um keine zu vergessen, „welche Sonnengöttin der Erde auch immer“ sonst noch (vorhanden) ist.²⁶

Während des Mittleren Reichs wird die „Sonnengöttin der Erde“ mit der hurritischen Allani identifiziert.²⁷

Die Sonnengöttin von Arinna: Im hethitischen Schrifttum erscheint Urunzimu/Wurunšemu zumeist als „Sonnengöttin (von Arinna).“ In einer Aufzählung hattischer Gottheiten ist sie auch mit dem hattischen Namen Aštan „Sonnengöttin“ bezeichnet.²⁸

In ihr Kultgebiet Arinna-Ḫattuša sind die Städte Ankuwa, Karaḫna, Lakarwa, Laršiliya, Šulupašši, Taḫurpa, Turmitta und Urauna einbezogen.

Ihren primären Charakter als Erd- und Muttergöttin deuten die Epitheta „Mutter-Erde“²⁹ und „Königin der Erde“³⁰ an. Ihre astrale Erscheinungsform heben die Epitheta „Königin des Himmels“³¹ und „des Ḫatti-Landes Fackel“³² hervor.

Der Name Arinitti³³ bezieht sich auf ihre Eigenschaft als Stadtgöttin von Arinna. Aus einem Gelübde Ḫattušilis III. scheint sich ein weiterer Name, Wanzaš, für die „Sonnengöttin von Arinna“ zu ergeben.³⁴

In der großen, an den Wettergott von Nerik gerichteten Regenbeschwörung wechseln die Namen „Sonnengöttin von Arinna“ und Ereškigal nach der jeweiligen Situation im Ritualverlauf: Ereškigal ist dann als Mutter des Wettergottes von Nerik genannt, wenn von seinem Aufenthalt in der Unterwelt die Rede ist.³⁵ Viel-

²⁶ KBo 24.203 + KBo 33.212 + Vs. III.

²⁷ KBo 32.13 Vs. I 1 und Vs. II 2.

²⁸ KBo 21.85 Vs. I 12'-16', siehe S. 426 mit Anm. 52.

²⁹ KUB 43.30 (= StBoT 25, 1980) Rs. III 5'.

³⁰ KUB 21.19 +, bearbeitet von D. Sörenhagen 1981, Vs. I 2.

³¹ KUB 21.19 + Vs. I 2.

³² KUB 21.19 + Vs. I 4, vgl. auch KUB 33.91 9 f. und Duplikat KUB 36.19 Vs. I 14 f., H. Otten 1971a, 10.

³³ Zu den Varianten Arinittiya und Arinittu siehe E. Laroche 1947, 106.

³⁴ KUB 15.22 3'-6', H. Th. Bossert 1946, 118 und 1957, 105 und E. Laroche 1947, 91.

³⁵ KUB 36.89, bearbeitet von V. Haas 1970, 140-176.

fältig sind die Aspekte der Göttin. In einer Orakelanfrage, in der die Verursacherin der Erkrankung der Majestät ermittelt wird, ist zwischen der „Sonnengöttin des Altars von Arinna“, der „Sonnengöttin von Arinna von Hatti“ und der „Sonnengöttin von Arinna des Überflusses“ unterschieden.³⁶

Dargestellt wird die Sonnengöttin (von Arinna) primär in ihrem astralen Aspekt als (geflügelte) Sonnenscheibe, dem Symbol des hethitischen Königums. In ihrem Tempel in Taḥurpa sind mehrere solcher Kultbilder – gestiftet von den Königinnen des Mittleren Reichs – aufgestellt, von denen jedes einzelne beopfert und verehrt wird.³⁷

In einer an die Sonnengöttin von Arinna gerichteten Anklageschrift beklagt das Königspaar Arnuwanda und Ašmunikkal, daß die Kaškäer aus dem Tempel der Sonnengöttin von Arinna „die Sonnenscheiben und Lunulae aus Silber, Gold, Bronze (und) Kupfer usw. geraubt haben.“³⁸ Ulmi-Teššop, König von Tarḫuntašša,³⁹ leistet für den Tempel der Sonnengöttin von Arinna⁴⁰ einen jährlichen Tribut, der aus einer goldenen Sonnenscheibe (von drei Sekel Gewicht), einer silbernen und einer kupfernen Sonnenscheibe (von einer Mine) sowie einem Stier und drei Schafen als Opfertiere besteht.⁴¹

Ein Text, der Aussagen über den Verbleib von Kultgeräten enthält, zeigt, daß der Kult der Sonnenscheiben auf den Traditionen von Priesterfamilien fußt: „Folgendermaßen (spricht) Hūrtali, der Priester: 'Me[in] Vater hatte eine Sonnengöttin von Arinna (in Form) einer Sonnenscheibe (aus) Gold [und] eine Mezzulla (in Form) einer Sonnenscheibe (aus) Silber. Für sie pflegte er im Tempel das Opfer darzubringen. Jetzt aber bringe ich jeweils in meinem Hause das Opfer dar'. Folgendermaßen (spricht) Zuwā: 'Vom Vater unseres Vaters haben wir eine Sonnengöttin von Arinna (in Form) einer Sonnenscheibe (aus) Gold; sie pflegten sie (für sich) kultisch. Das Gold aber (ist Eigentum) der Gottheit.'“ Der (Priester) Warwašazi aber versah den Kult „einer Sonnengöttin von Arinna

(in Form) des Bildes einer Frau“⁴² aus dem Besitz seines Vaters. Silberne Ohringe für die Sonnengöttin erwähnt der Priester Hešni.⁴³

In Mythologemen kathartischer Rituale ist verschiedentlich die Schafherde der Sonnengöttin erwähnt, deren Hirte die Gottheit Hapantali(ya) ist. Eine kultische Verehrung der Schafherden der (zum Kreis der Sonnengöttin von Arinna gehörenden) Göttinnen Mezzulla und Hulla belegt das Winterfest der Sonnengöttin (von Arinna).⁴⁴

Die Sonnengöttin von Arinna im Staatskult: Die Sonnengöttin von Arinna ist seit Hattušili I. die höchste Göttin des Staatspantheons;⁴⁵ als solche ist sie die „Sonnengöttin von Arinna von Hatti“, die „Königin der Länder“ und die „Herrin des Hatti-Landes“.

Im offiziellen Staatskult gilt sie als Gemahlin des „Wettergottes des Hatti-Landes“. Seit der Großreichszeit wird sie auch mit dem luwischen Wettergott Piḫaššašši zusammengestellt.⁴⁶ Die schon im althethitischen Schrifttum bezeugte Kombination der beiden höchsten Gottheiten des Staatspantheons – „Wettergott (des Himmels)“ und „Sonnengöttin (von Arinna)“ – ist eher aus politisch-theologischen Erwägungen entstanden, als aus lokaler Kultradition erwachsen. Die hohe Stellung der „Sonnengöttin von Arinna“ geht auf die Bedeutung der Stadt Arinna für das althethitische Königtum zurück.⁴⁷

In den Opferlisten des Staatspantheons ist die Sonnengöttin gelegentlich dem männlichen „Sonnengott des Himmels“ zugeordnet.⁴⁸

Spätestens zur Zeit Hattušilis III. wird die „Sonnengöttin von Arinna“ offiziell mit Hebat, der Parhedra des Teššop, gleichgesetzt.⁴⁹

Auf die nordsyrische Vorstellung von der kuhgestaltigen

³⁶ KBo 2.2 Vs. II 50-Rs. III 2.

³⁷ KUB 10.16 Rs. V 4'-7'.

³⁸ KUB 17.21, bearbeitet von E. von Schuler, 1965, 152-167, Vs. II 14-17, vgl. auch Rs. III.

³⁹ Siehe S. 28.

⁴⁰ KUB 56.52 12'.

⁴¹ KUB 56.24 13'-15'.

⁴² Eine Statuette der Göttin in Gestalt einer Frau verzeichnet auch der Kultinventartext KBo 26.218:1'-2'.

⁴³ KUB 38.37, bearbeitet von R. Werner 1967, 56-57, 'Rs. III' 8'-15.

⁴⁴ KUB 10.28 Vs. II 1'-8'

⁴⁵ Siehe S. 190.

⁴⁶ VAT 13016.

⁴⁷ Siehe S. 190 und 584 f.

⁴⁸ Zum Beispiel KUB 46.47 Vs. 16' und Duplikat KUB 55.58.

⁴⁹ KUB 21.27 + Vs. I 1-6, siehe S. 386.

Parhedra des Stier- und Wettergottes⁵⁰ könnte die Opferbestimmung – „den Stier weiht man dem Wettergott, die Kuh aber der Sonnengöttin von Arinna“⁵¹ – zurückzuführen sein.

Der Sonnengöttinnen-Kreis: In lokaler hattischer Kulttradition steht die Götterkombination der folgenden Opferrunde: „(Schafopfer für) Ašanu, Taparwašu, Tappinu und Hulla, einen Ziegenbock für Kam(m)am(m)a [] sowie ein Schaf für Nerak (den Wettergott von Nerik) [], Kappukan [], Wašhulili [] und Katel [].“⁵²

In den Festrutualen stehen sich bereits seit althethitischer Zeit die Sonnengöttin von Arinna mit Mezzulla einerseits und der „Wettergott (des Himmels)“ mit dem Wettergott von Zippalanda bzw. (dem mit diesem identischen Gott?) Wašezil(i) andererseits gegenüber.

Muwatalli II. definiert den Kreis der Sonnengöttin von Arinna als „Wettergott des Himmels, Sonnengöttin von Arinna, Mezzulla, Hulla, Zintuḫi, männliche (und) weibliche Gottheiten, Berge (und) Flüsse von Arinna.“⁵³

Mezzulla ist die Tochter der Sonnengöttin von Arinna; beide bilden bereits in den althethitischen Ritualen eine Mutter-Tochter-Dyade.⁵⁴ In einem Umzugsritual (Muwatallis II.?)⁵⁵ erfolgt die Anordnung der Götterstatuetten so, daß das „Mädchen Mezzulla“ auf dem Schoß der mit der Sonnengöttin von Arinna gleichgesetzten Hebat sitzt.⁵⁶

Der hattische Namen Mezzulla ist im Hinblick des Götternamens Wazulla⁵⁷ von DZulla⁵⁸ abgeleitet. Identisch mit Mezzulla ist Tappinu.⁵⁹

Die Sontentochter Mezzulla, deren Hauptkultort ebenfalls Arin-

na ist,⁶⁰ wird wie ihre Mutter in Gestalt einer Sonnenscheibe verehrt. In die Tempel der Sonnengöttin von Arinna und Mezzulla überführt Ḫattušili I. Kultgegenstände aus der Beute syrischer Tempel.

Ein Opferritual führt vier Dyaden der Sonnengöttin von Arinna und der Mezzulla verschiedener Städte auf: „Drei flache Brote bricht er; obendrauf legt er etwas von der (kleingeschnittenen) Leber und le[gt es] zur Sonnengöttin von Arinna (und) Mezzulla von Arinna“. Danach folgt das jeweils gleiche Opfer für die Sonnengöttin von Arinna–Mezzulla von Šulupašši, für die Sonnengöttin von Arinna–Mezzulla von Urauna und für die Sonnengöttin von Arinna–Mezzulla von Turmitta.⁶¹ Daß die Folge Sonnengöttin von Arinna und Mezzulla als Einheit betrachtet und beide Göttinnen wahrscheinlich sogar in einem einzigen Kultbild verehrt wurden, zeigen die folgenden beiden Abschnitte zweier Festrutuale: In einem althethitischen Ritual besitzen die Sonnengöttin von Arinna und Mezzulla einen gemeinsamen Kultbecher: „König und Königin setzen sich. Aus dem Becher der Sonnengöttin (und) der Mezz[ul]la trinken sie sitzend.“⁶² In einem junghethitischen Ritual wird ein Schaf der Dyade Sonnengöttin von Arinna–Mezzulla und anschließend ein Schaf dem Wettergott von Zippalanda geopfert.⁶³

Ein von der Sonnengöttin unabhängiges Opferzeremoniell führt im Tempel der Mezzulla⁶⁴ die Kultwärterin Am(m)am(m)a aus.⁶⁵

Mezzulla bzw. Tappinu gehört zu zwei hattischen Heptaden;⁶⁶ die eine besteht aus den „Sieben“, nämlich „Taparwašu, Tappinu, Kam(m)am(m)a, [], Hulla, Telipinu, GAL.ZU“⁶⁷ und die andere aus Ḫammanni, Mamma, Sonnengöttin, Taḫarul, Mezzulla, Teniraiu und Tetepiriyān.⁶⁸ Zu einem Götterquartett, „den Vier“, sind die beiden Paare Sonnengöttin–Wettergott und Mezzulla–Hulla zusammengefaßt.⁶⁹

⁵⁰ Siehe S. 316–318.

⁵¹ KUB 29.1, siehe S. 724–728, Rs. III 22–24.

⁵² KBo 21.85 Vs. I 12'–16', vgl. auch KBo 10.35.

⁵³ KUB 6.45 Vs. I 37–39, vgl. auch O.R. Gurney 1977, 6.

⁵⁴ KBo 17.21 + (= StBoT 25, 1980, Nr. 19) Vs. 3; KBo 20.10 + (= StBoT 25, 1980, Nr. 59) Vs. I 14, Vs. II 11; KBo 20.35 (= StBoT 25, 1980, Nr. 60) 1'; KBo 25.51 (= StBoT 25, 1980, Nr. 51) Vs. 2 I 11'.

⁵⁵ Siehe S. 257 f.

⁵⁶ CTH 492; KUB 45.28 + 47.59 + 39.97(+ IBoT 2.119), H. Otten und C. Rüster 1978, 154 f., Vs. 6–9.

⁵⁷ KBo 25.129 Rs. 2 III 12'.

⁵⁸ KBo 11.48 Rs. 7'.

⁵⁹ O.R. Gurney 1977, 32 Anm. 6.

⁶⁰ KUB 11.24 Vs. I 3' f.

⁶¹ KUB 11.24 Vs. I 1'–18'.

⁶² CTH 631, bearbeitet von E. Neu 1970, Vs. II 34 f.

⁶³ KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Vs. I 37–40.

⁶⁴ Der Tempel der Mezzulla ist bereits zur Zeit Ḫattušilis I. belegt (KBo 10.2 Vs. I 13–14), siehe auch KUB 55.26 3'.

⁶⁵ KBo 7.42 Rs. IV 3–12, R. Werner 1956, 170 f.

⁶⁶ Siehe S. 485.

⁶⁷ KBo 25.178 Vs. I 16'–18' und Rs. 17'–19'.

⁶⁸ KUB 28.74 Vs. rechte Kol. 5'–7', V. Haas 1988f, 15 f. mit Anm. 53.

⁶⁹ KUB 11.26 Vs. II 14'–16'.

In einem Gebet Puduḫebas an die Sonnengöttin von Arinna wird Mezzulla als Vermittlerin zwischen der Sonnengöttin und der Königin angerufen: „[Du], Mezzulla, bist meine Herrin. Dem Wettergott [und] der Sonnengöttin von Arinna bist du die geliebte Tochter. [W]a[s] du, Mezzulla, meine Herrin, [dem] Wettergott, deinem Vater, und der Sonnengöttin von Arinna, deiner Mutter, sagst, [da]s hören sie und verändern es nicht. Diese Worte, welche [i]ch, Puduḫeba, deine Dienerin, [dem] Wettergott, deinem Vater, und der Sonnengöttin von Arinna, deiner Mutter, [als Einsp]ruch erhob, die [überm]ittle für mich, Mezzulla, meine Herrin, und bringe sie vor den Wettergott, deinen Vater, [und vor] die Sonnengöttin [von Arinn]a, deine Mutter, [und] mache [mich] bemitleidens[wert]! U[nd w]enn du, Mez[zulla, meine Herrin, diese] Wort[e dem] Wetter[gott], deinem Vater, und [der Sonnengöttin von Arinna, de]iner [Mut]ter, [über]mittelst [u]nd (mich) bemitleidens[wert machst], so werde ich [dir] Mezzulla, meiner Herrin, [...] von den Deportierten ein x[...] geben.“⁷⁰

Zintuḫi, die Enkelin der Sonnengöttin: Die Dyade Sonnengöttin und Mezzulla kann um eine Gottheit erweitert werden, die durch ihren hattischen Namen Zintuḫi – hattisch zintu „kleine Tochter, Enkelin“ – als Kindgenius charakterisiert ist.⁷¹ Nach dem Gebet Muwatallis II. an seinen Schutzgott, den Wettergott Piḫaššašši, gehört Zintuḫi zum engsten Kreis der Sonnengöttin von Arinna bzw. zum Pantheon von Arinna.⁷² Im Pantheon von Zippalanda ist Zintuḫi einer Gruppe von sechs Gottheiten angeschlossen: Wettergott von Zippalanda, Sonnengöttin, Wettergott, Mezzulla, Zintuḫi und Berggott Taḫa.⁷³ Daß die Göttin einen eigenen Kult besaß, bezeugt der fragmentarisch erhaltene Kolophon eines hattischen Rituals „für die (Gottheit) [...] und Zintuḫi.“⁷⁴

In dem zitierten Gebet der Puduḫeba ist nach Mezzulla auch Zintuḫi als Vermittlerin angerufen: „Zintuḫi, meine Herrin, des Wettergottes und der Sonnengöttin von Arinna geliebte Enkelin!

Für den Wettergott und die Sonnengöttin von Arinna bist du die Gewandnadel der Brust; Stunde um Stunde achten sie auf dich. [...] Und bei den Göttern mögest du gut sprechen [...] u]nd, Z[intuḫi], meine Herrin, [in dieser Sache sollst du deine] schützende göttliche Gegenwart [offenbaren!] Und deinem Großvater, dem Wettergott, [und] deiner Großmutter, [der] Sonnen[göttin] von Arinna, [über]mittle [für H]a[ttuḫi], deinen Diener, Leben und lange Jahre, und es soll ihnen (Gutes) aus dem Munde kommen! [Und w]enn du, Zintuḫi, meine Herrin, diese Worte [mir erhö]rst und sie dem Wettergott, deinem Großvater, [und de]r Sonnengöttin von Arinna, deiner Großmutter, übermittelst, so werde ich [fü]r (dich) Zintuḫi, meine Herrin, [ein gro]ßes Geschmeide anfertigen.“⁷⁵

Die Söhne der Sonnengöttin: Zwar ist erst in Texten Hattuḫilis III. eine Mutter-Sohn-Beziehung zwischen der Sonnengöttin von Arinna und den Wettergöttern der Städte Zippalanda und Nerik bezeugt,⁷⁶ doch handelt es sich wahrscheinlich bereits um eine vorhethitische Konzeption. Im Kult der Stadt Zippalanda gilt der Wettergott als Sohn der „Sonnengöttin der Erde“;⁷⁷ im Kult der Stadt Nerik ist der Wettergott der „Sohn des Šulinkatte“⁷⁸, also ebenfalls zum Typus der Sohngötter gehörend.

Zum engeren Sonnengöttinnenkreis gehört auch die Berggöttin Hulla.

Die Sonnenkulte: Zeugnisse der Sonnenverehrung seitens des Königs sind die täglich bei Sonnenaufgang verrichteten Sonnengebete oder Sonnenanrufungen an die „Sonnengöttin des Himmels“ bzw. an die Sonnengöttin von Arinna.

Das Gebetsritual erfordert besondere atmosphärische Bedingungen und unterliegt strengen rituellen Regeln. Der Himmel muß klar und wolkenlos sein. Derjenige, welcher die kultischen Handlungen vollzieht, muß sich im Zustand der Reinheit befinden – er muß sich waschen und die vorgeschriebenen Gewänder anlegen. Beim ersten Morgengrauen libiert er vor dem Altar schweigend dreimal reines

⁷⁰ KUB 21.27 + 676/v + 546/u, bearbeitet von D. Sörenhagen 1981, 108-122, Rs. IV 13'-27'.

⁷¹ E. Laroche 1947, 40.

⁷² Siehe S. 585 f.

⁷³ KUB 20.96 Vs. II 2-5.

⁷⁴ KUB 28.84.

⁷⁵ KUB 21.27 + , bearbeitet von D. Sörenhagen 1981, 108-122, Rs. III 43' – Rs. IV 12.

⁷⁶ V. Haas 1970, 98 f.

⁷⁷ Siehe S. 588.

⁷⁸ KUB 36.89, bearbeitet von V. Haas 1970, 140-174, Vs. 14, 27-28, vgl. auch V. Haas 1970, 93 f.

Wasser. Daraufhin wäscht er sich nochmals die Hände; er wäscht auch das Götterbild und bricht drei Brote. Die folgende Anrufung, die Teil eines althethitischen Rituals ist, erfolgt auf dem Gipfel eines Berges bei Arinna, wenn die Sonnenscheibe am Horizont auftaucht: „Auf dem Berg trete ich der Sonnengöttin gegenüber; und ich spreche zur Sonnengöttin und zum Wettergott so: ‘Gnade, Sonnengöttin und Wettergott! Der Adler (ist) unser [Ver]mittler(?)/[Bo]te(?). Der König hat den Grabstock und die Königin [hat] den Mahlstein. [Sie bereiten] euch für alle Zeiten Brotlaib und Trankspende. Wie Sonnengöttin und Wettergott, Himmel und Erde [] dauerhaft sind, so sollen auch König und Königin und die (Königs-) Kinder dauerhaft (am Leben) bleiben!’”⁷⁹ Ähnlich ist der Wortlaut eines mittelhethitischen Gebetes, das der Priester während eines Sonnenrituals auf dem Dach des Tempels an die Sonnengöttin richtet: „Wenn es hell wird in der Frühe, geht mein Diener hinab und bringt mit einer Kanne reines Wasser (auf das Dach) hinauf; er stellt sie vor den Altar und legt drei flache Brote auf den Altar zurück. Nun trete ich vor den Altar und libiere vor dem Altar aus der Kanne dreimal Wasser. Die Göttin wäscht sich gründlich die Hände; und auch ich selbst wasche mir die Hände [. . .] sie gab Gedeihen des Getreides und des Weins, [der Rinder und Schafe] bis hin zu Enkeln und Urenkeln. Sie gab ihnen eine gezückte (nach vorn gerichtete) siegreiche Lanze (mit dem Auftrag: ‘Die umliegenden Feindesländer sollen durch die Hand des Labarna umkommen. Besitz aber, Silber (und) Gold, sollen (sie) hinein nach Ḫattuša (und) Arinna, den Städten der Götter, entrichten! Das Land Ḫatti soll in des Labarna (und) der Tawananna Hand ausgiebig(?) weiden; es soll sich verbreitern! Sei gnädig, Sonnengöttin des Himmels, deren Leuchten(?) glänzend (ist), deren Strahlen lichterfüllt (sind). Den Labarna, deinen Priester, deine Tawananna, deine Gottesmutter(-Priesterin), zusammen mit ihren Söhnen, ihren Enkeln schütze in der Zukunft! Mach sie jugendlich blühend, mache sie dauerhaft! Welche auch immer die Ersten des Labarna (sind) – die Angesehenen, seine Großen, seine Fußtruppen, seine Wagenkämpfer – und (was) ihr Besitz (ist), auch jene, eben (du) in voller Blüte stehende Sonnengöttin, halte in des Labarna (und) der Tawananna ihrer [Ha]nd gesund! Mach sie jugendlich blühend,

⁷⁹ CTH 416, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969, Vs. II 54-Rs. III 2.

mache (sie) dauerhaft, und des Labarna, des Königs, Besitz soll sich weiter (und) weiter vermehren!’”⁸⁰

Muršilis II. richtet die folgende Hymne an die Sonnengöttin: „Du, Sonnengöttin von Arinna, bist eine gewichtige Gottheit. Dein Name ist unter den Namen gewichtig. Deine Göttlichkeit ist unter den Göttern gewichtig. Ferner bist nur du, Sonnengöttin von Arinna, unter den Göttern gewichtig; nur du, Sonnengöttin von Arinna, bist groß; ferner ist für dich, Sonnengöttin von Arinna, eine andere (vergleichbar) gewichtige und große Gottheit nicht vorhanden. Herr(in) eines gerechten [Ger]ichtes bist nur du. Auch die Königsherrschaft des Himmels und der [Erd]e pflegst nur du gnädig auszuüben. [Der Länder] Grenzen pflegst nur du festzusetzen. [Die Bittge]bete pflegst nur du zu erhören. Nur [d]u, ja du, Sonnengöttin von Arinna, bist eine barmherzige Gottheit; Barmherzigkeit gibst nur du. Der gerechte Me[ns]ch ist dir, Sonnengöttin von Arinna, lieb. Nur ihn pflegst du, Sonnengöttin von Arinna, zu [erh]öhen. Im Rund von Himmel und Erde bist nur du, Sonnengöttin von Arinna, das Licht. Inmitten der Länder bist nur du eine ge[fei]erte Gottheit; ja du (bist) eines jeden Landes Vater und Mutter. Der gerechte Herr des Gerichts bist du. An der Stätte des Gerichtes gibt es für dich kein Ermüden. Inmitten der früheren Götter bist nur du gefeiert. Nur du, Sonnengöttin von Arinna, pflegst den Göttern die Opferiten festzusetzen. Auch den früheren Göttern setzt du ihre Opferanteile fest. Nur dir pflegen sie des [Him]mels Türe zu öffnen, [und] nur du, gefeierte [Sonnengöttin von Arinna], pflegst das Tor des [Him]m[el]s [aufzust]oßen.”⁸¹

Mit einer Sonnenhymne leiten auch Ḫattušili und Puduḫeba ihr Gebet an die Göttin ein, welches der Rechtfertigung Ḫattušilis dient: „[A]n die Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, Herrin der [Ḫatti]-Länder, Königin der Könige und Königinnen des Ḫatti-Landes, des Ḫatti-Landes Fackel (bist du). We[lche] die Könige und Königinnen des Ḫatti-Landes sind, wen du, Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin – (sei es) König (oder) Königin des Ḫatti-Landes – ans[iehst], der wird durch deinen, der Sonnengöttin von Arinn[a, Willen] auf den rechten Weg gebracht. (Du bist es), die erwählt, (du bist es), die verstößt. Den Göttern gegenüber nahmst du

⁸⁰ KUB 57.63, bearbeitet von A. Archi 1988, 16-31.

⁸¹ KUB 24.3 + 544/u, bearbeitet von O.R. Gurney 1940, Vs. I 29-55; vgl. auch A. Goetze 1957, 136.

die Hatti-Länder vom (An)teil der Würde des Wettergottes von Nerik (und) des Wettergottes von Zippalanda, deines Sohnes, gemäß.⁸²

Der Sonnen-Hirschcult: Zum Sonnenkult gehört die Verehrung heiliger Hirsche.⁸³ In einem ihrer Gelübde verspricht Puduḫeba der Sonnengöttin von Arinna Hirsche (für die heiligen Gehege) zu stiften.⁸⁴ Wenn in einem Festritual der König zu Ehren der Sonnengöttin von Arinna aus einem Gefäß in Form eines Hirsches⁸⁵ (und anschließend zu Ehren des Wettergottes des Himmels aus einem rinderförmigen Gefäß) trinkt,⁸⁶ so besagt dies, daß der Hirsch in engster Beziehung zur Sonnengöttin steht.⁸⁷ Dementsprechend folgt denn auch in der Reihenfolge der Beopferung der Hirschgott Lullayamma⁸⁸ auf die Dyade Sonnengöttin-Mezzulla.⁸⁹

Die Kultstandarten der Kammergräber von Höyük bei Alaca stellen die Sonnenscheibe in Kombination mit dem Hirsch dar (Abb. 25), der mithin bereits zu dieser Zeit der Sonne zugeordnet war.⁹⁰

Die Erd- und Muttergöttinnen

Die anatolischen Göttinnen der verschiedenen Kultstädte treten in Heilungs- und Beschwörungsritualen gelegentlich gemeinsam auf, wie z.B. Ištar, Maliya, Pirwa und Kamrušepa⁹¹ oder Kataḫziwuri, Hannaḫanna⁹² und Papaya⁹³ bzw. Kataḫziwuri und Sonnengöttin.⁹⁴

Die Urmuttergöttinnen Am(m)am(m)a und Hannaḫanna: Die Namen

⁸² KUB 21.19 +, bearbeitet von D. Sürenhagen 1981, 88-109, Vs. I 1-13.

⁸³ Zum Hirschcult im Gebirge Puškurunuwa (33. bis 34. Tag) des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals, siehe S. 818 f.

⁸⁴ KUB 15.22 12' f.

⁸⁵ Siehe S. 535.

⁸⁶ VAT 7683 Rs. VI, bearbeitet von S. Alp 1983, Nr. 21, 8'-15'.

⁸⁷ Siehe S. 70.

⁸⁸ Siehe S. 450 und 795.

⁸⁹ KBo 25.87 Vs. II (= StBoT 15, 1971, 33) 2'-7'.

⁹⁰ Siehe S. 70.

⁹¹ Siehe S. 412.

⁹² KBo 20.59 13'.

⁹³ KUB 56.17, bearbeitet von H. Klengel 1988.

⁹⁴ KUB 17.28 Vs. II 9-27.

beider Göttinnen sind iterierte Formen: Am(m)am(m)a bzw. Mam(m)ama (von hethitisch ama- „Mutter“) in der Bedeutung „Großmutter“ und Hannaḫanna (von hethitisch hanna- „Großmutter“) in der Bedeutung „Ahnin“.

Am(m)am(m)a: Wie die beiden hattischen Schicksalsgöttinnen Eštušaya und Papaya, so ist auch Am(m)am(m)a an der pontischen Küstenregion zuhause, denn „vom Meer, von Am(m)am(m)a“, kam die Priesterin nach Aussage eines an die Göttin gerichteten Beschwörungsrituals.⁹⁵ Sie ist eine der Stadtgöttinnen von Taḫurpa⁹⁶ und Zalpa⁹⁷. Kultische Verehrung genießt sie fernerhin in den Ortschaften Hanḫana, Kašḫa und seit der Großreichszeit auch in Kizzuwatna – in Dunna und in Katala. Ihre Kultwärerin gehört der Priesterinnenklasse „Mutter der Gottheit“ an.⁹⁸

Am(m)am(m)a von Taḫurpa und Am(m)am(m)a von Dunna sind zur Zeit der Könige Šuppiluliuma I., Muṣili II. und Muwatalli II. im Staatspantheon so gewichtig, daß sie in den Schwurgötterlisten der Staatsverträge aufgenommen sind.⁹⁹

Aus der sumerographischen Schreibung ¹⁰LUGAL.MUNUS.NUN.ME¹⁰⁰ geht hervor, daß Am(m)am(m)a eine gefährliche Göttin mit dämonischen Zügen ist.

Hannaḫanna¹⁰¹, die „Ahnin“, ist eine urzeitliche Göttin, die in lokaler (hattischer) Tradition als Mutter des Wettergottes gilt, dessen Vater wiederum der „Großvater“ Huḫḫa ist.¹⁰² In ihrer Eigenschaft als Muttergöttin wird sie mit dem Sumerogramm DINGIR.MAḪ „mächtige Göttin“ wiedergegeben. Als Geburtshelferin und göttliche Hebamme ist sie mit der sumerischen Muttergöttin Nintu, der „Herrin der Geburten“ und der „Amme des Landes“¹⁰³ identisch.¹⁰⁴ Zu Hannaḫanna gehören die „drei Söhne der Amme“,

⁹⁵ KBo 13.131 Vs. 13, V. Haas und L. Jakob-Rost 1984, 21.

⁹⁶ KUB 20.18 Rs. VI' 9'; KUB 26.39 Rs. IV 21; HT 92.6.

⁹⁷ KUB 52.102 Vs. II 16, V. Haas und L. Jakob-Rost 1984, 20 f.

⁹⁸ V. Haas und L. Jakob-Rost 1984, 21.

⁹⁹ CTH 51 Rs. 49; CTH 53 Rs. IV 23-24; CTH 69 Rs. IV 17-18; CTH 76 Rs. IV 18-19.

¹⁰⁰ CTH 53 Rs. IV 24, V. Haas 1988f, 96 f.

¹⁰¹ E. von Schuler 1965; V. Haas 1981d, 111-116.; G. Kellerman 1987, 109.

¹⁰² G. Kellerman 1987, 118, 129.

¹⁰³ A. Falkenstein 1964, 111:391-400.

¹⁰⁴ In KUB 17.10 Vs. I 26-30 und in CTH 336 (KUB 33.55 Vs. II 5, KUB 33.52 Vs. II 4, 10, 18, 23) ist sie mit den Sumerogrammen DINGIR.MAḪ und NIN.TU geschrieben, H. Otten 1942, 9 f. Anm. 1.

die in einem Mythos der Inar(a) erwähnt werden.¹⁰⁵

Die Statuette der Nintu beschreibt der babylonische Göttertypentext¹⁰⁶ als eine mit der rechten Hand segnende Frau. Vom Kopf bis zum Gürtel ist sie nackt; vom Gürtel an ist sie – da zu Ea gehörig – fischgestaltig; um ihren Bauch sind Diademe gelegt. „Ihr Name: Nintu, zugehörig zur Muttergöttin (DINGIR.MAḪ).“¹⁰⁷

Wie die sumerische Muttergöttin, so hat auch Hannahanna (in der Schreibung DINGIR.MAḪ) einem Geburtshilferitual zufolge die Menschheit erschaffen.¹⁰⁸

Hannahanna ist zwar in das Pantheon verschiedener Städte aufgenommen¹⁰⁹ und steht in Festritualen den hattischen Gottheiten Kataḫziwuri und Telipinu nahe,¹¹⁰ doch ist sie nirgendwo die Stadtgöttin. Im wesentlichen bleibt ihr Kult auf die private Sphäre im Haus bzw. im königlichen Palast beschränkt,¹¹¹ denn Hannahanna ist eine Göttin der Familie, besonders aber der Frauen, denen sie bei den Geburten zur Seite steht.¹¹² Ihren besonderen Status hebt ein Geburtshilferitual wie folgt hervor: „Den [Götter]n gibt man (ihre) Territorien; die Sonnengöttin [se]tzte sich in Arinna (nieder), Ḫalmašuit setzte sich in Ḫarpiša (nieder); Ḫatepi(ḫu) setzte sich in Maliluḫa (nieder), die Schutzgöttin setzte sich in Karaḫna (nieder), der [schreckliche] Telipinu setzte sich in Tawiniya (nieder) und Ḫuzziya setzte sich in Ḫakmiš(ša) (nieder). Aber für [Hanna]hanna war kein Platz übriggeblieben; für sie war der [Pla]tz die Menschheit.“¹¹³

Anzutreffen ist die Göttin an Flüssen und Quellen. Zu den Flußufern begibt sich die Beschwörerin Tunnawi, um die Mitwirkung der Hannahanna bei ihrem Ritual zu erreichen: Dort bereitet sie der Göttin ein Speiseopfer – Brot, Fettkuchen, Grütze und Wein – und

¹⁰⁵ KUB 33.60 Rs. 11, H.A. Hoffner Jr., 1990, 31; siehe auch S. 480.

¹⁰⁶ Bearbeitet von F. Köcher 1953.

¹⁰⁷ F. Köcher 1953, 72 f.

¹⁰⁸ Siehe S. 179 f.

¹⁰⁹ Zum Beispiel als Hannahanna der Ortschaft Šahanuya im Stadtpantheon von Ušša (KUB 57.87 Vs. II 1-5); vgl. auch KUB 54.1 Vs. II 40 ff.

¹¹⁰ KBo 20.59:13; Bo 2689 Vs. II 28; 452/b + Rs.² 10.

¹¹¹ Zu vergleichen ist das Ritual für Ḫuwaššanna (CTH 694) KUB 51.30 Vs. 7'.

¹¹² KUB 7.1 + KBo 3.8, bearbeitet von H. Kronasser 1961.

¹¹³ KUB 30.29, bearbeitet von G.M. Beckman 1983, 22-31, Vs. 9-15; vgl. auch A. Archi 1988, 13.

ruft sie zum Ritualgeschehen herbei, damit sie den Erkrankten mit dem Lehm vom Flußufer und von den Quellen reinige.¹¹⁴

*Hannahanna und die Biene.*¹¹⁵ Hilfsgeist und zugleich Hypostase der Erd- und Muttergöttin ist die Biene, die wie sie selbst das Epitheton „Mutter“ führt¹¹⁶ und die wegen ihrer kathartischen Eigenschaften eine Heilsspenderin¹¹⁷ ist. Die Biene ist darüber hinaus auch mit der Unterweltsgöttin verbunden, der das Königspaar im Ritual eine Biene als Gabe darbringt.¹¹⁸

Im Telipinu-Mythos ist Hannahanna die weise Ratgeberin und Helferin der Götter. Ihre Beziehung zur Biene kommt in dem Mythenkreis mehrfach zum Ausdruck: Die Vegetationsgottheit – sei sie Telipinu, Inar(a) oder der Askos – ist verschwunden, und die Götter beschließen, sie zu suchen. Doch bleibt ihr Bemühen vergeblich. Erst die von Hannahanna ausgesandte Biene findet die verschwundene Gottheit an einem verborgenen Ort; mit ihrem Stich weckt sie sie auf, reinigt sie mit ihrem Wachs (und Honig) und bringt sie zu Hannahanna in den heiligen Hain zurück.¹¹⁹

An anderer Stelle sendet der Wettergott die Biene aus, um Hannahanna die Botschaft zu überbringen, daß Inar(a) verschwunden ist.¹²⁰

Die altanatolische Vorstellung von der Zusammengehörigkeit der Erdmuttergöttin und der Biene findet sich auch in griechischer Überlieferung: Die Bienen gehören hier zu den großen Göttinnen, zur „Bienenmutter“ Demeter oder zu Rhea, in deren Auftrag sie den in den Höhlen des Ida verborgenen, gerade erst geborenen Zeus ernähren.

Auf die kathartischen Eigenschaften der Biene weisen in der griechischen Überlieferung die Bezeichnungen „Bienenkönig“ und „Bienen“ für Priester und Priesterinnen. Bei letzteren mag auch das „jungfräuliche, nur der Arbeit gewidmete Leben“¹²¹ der Bie-

¹¹⁴ CTH 409, bearbeitet von A. Goetze 1938, Vs. I 27-39, Rs. 1-33 und KBo 11.17(+) Vs. II.

¹¹⁵ V. Haas 1981d, 111-116.

¹¹⁶ KUB 48.7 Rs. III (= StBoT 28, 1984, 100 f.), V. Haas 1981d, 112, 17-18.

¹¹⁷ KUB 43.60 Vs. I 6-15, V. Haas 1981d, 114.

¹¹⁸ KBo 11.10 Vs. II 20'-24', V. Haas 1981d, 113.

¹¹⁹ KUB 17.10 Vs. I 35-39; KUB 33.5 Vs. II 4-9; KUB 33.59 Rs. III 113, siehe S. 710-712.

¹²⁰ KUB 33.57, H.A. Hoffner, Jr. 1990, 30.

¹²¹ Zu der antiken Vorstellung von der Jungfräulichkeit der Bienen und deren Fortpflanzung siehe J. Klek 1919/21.

nen eine Rolle gespielt haben. So jedenfalls ließe sich die „Jungfräulichkeit“ der Bienen mit der „Jungfäulichkeit“ der Göttinnen Inar(a), Artemis und Aphrodite, d.h. deren Unbezogenheit auf einen dauerhaften Partner, in einen Zusammenhang bringen.

Die Göttin Inar(a)

Der Name Inar ist hattischen Ursprungs; hethitisch ist er als a-Stamm thematisiert.

Die Kontinuität des Kultes der Inar(a) von der altassyrischen bis in die hethitische Zeit zeigen Personennamen an, die den Namen der Göttin enthalten.¹²²

Ihr Kultgebiet umfaßt in althethitischer Zeit die Gegend um Hattuša und dürfte sich nördlich bis Kargı, Merzifon und Amasya und südlich vielleicht bis nach Kayseri erstrecken.

Einem mythologischen Text zufolge scheint Inar(a) die Tochter des Wettergottes zu sein.¹²³

Im purulliya-Neujahrsfestritual und (in der zweiten Fassung) des (Illuyanka-)Festmythos steht sie im Mittelpunkt des Geschehens: Kultakteure verkünden während des Festes immer wieder aus den Leberorakeln „die (Heils-)Botschaft der Inar(a)“.¹²⁴ Im Mythos ist sie die Herrin des Landes, mit der Hupašiya die Heilige Hochzeit vollzieht.¹²⁵ In diesen Ritualen ist die Inar(a) der Ortschaft Kiššuwala besonders erwähnt.¹²⁶

Inar(a) ist im althethitischen Pantheon die Schutz- und Stadtgöttin von Hattuša.¹²⁷ In dem althethitischen Gewitterritual folgt die Beopferung der Göttin unmittelbar auf die des Paares Wettergott-[Wašezzil(i)]: „König und Königin tr[inken] sitzend aus dem Becher des Wettergottes[-Wašezzil(i)] ... König und Königin trinken sitzend aus dem Becher der Inar(a)“.¹²⁸ Das KI.LAM-

¹²² E. Laroche 1966, 281 ff. und A. Kammenhuber 1976-1980.

¹²³ KUB 33.57, H.A. Hoffner, Jr. 1990, 30.

¹²⁴ Siehe S. 731 und 733.

¹²⁵ Siehe S. 184 f.

¹²⁶ KBo 19.163 Vs. 1 2'; KBo 21.100 Vs. 5', siehe S. 736; vgl. auch das mythologische Fragment KBo 12.81 (Vs. 7 8' URUki-šu-l[a-]).

¹²⁷ Inar(a) von Hattuša ist in dem althethitischen Ritual KBo 17.5 (= StBoT 25, 1980, Nr. 5), bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969, Vs. II 6; KBo 17.3 + (= StBoT 25, 1980, Nr. 4) Vs. II 1' belegt, vgl. auch KBo 18.151 Vs. 2 11, A. Kammenhuber 1976, 69 und H. Otten und V. Souček 1969, 105 mit Anm. 10.

¹²⁸ ABoT 8 +, bearbeitet von E. Neu 1970, Vs. II 42-46.

Festritual nennt Tempel und Priester der Göttin in Hattuša. Während dieses Rituals erscheint sie zusammen mit der Gottheit Hapantali(ya). An sie gerichtete Rezitationen und Anrufungen erfolgen in hattischer Sprache.¹²⁹

In den Festritualen nimmt Inar(a) verschiedentlich die Züge einer jägerischen Göttin und einer Herrin der Tiere an, so etwa in den Tiermaskentänzen während des purulliya-Neujahrsfestrituals oder im KI.LAM-Festritual, in dem die Tiere der Göttin – Leopard, Hirsch und Eber – beopfert werden.¹³⁰ Wie andere Schutzgottheiten der Natur, so kann auch Inar(a) in Gestalt eines Askos verehrt werden.¹³¹

In einem althethitischen Ritual bildet Inar(a) zusammen mit den Gottheiten Sonnengöttin-Mezzulla, Wettergott-Wettergott von Zippalanda, Zaliu-Zuwaši eine Gruppe von sieben Gottheiten, denen zu Ehren die Sänger von Kaniš (in hethitischer Sprache) singen.¹³²

Der Mythos von Inar(a) und Hannaḥanna: Der nur bruchstückhaft erhaltene Mythos vom Verschwinden der Inar(a) ist Teil eines Rituals, das als „Beschwörung des Lebens“ bezeichnet ist und auf Kamrušepa zurückgeführt wird. Die lückenhafte Überlieferung des Textes läßt den Handlungsablauf nur ungefähr erkennen: Im Ritual und im Mythologem spielt, soweit erhalten, Zababa eine wichtige Rolle. Undeutlich bleibt auch die Funktion der im Mythos mehrfach genannten Hebamme. Der Text setzt mit der Erwähnung eines Omens ein. Drei Tage nach dem Omen(?) wendet sich Hannaḥanna an die Biene []. Jemand, vielleicht Zababa, bewaffnet sich mit der Lanze und einem steinernen Gerät und verkündet, daß er zu seiner Mutter zu gehen gedenkt. „Hannaḥanna sandte die Biene zu Inar(a) (mit den Worten): 'Nimm das Horn einer Ziege und mache eine Botschaft'; Inar(a) machte die Botschaft¹³³“ die Zababa vernahm und die ihn beunruhigte. Er nahm die Lanze und den Dolch und wandte sich(?) an die Hebamme. Offenbar sind die

¹²⁹ KUB 30.42 Rs. IV 8'-10'.

¹³⁰ Siehe S. 757.

¹³¹ KBo 15.36 + KBo 21.61 Rs. III 10', A. Kammenhuber 1976, 79.

¹³² KBo 20.10 + KBo 25.59 (= StBoT 25, 1980, Nr. 59) Vs. I 14-18, J. Klinger 1992a, 138.

¹³³ Nach der Übersetzung von H.A. Hoffner, Jr. 1990, 29 besteht die Botschaft darin, daß Inar(a) in das Horn stoßen soll.

Menschen, Rinder und [Schafe] von der Erde verschwunden – „niemand fand sie“. Der folgende Absatz beginnt mit dem Fenstermotiv: Hannaḥanna öffnet das Fenster und nimmt die Not auf Erden wahr: Die Hirten sind verschwunden(?) und die Bauern tot. (Hier ist der Text abgebrochen). Der Mythos endet mit der Behebung der Notzeit: Die Biene bringt den Askos, d.h. die verschwundene Inar(a), in den heiligen Hain der Hannaḥanna.¹³⁴

Tetešhapi: Eine Göttin der Wildtiere und der Jagd ist Tetešhapi, deren hattischer Name „große Göttin“ bedeutet; Tetešhapi könnte auch nur ein Aspekt oder ein anderer Name der Inar(a) sein. Ihre Beziehung zu den Wildtieren deutet ein Ritual für Tetešhapi an, in dem von der Antilope und ihrem Kitz sowie von einem Quellheiligtum der Göttin die Rede ist. An der Quelle, deren Wasser tabuiert ist, weilen Leopard und Wolf.¹³⁵ Dementsprechend haben sich im Kult der Herrin der Wildtiere Relikte archaischer Jagdriten erhalten. So treten während des purulliya-Festrituals der Göttin ein Jäger und Leopardenmaskenträger auf;¹³⁶ auch Wolfsmaskentänze werden ihr zu Ehren aufgeführt: „Ferner tanzen zwei Wolfsmaskenmänner vor der Gottheit; (ihnen) gegenüber tanzen die Prostituierten.“¹³⁷

Kataḥziwuri und Kamrušepa

Kataḥziwuri¹³⁸ ist die hattische Göttin der Magie,¹³⁹ die in den Beschwörungsritualen der hattischen Kultschicht mit Hannaḥanna, Papaya und der Sonnengöttin sowie mit Šulinkatte, Wurunkatte und Šaru/Taru verbunden ist.

Zusammen mit dem palaischen Vegetationsgott Zaparwa/Ziparwa steht Kataḥziwuri im Mittelpunkt der palaischen Rituale, in

¹³⁴ CTH 336, G. C. Moore 1975, 151-160 und H. A. Hoffner, Jr. 1990, 28-31.

¹³⁵ KBo 32.83 + KBo 21.103 Rs. 28' f., siehe S. 736.

¹³⁶ Siehe S. 686 f. und 734.

¹³⁷ KBo 23.97 (Duplikat KUB 7.19 Vs. I) Vs. I 8'-11'.

¹³⁸ Die bisherige Erklärung, das hattische Nomen kataḥ sei mit kattah- „Königin“ identisch (O. Carruba 1970, 59), scheitert an der durchgängigen Schreibung ka-tah-zi-pu-ri (mit nur einem /t/). In wur(i)/pur(i) könnte das hattische Wort für „Erde“, mit einem bei Götternamen häufig anzutreffenden Präformativ zi-, vorliegen.

¹³⁹ 412/b + und KUB 28.3.

denen sie zuweilen die Gruppe Ḥašam(m)ili, Kam(m)am(m)a, Hilanzipa, Gulzanikeš und Uliliyantikeš anführt.

Bereits in althethitischer Zeit wurde sie mit Kamrušepa gleichgesetzt; bzw. der Name Kataḥziwuri wurde durch Kamrušepa ersetzt.

Die Haus- und Herdgöttin Kamrušepa gehört zu der Gruppe der Gottheiten von Kaniš; mit Ištar, der Pferdegottheit Pirwa und der Maliya ist sie denn auch in einem Heilungsritual verbunden, in dem sie mit ihrem von Pferden gezogenen Wagen einem erkrankten Kind zu Hilfe eilt.¹⁴⁰

Von hoher Bedeutung ist Kamrušepa auch im luwischen Sprachraum. Eine Gruppe luwischer Rituale handelt von einem Fest des Wettergottes, über das der „Schutzgott von Tauriša“ seinen Eltern – dem Sonnengott Tiwat und der Kamrušepa – berichtet.¹⁴¹ Der Sonnengott und Kamrušepa gelten verschiedentlich als ein Paar, wie z.B. in einem Ritual für das Gedeihen der königlichen Weinärten.¹⁴²

Ihr Platz am Herd und das Epitheton „Mutter“¹⁴³ verleihen Kamrušepa den Charakter einer Haus- und Familiengöttin. Ihr Herrschaftsinsignium, der Thron (aus Eisen)¹⁴⁴, erweist sie als zum Typus der thronenden Göttin gehörend.

Der Herd- und Hausgöttin obliegt das Wohl der Familie. In Geburtshilferitualen ist sie die Hebamme, die mit ihren Beschwörungen – gelegentlich zusammen mit Hannaḥanna – den Gebärenden zur Seite steht. „Die (Beschwörungs-)Worte der Kamrušepa“,¹⁴⁵ die während der Rituale rezitiert werden, sollen auf die Göttin selbst zurückgehen, so daß die Ausführende des Rituals gewissermaßen in Vertretung der Göttin handelt. So heißt es in einem luwischen Geburtshilferitual: „Man schickte hinein nach der Hebamme. Sie hob das Kind hoch. Kamrušepa nimmt die neun Kämme (mit den Worten): ‘Folgende Krankheiten sollen weggekämmt sein: Die

¹⁴⁰ Siehe S. 412.

¹⁴¹ F. Starke 1985, 210 ff.

¹⁴² KUB 43.23, bearbeitet von V. Haas, 1988b, 131-142, Rs. 35'-37': „Zwei lange Dickbrote, ein Becher Wein (und) ein Lamm für den Sonnengott (und) Kamrušepa.“

¹⁴³ KUB 17.8 Rs. IV 20; KUB 34.63 14 f., F. Starke 1985, 206 mit Anm. 9.

¹⁴⁴ KUB 12.26 Vs. II 3; vgl. auch 1700/c Vs. II 26; zum Thron aus Eisen der Tawananna siehe S. 200.

¹⁴⁵ KUB 17.15 Rs. III 12, KUB 33.52 Rs. III 9', F. Starke 1985, 207.

Krankheiten des Kopfes, die Krankheiten der Augen, die Krankheiten der Ohren, die Krankheiten des Mundes, die Krankheiten der Kehle, die Krankheiten der Hände.'"¹⁴⁶

Die hilfreichen Aktivitäten der Göttin leiten die Heilungsrituale gelegentlich ein mit der Formel, „Kamrušepa/Kataḫziwuri sah vom Himmel herab“.¹⁴⁷

Die Hilfe der Kamrušepa ist auch für die Katharsis des wieder erwachten Telipinu erforderlich: „Zornlodernd kam Telipinu herbei. Mit dem Blitz donnerte er; auf die dunkle Erde schlägt er ein. Da erblickte ihn Kamrušepa, und sie holte die Schwinge eines Adlers [herbei]. Und Wut erfüllte [erhob] ihn; und Zor[n] erfüllte ihn; und [Unheil] erfüllte [ihn]; Groll erfüllte ihn. Kamrušepa sagt zu den Göttern: 'Ko[mmt], ihr Götter, seht Ḫapantali(ya) w[eidet(?)] die Schafe der Sonnengöttin! So sucht nun zwölf Widder aus! Ich will die für Telipinu ausgewählten Widder rituell verwenden. Ich habe mir einen Korb/eine Feder (mit) '1000 Augen'¹⁴⁸ genommen und die ausgewählten Widder der Kamrušepa warf ich hin. Ich habe (Zorn, Wut und Groll) dem Telipinu hier weggebrannt und dort weggebrannt und dem Telipinu damit sein Böses von seinem Körper genommen: Sein böses Wesen habe ich genommen; seinen Zorn habe ich genommen; seine Wut habe ich genommen; seinen Ärger habe ich genommen; seinen Groll habe ich genommen'. Es handelt sich hierbei um ein kathartisches Mythologem, das die Besänftigung des rasenden Gottes bewirken soll. Die ausgewählten zwölf Widder aus der Herde der Sonnengöttin dienen der Reinigung der zwölf Körperteile des Gottes nach dem magischen Prinzip *similia similibus*.¹⁴⁹ Dies zeigt die folgende Textvariante: „Und Kamrušepa spricht zu den Göttern: 'Geht, ihr Götter, seht, Ḫapantali(ya) w[eidet] die Schafe der Sonnengöttin. Wählt zwölf Widder aus!' Des Telipinu a[usgewähl]te (Widder) behandelt sie: 'Sein Kopf ent[spricht] dem Kopf. Die [Sti]rn [entspricht] der Stir[n]. Seine Schnauze [entspricht] der Nase. Sein Maul [entspricht dem

¹⁴⁶ KUB 35.88(= StBoT 30, 1985, 226-228) Rs. III 12'-17'.

¹⁴⁷ Siehe S. 152 mit Anm. 264. Das Mythologem ist gewiß hattischer Herkunft und ursprünglich auf Kataḫziwuri bezogen.

¹⁴⁸ Hethitisch *pattar* kann sowohl Korb als auch Feder bedeuten. Den „Korb (mit) 1000 Löchern“ hat M. Popko (1974a) im Hinblick auf Parallelen in slawischen Sprachen, wo *oko* (Diminutiv *očko*) Auge und Loch bedeuten kann, als Sieb gedeutet. Mit einer „Feder (mit) 1000 Augen“ könnten die gesprenkelten Federn eines Perlhuhnes gemeint sein.

¹⁴⁹ Siehe S. 213 mit Anm. 187 und S. 901.

Mund]. Seine Kehle [entspricht] der Kehle. Seine [Lu]nge [entspricht der Lunge. Das Geschlecht ent[spricht] seinem [Ges]chlecht'.“¹⁵⁰

Anklänge an die Katharsis des Telipinu zeigt ein luwisch geprägtes Heilungsritual, in dem es heißt: „Der Sonnengott und Kamrušepa kämten die Schafe. Und sie stritten miteinander, und sie grollten einander. Dann stellt sich Kamrušepa einen Thron aus Eisen hin und legt darauf einen Wollkamm aus Blei. Sie kämten ein reines Zicklein. Dann drückten sie es und wuschen es.“¹⁵¹

Ḫapantali(ya)

Was Herkunft und Name der Gottheit Ḫapantali(ya) betrifft, so ist der Personennamenname Ḫapati der altassyrischen Zeit aufschlußreich, da er zu hethitisch *ḫap(a)-* „Fluß“, *ḫapati-* „Flußland“ zu stellen sein dürfte.¹⁵²

Die wahrscheinlich weibliche Gottheit Ḫapantali(ya) rangiert in den Schwurgötter- und Opferlisten unter den Schutzgottheiten Zithari(ya), Karzi, „Schutzgott der Flur“ bzw. „des Ḫatti-Landes“ und der „Schutzgottheit des Askos“.¹⁵³ Während der Festrituale bilden Ḫapantali(ya) und Inar(a) ein enges Paar. In den Mythen tritt Ḫapantali(ya) während der kathartischen Zeremonien auf, zumeist als Helferin der Kamrušepa. So ist sie in dem Mythologem der Katharsis des Telipinu die Schäferin, die aus der Schafherde der Sonnengottheit die erforderlichen zwölf Widder auswählt. In einem mythologischen Fragment aus Mašat scheint Ḫapantali(ya) selbständig, ohne Kamrušepa, die Katharsis an Telipinu vorzunehmen.¹⁵⁴ „Die gewichtige Ḫapantali(ya) [brachte vom ...] ... karašaniya-Holz/Frucht; die [große] Ḫapantali(ya) nahm [Kieselsteine] von einem [reinen(?)] Ort und schüttete sie auf den Herd. [Es] kochen [die Kräuter]. [] Die Königin der Heilmittel [] fügt Eichenholz, [Weiß]dorn (und) šamaliya-Kraut hinzu; [sie] schüttet [kalwišn]a-Substanz, Räucherharz und eine Schnur [] der Kieselsteine dazu.“¹⁵⁵

¹⁵⁰ KUB 17.10 Rs. III 3-7, siehe S. 715 f.

¹⁵¹ KUB 12.26 Vs. II 1-6.

¹⁵² E. Laroche 1966, 59, 287 und HEG I 1983, 163 f.

¹⁵³ E. Laroche 1947, 22 und H. Otten 1971, 29 f.

¹⁵⁴ Siehe S. 715 f.

¹⁵⁵ Bearbeitet von H.G. Güterbock 1986.

GOTTHEITEN DER VEGETATION UND DER LANDWIRTSCHAFT

Gottheiten, die die Vegetation verkörpern, sind zumeist Söhne und Töchter des Wettergottes und der Erdgöttin. In Formulierungen wie „Sohn des Wettergottes“ oder „Tempel des Sohnes des Wettergottes“,¹ ist nicht der Name, sondern der Göttertypus hervorgehoben.

Vielfach sind die Vegetationsgottheiten bereits durch ihre Namen charakterisiert, wie Šala, das Kornmädchen, oder die hattischen Gottheiten, die mit dem Namenselement pinu/puna „Kind“ und dem Suffix -(a)inu gebildet sind.² Solche Sohn- und Tochtergottheiten³, die in der Regel Liebespaare bilden, hat man sich als sexuell aktive Halbwüchsige vorzustellen.

Im Herbst, nach der Ernte, oder in Zeiten der Trockenheit ist der Vegetationsgott untätig – er versinkt in tiefem Schlaf. Der Wettergott von Nerik „schläft“ im Schoße seiner Geliebten Tešimi „süße Träume“;⁴ der Wettergott von Zippalanda liegt auf seinem Berg Taḥa in „süßem Schlaf“ und Telipinu verbirgt sich in einer Wiese bei Liḫzina.

Von diesem Typus zu trennen sind die stets als Dyade, Triade oder Heptade auftretenden Gottheiten, wie die Töchter der Hebat in den Dyaden Hebat-Allanzu und Hebat-Kunzišalli, die drei Söhne der Hebammengöttin aus dem Kreis der Ḥannahanna⁵ oder die „sieben Töchter des Sonnengottes“⁶.

Telipinu, der Gott der Landwirtschaft

Telipinu, in hattischem Kontext auch Talipinu⁷ oder Dalapinu,⁸

¹ In KUB 9.15 Vs. II 25' f. heißt es: „Wenn in der Stadt ein Bild des Sohnes des Wettergottes oder ein Tempel des Sohnes des Wettergottes (vorhanden) ist“; vgl. auch KUB 44.60 + KUB 28.9 Rs. III 16, H.M. Kümmel 1967, 85.

² Siehe S. 311.

³ In dem Mythologem eines Festrituals sind die „göttlichen Söhne“ (^DDUMU.MEŠ) genannt, KUB 57.102 Vs. 2 I 6'.

⁴ KUB 36.89, bearbeitet von V. Haas 1970, 140-174, Rs. 56-57.

⁵ KUB 33.60 Rs. 11', siehe S. 434 mit Anm. 105 und S. 480.

⁶ Siehe S. 483 f.

⁷ KUB 28.20 Vs. 5, 7 ka-at-te ta-a-li-pi-i-nu „König Talipinu“.

⁸ KUB 48.46 Rs. 10b.

ist ein ursprünglich hattischer Gott, dessen Name aus den Worten teli „stark“ und pinu/puna „Kind, Halbwüchsiger“ zusammengesetzt ist; mithin gehört der „starke Bursche“ zum Typus der Sohngötter.

Die Namenshieroglyphe des Telipinu ist ein Laubbaum. Mit ihm kann nur die Eiche gemeint sein, denn während des purulliya-Neujahrsfestrituals in Kašḫa wird zum Zeichen des zurückgekehrten und wiedererstarkten Gottes eine junge Eiche oder ein Eichensamm errichtet, den „man das Bild des Telipinu nennt.“⁹

Telipinu ist der Sohn des Wettergottes und der Sonnengöttin von Arinna. In einem Mythos beschreibt ihn sein Vater als Ackerbauern: „Dieser mein Sohn ist tüchtig, er bricht die Schollen und pflügt; Wasser leitet er herbei, das Getreide läßt er wachsen.“¹⁰ Das Bild des Bauern Telipinu steht in der mesopotamischen Tradition, die den Landwirtschaftsgott Ninurta, dessen Name „Herr der Erde“¹¹ bedeutet und dessen Monat (in Assyrien) der Monat der Aussaat ist,¹² ebenfalls als den Bauern seines Vaters Enlil beschreibt.¹³ Wenn sich nun in hethitischen Götteraufzählungen sowohl Telipinu und Šuwalijatt-¹⁴ als auch Šuwalijatt- und Ninurta¹⁵ entsprechen, so deutet dies auf gemeinsame Wesensmerkmale auch von Ninurta und Telipinu.

Das primäre Kultgebiet des Gottes umfaßt Zentral- und Nordanatolien. Kultstädte des Telipinu sind Tawiniya¹⁶, Turmitta¹⁷, Liḫzina, Ḥakmiš(ša)¹⁸, Ḥanḫana und Kašḫa.¹⁹ Spätestens im 14. Jahrhundert gelangt der Kult des Telipinu auch nach Südanatolien.

In den Opferritualen bildet Telipinu gelegentlich eine Triade mit der Getreidegöttin und dem sumerischen Gott der Viehherden Sumuqan.²⁰

⁹ Siehe S. 744.

¹⁰ VBoT 58 Vs. I 29 f.

¹¹ Sumerisch urta ist eine Variante zu uraš „Erde“.

¹² KAH 2,141, VAT 8696, zuletzt bearbeitet von W. Mayer 1983, Zeile 6.

¹³ D.O. Edzard 1965, 114.

¹⁴ Siehe H. Otten 1971, 33.

¹⁵ E. Laroche 1947, 60; H.G. Güterbock 1961b, 1 ff., 12 ff. und 1964, 56.

¹⁶ KUB 30.29, bearbeitet von G.M. Beckman 1983, 22-31, Vs. 12 (siehe S. 542); KUB 53.35 Vs. 2 I 3'.

¹⁷ C. Kühne 1980, 101.

¹⁸ KUB 25.23 Rs. IV 60-63.

¹⁹ Siehe S. 742-747.

²⁰ KBo 4.13 Vs. II 19', Vs. III 3', Rs. IV 1-2, 21-22, Rs. VI 17.

Ein nur fragmentarisch erhaltener, auf eine althethitische Vorlage zurückgehender Mythos erzählt, daß „vor Zeiten“ ein Streit zwischen dem „Großen Meer“ und der Sonnengöttin stattgefunden habe, in dessen Verlauf das Meer die Sonnengöttin entführt und bei sich zu Hause verborgen habe. Das Land versank in Dunkelheit – eine Notzeit war entstanden. Der Wettergott beauftragt nun seinen „vorzüglichen und in besonderem Maße ausgezeichneten“ Sohn, die Sonnengöttin zurückzuholen. Telipinu geht zum Meer, und das Meer fürchtet sich vor Telipinu und liefert ihm nicht nur die Sonnengöttin aus, sondern gibt ihm auch seine Tochter. Telipinu übergibt dem Wettergott die Sonnengöttin und die Meerestochter. Bald darauf versucht das Meer, vom Wettergott eine Gegengabe, gleichsam als Brautpreis, für seine Tochter zu erhalten. Ein Bote des Meeres überbringt dem Wettergott die Nachricht: „Dein Sohn Telipinu [nahm] meine Tochter zu seiner Frau; er hat sie zu dir nach oben gebracht. [Was] gibst du mir (für sie)?“ Der Wettergott fragt Ḫannaḫanna, was zu tun sei. Sie rät, dem Meere etwas für seine Tochter, die der Wettergott zur „Schwiegertochter“ angenommen hat, zu geben. Dem nun äußerst bruchstückhaft erhaltenen Text ist noch zu entnehmen, daß auch Telipinu vom Meer ein Bräutigams Geschenk fordert.²¹

Die Geliebte oder Gemahlin des Telipinu ist Ḫatepuna/Ḫatepinu²², die mit jener namentlich nicht genannten „Tochter des Meeres“ identisch zu sein scheint. Ein Paar bildet Telipinu auch mit der nicht näher bestimmbaren Gottheit Šepuru²³ und im Kult von Kašḫa und Ḫanḫana mit der Göttin Kataḫḫa.²⁴

In seinem Mythos ist Telipinu ein nach der Ernte verschwindender und im Frühjahr zurückkehrender Gott von lebensstrotzender Vitalität. Er gehört somit zu den verschwindenden oder sterbenden und wieder auferstehenden Kulturpflanzengöttern des Typus Dumuzi, Attis, Tammuz und Adonis. Deshalb identifiziert die hethitische Priesterschaft Telipinu auch mit Dumuzi, wenn sie

in Götteraufzählungen Telipinu auf das Paar Ea-Damkina, den Eltern des Dumuzi, folgen lassen.

Telipinu gehört zur ältesten Schicht des Staatspantheons. In den Schwurgötterlisten der Staatsverträge folgt Telipinu – Telipinu von Tawiniya, Turmitta und Ḫanḫana – auf die Schutzgottheiten.

Telipinu ist ein beliebter Personennamenname, den z.B. der König Telipinu (Ende des althethitischen Reiches) und ein Sohn Šuppiliumas I. tragen.

Lokale Sohn-Wettergötter

Neben ihrem vegetativen Aspekt besitzen die Sohngötter gleichwohl atmosphärische Züge.²⁵ So etwa kommt Telipinu, nachdem ihn die Biene geweckt und gereinigt hat, mit dem Blitzstrahl donnernd herbei. Die Sohngötter der Panthea von Nerik und Zippalanda sind mit dem Wettergott-Sumerogramm (^DISKUR/^DU) geschrieben.

Der Wettergott von Nerik: In der lokalen Tradition von Nerik ist der Stadtgott – „der Nerikäer“ – als „Sohn des Šulinkatte“²⁶ oder als Sohn der Sonnengöttin²⁷ und des „Wettergottes des Himmels“²⁸ bezeichnet.

Dieser wie ein Kulturpflanzengott verschwindende und wiederkehrende Sohngott ist die Personifikation des Regens, denn am Ende der großen Regenbeschwörung von Nerik soll der „Wettergott des Himmels“ den Wettergott von Nerik „als milden Regen vom Himmel herablassen“.²⁹ Ist der Regengott erzürnt, so steigt er durch „seine geliebte Quelle“ zu seiner Mutter in die Unterwelt hinab,³⁰ wodurch er eine Trockenperiode auslöst.

Der Wettergott von Zippalanda – möglicherweise identisch mit Wašezi(i)³¹ – ist in der lokalen Tradition von Zippalanda ein Sohn der

²¹ KUB 12.60 und 33.81; siehe E. von Schuler 1965, 202 und E. Neu 1990a, 211 f.

²² KUB 9.3 Vs. I 19'.

²³ IBoT 1.29 Rs. 20, 25 und KUB 10.89 Vs. II 15', weitere Belege sind von E. Laroche 1947, 30 gebucht, siehe noch IBoT 3.1 linker Rand 5.

²⁴ Siehe S. 743 f., vgl. auch KUB 20.88 Vs. I 23 und IBoT 3.25 4'-5'.

Kataḫḫa wird in den Städten Ankuwa, Katapa (KUB 32.82 Vs. 5), Šalampa (KUB 28.104 Rs. IV 16', vgl. auch KUB 10.69 Vs. III 1 f.) und Tawiniya verehrt, A. Ünal 1976-1980.

²⁵ H.G. Güterbock 1959, 209.

²⁶ KUB 36.89 Vs. 14-15, 27-28, siehe V. Haas 1970, 93 f.

²⁷ KUB 21.27 Vs. I 12; KUB 31.136, bearbeitet von V. Haas 1970, 196-199, 7-8; KUB 36.89 Rs. 7; KUB 36.90, bearbeitet von V. Haas 1970, 176-180, Vs. 10-13.

²⁸ KUB 36.90, bearbeitet von V. Haas 1970, 176-182, Vs. 10-11; KUB 36.90, bearbeitet von V. Haas 1970, 176-180, Vs. 10-13, vgl. auch KUB 36.87, bearbeitet von V. Haas 1970, 190-195, Rs. IV 11'-13', V. Haas 1970, 95-100.

²⁹ Siehe S. 607.

³⁰ Siehe S. 604 f.

³¹ Siehe S. 426.

„Sonnengöttin der Erde“,³² im offiziellen Staatspantheon hingegen der Sohn der Sonnengöttin von Arinna.³³ Mit seinem Vater, dem „Wettergott des Himmels“, bildet er eine Vater-Sohn-Dyade.³⁴ Daß auch er Züge eines Vegetationsgottes trägt, zeigt die Aufforderung des Priesters „Mann des Wettergottes“ an den auf dem Berg Taḫa schlafenden Wettergott von Zippalanda, sich vom „süßen Schlaf“ zu erheben.³⁵

Der Schutzgott der Stadt Tauriša ist der Sohn des Sonnengottes und der Kamrušepa;³⁶ verbunden ist er mit einer jugendlichen Göttin (Aššiyant „Geliebte“).

Tochtergöttinnen

Daß Quellnymphen zu den Tochtergöttinnen gehören, zeigt der Name der Quelle Duwattrina, der von dem luwischen Wort *duwatri „Tochter“ abgeleitet ist.³⁷

Tochtergöttinnen sind zumeist Liebesgefährtinnen der Landwirtschafts- und Vegetationsgötter: In Syrien ist das Kornmädchen Šala die Geliebte des Gerstengottes Dagān. Im altbabylonischen Pantheon von Mari begegnet die „Tochter der Hierodule“³⁸. In Zentralanatolien ist Hātepuna/Hātepinu die Geliebte des Telipinu und im Kult der Stadt Kaštama sind die Mädchen Za(š)hapuna und Tazzuwašši die „Beischläferinnen“ des Berggottes Zali(ya)nu. Tazzuwašši ist in der Variante Tešimi die Geliebte des Wettergottes von Nerik und in der Variante Tašimi dem Wettergott von Liḫzina verbunden.³⁹ Der Name bringt den Aspekt der Liebesgefährtin zum Ausdruck, denn „wenn (im Festritual) der Sohn (des Königs) zur Beischläferin des Wettergottes Beschwörungen spricht, [sagt der

³² KUB 20.66 Vs. III (mit Duplikat Bo 6679) 12'-13' und KUB 11.30 + Vs. III 1' ff.

³³ KUB 41.29 Rs. III 3'-4'.

³⁴ Siehe S. 475.

³⁵ Siehe S. 738.

³⁶ Zum Typus eines jugendlichen Schutzgottes vgl. den auf dem Rhyton der Sammlung Schimmel abgebildeten, auf dem Hirsch stehenden Schutzgott (Abb. 100a-b).

³⁷ F. Starke 1987, 249-251.

³⁸ Siehe S. 565 mit Anm. 172.

³⁹ KUB 6.45 Vs. 8 und KUB 6.46 Vs. II 15.

Sänger]: 'Bei der Menschheit (bist) du Tašimmeti (genannt), unter den Göttern aber Königin Ištar.'"⁴⁰

Verschiedentlich bilden Tochtergöttinnen mit ihren Müttern Dyaden, wie z.B. die Kornmutter Halki⁴¹ und die ebenfalls Halki genannte junge Saat.⁴² Eine Art Demeter-Kore-Konzeption könnte im Pantheon von Haššu(wa) in der dort zusammen mit ihrer Mutter, der Unterweltsgöttin Allani/Allatum, verehrten Tochter vorliegen.⁴³ Andere solche Mutter-Tochter-Dyaden bilden die Sonnengöttin von Arinna mit Mezzulla oder Hēbat mit ihren beiden Töchtern Allanzu und Kunzišalli.⁴⁴

Eigene Kulte sind für Hātepuna/Hātepinu bei Kaperi bezeugt,⁴⁵ wo sie außerhalb der Ortschaft einen eigenen Tempel besaß,⁴⁶ und in Maliluhā⁴⁷ sowie für Za(š)hapuna in Kaštama und in Nerik. Mit regelmäßigen Opfergaben werden die Quellnymphen versehen. Im Gegensatz zum Typus der Sohngötter hat jedoch keine von ihnen einen eigenen Mythos.

Ikographisch gesehen, gehören Tochtergöttinnen zu dem gleichen Typus wie die Quellnymphen: Dargestellt werden sie als Wasser spendende, verschleierte(?)⁴⁸ Mädchen,⁴⁹ die einen Becher halten.

Kindgenien sind lediglich die hattische Göttin Zintuḫi, die „Enkelin“, und die zum Kreis der Hēbat gehörende Tagidu; erstere ist Fürbitterin bei ihrer Großmutter, der Sonnengöttin von Arinna, letztere ist in der Dyade Dar(r)u-Dagidu belegt.⁵⁰ Im Felsentempel

⁴⁰ KUB 8.41 (= StBoT 25, 1980, Nr. 109) Vs. II 7'-9'.

⁴¹ I. Singer 1983, 136.

⁴² KBo 20.101 Rs. 2' 3'. Als eine lokale Göttin ist sie in KBo 24.85 (Duplikat KBo 30.96) 6' genannt; vgl. auch A. Kammenhuber 1991, 151.

⁴³ KBo 10.1 Vs. 43; O.R. Gurney 1977, 13 geht allerdings davon aus, daß mit der Tochter der Allatum Hēbat gemeint sei.

⁴⁴ Siehe S. 387 f., 474 und 821.

⁴⁵ Wohl identisch mit griechisch Kabeira, dem heutigen Dorf Niksar, im Kelkit-Tal, F. Cornelius 1958, 244 und 1973, 16.

⁴⁶ KUB 19.37 Rs. III 35'-48'.

⁴⁷ KUB 30.29 Vs. 11, siehe S. 542.

⁴⁸ Das nur Frauenstatuetten charakterisierende Adjektiv ḫupitant-/ḫupitauwant- bezieht sich auf einen Teil oder die Art der Bekleidung. Die Bedeutung „verschleiert“ ist dabei nur eine der Möglichkeiten, H.G. Güterbock 1983, 206 mit Anm. 18.

⁴⁹ Siehe auch KBo 2.13 22-23.

⁵⁰ KBo 15.37 Vs. II 5; KBo 33.83 Vs. I 10', KUB 10.27 Rs. III 1; KUB 27.1 Vs. II 41; KUB 45.33 Vs. 12; 647 rechte Kol. 7'.

Yazılıkaya folgen auf Šarrum(m)a zwei identisch gestaltete Göttinnen, die durch ihre Namenshieroglyphen als „Tochter des Teššop“ und als „Enkelkind des Teššop“ bezeichnet sind; möglicherweise handelt es sich um Allanzu und Kunzišalli.⁵¹

Dargestellt ist das „göttliche Kind“ in Gestalt zweier stehender Bergkristal-Statuetten von etwa 12 cm Höhe. Die eine der beiden Figuren befindet sich im Vatican-Museum, die andere in der Walters Art Gallery (Baltimore).⁵²

⁵¹ Siehe S. 634.

⁵² J.V. Canby 1989.

DIE SCHUTZGOTTHEITEN

Allgemeine Bemerkungen¹

Das Sumerogramm für Schutzgott ist das Zeichen KAL in den Lesungen AIA(D) und LAMMA. Ein sumerisch-akkadisch-hethitisches Vokabular enthält den Eintrag:

[^DKAL]L še-du tar-pí-iš
[^DKAL]L la-ma-sú a-an-na-ri-iš²

Duplikat:³

[^DKAL] a-la še-e-du tar-pí-iš
[^DKAL] la-am-ma la-ma-su ^DLAMMA-aš

Aufgeführt sind ^DKAL in der Lesung ^DALA(D), das ist akkadisch die männliche Schutzgottheit Šedu⁴, die mit hethitisch tarpiš geglichen ist, sowie ^DKAL in der Lesung ^DLAMMA, das ist akkadisch die weibliche Schutzgottheit Lamassu, der hethitisch annariš bzw. (im Duplikat) ^DLAMMA-aš = ^DInaraš entspricht.

Auf die syllabische Schreibung a-la des Sumerogramms ALA(D) könnten die Aala/Ala-Schutzgottheiten⁵ zurückgehen, zumal die beiden Gottheiten LAMMA und Aala in lokalen Kulturen gelegentlich ein Paar bilden.⁶ Erstmals belegt ist Aala in einem mittel-hethitischen Ritual für das Gedeihen eines Weingartens,⁷ in dem der Gruppe „männliche Gottheiten des Schutzgottes, Schutzgott und Aala“ ein Ziegenbock geopfert wird. Im Gebet Muwatallis II.

¹ G. McMahon 1991.

² KBo 1.4 + KBo 13.1, bearbeitet von H. Otten und W. von Soden 1968, Rs. IV 35-36.

³ KBo 26.25(+) KBo 1.35 Rs. III 3'-4'.

⁴ Šedu ist ein Schutzgott des Hauses, der nur einer dem Hauswesen feindseligen Macht gefährlich wird. Vgl. das häusliche Opferzeremoniell KUB 32.87 + KBo 23.72 Rs. 5' ff. und 25' ff. Zu annari- und tarpi- siehe H. Otten und W. von Soden 1968, 27-32.

⁵ KUB 2.1, bearbeitet von A. Archi, 1975, 89-114 und G. McMahon 1991, 98-115, Rs. III – Rs. IV; Graphie ^Da-a-la-aš; die Gottheit ist auch in dem Staatsvertrag Tuthaliyas mit Ulmi-Teššop von Tarhuntašša als Schwurgottheit aufgeführt (KBo 4.10 Vs. 54).

⁶ So in den Orten Kalašmitta (KUB 48.105 Rs. 14-15) und Šarešša (KUB 20.99 Vs. II 6-10), siehe G. McMahon 1991, 12 ff.

⁷ KUB 43.23, bearbeitet von V. Haas 1988b, 131 ff., Rs. 38-42.

an den Wettergott Piḥaššāši folgte ursprünglich auf die Schutzgöttin von Karaḥna Aala von Karaḥna, wurde dann aber vom Schreiber wieder getilgt.⁸

Die konventionelle Übersetzung des Sumerogramms ^DLAMMA „Schutzgottheit“ geht allein auf die babylonisch-assyrische Vorstellung der Lamassu als ein das Tor beschützendes Mischwesen zurück und kann nicht ohne weiteres auf die hethitischen LAMMA-Gottheiten übertragen werden.⁹

Die LAMMA-Gottheiten gehören verschiedenen Göttertypen an: Inar(a), auch ^DLAMMA-ra geschrieben, ist die Schutzgöttin der Stadt Ḫattuša. Im luwischen Bereich ist mit dem Sumerogramm LAMMA Kurunta, verkürzt Runta, gemeint. Seine Hieroglyphe ist das Hirschgeweih. Eine LAMMA-Gottheit ist ferner der Hirschgott Lullayamma.¹⁰

Die zentralanatolisch-hattischen LAMMA-Gottheiten werden neben ihrer anthropomorphen Gestalt auch in Form von Askoi dargestellt;¹¹ zu diesen gehören Inar(a),¹² die LAMMA-Gottheit von Ḫatzenzuwa, des Königs Talisman Zithariya, Zapatiškuwa, Kapariyamu und Kantipuitti.¹³ Weitere LAMMA-Gottheiten sind Ḫapantali(ya), Karzi, Ḫašgala und Ḫašauwant.

Mit dem Sumerogramm ^DLAMMA kann eine Gottheit auch dann bezeichnet werden, wenn ihr aspektuell eine Schutzgottfunktion übertragen ist. Im AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual bietet eine Duplikatstelle statt des Wettergottes von Ḫatti, die LAMMA-Gottheit von Ḫatti.¹⁴

LAMMA-Gottheiten sind für verschiedene Institutionen bezeugt, z.B. für den Palast, für das „Haus des Labarna“, für den Tempel oder für die ḫuwapra-Töpferei(?).¹⁵ Hervorzuheben ist die

⁸ KUB 6.45 + KUB 30.14, (Duplikat KUB 6.46), bearbeitet von J. Garstang und O.R. Gurney 1959, 116-119, Vs. II 5-6.

⁹ H.M. Kümmel 1973, 73.

¹⁰ Lullayamma bildet mit Kataḫḫa in KBo 34.200 7' ein Paar; Belegstellen sind notiert von H. Otten und C. Rüster 1975, 48, ferner KBo 23.64 Rs. III 12; KBo 23.79 Rs. 9; 145/v Rs. 1; zu Lullayamma vgl. ferner S. Alp 1983, 125 Anm. 158.

Im Hinblick auf das in akkadischen Texten bezeugte Nomen (unbekannter Herkunft) lulimnu(m), lulimnu „Hirsch“ (AHw. 562), „red deer, stag“ (CAD L 241) könnte auch der luwische(?) LAMMA lulim(m)i ein Hirschgott sein.

¹¹ Siehe S. 454-456.

¹² KUB 41.10 Rs. IV 15.

¹³ G. McMahon 1991, 14-23 und Th.P.J. van den Hout 1991b, 583.

¹⁴ KBo 4.13 Vs. II 11' und IBoT 2.61 5.

¹⁵ KUB 2.1 Vs. III 20-21; KUB 56.51 Vs. 1-3, G. McMahon 1991, 107 Anm. 116.

„Schutzgottheit des Herdes“, die mit der Gottheit Ḫašauwant identisch zu sein scheint.¹⁶

LAMMA-Gottheiten der großen Götter sind für die „Sonnengöttin der Erde“¹⁷ und für Ḫuwaššanna¹⁸ bezeugt.

Schutzgottheiten existieren in beinahe unbeschränkter Anzahl. Neben den LAMMA-Gottheiten von Haus und Hof, von Ortschaften und Institutionen gibt es die persönlichen Schutzgottheiten und die Schutzgottheiten von Eigenschaften (des Königs). In Götteraufzählungen sind sie als „alle LAMMA-Gottheiten“ zusammengefaßt.¹⁹

In den Schwurgötterlisten der Staatsverträge rangieren die LAMMA-Gottheiten – der LAMMA-Gott von Ḫatti, die LAMMA-Gottheit von Karaḥna, Zithariya, Karzi, Ḫapantali(ya), die „LAMMA-Gottheit des Askos“²⁰ und die „LAMMA-Gottheit der Flur“²¹ – unmittelbar hinter den an erster Stelle stehenden Wettergöttern. In der großen Opferliste für den Tempel der Ša(w)oška von Šamuḫa folgen ebenfalls auf die Wettergötter die LAMMA-Gottheiten, nämlich „Zithariya (des) König(s), Zithariya (der) Königin, LAMMA-Gottheit der Flur, Schutzgott von Ḫatti, Karzi, Ḫapantali(ya), LAMMA-Gottheit des Askos, Schutzgott-König, Schutzgöttin von Karaḥna, LAMMA-Gottheit von Ḫurma“; an sie schließen sich Pirinkir und Zababa an.²² Auch während eines Monatsfestes trinkt der König zu Ehren der LAMMA-Gottheiten Zithariya, Schutzgott von Ḫatti, Karzi und Ḫapantali(ya).²³ Schutzgötterpaare bilden in verschiedenen Festritualen sowohl Inar(a) und Ḫapantali(ya)²⁴ als auch Karzi und Ḫapantali(ya)²⁵.

¹⁶ KUB 51.24 Rs. 4-6; KUB 58.44 Vs. III 13' mit dem Duplikat KUB 41.39 Rs. IV 4, M. Popko 1990, 148.

¹⁷ KBo 7.28 17'.

¹⁸ KUB 17.14, bearbeitet von H.M. Kümmel 1968, 50-61, Vs. 13'.

¹⁹ KUB 2.1, bearbeitet von A. Archi, 1975, 89-114 und G. McMahon 1991, 98-115, Vs. I 42; KUB 31.121 Vs. I 11.

²⁰ Auch als „Schutzgott, Herr des Askos“ bezeichnet, G. McMahon 1991, 40.

²¹ Zum Beispiel CTH 52 Rs. 15-16.

²² KUB 27.1 (= ChS I/3.1 1994, Nr. 1) Vs. I 64-67.

²³ KUB 2.13 Rs. V 4-6; KBo 4.13 Rs. III 30', Rs. IV 16, siehe S. 133.

²⁴ Zum Beispiel KBo 10.26 Vs. I 5 f.; KBo 19.161 Vs. I 6', Vs. II 1'; KBo 19.163 Rs. III 14, KBo 20.33 + Vs. 13; KBo 22.195(+) Vs. II 10'-11', G. McMahon 1991, 15 mit Anm. 48 und 49.

²⁵ KBo 4.13 Vs. II 12', Rs. III 30', Rs. IV 16; KUB 2.13 Rs. V 5-6; KUB 40.107 Vs. ? 26.

Eine Genealogie ist nur für den Schutzgott der Stadt Tauriša²⁶ zu ermitteln; er ist der Sohn des Sonnengottes und der Kamrušepa und jener „Sohn des Sonnengottes“, welcher im Kumarbi-Mythenzyklus während einer Notzeit das Königtum im Himmel innehat.²⁷

Die Schutzgottheiten der Natur

Die LAMMA-Gottheiten der Natur sind abgesehen von Inar(a),²⁸ Zithariya und den übrigen Askoi-Gottheiten die LAMMA-Gottheiten der Flur, der Wiese, des Waldes/der Baumplantagen, der Früchte, der Berge, der Flüsse, der Tierwelt und andere mehr.²⁹ Da während der Kultfeier des Schutzgottes von Tauriša am 32. Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals auch die Naturnumina – zwei Quellen, Hašam(m)ili, der „Wettergott des Waldes/der Baumplantagen“, die Flußgöttin Zuliya und deren LAMMA-Gottheit – einbezogen sind, gehört auch der LAMMA von Tauriša zum Typus der Schutzgottheiten der Natur.

Den engeren Kreis der LAMMA-Gottheiten bildet, abgesehen von der Aala-Schutzgottheit,³⁰ eine Heptade, die mit den „männlichen Göttern des Schutzgottes“³¹ identisch sein könnte. Zu diesem Kreis gehören ferner Quellen und Flüsse.³²

Häufig wird die LAMMA-Gottheit in Form einer Stele verehrt.³³

Die Ikonographie des auf dem Hirsch stehenden und einen Adler haltenden Schutzgottes (Abb. 75) findet sich bereits in der altassyrischen Glyptik.³⁴ Als Schutzgott könnte auch der auf einer Pithosscherbe vom Kültepe abgebildete Mann mit dem Adler(?) gelten.³⁵ Auf dem Rhyton der Sammlung Schimmel hält der Schutzgott in der linken Hand den Krummstab und in der rechten

²⁶ Der These von M. Popko 1981, daß der Schutzgott von Tauriša mit Kamrušepa gleichzusetzen sei, kann ich nicht folgen.

²⁷ Siehe S. 98 f.

²⁸ Siehe S. 436-438.

²⁹ A. Archi 1975a, 100 f.

³⁰ KUB 43.23, bearbeitet von V. Haas 1988b, 131 ff., Rs. 40'-41'.

³¹ KUB 2.13 Vs. III 23'

³² KUB 20.99 Vs. II 18-22.

³³ Zum Beispiel KBo 4.13 Vs. I 14'; KUB 20.99 Vs. II 18-22, 25; KUB 53.8 Rs. IV 15.

³⁴ P. Taracha, 1988, Abb. 2 und 3.

³⁵ Siehe S. 530.

Hand einen Falken oder Adler (Abb. 100b).³⁶ In den Statuettenbeschreibungen erscheint er – wie in der altassyrischen Glyptik – als ein auf dem Hirsch stehender Gott, der in der rechten Hand einen Bogen und in der linken Hand Adler und Hase hält.³⁷ Die Felsreliefs von Hacı Bebekli und Yeniköy stellen den Gott ebenfalls mit dem Hasen oder dem Adler dar; auf letzterem ist der Bogen durch den Krummstab ersetzt. Eine Parallele bietet ein kleiner syrisch-hethitischer Lapislazuli-Anhänger eines jägerischen, einen Hasen haltenden Gottes, der in Assur in einer Schicht der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends gefunden worden ist (Abb. 87). Das Königssiegel des Kurunta zeigt den auf dem Hirsch stehenden Schutzgott. Im Felsentempel Yazılıkaya ist der Schutzgott nur mit dem Krummstab abgebildet.

Attribut und Symbol der LAMMA-Gottheiten der Natur ist fernerhin die Lanze, der selbst kultische Verehrung zuteil wird. Brot- und Libationsopfer für die Lanze der Inar(a) sind verschiedentlich in den großen Festritualen erwähnt.³⁸

In Ebla führt Adarwan, das Numen des Berges Am(m)arig(g)i, das Epitheton „Herr des Adlers“.³⁹ Bei einer Evokation in den Bergen der Stadt Tauriša sind die Berge, ein „Schutzgott der Berge“ und die männlichen Berggötter angerufen.⁴⁰ Als LAMMA-Gottheit „aller Berge“ sowie der Berge Šarpa und Šaluwanda ist auch eine Aala-Gottheit genannt.⁴¹ Die LAMMA-Gottheit des Flusses gehört zum Kultkreis des Schutzgottes von Tauriša.⁴² Als LAMMA-Gottheit „aller Flüsse“ ist ebenfalls eine Aala-Gottheit belegt.⁴³

Die häufige Erwähnung des „Schutzgottes der Flur“ in den Opferlisten, in den großen Festritualen⁴⁴ und in den verschiedensten lokalen Festen⁴⁵, zeigt die Bedeutung und die weite Verbreitung seines Kultes an.

³⁶ Siehe S. 525.

³⁷ Siehe S. 498 f.

³⁸ Siehe S. 759 und M. Nakamura 1988, 144.

³⁹ G. Pettinato 1979, 344-345 und V. Haas 1981a, 253 f., siehe auch S. 410, 462 und 546.

⁴⁰ KUB 15.34, bearbeitet von V. Haas und G. Wilhelm 1974, 182-209, Rs. III 48'-55'.

⁴¹ KUB 2.1, bearbeitet von A. Archi, 1975, 89-114 und G. McMahon 1991, 98-115, Vs. III 37-38, Rs. IV 31.

⁴² Siehe S. 809.

⁴³ KUB 2.1, Rs. IV 32 und KUB 9.21 3'.

⁴⁴ KBo 19.128, bearbeitet von Otten 1973, Rs. V 16'-20'.

⁴⁵ Zum Beispiel KBo 15.36 + Rs. III 7'-8', KUB 20.48 + Rs. VI 7-9.

Der jägerische Aspekt des Schutzgottes der Natur: Der Schutzgott der Natur ist der Herr über die in seinem Bereich lebenden Tiere. Daher rührt der jägerische Aspekt des Berggottes und des „Schutzgottes der Tierwelt“. Zum Ausdruck kommt dieser Aspekt etwa in der Darstellung des Rhyton der Sammlung Schimmel durch das Motiv des unter dem stilisierten Baum liegenden Hirsches, durch die Jagdtasche und durch den Adler, der wie der Falke zur Jagd verwendet wird. Die jägerische Komponente des Gottes deutet denn auch ein Abschnitt des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals an, in dem während der Beopferung des Zithariya als Hundemaskenträger verkleidete Jäger auftreten.⁴⁶

Die Askoi-Gottheiten⁴⁷

Die Zithariya-Askoi – die Talismane von König und Königin – und die übrigen Askoi-LAMMA-Gottheiten werden im „Haus der Askoi-LAMMA-Gottheit“ – wahrscheinlich in einem Gebäude auf der Burg Büyükkale in Hattuša – verehrt. Sie sind dort an Pflöcken (unter den Götterstatuetten) in hierarchischer Anordnung aufgehängt: An erster Stelle steht Zithariya; es folgen die LAMMA-Gottheiten der Ortschaften Hatenzuwa, Zapatiškuwa, Tašhapuna, Kaštama und Tatašuna. Zwei weitere Askoi stellen die Gottheiten Kantipu(i)tti und Kappariyamu dar. Der „Zithariya der Königin“ wird während eines Festrituals auch in der ḫalentuwa-Residenz aufgehängt.⁴⁸

Die Askoi werden wie die übrigen Gottheiten beopfert. Um die Fruchtbarkeitskräfte der Natur anzuregen, trägt man sie während der großen Herbst- und Frühlingsfeste in Festzügen – ohne Beisein des Königs – von Ort zu Ort.⁴⁹ Am dritten Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals kommt der Zithariya(-Askos) von Arinna nach Hattuša, am vierten Tag von Hattuša nach Tawiniya, am fünften Tag von Tawiniya nach Ḫiyašna und am sechsten Tag von Ḫiyašna zurück nach Hattuša, wo er im Tempel der Getreidegöttin verbleibt. Am dritten Tag des nuntarriyašḫa-Festrituals kommt der Zithariya(-Askos) von Ḫakmara nach Hattuša, von Hattuša nach

⁴⁶ KBo 4.13 + Rs. VI 5-7; siehe auch KUB 20.90 Rs. IV 4'-5', siehe S. 781, 785 und 801 f.

⁴⁷ H.G. Güterbock 1989; G. McMahon 1991; P.H.J. Houwink ten Cate 1992, 234 Anm. 3.

⁴⁸ 315/t Vs. I 10'-14', S. Alp 1983, 231 und H.G. Güterbock 1989, 118.

⁴⁹ Es scheint so, als verträte der Askos den König während dieser Kultreisen.

Tatašuna, von Tatašuna nach Ištuḫila und von dort wieder zurück nach Ḫakmara. Diese Rundreisen sind mit denen des Königs zu vergleichen, wobei der Askos den König zu vertreten scheint.

Eine Ritualanweisung mit dem Kolophon, „Wenn [man] den alten Askos der LAMMA-Gottheit von Hatenzuwa aus [Hattuša herausbringt] und ihn zum Askos als Schutzgott von Zapatiškuwa macht [und ihn] zum beständigen Fest nach Turmitta [schickt]“, beschreibt detailliert die Erneuerung, den Verbleib der alten Kultgegenstände und deren Umbenennung. Nachdem nämlich der Kultgegenstand aus dem ašuša-Stadtter⁵⁰ von Hattuša hinausgebracht worden ist, erhält er eine neue Identität: „[Wenn man die zwei] Askoi der Gottheit Zithariya und der LAMMA-Gottheit von Hatenzuwa wieder erneuert – ob im neunten Jahr oder wann auch immer man sie erneuert, der Zeitpunkt ist ohne Belang: Sobald man die zwei neuen Askoi der Gottheit Zithariya und der LAMMA-Gottheit von Hatenzuwa herbeibringt, schafft man sie in das Haus der Askoi, hinein. Dann nimmt man die zwei alten Askoi ab. Die Stelle ist von Bedeutung: Unterhalb der Stelle der Götterstatuetten selbst sind Pflöcke eingeschlagen, und ebendort hängt man sie auf. (Am) Ort der Götterstatuetten(?) hängt man die zwei neuen Askoi auf. Wenn dann in Hattuša die Feste begangen werden, schickt man die beiden alten Askoi sogleich (auf die Rundreise) hinaus. Wenn die Feste sich aber verzögern und (inzwischen) ein oder zwei Monate vergehen, (bleiben währenddessen) die zwei alten Askoi im Haus der Askoi (weiterhin) aufgehängt. Wenn aber die Feste begangen werden, schickt man die beiden alten Askoi hinaus. Den alten Askos der Gottheit Zithariya bringt man fort nach Tuḫu[ppiya]. Nachdem man ihn aus Hattuša aus dem [ašuša]-Tor hinausgeleitet (hat), nennt man ihn im Lande Schutzgottheit des Askos. Den [alten] Askos der LAMMA-Gottheit von Hatenzuwa bringt man nach Turmitta. Nachdem man ihn (aus) dem ašuša-Stadtter hinausgeleitet (hat), nimmt man ihm seinen Namen weg und nennt ihn (von nun ab) Schutzgott von Zapatiškuwa.“⁵¹

Während der Zeremonialreisen des Königs befestigt man den Askos an der ḫulukanni-Kutsche.⁵² Der Askos verfehlt auch im Kriege seine schützende Wirkung nicht: Wie ein Feldzeichen führt

⁵⁰ Siehe S. 617 f.

⁵¹ KUB 55.43, bearbeitet von H. Otten 1959b, 351-359, siehe auch S. 458.

⁵² KBo 10.27 Vs. III 7'.

der König in der Schlacht den Zithariya-Askos mit sich, um ihm nach glücklicher Rückkehr (während des nuntarriyašša-Festrituals) ein Dankopfer darzubringen: „Sobald aber die Majestät vom Feldzug zurückkehrt und sobald man die Gottheit Zithariya in ihren Tempel (zurückbringen) läßt – für das Fest, das man für sie veranstaltet, bringt man zehn Ziegenböcke und Getreideopfergaben vom Palast des Vaters der Majestät als Opfer dar.“⁵³

Im Schutz des Zithariya steht auch die Königin; aus diesem Grunde sind in einer Opferliste der „Zithariya (des) König(s) (und) der Zithariya (der) Königin“ nebeneinander aufgeführt.⁵⁴

Als Talisman des sakralen Königtums begegnet ein Askos in den beiden Heilsbeschreibungen am Ende des Telipinu-Mythos; er ist mit den verschiedensten Ernte- und Segenswünschen (in Form der entsprechenden Hieroglyphen) gefüllt: Fett, Gerstenkörner, Weintrauben, Rind und Schaf, langen Lebensjahren, Nachkommenschaft, günstigen Omina usw. Der einen Version zufolge hängt er an einer Eiche, nach der anderen befindet er sich an einer Quelle im Hain der Hannaḥanna.⁵⁵

Herodot und Xenophon berichten, daß sich in der Stadt Kelainai an der Quelle eines Nebenflusses (Marsyas) des Maiandros, eine Quellgrotte des phrygischen Marsyas – vielleicht mit dem hethitischen Flußnamen Maraššanta zu verbinden – befand, in der ein Schlauch „Askos“ aufgehängt war, der sich beim Flötenspiel freudig bewegt habe. Der Askos wird als die Haut des von Apollon gehäuteten Silens und Flußgottes erklärt.⁵⁶

Schutzgottheiten-Rituale

Ein Orakeltext aus der Zeit Tutḫaliyas III. erwähnt Rituale für die Schutzgottheiten von Tankuša, Zišepa, Tazziša und Išḫupita.⁵⁷

⁵³ Siehe auch S. 829.

⁵⁴ KUB 27.1 (= ChS I/3.1 1994, Nr. 1) Vs. I 64. Die Opferliste gehört zu einem Festritual der Ša(w)joška von Šamuḫa; zu Beginn der Festbeschreibung wird geregelt, daß das Fest, falls sich der König auf einem Kriegszug befindet, nachzuholen ist. Wegen des Kriegszuges ist unter den Göttern des hurritischen Pantheons auch der Zithariya-Askos genannt.

⁵⁵ KUB 17.10 Rs. IV 27-35; KUB 33.59 Rs. III 5-13, V. Haas 1988a, 296 f.; siehe auch S. 701 f.

⁵⁶ Xenophon, Anabasis I, 2,8 und Herodot VII.26, J.G. Macqueen 1959, 174 Anm. 12 und M. Popko 1975, 70.

⁵⁷ KBo 16.97 Vs. 18-23.

Die LAMMA-Gottheiten im Ritual der Anniwiyani: Von der Beschwörerin Anniwiyani liegen zwei Rituale vor, welche an LAMMA-Gottheiten gerichtet sind: Das eine, zur Behebung der Impotenz des Ritualherrn,⁵⁸ wendet sich an die zwei LAMMA-Gottheiten mit den Epitheta lulim(m)i⁵⁹, und innarawant- „lebensstark“,⁶⁰ das andere Ritual wendet sich an die „LAMMA-Gottheit des Askos.“⁶¹ Im ersten Ritual stehen die beiden LAMMA-Gottheiten in Opposition zueinander; die LAMMA-Gottheit lulim(m)i, für die auch ein eigenes Ritual vorliegt,⁶² repräsentiert den als weiblich/weibisch bezeichneten Zustand der Impotenz,⁶³ die LAMMA-Gottheit innarawant- hingegen den erwünschten Zustand der Potenz. Die Ritualhandlungen eröffnet eine Jungfrau, welche einen Vogel aus Ton in der Hand, in das Haustor des Ritualherren tritt und ruft: „Komm heraus (aus der Stadt), Schutzgott lulim(m)i, damit der lebensstarke Schutzgott (herein)kommt.“⁶⁴ Auch im zweiten Ritual, das bezeichnet ist als „Wenn man die LAMMA-Gottheit, den Askos, (her)schickt“, ruft eine Jungfrau die LAMMA-Gottheit herbei: „Komm herein, Schutzgott des Askos, sei uns geneigt, sei uns gewogen; laß ab von deinen Zorn, Ärger und Wut ...“⁶⁵

Ein mittelhethitisches, fünf Tage währendes „Ritual des Flusses“ für die Askos-LAMMA-Gottheit führen mehrere Priester, Vogler, Beschwörerinnen und eine Seherin aus; es soll dem Königspaar Nachkommenschaft und das Wohlwollen der Götter sichern. Im Mittelpunkt stehen die LAMMA-Gottheit und ihre Heptade(?), die eng mit dem Wohl der königlichen Familie verbunden sind. Um das Wohlwollen dieser Götter zu erlangen, füttert die Beschwörerin ihre Mäuler mit Schaffett und fettem Kuchen. Gesättigt und friedlich gestimmt, sprechen sie den Segen für die Königsfamilie aus.⁶⁶

⁵⁸ Zur Intention des Rituals siehe G.M. Beckman 1983, 19 Anm. 87.

⁵⁹ Siehe S. 450 mit Anm. 10.

⁶⁰ VBoT 24, bearbeitet von E.H. Sturtevant 1927, Vs. I 1 – Rs. III 3.

⁶¹ VBoT 24, bearbeitet von E.H. Sturtevant 1927, Rs. III 4 – Rs. IV 40.

⁶² KUB 30.65+ Vs. II 4' „Eine Tafel: Wenn man die [Schutzgottheit] lulim(m)i macht (feiert).“

⁶³ E.H. Sturtevant 1931, 42 und 1927, 6; ablehnend HW (I) 130, CHD L-N 1989, 82 und G.M. Beckman 1983, 19 Anm. 87; vgl. auch HED L-M 1990, 74 f.

⁶⁴ Vs. I 25-29.

⁶⁵ VBoT 24 Rs. III 37-41.

⁶⁶ CTH 433*.

Lokale Schutzgottheiten

Belegt sind die LAMMA-Gottheiten der Ortschaften Ankuwa,⁶⁷ Hatenzuwa,⁶⁸ Hurma,⁶⁹ Karaḥna,⁷⁰ Kaštama,⁷¹ Kuršani,⁷² Lawata,⁷³ Tašḥapuna,⁷⁴ Tatašuna,⁷⁵ Tauriša,⁷⁶ Tidanda⁷⁷ und Zapa-tiškuwa⁷⁸ sowie die Aala-Schutzgottheiten von Alatarma, Harrān, Ḥatti, Šulupašša und Tutu.⁷⁹

Von überregionaler Bedeutung ist die Schutzgottheit der Stadt Karaḥna,⁸⁰ dem bedeutendsten Zentrum des Schutzgottkultes.⁸¹ Sie ist seit Muršili II. unter den Schwurgöttern der Staatsverträge aufgeführt.⁸² In der ägyptischen Version des Staatsvertrages zwischen Ramses II. und Hattušili III. gilt sie als weiblich, als „Göttin der Stadt Karaḥna“.⁸³

Der Schutzgott von Tauriša, der gleichzeitig auch oberster Stadtgott ist, erscheint selbst in luwischen Heilungsritualen.⁸⁴

Die Schutzgottheiten des Königtums und des Staates

Wie oben ausgeführt, enthält der Illuyanka-Mythos eine Ätiologie des sakralen Königtums, dessen Legitimation durch Inar(a), die Schutzgöttin des Ḥatti-Landes, erfolgt.⁸⁵

Den Zithariya-Askoi, die den König und die Königin beschützen,

⁶⁷ KUB 41.10 Rs. 5'.

⁶⁸ KUB 55.43 Vs. I 1, 6, 23, Rs. IV 20, linker Rand 4.

⁶⁹ KUB 27.1 Vs. I 67.

⁷⁰ KUB 27.1 Vs. I 67, KUB 55.12 Rs. III 7.

⁷¹ KUB 20.80 Rs. III? 14', siehe auch S. 599.

⁷² KUB 27.1 (= ChS I/3.1 1994, Nr. 1) Vs. I 66.

⁷³ KUB 57.58 8.

⁷⁴ KUB 55.43 Rs. IV 16. Diese Schutzgottheit könnte mit der Göttin Za(š)ḥapuna (siehe S. 598f) identisch sein.

⁷⁵ KUB 55.43 Vs. II 17, Rs. IV 17.

⁷⁶ KUB 15.34 Rs. III 27, 28; KUB 60.45 Vs. 5'; LTU 98.10.

⁷⁷ KBo 11.40 Vs. I 24.

⁷⁸ KUB 55.43 Vs. I 26, Vs. II 13, Rs. IV 6, 8, 26, linker Rd. 5.

⁷⁹ KUB 2.1 Vs. III 34-41.

⁸⁰ Karaḥna ist wohl am mittleren Lauf des Çekerek zu suchen, E. von Schuler 1965, 47 Anm. 303, vgl. auch G.M. Beckman 1983, 29.

⁸¹ KUB 30.29, bearbeitet von G.M. Beckman 1983, 22-31, Vs. 11, siehe S. 542.

⁸² CTH 62 (KBo 22.39 Rs. 19). Als Gottheit des Staatspantheons erscheint sie noch in einem Edikt Šuppiluliumas II. (ABoT 56 Vs. II 11).

⁸³ G.M. Beckman 1983, 29 Anm. 37. und G. McMahon 1991, 36.

⁸⁴ F. Starke 1985, 85, 214.

⁸⁵ Siehe S. 184 f. und 704-706.

stehen die „LAMMA-Gottheit des Askos“, die „LAMMA-Gottheit des Königs“ und der im AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}-Festritual verehrte „Schutzgott des Königs des (Throns des Tafelhauses)“⁸⁶, nahe. Letzterer bildet im Opferritual eine Dreiergruppe mit Kataḥḥa und der Sonnengöttin.⁸⁷

Ein hethitisches Ersatzkönigsritual führt die folgenden Schutzgottheiten des Königs auf: LAMMA-Gottheit, Gazbaya, LAMMA-Gottheit des Askos, Zithariya, große Gottheit, Marduk, Gottheiten meines Körpers“.⁸⁸

Als Sonderschutzgottheiten des Königs sind der „Schutzgott des Feldlagers“,⁸⁹ der „Schutzgott der Schlacht“,⁹⁰ der „Schutzgott des Köchers“, der „Schutzgott der Lanze“ und der „Schutzgott des Innengemachs“ zu betrachten sowie „die 112 Namen der Schutzgottheiten der Majestät Tutḫaliya (IV.), des Großkönigs, des Helden.“⁹¹

In Opferlisten führt der Schutzgott von Ḥatti die folgende Göttergruppe an: „Schutzgott von Ḥatti, Ištar des Himmels, Herrin Pirinkir, Ḥešui, Iršappa (Rešef) des Handels, Tenu, Wesir des Teššop.“⁹²

In der Gestalt des Schutzgottes von Ḥatti ist letztlich die Gesamtheit der LAMMA-Gottheiten vereinigt.

⁸⁶ KBo 4.13 Vs. II 14; KBo 3.8 Rs. III 13.

⁸⁷ IBoT 1.29 Vs. 27.

⁸⁸ KBo 15.2 +, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 50-110.

⁸⁹ KBo 17.82 Vs. II 14.

⁹⁰ Bo 559 III 3'.

⁹¹ KUB 2.1, bearbeitet von A. Archi, 1975, 89-114 und G. McMahon 1991, 98-115, Vs. III 23-25, siehe S. 193.

⁹² Zum Beispiel KUB 34.102 Vs. II 11'-15', Rs. III 32'-35'.

WEITERE NATURGOTTHEITEN

Allgemeine Bemerkungen

In den Schwurgötterlisten der Staatsverträge sind Berge, Flüsse, Quellen, das „große Meer“, Himmel, Erde, Winde, Regen und Wolken stets am Ende aufgeführt. Namentlich genannt werden dabei lediglich die Berggötter Hulla und Zali(ya)nu im Vertrag Muwatallis II. mit Alakšanduš, der Lablana (Libanon), der Šariyana (Hermon?) und der Bišaiša in Verträgen mit nordsyrischen Fürsten. Euphrat und Tigris erscheinen im Vertrag Šuppiluliumas I. mit Šattiwaza von Mittani.

Bei Himmel und Erde, den „tausend Göttern“ (des Hatti-Landes) und bei den Bergen Agulliri, [Namn]i, Hazzi, Lablana, [] verflucht die Beschwörerin Allaiturahi aus Mukiš den Zauberer.¹

Die syrischen Berge bzw. Bergpaare Namni-Hazzi, Agulliri-Kallištabi, Hatni-Bišaiša, der Amana (Amanus), der Lablana und der bei Ebla gelegene Berg Am(m)arig(g)i² sowie Flüsse und Quellen – der Fluß Šidarbu und die Quelle Šamura – erscheinen im Kreis der großen Gottheiten Teššop und Hebat in den Opferlisten für den Tempelkult. Die Berge und Flüsse von Kizzuwatna sind in den Berg- und Flußlisten des (h)išuwa-Festrituals namentlich aufgeführt.

In einer seiner Instruktionen ordnet Tuthaliya IV. regelmäßige Kulte für Quellen, Berge und Flüsse an: „(Betreffs der) Quellen, die bei der Stadt (liegen): Liegt für eine Quelle ein Opferritual vor, so soll man es ihr auch darbringen (und sie) regelmäßig besuchen. Diejenige Quelle aber, für die (noch) kein Opferritual vorliegt, soll man erst recht häufig aufsuchen. Man soll sie nicht ungefeiert lassen. Den Bergen (und) Flüssen, für die ein Opferritual vorliegt, soll man regelmäßig opfern.“³

¹ KUB 17.27 (= ChS I/5 1988, Nr. 36) + KUB 12.50 Rs. III 18-22. Hazzi, Namni und der Libanon (mit dem n/l-Wechsel Nablana) erscheinen auch in einem hurritischen Geburtshilferitual KBo 27.117 (= ChS I/5 1988, Nr. 97) im Ergativ.

² 647/z, siehe auch S. 546.

³ CTH 261, bearbeitet von E. von Schuler 1957, 41-59, Rs. III 4-8.

Die Berggötter

Die Berge mit ihren Sommerweiden und reichen Wildtierbeständen sind die Aufenthaltsstätten lokaler Numina, die sich in heiligen Hainen, an Quellen, Bächen, Felsformationen und Bäumen manifestieren. Der Berggott ist das vitale Prinzip, das das Leben des Berges beseelt. Da von den Bergen die Wolken aufsteigen, sind die Bergnumina fruchtbarkeitsfördernde, Regen bringende Mächte. Deshalb kann im Pantheon von Kaštama auch der Berggott Zali(ya)nu die Funktionen eines Wettergottes erfüllen.⁴

Dargestellt ist der Berggott als ein Mann, dessen Unterleib die Gestalt eines Berges hat, wie z.B. im Felsentempel Yazılıkaya, auf dem Silberbecher,⁵ als Statuette und in der Glyptik.⁶ Gelegentlich sind (den Statuettenbeschreibungen zufolge) auf dem Sockel von Götterstatuetten Quellnymphen dargestellt.⁷ Auch den Berggott auf dem Relief aus Assur flankieren solche Quellnymphen (Abb. 76).⁸ Auf dem Statuettensockel eingravierte Inschriften wie „Getier der Flur“, die Bergnamen „Tierwelt“⁹ oder Harana „Adlerberg“ sowie die Attribute Löwe und Adler lassen den Berg als den Beschützer der Tierwelt erkennen. Der Berggott Arnuwanda – dargestellt auf dem Siegel Arnuwandas III. – hält in der rechten Hand einen Adler(?). Als Eisenstatuetten, zum Teil mit Mondsichel und Sonnenscheibe geschmückt und mit Löwe und Adler versehen, sind die Berge Arwaliya, Taliya, Malimaliya, Halalazipa, Šummiyara und Ziwana gestaltet. Diese Kultfiguren bilden zwar keinen einheitlichen ikonographischen Typus, zeigen aber doch vielfältige Übereinstimmungen; es handelt sich stets um männliche Figuren mit einem ähnlichen Repertoire an Attributen, die auf bestimmte Aspekte des Berggottes hinweisen.

Das charakteristische Symbol des Berggottes ist die Keule, die den Gott selbst repräsentieren kann. In anderen bildlichen Darstellungen steht der im Gebirge hausende Wettergott auf dem Rücken der Berggötter.¹⁰ Diese enge Verbindung führt dazu, daß die Sta-

⁴ Siehe S. 599 und 705. In Zentralanatolien, in der Gegend um Boğazköy, wird heute noch mancher Berg baba yamur „Regenvater“ genannt (Hinweis P. Neve).

⁵ Siehe S. 526.

⁶ M. Dijkstra 1991, 130.

⁷ Siehe S. 496.

⁸ W. Andrae 1931.

⁹ KUB 38.23 Vs. 11'.

¹⁰ Siehe S. 322 und 494.

tuetten der Berggötter in den Tempeln der Wettergötter stehen, wie z.B. die des Berges Ḫalalazipa.¹¹ Demgemäß werden beiden gemeinsam Opfer dargebracht: „Ein Schaf dem Wettergott ‘König’, ein Schaf dem Berg Piškuruwa, ein Schaf dem Wettergott von Zippalanda”.¹²

Neben den Wettergöttern sind auch andere Gottheiten auf Bergen dargestellt; es handelt sich hierbei um Bergnumina, wie etwa Kalli, die das Numen des zum Kult der Ḫebat gehörigen Berges Kallištabi ist: „Der Berg, auf dem Kalli steht, nun, dieser Berg war mit Silber belegt”.¹³

Berggötter haben ihre eigenen Schutzgottheiten. In Ebla ist Adarwan, der „Herr des Adlers”, der Schutzgott oder Genius des Am(m)arig(g)i. Daß Berggott und Schutzgott des Berges weitgehend miteinander identisch sind, zeigt sich am Beispiel des Berges Iškiša, dessen Statuette die Inschrift „Getier der Flur” trägt; in der großen Liste der Schutzgötter Tuḫaliyas IV. stehen der Schutzgott des Berges Iškiša und der „Schutzgott des Getiers” nebeneinander.¹⁴

Der hurritisch-hethitischen Theogonie zufolge wurden die Berge nach dem Sturz der alten Göttergeneration zu Trabanten des Wettergottes. Einst stattgehabte Kämpfe der Berge gegen den Wettergott klingen im hethitischen Schrifttum gelegentlich an.¹⁵

Die bedeutendsten Bergkulte befanden sich in Zentralanatolien: In Kaštama ist nicht der Wettergott der Regenbringer, sondern der Berggott Zali(ya)nu. Im Mittelpunkt des Kultes von Zippalanda stehen der Wettergott und der Berggott Taḫa;¹⁶ der Berggott Puškuruwa oder Piškuruwa wird in Zippalanda, Ḫaita und Katapa verehrt.

Wohl älter als die Verbindung von Berg- und Wettergott ist die Beziehung des Berges zum Stier oder zu einer Göttin der Vegetation: Das Felsrelief bei Hanyeri am Paß Gezbel stellt den Berggott Šarrum(m)a(?) noch mit dem Stier dar. Die Kombination Berggott und Göttin hat sich sowohl in lokalen Kulturen Zentralanatoliens als

auch in Syrien erhalten.¹⁷ Im Kult von Kaštama bildet Zali(ya)nu eine Triade mit den beiden Göttinnen Za(š)ḫapuna und Tazzuwašši, die die Geliebten des Berggottes sind.¹⁸ In Syrien steht der Berg Bišaiša, dessen Numen Bišaišabḫi bzw. der „bišaišäische Ḫatni”¹⁹ ist, in engster Beziehung zur Ištar.²⁰ Im Mythos vom Berggott und der Ištar tritt die Verdrängung des Berggottes durch den Wettergott²¹ deutlich zutage: Der nur fragmentarisch erhaltene Text berichtet, daß Bišaiša die auf dem Berg ruhende nackte Ištar sah und sich anschickte, sie zu beschlafen. Da dies gegen ihren Willen geschah, war sie aufs äußerste erzürnt: „Da [sah der] Berg [Bišaiša(bḫi)] die Glieder der Ištar, [und mit ihr] zu schlafen st[and ihm] der Sinn. Und so schlief Bišaiša mit [der Ištar]. Die Ištar [aber ...] sprang auf und sich die Glieder [.. und sprach]: ‘Wer hat mir zu solcher Zeit [...] Schande angetan? Und dem Wettergott ke[in ...] ferner ein anderer Feind.’ Und dies sprach Ištar zornig. [Als nun] Bišaiša die Ištar erzürnt [sah, und er von ihr diese] Worte hörte, fürchtete er sich und verneig[te] sich z[u Ištars] Knien wie ein Apfel(baum)”²²; ‘Töte mich nicht, dann will ich dir [Heil und] Leben aussprechen. Mit welcher [Waffe?] der Wettergott den Meeresgott besiegt und [womit] die Berge den Wettergott im Kampf [...] besiegen, nun früher waren Namni und Ḫazzi die Berge ...’.”²³ (Abb. 62).

In den Opferlisten werden Bišaiša(bḫi) und Ištar-Ša(w)oška nebeneinander aufgeführt;²⁴ dies läßt darauf schließen, daß zwischen beiden nicht nur eine mythische, sondern auch eine kultische Beziehung bestand.

Was nun den Mythos betrifft, so ist er wohl im weitesten Sinn dem Themenkreis der Kämpfe des Wettergottes gegen die ältere Göttergeneration zuzuordnen, wenn man die Vergewaltigung der

¹⁷ Siehe S. 390 f.

¹⁸ Siehe S. 598.

¹⁹ KBo 11.5 Vs. I 20'; KBo 20.119 Vs. I 8; Rs. IV 13'; KBo 27.197 I 1'; KBo 27.199 6'; KBo 33.169 Rs. V(?) 9'.

²⁰ Siehe S. 330.

²¹ Siehe S. 330.

²² Zu dem Devotionsgestus des „Sich-wie-ein-Apfelbaum-Verneigens” und des „Um-Gnade-Flehens”, siehe V. Haas 1993a, 261-263.

²³ KUB 33.108, bearbeitet von J. Friedrich 1953, 147-150; vgl. auch H.G. Güterbock 1946; H. Otten 1953c, 35-38; J. Wegner 1981, 68-69; E. Von Schuler 1965a; V. Haas 1982, 91-93.

²⁴ Zum Beispiel KBo 14.142 Vs. I 10 und KUB 27.13 Vs. I 7 „Ein flaches Brot für Ištar, Bišaišabḫi, Himmel (und) Erde”.

¹¹ KUB 38.26 Rs. 15-16, siehe S. 497.

¹² KBo 2.17 4-7.

¹³ KUB 5.7 Vs. 10, weitere Belege bei E. Laroche 1947, 57.

¹⁴ KUB 2.1, bearbeitet von A. Archi, 1975, 89-114 und G. McMahon 1991, 98-115, Vs. II 15-16, siehe auch H.G. Güterbock 1983, 209.

¹⁵ Siehe S. 330 und 463 f.

¹⁶ Siehe S. 590-593.

Ištar als eine Herausforderung an den Wettergott betrachtet. Reminiszenzen an die Kämpfe des Kumarbi und seines Kreises gegen den Wettergott klingen auch in der Erwähnung des Kampfes des Wettergottes gegen das Meer und eines einst stattgehabten Kampfes der Berge gegen den Wettergott an. Daher ist die Annahme wahrscheinlich, daß Bišaiša, wenn er die auf dem Berg liegende nackte Göttin beschläft, nur von einem alten Recht Gebrauch macht, nämlich auf dem Gipfel des Gebirges den Hieros gamos zu vollziehen – ein Bergkult, der vor der Herrschaft des Wettergottes üblich gewesen, später dann aber abgeschafft worden wäre.

Nach der Ablösung der Bergkulte werden die Berggötter, ebenso wie der Stier und die Stierdyade, zu Trabanten des Wettergottes: Entsprechend stellt die Ikonographie den Wettergott auf dem Stier oder auf zwei Bergen stehend dar.

Die Fluß- und Quellgöttinnen

Wahrscheinlich babylonischer Tradition folgend, wird das Meer als die Mutter der Flüsse bezeichnet.²⁵

Flüsse und Quellen stehen in enger Beziehung zur Unterwelt.²⁶ So steigt der Wettergott von Nerik durch seine „geliebte Quelle“ zu seiner Mutter in die Unterwelt hinab,²⁷ und auch die Unterweltsgöttin kommt aus einer Quelle zur Oberwelt hinauf.²⁸

Fluß- und Quellgöttinnen sind als wasserspendende, zum Teil reich geschmückte Mädchen dargestellt, die einen Becher in den Händen halten.²⁹ Flüsse und Quellen sind demnach Mädchengöttinnen, die im Typus der Ištar nahestehen.

Gefäße haltende nackte Frauen aus Bronze mit zum Teil stark betonten Geschlechtsmerkmalen fanden sich als Beigaben in Gräbern von Höyük bei Alaca (Abb. 28).³⁰ Das aus dem Brunnen des Assurtempels geborgene Relief (aus dem 14. Jahrhundert) zeigt einen Berggott, der – ähnlich wie in den hethitischen Statuettenbeschreibungen³¹ – von zwei Quellnymphen mit Bechern, aus denen

²⁵ 1181/c 3'.

²⁶ Siehe S. 127.

²⁷ Siehe S. 604.

²⁸ KUB 28.6, J.G. Macqueen 1959, 178.

²⁹ Siehe S. 501 f.

³⁰ E. Akurgal 1961, Abb. 21.

³¹ Siehe S. 496-498.

Wasser hervorsprudelt, flankiert ist (Abb. 76).³² Am Palast von Mari aus dem 18. Jahrhundert waren Statuen von Quellmädchen angebracht, aus deren Bechern Wasser hervorgesprudelt ist. Das Motiv der Becher haltenden Quellmädchen begegnet im Palast von Mari auch als Wandmalerei.³³ Dieser Zeit gehört die altsyrische Bronze figur der einen Becher haltenden Frau an.³⁴ Gefäßfiguren dieses Typs aus Terrakotta begegnen in verschiedenen Variationen vom Ende zweiten Jahrtausends bis in das sechste Jahrhundert in Zypern.

Daß Flüsse und Quellen als Becher, in die das Wasser derselben gefüllt ist, verehrt werden können, zeigt das große Ritual für Teššop und die Flüsse.³⁵

Das die Quelle symbolisierende Gefäß als Attribut von Quell- und Flußgottheiten ist in Anatolien noch in der römischen Kaiserzeit belegt; so ist z.B. auf Münzen von Apancia der phrygische Flußgott Marsyas³⁶ mit einem Quellgefäß dargestellt.³⁷

Das mindestens 13 Tage währende Ritual des Palliya, des Königs von Kizzuwatna, für den Wettergott von Kizzuwatna, beginnt mit reichen Opfergaben an die sieben Quellen, bzw. an das Quellheiligtum von Lawazantiya, mit dessen Wasser am folgenden Tag des Rituals die purapši-Priester die Statuette des Wettergottes waschen. Nachdem das Quellwasser am Ritualschauplatz eingetroffen ist, wird es (stellvertretend für das Quellheiligtum) wie folgt beopfert: Ein Sekel Silber, ein Schleier (Tuch der Augen), ein kišri-Kleidungsstück, eine tarpalli-Schärpe(?) aus [blauer Wolle], eine tarpalli-Schärpe aus roter Wolle, eine Flasche Öl, drei flache Brote und eine Kanne Wein. „Sobald man mit den Wassern der Reinheit (von dem Quellheiligtum) zurückkommt, nimmt man eine Gans, ein mulatti-Gebäck aus feuchtem Mehl eines halben Liters, fünf flache Brote, Sesamöl, Olivenöl – ein wenig (davon – sowie eine Schale Wein und opfert (es) den Wassern der Reinheit.“³⁸

³² W. Andrae 1931.

³³ E. Strommenger 1962, 165, 170.

³⁴ W. Orthmann 1975, Abb. 398, S. 478.

³⁵ Siehe S. 327.

³⁶ Siehe S. 456.

³⁷ K. Ziegler 1979, 1051.

³⁸ CTH 475 (KUB 7.20) Vs. 1-14.

Heilige Quellen: Quellaustritte wie die sieben Quellen bei Lawazantiya³⁹, die sieben bzw. neun Quellen bei Tauriša⁴⁰ oder die sieben Quellen in einem Evokationsritual an die „Zederngötter“⁴¹ (des Libanon) sind heilige Orte und Opferstätten.

Das bedeutendste, noch erhaltene Quellheiligtum liegt an dem kleinen Quellteich Eflâtu Pınar, der „blaßblauen Quelle“, wenige Kilometer vom Ostufer des Beyşehir-Sees entfernt (Abb. 77). Die einzelnen Quellen sind mit Steinfassungen versehen. Das Heiligtum besteht aus einem, aus großen, gut gefügten Steinquadern errichteten Bau, dessen senkrechte, 7 m lange und noch über 4 m hohe Fassade dem Teich zugekehrt ist. Die nach Süden orientierte Fassade trägt zwölf Figuren im Hochrelief. Ihren Mittelpunkt bilden die beiden thronenden Gestalten eines Berg- oder Wettergottes mit hoher Spitzmütze und der Quellgöttin mit kegelförmiger Kopfbedeckung. Direkt über den Köpfen dieser beiden Hauptfiguren befindet sich zunächst je eine kleinere geflügelte Sonnenscheibe, deren Flügel von drei stierköpfigen Atlanten gestützt werden. Zwei davon stehen rechts und links des Götterpaares, der dritte befindet sich in der Mitte. Sie tragen mit erhobenen Händen die äußeren Enden der kleinen geflügelten Sonnen – dies ist der Grund für ihre Anordnung. Die Atlanten stehen ihrerseits nun wieder jeweils auf den Händen einer anderen Figur, die einen tiergestaltigen Leib und Tierfüße, aber einen Menschenkopf hat. Dieses insgesamt achtfigurige Mittelstück wird – unter Einschluß der beiden kleinen Flügelsonnen – umrahmt von zwei größeren Atlantenpaaren, die jeweils links und rechts von der Innengruppe stehen. Sie tragen – in derselben Weise wie die kleineren Atlanten – eine große, die gesamte Komposition überwölbende Flügelsonne, welche in einen einzigen Block gemeißelt ist, der die gesamte Oberseite der Fassade bedeckt. Entstanden ist das Bauwerk in der Spätphase der hethitischen Großreichszeit.⁴²

³⁹ CTH 475: KBo 9.119 A Vs. I 4'-5', I. Wegner 1981, 173 f.

⁴⁰ KUB 15.31, zuletzt bearbeitet von V. Haas und G. Wilhelm 1974, 148-183, Rs. III 6-8; vgl. auch KUB 15.34, bearbeitet von V. Haas und G. Wilhelm 1974, 182-209, Rs. III 23'-24'.

⁴¹ KUB 15.34, bearbeitet von V. Haas und G. Wilhelm 1974, 182-209, Rs. III 28'-40'.

⁴² K. Bittel 1976-1980 mit weiterer Literatur.

Das Meernumen

Als Naturnumen (ohne Gottesdeterminativ geschrieben) wird das „große Meer“ – das ist das Mittelmeer – am Ende der Schwurgötterlisten der Staatsverträge angerufen. Es steht in der Reihenfolge Himmel, Erde, Großes Meer, Berge, Flüsse und Quellen des Hattilandes.⁴³ Anders als in Babylonien ist das Meer⁴⁴ in den Mythen des Kumarbi-Zyklus männlichen Geschlechts. Der Meeresgott steht Kumarbi stets hilfreich zur Seite. Šertapšuruhi, die Tochter des Meeresgottes, gebiert Hedammu, den Feind des Teššop. Ein diesem Mythenzyklus nahestehender Text erzählt von einem Sieg des Wettergottes über das Meer.⁴⁵

Den Kult des „großen Meeres“ und des tarmana-Meeres – vielleicht die Bucht von Iskenderun – bezeugen zwei hethitische Frühlingstestrualen aus dem 13. Jahrhundert.⁴⁶ Der Schauplatz ist jeweils der Tempel des Meeres – des „großen Meeres“ und des tarmana-Meeres. Neben den beiden Meeren wird in erster Linie der Gott Šanta verehrt, der in der sumerographischen Schreibung D⁴AMAR.UTU „Marduk“ erscheint. Weitere Gottheiten sind der Schutzgott, die „Sonnengöttin der Erde“, Zababa, Huriyanzipa, Halki sowie die Berggötter Arara, Amuna⁴⁷ und Tašša⁴⁸. Die Bergnamen geben einen möglichen Hinweis auf die südanatolische Herkunft des Rituals; so begegnet der Berg Arara auch in der Berggötterliste des (h)išuwa-Festrituals und der Berg Tašša im Kumarbi-Mythenzyklus.

In einem mittelhethitischen Festritual für die Gottheit Huwaššanna werden die Gottheiten Anna, der Meeresgott Aruna, Zarniza und Šarmamma verehrt.⁴⁹ Zu einem Festritual für das Meer gehört das „Lied des Meeres“.⁵⁰

Ein zentralanatolischer Kult für das Schwarze Meer ist bislang nicht nachzuweisen. Daß aber auch hier der Meeresgott eine Rolle gespielt hat, zeigt der Mythos von Telipinu und der Tochter des Meeres.⁵¹

⁴³ Zum Beispiel KBo 4.10 Rs. 4; KBo 5.9 Rs. IV 18; KBo 12.31 Rs. IV 14'; Bo 86/299 Rs. IV 3.

⁴⁴ Zum Meer in der hethitischen Religion vgl. G. Wilhelm 1993, 4 f.

⁴⁵ KUB 33.108 Vs. II 17, H.G. Güterbock 1946, 122.

⁴⁶ Die Sammeltafel IBoT 3.16 + IBoT 3.8 + KUB 58.62 + KUB 58.62a(+) KUB 58.18 ist bearbeitet von M. Popko 1987.

⁴⁷ Auch in KUB 34.27 Rs. IV 16, 18 belegt.

⁴⁸ KUB 33.120 Vs. I 25.

⁴⁹ KBo 24.24 + KBo 20.68 + KBo 29.89.

⁵⁰ KUB 44.7 Vs. I 11', vgl. auch KUB 45.63 Rs. IV 7'.

⁵¹ KUB 12.60 und KUB 33.81, siehe S. 444.

GÖTTERGRUPPEN

Götterkollektive

Pluralische Gottheiten sind in Zahl und Namen undifferenziert und undefiniert. Als pluralia tantum werden sie im Opferzeremoniell so sehr als eine Einheit empfunden, daß sie, wie eine individuelle Gottheit, nur eine einzige Spende erhalten.

Es lassen sich verschiedene Kategorien unterscheiden: Zum einen gibt es die urzeitlichen, schon vor der Entstehung des Kosmos existenten göttlichen Wesen, welche nach der Erschaffung des Kosmos zu Ahnen- und Vorfahrengottheiten der großen kosmischen Mächte erklärt wurden. Solche Gottheiten sind die hurritische Gruppe der enna ammatena, das sind die Vorfahren- oder Ahnengötter, die hethitisch mit „frühere Götter“ bezeichnet werden, sowie die kollektiven Gruppen der Schicksals- und Geburtsgöttinnen.¹

Andere Gruppen wiederum sind Hilfsgeister der großen Gottheiten, wie z.B. die hethitischen, zum Sonnengott gehörenden Ilaliyant-Gottheiten², die luwischen Annarummenzi-Gottheiten bzw. die mit ihnen identischen hethitischen Innarawant-Gottheiten, deren „König“ der Gott Šanta ist³, die luwischen Marwainzi- bzw. die Markuwaya-Gottheiten des Jarri⁴, die hurritischen Kuzzina- und Kuzpazena-Gottheiten der Maliya,⁵ die guten und die bösen Hierodulen der Ša(w)oška, oder die „männlichen Götter des Wettergottes“, die im Ritual des Wettergottes von Kuliwiša als Fürbitter angerufen sind,⁶ ferner die hurritischen „Könige und Helden“ des Teššop, bzw. die ʾil tʾdr bʾl „die Helfergötter“ des ugaritischen Baʾlu.

Im ugaritischen Opferritual sind Gruppen wie pḥr bʾl „die Gesamtheit der Baʾlu“, die mlkm, das sind die Ahnen der Herrscher-

dynastie, die pḥr kkbm „die Gesamtheit der Sterne“ als jeweils nur ein Opferempfänger zusammengefaßt.

Undifferenziert und undefiniert sind auch die in Schwärmen auftretenden Schadensgeister und die Angubbū-Schutzgottheiten im Pantheon von Mari.⁷

Die Undifferenziertheit solcher Gruppen kann durch die Hep-tade, seltener durch die Neunheit, zum Ausdruck gebracht werden, wobei dann die Zahl, welche die Pluralität oder Vollständigkeit anzeigt, mit einem zusätzlichen qualitativen Stellenwert – einem bösen oder guten Aspekt versehen ist.

Im Gegensatz zu indefiniblen und undifferenzierten Göttergruppen stehen die durch individuelle Namen differenzierten Gruppen⁸ mit den verschiedensten Funktionen. Oftmals handelt es sich um situationsbedingte additive Steigerungen numinoser Kräfte. So werden während der Opferhandlungen wechselnde Götterensembles je nach der jeweiligen Intention des Zeremoniells gebildet. Man stellt nacheinander die Götterstatuetten zu Gruppen von zwei, drei, vier, neun, zwölf, vierzehn oder fünfzehn⁹ auf den Altartisch, verehrt und beopfert sie und packt sie dann wieder weg.¹⁰

Dyaden und Zweiergruppen

Eine Dyade¹¹ – sumerisch dingir-min-na-bi „der Gott, seine Zweizahl“¹² – stellt eine individualisierte Einheit dar. Die Dyade wird so sehr als Einheit empfunden, daß die beiden Namen zu einem einzigen zusammengezogen werden können, so z.B. Dḥé-bat-šar-ru-ma, gebildet aus Ḥebat und Šarrum(m)a oder D^a-i-ú-un-e-kal-du, gebildet aus Aiu(n) und Ekaldū. Die Dyade wird im Opferritual wie eine einzige Gottheit mit nur einer Opferspende versehen.

Dyaden gehören den verschiedensten Kategorien an. Nicht jede Gruppe von zwei Gottheiten ist als Dyade zu betrachten. Entscheidend ist dabei, daß die Zweiheit eine untrennbare Einheit darstellt,

¹ In einem hethitischen Festritual trinkt der König zu Ehren der „15 Gottheiten“, deren eine die Gruppe der Schicksalsgöttinnen ^DGulš- ist, KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Rs. VI 17'-24'.

² H. Otten 1976-1980a und M. Hutter 1988, 125 f.

³ KUB 9.31 Vs. II 22, siehe S. 371, 408 und 653.

⁴ KUB 54.65 Vs. II 11', F. Starke 1986, 162 f.

⁵ KBo 23.83 Vs. II 12'; KUB 27.19 Rs. III 19, siehe S. 850 und 856.

⁶ KBo 15.31(+)KBo 15.34(+)KBo 21.58 Vs. I 33'-35'.

⁷ I. Nakata 1974, 58.

⁸ H. Zinser 1988, 61.

⁹ KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Rs. VI 17'-24'.

¹⁰ Siehe S. 745.

¹¹ R. Mayer-Opificius 1978; A. Archi 1979a.; V. Haas 1981;

¹² Entsprechend ^Ddumu-zi-min-na-bi „Dumuzi, seine Zweizahl“, J. van Dijk 1957-1971, 537.

wie die griechischen Dioskuren Kastor und Polydeukes oder die Apharetiden Idas und Lynkeus.

Auch Götterpaare können aspektuelle Dyaden sein, wenn ihre Ressorts einander bedingen, wie z.B. Teššop und Hebat als Himmel und Erde, Išhara und Allani als Wachstum und Unterwelt oder das Geschwisterpaar Ba'lu und 'Anat bzw. Teššop und Ša(w)oška als Regen und Fruchtbarkeit.

Dyaden können auch aus einer einzigen Gottheit durch Verdoppelung des Namens gebildet werden. Belegt sind „die zwei Mondgötter in Ebla,“¹³ die zwei Rasap bzw. Rešef in Ebla und in Ugarit,¹⁴ die sumerischen zwei Dumuzi¹⁵, die hethitischen zwei Ugur-Götter, die zwei Nubadig-Götter im (h)išuwa-Festritual, die zwei Tešimeti- und die zwei Tiyaendi-Gottheiten, die luwischen zwei Schutzgottheiten¹⁶, die hattischen zwei Kipikašdu/Kipikišdu-Gottheiten des Wettergottes¹⁷ sowie die zwei Dagān-Götter im Pantheon von Emar¹⁸. In der Regel stehen solche Doppelgottheiten den Menschen helfend zur Seite.

Zu diesem Typus gesellen sich die Fürsprecher- und Nothelfer-Dyaden, wie die Šarrum(m)a-Dyade Šarrum(m)anni, die göttlichen, den mykenischen Arrephoren¹⁹ vergleichbaren, Zwillingmädchen Ninatta-Kulitta, welche auch als Ninattanni oder als Kulittanni zusammengefaßt erscheinen.²⁰ Ihnen nahe steht die Maliya-Dyade Maliyanni. Die Dualform Balihā (der Flußgöttin Balih), nämlich die „zwei Balih-Flußgöttinnen“, in den Panthea von Ebla und Emar²¹ könnte auf zwei Flußarme oder Quellflüsse hinweisen.²²

Dyaden wie Ea-Madi „Ea (und) Weisheit“ oder Hebat-Muš(u)n(n)i „Hebat (und) Erschafferin“ sind aus Eigenschaften einer Gottheit hervorgegangen und bezeichnen mithin einen bestimmten

¹³ TM.75.G.1902 (MEE X 27) Rs. I 7 – II 2 und TM.75.G.1738 Rs. III 3-8, siehe S. 373.

¹⁴ Siehe S. 473 und 547.

¹⁵ Siehe S. 469 Anm. 12.

¹⁶ KBo 30.71 Vs. III 17', siehe S. 850; KUB 46.17 Rs. III 7, siehe F. Starke 1990, 196.

¹⁷ KUB 20.19 + KUB 51.87 Rs. IV 12'; VAT 7472 Rs. VI 19' J.G. McMahon 1991, 248-250 und D. Yoshida 1992, 148.

¹⁸ Emar VI.3 1986, Nr. 373:88, siehe auch S. 573.

¹⁹ W. Burkert 1977, 93 mit Anm. 35.

²⁰ Ša(w)oška von Ninive mit den Ninattanni nennt das Fragment 1144/u 6'-7', I. Wegner 1981, 76 f.

²¹ Siehe S. 546, 568 und 574.

²² M. Krebernik 1984, 133 f., 192.

Aspekt. Dyaden wie Hebat-Šarrum(m)a oder Hebat-Allanzu²³ – die Hebat mit Sohn und Tochter – werden je nach Art der Inanspruchnahme der Gottheit gebildet.

Urzeitdyaden sind vermutlich die altsyrischen Unterwelts- und Schwurgottheiten, deren Charakter als Doppelgottheiten durch die Namensbildungen in Reimwortpaaren – Eltara-Taištara, Mink-Am(m)unki, Nara-Nap/mšara, Muntara-Mutmuntara – zum Ausdruck kommt.²⁴ Solche in Reimworten gebildeten Dyaden sind ferner Dar(r)u-Tagidu²⁵, Ašamat-Tašamat²⁶ oder die elamischen Zwillinge Narundi-Naḥundi. Das (Reimwort-)Paar Šuḫili-Muḫili hingegen ist als eine Wortschöpfung im Sinne einer formalen Reduplikation zu werten.²⁷

Eine kosmische Funktion erfüllen die das Himmelsgewölbe stützenden Berg- und Stierdyaden.

Häufig sind Dyaden den großen Gottheiten zugeordnet. So gehört das Stierpaar zum Gefolge des Teššop. Die ugaritische vergöttlichte Doppelwaffe steht im Dienste des Ba'lu; die Paare gpn w ugr „Weinberg und Feld“ und qdš w amrr „Heilig und Gesegnet“ gehören zum Kreis der Ašera.²⁸

Das Stierpaar Šeri(šu) und Hurri.²⁹ Das hurritische Stierpaar Šeri(šu) und Hurri oder Šeri(šu) und Tilla hat in der Kosmogonie seinen Platz als Träger des Himmelsgewölbes.

In einem Evokationsritual wird eine eroberte und verwüstete Stadt, damit sie niemals wieder besiedelt werde, dem Stierpaar als Weideplatz übereignet.³⁰

Der Doppelstier ist eine dem Menschen hilfreiche Dyade. Ein hurritischer Text bezeichnet Šeri(šu) und Hurri als šin=urḫi=na „die zwei Gerechten“, die in einer lexikalischen Liste aus Emar mit sumerisch maš.tab.ba „Zwillinge“ gleichgesetzt sind.³¹ Mit dem

²³ KBo 14.142 Vs. II 25; KBo 33.165 Vs. I 12'; KBo 33.215 Rs. VI 15', KUB 27.13 Vs. I 16; KUB 27.38 Rs. III 8 f.; HT 54 1;

²⁴ Siehe S. 112.

²⁵ O.R. Gurney 1977, 17.

²⁶ IBoT 3.1 Rs. 56; Bo 4929 Rs. V 21, H. Otten 1950a, 126 und H.G. Güterbock, 1961b, 16 f. Anm. 9.

²⁷ KBo 7.66 Rs. III 7', KBo 13.156 Vs. 11, J. Friedrich 1954-1956 und I. Wegner 1989.

²⁸ O. Eissfeldt 1964, 87.

²⁹ Siehe S. 319 f.

³⁰ KUB 7.60; zuletzt bearbeitet von V. Haas und G. Wilhelm 1974, 234-240.

³¹ E. Laroche 1980, 236.

Terminus maß.tab.ba, akkadisch kilallän „die Beiden“, sind apotropäische Zwillinge bezeichnet, wie etwa die babylonischen „Zwillinge, die sich schlagen“ oder die „zwei Figuren miteinander zusammengebundener Zwillinge“.³² Den „zwei Gerechten“ entsprechend sind in der Götterliste An : Anum die zwei Stiere des Wettergottes als Šeri(šu) und (akkadisch) Māgīru „der Willfähige“ bezeichnet.

Ob der Charakter des Doppelstieres von Anfang an der eines Nothelfers und Schutzpatrones gewesen ist, bleibe indes dahingestellt. Immerhin stammen die ältesten Zeugnisse von Doppelstier-Amuletten bereits aus dem dritten Jahrtausend – aus den Königsgräbern von Ur sowie aus Ninive, Byblos, von Tell Brak und Tell Chuera.³³ In Anatolien ist der Doppelstier in Form einer kleinen Doppelstierstandarte (ausgehendes drittes Jahrtausend) erstmals bezeugt.³⁴ In den Beginn des zweiten Jahrtausends wird das doppelköpfige Stiergefäß vom Kültepe und in das 16. Jahrhundert das Paar aufgezäumter Stiere von Büyükale datiert.

Das Stierpaar des Wettergottes hat sich bis in die ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt erhalten: Es begegnet sowohl auf Darstellungen des Iuppiter Dolichenus als auch auf einer Statuette des Baʿlu im Baʿlu-Tempel zu Baʿalbek.

Šarrum(m)anni: Eine Hypostase des Berg- und Stiergottes Šarrum(m)a ist der Doppelgott Šarrum(m)anni. Ihn bittet Puduḫeba, sich für sie bei Šarrum(m)a als Fürbitter zu verwenden: „Und wenn ihr zwei Šarrum(m)anni und die eine Allanzunni, die ihr aus göttlichem Schoße hervorgegangen seid, wenn ihr nun dieses mein Wort hört, dem Šarrum(m)a aber übermittelt . . .“³⁵ Der Šarrum(m)anni-Dyade der Stadt Urikina gelobt Puduḫeba eine „Seele“ (in Gestalt der Hieroglyphe „Seele“) aus Gold sowie eine Seele aus Silber von 10 Sekel Gewicht.³⁶ Auch hier ist die Dyade Fürsprecher und Nothelfer.

³² G. Meier 1941-1944, 150/151:201/3, 215/6, 217/9. Zur Beziehung der auch in der griechischen Magie belegten aneinandergebundenen Zwillinge zum Zwillingsgestirn siehe C. Zintzen 1975.

³³ M.E.L. Mallowan 1947, Pl. XV 1-3, 14, S. 112 sowie A. Moortgat und U. Moortgat-Correns 1976, 62 Abb. 25a und 25b.

³⁴ O.W. Muscaralla 1974, Nr. 122.

³⁵ KUB 15.1 Vs. II 28-31, übersetzt nach J. Friedrich 1948, 111 f. und J. de Roos 1984, Bd. II 187.

³⁶ KUB 15.1 Vs. II 11-12.

Die Wächterdyaden: Da in der Regel an der rechten und an der linken Seite des Tores oder der Tür jeweils ein Wächter postiert ist, sind Wächtergottheiten zumeist Dyaden, wie die Damnaššara-Sphingen, die „Šalawani-Gottheiten des Stadttors“³⁷, die zwei Ugur-Götter und wohl auch die hurritischen šiḫa(bi)-Gottheiten.³⁸

Ebenfalls mit dem Tor oder dem Hof in Beziehung stehen die (zwei) dämonischen Ḫantašepa-Gottheiten, deren Name von dem hethitischen Nomen ḫant- „Stirn, Gesicht“ gebildet ist: Während eines althethitischen Ritus, der im Vorhof des Tempels des Zababa stattfindet, werden zwei Ḫantašepa-Figuren folgenden Aussehens verwendet: „Wir halten zwei Ḫantašepa-Gottheiten aus Holz. Es halten aber die Ḫantašepa-Gottheiten sowohl Menschenköpfe als auch Lanzen. Ihre Augen sind blutunterlaufen. Bekleidet aber sind sie mit blutroten Gewändern und (sie sind) hochgeschürzt.“³⁹

Die zwei Männer: Diese Dyade fungiert ebenfalls als Nothelfer und Wächter: Die Dualität des Rasap/Rešef schützt vor dem Unheil, das Rasap/Rešef verursacht und der doppelte Ugur bewacht das Haus vor den Gefahren, die von Ugur ausgehen.

Das bekannteste männliche Zwillingspaar sind unter den hurritischen Göttern „die zwei Brüder“⁴⁰ Teššop und Tašmišu/Šuwaliyatt- bzw. Teššop und Šattaḫamu⁴¹, das Kumarbi – vom Himmelsgott geschwängert – ausgetragen und geboren hat. Gemeinsam, Hand in Hand, treten sie in den Mythen auf;⁴² und auch in den Opferlisten folgt auf Teššop stets der zweitgeborene Tašmišu/Šuwaliyat (Abb. 78a).

Die zwei Frauen: Die meisten dieser Dyaden sind Hypostasen der Ištar, der Ša(w)oška oder der ʿAnat. Den Aspekt der großen Göttin als Hierodule vertreten die hethitischen „zwei Tešimeti“⁴³, die mit den zwei Hierodulen der Ša(w)oška von Lawazantiya⁴⁴ identisch

³⁷ Siehe S. 282 und 743 f.

³⁸ KUB 27.1 Rs. III 12, vgl. auch KBo 12.80 Rs. IV 6' und KBo 33.90 Rs. 4'.

³⁹ KBo 17.1, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969, Vs. I 22'-25'.

⁴⁰ KUB 33.87 + (Ullikummi-Lied 2. Tafel) Vs. I 20, H. Otten 1959, 35.

⁴¹ Das Element ḫamu/ḫammu weist auf eine amurritische Herkunft des Namens.

⁴² KUB 36.12 (H. Otten 1950, 18-24) Vs. I 20-23; KUB 33.115 Rs. III 9'-13' (H.A. Hoffner, Jr. 1988, 155 f.); KBo 32.13 Vs. II 9 f.

⁴³ KBo 8.82 Vs. 2' 4'.

⁴⁴ KUB 31.67 Rs. 2' IV 8' f., H.G. Güterbock 1983a, 159.

zu sein scheinen. Unzertrennlich mit Ša(w)oška von Ninive verbunden ist die Dyade Ninatta-Kulitta. Das ugaritische Paar Šaḥar-Šalim „Morgen- und Abenddämmerung“ nimmt auf den astralen Aspekt der Göttin – den Morgen- und den Abendstern – Bezug; sie kommen den Frauen als Hebammen zu Hilfe.⁴⁵ Gute Genien, „lamassātu“, und Geburtshelferinnen sind auch Narundi-Nahundi.⁴⁶

Die beiden auf dem Doppeladler stehenden Göttinnen im Felsentempel Yazılıkaya (Nr. 45-46) scheinen Allanzu und Kunzišalli, die Töchter der Hebat, zu sein.⁴⁷

Eine syrische Bronzefigur zeigt zwei Frauen mit ausgebreiteten Armen, von denen die eine aus dem linken Knie der anderen herausgearbeitet ist (Abb. 78b).

Mädchen und Bursche stellen eine Landwirtschaftsdyade dar, wie z. B. das sumerische Paar Ašnan-Sumuqan – die Göttin des Getreides und der Gott der Viehherden (im Pantheon von Mari), oder das hethitische Paar Telipinu-Ḫatepuna/Ḫatepinu.

Mutter-Tochter-Dyaden bilden sowohl die Sonnengöttin von Arinna als auch die Hebat mit ihren Töchtern. Die Sonnengöttin von Arinna erscheint mit ihrer Tochter Mezzulla in einem Opferritual in einer dreifachen Dyade: Sonnengöttin von Arinna und Mezzulla von Šulupašši, Sonnengöttin von Arinna und Mezzulla von Urauna, Sonnengöttin von Arinna und Mezzulla von Turmitta.⁴⁸ Hebat bildet mit ihrer Tochter Allanzu die Dyade Hebat-Allanzu. Alla(n)zu-Heba ist auch als Frauenname in Emar belegt.⁴⁹

Mit Demeter und Kore sind jene Dyaden zu vergleichen, die die Getreidegöttin Ḫalki und die Unterweltsgöttin Allani/Allatum mit ihren Töchtern bilden.⁵⁰

Die Mutter-Sohn-Dyaden: In hattischer Tradition steht die agrarische Mutter-Sohn-Konzeption der Sonnengöttin mit einem Vegetationsgott bzw. einem Sohn-Wettergott. Sie besteht sowohl zwischen der

⁴⁵ R.D. Barnett 1969, 410.

⁴⁶ J. van Dijk 1982, 104.

⁴⁷ V. Haas und M. Wäfler 1974, 222; dazu skeptisch H. Otten 1980-1983 und H.G. Güterbock 1975, 172.

⁴⁸ KUB 11.24 Vs. 1 5'-18', siehe auch S. 821.

⁴⁹ D. Arnaud 1991, Nr. 71:16

⁵⁰ Siehe S. 306 und 562.

Sonnengöttin Urunzimu und dem Wettergott von Nerik⁵¹ als auch zwischen der „Sonnengöttin der Erde“ und dem Wettergott von Zippalanda.⁵²

Vater-Sohn-Dyaden: In den hethitischen Opferritualen steht dem Paar Sonnengöttin von Arinna-Mezzulla das Paar Wettergott (des Himmels)-Wettergott von Zippalanda gegenüber. Auch hier wird die Zweiheit als so eng empfunden, daß im Opferzeremoniell nur jeweils ein einziges Opfer vorgesehen ist: „Nun weiht der König den Gottheiten sechs Schafe, zwei Böcke (und) einen Stier. Davon ein Schaf an die Sonnengöttin-M[ezzu]lla, ein Schaf [an den Wettergott-Wettergott von Zippalanda].“⁵³

Sonstige als Dyaden zusammengefaßte Göttergruppen: Zu Dyaden zusammengefaßt sind die hattischen Schicksalsgöttinnen Papaya-Eštuštaya, denen die beiden indefiniblen hurritischen Göttinnengruppen, nämlich die pluralischen Ḫudena und die pluralischen Ḫudellurra, entsprechen.⁵⁴

Gruppendyaden sind die zweimal vier guten und bösen Dyaden der Ša(w)oška⁵⁵ sowie die zweimal sechs – wiederum sechs gute und sechs böse – Pairi-Gottheiten, die sowohl zum Kreis der Ša(w)oška⁵⁶ als auch zu dem des Teššop gehören können.⁵⁷

Zweiergruppen: In den hethitischen Ritualen werden situationsbedingt Gottheiten zu Zweiergruppen zusammengefaßt; so ist etwa die Gottheit Ḫašgala einmal mit dem Wettergott, ein anderes Mal mit der Muttergöttin Kam(m)am(m)a verbunden.⁵⁸ Andere solche situationsbedingte Gruppen sind Pirwa-Kataḫḫa,⁵⁹ Kataḫḫa-

⁵¹ V. Haas 1970, 98 f.; S. 597

⁵² Siehe S. 588 f.

⁵³ KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Vs. I 37-40.

⁵⁴ Zu letzteren siehe S. 372 f.

⁵⁵ Siehe S. 347.

⁵⁶ KUB 27.1 Rs. III 46.

⁵⁷ Die Opferliste KBo 14.142 Vs. I 17 sieht zwölf Brote für die rechten (guten) und die linken (bösen) Pairi-Gottheiten vor. Den „zwei Paar“ Pairi-Gottheiten bringt man in KBo 11.5 Rs. VI 2-4 zwei Ziegenböcke als Opfer dar.

⁵⁸ KUB 55.18 Vs. II 2', 7', V. Haas 1987, 257.

⁵⁹ In der sumerographischen Schreibung ^bMUNUS.IUGAL z.B. KBo 4.13 Vs. I 14'-15', KBo 19.128 Vs. II 5 f. (H. Otten 1971, 4 f.) und KUB 48.99, bearbeitet von F. Starke 1985, 253 f., Vs. 2'-5'.

Inar(a),⁶⁰ Zababa/Wurunkatte-Tunturmiša⁶¹ und andere mehr.

Die Zweierheit kann um eine weitere Gottheit beliebig zu einer Triade erweitert werden, z.B. Pirwa-Kataḥḥa-Aškašpa⁶² oder Pirwa-Ḥaššušara und die „Tochter“.⁶³

Verschiedentlich ist die Zweierheit besonders hervorgehoben: „Der König trinkt die Zwei: Schutzgott (und) Ḥapantali(ya)“⁶⁴ oder „der König fertigt die Zwei ab: Wettergott von Zippalanda (und) Ḥašmaiu“.⁶⁵ Während des Opferzeremoniells können solche Zweierheiten zu Gruppen zusammengefaßt werden. Ein Quartett bilden die „Vier“ [Šitarzuna]-Taḥampiwu und Waḥza[šu-Takiḥau]⁶⁶ oder Sonnengöttin, Wettergott, Mezzulla und Ḥulla.⁶⁷ Die „Sechs“ bilden Telipinu-Šepuru,⁶⁸ Zizzišun-Zuliya und Kataḥḥa-Taḥankulla.

Vierergruppen: Eine bemerkenswerte Vierergruppe sind die im (ḥ)išuwa-Festritual beopferten, aus zwei weiblichen und zwei männlichen Gottheiten bestehenden hurritischen Tummunna-Gottheiten⁶⁹, deren Name von hurritisch tumni „vier“ gebildet ist. Eine vergleichbare Figur liegt in einem Bronzeidol aus Syrien vor: Vier Götter, deren rechte Arme jeweils auf den Schultern des Nebengottes liegen, wachsen aus einem Teil hervor und sind unten zusammengebunden (Abb. 79).

Die aus dem Dijāla-Gebiet stammende altbabylonische Bronzestatue eines Gottes mit vier Gesichtern – der Gott hält ein Schwert in der rechten Hand und hatte einst einen Bogen in der linken Hand – ist als Personifikation der Winde interpretiert worden.⁷⁰

Die ältesten bekannten, in das siebte/sechste Jahrtausend datier-

⁶⁰ Zum Beispiel KBo 21.105 Vs. 16'.

⁶¹ KBo 19.161 Vs. I 9', Vs. II 6'; KBo 19.163 Rs. III 20; KBo 21.105 Vs. 17'.

⁶² KBo 4.13 Vs. I 14' f., Vs. II 16' f., Rs. IV 20, Rs. VI 9 f.; KBo 19.128 Vs. II 5-6; KBo 26.166 Vs. II 16'; KUB 2.13 Rs. IV 12-13; KUB 56.45 Vs. 4'-5'.

⁶³ KUB 54.61 3'-6', V. Haas 1987a, 255 f.

⁶⁴ KBo 10.26 Vs. I 5-7.

⁶⁵ KUB 58.6 Rs. VI 6' f.

⁶⁶ KBo 25.12 +, transkribiert von E. Badalí 1991, 100-104, Rs. IV 16' f.

⁶⁷ KUB 11.26 Vs. II 14'-16'.

⁶⁸ KUB 10.89 Vs. II 14' f.; KUB 20.19 Vs. III 5; IBOT 1.29 Rs. 25; IBOT 3.1 Rand 92.

⁶⁹ KBo 17.98 Rs. V 19'-20'; siehe auch S. 871.

⁷⁰ Th. Jacobsen 1990, 100-104 mit Anm. 4, vgl. auch J. Börker-Klähn 1992, 261.

ten Doppel- oder Zwillingsgottheiten stammen vom Çatal Hüyük⁷¹ und aus Hacilar. In chalkolithischer Schicht aus Zypern kamen die Kreuzidole – in horizontaler und in vertikaler Verdoppelung – zutage.⁷² In die zweite Hälfte des dritten Jahrtausends wird eine ca. 10 cm hohe Terrakotta-Doppelfigur aus Soueiheit (Nordsyrien) datiert, die im Museum von Aleppo aufbewahrt ist. Etwa der gleichen Zeit gehört eine etwa 6 cm hohe Doppelfigur aus Stein – Mann und Frau – vom Tell Halawa an.⁷³ Doppelidole befinden sich auch unter den Augenidolen vom Tell Brak, die dem dritten Jahrtausend zuzuordnen sind.⁷⁴ Wie diese, so dürften wohl auch die Doppelfiguren der akkadezeitlichen Wandmalerei vom Tall Munbāqa (Abb. 45)⁷⁵ gegen den bösen Blick gedacht gewesen sein. Ebenfalls Amulettcharakter haben die aus Goldblech gepunzten Doppelfiguren von Höyük bei Alaca.

*Triaden und Dreiergruppen*⁷⁶

Kompositionen von drei Figuren lassen sich bis ins Neolithikum zurückverfolgen.⁷⁷ Der frühen Bronzezeit gehören die dreiköpfigen Idolscheiben vom Kültepe an (Abb. 80a-b).⁷⁸

Nicht jede Gruppe von drei Gottheiten ist als Triade anzusehen. Auch hier gilt, daß eine echte Triade als Einheit begriffen wird, wie z.B. die mykenischen Tripator und Trisheros,⁷⁹ die griechischen Graien, die dreigestaltige, dreiköpfige Hekate⁸⁰, oder die kappadokische Dreierheit Speusippos-Melesippos-Elasippos.

Dreiköpfig wie Hekate ist ein nordsyrisches Kultobjekt aus Ton, das ins ausgehende dritte Jahrtausend datiert wird: Zwei Beinstummel stützen einen konkaven Körper, aus dem drei Köpfe mit markanten Nasen modelliert sind, wobei die einander berührenden Köpfe und der Leib eine Einheit bilden.⁸¹ Eine Parallele bieten die

⁷¹ J. Mellaart 1963, Plate XX d.

⁷² H. Ganslmayr und A. Pistofidis 1987, 31 und 36.

⁷³ W. Orthmann 1981, Tafel 11:1.

⁷⁴ M.E.L. Mallowan 1947, Pl. LI.

⁷⁵ D. Machule et al. 1986, 85-87.

⁷⁶ Th.H. Gaster 1937-1939, 148-150.

⁷⁷ Th. U. Choffray 1987.

⁷⁸ G. Contenau 1927 und A.T. Olmstead 1929.

⁷⁹ B. Hemberg 1954; Gérard-Rousseau 1968, 222-224; W. Burkert 1977, 83.

⁸⁰ E. Petersen 1880-1881.

⁸¹ B.L. Schlossman 1981, 243 ff.

dreiköpfigen Idolscheiben vom Kültepe (Abb. 80a-b). In dem dreiköpfigen und dem dreigesichtigen Typus sind drei göttliche Personen zusammengefaßt, welche – wie das dreiäugige Zeusbild in Argos⁸² oder wie entsprechende Figuren im neuzeitlichen Volksglauben – eine dreifache Schutzwirkung auszuüben vermögen.

Triaden können Sinnbild einer kosmologischen Konzeption sein: Die mesopotamische Triade Anu-Enlil-Enki steht für den dreigeteilten Kosmos Himmel-Erde-Unterwelt. Die astrale Triade Šamaš-Sîn-Ištar (Sonne-Mond-Venusstern) findet ihre Fortsetzung in den Triaden Hadad-Atargatis-Simios bzw. Iuppiter-Venus-Merkur.⁸³

Die Agrarkonzeption des Weltelternpaares Himmel-Erde und der aus ihrer Vereinigung hervorgehenden Vegetation wird in der zentralanatolisch-hattischen Triade „Wettergott des Himmels“, Sonnengöttin und Vegetationsgott oder Sonnengöttin, Wettergott und Mezzulla⁸⁴ zusammengefaßt. In Südanatolien entspricht dieser Konzeption die Dreiheit Kamrušepa, Sonnengott und Sohn Schutzgott (von Tauriša).⁸⁵ Eine Zusammenfassung der landwirtschaftlichen Produktion liegt vor in den Triaden Telipinu, Ḫalki, Sumuqan⁸⁶ oder Telipinu, „Maliya des Gartens“ und „Mutter des Weines und des Getreides“.⁸⁷

Gelegentlich sind die obersten Gottheiten eines Stadtpantheons zu einer Dreiheit zusammengefaßt, wie etwa die Stadtgottheiten von Alalaḫ – Wettergott-Ḫebat-Ištar – in der Statueninschrift des Idrimi;⁸⁸ später bezeugt ist in Alalaḫ die Triade Teššop-Ḫebat-Lanze.⁸⁹ An der Spitze des Pantheons von Karkamiš steht (im ersten Jahrtausend) die Triade Kubaba-Karḫuḫa-Wettergott. Das Pantheon von Kaštama führt der Berggott Zali(ya)nu mit seinen beiden Liebhaberinnen Za(š)ḫapuna und Tazzuwašši an.⁹⁰

⁸² W. Burkert 1972, 188.

⁸³ F. Cumont 1910, 112 mit Anm. 77. Zu Triaden in hellenistischer Zeit in Syrien siehe H. Seyring 1949 und R. Dussaud 1942-1943, 49-57.

⁸⁴ KBo 22.181 Rs. 12'; die gleiche Götterdreiheit tritt auch als Schützer in den Zehnjahres-Annalen Muṣilīs II. auf, D. Yoshida 1992, 152-154.

⁸⁵ F. Starke 1985, 210.

⁸⁶ Zum Beispiel in den Opferritualen des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals KBo 4.13 Vs. II 19', Vs. III 3', Rs. IV 21 f. Rs. VI 17.

⁸⁷ KUB 43.23, bearbeitet von V. Haas 1988b, Rs. 47'-51'.

⁸⁸ M. Dietrich und O. Loretz 1981a.

⁸⁹ D.J. Wiseman 1953, 17. In dem Ritual KBo 21.34 für Lawazantiya, bearbeitet von R. Lebrun 1977, 116-143, sind Vs. I 55 der Wettergott, die goldene Lanze und Šarrum(m)a genannt.

⁹⁰ Siehe S. 597.

Vater-Mutter-Kind: Die Zusammenfassung von Mann-Frau-Kind zu einer Familie⁹¹ und damit zu einem Symbol, mit Hilfe dessen sich die Wachstumskräfte darstellen ließen, das vielleicht aber auch bloß für den Kindersegen steht, findet sich bereits im neolithitischen Jericho.⁹² Triaden dieses Typus begegnen im 18. Jahrhundert in Anatolien: Von dem Ruinenhügel Acemhöyük (bei Aksaray) stammt die Figurengruppe einer nacktblüstigen Frau (links), eines Mannes (rechts) und eines kleinen Mädchens (in der Mitte) (Abb. 81). Eine Gußform aus Alişar liefert das Modell einer ähnlichen Gruppe: Neben einem bewaffneten bärtigen Mann (links) steht eine Frau, die ein Kind im Arm hält (Abb. 82).

Situationsbedingte Triaden sind die Gruppen Kataḫḫa, Sonnengottheit, Schutzgottheit-König⁹³ oder Schutzgottheit-König, Throngöttin und Zithariya⁹⁴.

Drei Frauen: Zuständig für die Wachstumskräfte des Gartens ist die hethitische Göttinnentriade Maliya-Inar(a)-Flußgöttin Šaḫiriya.⁹⁵ In den hethitischen Götterstatuetten-Inventaren ist eine Quellnymphentriade des Tempels der Stadt Taram(m)jeka beschrieben.⁹⁶

Eine auch als Statuettengruppe dargestellte Göttinnentriade bildet Ša(w)oška von Ninive mit ihren Dienerinnen Ninatta-Kulitta.

Zu drei Frauen zusammengefaßt sind die westsemitischen Göttinnen Qudšu-Aštoret-ʿAnat⁹⁷ als Triade der Großen Göttin in ihrem sexuellen Aspekt. Aus Ebla stammt eine Plakette, auf der drei nackte, ihre Brüste stützenden Göttinnen dargestellt sind. Diese Triade des Išartyps wird seit der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends zu einem verbreiteten Amulettmotiv. Eine aus Nordsyrien stammende Schieferplakette zeigt ebenfalls die drei Göttinnen. Auf dem Kopf der linken und der rechten Gestalt sitzt jeweils ein Vogel; die beiden Vögel scheinen mit ihren Schnäbeln eine Art Sonnenscheibe zu halten, welche sich über dem Kopf der mittleren Gestalt befindet.⁹⁸

Eine Gruppe von drei Frauen ist auf einem Gefäß (vom Tell Agrab) aus der Djemdat-Naṣr-Zeit abgebildet.⁹⁹ Aus hellenist-

⁹¹ H. Otten 1964, 96 und H.M. Kümmel 1973, 71.

⁹² J. Garstang 1935, 166 und Tafel 53.

⁹³ IBoT 1.29 Vs. 27.

⁹⁴ KUB 56.56 Rs. IV 11 f., H. Otten 1971, 31.

⁹⁵ KUB 35.135 Rs. 14'-17'.

⁹⁶ KUB 38.1 Vs. I 10-28, siehe S. 501.

⁹⁷ I.E.S. Edwards 1955, 50 f.

⁹⁸ B.L. Schlossman 1981, 254.

⁹⁹ P. Delougaz 1952, Plate 12; W. Nagel 1964, Tafel 21.

ischer Zeit stammen die drei Frauen auf einem Relief aus Hatra.¹⁰⁰

Drei Männer: Dies ist eine weit verbreitete Triade von der stets positiv wirkende Kräfte auszugehen scheinen.¹⁰¹ Im Alten Testament erscheint Jahwe Abraham in Gestalt dreier Männer und verheißt ihm die Geburt Isaaks sowie die Zerstörung von Sodom.¹⁰² Der alttestamentlichen Erzählung liegt wohl ein älterer Bericht zugrunde, der zu einer frommen Erzählung umgestaltet wurde.¹⁰³

In einem juristischen Text aus Ebla ist die Triade Kura-Sonnengott-Wettergott angerufen.¹⁰⁴ In der altsyrischen Glyptik begegnet das Motiv der drei Männer in verschiedenen Kompositionen, so z.B. mit der nackten Göttin.

In dem hethitischen Mythos der Inar(a) treten, in weitgehend beschädigtem Kontext, die drei Söhne der Hebammengöttin aus dem Kreis der Hannahanna auf.¹⁰⁵

Zwei Männer und ein Stier: Zwei Figurengruppen, die eine aus Elektron (Ugarit) und die andere aus Elfenbein (Hattuša, Tempel 20) stellen eine Triade dar: Eine Gestalt mit Stiermaske wird links und rechts von zwei männlichen Figuren mit hohen Mützen und Krummstäben flankiert (Abb. 83a-b).¹⁰⁶ Von dieser Kombination sollte eine Schutz- und Heilwirkung ausgehen; auf den Amulettcharakter läßt schließen, daß es sich bei dem einen Exemplar um einen Anhänger mit Öse handelt. Dem Motiv „zwei Männer und Stiermaske“ eventuell vergleichbar ist eine aus drei Stierköpfen bestehende Triade auf dem frühzyprischen Tonmodell eines Heiligtums aus der Mitte des dritten Jahrtausends.¹⁰⁷

Zwei Männer und eine Frau: Eine Terrakotta-Figurengruppe aus Mari zeigt die auf einem Löwen stehende und mit der linken Hand das

¹⁰⁰ D. Schlumberger 1970, 141.

¹⁰¹ So verehren z.B. die Koreaner den Samsin Chesök besonders als Geburtsgott, der auf Götterbildern in der Gestalt dreier buddhistischer Mönche dargestellt ist, C. Hung-Youn 1982, 79.

¹⁰² 1. Moses 18, A. Jirku 1969, 401.

¹⁰³ Zu Triaden im Alten Testament vgl. H. Gese 1970, 113 f., 116 f.

¹⁰⁴ TM.75.G.1444, K. Butz 1987, 338 f.

¹⁰⁵ Siehe S. 434 mit Anm. 105.

¹⁰⁶ K. Bittel 1976, 166 Abb. 180 und P. Neve 1987, 311 f. mit Anm. 4 und 1992, 29 f.

¹⁰⁷ E.J. Peltenburg 1987, 38.

Blitzbündel haltende Ištar, die von zwei Götten, welche je eine Axt halten, flankiert ist.¹⁰⁸ Die Kombination von zwei Männern und einer Frau – etwa Rešef-Qudšu-Min¹⁰⁹ oder die an der Spitze des Pantheons von Byblos stehende Triade Ba⁹lu-Ba⁹lat-Rešef – vertritt einen sexuellen Aspekt. In hellenistischer Zeit begegnet sie in den Hafenstädten Byblos, Sidon und Tyros als Herakles/Melqart-Asteria/^cAstarte-Zeus/Ba⁹lu.¹¹⁰

Während der Opferzeremonien in den hethitischen Festritualen werden gelegentlich Gottheiten zu Dreiergruppen zusammengefaßt, wie z.B. während des KI.LAM-Festrituals in Hattuša: „[König und Königin] trinken sitzend die [Drei – Ulzā-[Ulipa]šu-Katarzašu“.¹¹¹

In einem Festzeremoniell sind die Haus- oder Palastgottheiten zu insgesamt fünf Dreiergruppen geordnet: „Der König trinkt sitzend die 15 Gottheiten“, nämlich Muttergöttin-Schicksalsgöttinnen-Herdgenius, Ugur-Ugur von Hayaša-Mondgott, Stern-Nacht-Ḥašam(m)ili, Königin-Ḥarištašši-Ḥilašši und als letzte die mit dem Tod in Zusammenhang stehende Kombination¹¹² „geringer Ort-gefügte Zunge-abgeschnittene Stunde“.¹¹³

Je nach der Komposition haben die verschiedenen Triadentypen auch verschiedene Funktionen; zumeist aber handelt es sich, wie bei den Dyaden, um Schutz- und Nothelfergottheiten.

Heptaden

Für die herausgehobene Bedeutung der Zahl sieben sind sicherlich verschiedene Gründe zu nennen. So macht die Verteilung der Mondphase diese Zahl für Periodisierungen geeignet.¹¹⁴ Bezüglich des Aspektes der Vollständigkeit ist mit einem Wortanklang zwischen der semitischen Zahlbezeichnung šb^c „sieben“ und der gemeinsemitischen Wurzel šb^c „satt werden“ zu rechnen. Die Heptade scheint aus dem Sexagesimalsystem hervorgegangen zu sein:

¹⁰⁸ M. Pic und I. Weygand 1983.

¹⁰⁹ H. Gese 1970, 143, 153 und R. Stadelmann 1967, 56 ff.

¹¹⁰ H. Gese 1970, 194.

¹¹¹ KBo 25.12 + Rs. IV 6'-7', siehe S. 758.

¹¹² Siehe S. 263 f.

¹¹³ KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Rs. VI 17'-24', siehe auch S. 223.

¹¹⁴ E. Chiera 1924, 24, 76-79.

Einerseits überschreitet die Sieben (6 + 1) die durch die Sechs ausgedrückte Vollständigkeit, andererseits schließt die in der Sieben zum Ausdruck gebrachte undifferenzierte Vielheit¹¹⁵ die Vollständigkeit mit ein. So wechselt die Zahl der syrischen Schwur- und Unterweltsgottheiten des Kreises um Kumarbi¹¹⁶ zwischen Sieben, Neun und Zwölf. Entsprechend zweideutig ist die sumerische Bezeichnung dingir-imin-na-bi „der Gott, seine Siebenzahl“ für eine Heptade, mit der sowohl die „Siebengötter“ als auch „alle Götter“ gemeint sein können.¹¹⁷ Dem sumerischen Begriff dingir-imin-na-bi und seinem akkadischen Äquivalent ilāni sebetti-šunu „die Götter, ihre Siebenzahl“ entsprechen hethitisch die Šepitta¹¹⁸ und vielleicht die luwischen Marwainzi-Gottheiten¹¹⁹. Eine lexikalische Liste aus Emar setzt die hurritische Gruppe der Pairi-na¹²⁰ mit der Heptade gleich.¹²¹

Heptaden können positive und negative Eigenschaften besitzen. Positiv wirken beispielsweise die sieben Geburts- und Hebammen-Göttinnen oder die altassyrischen sieben göttlichen Richter.¹²² Negativen Charakters ist die Heptade des Pestgottes Jarri/Erra.

Auch die Heptaden sind zumeist den großen Gottheiten zugeordnet und gelegentlich als „Söhne“ oder „Töchter“ derselben charakterisiert. Es gibt Heptaden des Wettergottes, der Ša(w)oška, der Sonnengottheit, der Schutzgottheiten und der Berggötter – des Ziwana,¹²³ des Taħa¹²⁴ und des Tatta¹²⁵. Im hethitischen Opferritual ist der Ziegenbock das bevorzugte Tier der Heptaden, gleichgültig welcher Gottheit sie angehören.

In einem Opferritual aus Emar sind nacheinander vier Heptaden der Wettergötter – [des Wettergottes des Himmels], des Wetter-

¹¹⁵ Sieben Jahre war Idrimi bei den Nomaden, und sieben Jahre lang hatte ihn Parattarna, der König der Hurriter, befeindet. Zweimal sieben Jahre dient Jakob bei Laban für Rachel, Genesis 29.

¹¹⁶ Siehe S. 110-115.

¹¹⁷ J.J. van Dijk 1957-1971, 537.

¹¹⁸ H. Otten 1964, 101; Belege: KBo 2.4 Vs. II 18; KBo 30.120 lk. Kol. 4'; KUB 9.2 Vs. I 14; KUB 32.123 Vs. II 15; IBoT 1.10 Rs. III 13', 17'; siehe auch E. Laroche 1947, 88.

¹¹⁹ Nach KUB 54.65 Rs. III 11' „die Marwainzi“ ^DVII.VII-BI des Jarri“, H. Klengel 1984, 175 mit Anm. 10.

¹²⁰ Siehe S. 309.

¹²¹ E. Laroche 1980, 193 f.

¹²² H. Hirsch 1972, 49.

¹²³ KUB 38.32 Vs. 21-26.

¹²⁴ KUB 59.13 10'.

¹²⁵ KBo 30.120 linke Kol. 5'.

gottes von Nerik, des Wettergottes Piħaim(m)i und des Wettergottes Putallim(m)i – aufgeführt.¹²⁶ Während die Heptade des Wettergottes im hethitischen Schrifttum schemenhaft bleibt,¹²⁷ nennt ein Text aus Ugarit die sieben Lustknaben des Ba'lu. Die in Opferlisten aus Ugarit mit Ilahuma, „Götter“, bezeichneten sieben Ba'lu-Götter¹²⁸ sowie die sieben Adad-Götter eines neuassyrischen Dokuments¹²⁹ lassen eher eine Wettergott-Heptade vermuten als eine bloße Aufzählung lokaler Wettergötter. Eine Wettergott-Heptade dürfte in den sieben Stiermännern eines Reliefs in 'Ain Dārā zu sehen sein.

Ihrem ambivalenten Charakter entsprechend besitzt Ša(w)oška eine gute und eine böse Gruppe von Pairi-Gottheiten. Mit der guten Heptade verbunden sind die Dienerinnen Šindalirde und Šindalwuri, deren Namen das hurritische Wort šindi „sieben“ enthalten, also wiederum Heptaden andeuten; mit ihnen zu vergleichen ist Šindameni/Šindalimeni, die Frau des Jägers Kešši, deren Name ebenfalls mit šindi „sieben“ gebildet ist.¹³⁰ Belegt ist der Name auch (in der Variante Šindimani) in einem hurritischen Geburtshilferitual, in dem Šindimani als „Hebamme“ (ḥudelluri) tätig ist.¹³¹ Mit der bösen Heptade verbunden sind die in der Opferliste für „Ša(w)oška der Flur“ (der Stadt Šamuħa) aufgeführten mesopotamischen sieben Utukkū-Totengeister.¹³²

Der Sonnengott besitzt mindestens zwei Heptaden: Die Ilaliyant-Gottheiten, welche mit den „Söhnen des Sonnengottes“, die „Böses m[achen]“¹³³, identisch sein könnten, und die sieben Töchter des Šimige, die als Geburtshelferinnen in Erscheinung treten.¹³⁴ In einer an den Sonnengott(?) gerichteten Beschwörung aus Ebla finden sich „sieben Burschen – sie sind gegürtet, stark (und) sieben Mädchen – sie sind gegürtet, stark.“¹³⁵

¹²⁶ Emar VI.3 1986, Nr. 472:8'-28', siehe S. 569 f.

¹²⁷ In KUB 38.6, bearbeitet von L. Rost 1963, 185-188, Vs. I 19' folgt in der Aufzählung auf den „Wettergott des Waldes“ eine Heptade.

¹²⁸ J.D. de Moor 1970, 219; M. Dietrich und O. Loretz 1981b, 68 und 1988, 312:18.

¹²⁹ B. Meissner 1919, 69 f.

¹³⁰ V. Haas 1988, 140 Anm. 66 und M. Salvini 1988a, 163.

¹³¹ KBo 27.176 (= ChS 1/5 1988, Nr. 98), V. Haas 1988, 131.

¹³² KUB 27.1 (= ChS 1/3.1 1994, Nr. 1) Rs. III 46 „Die Pairi (und) die Udukki der Ša(w)oška der Flur“, vgl. auch 103/r, publiziert von R. Lebrun 1976, 189.

¹³³ Siehe S. 381.

¹³⁴ Vgl. auch die sieben Krieger des Sonnengottes in der sumerischen Erzählung von Gilgameš und Ĥumbaba, D.O. Edzard 1990, 181.

¹³⁵ ARET 5 1984, Nr. 3, D.O. Edzard 1984, 22 f.

Die sieben Geburts- oder Hebammengöttinnen sind in Ugarit (hbl ktrt) „die Schar der Koṭirat, die Töchter des hellen Lichtes“, d.h. der ugaritischen Sonnengöttin. Ihnen entsprechen die in einem hurritischen Text aus Mari belegten sieben Töchter des Šimige. Die Tochterheptade der Sonnengottheit tritt bei den drei wichtigsten Momenten des Lebens – Geburt, Heirat und Tod – in Erscheinung. In einem ugaritischen Geburtshilferitual „kommen sie mit den ‘rgz-Pflanzen (vom Himmel) herab; mit den Wassermelonen, die triefen, kommen sie zu den Erschöpften (Gebärenden) herab.“ Ihre sieben Namen bezeichnen ausschließlich positive Begriffe: Diese sind die Mitgift, die Aussteuer, das Geschenk, die Hoffnung, der Jubel, die Freude, und als letzte die Güte.¹³⁶ In der ugaritischen Dichtung von Danel und seinem Sohn Aqhat sind die Koṭarat die Göttinnen der sexuellen Freude: Vor der Zeugung des Aqhat treten sie in das Haus Danels ein, in dem sie sieben Tage lang bewirtet werden: „Am siebten Tage verließen die Koṭarat sein Haus, die glänzenden Töchter des hellen Lichtes, die Geliebten der ergötzlichen Vertraulichkeiten des Bettes, der Entzückungen des ehelichen Bettes.“¹³⁷ Mit ihnen sind die hurritischen Ḫudena-Ḫudellurra-Göttinnen gleichgesetzt.¹³⁸ Ebenfalls als Heptade treten die (babylonischen) Muttergöttinnen auf, die den Menschen „siebenfach“ erschufen.¹³⁹

Unter den hethitischen Statuettenbeschreibungen findet sich auch die einer Heptade. Dem sehr beschädigten Absatz ist noch zu entnehmen, daß zu dem aus sieben Figuren bestehenden Kultbild 123 Früchte aus Gold und 128 Zweige – jeweils die Hälfte aus Gold und aus Silber – gehörten.¹⁴⁰

An Geburtshelferinnen-Heptaden erinnern die auf dem Steinrelief vom Tell Chuera (drittes Jahrtausend) dargestellten sieben auf einer Bank sitzenden Göttinnen, die mit hohen Hüten und den altertümlichen Zottenrockgewändern bekleidet sind. Auf ihren Schößen halten sie kleine Kinder und junge Tiere: Die erste (von links) und die mittlere hat jeweils ein nacktes Kleinkind auf dem Schoß, die zweite, dritte und fünfte hält jeweils einen kleinen Stier,

¹³⁶ RS 5.194, bearbeitet von W. Herrmann 1968.

¹³⁷ K.T. Aitken 1990, 37.

¹³⁸ Siehe S. 372.

¹³⁹ P. Garelli und M. Leibovici 1977, 132 f.

¹⁴⁰ KUB 38.1, bearbeitet von C.-G. von Brandenstein 1943, 10-17, Vs. II 13'-20'.

einen jungen Leoparden oder Löwen und ein Huftier mit langem Schwanz. Auf den Knien der sechsten und siebenten stehen aufgerichtet je zwei Tiere; das eine Mal handelt es sich wohl um zwei Ziegen, Rücken an Rücken, und das andere Mal um zwei einander zugewandte Vierfüßler, deren Gattung nicht näher zu bestimmen ist (Abb. 84).¹⁴¹ Dem zweiten Jahrtausend gehört das Tonmodell aus Zypern an, das sieben Frauen zeigt, davon fünf waschend, eine mit Kind und eine, die ein Gefäß trägt.¹⁴²

Im hethitischen Opferritual können situationsbedingt ansonsten ganz und gar selbständige Gottheiten zu einer Gruppe von Sieben zusammengefaßt werden; so ist (in zerstörtem Kontext) „die Heptade mit Namen“ angerufen, nämlich „Sonnengott, Wettergott, Schutzgott, [], Darawa [].“¹⁴³ Am ersten Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituales findet ein Opferzeremoniell statt, an dem die Heptade – Guter Stern, Muttergöttin, [], Schutzgottheit des Askos, Herr des [], Sonnengottheit der Grenzwarde – mit Schafen und einem Ziegenbock (für die Schutzgottheit) bedacht werden. Dann folgen Ziegenbockopfer für drei Heptaden – die Heptade der Sonnengottheit, die des Wettergottes und die der Schutzgottheit.¹⁴⁴ Am achten Tag wird die Sieben verehrt, nämlich Sonnengöttin (von Arinna), Wettergott, Mezzulla, Inar(a), Ḫulla, Telipinu und GAL.ZU.¹⁴⁵ Zu solchen im Opferritual zusammengestellten Heptaden sind auch die folgenden hattischen Göttergruppen im „Fest des Mondes und des Donners“ zu stellen: „Der König tritt an den Thron, er trinkt die Sieben: Taparwašu, Tapinu (= Mezzulla), Hul[la,], Kam(m)am(m)a, Telipinu, GAL.Z[U...].“¹⁴⁶ im gleichen Ritual „fertigt der Königssohn im Hause des Schmiedes“ diese Sieben ab.¹⁴⁷ An anderer Stelle wiederum bilden Ḫammanni, Mamma, Sonnengöttin,¹⁴⁸ Taḫarul, Mezzulla, Teniraiu und Tetepiriyān eine Gruppe von sieben (hattischen) Gottheiten.¹⁴⁹ In den beiden Monatsfesten der Išḫara begegnet die folgende Gruppe: Das Paar Išḫara und die „Herrin“

¹⁴¹ Siehe S. 59 mit Anm. 67.

¹⁴² H.Th. Bossert 1951, 7 Abb. 96.

¹⁴³ KBo 7.36 Rs. IV 7'-9'.

¹⁴⁴ KBo 4.13 Vs. I 13'-14'.

¹⁴⁵ KBo 21.80 +, bearbeitet von D. Yoshida 1992, Rs. IV 12' f., siehe auch S. 789 f.

¹⁴⁶ KBo 25.178 Vs. I 16-18; ähnlich KUB 51.78 Rs. 2' 4'-5'.

¹⁴⁷ KBo 25.178 Rs. IV 17'-19'.

¹⁴⁸ Hier scheint noch ein Epitheton [.]x-ra zu folgen.

¹⁴⁹ KUB 28.74 Vs. rechte Kol. 5'-7'.

Beltu, Mond- und Sonnengott, das Paar Ḫalma und Šaggar/Šangara sowie Tuḫḫitra.¹⁵⁰

In dem AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual sind der „Wettergott des Palastes“, die Triade Telipinu-Ḫalki-Sumuqan, die beiden Gruppen der Schicksals- und Muttergöttinnen sowie Ḫarištaš(š)i zusammengestellt.¹⁵¹

Zu einer Gruppe von 14 Gottheiten – wie die zweimal sieben lieblichen Nymphen der Juno¹⁵² – sind in einem Opferzeremoniell des KI.LAM-Festrituals¹⁵³ die folgenden (noch erhaltenen) Gottheiten zusammengefaßt: [] [] Wettergott, Wašezzil(i), Inar(a), [Ḫapantali(ya)], Herrin des Palastes, Zababa, Ta[ḫampiwu], Waḫzašu, Kataḫḫi, [], Ḫašammīu, Ḫaratši.¹⁵⁴

Opferlisten aus Emar führen sieben göttliche Torwächter auf¹⁵⁵ sowie eine auf die Gruppe Allanu, Ḫu[rra], Ḫazzi und Namni folgende Heptade, die mit einer Zwölfergruppe zusammensteht.¹⁵⁶

Beschwörungrituale fassen die folgenden Begriffe zu einer Unheilsheptade zusammen: „Böse Unreinheit, alwanzatar-Behexung, aštaratar-Behexung, Zorn der Götter, Schwur, Zunge der Allgemeinheit, früher Tod“,¹⁵⁷ oder: „Böse Unreinheit, Schwur, Blut(tat), Fluch, [Abschneidung], Tränen, Sünde.“¹⁵⁸ Einige derselben können nun ihrerseits wieder als Sieben in Erscheinung treten, wie z.B. die „sieben aštaratar-Behexungen“.¹⁵⁹

Wohl lediglich als Ausdruck der Vollständigkeit ist zu werten, daß in den Annalen Ḫattušili I. die geraubten Gottheiten der Stadt Ulama/Ullumma als Sieben bezeichnet werden.¹⁶⁰

Mehr noch als die Sieben bezeichnet die Zahl 70 besonders in Ugarit und Emar eine Gruppe als geschlossene Einheit: Während des zukru-Opferituals in Emar werden den 70 Göttern 70 Schafe, 70 Krüge Bier, 70 Gebäcke und 70 Fleischportionen geopfert.¹⁶¹

¹⁵⁰ KBo 29.213 + Vs. 11-12, 27-31, Rs. 17'-20', 29'.

¹⁵¹ KBo 4.13 Vs. II 18'-20'.

¹⁵² Aeneis I. Buch Vers 43-84.

¹⁵³ Siehe S. 756.

¹⁵⁴ AboT 5 + bearbeitet von I. Singer 1984, 32 ff., Vs. I 4'-9'.

¹⁵⁵ Emar VI.3 1986, Nr. 373:41, vgl. auch ARI I 72.

¹⁵⁶ Emar VI.3 1986, Nr. 476:22'-24'.

¹⁵⁷ KUB 7.53 + Rs. III 39-42.

¹⁵⁸ KUB 7.41 Vs. I 18 f.

¹⁵⁹ KBo 12.85 + (= ChS I/5 1988, Nr. 19) Vs. I 56 f.

¹⁶⁰ KBo 10.1 Vs. 17-18 und KBo 10.2 Vs. I 36-38.

¹⁶¹ Emar VI.3 1986, Nr. 373:33 f. und 37 f., siehe S. 577.

Zu dem Begräbnisbankett des Krt werden 70 und 80 Vasallen geladen; die Verbindung mit 80 soll dabei die Größe der Zahl 70 unterstreichen. Der mythische Held Gurparanzaḫ besiegt im Bogenschießen „60 Könige und 70 Helden“. Im „Lied von Ullikummi“ „[fielen] die 70 Götter ins Meer hinab“ und im Ḫedammu-Mythos vernichtet Ḫedammu 70 Städte.¹⁶²

Neuner- und Zwölfergruppen

Die Neun – 3 × 3 ist der Plural des Plurals – und die Zwölf sind die Zahlen der Vollkommenheit und der Vollständigkeit¹⁶³ mit einer stets positiven Qualität. Neun, bzw. zwölf Körperteile besitzt der Mensch. Neun Sprossen hat die Himmelsleiter. Ein Leben „neun Leben(salter) lang“ wünscht Tušratta dem Pharao Amenophis III.¹⁶⁴

Neun Götterstatuen überführt Ḫattušili I. von der eroberten Stadt Zalpar nach Ḫattuša in den Tempel der Mezzulla.¹⁶⁵

Zu „neun Gottheiten“ sind anlässlich eines Opferzeremoniells die folgenden Gruppen zusammengefaßt: Die zwei Paare Wettergott-Wettergott von Zi[ppalanda] und Inar(a)-Ḫ[apantali(ya)], als Einzelgottheit Kappariyam[u]¹⁶⁶ sowie zwei weitere Paare, nämlich Telipinu-[Ḫatepuna] und [].¹⁶⁷ Bei einer ähnlichen Gruppierung folgt auf Telipinu-[Ḫatepuna] das Paar Puškuruna-Uriyadu.¹⁶⁸ In einem Ritual für den Wettergott von Zippalanda werden die „neun männlichen Götter“ aufgefordert, dem Königspaar Heil zu gewähren.¹⁶⁹

Gruppen von zwölf Göttern haben verschiedene Funktionen inne; zum Teil beziehen sie sich auf die zwölf Monate des Jahres.¹⁷⁰ In dem Felsentempel Yazılıkaya ist eine Gruppe von zwölf gleichgestalteten Göttern (ohne Namenshieroglyphen) sowohl in der Hauptkammer A – am Schluß der männlichen Götter – als auch

¹⁶² Siehe S. 88.

¹⁶³ Zum Symbolcharakter der Neun siehe E. Otto 1969, 9.

¹⁶⁴ Mit. I 103.

¹⁶⁵ Siehe S. 13.

¹⁶⁶ Das ist die Gottheit der Ortschaft Kapperi mit einem Tempel der Göttin Ḫatepuna, KUB 19.37 Rs. III 35'-40'.

¹⁶⁷ KUB 20.39 Rs. V 12'-15', H. Otten 1971, 38.

¹⁶⁸ KBo 11.35 Rs. 1-6, H. Otten 1971, 38 Anm. 63.

¹⁶⁹ KUB 41.32 Rs. 6'-7'.

¹⁷⁰ V.G. Ardzinba 1986, 96.

in der Nebenkammer B abgebildet. Aus der einheitlichen Darstellung ergibt sich, daß die Gruppe allein durch die Zahl charakterisiert ist. Im Hinblick auf die verschiedenen Funktionen von Kammer A und Kammer B,¹⁷¹ dürften auch die beiden Gruppen verschieden zu interpretieren sein: Die zwölf Götter der Kammer A scheinen zusammen mit den übrigen Darstellungen das gesamte Pantheon – die „tausend Götter des Hatti-Landes“ – zu vertreten. Die zwölf Götter der Kammer B könnten die zwölf chthonischen Gottheiten aus dem Kreis des Kumarbi oder eine dem Gott Ugur zugeordnete Gruppe darstellen.¹⁷² Chthonischen Ursprungs sind die zwölf Götter am Kreuzweg.¹⁷³ Mit ihnen zu vergleichen sind die „Götter des Weges“, die in einem Beschwörungsritual aufgerufen werden, das Böse zu ergreifen und unschädlich zu machen.¹⁷⁴

Verschiedentlich sind im Opferzeremoniell zwölf Gottheiten zu einer Gruppe zusammengefaßt.¹⁷⁵

Die Zwölfergruppe bleibt in Anatolien bestehen. Sie begegnet auf den lykischen Zwölfgötterreliefs¹⁷⁶ oder als die „Zwölf Götter des Marktes“ in Xanthos.¹⁷⁷ Der kleinasiatischen Tradition folgend, haben die Griechen ihre wichtigsten Götter in der Zwölfszahl zusammengeschlossen.¹⁷⁸

¹⁷¹ Siehe S. 634-637.

¹⁷² H.G. Güterbock 1965, 197 ff.; siehe auch S. 367 f.

¹⁷³ KUB 35.145 Vs. II 10'.

¹⁷⁴ KUB 32.115 +, bearbeitet von L. Jakob-Rost 1972, Vs. II 38'-39'.

¹⁷⁵ Zum Beispiel IBoT 1.29 Vs. 62 ff., D. Yoshida 1992, 150 Anm. 88.

¹⁷⁶ O. Weinreich 1913.

¹⁷⁷ W. Burkert 1977, 199 Anm. 1.

¹⁷⁸ W. Burkert 1977, 153 Anm. 89; vgl. auch C.R. Long 1987.

KULTOBJEKTE UND TEMPELREQUISITEN

Allgemeine Bemerkungen

Kultobjekte und Tempelrequisiten sind sowohl Instrumente als auch Objekte des Kultes. Objekte des Kultes sind sie dann, wenn sie mit den Gottheiten, denen sie zugeteilt sind, identifiziert werden. Dies gilt nicht nur für Götterbilder und Götterembleme, sondern auch für das Tempelmobiliar, das Kultgerät und für Exvota.¹ Sie alle werden mit Opferrationen versehen und, wenn sie beschädigt und unbrauchbar geworden sind, nicht einfach weggeworfen, sondern rituell beigesetzt.²

Wie umfangreich die Ritualien der Tempel gewesen sind, zeigt die Klagschrift an die Sonnengöttin von Arinna, in dem sich das Königspaar Arnuwanda und Ašmunikkal beklagt, daß die Kaškäer die Tempel geplündert haben: „Sie haben daraus (aus den Ländern) die Tribute und die Ritualien der Götter fortgeschleppt; daraus haben sie der Sonnengöttin von Arinna die Sonnenscheiben und Lunulae aus Silber, Gold, Bronze (und) Kupfer, die feinen Kleider, die adupli-Festkleider, die Hemden, die kušiši-Festgewänder, die Opferbrote und die Weinrationen fortgeschleppt.“³

Für das Ritual anlässlich der Umsiedlung der „Göttin der Nacht“ in einen neuen Tempel sollen die Schmiede die Götterstatuette aus Gold anfertigen; ferner Sonnenscheiben aus Silber, Gold und Edelsteinen, eine Sternschnuppe aus Silber und Gold, eine weitere, die Göttin Pirinkir⁴ darstellende, Sonnenscheibe aus Gold von einem Sekel Gewicht, einen goldenen Nabelschmuck, einen purkiš-Schmuck aus Gold mit Edelsteinen besetzt, Gewandnadeln aus Eisen und Gold, Tiergefäße, Becher, itmari⁵ und zeriya⁶-Gefäße aus

¹ Vgl. auch A.J. Pfiffig 1975, 21 f.

² Auf ein solches Bestattungszeremoniell weisen die Fundumstände eines tauro-morphen Gefäßpaares für den Wettergott vom Büyükkale (P. Neve 1965, 47-51) sowie das Relief des Berggottes, das in einem Brunnen des Assurtempels in Assur gefunden wurde (W. Andrae 1931).

³ CTH 375, bearbeitet von E. v. Schuler 1965, 152-167, Vs. II 12-17.

⁴ Zur Göttin Pirinkir/Pirinkar siehe S. 415 f.

⁵ Mit itmari ist wahrscheinlich ein bestimmtes Gefäß bezeichnet; vier itmari-Gefäße – zwei aus Silber und zwei aus Bronze – gehören zum Kultgerät der „Göttin der Nacht“ (KUB 29.4, bearbeitet von H. Kronasser 1963, Vs. I 20), vgl. auch A. Ünal 1990, 357. Zu dem in KBo 19.142 (= ChS I/3.1 1994, Nr. 49) beschriebenen itmari-Gefäßritus vgl. S. 668 f.

⁶ zeriya⁶ – gebildet von zeri „Becher“ – wird mit Gefäßständer wieder-

Silber und Bronze, Schwerter oder Dolche aus Bronze, Musikinstrumente aus Buchsbaum, mit Elfenbein belegt, ferner ein Rinderhorn mit Feinöl gefüllt, Kämme aus Buchsbaum oder Elfenbein, manapnalla-Toilettengegenstände aus Buchsbaum oder aus Elfenbein, zwei Opfertische, zwei Tische, zwei Gefäßständer, Stühle, Fußschemel und vieles mehr.⁷

Das Tempel- oder Kultinventar der Götter ist auf umfangreichen Listen registriert.⁸ Die Tempelinventarlisten aus Boğazköy⁹ und Meskene¹⁰ verzeichnen die bei der Ausübung religiöser Zeremonien benötigten Gegenstände; sie umfassen neben dem Tempelmobiliar Kleider, Gold, Silber und Edelsteine sowie Schmuck – Armbänder, Ohringe, Anhänger, Nadeln, Ketten – und magisches Requisite. Die Mehrzahl der Tempelinventarlisten steht im Kontext der Restaurationstätigkeit Tuthaliyas IV.¹¹ Die in unserem Zusammenhang bedeutsamsten dieser Inventare sind die Beschreibungen von Götterstatuetten.¹²

Götterstatuetten und Götterstatuen

In Listen aus Ebla sind Silber- und Goldlieferungen an die Tempel zur „Verzierung“ der Götterstatuen erwähnt, z.B.: „10 Sekel Silber, 1,5 Sekel Gold für die Verzierung der Statue der Išhara;“¹³ „24 Sekel Gold (als) Alition des Metallblechs (für) eine Statue“¹⁴ oder „10 Sekel Silber (für) das Metallblech (für) eine Statue der Išhara (seitens des) Königs: 7 Sekel Silber ... (für) das Metallblech (für) ihr Gesicht und ihren Gürtel und ihre bunten Bänder.“¹⁵ Diese aus Holz gefertigten und mit Metallblechen überzogenen Statuen dürften, nach der Menge des verwendeten Metalls zu

gegeben. Opfer an die zeriya sind in KUB 42.87 Rs. V 5' f. belegt.

⁷ KUB 29.4, bearbeitet von H. Kronasser 1963, Vs. I 6-30.

⁸ Bearbeitet von S. Košak 1982; siehe auch K.R. Maxwell-Hyslop 1980.

⁹ Es handelt sich dabei um bloße Aufzählungen (KBo 18.181, siehe S. Košak 1982, 118-125), um konkrete Warenausganglisten (KBo 16.83 III, siehe S. Košak 1982, 88-90), oder um Auftragslisten, die die Herstellung solcher Gegenstände betreffen (KUB 42.73 4-6, S. Košak 1982, 92-93).

¹⁰ Emar VI.3 1986, Nr. 281-304, aufgeführt werden goldene Götterbilder, Edelsteine sowie silberne und bronzene Becher.

¹¹ Siehe S. 32 f.

¹² Siehe S. 491-505.

¹³ ARET 7 Nr. 58 Vs. I 1 ff.

¹⁴ MEE 10 Nr. 20 Rs. VIII 17 ff.

¹⁵ MEE 10 Nr. 105 Rs. VI 13 ff.

schließen, von beträchtlicher Größe gewesen zu sein. Erwähnt ist auch die silberne Statue eines Raben mit einem Gewicht von drei Minen.¹⁶

Daß im zweiten Jahrtausend Götterstatuen von der Größe eines Menschen existierten, deutet ein hethitischer Orakeltext aus Alalah an, nach dem die Statue des Mondgottes Umbu ein Bronzeschwert besaß, welches jemand gegen das Schwert „eines armen Mannes“ ausgetauscht hat.¹⁷ In den hethitischen Statuettenbeschreibungen ist die Eisenstatue einer Quellgöttin mit 90 Minen – das sind nahezu 40 kg – angegeben.¹⁸

Die hethitischen Götterstatuettenbeschreibungen sind listenartige Inventare¹⁹ von rundplastischen Statuetten nebst den dazugehörigen Requisiten, Kultdienern, Festen und Opferrationen. Die Inventare betreffen die Tempel der Städte des Hatti-Landes. Entstanden sind sie auf Inspektionsreisen der Hofbeamten²⁰ im Zuge der Kultrestauration Tuthaliyas IV. So vermerkt die Einleitung eines dieser Texte: „Hatzuwa, die Stadt, war unter den früheren Königen [] zugrundegegangen; auch die Gottheiten waren verlorengegangen. [] Die Majestät Tuthaliya hat die Stadt wieder aufgebaut und die Gottheiten erneuert ...“ hat man folgendermaßen wieder gemacht: Den Zithariya (als) Ask[os²¹], eine Sonne[nscheibe] (aus) Gold – 10 Sekel hat man hineingeschlagen; ein neuer Temp[el] ist gemacht.“²²

Im Zusammenhang mit diesen Inventarlisten stehen Orakelfragen, die den Erhaltungszustand von Statuetten in den Tempeln zum Gegenstand haben.²³

Bezeichnet sind die Statuetten entweder mit dem Sumerogramm ALAM „Statu(ett)e, Bild“ (hethitisch ešri- „Bild, Gestalt, Körper“ und šena- „Bild, Figur“) oder mit dem Nomen *šiunatar, der Abstraktbildung von šiun- „Gottheit“ – hier am ehesten wiederzu-

¹⁶ MEE 2 Nr. 48 Vs. V 10-VI 1; vgl. TM.75.G.2462 Rs. XIX 28-34.

¹⁷ D.J. Wiseman 1953, Nr. 454 Kol. IV 9-11.

¹⁸ KUB 38.1 Vs. II 21'.

¹⁹ CTH 510-530, ferner KUB 44.4 + KBo 13.241; Literatur: C.-G. von Brandenstein 1943; L. Rost 1963, 161-217 und L. Jakob-Rost 1963, 175-239; H.G. Güterbock 1983, 203-217.

²⁰ C.-G. von Brandenstein 1943, 10 f. und I. Wegner 1981, 38.

²¹ Siehe S. 454-456.

²² KUB 38.35 Vs. I 1-6, L. Jakob-Rost 1963, 195 f.

²³ Zum Beispiel KUB 5.7.

geben mit „Gottesdarstellung“.²⁴ Ein Beispiel: „(Stadt) Lapana: (Göttin) Iyaya – *šiunatar ist eine hölzerne Frauenfigur, sitzend“.²⁵

Die Ikonographie: Das Aussehen der Götterstatuetten unterliegt mehr oder weniger festgelegten Normen. Die Herausbildung ikonographischer Typen, wie sie in Ägypten, in Mesopotamien und in der Antike erfolgte, ist das Ergebnis einer Jahrhunderte dauernden Entwicklung. In Anatolien hingegen konnte während der knapp 500-jährigen hethitischen Geschichte eine für das gesamte hethitische Territorium verbindliche Ikonographie jedoch nicht zum Abschluß gebracht werden.²⁶ Frühbronzezeitliche Götterdarstellungen, wie z.B. die Metallfiguren aus Höyük bei Alaca, Alişar, Horoztepe (Abb. 28-30) oder die Steinidole vom Kültepe (Abb. 80a-b) stellen zwar bestimmte Göttertypen dar, wie etwa den Typ der Zwillingsgottheit, der Göttertriade, der sitzenden Göttin oder den der ein Gefäß haltenden Brunnen- und Quellgöttin, zeigen aber kaum Merkmale einer Normierung.

Die Ikonographie zumindest einzelner hethitischer Götterbilder steht in der Tradition der fast 600 Jahre älteren nordsyrischen Glyptik, besonders aber der Glyptik vom Kültepe. Hier findet sich bereits der auf dem Hirsch stehende „Schutzgott der Flur“ oder der auf dem Postament stehende tauomorphe Wettergott bzw. der auf dem Stier stehende Wettergott (Abb. 85-86).²⁷

Die Darstellung der auf ihrem Tier stehenden Gottheit wird in Südanatolien und in Nordsyrien nahtlos bis in die römische Zeit beibehalten: In der Kommagene übernehmen die römischen Legionäre den Kult des Wettergottes auf dem Stier. In der Gestalt des Iuppiter Dolichenus – des auf einem nach rechts gewendeten Stier stehenden Iuppiter, der in der rechten Hand die Doppelaxt und in der linken Hand Donnerkeil und Blitze hält – gelangt der Kult des zum Schutzgott der Legionäre gewordenen Wettergottes bis nach Mitteleuropa. Gelegentlich begegnet in Südanatolien und im Westen Nordsyriens auch Hera (als Nachfolgerin der alten Wetter-

gott-Parhedra Išhara) auf der Hirschkuh oder dem Hirsch stehend.²⁸

Merkmale männlicher Gottheiten sind seit althethitischer Zeit die in Mesopotamien und Syrien üblichen Kegelmützen, die zumeist mit Rinderhörnern versehen sind – wobei die Anzahl der Hörner die Bedeutung des Gottes anzeigt – sowie der kurze Leibrock und die Schnabelschuhe. Merkmale weiblicher Gottheiten sind die häufig sitzende Haltung, der Polos und ein langer Faltenrock.

Den Statuettenbeschreibungen der Inventarlisten zufolge ist gelegentlich ein und dieselbe Ikonographie für verschiedene Götter mit gleichen oder ähnlichen Aspekten zulässig. Daß ein Götterbild auch unkonventionell angefertigt werden kann, zeigt das folgende Traumprotokoll: „Der Jarri, der in der Traumvision auf einem Löwen stand – sein Bild war wie das des Wettergottes – was man in der Traumvision zur Majestät sprach: ‘Es ist (der Jarri) des Vaters der Majestät’, so (sagt dazu) die Heba-SUM: ‘Dieses Bild wird man genau so herstellen und es dem großen Gott geben.’“²⁹

Gelegentlich vermerken die Inventarlisten, daß das Götterbild vorher eine Stele war, die nun aber durch eine anthropomorphe oder theriomorphe Statuette ersetzt worden ist. Manchmal sind die Statuetten mit Inschriften versehen; so sind auf einer Statuette des Wettergottes der Name des Gottes und auf der Statuette eines Berggottes die Inschrift „Getier der Flur“ eingraviert; auf anderen wiederum steht der Name desjenigen Königs, der sie gestiftet hat.³⁰

Manche der Statuetten stehen auf einem Sockel. Hergestellt sind sie aus Bronze, Eisen, Silber, Gold, Holz³¹ und nur selten aus Rohrgeflecht.³² Sie sind mit Silber, Gold oder Zinn belegt und gelegentlich mit Edelsteinen, vor allem Lapislazuli, verziert. Silberne und goldene Götterstatuetten sind auch für die Tempel in Ebla, Emar und anderwärts bezeugt.³³

²⁸ So z.B. auf den Reliefs der Basaltstelen von Kürcüoğlu, die im Archäologischen Museum von Antakya ausgestellt sind, oder auf einer Stele im Archäologischen Museum von Aleppo.

²⁹ KUB 15.5 + KUB 48.122, bearbeitet von J. de Roos 1984, 203-214 und 341-353, vgl. auch C.-G. von Brandenstein 1943, 62 f., Vs. II 39'-51'.

³⁰ L. Rost 1963, 190 f., 192.

³¹ Vgl. die Tabelle von L. Jakob-Rost 1963, 204-209.

³² KUB 38.3 Vs. I 10, H.Th. Bossert 1954, 271 f.

³³ Zum Beispiel Emar VI.3 1986, Nr. 281 und Nr. 282.

²⁴ H.G. Güterbock 1983, 204, siehe auch S. 298.

²⁵ KUB 38.1, bearbeitet von C.-G. von Brandenstein 1943, 10 ff., Rs. IV 1 f., vgl. auch H.G. Güterbock 1983, 204.

²⁶ H.G. Güterbock 1943.

²⁷ N. Özgüç 1965, Plate XXII.65, vgl. auch Plate VII.19 und XXV.76.

Die angegebene Größe der aus kostbarem Material gefertigten Figuren bewegt sich zwischen 15 und 70 cm.³⁴

Zwei ikonographisch festgelegte Typen, die jedoch nicht in den Statuettenbeschreibungen erscheinen, sind in den Mythen des Kumarbi-Zyklus aufgenommen: Im Hedammu- und im Bišaiša-Mythos erscheint die Ištar in der Ikonographie der nackten Göttin; im „Lied von Ullikummi“ und im „Lied vom Silber“ begegnen die zwei sich an den Händen haltenden Zwillingsgötter Teššop und Tašmišu (Abb. 78).

Die Wettergottstatuetten: Auf ein Versehen des Schreibers scheint die Beschreibung der Statuette des „Wettergottes des Himmels“ zurückzugehen, die einerseits sitzend und andererseits auf zwei Bergen stehend beschrieben ist: „Wettergott des Himmels, Statuette, Mann, goldbelegt, ›sitzend‹. Mit der rechten Hand hält er eine Keule, mit der linken Hand hält er das Heil(ssymbol) (aus) Gold. Auf zwei Bergen, Männern, silberbelegt, stehend. Unter ihm ein Sockel (aus) Silber. Zwei Tiergefäße (aus) Silber. Zwei sind seine Feste, im Herbst (und) im Frühjahr: Vom [Pa]l[ast] [rüstet man sie zu].“³⁵

Der folgende Absatz behandelt die beiden obersten Gottheiten des Pantheons; beschrieben aber ist nur der tauromorphe Wettergott: „Wettergott des Himmels (und) Sonnengöttin von Arinna: Silber und Gold sind (nach)gezählt. Für die Gottheit haben sie die Gottesdarstellung jetzt (als) einen Stier, auf allen Vieren stehend, (aus) Silber (mit) Gold belegt, hergestellt. Zwei neue Tempel³⁶ hat man für den Wettergott des Himmels und für die Sonnengöttin von Arinna gebaut.“³⁷

Der im Folgenden beschriebene, auf dem Stier stehende Gott kann kaum ein anderer als der Wettergott sein; zwar ist die Darstellung des Gottes auf dem Stier in der hethitischen Großreichszeit bislang nicht belegt,³⁸ wohl aber in der Glyptik vom Kültepe (Abb. 85-86): „(Ort) Pirwaššuw[a:] Statuette (aus) Holz, Mann, stehend []. Unter ihm ein Rind (aus) Holz, auf allen Vieren [ste-

³⁴ L. Rost 1963, 205 ff. und H.G. Güterbock 1983, 206 f.

³⁵ KUB 38.2 Vs. II 8-13, C.-G. von Brandenstein 1943, 6 f., L. Rost 1963, 176; H.G. Güterbock 1983, 205 mit Anm. 16.

³⁶ L. Rost 1963, 201 vermutet einen Doppeltempel.

³⁷ KUB 38.12 Vs. II 12-14, L. Rost 1963, 200.

³⁸ H.G. Güterbock 1983, 208.

hend]; die Hörner (aus) Silber; kun[ziyala-Farbstoff], wašḫašša-Kupfer [] Ein Priester (ist) ihm [zugeteilt].“³⁹ Andere Inventarvermerke beschreiben das Bild des Wettergottes in Gestalt von tauromorphen Gefäßen⁴⁰: „Wettergott von Liḫzina in Tiliura: Die Gottesdarstellung ist ein Rindergefäß (aus) Holz, auf allen Vieren stehend, silberbelegt. Sein Kopf (und) seine Brust (sind) goldbelegt. Die Höhe (beträgt) eine Spanne. Unter ihm ein Sockel. Ein Becher (aus) Silber von 8 Sekel gab König Muṣṣili dem Wettergott von Liḫzina. Zehn kleine bronzene Sonnenscheiben sind auf dem Postament des Wettergottes [von Liḫzina] eingraviert. Einen neuen Tempel haben wir ihm gebaut[]. Einen Priester hat er von früher her; einen Beschwörungspriester (und) einen Mann der Lanze (haben wir) ihm [eingesetzt].“⁴¹

„Wettergott des Hauses, ein Rinderhals (aus) Silber, vorn kniend.⁴² Seine Feste (sind) [im Herbst] (und) im Frühjahr. Vom Palast gi[bt man] (die Konsumtibilien).“⁴³

„Wettergott des Hauses, ein Rinderhals (aus) Silber, vorn stehend. Seine zwei Feste im Herbst (und) im Frühjahr. Eine Kanne (aus) Silber; die Leute der Stadt bereiten (es).“⁴⁴

„(Ort) Kunkuniya: Der gewaltige Wettergott, die Gottesdarstellung (ist) ein Tiergefäß (aus) Holz, silberbelegt, auf allen Vieren stehend; die Höhe (ist) eine Spanne. Unter ihm ein Sockel, silberbelegt, ein (Gefäß des) Libierens aus Eisen, zwei Kannen (aus) Silber, ein Reif aus Silber – der Name des gewaltigen Wettergottes (ist) darauf eingraviert, eine kleine Schale (aus dem) Palast, ein Horn – an zwei Stellen silberbelegt – drei Götterstäbe – (die) Handgriff(e) sind) silberbelegt.“⁴⁵

„Stadt Taram(m)eka: Wettergott des Heerlagers (und) Marduk. Die Gottesdarstellung: Zwei wakšur-Gefäße (aus) Silber; ihr Ge-

³⁹ KUB 38.1 Rs. IV 17-22, C.-G. von Brandenstein 1943, 16 f. und L. Rost 1963, 182.

⁴⁰ Siehe S. 533 f.

⁴¹ KUB 38.3 Vs. I 1-8, C.-G. von Brandenstein 1943, 16 f. und L. Rost 1963, 182.

⁴² Gemeint ist ein Rhyton in Form eines knienden Rindes (ohne Hinterleib), siehe Abb. 100a.

⁴³ KUB 38.2 Vs. II 14-16, C.-G. von Brandenstein 1943, 6 f. und L. Rost 1963, 176.

⁴⁴ KUB 38.2 Rs. III 9-11, C.-G. von Brandenstein 1943, 8 f. und L. Rost 1963, 177.

⁴⁵ KUB 38.1 Vs. I 29-35, C.-G. von Brandenstein 1943, 12 f. und L. Rost, 1963, 179.

wicht (beträgt) zwei Minen Silber. Einen neuen Tempel bauten wir ihnen; einen Priester setz[ten wir ein].''⁴⁶

Die Berggötter sind entweder in menschlicher Gestalt oder als *GIŠTUKUL* „Keule“⁴⁷ dargestellt. Ihr charakteristisches Attribut ist der Adler.⁴⁸

„Berg Malimaliya: Früher war der Berg Malimaliya keine Gottesdarstellung. Die Majestät Tuthaliya (IV. machte) ihn als männliche Figur aus Eisen von 1,5 Spannen, die Augen aus Gold; er steht auf einem Löwen aus Eisen. Man schafft ihn in den Tempel des Berggottes Kunkumušša⁴⁹; und als Stele stellt man ihn in (dem Ort) Taḥniwara auf einen Felsen.“⁵⁰

„Den [Be]rg Ziwana, eine Statuette (aus) Holz, Mann (aus) Eisen, 1,5 Spannen (groß) [mach]t man. Unter ihm zwei Quellen (aus) Eisen, eine Spanne (groß), macht man []. Den Tempel baut man in (dem Ort) Ḥartana.“⁵¹

„Den [Be]rg Ḥaggalana, Statuette (aus) Eisen, eine halbe Spanne (groß) [macht man. Unter ihm] macht man zwei Quellen (aus) Eisen. Den Tempel in [dem Ort . . . baut] man. Die zwei Feste – Herbst- und Frühlingsfest – vereini[gt man].“⁵²

„Berg Kuwarri⁵³, ein Mann [], ein Adler (aus) Eisen.“⁵⁴

„In (dem Ort) Zanzišna – Berg Išk[išna]. Die Gottesdarstellung (ist) eine Statuette (aus) Holz, silberbelegt, stehender Mann; [mit einem Gewand] bekleidet, von einer Spanne und mit kunziyala-Farbstoff gemacht. Der Name des Königs und 'Getier des Feldes' (ist darauf) eingraviert. Die Augen (und) Augenbrauen (sind) aus Babylonstein. Mit der rechten Hand hält er eine Keule

⁴⁶ KUB 38.1 Vs. 14-9, C.-G. von Brandenstein 1943, 10 f.; L. Rost 1963, 177; vgl. auch H.G. Güterbock 1983, 204.

⁴⁷ H.G. Güterbock 1983, 214 f.

⁴⁸ Auf der Schulter des nach dem Berg Manuz(z)i benannten Wettergottes (von) Manuz(z)i im (h)išuwa-Festritual sitzt der Adler mit dem Namen Eribuški. Der Adler ist auch Attribut des eblaitischen Bergnumens Adarwan, siehe S. 546.

⁴⁹ Zum Berg(gott) Kunkumušša vgl. auch KBo 26.227 Rs. III 9'-10' und KBo 24.117 rechte Kol. 10'.

⁵⁰ KUB 7.24 Vs. 1-4, H.G. Güterbock 1946a und 1983, 210 f.

⁵¹ KUB 38.32 Vs. 1-3, L. Jakob-Rost 1963, 193 f. und H.G. Güterbock 1983, 209.

⁵² KUB 38.32 Rs. 19'-21', L. Jakob-Rost 1963, 194.

⁵³ Ein in Mukiš (Nordsyrien) gelegener Berg, der zusammen mit dem Berg Am(m)arig(g)i (siehe S. 546) in KBo 33.9 (= ChS I/1 1984, Nr. 66) 7' belegt ist.

⁵⁴ KUB 38.7 Rs. III 16'-17', L. Rost 1963, 193.

(aus) Bronze; mit der linken Hand hält er einen Schild (aus) Si[iber] – mit einem Adler (aus) Elfenbein (und) einem Löwen (aus) Elfenbein (darin) eingelegt.⁵⁵ Ein Trinkgefäß, zwei Wildschalhörner, zehn talla-Gefäße(?) (sind) vorhanden, Eigentum der Gottheit. Ein neuer Tempel ist ihm gebaut, ein [Priester eingesetzt].“⁵⁶

„Den Berg Ḥalalazip[a – eine Keule – mit Mondsicheln und Sonnenscheiben aus Kupfer schm]ückt man (sic). [Darauf eine Statuette, Mann (aus) Eisen, stehend, eine Spanne (groß) macht man; darauf einen Adler (aus) Eisen, darunter [macht man] einen Löw[en (aus) Holz . . . und] bringt [sie in den Tempel] des Wettergottes hinein.“⁵⁷

Als Keulen, auf denen „oben das Bild (der Gottheit aus) Eisen“ steht, sind der Berg Kilinuna sowie die in der Ortschaft Mamnanta verehrten Berge Arnuwanda, Ḥaranašša und der „weiße Berg“ dargestellt.⁵⁸

Eine andere Statuette des Ḥalalazipa ist ebenfalls als Keule gestaltet: „Den Berg Ḥalalazipa – eine Keule – [schmückt man] mit kupfernen Mondsicheln und Sonnenscheiben, [darauf einen Adler (aus) Eisen, darunter einen Löwen (aus) Holz macht man; einen Tempel baut man.“⁵⁹

„Den Berg [Š]ummiyara [– eine Keule –] mit Mondsichel (aus) Bronze (und) Son[nenscheiben schmückt man] (sic). Darauf eine Statuette Mann (aus) Eis[en], über ihm ein Adler aus Eisen [] bringt man [in den Tempel des Wettergottes]. Drei Liter Emmer [. . .].“⁶⁰

„Den [Be]rg Daliya (und) den Berg Arwaliy[a – Keulen] – mit Sonnenscheibe (und) Mondsichel schmückt man; [] eine Handbreit (groß) macht man; über ihm aber einen Adl[er].“⁶¹

Eine Orakelanfrage beschreibt die Statuette des Berggottes Kalli, der auf einem mit Silber belegten Berg⁶² steht.⁶³

⁵⁵ H.G. Güterbock, 1940, 40 und 1946a, 486.

⁵⁶ KUB 38.3 Vs. II 6-16, C.-G. von Brandenstein 1943, 18-21; L. Rost 1963, 183 f.

⁵⁷ KUB 38.26 Rs. 15-16, L. Jakob-Rost 1963, 183.

⁵⁸ KBo 2.13 Vs. 1, Vs. 21-22.

⁵⁹ KUB 38.26 Vs. 23-24, vgl. auch Rs. 15-16, L. Jakob-Rost 1963, 183.

⁶⁰ KUB 38.27 Vs. 7'-11', L. Jakob-Rost 1963, 186.

⁶¹ KUB 38.33 7'-9', L. Jakob-Rost 1963, 192.

⁶² Möglicherweise handelt es sich um den Berg Kallištabi (KBo 15.41 4, KUB 25.44 Vs. II 15, KUB 27.8 Rs. 15, KUB 32.95 Vs. I 6), H. Otten 1976-1980b und V. Haas 1982, 30, 54, 69, siehe auch S. 462.

⁶³ KUB 5.7 10.

Auch die Statuette der Za(š)hapuna, der Geliebten des Berggottes Zali(ya)nu aus Kaštama,⁶⁴ steht auf ihrem Berg: „Statuette einer Frau (aus) Gold, zwei Spannen (groß): Zašhapu[na; Weintrauben? hält] sie. Unter ihr [macht man] ihren Berg (aus) Eisen []“⁶⁵

*Der Kriegsgott Zababa*⁶⁶: „Zababa, Statuette (aus) Silber, [stehend], Mann, mit der rechten Hand hält er eine Keule; [mit der] linken [Hand] hält er einen Schild. Unter ihm [steht] ein Lö[we]; unter dem Löwen (ist) ein Sockel, silberbelegt. (Seine) zwei Feste im Herbst (und) im Frühjahr bereiten die Leute der Ortschaft Kamma-ma. Einen guten/wertvollen Becher (aus) Silber (und) einen Kultwärtter hat er nicht.“⁶⁷

Der Schutzgott (auf dem Hirsch): „(Ort) Wiyanawanta: Schutzgott der Fl[ur]. Die Gottesdarstellung [ist] eine Statuette (aus) Gold, ein Mann, [ste]hend, behel[mt](?).⁶⁸ Mit der rechten Hand hält er einen Bogen (aus) Gold, [mit der] linken [Hand] hält er einen Adler (aus) Gold (und) einen Hasen (aus) Gold; einen Dolch (aus) Gold – Früchte (aus) Gold (sind) ihm daran. Auf einem Hirsch (aus) Gold – auf allen Vieren stehend – steht er. Silb[er] [].“⁶⁹

„Schutzgott, Statuette, Mann, stehend, seine Augen goldbelegt. Mit der rechten Hand hält er eine Lanze (aus) Silber, mit der linken Hand hält er einen Schild. Auf einem Hirsch steht er. Unter ihm ein Soc[kel, silb]erbelegt]. Seine zwei Feste im Herbst (und) im Frühjahr bereiten (die Bewohner der) Ruinen des Ortes Dala vor. Einen Kultwärtter hat er nicht.“⁷⁰

„Schutzgott der Lanze: Statuette (aus) Holz, Mann, stehe[nd] [] und sie hat eine Höhe von einer Handbreite, drei Fingern und einem Fingernag[el. [] Tägliche Brotationen und ein Monatsfest gibt es für ihn nicht. Ein Widder, drei Liter Mehl, drei Gefäße Bier für das Herbstfest und für das Frühlingsfest ist diesem (Gott)

⁶⁴ Siehe S. 597.

⁶⁵ KUB 38.18 Vs. 2'-3', L. Rost 1963, 215.

⁶⁶ Siehe S. 364 f.

⁶⁷ KUB 38.2 Vs. II 17-23, C.-G. von Brandenstein 1943, 6 f. und L. Rost 1963, 176.

⁶⁸ Zu kurutawant- „behelmt“ siehe M.N. van Loon 1985, 29 Anm. 119.

⁶⁹ KUB 38.1 Vs. II 1-6, C.-G. von Brandenstein 1943, 14 f.; L. Rost 1963, 179 f.; H.G. Güterbock 1983, 207.

⁷⁰ KUB 38.2 Vs. II 24 – Rs. III 4, C.-G. von Brandenstein 1943, 8 f. und L. Rost 1963, 176 f.

zugeteilt; die Leute der Lanze liefern (die Konsumtibilien).“⁷¹

Der Gott auf dem Hirsch mit dem Adler als Attribut ist auch auf dem kleinen Steatitrelief aus Yeniköy⁷² und auf dem Fries des silbernen Hirschrhyton der Norbert Schimmel-Sammlung dargestellt (Abb. 100a-b).

Der Gott auf dem Pferd: Die Statuette der Pferdegottheit Pirwa⁷³ der Ortschaft Šippa zeigt die Gottheit „auf einem Pferd, silberbelegt [stehend]“ mit „einem Eselhalfter (aus) Silber []; mit der rechten Hand [hält sie] den Halfter(?), mit der linken Hand] hält sie eine Peitsche (aus) Silber.“⁷⁴ Eine ganz ähnliche Statuettenbeschreibung bietet ein Orakeltext: „Pirwa der Ortschaft Zipariwa: Statuette, Mann, silberbelegt; [auf einem] Pferd (aus) Bronze stehend, unter ihm ein Sockel (aus) Bronze, ein Eselhalfter (aus) Silber[] hält er. Ein Trog aus Holz steht vor ihm, [dem Pferd].“⁷⁵

Die Gottheit im Ziegenbockgefährt: Thema einer Orakelanfrage ist die Beschädigung des Kultbildes einer Götterstatuette, die, wie der vedische Pūśān, oder der nordische Thor, auf einem von Ziegenböcken gezogenen Wagen(?) steht.⁷⁶ Auf einem hethitischen Stempelsiegel ist eine auf einem Ziegenbock sitzende Gottheit mit dem Sonnensymbol dargestellt.⁷⁷

Die Sonnengottheiten: Der „Sonnengott des Himmels“ ist beschrieben als „Statuette, Mann, silberbelegt, sitzend. An seinem Kopf (befinden) sich Fische (aus) Silber“⁷⁸. Unter ihm ein Sockel (aus) Holz. (Seine) zwei Feste im Herbst (und) im Frühjahr bereiten die Leute von Bada.“⁷⁹

⁷¹ KUB 38.19 Vs. 9'-14', L. Rost 1963, 203 f.

⁷² K. Bittel 1976, Abb. 247 und H.Th. Bossert 1942, Nr. 570.

⁷³ Siehe S. 412-415.

⁷⁴ KUB 38.4 Vs. I 1-5, C.-G. von Brandenstein 1943, 22. Eine weitere Beschreibung der Statuette des [Pirwa](?) bietet möglicherweise das Fragment KUB 38.21 Rs. 1'-6', L. Rost 1963, 213 f.

⁷⁵ 647/f, H. Otten 1952-1953a, 64 f.

⁷⁶ KUB 5.7 Rs. 27-28: „Und wir fragten die Tempelleute und sie antworteten: 'Der Götterstatuette fiel eine Augenbraue aus; von den Ziegenböcken, die ihr angeschirrt sind, sind von einem Ziegenbock die Hörner ausgefallen'“, vgl. auch H.R.E. Davidson 1977, 174 f.

⁷⁷ H.G. Güterbock 1942, 17.

⁷⁸ Siehe Anm. 79.

⁷⁹ KUB 38.2 Rs. III 5-8, C.-G. von Brandenstein 1943, 8 f.; L. Rost 1963, 177. Die seltsame Beschreibung eines sitzenden Sonnengottes mit Fischen am Kopf

Einer bruchstückhaften Beschreibung der Statuette der Sonnengöttin von Arinna ist noch zu entnehmen, daß das Kultbild in Gestalt einer Frau von vier Spannen Höhe gefertigt war.⁸⁰ „Eine Sonnengöttin von Arinna (in Form eines) Bildes einer Frau“ ist in einem Protokoll erwähnt.⁸¹

Die Istar-Statuetten: Eine der Inventarlisten bietet als zweiten und dritten Eintrag die Beschreibung von zwei unterschiedlich gestalteten Statuetten der geflügelten Istar, die auf einem geflügelten Löwen⁸² steht: „Istar [] sitzend, aus dem Schulterblatt [Flügel kommend], mit der rechten Hand [hält sie] einen Becher (aus) Gold, [mit der linken Hand] hält sie das Heil(ssymbol aus) Gol[d]]. Unter ihr ein Sockel, silberbeleg[t, unter(?) dem] So[ckel aber] liegt der awiti-Löwe, silberbelegt. Von den Flügeln des awiti-Löwen rech[ts und links] stehen Ninatta (und) Kulitta (aus) Silber; ihre Augen (sind) goldbelegt. Unter dem awiti-Löwen (ist) ein Sockel (aus) Holz. Ihre tägliche Brot(ration) (beträgt) ein Handmaß, ein gebrannter Tonbecher für Wein, Ninatta (und) Kulitta inbegriffen; ein Monatsfest, ein Lied für sie; einen Priester hat sie nicht; ein Rhyton (als) Rinderhals (aus) Gold“.⁸³

Die andere Statuette stellt die männlich-kriegerische Erscheinungsform der Göttin⁸⁴ dar: „Istar der Anrufung, Statuette (aus) Gold, stehender Mann; aus dem Schulterblatt Flügel kommend; mit der rechten Hand hält sie eine Axt (aus) Gold; mit der linken Hand hält sie das Heil(ssymbol aus) Gold; auf dem Schwanz des awiti-

erklärt H.G. Güterbock (1983, 206) damit, daß vielleicht ein in der Ikonographie nicht bewandelter, registrierender Beamter die (beschädigte oder oxydierte) Flügelsonne mißverstanden haben könnte. Denkbar wären aber auch mißverständende Hieroglyphen.

⁸⁰ KBo 25.218.1-2.

⁸¹ KUB 38.37, bearbeitet von R. Werner 1967, 56-57, Rs. (Kol. 112) 16 f.

⁸² Ein Inventartext erwähnt die Statuette eines awiti-Fabeltieres aus Lapislazuli (KUB 42.69, bearbeitet von S. Košak 1978, 114-119, Vs. II 11); zu vergleichen sind die zwei awiti-Tiergefäße in der Inventarliste Bo 87/5a, bearbeitet von H. Otten 1989, Vs. II 27. Der Orakeltext KUB 16.83 Vs. 49-50 vermerkt, daß dem awiti-Tiergefäß der Ša(w)oška von Ninive „das Auge aus Lapislazuli hinten(?) nicht vorhanden ist.“ Von den vorgeschlagenen Bedeutungen für awiti ist „geflügelter Löwe“ die wahrscheinlichste, M. Metzger 1985, 180 f. („Löwendrache“) und H. Otten 1985, 367:27.

⁸³ KUB 38.2 Vs. I 7-16, C.-G. von Brandenstein 1943, 4 f. und L. Rost 1963, 175.

⁸⁴ Siehe S. 340.

Löwen – silberbelegt, seine Brust goldbelegt – steht sie; [daneben] aber, von den Flügeln rechts und links, stehen [Nin]atta (und) Kulitta []. Ihre [zwei Feste im] Herbst [und im Frühjahr; eine tägliche Brotration und ein] Monatsfest gibt es nicht. [].“⁸⁵

Eine Liste des Tempelgerätes der Istar verzeichnet eine goldene Statuettengruppe, die aus Istar und ihren Dienerinnen Ninatta und Kulitta besteht.⁸⁶ Puduḫeba gelobt eine goldene Statue(tte) der Istar von Šaḫpina mit Waffen aus Silber und Gold.⁸⁷ Eine goldene Statuette der Ša(w)oška von Ninive mit Tuchgürtel und Kopfbinde ist in einem Festritual erwähnt.⁸⁸

Brunnen- und Quellnymphen: Die Statuette der den Becher haltenden Istar leitet zu dem Typus der verschleierte(?), oft reich geschmückten, stets sitzend dargestellten Brunnen- und Quellgöttinnen über, die als wasserspendernde Mädchen⁸⁹ ebenfalls durch einen Becher charakterisiert sind.⁹⁰ Die im folgenden beschriebenen Statuetten bilden eine Quellnymphen triade des Pantheons der (nicht lokalisierbaren) Ortschaft Taram(m)eka: „Išḫašḫuriya, Quelle: Die Gottesdarstellung, eine Statuette, Frau (aus) Holz, silberbelegt, verschleiert(?), sitzend; die Höhe (ist) eine Spanne. Mit der rechten Hand hält sie einen Becher (aus) Silber; ein Armring (aus) Silber, 20 Früchte (aus) Gold (und aus Silber), davon sechs (aus) Silber an ihrer Stirn, drei Mondsicheln (aus) Silber an ihrer Brust. [] Die Gottesdarstellung (ist) eine Statuette, Frau (aus) Holz, silberbelegt, [verschlei]ert(?), sitzend, die Höhe eine Spanne, [in der rechten Hand] hält sie einen Becher (aus) Silber, drei Früchte (aus) Silber (und Gold), davon eine (Frucht) aus Gold, a[n ihrer Stirn.] Die Gottesdarstellung ist eine Sta[tuette, Frau (aus) Holz, silberbelegt, [verschlei]ert(?), [sitzend, die Höhe] eine Spanne. Mit der rechten Hand [hält] sie einen Bech[er aus Silber, x Früchte (aus) Gold (und Silber), davon einer (aus) Silber, an [ihrer Stirn]. Summe: Drei Frauenstatuetten [], einen neuen Tempel aber bauten wir ihnen, eine Kultwärterin (der

⁸⁵ KUB 38.2 Vs. I 21 – II 3, C.-G. von Brandenstein 1943, 4-7 und L. Rost 1963, 175 f.

⁸⁶ KBo 35.246 + KBo 39.185 (Duplikat: KBo 21.30) Vs. I 7'.

⁸⁷ KUB 15.1, bearbeitet von J. de Roos 1984, Rs. III 36'-38'.

⁸⁸ KUB 56.53, V. Haas und J. Klinger 1988, 287.

⁸⁹ Vgl. auch KBo 2.13 22-23.

⁹⁰ Siehe S. 464 f.

Priesterinnenklasse „Mutter der Gottheit“) [setzten wir] ihn[en ein]. Die Gottheiten hatten einst die Leute des Landes [zu versorgen], jetzt aber haben sowohl die Leute des Palastes als auch die Untergebenen des Tattamaru sie (zu versorgen). Taram(m)eka ist (damit) zu Ende behandelt.“⁹¹

Von ganz ungewöhnlicher Größe und Kostbarkeit ist die Statue einer „Quelle (aus) Eisen, ihr Gewicht (beträgt) 90 Minen, (verziert mit) 100 šariyani-Steinen, davon 10 (aus) Gold, 20 (aus) Silber, 20 Babylon-Steine, 20 [], 20 ħupišna-Steine, ein [].“⁹²

Als ein Mädchen ist auch die Šikkašikka-Flußgöttin⁹³ und als „Statuette einer Frau (aus) Ei[sen]“ die Flußgöttin Maliya⁹⁴ dargestellt.

Eine wasserspendende Göttin scheint die mit der Quelle Kuwaniya eng verbundene Iyaya zu sein.⁹⁵ Nach den Statuettenbeschreibungen ist sie die Hauptgöttin der beiden Ortschaften Lapana und Tiura,⁹⁶ wo sie in nahezu gleicher Ikonographie vertreten ist:⁹⁷ „Ortschaft Lapana: Iyaya, die Götterdarstellung (ist) eine Statuette (aus) Holz, Frau, sitzend, verschleiert(?), von einer [Spanne]; ihr Kopf goldbelegt, der Körper aber und der Thron zinnbelegt. Zwei Bergschafe (aus) Holz, (mit) Zinn verziert, sitzen rechts und links neben der Gottheit.“⁹⁸

Dem Typus der Mädchengöttinnen gehört auch Hatepuna an: „Statuette, Frau, Prostituier[te], ... ver[schleiert](?), ihre Augen goldbelegt; mit der rechten Hand hält sie einen Becher (aus) Silber; unter ihr ein So[ckel aus Holz]: Ihre zwei [Feste] im Herbst und im Frühjahr bereiten die Leute [von der Ortschaft ...]. Eine Kultwärterin (der Priesterinnenklasse „Mutter der Gottheit“) hat sie.“⁹⁹

⁹¹ KUB 38.1 Vs. I 10-28, C.-G. von Brandenstein 1943, 10-13 und L. Rost 1963, 178 f.

⁹² KUB 38.1 Vs. II 21'-24', L. Rost 1963, 180.

⁹³ KBo 2.13 Vs. 22-24; das Nomen šikkašikka- (KUB 9.4 R. III 26', R. IV 30') dürfte dem Sumerogramm SUG „Röhricht, Sumpf, Flußau“ entsprechen.

⁹⁴ KUB 38.33, bearbeitet von L. Jakob-Rost 1963, 192, Vs. 5'.

⁹⁵ Siehe auch KUB 57.97 Vs. I 8-9.

⁹⁶ In KUB 57.108 Rs. III 14 verehrt man sie zusammen mit dem Wettergott auch in der Ortschaft Wannada.

⁹⁷ Siehe H.G. Güterbock 1983, 208.

⁹⁸ KUB 38.1 Rs. IV 1-5, C.-G. v. Brandenstein 1943, 14 f. und L. Rost 1963, 181.

⁹⁹ KUB 38.2 Rs. III 12-17, C.-G. v. Brandenstein 1943, 8 f. und L. Rost 1963, 177.

Zu diesem Göttinentyp gehört ferner die in einem Festritual von den Hierodulen verehrte hattische Göttin Titiwatti/Titiutti¹⁰⁰: „Titiutti: Statuette, Frau (aus) Eisen, sitzend, verschleiert(?); ihre Augen silberbelegt, erhöht(?).“¹⁰¹

Nicht erhalten ist der Name der folgenden Göttin: „[Statu]ette (aus) Kupfer, goldbelegt, verschlei[ert](?), ... ein] Paar Ohringe (aus) Gold (und) Stein, ein Paar Brandgänse (aus) Gol[d,] (aus) Gold; mit der rechten Hand (hält sie) das Getier des Sonnengottes (aus) Gold; [mit der linken] Hand hält sie ein Bergschaf (aus) Gold (und) []-Stein; [] goldbelegt, unten sil[ber]belegt.“¹⁰²

In einem Beschwörungsritual ist unter den Requisiten eine Ištarfigur erwähnt, die ein leeres Gefäß in Händen hält, in das der Beschwörungspriester „Wasser der Reinheit“ gießt. Verbunden ist der Ritualabschnitt mit einem Mythologem, das sich auf eine von der Göttin ausgeführte Katharsis bezieht.¹⁰³

Dämonische Gottheiten: Furchterregend ist das Aussehen dämonischer Gottheiten. Die silberne Statuette des Šulinkatte zeigt den Gott auf einem Löwen stehend, mit der rechten Hand ein silbernes Schwert und mit der linken Hand den Kopf eines Mannes haltend.¹⁰⁴ Je einen Menschenkopf und eine Lanze halten auch die zwei Statuetten der Hantašepa-Gottheiten, deren Augen blutunterlaufen sind, und die mit hochgeschürzten, blutroten Gewändern bekleidet sind.¹⁰⁵

Die Garderobe der Götterbilder: Daß die Götterbilder mit einer Garderobe ausgestattet waren, ist bereits für die Tempel von Ebla zu belegen.

Ein Orakeltext aus Alalah erwähnt eine bekleidete Statue des

¹⁰⁰ KBo 23.97 Rs. IV, H. Otten 1959a, 181 mit Anm. 43.

Titiwatti/Titiutti ist eine bedeutende Göttin mit einem eigenen Fest (CTH 639), die auch im KI.LAM-Festritual verehrt wird (siehe S. 765); sie besitzt eine Priesterin (KUB 7.9 Vs. 12') und einen Priester (KUB 7.19 Vs. 3').

¹⁰¹ KUB 38.14, bearbeitet von L. Rost 1963, 201 f., Vs. 1-2.

¹⁰² KUB 38.38, bearbeitet von L. Rost 1963, 209 f. Vs.(?) 7'-11'; ähnliche Aufzählungen von Quell- und Flußgöttinnen bieten KBo 2.7 und KBo 2.13.

¹⁰³ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Vs. II 26-48, siehe S. 285 f.

¹⁰⁴ KUB 30.37 Vs. I 1-7, C.-G. von Brandenstein 1943, 61; H.Th. Bossert 1944, 206; K. Bittel 1938, 38 f.; V. Haas 1970, 72 f.

¹⁰⁵ CTH 416, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969, Vs. I 21'-25'.

Wettergottes sowie die mit einem Schwert versehene Statue des Mondgottes Umbu.¹⁰⁶

Den hethitischen Statuettenbeschreibungen zufolge waren zumindest einige der Götterbilder bekleidet: Die Statuetten der Hebat¹⁰⁷, der Šuwala, der Allatum, der [] und der Ilawa mit einem „Schlitzkleid“,¹⁰⁸ mit Schuhen, Gamaschen und einer Kopfbedeckung;¹⁰⁹ eine andere, namentlich nicht erhaltene Statuette ist mit einem blauen [Gürtel] und einer roten [Kappe] ausgestattet.¹¹⁰

Das Bekleiden der Götterbilder ist Gegenstand des (h)išuwa-Festrituals,¹¹¹ bei dem zu Beginn die Statuetten gewaschen, gesalbt und neu bekleidet werden: Die Statuette der Unterweltsherrin Allani mit einem blauen Gewand, die der Išhara mit einem roten Gewand, die des Nubadig-Pibida/Pibithi mit einem kurzen roten Gewand und einem kurzen Gürtelgewand, die der Dyade Adamma-Kubaba¹¹² mit einem kurzen roten Gewand und die des Ugur mit einem kurzen Gürtelgewand.

Die „Göttin der Nacht“ besitzt, wie die Ištar, sowohl eine weibliche als auch eine männliche Garderobe, die in dem Umsiedlungsritual für die „Göttin der Nacht“ wie folgt aufgeführt ist: „Ein hochgeschürztes Kleid, ein bestickter Gürtel, eine Kapuze, eine Kopfbinde, ein Unterkleid, ein taḥapši-Gürtel und eine silberne Gewandnadel – dies alles von einer Frau. (Des weiteren) ein Kleid, ein Hemd, ein Hemd à la hurri, ein Tuchgürtel, bestickt und verziert, ein bestickter Gürtel, ein Mantel, ein besonderes Kleid, ein taḥapši-Gürtel, ein Bogen, ein Köcher, eine Axt, ein Dolch – dies (alles) aber von einem Mann“.¹¹³

Eine Inventarliste verzeichnet als Garderobe der Ištar einen Gürtel, zwei Kopfbinden, Kämme und „Schuhe einer Gefangenen“ – gemeint ist wohl einer Konkubine.¹¹⁴

Während des Einsetzungsrituals einer ēntu-Priesterin in Emar

¹⁰⁶ D.J. Wiseman 1953, Nr. 454.

¹⁰⁷ In dem Ritual KBo 21.34, bearbeitet von R. Lebrun 1977, 116-143, Vs. I 58-59 „bindet“ ein Kultakteur „das kureššar-Tuch für Hebat.“

¹⁰⁸ Es handelt sich um das hethitische Nomen iškallīšar, das von dem Verbum iškall- „aufschlitzen“ abgeleitet ist.

¹⁰⁹ KUB 38.22 Rs. 1'-8', bearbeitet von L. Rost 1963, 211.

¹¹⁰ KUB 38.36, bearbeitet von L. Jakob-Rost 1963, 197 f. Vs.(?) 4'-10'.

¹¹¹ Siehe S. 851 f.

¹¹² Siehe S. 406 f.

¹¹³ KUB 29.4, bearbeitet von H. Kronasser 1963, Vs. I 44-50.

¹¹⁴ KBo 35.246 + KBo 39.185 Vs. 4'-6'.

bedeckt man die Statuette der Göttin Ninkur mit einem roten Gewand; im Verlauf des Rituals „wird man Ninkur hochheben und das rote Gewand der Ninkur ... zum Tempel der Ninkur zurückbringen.“¹¹⁵

Schmuck und Amulette von Gottheiten sind in den Tempelinventarlisten aus Hattuša und Emar aufgezeichnet. „Ein großes Geschmeide“ gelobt Puduḥeba der Göttin Zintuḫi.¹¹⁶ Ohringe für die Sonnengöttin von Arinna sind in einem Protokoll erwähnt.¹¹⁷ Die Tempeldiener bringen den Schmuck der Gottheit Tiyabendi aus dem Tempel der Hebat und schmücken die Statuette der Tiyabendi.¹¹⁸

Der uliḫi-Wollgegenstand: Ein nicht näher zu bestimmendes Kultobjekt – vielleicht eine Art Wollknäuel oder Schlaufe – ist der in Ritualen des südanatolisch-nordsyrischen Milieus belegte uliḫi-Gegenstand,¹¹⁹ dessen hohe Bedeutung das Ritual der Umsiedlung der „Göttin der Nacht“ zeigt: Anlässlich der magischen Prozeduren bindet man den uliḫi-Gegenstand an die Götterstatuette; dann wird er in einem Feinölgefäß verschlossen, in das Ritualzelt gebracht und von dort in das Haus des Ritualherrn überführt und beopfert.¹²⁰ Im Verlauf des Rituals wird der Gegenstand geradezu als Gottheit bezeichnet und mit dem Ritus des Schwenkens¹²¹ magisch gereinigt. Danach befestigt man einen neuen uliḫi-Gegenstand an dem Götterbild, während der alte in eine rote Stoffbahn gewickelt wird. Der uliḫi-Gegenstand ist ein von der Gottheit begehrtes Requisite; so heißt es zu Beginn eines Evokationsrituals an die Schicksalsgöttinnen: „Die uliḫi und dreimal drei dicke Brote wurden von der Gottheit ebenso (durch Orakel) festgestellt.“¹²² An anderer Stelle beopfert man die uliḫi-Gegenstände der Gottheiten von Ḥalab: „Sobald man nun die uliḫi der Gottheiten von Ḥalab (nach Hattuša?)

¹¹⁵ Emar VI.3 1986, Nr. 369, neu bearbeitet von M. Dietrich 1990, Zeilen 23 61-63, siehe S. 576 f.

¹¹⁶ KUB 21.27 + 676/v, bearbeitet von D. Sörenhagen 1981, 108-122, Rs. IV 11'-12'.

¹¹⁷ KUB 38.37, bearbeitet von R. Werner 1967, 56 f., Rs. III² 5'-7'.

¹¹⁸ KBo 7.44 Vs. 4'-7', F. Pecchioli Daddi 1982, 213.

¹¹⁹ Nach H. Kronasser 1963, 45 f. „Knotenhaube(?)“; nach CHD 3, 178 „Kopfband(?)“.

¹²⁰ KUB 29.4 Rs. III 62-65, M. Popko 1978, 106 f.

¹²¹ Siehe S. 894.

¹²² KUB 15.31, bearbeitet von V. Haas und G. Wilhelm 1974, 148 ff.

hinaufbringt, vollzieht die Majestät ihnen gegenüber das mantall-Ritual."¹²³

Nagel- oder Steckfiguren: Bei verschiedenen Festhandlungen und Beschwörungsriten finden Götterfiguren Verwendung, die in die Erde gesteckt werden. In einem Zeremoniell der achten Tafel des (h)išuwa-Festrituals ist dieser Statuettentyp mit dem hethitischen Terminus *hilištarni* bezeichnet.¹²⁴ Häufiger begegnen solche Figuren in den Beschwörungsritualen: So besprengt der Beschwörungspriester „Ton vom Flußufer mit Öl und Honig und macht (aus dem Ton) die folgenden Götter: Aduntar(r)i, den Seher, Zulki, die Seherin, Irwetiga, Nara-Namšara, Minki-Am(m)unki, Aabi. Er macht sie als Dolche, steckt sie in den Boden fest¹²⁵ und setzt diese Götter hin.“¹²⁶ Im Beschwörungsritual der Frau Alli aus Arzawa¹²⁷ „steckt“ die Beschwörerin fünf Zauberfiguren aus Ton – „zwei Männer, Schilde haben sie erhoben“ und „drei Frauen, mit einem Kopftuch sind sie versehen“ – in den Boden „ringsherum fest.“¹²⁸

Mit solchen Figuren sind wohl die aus Anatolien und Syrien bis nach Hazor hin belegten sogenannten Nagelfiguren oder Nagelbronzen zu verbinden,¹²⁹ die mittels ihres nagelförmigen Stifts in den Boden oder, wie die *hilištarni*-Figuren im (h)išuwa-Festritual, auf einen Schemel festgesteckt werden können. Solche, vom Tilmen Hüyük, südlich von Zinçirli oder von Arapkir stammenden Bronzefiguren aus der Mitte des zweiten Jahrtausends tragen die altertümliche konische Spitzmütze syrischer Göttinnen (Abb. 88).¹³⁰ Eine andere aus Anatolien stammende kleine Figur gehört wegen des auf ihrem Kopf angebrachten Vogels zum Kreis der Ištar oder der Kubaba.¹³¹

¹²³ KUB 16.32 + KUB 50.6 Vs. II 8 f., H. Kronasser 1963, 46.

¹²⁴ Siehe S. 864 f.

¹²⁵ H. Otten 1961, 148 f.

¹²⁶ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Vs. II 15-20.

¹²⁷ CTH 402, bearbeitet von L. Jakob-Rost 1972; siehe auch H.M. Kümmel 1973-1974.

¹²⁸ CTH 402 Vs. I 1-8. Ähnlich verfährt man in dem mittelhethitischen Ritual KBo 15.10 +, bearbeitet von G. Szabó 1971, Vs. I 38.

¹²⁹ Gute Beispiele bieten die Figuren aus Kamid el Loz, H. Kühne 1980a, Tafel 15 und 16.

¹³⁰ U.B. Alkim 1968, Abb. 131.

¹³¹ V. Haas 1992, 101-104.

Die Stelen

In neolithischer Tradition steht der in den Texten aus Ebla, Mari, Hattuša und Emar bezeugte Stelenkult im dritten und zweiten Jahrtausend. Die Stelen – seien sie Götterbilder, Göttermale, Grenz-, Gedächtnis- und Grabsteine¹³² oder auch nur zu magischen Zwecken aufgerichtete Steine¹³³ und Holzmale – sind in Ebla, Mari und Emar mit dem Terminus *sik(k)ānu(m)*, *sikkannum* „Denkmal, Figur“ – gebildet aus der semitischen Wurzel *skn* „aufstellen“¹³⁴ oder „wohnen, leben“¹³⁵ – bezeichnet, dem im hethitischen Schrifttum der Begriff *huwaši* bzw. das von *sik(k)ānu(m)* gebildete Logogramm ^{NA4}ZI.KIN entspricht. *Sik(k)ānu(m)* liegt auch dem Namen der hethitischen Stelengottheit *Zikkanzipa* zugrunde.¹³⁶ Neben den *huwaši*-Stelen werden vereinzelt die *luwischen dānit- und wanit-Stelen* genannt.¹³⁷

Daß die *huwaši*-Stelen die gleiche Funktion wie Götterstatuetten erfüllen, zeigt die Anordnung einer Priesterin an den Ritualherrn, entweder eine Götterstatuette oder eine *huwaši*-Stele bereitzustellen.¹³⁸ Die *huwaši*-Stelen werden denn auch wie die Statuetten behandelt – man stellt sie auf einen Altar,¹³⁹ wäscht, salbt¹⁴⁰

¹³² M. Hutter 1993. Stelen an Gräbern und an Kultplätzen hat J. Börker-Klähn 1982, 78 Anm. 267 zusammengestellt.

¹³³ KUB 34.84, bearbeitet von L. Rost 1953, Rs. III 54 – Rs. IV 7 ff., siehe auch M. Hutter 1993, 95.

¹³⁴ M. Dietrich, O. Loretz und R. Mayer 1989, 133-139 sowie R. Mayer und W.H. van Soldt 1991, 114.

¹³⁵ J.-M. Durand 1985, 82 Anm. 10 und M. Hutter 1993, 90.

¹³⁶ KUB 58.33 Vs. III 20' f.: „Wenn sie (die Königin) bei der Stele des *Zikkanzipa* anlangt, verneigt sie sich und opfert“, M. Hutter 1993, 91 mit Anm. 24.

¹³⁷ HEG 3 1991, 105; F. Starke 1990, 187, 205.

¹³⁸ KUB 7.5 + Rs. IV 11-16, H.A. Hoffner, Jr. 1987 § 16.

Die kultische Gleichwertigkeit von Stelen und Statuetten geht auch aus einem der Tempelinventare *Tuthaliyas IV.* hervor: „(Die Gottheit) Iruš: Eine Stele, (der Steinmetz) Ta-[hat sie hergestellt]: Ein Schaf, ein Gefäß mit Bier (und) Brot [gibt man von der Ortschaft . . .]. Die neue Gottheit: Eine Stele, (der Steinmetz) Ta-[hat sie hergestellt]: drei Gefäße mit Bier (und) Brote aber [gibt man] von der Ortschaft . . .] für das Frühjahrsfest. (Die Gottheit) Milkuš: eine Stele, (der Steinmetz) Pallaš hat sie hergestellt]. Ein Gefäß mit Bier (und) Brot aber [gibt man] von der Ortschaft. Berg(gott) Šihrauwa: Statuette aus Holz [] steht. Drei Schafe, drei Gefäße mit Bier (und) Brot aber [gibt man . . .] für das Frühjahrsfest“ (CTH 511 „Listes de stèles (NA₄ ZI.KIN)“, KUB 38.16 Vs. 4'-13', bearbeitet von L. Rost 1963, 205 f.

¹³⁹ KUB 35.133 Vs. I 16' f.

¹⁴⁰ KUB 17.35 Vs. II 16'-19', O.R. Gurney 1977, 27.

und beopfert sie.¹⁴¹ Manche Gottheiten besaßen sowohl eine Stele, als auch eine Statuette.¹⁴² Die Unterscheidung zwischen den „Gottheiten der Tempel“ und den „Gottheiten der Stelen“ besagt, daß die einen zumeist in den Tempeln, die anderen zumeist im Freien verehrt werden. Solch ein heiliger Bezirk, in dem bis zu 32 Stelen errichtet waren,¹⁴³ wird selbst *huwaši* genannt, denn „der König geht in den *huwaši* (-Bezirk) des Wettergottes hinein.“¹⁴⁴ An anderer Stelle geht der König, von der *halentuwa*-Residenz kommend, in das „Haus *huwaši*“ hinein.¹⁴⁵ Ein Stelenbezirk, „*sik-(k)ānātu*“, ist in dem großen zukru-Opferritual aus Emar bezeugt.¹⁴⁶

Die zumeist im Freien errichteten Stelen sollen die Anwesenheit der Götter in heiligen Hainen – in Wäldern oder Baumplantagen,¹⁴⁷ in den Bergen oder an Flüssen¹⁴⁸ und Quellen – anzeigen.

Zumeist waren sie wohl grob bearbeitet oder gar natürlich belassene aufgerichtete Steine. Tuthaliya IV., der viele der altentümlichen Stelen durch anspruchsvollere Statuetten ersetzen ließ, ordnet in einer seiner Instruktionen an die Beamten des Hofes an, daß die in den heiligen Hainen umgestürzten Stelen aufgerichtet und die vorgesehenen Opfer wieder aufgenommen werden sollen.¹⁴⁹

Wesentlich kleiner und sorgfältiger bearbeitet als die im Freien aufgestellten Stelen waren die in den Tempeln als Götterbilder verehrten *huwaši*-Steine. Von einer solchen silbernen Stele heißt es, daß sie mit den „Strahlen“ der Sonnengöttin verziert ist.¹⁵⁰ Auf anderen Stelen waren Hieroglypheninschriften angebracht, die das Kultobjekt einer Gottheit bzw. einem Göttertyp zuweisen, wie es die Inschrift „eine Mutter und ihr Säugling“¹⁵¹ zeigt. Auf eine

¹⁴¹ Vgl. z.B. KBo 20.11 (= StBoT 25, 1980, Nr. 71).

¹⁴² KUB 17.35 Vs. II 16'-19'.

¹⁴³ KUB 38.6, bearbeitet von L. Rost 1963, 185-190, Rs. IV 17' mit Duplikat KUB 38.10 Rs. IV 3'.

¹⁴⁴ KUB 2.3 Vs. II 32-33, siehe auch KUB 10.1 Vs. I 22'-24', O.R. Gurney 1977, 40 f. und I. Singer 1983, 101 Anm. 40. Die Annahme von H.G. Güterbock und I. Singer 1986, 170 f., es handele sich um den Felsentempel Yazılıkaya, entbehrt der Grundlage.

¹⁴⁵ KBo 21.109 + KBo 30.100 (Join: M. Popko, mündlich) Vs. I 29-33.

¹⁴⁶ Emar VI.3 1986, Nr. 375, siehe S. 571 f. und 574 f.

¹⁴⁷ KBo 10.20 Vs. II 29; KBo 11.10 Rs. III 33; KUB 11.18 Vs. II 23 f.

¹⁴⁸ KUB 25.23 Vs. I 13'-16'.

¹⁴⁹ CTH 261, bearbeitet von E. von Schuler 1957, 41-59, Rs. III 1-3.

¹⁵⁰ H.G. Güterbock 1983, 215 mit Anm. 94.

¹⁵¹ KBo 2.1 Vs. I 33, 39 f., E. Laroche 1959, 275 ff. und 1959a, 98; A. Archi

reliefierte Stele weist die folgende Beschreibung hin: „Der Wettergott von Watarwa (ist) ein *huwaši*-Stein (nämlich) ein Männerbild, zinnbelegt, von 1,5 Spannen, gepanzert; in der rechten Hand hält er eine Keule, in der linken hält er einen kupfernen *henzu*-Gegenstand von alters her.“¹⁵²

Aus dem Ende der Großreichszeit stammt die 7,5 m hohe und an die 30 Tonnen schwere Basaltstele, die noch unvollendet beim Steinbruch an einem Bergabhang bei dem Dorf Fasillar (58 km südwestlich von Konya) liegt. Sie stellt den von zwei Löwen flankierten, auf dem Kopf eines Berggottes stehenden Wettergott dar (Abb. 89a-d).¹⁵³

Die „früheren Gottheiten“ bzw. die Anunnaku-Unterweltsgötter sind in einem Ritual als die „alten Steine“ bezeichnet;¹⁵⁴ das Kultobjekt „alter Stein“ wiederum wird „Zeuge der Anunnakū-Götter“ genannt.¹⁵⁵

„*Huwaši* des Hundes“ nennt Tuthaliya IV. einen Grenzstein.¹⁵⁶ Grenzsteine sind wahrscheinlich auch die mit dem Gottesdeterminativ versehenen, sumerographisch KASKAL.KUR(.RA) „Weg des Landes“ benannten Stelen, denen – den archaischen Hermen vergleichbar – zum Teil ebenfalls kultische Verehrung zuteil wurde.¹⁵⁷

Eine *huwaši*-Stele dürfte das vom Büyükkaya stammende „Brett-idol“ von 9 cm Höhe in Gestalt eines menschlichen Körpers mit abgebrochenem Kopf, kurzen Armen, angedeuteten Brustwarzen und Scham(?) darstellen (Abb. 90).

Die Verehrung von Stelen und Steinidolen im hellenistischen Syrien und Anatolien belegen Münzen zahlreicher Städte, auf denen kegel- und pyramidenförmige Steinmale abgebildet sind.¹⁵⁸

1973, 21, M. Popko 1978, 124, H.G. Güterbock 1983, 215 f. und M. Hutter 1993, 93, vgl. auch A. Kammenhuber HW² 1975-1984, 81.

¹⁵² KBo 2.1 Vs. II 21-23.

¹⁵³ Die Literatur ist zusammengestellt von P. Taracha 1987, 267 Anm. 26.

¹⁵⁴ E. Laroche 1974, 178-180.

¹⁵⁵ KUB 17.20 +, H. Otten und C. Rüster 1978, 154, Vs. II 15.

¹⁵⁶ Bo 86/299, bearbeitet von H. Otten 1988, Vs. I 31.

¹⁵⁷ Der Begriff KASKAL.KUR(.RA) wurde von E. Neu und H. Otten als „Quellbecken“ [C. Rüster und E. Neu 1989, Nr. 259 „unterirdischer Wasserlauf(?)“, Quellbecken(?)“; H. Otten 1988, 11:24, 13:48 „Quellbecken(?)“] und von E.I. Gordon 1967, 70 ff. und J.D. Hawkins 1990, 314 als Eingang in die Unterwelt interpretiert.

¹⁵⁸ A.B. Cook Vol. II 1965, 1982 und H.V. Hermann 1959, 34 mit Anm. 86.

*Die kurša-Askoi*¹⁵⁹

In althethitischen Ritualen oft bezeugt und in vorhethitische Zeit zurückgehend ist in Zentralanatolien der Kult eines mit dem schon aus den altassyrischen Texten belegten Terminus gursä/ēnum, hethitisch kurša¹⁶⁰ bezeichneten Askos aus Schaf-, Ziegen- oder Rinderfellen, der die Flur- und Schutzgottheiten der Natur repräsentiert.¹⁶¹

Die zur Herstellung der Askoi benötigten Felle sind wie folgt beschrieben: „Sechs schwarze Ziegenböcke (und) zwei weiße Ziegenböcke; und (von ihren Fellen) macht man die (neuen) Askoi. Der Vorsteher der Hirten liefert (sie); davon nimmt die zwei weißen Ziegenböcke der Rinderhirt der Gottheit, zwei schwarze Ziegenböcke nimmt der Priester des Telipinu, zwei schwarze Ziegenböcke nimmt der Priester des Zababa (und) zwei schwarze Ziegenböcke nimmt der Schafhirt der Gottheit; dann macht man (aus ihnen) die Askoi.“¹⁶² Der als Gottheit Zithariya bezeichnete Askos¹⁶³ ist mit einem goldenen, die Sonnengöttin symbolisierenden, Diskus verziert. Unter den bei der Götterprozession des KI.LAM-Festrituals mitgeführten Askoi sind einige von blauer Farbe.¹⁶⁴

Götterembleme und Insignien

Im Gegensatz zu den Attributen, die zur Erläuterung und Hervorhebung bestimmter Aspekte einer Gottheit dienen, wird das Emblem oder Symbol mit der Gottheit gleichgesetzt und tritt an ihre Stelle. Solche Kultgegenstände sind die die Sonnengöttinnen darstellenden Sonnenscheiben, die Götterlanzen und Götterstäbe sowie die die Berggötter symbolisierenden Keulen.

Die Sonnenscheiben: Ein spezifisch inneranatolisches göttliches Symbol ist die Sonnenscheibe oder der Sonnendiskus, mit dem die beschriebenen Standartenaufsätze aus den Kammergräbern von

¹⁵⁹ M. Popko, 1974, 1975, 65-70 und 1978, 108-120; H.G. Güterbock 1989, 113-124.

¹⁶⁰ Altassyrisch: gursä/ēnu, gusānu (AHw. 299 und HEG 1 1983, 654-657).

¹⁶¹ Siehe S. 454-456.

¹⁶² 1142/z + KUB 25.31, bearbeitet von V. Haas 1988a, 288-289, Vs. 11-12.

¹⁶³ Siehe S. 454.

¹⁶⁴ Siehe S. 751 und 762.

Höyük bei Alaca zu vergleichen sind. Eine eindeutigere Darstellung eines solchen Kultobjektes bietet die aus der hethitischen Großreichszeit stammende Goldscheibe von Magnesia mit einer zehnblättrigen Rosette in ihrem Zentrum. Die Sonnenscheiben waren zumeist aus Gold, aber auch aus anderen Metallen, wie Eisen, Silber, Bronze und Kupfer. Sie wurden in den Tempeln verschiedener Gottheiten verehrt; repräsentierten jedoch primär die Sonnengöttin von Arinna und deren Tochter Mezzulla.

Ein Gerichtsprotokoll handelt von verschiedenen Statuetten der Sonnengöttin von Arinna. Danach besaßen Priesterfamilien Sonnengöttinnen von Arinna- und Mezzulla-Bilder (in Form) von Sonnenscheiben aus Gold [und] Silber“.¹⁶⁵ Sonnenscheiben, die Sonnengöttin von Arinna genannt sind, stifteten die hethitischen Großköniginnen des Mittleren Reichs dem Tempel der Sonnengöttin von Arinna in Taḫurpa.¹⁶⁶

*Die Götterlanzen:*¹⁶⁷ Ein Emblem verschiedener Gottheiten, besonders der Schutz- und der Berggötter, ist die Lanze; sie ist aus Silber, Eisen oder Gold¹⁶⁸ gefertigt. Die Lanze kann als göttlicher Gegenstand mit dem Gottesdeterminativ geschrieben werden.¹⁶⁹ Im Pantheon von Alalah bilden Teššop, Hebat und die Lanze eine Götterdreiergruppe.¹⁷⁰ In einem Ritual für die Stadt Lawazantiya erscheint die Dreiergruppe „Wettergott, goldene Lanze und Šarrum(m)a“.¹⁷¹

Bei der großen Prozession des KI.LAM-Festrituals werden sowohl die Statuetten der Berggötter als auch ihre Lanzen mitgeführt.¹⁷²

In Aufzählungen von beopferten Objekten wechseln GIŠŠUKUR „Lanze“ und GIŠTUKUL „Waffe, Keule“.¹⁷³

¹⁶⁵ Siehe S. 424 f.

¹⁶⁶ KUB 25.14 Vs. I 10'-30', siehe S. 833.

¹⁶⁷ M. Popko 1978, 103 und I. Singer 1983, 89-91.

¹⁶⁸ Eine goldene Lanze besitzt Šarrum(m)a, KBo 21.34, bearbeitet von R. Lebrun 1977, 116-143, Vs. II 31.

¹⁶⁹ 1772/u 15.

¹⁷⁰ Siehe S. 478.

¹⁷¹ KBo 21.34, bearbeitet von R. Lebrun 1977, 116-143, Vs. I 55.

¹⁷² Siehe S. 751.

¹⁷³ KUB 20.65 8 ff. und KUB 28.5(+) VBoT 73 Rs. III 3 ff., M. Popko 1978, 103; F. Starke 1990, 412.

*Die Stäbe der Götter:*¹⁷⁴ Auch der Stab ist ein Attribut vieler Götter. Der „Stab der Gottheit“ stellt die Gottheit selbst dar.

Die Stäbe sind aus Metallen – Eisen, Silber und Gold – gefertigt. Mit Silbergriffen sind die drei Stäbe des Wettergottes von Kun-kuniya versehen.

Götterstäbe sind erstmals im Kult von Ebla erwähnt – Rasap, Ḫadda, Ilam und Kamiš besitzen sie;¹⁷⁵ Auch im Kult von Ḫattuša sind die Stäbe nicht auf bestimmte Göttertypen beschränkt – belegt sind sie für die Wetter- Schutz-, Berg- und Kriegsgötter, für Šuwalıyatt-, für die Sonnengottheit, für Kataḫziwuri¹⁷⁶, für Ḫilašši und für Tagidu.

Während eines Opferrituals im Tempel des Wettergottes werden dem „Stab der Gottheit“, dem Stierpaar Šeri(šu) und Hurri, der Keule/Lanze und dem Wagen des Gottes Opfer dargebracht.¹⁷⁷ In einem Festritual stellt man die Stäbe vor die Statuetten derjenigen Gottheiten, denen sie zugehören. Um den Opferstier zu weihen, stellt der Priester zwischen der Gottheit und dem Tier einen Kontakt her, indem er es mit dem eisernen Stab der Gottheit schlägt.¹⁷⁸

Möglicherweise ebenfalls eine Art Kontaktritus stellt während des (ḫ)išuwa-Festrituals ein bemerkenswertes Zeremoniell mit den Stäben des Ḫilašši¹⁷⁹ dar: „Der König verneigt sich vor der Gottheit dreimal; dann schlägt ihn der Priester auf seinen Rücken dreimal mit den Stäben der Gottheit. Daraufhin küßt der König die Stäbe und setzt sich nieder.“¹⁸⁰

Unternimmt in den Mythen eine Gottheit eine Reise, so zieht sie sich die Schuhe – „die eiligen Winde“ – an und nimmt ihren Stab in die Hand.¹⁸¹

Der Krummstab: Den Krummstab kalmuš, das Herrschaftssymbol des hethitischen Königs und des Sonnengottes,¹⁸² tragen auch der Schutzgott auf dem silbernen Hirschrhyton (Abb. 100a-b) und der

¹⁷⁴ M. Popko 1978, 98-101.

¹⁷⁵ Siehe S. 548.

¹⁷⁶ Die Stäbe der Kataḫziwuri werden in KBo 13.217 + VAT 15604 Rs. IV(?) beopfert.

¹⁷⁷ KUB 10.11 Rs. IV 16, siehe auch Rs. III 12' und KBo 2.30 Vs. 5-6.

¹⁷⁸ KUB 20.87 Vs. I 11-13.

¹⁷⁹ Siehe S. 873-875.

¹⁸⁰ KBo 15.37 Vs. III 3-7, Rs. V 12 ff., siehe auch S. 874.

¹⁸¹ Siehe S. 92.

¹⁸² Siehe S. 201 f.

Wettergott auf dem Felsrelief von Fraktm oder auf einem Siegel des Kurunta.

Keulen und Stöcke: Die Keule, genauer vielleicht ein Stock mit einem Knauf, ist das Symbol der Berggötter.¹⁸³ Solche Berggötter-Stöcke können kunstvoll gestaltet sein; sie sind mit Silbergriffen versehen, mit Sonnenscheiben und Mondsicheln oder mit Schnitzereien – „dem Bild eines Mannes“, wohl des Berggottes – verziert.

Fetischartige numinose Objekte finden sich verschiedentlich als Motive syrischer und kappadokischer Rollsiegel; so z.B. ein Stock, auf dem zwei menschliche Köpfe angebracht sind.

Die Axt, ein Symbol der Herrschaft, ist primär ein Kultgegenstand der Istar/Ša(w)oška in ihrer kriegerisch-männlichen Erscheinungsform: Einer Statuettenbeschreibung zufolge, „hält“ die geflügelte Ša(w)oška „mit der rechten Hand eine Axt (aus) Gold.“¹⁸⁴ Zum Kultinventar der „Göttin der Nacht“ gehört unter anderen Utensilien „eine Axt, ein Dolch – dies (alles) aber von einem Mann.“¹⁸⁵ Auch eine Bronzestatue der 'Anat oder Astarte schwingt mit der rechten Hand eine Axt (Abb. 61). Eine Axt gehört denn auch zum Kultinventar der Ša(w)oška von Taminga,¹⁸⁶ der zu Ehren die Königin am 24. Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals einen Axttanz aufführt.¹⁸⁷ In einer hethitischen Statuettenbeschreibung ist die Statuette (einer nicht namentlich genannten Gottheit) beschrieben, die mit vier Äxten versehen ist.¹⁸⁸

Eine Inventarliste führt die kupfernen Prunkäxte der Istar/Ša(w)oška auf, nämlich „sechs große Äxte“ und „zehn kleine Äxte“. Die sechs großen Äxte: Die erste Axt ist mit Gold, Lapislazuli, „Lebensstein“ und Schwarzeisen belegt; „oben aber“ sind [zwei Stellen] mit „Lebensstein, marantiš und Gold“ eingelegt. Vor der zweiten Axt ist „vorn ein Rind“ [angebracht]. Die dritte Axt ist aus Silber und Holz und „oben“ mit einer Applikation versehen. Die übrigen großen Äxte sind aus Eisen und Holz, aus Bronze und Holz

¹⁸³ Siehe S. 461 und 496 f.

¹⁸⁴ Siehe S. 500.

¹⁸⁵ Siehe S. 504.

¹⁸⁶ Siehe S. 686.

¹⁸⁷ KUB 45.32 Rs. III 7'-10', Duplikat KUB 12.5 und IBoT 3.115 Vs. 5-8, siehe S. 686 und 810.

¹⁸⁸ KUB 38.11 Vs.(?) 3'-9'.

oder aus Silber und Holz. Auch die neun kleinen Äxte sind aus Holz, Silber und Gold und mit Edelsteinen belegt. Selbst die Griffe (akkadisch qātu „Hand“)¹⁸⁹ der Äxte sind zum Teil aus Silber. Nach der Beschreibung der Äxte folgen in der Liste der bronzene huprušhi-Räuchergefäßständer „des Anblickens“ und die bronzene galgalturi-Pauke(?).¹⁹⁰

In Emar ist die „Axt der Gottheit“ ein wichtiges Kultsymbol: Wenn man während des zukru-Opferituals die Statue des Dagān aus dem Tempel bringt, „geht [die Axt der Gottheit hinte]r ihr; sodann gibt man ein Schaf „[für die A]xt der Gottheit.“ Danach werden die Begriffe „Herrschaft und Axt der Gottheit“ beopfert.¹⁹¹ Während des Einsetzungsrituals einer ėntu-Priesterin trägt man die „Äxte der Götter“ hinter der ėntu-Priesterin, vor welcher die Sänger einhergehen, und stellt sie sieben Tage lang vor dem Tempel der Göttin Ninkur auf. Mit den „Äxten der Götter“ identisch sind die mit GIŠTUKUL „Keule, Waffe“ bezeichneten „Waffe(n) der Götter“, die während dieses Rituals ebenfalls in einer Prozession herumgetragen werden.¹⁹² Die in den hethitischen Statuettenbeschreibungen mit GIŠTUKUL bezeichneten Kultbilder der Berggötter könnten deshalb auch Äxte sein.

Altäre

Ein Altar ist jede künstlich errichtete Erhöhung, auf der heilige Handlungen, namentlich Opfer, verrichtet werden. Der Altar geht auf den Herd des Wohnhauses zurück.¹⁹³ Doch scheinen der Notzeitschilderung des Telipinu-Mythos zufolge einst Altar und Herd nebeneinander im Wohnhaus gestanden zu haben.¹⁹⁴

Der hethitische Terminus ištānana- „Altar, Postament“ (sumero-graphisch ZAG.GAR.RA) ist von der indogermanischen Wurzel *stā- „stehen“, altindisch sthāna- „Stand“ usw., gebildet.

¹⁸⁹ Vgl. auch 1-NU-TIM ŠA-GA-RU ZABAR 1 QA-TÚ ZABAR ú-wa-an-na-aš KUB 29.4 Vs. I 42.

¹⁹⁰ KBo 35.246 + KBo 39.185 (= ChS 1.3.1 1994, Nr. 14) Vs. Vgl. auch „die silberne Axt der Ištar“ in KBo 27.60.

¹⁹¹ Emar VI.3 1986, Nr. 375:4-6, 22, siehe auch S. 571.

¹⁹² Emar VI.3 1986, Nr. 369, bearbeitet von M. Dietrich 1992, Zeilen 7, 10, 29, 31, 45 f., 65 f.

¹⁹³ Zum Altar allgemein vgl. H. Seiwert 1988; zu den Altären im hethitischen Schrifttum vgl. M. Popko 1978, 66-77 und HED 2 1984, 461-463.

¹⁹⁴ Siehe S. 275.

Der Altar ist heilig und unverletzlich; sich ihm in unreinem Zustand zu nähern, gilt als Frevel, den die Götter ahnden.¹⁹⁵

Die Altäre können kunstvoll gestaltet sein, wie z.B. der mit zehn bronzernen Sonnenscheiben verzierte Altar des Wettergottes der Stadt Liḫzina.¹⁹⁶

Auf den Altären, die selbst Gegenstand der Verehrung sind, stehen die Statuetten der Gottheiten; je nach dem Ziel des Rituals können mehrere Statuetten auf einem einzigen Altar „geordnet“, bzw. aufgestellt werden.

Während der Opferhandlungen werden die Altäre gelegentlich mit Zweigen geschmückt.¹⁹⁷ Den Opferhandlungen schließt sich das „Fest(zeremoniell) der Reinigung des Altars“¹⁹⁸ an.

Den unterschiedlichen Opferformen entsprechen verschiedene Altartypen, nämlich Schlachtaltäre, Brandopferaltäre und Räucheraltäre sowie Vorlegealtäre, letztere sind die auf Reliefs abgebildeten „Flechtwerktische“, die im Verlauf des Rituals aufgestellt und wieder weggetragen werden.

Feststehende Altäre sind die drei mit Hieroglypheninschriften versehenen konischen Steinaltäre aus Emirgazi, die im Museum in Istanbul ausgestellt sind (Abb. 49a),¹⁹⁹ die aus Alalah stammenden Opfertische mit mehreren Vertiefungen und Abflußrinnen²⁰⁰ sowie ein Altar in Form eines 89 cm hohen Steinsockels, der auf allen vier Seiten mit gleichen Reliefs eines Tisches, dessen Beine in Vogelköpfen enden, verziert ist (Abb. 49b).²⁰¹ Aus Tempel 5 in Ḫattuša stammt ein einfacher quadratischer Opferstein mit eingefaßter Mulde und kleiner Abflußrinne. Den Fundumständen zufolge scheint er vor einem Kultbild gestanden zu haben.²⁰²

Ein offenbar besonderer Altar ist der im (h)išuwa-Festritual belegte „Steintisch der Lelluri“.

¹⁹⁵ KBo 23.106 Rs. 14-16, M. Popko 1978, 70.

¹⁹⁶ KUB 38.3 Vs. I 6-7, M. Popko 1978, 67 f.

¹⁹⁷ KUB 10.91 Vs. II 15-16, M. Popko 1978, 67.

¹⁹⁸ KUB 44.21 Vs. II 2 f., M. Popko 1978, 69.

¹⁹⁹ H.Th. Bossert 1942, 57 und Abb. 549.

²⁰⁰ Ausgestellt im Archäologischen Museum von Antakya. In der Grabungspublikation (L. Woolley 1955) sind diese Altäre nicht aufgenommen. Die im Museum angegebene Datierung „14./13. Jahrhundert“ ist mithin nicht überprüfbar.

²⁰¹ L. Woolley 1955, 243, Plate 52a.

²⁰² P. Neve 1986, 399.

Bewegliche Altäre – Räucheraltäre und Räucherpfannen: In (hurritischen) Aufzählungen von heiligem Tempelgerät folgen die Räucherpfanne *aḥrušhi* und der Räucherpfannenständer oder tragbare Herd *huprušhi*²⁰³ auf die Miniaturhäuser *ḥamri* und *purni*, die „Fußbank“ *tuni*, den „Stuhl“ *tabri*, den „Thron“ *kešhi*, das Möbel *adani* und das Bett *na[thi]*.²⁰⁴

Das hurritische Nomen *aḥrušhi* ist von *aḥri* – ein duftender, ätherischer Rauch – abgeleitet. In die Räucherpfanne werden Zedernhölzer, Harze und andere Ingredienzien gelegt; dann wird unter dem Räucherpfannenständer ein Feuer angezündet, so daß die in der Pfanne liegenden Substanzen durch Erhitzung einen wohlriechenden Rauch erzeugen.²⁰⁵ Da der Pfannenständer die Funktion eines Herdes erfüllt, wird er auch *huprušhi*-Herd genannt,²⁰⁶ wobei mit dem Begriff *huprušhi* die Räucherpfanne mit einbezogen sein kann. Räucherpfanne und Räucherpfannenständer sind für den Kult der großen Gottheiten – *Teššop*, *Ḥebat* und *Ša(w)oška*²⁰⁷ – belegt. In Opfertexten werden diesen, auch mit dem Gottesdeterminativ versehenen sakralen Geräten Brot- und Vogelopfer dargebracht.²⁰⁸

Solche, aus einer Räucherpfanne und ihrem Ständer bestehenden Altäre sind im dritten Jahrtausend in Assur, im *Dijāla*-Gebiet und im Nordosten Syriens²⁰⁹ und in Palästina bis in das erste Jahrtausend bezeugt.²¹⁰ Sie stammen aus Häusern – vor allem aus Tempeln und Palästen – aber auch aus Gräberfeldern, wie in *Abu Salabikh*²¹¹ (zwischen *Nippur* und *Kiš*) und in *Tall Biʿa*.²¹²

²⁰³ *Huprušhi* entspricht sumerisch *NÍG.NA*, akkadisch *nignaku*.

²⁰⁴ KUB 32.50 Vs. 20'-22'. An diese Aufzählung erinnert ein Grabungsbefund vom *Lidarhüyük* (nördlich von *Urfa*), wo ein Raum (G 35) mit mächtigen Mauern und Kieselplaster angeschnitten wurde, in dem sich ein Miniaturhaus (siehe S. 517-519) und ein Räucherpfannenständer befanden. Dafür, daß dieser Raum (auch) kultisch genutzt wurde, spricht ein in den Boden eingetiefter Topf, der zwei Idole – ein Buckelrind und eine Frau – barg (Hinweis R. Dittmann).

²⁰⁵ G. Wilhelm 1972-1975.

²⁰⁶ Zum Beispiel KBo 21.33 (= ChS 1/2 1986, Nr. 1) Vs. I 29.

²⁰⁷ Für *Teššop* z.B. KUB 25.44 Rs. V' 6'; für *Ḥebat* z.B. KUB 27.13/15 Vs. I 22-23; für *Ša(w)oška* z.B. KUB 27.1 (= ChS 1/3.1 1994, Nr. 1) Rs. III 6-8.

²⁰⁸ Brotopfer: KBo 21.87 Rs. III 14' f und KBo 8.149 10'; Vogelopfer: KUB 15.34 Rs. IV 52'-54'; vgl. auch KUB 32.95 Vs. 8', KBo 14.45 6'; KBo 15.42 Vs. I' 18'; KBo 24.73 Rs. 3'; KBo 14.132 Vs. II 11'; KUB 34.102 Vs. II 14'-15'.

²⁰⁹ A. Moortgat 1962, 30.

²¹⁰ G. Sauer 1966, 155 f.; vgl. auch *Leviticus* 16.12 f.

²¹¹ J. Moon 1981; J.N. Postgate 1983.

²¹² R. Arns et al. 1984, 39 f.

Die Texte nennen Räucherpfannenständer aus Stein²¹³, Bronze²¹⁴ und Holz.²¹⁵ Häufig sind Räucherpfannenständer mit Ritzzeichnungen und Applikationen verziert. Der Räucherpfannenständer vom *Tell Chuera* z.B. ist mit plastisch aufgelegten Wellenbändern, ausgeschnittenen „Fenstern“ und eingeritzten Zweig- und Rosettenmustern verziert. Er trug mindestens drei Bildfriese übereinander, die von den ausgeschnittenen „Fenstern“ in annähernd quadratische Metopenfelder aufgeteilt sind. Das Hauptmotiv des Metopenreliefs ist ein dem sumerischen *Anzu*-Vogel gleichender löwenköpfiger Adler, der mit zwei Löwen wappenartig kombiniert ist. Links von dem mythischen Vogel ist ein Skorpion und unter ihm eine Schlange appliziert. Auf der rechten Seite steht ein Jäger mit einem Falken auf der Hand und einem Dolch im Gürtel; er hält in jeder Hand einen erlegten Kapriden (Abb. 91a-b).²¹⁶

Daneben werden Räucher- oder Kohlenbecken, wie sie z.B. vom *Tell Halawa* bekannt geworden sind,²¹⁷ verwendet. In einem Mythologem einer hattisch-hethitischen Bilingue sitzt die Haus- und Herdgöttin *Kamrušepa* an einem Herd aus Eisen.²¹⁸

Miniaturhäuser

Das zentrale Verbreitungsgebiet der aus Ton gefertigten Miniaturhäuser²¹⁹ – in archäologischer Terminologie auch als Haus-, Tempel- und Architekturmodelle, als *shrine houses* und *maquettes* bezeichnet – ist Syrien und Jordanien.²²⁰ Von dort sind sie nach Anatolien bis in die Ägäis, und über das griechische Festland, sogar bis in das südöstliche donauländische Neolithikum gelangt.²²¹

²¹³ KUB 45.57 Vs. II' 5'.

²¹⁴ AIT 413:19; HSS 15 130:43.

²¹⁵ KBo 5.2 Vs. II 4 f.

²¹⁶ A. Moortgat 1962, 30-35.

²¹⁷ J.-W. Meyer 1989, 33.

²¹⁸ Siehe S. 261.

²¹⁹ Vgl. W. Khayata 1970.

²²⁰ Zum Beispiel das tönerne Miniaturhaus von *El Amrah* aus dem vierten Jahrtausend, das Tonhaus aus *Uruk*, oder das frühbronzezeitliche Tonhaus aus *Arad* im östlichen Negev (Y. Aharoni 1973, 26 Abb. 3).

²²¹ Im jüngeren Neolithikum Südosteuropas deuten solche Tonhäuser mit altarartigen Tischlein und mancherlei anderen Ausstattungsgerät ebenfalls auf eine kultische Verwendung hin, vgl. H.-J. Kellner 1973, 8. Zu Miniaturhäusern aus dem bulgarischen Chalkolithikum vgl. A. Raduntscheva o.J., 42 Abb. 54.

Miniaturhäuser sind Nachbildungen von Sakralbauten. Sie dienen als Räucheraltäre, Libationsgefäße und Kultschreine zur Aufnahme von Götterstatuetten. Ein aus Mari stammendes Rundhaus wurde beim Hausbau deponiert.²²² Andere wiederum dürften Architekturmodelle ohne kultische Bedeutung sein.

Ihre Verwendung als Opfer- und Räucheraltäre zeigt ein Roll-siegel aus dem Beginn des zweiten Jahrtausends: Vor der Gottheit steht ein zweistufiger Altar, auf dem ein Speisopfer niedergelegt ist; auf dem Absatz steht ein Räuchergefäß.²²³

Räucheraltäre in Form von Häusern sind aus Assur und Nuzi²²⁴, Selemiyeh²²⁵, Meskene²²⁶, Shemshara²²⁷ und Beth Shean²²⁸ bekannt. Die Miniaturhäuser aus Assur werden in das dritte Jahrtausend datiert: In zwei Kulträumen des Ištar-Tempels G standen jeweils zwei Tönhäuser nebeneinander, die als Altäre gedient haben. Es sind zweistufige Häuser von etwa 70 bis 95 cm Höhe und einem fast quadratischen Grundriß. Eine Wand mit breiter Öffnung trennt das untere Geschoß in zwei Räume. Die Vorderseiten der Häuser sind verziert. Die rechteckigen und dreieckigen Fenster sind in die Wände eingeschnitten; Türen jedoch fehlen. Das zweistufige „Schlangenhaus“, so benannt nach den acht applizierten Schlangen, besteht aus je zwei Fensterreihen – einer Reihe rechteckiger und einer Reihe dreieckiger Fenster. Die Schlangen ringeln sich von unten nach oben zum Dach, wo an den Holmen Vögel – wahrscheinlich Tauben – appliziert sind. Das zweistufige Löwenhaus, nach den applizierten Löwen benannt, befand sich neben dem Schlangenhaus; es ist sechsstöckig mit je drei Fensterreihen und applizierten Vögeln.²²⁹

In Kamid el Lōz, in der Biquadranten-Ebene, kam eine ganze Anzahl solcher, seitlich am Altar deponierter Häuser zum Vorschein. Eines ist mit einer Vogelritzung versehen.²³⁰ An den Sims angebraute Vögel finden sich auch an einem solchen Kultgegenstand vom Tell Chuera. Appliziert mit Vögeln, Schlangen und an den Fensteröff-

nungen sitzenden Frauenfiguren ist das Fragment eines solchen Altars vom Tempel-Palast Ramses III. in Beth-Shean, der um etwa 1200 v. Chr. datiert wird. Ein zweistöckiges Turmhaus, das auf einer langhörnigen Ziege oder einem Steinbock steht, stammt aus einem Tempel in Shemshara und gehört der Mitte des zweiten Jahrtausends an.²³¹ In Meskene wurde ein in das 14./13. Jahrhundert datiertes Fragment gefunden, an dessen Außenwand die nackte Göttin angebracht ist.²³²

Eine bedingte Zuordnung der Räucheraltäre zu bestimmten Gottheiten ermöglichen die Applikationen. So stellt die nackte Göttin auf dem Kultgegenstand von Meskene eine Beziehung zur Ištar her. Symbole und Attribute der Ištar und der Išhara sind auch Vogel/Taube, Schlange, Kapride und Löwe. Damit ist die Verbindung zu dem Miniaturhaus hamri gegeben, das im Westen Syriens zum Kult der Išhara gehört: Zwei hamri-Kulthäuser erbeutet Hattušili I. in Ḫaššu(wa) am Afrin.²³³ Bereits für den Kult von Ebla sind zwei solche Kultgegenstände bezeugt.²³⁴

Daß die Miniaturhäuser glückverheißende oder apotropäische Eigenschaften besitzen, zeigen verkleinerte Exemplare, die als Amulette getragen worden sind.²³⁵

Architektonische Libationsgefäße: Den Miniaturhäusern stehen die als Häuser oder Türme gestalteten Libationsgefäße nahe. Das älteste, nur fragmentarisch erhaltene Libationshaus stammt aus Chafadschi und gehört der Djemdet-Našr-Zeit an.²³⁶

Zwei Gefäße in Form von Türmen mit zinnenbewehrten Mauern und mit applizierten Steinböcken und einem Greifvogel als Aufsatz stammen aus einem Gebäude der altassyrischen Schicht IV/d auf Büyükkale.²³⁷ In das 15. Jahrhundert werden Fragmente von zwei Vasen in der Form zweistöckiger, zinnenbewehrter Türme mit Fen-

²³¹ Behnam Abu Al-Soof 1970, Plate XII und XIII.

²³² J. Margueron 1982. Ein hamri ist in dem Ritual Emar VI.3 1986, Nr. 370:30 genannt.

²³³ Siehe S. 402 und 562. Im Plural (Dativ und Genitiv), wahrscheinlich also ebenfalls in der Zweizahl, ist hamri in hurritischem Kontext (KUB 47.56 Rs. 12', 14') belegt.

²³⁴ Siehe S. 549.

²³⁵ Th. Dombart 1928-1929, 224, Abb. 6; siehe auch E. Heinrich 1957, Abb. 64 a.

²³⁶ E. Heinrich 1957, Abb. 51 und S. 52 f.

²³⁷ K. Bittel, 1976, 76 Abb. 50.

²²² Siehe S. 256.

²²³ E. Heinrich 1957, 64 Abb. 66.

²²⁴ R.F.S. Starr 1937, Plate 61, 113, 114.

²²⁵ C.L. Woolley 1954, Plate IX b.

²²⁶ J. Margueron 1982.

²²⁷ Behnam Abu Al-Soof 1970, Plate XII-XIII.

²²⁸ J.B. Pritchard 1954, Abb. 585.

²²⁹ W. Andrae 1922, 36 f., Tafeln 13-17.

²³⁰ A. Kutschke und M. Metzger 1972, Tafel VI.

stern und einem Stück Stadtmauer von etwa 12,5 cm Höhe datiert.²³⁸

Die kippa-Häuschen: Kleine, im Tempel aufgestellte Häuschen sind auch die kippa-Kultgegenstände, die zur Aufbewahrung von Ritualgegenständen dienen. In ihnen verwahrt man das faustförmige Libationsgefäß des Wettergottes, die goldene Lanze des Šarrum(m)a²³⁹ oder Substitutsfiguren.²⁴⁰ Das kippa-Kulthaus kann zu Ritualplätzen außerhalb des Tempels gebracht oder dort gebaut werden.²⁴¹ Im Zusammenhang mit ihm scheint auf Grund ihres Namens die Gottheit Kippamula zu stehen, die zusammen mit einer Schutzgottheit und Kubaba genannt ist.²⁴²

Kultschreine: Die akkadischen und hethitischen Termini für Kultschreine sind nicht bekannt. Allenfalls könnte mit dem hattischen(?) Terminus dahanga- – dem göttlich verehrten Schrein oder Zella des Wettergott-Tempels in Nerik²⁴³ – ein solcher Gegenstand bezeichnet sein.

In einem kleinen tönernen Schrein vom Inandiktepe sitzt ein nackter Mann auf einem Stuhl hinter einer Herdstelle (Abb. 137).²⁴⁴

Sakralgefäße

Das einer Gottheit als Kultobjekt bestimmte Gefäß kann die Gottheit selbst darstellen.²⁴⁵ Beispiele bieten die Statuettenbeschreibungen des „Wettergottes des Heerlagers“ und des Marduk, deren „Gottesdarstellung“ je ein wakšur-Gefäß ist.²⁴⁶

In der Regel besteht zwischen der Gottheit und der Form ihres Gefäßes ein sinnvoller Bezug: So hat das Tiergefäß des tauro-morphen Wettergottes die Gestalt eines Rindes oder Rinderhorns und das Tiergefäß des Schutz- und Hirschgottes die Gestalt eines

²³⁸ P. Neve 1958, 31 Abb. 34a-b.

²³⁹ KBo 21.34 + IBoT 1.7, bearbeitet von R. Lebrun 1977, 116-143.

²⁴⁰ KBo 15.2, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 50-110, B Vs. 5' ff.

²⁴¹ KBo 21.34 + IBoT 1.7, bearbeitet von R. Lebrun 1977, 116-143.

²⁴² KUB 38.12 Rs. III 14'-15'.

²⁴³ Siehe S. 601.

²⁴⁴ T. Özgüç 1988, 112, Plate 63.

²⁴⁵ Siehe S. 672.

²⁴⁶ KUB 38.1 Vs. I 2-3, H.G. Güterbock 1983, 204, siehe S. 495 f.

Hirsches. Da der Wettergott und Zababa kriegerische Götter sind, haben ihre Kultgefäße die Form einer Faust bzw. eines Unterarms mit einer Faust.²⁴⁷ Der kultisch-magische Hintergrund des Tiergefäßes tritt im Trinkzeremoniell²⁴⁸ zutage: Wenn der König oder die Königin aus einem solchen Gefäß „die Gottheit trinken“, treten sie in unmittelbaren Kontakt zu ihr, indem sie sich gleichsam sakramental mit ihr verbinden.²⁴⁹ Die gleiche Funktion erfüllen Gebäckbrote wie die nach Gottheiten benannten ninattanni- und tunapi-Gebäcke.²⁵⁰

Die ältesten Kultgefäße stammen aus der neolithischen Siedlung Hacilar VI, die in etwa um 5600 v. Chr. datiert wird. Es sind ein Becher in Gestalt eines Menschenkopfes sowie zwei Tiergefäße – das eine ist als Hirsch und das andere als Eber gestaltet.

Aus der frühen Bronzezeit sind eine ganze Reihe von Zeremonialgefäßen erhalten: Vom *Tell Munbāqa*, identisch mit der antiken Stadt Ekalte,²⁵¹ stammen mehrere solcher Gefäße, von denen ein Kessel mit Tülle und Rundboden hervorgehoben sei: Unterhalb der Tülle ist ein etwa 8 cm großer Vogel eingeritzt, dessen abgebrochener Kopf ursprünglich plastisch ausgebildet war. Links und rechts der Tülle stehen sich zwei eingeritzte Löwen von etwa 46 cm Länge gegenüber; die Köpfe mit aufgerissenen Mäulern sind plastisch aufgesetzt. Die Mähnen sind durch eingeritzte Linien angedeutet. Fell und Federn sind ebenfalls mit Ritzlinien wiedergegeben. Zwei Fragmente von ritzverzierten Gefäßen sind in Register eingeteilt. Auf dem einen sind (von links nach rechts) dargestellt: Der Vorderkörper eines Pferdes mit Reiter; davor steht ein Tier mit langen Ohren und hochgestelltem Schwanz. Die Augen der beiden

²⁴⁷ KUB 38.1 Vs. I 5, H. Otten 1976-1980d und H.G. Güterbock 1983, 204 f., 214; ein silbernes faustförmiges Gefäß des Wettergottes ist in KBo 10.2 Vs. I 12 belegt. Die „Faust des Wettergottes“ und die goldene Lanze des Šarrum(m)a werden in KBo 21.34, bearbeitet von R. Lebrun 1977, 116-143, Vs. II 31-33 beopfert, vgl. auch Vs. II 45 (H.M. Kümmel 1967, 73). Eine Faust als Attribut des Wettergottes findet sich auf einem Zylindersiegel aus Zypern (Abb. 52). Ein Rhyton in Form einer Faust besitzt ferner die Gottheit Karmahī(li) (KBo 10.89 Vs. II 1'-4', H.G. Güterbock 1983, 214.); vgl. noch KUB 46.40 Vs. 4, 6. Ein Gott als Faustkämpfer begegnet auf dem Goldbecher von Hasanlı (Abb. 101).

²⁴⁸ Siehe S. 672.

²⁴⁹ B. Rosenkranz, 1973, 285 ff.

²⁵⁰ KBo 7.46 Rs. IV 8' und KUB 10.63 Vs. I 5-8, siehe auch S. 644.

²⁵¹ W. Mayer 1990, 49; zum Pantheon von Ekalte (in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends) vgl. D.E. Fleming 1993, 94-96.

Tiere sind aufgesetzt und haben eine eingestochene Pupille. Über dem Tier steht ein Vogel; es folgt ein Pferd mit Reiter, dessen rechter Arm erhoben ist. Zwischen dem erhobenen Arm und dem Vogel liegen zwei parallele, senkrecht verlaufende Schlangenlinien. Die fünf darunter liegenden Register sind mit geometrischen Motiven ausgefüllt (Abb. 92a). Auf dem anderen Fragment sind über einem Streifen mit figürlichen Darstellungen zwei Reihen geometrischer Muster erhalten, darunter weitere vier. Im Bildfries selbst ist auf der linken Seite ein Hirsch dargestellt, über ihm ein kleineres Tier mit langen Ohren und hochgestelltem Schwanz. Die Augen der beiden Tiere sind aufgesetzt, die Pupillen eingestochen. Vor dem Hirsch ist ein pflanzliches Motiv und die Schnauze eines weiteren Tieres zu sehen. Rechts sitzt eine nach rechts blickende menschliche Figur mit erhobenen Unterarmen. Die Hände haben nur vier Finger. Von der linken Hand läuft ein geschwungenes, leiterartiges Gebilde nach rechts über einen Wagenschild. Davor ist noch der Hinterkörper eines Tieres erhalten (Abb. 92b).²⁵²

Ähnliche Gefäße bzw. Fragmente kamen in *Halawa* zutage.²⁵³ Eine Alabasterschale stammt aus einem kleinen Depot im Tempel hinter dem Altarpodest. Die Zone, in der sich die vier Griffknubben befinden, wird oben und unten durch ein Winkelband begrenzt und ist in Dreiecke unterteilt. Während die hängenden Dreiecke mit kleinen Dreiecken gefüllt sind, finden sich in den stehenden Dreiecken eingeritzte Vogelfiguren und konzentrische Kreise. Der untere Teil der Wandung wird von einer Reihe schreitender Vierfüßler mit dazwischen angeordneten pflanzlichen Elementen eingenommen (Abb. 93a-b).

Hethitische Sakralgefäße: Da sich im Sakralgefäß, mit dem man die Libationsopfer darbringt, die Gottheit manifestiert, können Ritualgefäße mit dem Gottesdeterminativ versehen²⁵⁴ oder sogar mit dem Namen einer Gottheit benannt werden. Verschiedentlich sind Gefäße durch Symbole als zu bestimmten Gottheiten gehörend gekennzeichnet; so könnten die mit einer Svastika verzierten Gefäße

aus Höyük bei Alaca zur Sonnengöttin²⁵⁵ und die mit applizierten Schlangen versehenen Gefäße zur Išhara gehören.²⁵⁶ Die Zugehörigkeit eines Gefäßes zu einer bestimmten Gottheit, wie das dubanzagi(-Ritualgefäß) zum Wettergott, oder das išnura-Teiggefäß zur Ištar²⁵⁷ und zu Ziparwa²⁵⁸ wird in den Ritualanweisungen besonders hervorgehoben. Streng unterscheidet das althethitische Gewitterritual²⁵⁹ beim Opferzeremoniell zwischen dem „glänzenden Becher des Wettergottes“, dem „glänzenden Becher der Sonnengöttin“, dem „Becher des Wettergottes (und des) Wašezzil(i)“, dem „Becher der Sonnengöttin (und der) Mezzulla“ und dem „Becher der Inar(a)“. Auch im (h)išuwa-Festritual haben die Gottheiten während der Libationszeremonien ihre eigenen goldenen und silbernen Becher sowie ihre Tiergefäße.²⁶⁰

Vielfach sind die im Kult verwendeten Gefäße durch Farbe, Material oder Form bestimmt, wie z.B. die in dem Gewitterritual verwendeten schwarzen Libationsgefäße und die iškariḫ-Opfergefäße aus Eisen für Libationen an den Wettergott, oder die Kannen aus Eisen.²⁶¹

Die Inandik-Vase: Zum Kultgerät des althethitischen Tempels bei Inandik, einem Dorf, etwa 40 km südlich von Çankırı im nördlichen Zentralanatolien gehört eine 82 cm hohe prunkvolle Vase (Abb. 94a),²⁶² die um etwa 1600 v. Chr. datiert wird. Auf vier getrennten Reliefstreifen (Abb. 94b) ist ein Festritual dargestellt, wobei die vier Bilderfolgen den einzelnen Festabschnitten entsprechen. Die jeweiligen Höhepunkte der Kulthandlungen sind untereinander angeordnet. Der unterste Fries zeigt die am Beginn eines jeden Rituals stehende Ritualzurüstung – die Zubereitung der für die Festgemeinde und die Opfervorgänge erforderlichen Konsumtibilien am Herd. Den Höhepunkt bildet ein Trinkzeremoniell zweier Männer, die in den folgenden beiden Friesen wieder erscheinen. Begleitet wird die Szene vom Spiel der Leiern – dem „kleinen“ und dem

²⁵⁵ J. Börker-Klähn und U. Krafzik 1986, 50 Anm. 6 und 57.

²⁵⁶ Siehe S. 403 f.

²⁵⁷ KUB 32.115 +, bearbeitet von L. Rost 1953, Rs. III 22-26.

²⁵⁸ KUB 59.49 Vs. II 6' f.

²⁵⁹ Bearbeitet von E. Neu 1970.

²⁶⁰ Siehe S. 863 f.

²⁶¹ KUB 57.110 Vs. II 5'.

²⁶² Publiziert von T. Özgüç 1988.

²⁵² D. Machule et al. 1986, 93-95.

²⁵³ Siehe S. 71.

²⁵⁴ Das tubanzagi-Ritualgefäß (IBOT 4, S. XXVII, KUB 51.25 Rs. 8') ist mit dem Determinativ DINGIR „Gottheit“ als „dupanzagi-Gottheit des Wettergottes“ gekennzeichnet (KBo 14.142 Vs. I 12).

„großen Ištar-Instrument“²⁶³ – sowie von einem kleinen Saiteninstrument. Die große Standleier wird von zwei stehenden Musikern gleichzeitig gespielt.²⁶⁴ Der zweite Fries zeigt drei aufeinander folgende Auftritte des Königs: Der König begibt sich in Begleitung von drei Kultakteuren und mehreren Opferträgern zur Hauptszene, dem Schlachtopfer: Dem auf einem Postament stehenden taumorphen Wettergott schlachtet der Küchenmeister einen Stier durch Kehlschnitt.²⁶⁵ Der König steht dabei und hält einen Becher; ein Sänger schlägt die kleine Leier. Nun vollzieht der König, begleitet vom Spiel der kleinen Leier, eine Libation vor einer Priesterin(?). Im Mittelpunkt des dritten Frieses steht eine Kline (im Innengemach des Tempels), auf der das Königspaar ruht. Wie auf der Bitik-Vase (Abb. 95), entschleiert der König die Königin. Auf einer Bühne agiert eine Gruppe von drei Musikanten, die auch im obersten Fries wieder aufgenommen ist. Hinter bzw. neben der Bühne sind ein Opfertisch und ein Pithos aufgestellt. Vor der Bühne halten zwei Kultakteure Gegenstände empor, in denen am ehesten noch Musikhörner zu erkennen sind; hinter ihnen steht der Leierspieler. Es folgen ein Opferträger, eine Zweiergruppe – vielleicht der „Kommandeur der Palastgarde“ und der „Prinzipal der Pagen“²⁶⁶ – sowie zwei Tamburin spielende Frauen. Der oberste Fries zeigt als die letzte rituelle Szene einen Festakt, in dessen Mittelpunkt ein Koitus steht. Dazu spielen die drei Musikanten auf – die Tamburin schlagenden beiden Frauen und der Leierspieler.²⁶⁷ Zwei Akrobaten tanzen oder springen.²⁶⁸ Da der Koitus offensichtlich als Höhepunkt des gesamten Festrituals zu verstehen ist, liegt der Gedanke an das Neujahrsfest²⁶⁹ nahe. Das Paar würde dann entweder Ĥupašiya und Inar(a) oder wahrscheinlicher Telipinu mit seiner Geliebten Ĥatepuna/Ĥatepinu darstellen.²⁷⁰

²⁶³ Siehe z. B. S. 756–758.

²⁶⁴ Eine von zwei Musikanten gespielte Leier ist bereits auf einem Rollsiegel aus dem dritten Jahrtausend (frühdynastische Zeit) aus Uruk dargestellt, R. M. Boehmer 1992.

²⁶⁵ Siehe auch S. 651 f.

²⁶⁶ Siehe S. 691.

²⁶⁷ Musikanten, bzw. Musikantinnen sind gelegentlich in der Dreizahl dargestellt; so z. B. auf der Außenseite eines Gefäßes aus der frühdynastischen Epoche vom Tell Agrab (60 km nordöstlich von Bagdad), R. Ghirshman 1937–1939, 171 Abb. 12.

²⁶⁸ Siehe S. 592.

²⁶⁹ Siehe S. 184 f. und 436.

²⁷⁰ Siehe S. 446 f.

*Die Reliefvase von Bitik:*²⁷¹ Aus Bitik, 25 km nordwestlich von Ankara, stammt das Bruchstück einer althethitischen Reliefvase (Abb. 95), die wie die Inandikvase in vier Friese eingeteilt war. Die noch erhaltene Scherbe zeigt die Reste von drei Friesen: Im unteren Fries Spuren eines rituellen Schwertkampfsplatzes oder eines Schwerttanzes,²⁷² darüber vier Opfergabenträger und im obersten Fries in einem Gemach das Königspaar mit den Trinkschalen, wobei der König, wie in der entsprechenden Szene der Inandik-Vase, die Königin entschleiert.

Daß die beiden althethitischen Vasen keine Einzelstücke sind, zeigen eine ganze Reihe von Fragmenten ähnlicher Zeremonialgefäße, von denen die Scherben, auf denen ein auf einem Kapriden stehender Gott (Abb. 96), ein Zelebrant, der der Gottheit einen Rinderkopf darbringt (Abb. 97), ein Opferrind (Abb. 98) und ein fliegender Vogel (Abb. 99) dargestellt sind, hervorgehoben seien.²⁷³

Die Metallgefäße der mittelhethitischen Zeit: Die althethitischen Reliefvasen werden in der folgenden Periode von Metallgefäßen, die ebenfalls mit Ritualszenen versehen sind, abgelöst.

Das silberne Rhyton in Form eines knienden Hirsches: Eine Ritualszene ist auch auf dem Halsfries des silbernen Rhyton der Norbert Schimmel-Sammlung (Abb. 100a–b)²⁷⁴ dargestellt: Im Mittelpunkt steht der mit dem Hirsch verbundene Schutzgott der Natur, der wahrscheinlich viermal abgebildet ist: Liegend, als unter dem Baum ruhender Hirsch; in Gestalt seiner Kultobjekte, nämlich Köcher, Jagdtasche und Lanzen; sitzend auf einem Schemel mit Hirschfüßen und schließlich in der gewöhnlichen Ikonographie auf dem Hirsch stehend. Dem auf einem Hirsch stehenden, einen Falken oder Adler und den Krummstab haltenden jugendlichen Schutzgott der Natur²⁷⁵ libiert der König(?) stehend aus einer Schnabelkanne. Der

²⁷¹ T. Özgüç 1957, 57–78.

²⁷² Siehe auch S. 686.

²⁷³ In das 17./16. Jahrhundert datiert eine Scherbe, auf der noch das Scheibenrad eines Ochsenkarrens zu erkennen ist. Die Scherbe eines Reliefgefäßes zeigt eine Tamburin schlagende Ziege oder ein Fabelwesen (um 1500 v. Chr.). Aus dem 15./14. Jahrhundert stammt eine Scherbe, auf der ein Jäger zwischen zwei Hirschen stehend dargestellt ist. Eine andere Scherbe aus dieser Zeit zeigt zwei Bezoarziegen zu Seiten eines Gefäßes; vgl. K. Bittel 1976, 142 ff.

²⁷⁴ S. Alp 1983, 93 ff. und 1988; H. G. Güterbock 1989, 114 f.

²⁷⁵ Siehe S. 452 f.

hinter ihm stehende Priester bricht ein flaches Brot.²⁷⁶ Die Libations- und Brotopferszene²⁷⁷ beschließt der aus den Festritualen bekannte Mundschenk „Des-Sich-Niederhockens“ – nach dieser Darstellung wohl besser „Des-Sich-Niederknien“.²⁷⁸ Hinter dem Gott auf dem Hirsch sitzt der Schutzgott auf einem Schemel mit Hirschfüßen; er hält in der rechten Hand den Adler oder Falken und in der linken Hand einen Becher; vor ihm steht ein konischer Altar.²⁷⁹ Während die Hieroglypheninschrift den jugendlichen Gott als Schutzgott bestimmt, ist die Namenkartusche des sitzenden Gottes nicht zu entziffern.

Das Gefäß in Form eines Unterarmes mit geballter Faust im Museum of Fine Arts Boston:²⁸⁰ Das am unteren Rand des silbernen Gefäßes befindliche Relief ist links von einem turmartigen Gebäude und rechts von einem Berggott mit sinnfälligem Bezug zur Vegetation umrahmt. Der Schauplatz des Zeremoniells ist nicht der Tempel, sondern ein heiliger Hain zu Füßen des Berges, also außerhalb der Stadt, die durch ein Gebäude angedeutet sein könnte. Auf einen solchen Hain weisen wohl auch die schematisierten Pflanzen hin. Thema der Darstellung ist ein Opferzeremoniell für den Wettergott; er hält in der erhobenen rechten Hand eine Keule und in der linken Hand zwei Seile, die um den Nacken eines vor ihm stehenden Stieres geschlungen zu sein scheinen. Für den Wettergott ist ein mit Broten beladener konischer Opfertisch zugerüstet, vor dem der König – nach der Hieroglyphe ein König Tutḫaliya – mit einer Kanne „auf den Boden libiert“.²⁸¹ Der König trägt die Zeremonialkleidung und den Krummstab. Der hinter dem König befindliche Adler, vor dem der „Mundschenk Des-Sich-Niederknien“ eine Amphore hält, ist nicht näher zu bestimmen; ein Adler ist aber auch in der Opferszene des Felsreliefs bei Fraktun dargestellt (Abb. 134).²⁸² Es folgt ein Zug von fünf Männern, die alle offene Mäntel

²⁷⁶ Siehe S. 669-673.

²⁷⁷ Siehe S. 669.

²⁷⁸ LÜ. SAGI(.A) paršnauwaš „Mundschenk Des-Sich-Niederhockens“ vom Verbum parš(a)nai- „sich niederhocken“ gebildet.

²⁷⁹ Siehe S. 515.

²⁸⁰ Die Publikation des Gefäßes wird von H. G. Güterbock und T. Kendall vorbereitet.

²⁸¹ Siehe S. 672 f.

²⁸² K. Bittel 1976, Abb. 198.

über einer langen Robe tragen. Der erste der Männer scheint ein rundes Brot zu halten; ihm folgen zwei die Leier spielende Männer und ein weiterer Musikant mit einer Zimbel. Den Schluß des Zuges bildet ein Mann mit einem Stab.

Aufgrund der Art der Darstellung war das Gefäß für den Kult des Wettergottes bestimmt.²⁸³ Solche Gefäße gehören aber auch zum Kultinventar anderer Götter, wie des Zababa oder der Gottheit Karmahī(li).²⁸⁴

Der Goldbecher von Hasanlū (im Solduz-Tal, südlich vom Urmia-See) könnte wegen seiner rituellen und mythologischen Themen ein nordwestsyrisches Importstück sein (Abb. 101). Der Becher wird um etwa 1000 v. Chr. datiert. Der obere Fries zeigt eine Libationszene: Ein mit einem langen Wickelgewand gekleideter Priester, dem von zwei Gehilfen zwei Opferschafe zugeführt werden, libiert aus einem Becher vor drei in Wagen stehenden Göttern. Angeführt wird der Götterzug von Teššop, charakterisiert durch seine beiden Stiere Šeri(šu) und Hurri, die den Wagen ziehen; aus ihren Nüstern fließt Wasser, welches den Regen darstellen soll. Auf Teššop folgen in von Pferden gezogenen Wagen der Sonnen- und der Mondgott, jeweils kenntlich an ihrer Kopfbedeckung. Im unteren Fries stehen neun mythologische Episoden nebeneinander. Mit den aus den Nüstern der Stiere strömenden Wasser ist ein thronender Gott verbunden, dessen Thron ein auf einem Löwen stehender Bergsitz mit drei Hundeköpfen ist. Hinter dem Thron steht die nackte Göttin auf zwei Widdern. Ihr Kleid – ein rechteckiger Umhang – hält sie mit ausgestreckten Armen weitgeöffnet. Vor dem thronenden Gott steht ein anderer Gott in kämpferischer Haltung, dessen ausgestreckte, zu Fäusten geballte Hände mit Handschuhen bekleidet sind. Ohne ersichtlichen inhaltlichen Zusammenhang folgen eine Libationszene vor einem bocksfüßigen Altar, vergleichbar mit dem Schemel des Schutzgottes auf dem silbernen Hirschrhyton; ferner die Übergabe eines Kleinkindes an den thronenden Gott durch eine Amme – eine Szene, die an die Geburt des Ullikummi erinnert. Über der Amme sind drei Dolche, Symbole des Ugur(?), dargestellt. Hinter der Dolchgruppe ist eine auf einem Löwen sitzende, an die Kubaba erinnernde Göttin zu erkennen, die in der linken Hand einen Spie-

²⁸³ Siehe S. 812 mit Anm. 214; vgl. auch S. 52.

²⁸⁴ Siehe S. 812 mit Anm. 214.

gel und in der rechten Hand vielleicht eine Spindel hält. Hinter ihr befindet sich das mythologische Motiv des babylonischen Helden Etana, den ein Adler auf seinem Rücken himmelwärts trägt. Unter der Göttin auf dem Löwen kniet eine Gestalt, die von zwei Männern mißhandelt wird – ein Motiv, das mit der Tötung des Huwawa durch Gilgameš und Enkidu in Zusammenhang gebracht werden könnte. Hinter Etana erscheint ein mit einem Schlangendiadem geschmückter Mann, der mit Köcher, Pfeilen und Bogen bewaffnet ist.²⁸⁵

Anthropomorphe Sakralgefäße sind im hethitischen Schrifttum nicht erwähnt.²⁸⁶ Die bezeichnendsten Formen dieses Typs sind Gefäße in Gestalt von Frauen – „Gefäßfrauen“ und Bauchgefäße – Symbole der gebärenden und nährenden Muttergöttin.²⁸⁷ Die ältesten stammen aus der neolithischen Schicht Hacilar I: Ein bemaltes Gefäß in Form einer sitzenden Frau mit Augen aus Obsidian²⁸⁸, ein anthropomorphes Gefäß in Form zweier Frauen²⁸⁹ und ein Gefäß mit modellierten Armen.²⁹⁰ Ein Gefäß aus Hassuna aus dem fünften Jahrtausend zeigt auf dem Gefäßhals ein menschliches Gesicht.²⁹¹ In das dritte Jahrtausend werden ein Krug aus Tell Barsib mit einer applizierten menschlichen Figur als Ausguß²⁹² sowie ein anatolisches Zeremonialgefäß mit dem Kopf einer Frau und Brüsten auf dem Gefäßbauch datiert. Mit den applizierten Händen hält die „Gefäßfrau“ einen Becher, der als Ausguß dient. Auf dem Kopf trägt sie eine Schale, in die die Flüssigkeit gefüllt wird (Abb. 102). Auf der gleichen Ebene steht eine stark stilisierte weibliche Figurine mit einer Amphore auf dem Kopf aus Jordanien, die ebenfalls dem dritten Jahrtausend angehört.²⁹³ Ein Gefäß in Gestalt eines Men-

²⁸⁵ P. Calmeyer 1972-1975 und I. J. Winter 1989.

²⁸⁶ Eine anthropomorphe Vorstellung von bestimmten Gefäßen klingt in den hethitischen Bezeichnungen *arra- „Gesäß“* für den Gefäßboden und *puri- „Lippe“* für den Gefäßrand des *palhi*-Gefäßes an, KUB 44.54 + (= ChS I/5 1988, Nr. 56) Vs. II 12-16, siehe S. 899.

²⁸⁷ E. Neumann 1956, 99 ff., 123 und 160.

²⁸⁸ J. Mellaart 1965, 111.

²⁸⁹ J. Mellaart 1978, 25.

²⁹⁰ J. Mellaart 1960, 68.

²⁹¹ A. Parrot 1962, 63.

²⁹² A. Bahnassi 1987, 62.

²⁹³ J. P. Thalmann 1987, 79.

schen, der eine Schale auf dem Rücken hält, stammt vom Kültepe aus dem Beginn des zweiten Jahrtausends.²⁹⁴

Unter den Beigaben in den Kammergräbern von Höyük bei Alaca findet sich ein Bronzekännchen, das wie eine Kanne aus Mahmatlar mit Buckeln versehen ist, die ihrer Anordnung nach als Brustwarzen zu deuten sind. Eine Verbindung des Gefäßtyps zur Sonne bzw. zu den vorhethitischen Sonnengöttinnen könnte durch die Svatiska-Verzierung gegeben sein. Ähnlich sind denn auch die bis in die Theißkultur gelangten Gesichturnen aus Troja II gestaltet.

Hier schließt sich die Vorstellung der Quellgefäße an. Ein von Zentralanatolien bis zum Euphrat verbreiteter Bildtypus ist der einer Becher oder Schale haltenden Quellgöttin.²⁹⁵

Ein hethitisches Gefäß, auf dem der Oberkörper einer Sphinx im Relief dargestellt ist, wurde am Karahüyük (Schicht I) bei Konya gefunden (Abb. 103).²⁹⁶

Kopfgefäße und Gesichtsvasen: Das älteste Gefäß dieses Typus ist ein rotgebrannter Trinkbecher in Gestalt eines menschlichen Kopfes aus Hacilar (Schicht VI, Mitte des sechsten Jahrtausends).²⁹⁷

Der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends gehört die Gesichtsvase vom Tell Brak an; sie stellt einen bärtigen Männerkopf mit breitgezogenen, wohl lachenden Mund dar. Durch schwarze Farbe sind die schmalen Augenbrauen, die Ringe um die Augen, Ohren, Ohrlocken und Barthaare besonders hervorgehoben.²⁹⁸ In die gleiche Zeit gehören die anthropomorphen Libationsgefäße vom Kültepe, nämlich eine doppelgesichtige schwarzgraue Vase mit einem vollbärtigen männlichen und einem weiblichen Gesicht; daß es sich um Götter handelt, zeigen die applizierten Hörner (Abb. 104); ferner eine Doppelvase mit großen, als Mäuler gestalteten Öffnungen,²⁹⁹ eine Art Becher aus rötlichem Ton³⁰⁰ sowie ein mit schwarzgrauer Glasur überzogenes, als Männerkopf geformtes Gefäß.³⁰¹ In die zweite Hälfte des zweiten Jahrtausends wird ein

²⁹⁴ T. Özgüç 1979, 267-272.

²⁹⁵ Siehe S. 464 f.

²⁹⁶ S. Alp 1978/1980.

²⁹⁷ J. Mellaart 1965, 106 Abb. 90.

²⁹⁸ P. Thomsen 1937-1939, 178.

²⁹⁹ K. Bittel 1976, 77 Abb. 51.

³⁰⁰ T. Özgüç 1986, Plate F:4.

³⁰¹ Höhe 5,6 cm. Zu weiteren Gesichtsgefäßen aus Boğazköy siehe R. M. Boehmer 1983, 14 f. mit Tafel IV 5-8.

Becher mit modelliertem menschlichen Gesicht aus Ugarit datiert.³⁰² Dieser in Nordsyrien oder sogar im minoischen Kulturkreis beheimatete Gefäßtyp ist seit der mittleren Bronzezeit im gesamten Vorderen Orient einschließlich der Inseln Zypern und Rhodos verbreitet.³⁰³

Gefäße mit applizierten menschlichen Figuren: Vom Burgberg Büyükkale stammt aus der letzten Phase der altassyrischen Handelskolonien eine rot überzogene Scherbe eines großen Gefäßes; neben dem Henkelansatz ist die Figur eines nackten Mannes mit ausgebreiteten Armen appliziert (Abb. 105). Ähnliche Figuren finden sich auf Pithoi vom Kültepe: Wiederum neben einem der Henkel ist ein bärtiger Mann mit einer Kopfbedeckung und erhobenen Armen angebracht.³⁰⁴ Auf einer Pithoscherbe ist ein phallisches Männchen mit erhobenen Armen zu sehen, dessen eine Hand, gleichsam in abwehrender Geste, gespreizt ist, während auf der anderen Hand ein Vogel zu sitzen scheint. Das Gesicht ist bärtig, der Kopf mit einer hohen, spitz zulaufenden Mütze bedeckt, so daß der Dargestellte wahrscheinlich als Gottheit vorzustellen ist (Abb. 106).

Die Funktion der auf diesen Vorratsgefäßen angebrachten Figuren scheint eher apotropäischer, denn kultischer Art zu sein.

Körperteilgefäße: Neben den Gefäßen in der Form weiblicher Brüste³⁰⁵ seien die faustförmigen silbernen Gefäße, der Schöpfarm „silberne Hand“, welcher zum Waschen der Füße der Istarstatuette gebraucht wird,³⁰⁶ sowie die nur archäologisch belegten Libations-Schuhgefäße genannt.³⁰⁷

Theriomorphe Sakralgefäße: Auch die Verwendung tiergestaltiger Gefäße im Kult geht in das Neolithikum zurück. Die ältesten bekannten Exemplare sind zwei Gefäße aus Hacilar (Schicht VI) – das eine

³⁰² A. Bahnassi 1987, 51.

³⁰³ H. Frankfurt 1969, 161 f.

³⁰⁴ T. Özgüç 1986, Plate 134:1a-b.

³⁰⁵ *BIBRU* tetan- KUB 35.2(+) , bearbeitet von F. Starke 1985, 354 ff., Vs. II 14', Rs. III 1', vgl. auch O. Carruba 1967, 91 Anm. 3.

³⁰⁶ IBoT 3.115 + KUB 47.69(= ChS 1/3.1 1994, Nr. 17) Vs. II 20-21.

³⁰⁷ K. Bittel und R. Naumann 1939, 30 ff. Vom Kültepe (Schicht II) stammen Schuhgefäßpaare (und einzelne Schuhgefäße?), N. Özgüç 1965, Plate XXXII 103 und 104; T. Özgüç 1986, Plate D, 1-2 und 1991, 326 f. aus Boğazköy; F. Fischer 1963, Tafel 131; E. Akurgal 1961, 33 und R.M. Boehmer 1983, 16.

in Gestalt eines Hirsches(?) und das andere in Gestalt eines Ebers.³⁰⁸

Verbreitet sind Tiergefäße vor allem in Nordsyrien und Anatolien³⁰⁹ in Gestalt von Rindern, Löwen, Leoparden, Kapriden, Equiden, Vögeln, besonders Adlern, Igeln, Fischen, aber auch in Form theriomorpher Körperteile, wie Tierköpfe, Rinderhalse und Hörner sowie solche, die mit Tierapplikationen verziert sind.

Bezeichnet werden die Tiergefäße oder Rhyta mit dem akkadischen Terminus *bibrû* (aus sumerisch *bibra* ein Vogel), dem hethitisch *ḫalwani*- und hurritisch *ḫurubbi* entsprechen.³¹⁰

Im hethitischen Kult sind die Tiergefäße in aller Regel aus kostbaren Materialien – aus Gold,³¹¹ Silber,³¹² wertvollem Gestein³¹³ oder mit Edelsteinen besetzt.³¹⁴ Das Gewicht eines „Rinderhalses“ aus Silber ist mit 20 Sekel³¹⁵, etwa 0,17 kg, und das eines Rindergefäßes und eines „Rinderhalses“ mit 0,5 kg³¹⁶ angegeben. Tiergefäße aus Silber – in Gestalt eines Hirsches und eines Widders – von 1,5 und 2 kg Gewicht sendet Šuppiluliuma I. als Begrüßungs-geschenk an den Pharao.³¹⁷

Die Handhabung eines Tiergefäßes, d.h. wie damit zu libieren ist, unterliegt rituellen Vorschriften: Der folgende Abschnitt berichtet von einem Gastmahl der Götter in der Unterwelt, in dem Allani mit einem Tiergefäß kredenzt; die Art, wie sie das Gefäß hält, könnte jedoch auch als ein verhängnisvoller Trick zu betrachten sein:³¹⁸ „Die Sonnengöttin der Erde aber trat vor den Wettergott

³⁰⁸ J. Mellaart 1961, 68 Fig. 27 und Plate 14.

³⁰⁹ H. Ehelolf 1939, 70-72; E. v. Schuler 1957, 46:39-41.; K. Tuchelt 1962; O. Carruba 1967, 88-97; M. Popko 1978, 87 ff.; H.G. Güterbock 1983, 212 ff. H. Otten 1971, 42 ff. und 1989, 365; F. Lüth 1989, 105.

³¹⁰ E. Neu 1989a, 297.

³¹¹ KBo 21.63 Vs. II 7', Rs. III 5', 10'; KUB 12.1 Rs. IV 10'; KUB 20.90 Rs. IV 14'; aus der minderen Goldsorte *kurupšinni*: KUB 10.89 Vs. I 38' f.; 99/r Vs. II 1 ff., E. Neu 1970, 68.

³¹² Zum Beispiel KUB 54.36 Vs. 9-11 (siehe S. 863); KUB 53.30 Vs. 18' oder KBo 18.153 Rs. 3' f.

³¹³ Aus „weißem Stein“ (KUB 35.2(+) 4, bearbeitet von F. Starke 1985, 355-357, Vs. I 14') oder aus Lapislazuli (IBoT 4.115 linke Kol. 6'-11').

³¹⁴ In der Orakelanfrage KUB 5.7 Rs. 28-30 heißt es: „Die Tiergefäße mit Schmucksteinen sind zerbrochen; der große Alabaster-Stein ist weggebrochen; die Tiergefäße mit Steinen hat man weggeworfen.“

³¹⁵ KUB 31.76 +, bearbeitet von R. Werner 1967, 22-28, Rs. VI 14'.

³¹⁶ KUB 31.76 + Rs. IV 18' und Bo 869, bearbeitet von R. Werner 1967, 32 f., Rs. 2'.

³¹⁷ EA 41: 39-43.

³¹⁸ Siehe S. 551 f.

wie ein Mundschenk. Die Finger ihrer Hand [waren] ihr lang [ausgestreckt], und sie, (nämlich) selbige vier Finger, liegen unterhalb [des] Tiergefäßes.³¹⁹ Am 15. Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals bringen die Schmiede zwei Rinderkopfgefäße herbei, die der Mundschenk an den Hörnern ergreift, um mit ihnen zu libieren.³²⁰

Ein Inventartext aus der Kanzlei Tuḫaliyas IV. vom Tempel 2 (in Ḥattuša)³²¹ registriert dort aufbewahrte Tiergefäße meist als Paare wie sie gelegentlich auch im Opferritual Verwendung finden. Aufgeführt sind als erster Posten vier Rindergefäße aus Gold und Stein – eines stehend, eines liegend und zwei auf den Vorderbeinen stehend. Zweiter Posten: Vier Hirschgefäße aus Gold und Stein – eines stehend, zwei auf den Vorderbeinen stehend und eines liegend. Dritter Posten: Vier Adlergefäße aus Gold (und) Lapislazuli. Vierter Posten: Drei Löwengefäße – eines stehend, Kopf und Brust aus Gold und Meteoriteisen (Schwarzeisen), eine Löwen-Protome aus Gold, Lapislazuli und []. Fünfter Posten: Drei Leopardengefäße – eines stehend aus Gold, und zwei Leopard-Protome aus Gold, Lapislazuli, mušnuwan-Stein []. Sechster Posten: Drei []. Siebter Posten: Zwei awiti-Löwengefäße aus Lapislazuli.³²²

Die Zuordnung der Tiergefäße zu bestimmten Gottheiten ist den hethitischen Inventartexten zu entnehmen; z.B. gehören drei Rinderhälse aus Silber und ein Bergschaf-Gefäß „auf allen Vieren stehend“ zum Kultgerät des „Wettergottes des Himmels“.³²³ In dem folgenden Abschnitt eines Festrituals erhält der tauromorphe Wettergott die Libation aus dem tauromorphen Gefäß und der auf dem Hirsch stehende Schutzgott aus dem Hirschgefäß: „König (und) Königin trinken abermals (zu Ehren des) Wettergott(es) (und des) Wettergott(es) von Zippalanda sitzend drinnen aus einem Rindergefäß. Man spielt die große Leier; der Mundschenk gibt drinnen einen süßen Brotlaib. Fleischgerichte stellt man (hin). König (und)

³¹⁹ KBo 32.13 Vs. II 28-33, H. Otten 1989, 365-368.

³²⁰ Siehe S. 802.

³²¹ Siehe S. 628 f.

³²² Bo 87/5a bearbeitet von H. Otten 1989.

Eine fragmentarische Aufzählung bietet KUB 44.6 Vs. I 3'-5': Genannt sind zwei Schweine-Gefäße aus Bronze, und ein Gefäß in Gestalt des šaša-Tieres – einer Antilope(?) – aus Bronze. Fragmente von Tiergefäßen aus Ton in Form eines ruhenden Hirsches sowie in Form von Stier- und Adlerköpfen fanden sich in einem hethitischen Tempel der Ruine Imikuşaḡi am Euphrat etwa 25 km nördlich von Malatya, V. Sevin 1994.

³²³ KUB 42.100, bearbeitet von C.F. del Monte 1978, 181-188, Rs. III 27 f.; vgl. auch KUB 38.1 Vs. I 29 f.

Königin trinken sitzend (zu Ehren des) Schutzgott(es) draußen aus einem Hirschgefäß.“³²⁴ Entsprechend erhält auch der auf einem Löwen dargestellte Zababa die Libation aus einem Gefäß in Löwen-gestalt: „König (und) Königin trinken sitzend (zu Ehren des) Zababa aus einem auf allen Vieren stehenden Löwengefäß.“³²⁵ Gelegentlich ist das Trinkzeremoniell mit einer vorangehenden Libation aus den goldenen und silbernen Bechern verbunden, wie z.B. im (h)išuwa-Festabschnitt das Zeremoniell mit den ḫištarni-Figuren und den „Tiergefäßen der Gottheiten.“³²⁶

Neben den Tiergefäßen sind auch einfache in Tiergestalt geflochtene Körbe bezeugt.³²⁷

Die Tiergefäße der nachfolgenden phrygischen Zeit – besonders die Stier-, Löwen- und Adlerrhyta – stehen in der hethitischen Tradition.

Die tauromorphen Gefäße: Rhyta in Gestalt eines stehenden oder liegenden Rindes, eines Rinderkopfes oder „Rinderhalses“ stellen zumeist den Wettergott dar. Mit solchen Gefäßen libiert der König oder das Königspaar dem Gott³²⁸ und seinem jeweiligen, ritualbedingten Kreis.³²⁹ Eine Ausnahme bildet die Libation des Königs-paares zu Ehren des Gottes Tuḫšael aus einem auf allen Vieren stehenden Kälbergefäß.³³⁰ Manchmal werden jeweils zwei gleichartige Gefäße verwendet: „Zwei rote Gefäße (in Gestalt eines) Wildstier(es)“ sind in einer Inventarliste aufgeführt.³³¹ Zwei silberne Rinderkopfgefäße, die die Schmiede am 15. Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals herbeibringen,³³² werden auch im KI.LAM-Festritual verwendet.³³³

Aus einem (Rinder-)Horn trinkt während des AN.TAḪ.

³²⁴ KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Rs. IV 41'-49', vgl. auch O.R. Gurney 1975, 385.

³²⁵ KUB 10.89 Vs. I 20' f.

³²⁶ Siehe S. 863 f.

³²⁷ ^{GI}PISAN SA₅ GAL GİR UR.MAḪ „großer roter Korb, Löwenfuß“ IBoT 1.31, bearbeitet von S. Košak 1982, 4-10 Vs. 2, 12.

³²⁸ Mit einem silbernen Rindergefäß libiert er dem Wettergott von Ḫiṣṣašhapa (KBo 17.83 Rs. III 5'-6'); desgleichen dem „Wettergott des Himmels“ in einem luwischen Ritual KUB 35.1 und 2(+) , F. Starke 1985, 357 f., Vs. I 11'-12'.

³²⁹ KBo 4.13 Rs. VI 17-18.

³³⁰ Bo 6514 Rs. IV 2-4, H.G. Güterbock 1983, 213 Anm. 69.

³³¹ KUB 12.3 10'.

³³² Siehe S. 802.

³³³ KBo 22.195(+), bearbeitet von I. Singer 1984, 32-37, Vs. I II 7', vgl. auch I. Singer 1983, 96 f. und O.R. Gurney 1977, 3.

ŠUM^{SAR}-Festrituals die Königin(?) zu Ehren des Stierpaares Šeri(šu) und Hurri.³³⁴

Stiergefaßpaare aus Ton begegnen seit althethitischer Zeit.³³⁵ Zwei Stierfiguren aus rot bemalten Ton wurden in einem Gebäude vom Büyükkale geborgen, wobei die Fundumstände auf eine Art Bestattungszereemonie des durch Beschädigung unbrauchbar gewordenen Kultgeräts schließen lassen;³³⁶ ein weiteres rot bemaltes Stiergefaßpaar vom Inandiktepe wird in die althethitische Zeit datiert.³³⁷ Vom Hassek Hüyük in Ostanatolien stammt ein frühbronzezeitliches Stiergefaß mit Tüllenbeinen³³⁸ und vom Kültepe mehrere Doppelrinderkopf-Gefäße³³⁹ sowie zwei Doppelrinderkopfgefäße.³⁴⁰

In das 13. Jahrhundert wird ein Terrakotta-Stiergefaß aus Ugarit³⁴¹ und in das 14. Jahrhundert ein silbernes Stiergefaß der Sammlung Norbert Schimmel datiert.³⁴²

Bemerkenswert ist ein Doppelgefäß vom Kültepe, von denen eines in der Bodenpartie in einen Stierkopf und das andere in einen Eberkopf ausläuft (Abb. 107).

Gefäße in Form eines Löwen sind, entsprechend den verschiedenen, auf Löwen stehenden Götterstatuetten, auch verschiedenen Gottheiten zugeordnet. In den hethitischen Tempelinventarlisten und den Festbeschreibungen haben Zababa,³⁴³ der Gott GAL.ZU,³⁴⁴ ein Wettergott(?)³⁴⁵ und auch Ištar³⁴⁶ ein Löwengefäß. In einem Ritualfragment werden, neben anderem Kultgerät, goldene Kannen

³³⁴ KUB 20.42 Rs. V 14' f.

³³⁵ K. Bittel 1976, 151 Abb. 156.

³³⁶ Siehe S. 489 Anm. 2 und 320.

³³⁷ T. Özgüç 1988, 111 f., Plate 60-61.

³³⁸ M.R. Behm-Blanke 1984, 61 ff. und Tafel 14, 1.2, zitiert aus F. Lüth 1989, 105 f.; zu den Stierkopfgefäßen von Imikuşağı siehe S. 532 Anm. 322.

³³⁹ T. Özgüç 1986, Plate 115-116.

³⁴⁰ T. Özgüç 1955, fig. 14-16, 17-20 und E. Akurgal 1961, 32, S. 112.

³⁴¹ A. Bahnassi 1987, 48.

³⁴² K. Bittel 1976, Abb. 178.

³⁴³ KUB 10.89 Vs. I 20'-21', „König (und) Königin trinken sitzend (zu Ehren des) Zababa aus einem Löwengefäß auf allen Vieren stehend“, vgl. auch KBo 17.75 Rs. IV 37'.

³⁴⁴ KBo 4.13 Rs. VI 1; KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Rs. V 39'-40'.

³⁴⁵ KBo 8.120 Vs. I 2'.

³⁴⁶ KUB 27.1 Rs. IV 32.

und Löwengefäße des Wettergottes Piḫšaššaši, des Kumarbi, der Ištar, des Ea und des Berggottes Bišaiša(bḫi) aufgeführt.³⁴⁷

Bezeugt sind löwenförmige Gefäße seit der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends, so z.B. vom Kültepe (Abb. 108),³⁴⁸ Karahüyük³⁴⁹ oder ein Gefäß in Form eines Katzenkopfes aus Alişar;³⁵⁰ auch in Nuzi kamen solche Gefäße zutage.³⁵¹

Das awiti-Löwengefäß, gehört – wie der geflügelte Löwe awiti selbst – zum Kultgerät der Ša(w)oška von Ninive.³⁵² Mit einem goldenen, geflügelten Löwengefäß trinkt das Königspaar aber auch zu Ehren der hattischen Gottheit Waḫiši.³⁵³

*Hirschgefäße*³⁵⁴ sind primär dem Hirschgott bzw. dem „Schutzgott der Flur“ zugeordnet: „König (und) Königin trinken sitzend (zu Ehren des) Schutzgottes aus einem Hirschrhyton.“³⁵⁵

Ein dem Hirschrhyton der Sammlung Norbert Schimmel (Abb. 100a-b) vergleichbares Gefäß sendet Šuppiluliuma an den ägyptischen Hof. In das ausgehende 15. Jahrhundert wird ein Gefäß aus Boğazköy datiert, das mit zwei sich gegenüberstehenden Hirschen, zwischen denen ein Gefäß steht, verziert ist (Abb. 109). Ein Hirschgefäß ist auch aus Nuzi bezeugt.³⁵⁶

Kapridengefäße: Die ältesten kapridenförmigen Gefäße stammen aus Hacilar (Schicht VI).³⁵⁷ Rhyta in Form eines Widderkopfes kamen in Karahöyük (18. Jahrhundert)³⁵⁸ und in Ras Šamra zutage.³⁵⁹ Aus Mari ist ein Becher in Form eines Steinbockkopfes bezeugt.³⁶⁰

³⁴⁷ KUB 34.87 Vs. I.

³⁴⁸ B. Hroudá 1971, Tafel 76.

³⁴⁹ T. Özgüç 1991, 321 f.

³⁵⁰ E. Akurgal 1961, Tafel 40.

³⁵¹ R.F.S. Starr 1937, Plate 103-107.

³⁵² Siehe S. 500 Anm. 82.

³⁵³ KUB 2.10 Rs. V 38-40.

³⁵⁴ KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Rs. IV 47'-49'; KUB 56.24 Rs. IV 9; Bo 5036 Rs. III 13 f.; EA 41.40; neben dem Tiergefäß ist auch ein hirschförmiger Becher belegt (KUB 10.17 Vs. I 9', VAT 7683 Rs. IV 9', S. Alp 1983, 125 mit Anm. 158); zu den hirschförmigen Gefäßen vgl. O. Carruba 1967, 90.

³⁵⁵ Bo 5036 Rs. III 13 ff., H. Otten 1971, 42 Anm. 76 und KBo 29.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Rs. IV 47'-49'; vgl. auch S. 532 Anm. 322.

³⁵⁶ R.F.S. Starr 1937, 114 A.

³⁵⁷ K. Bittel 1976, 87 Abb. 66.

³⁵⁸ K. Bittel 1976, 84 Abb. 62.

³⁵⁹ H.G. Buchholz 1987, 209.

³⁶⁰ ARM 13.8.11, siehe ferner AHw. 1372.

Ein Steinbockgefäß ist bislang nur für den Kult des „Schutzgottes der Flur“ belegt.³⁶¹ Ein Bergschafgefäß aus Silber, „auf vier Füßen stehend“, gehört zum Kultinventar des „Wettergottes des Himmels“.³⁶² Zwei goldene Bergschafgefäße „vorn stehend“ sind in einem Inventartext aufgeführt.³⁶³

In einem umfangreichen Festritual vollzieht der König mit Widdergefäßen aus Lapislazuli sowie mit dem kuraya-Gefäß Libationsriten für die Gottheiten Ziparwa, Kataḫziwuri und für die zum Sonnengott gehörigen Ilaliyant-Gottheiten: „Der Prinz füllt das Widdergefäß (aus Lapislazuli)³⁶⁴ mit Wein und gibt es dem König. Der Prinz nimmt vom kuraya-Gefäß. Der Prinz nimmt dem König das Widdergefäß (aus Lapislazuli) ab und schüttet es vor den Ilaliyant-Gottheiten aus;“³⁶⁵ ... „Der Prinz füllt ferner das Widdergefäß mit Wein und gibt es dem König; der Prinz nimmt vom kuraya-Gefäß. Der Prinz nimmt dem König das Widdergefäß und libiert vor den Stäben der Kataḫziwuri. Der König bricht Sauerteigbrot, und der Prinz legt es vor den Stäben der Kataḫziwuri auf die Leber.“³⁶⁶

Bemalte Tongefäße in Form einer Antilope sind in größerer Zahl am Kültepe (Schicht II) zutage gekommen.³⁶⁷

Gefäße in Gestalt eines *Pferdes*: Ein goldenes Gefäß in Gestalt eines Pferdes sowie einen dazugehörigen Wagen aus Gold gelobt Puduḫeba dem Jarri.³⁶⁸ Ein Pferderhyton ist aus Mersin bekannt (Abb. 110).³⁶⁹ Vom Kültepe stammt ein Gefäß, auf dessen Henkel eine männliche Figur zwischen zwei Pferden stehend, dargestellt ist.³⁷⁰

Schweineförmige Gefäße: Schweineförmige Gefäße wurden am Tell Halawa³⁷¹ gefunden. Vom Kültepe stammen ein Rhyton in Gestalt

³⁶¹ 636/u 8'.

³⁶² KUB 42.100, bearbeitet von C.F. del Monte 1978, 181-188, Rs. III 28'.

³⁶³ KUB 12.1 Rs. IV 10'.

³⁶⁴ Nach IBoT 4.115.

³⁶⁵ KBo 13.217 + VAT 15604 Rs. IV 4'-10', Duplikat IBoT 4.114 Rs. IV 1-9, parallel: IBoT 4.115 6'-12'.

³⁶⁶ KBo 13.217 + VAT 15604 Rs. IV 15'-24'.

³⁶⁷ T. Özgüç 1991, 322 f.

³⁶⁸ KUB 15.5 Vs. II 32'-38', O. Carruba 1967, 89.

³⁶⁹ J. Garstang 1953, 218 Fig. 141.

³⁷⁰ N. Özgüç 1965, Plate XXXV.102 und K. Bittel 1976, 81 Abb. 56.

³⁷¹ F. Lüth 1989, 107. Auf dem Hassek Hüyük wurden neben dem erwähnten Stiergefäß auch ein fragmentarisch erhaltenes theriomorphes Gefäß gefunden, von dem der Ausgräber vermutet, es habe die Form eines Schweines (M.R. Behm-Blanke 1984, 61 ff. und Tafel 14,1.2).

eines kauernenden Ebers³⁷² und ein Eberkopfggefäß aus Ton.³⁷³

Bronzene Gefäße in Gestalt eines Schweines und eines šaša-Tieres (Antilope?) sind einem kleinen Textfragment zufolge für die Schutzgottheit Zithariya bestimmt.³⁷⁴ Mit einem silbernen Gefäß in Schweineform libiert der König auch dem „Schutzgott der Lanze“.³⁷⁵

Vogelförmige Gefäße: Rhyta in Gestalt eines Vogels sind weit verbreitet. Die ältesten stammen aus der Djemdet-Našr-Zeit und der frühdynastischen Periode in Schichten des Mondgott-Tempels in Khafaji (im Dijāla-Gebiet), wo sie zusammen mit tauromorphen Gefäßen gefunden wurden.³⁷⁶ Vogelgefäßpaare kamen in Beycesultan und Boğazköy³⁷⁷ zutage.

Bemerkenswert ist die große Anzahl der Rhyta in Gestalt eines Adlers, der Adlerkopfggefäße und der mit Adlern markierten Gefäße vom Kültepe (der Schichten II und Ib).³⁷⁸ Ein Adler- oder Adlerkopfggefäß aus althethitischer Schicht wurde in Boğazköy und Fragmente von Adlerkopfggefäßen wurden in Alişar gefunden.³⁷⁹ Dem hethitischen Schrifttum zufolge gehören sie zum Kultinventar der Berggötter und der Schutzgötter der Natur, mit denen der Adler ikonographisch verbunden ist.³⁸⁰ Mit einem silbernen Adlergefäß trinkt der König zu Ehren des Berggottes Lula (Abb. 111).³⁸¹

Ein Rhyton in Form eines Rebhuhnes stammt aus Ostanatolien.³⁸²

Mit einem nicht näher spezifizierten Vogelgefäß³⁸³ wird dem „Schutzgottheit des Askos“ libiert.³⁸⁴

Rhyta in Gestalt von Tauben (zinzapu-Vogel) gehören zum Kult-

³⁷² K. Bittel 1976, 89 Abb. 68.

³⁷³ E. Akurgal 1961, Abb. 31, S. 112.

³⁷⁴ KUB 44.6 Vs. I 3'-5', siehe auch S. 532 Anm. 322.

³⁷⁵ KUB 40.110 Rs. 3'; vgl. auch das „Ferkel-Gefäß“ (ŠAH.TUR kappi) KBo 6.3 Rs. IV 18.

³⁷⁶ P. Delougaz 1952, 43-44 und Tafel 25-26.

³⁷⁷ F. Fischer 1963, Tafel 139.

³⁷⁸ T. Özgüç 1986, Plate 107, 115, siehe S. 614 Anm. 492.

³⁷⁹ F. Fischer 1963, 83. Zu den Adlerkopfggefäßen von Imikuşağı siehe S. 532 Anm. 322.

³⁸⁰ Siehe S. 461 f. und 496 f.

³⁸¹ KUB 40.110 Rs. 4'-5'.

³⁸² Ç. Anlağan 1993.

³⁸³ 158/o 12 und 245/v Vs. 4, O. Carruba 1967, 90.

³⁸⁴ KUB 7.38 Vs. 12-14.

gerät der Ša(w)oška von Ninive, in deren Kult denn auch der zinzapu-Vogel von Bedeutung ist.³⁸⁵

Schalen in Vogelgestalt³⁸⁶ sind in Fest-³⁸⁷ und Beschwörungsritualen³⁸⁸ belegt, ohne daß sie einer bestimmten Gottheit zugewiesen werden könnten.

Weitere Tiergefäße: Ein goldenes, in seiner Bedeutung umstrittenes, auwauwa-Gefäß³⁸⁹ gehört zum Kultgerät der Gottheit Huwaš-šanna.

An zoomorphen Gefäßen sind (archäologisch) bezeugt: Gefäße in Fischform,³⁹⁰ ferner Schildkröten-,³⁹¹ Igel-³⁹² und Schneckengefäße.³⁹³

Gefäße, bzw. Gefäßscherben mit applizierten Schlangen sind vom Tell Chuera³⁹⁴, vom Tepe Gawra³⁹⁵ und aus Mari³⁹⁶ bekannt³⁹⁷ und könnten dem Kult der Göttin Išhara zuzuordnen sein.³⁹⁸

Libationsarme: Als Libationsarme werden die langgestreckten armförmigen Gefäße bezeichnet, die am vorderen Ende stets mit einer plastischen rechten Hand, die eine Schale trägt, versehen sind. Die Schale steht durch eine Öffnung mit dem Inneren des Armes in Verbindung, so daß sie zu Libationen verwendet worden sein müssen (Abb. 112).³⁹⁹ Wohl mit den Libationsarmen zu identifizieren sind die in den Festritualen als „Hand“ bezeichneten Gefäße.⁴⁰⁰

³⁸⁵ Siehe S. 361.

³⁸⁶ L. Jakob-Rost 1972, 65 f.

³⁸⁷ KBo 4.13 Vs. III 14; KUB 11.27 Vs. II 13'; KUB 35.133 Vs. I 10'.

³⁸⁸ KBo 21.1 Vs. II 3; KUB 24.10 Vs. II 21'; KUB 24.11 Vs. II 23.

³⁸⁹ KBo 16.100 4-7; KUB 54.10 Vs. II 8' f., H. Otten und W. von Soden 1968, 16. Nach HED 1984, 237 „Spinne“; nach HW² A 636 f. wahrscheinlicher „Frosch“; der Frosch dürfte als Symbol für Wasser oder Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit gelten.

³⁹⁰ H. Th. Bossert 1951, Nr. 648; zu der fischförmigen Vase aus Ugarit siehe A. Bannassi 1987, Abb. 55.

³⁹¹ H. Th. Bossert 1951, Nr. 647.

³⁹² F. Lüth 1989, 105.

³⁹³ E. Akurgal 1961, Abb. 33 und S. 112; T. Özgüç 1991, 325 f.

³⁹⁴ W. Orthmann et al. 1986, 37 Abb. 22.

³⁹⁵ C. Bache 1933, 25 Fig. 7.

³⁹⁶ A. Bannassi 1987, 26.

³⁹⁷ Zu den minoischen und mykenischen „Schlangengefäßen“ vgl. H. V. Herrmann 1959, 74; D. J. Wölfel 1980, 300; E. Neumann 1956, 143 Abb. 27.

³⁹⁸ Siehe S. 403 f.

³⁹⁹ F. Fischer 1963, 72 f. und P. Neve 1992, 29 und 31 Abb. 77.

⁴⁰⁰ KUB 41.13 (Duplikat IBoT 4.28) Vs. II 7', 9'.

STADTPANTHEA UND LOKALE KULTE

Die Sakralität der Stadt

Die Stadt ist ein numinoser Ort, der in den Schriftzeugnissen unter bestimmten Umständen mit dem Gottesdeterminativ versehen werden kann.¹

Nach dem Stadtnumen gebildete Personennamen sind von Nuzi bis nach Halab verbreitet.²

Das berühmteste Numen ist der Gott Assur; er ist die deifizierte Stadt Assur.

In Anatolien begegnen als Stadtnumina Hattuši, Zithara – deren Numen(?) die Gottheit Zithariya ist –, die Stadtnumina Nerik bzw. Nerak³ und Kaštama.⁴ Das Numen Zahalukka scheint mit dem Wettergott der Ortschaft gleichen Namens identisch zu sein.⁵ In einer Opferliste aus Emar begegnet das Stadtnumen von Nawar als Gottheit Nawarni.⁶

Von den Stadtnumina sicher zu trennen sind die obersten Gottheiten einer Stadt, die ebenfalls nach ihrer Stadt benannt sein können, wie z. B. die „Eblaitische“, das ist die Išhara, der „Nerikäer“, das ist der Wettergott von Nerik,⁷ die „Nerikäerin“, das ist Za(š)hapuna oder der Zippalantil „Zippalandäer“⁸ genannte Wettergott von Zippalanda. Die Sonnengöttin von Arinna wird als die „Arinnäische“ (Arinnitti) und die Sonnengöttin von Taḫurpa als Taḫurpištanu, „Taḫurpa-Sonne“ bezeichnet; die (hattische) Sonnengöttin Kakšazet ist die Sonnengöttin der Stadt Kakšat.

In den Regengebietengebieten Anatoliens und Syriens sind die

¹ Zu dem problematischen Beleg *Dḥapiranzipa (DURU-an-zi-pa KUB 55.1 Rs. III 1) „Stadtgenius“ vgl. A. Unal 1988a, 475.

² Zum Beispiel die hurritischen Personennamen Paib-Ebla „Ebla erschuf (ihn)“, Arib-Ebla „Ebla gab (ihn)“ oder Ḥašib-Nawar „Nawar erhöhte“, zum Namenstyp vgl. G. Wilhelm 1992b.

³ Dne-ra-ak KBo 25.59 + Vs. III 1', Rs. IV 3'.

⁴ KUB 38.6 Rs. IV 22'.

⁵ V. Haas 1970, 69-71.

⁶ Emar VI.3 1986, Nr. 373:130'; der Name ist gebildet aus Nawar und dem hurritischen Morphem -ni, das auch in šidarni, ḥawurni, ewirni usw. vorliegt.

⁷ KUB 28.92 Vs. I 5'.

⁸ KBo 8.109 linke Kol. 8' und KUB 28.104 Vs. III 17', V. Haas 1970, 95.

obersten Stadtgottheiten zumeist die Wettergötter und die Ištar/Ša(w)oška.

Die Gründung einer Stadt ist von Riten begleitet. Ein hethitisches Stadtgründungsritual scheint in einem kleinen Textfragment vorzuliegen;⁹ in ihm ist von einem Schwein die Rede, das seiner Fruchtbarkeit wegen zum Zweck eines Analogiezaubers „in das Fundament hinein“ vergraben wird, um die Vermehrung der Bevölkerung und des Viehbestandes zu sichern.

Stadtgründungs- oder Dynastiegründungslegenden sind lediglich für die Städte Kaniš und Zalpa überliefert.¹⁰

Eine Stadt ist nicht nur von den Menschen, sondern auch von den Ahnen und ihren Göttern – den „Göttern der Stadt“¹¹ – bewohnt. Als Muwatalli II. die Residenz von Ḫattuša nach Tarḫuntašša verlegte, zog er mitsamt den Ahnen und Göttern um.

Um sich von seiner Mordtat an Tuthaliya zu entschuldigen vollzieht Šuppiluliuma I. den „Ritus des Blutes“¹² für den Palast, nicht aber für die Stadt Ḫattuša. So geschieht es, daß die Stadt von einer Epidemie befallen und erst von Muršili II. mit eben diesem Ritus entschuldigt wird.¹³ Auch Meki, der König von Ebla, reinigte nur sich selbst vom Fluch des Teššop, und „er warf die Sünden auf die Stadt Ebla.“¹⁴

Die Zerstörung einer Stadt gilt als ein Frevel gegen die Stadtgötter, der Sühneriten erfordert. Obwohl Ḫattušili I. die Einnahme der ihm feindlichen Stadt Uršu(wa) vorantreibt, fürchtet er doch die Rache der erzürnten Stadtgötter.¹⁵ Aus diesem Grund erklärt Anitta die von ihm zerstörten Städte Ullama (bei Aksaray), Ḫarkuana und Ḫattuša für sakrosankt, indem er sie dem Wettergott übereignet: „Und in der Nacht nahm ich Ḫattuša mit Gewalt; an ihrer Stelle aber ließ ich Disteln wachsen. Wer nach mir König wird und Ḫattuša wieder besiedelt, den soll der Wettergott des Himmels treffen!“¹⁶ Wie eine solche Verfluchung vonstatten ging, zeigt ein

⁹ KUB 40.23 mit den Duplikaten KUB 59.44 und KBo 23.90, C. Kühne 1972, 250-252.

¹⁰ Siehe S. 608 und 612 f.

¹¹ Zum Beispiel KUB 2.13 Rs. VI 25.

¹² Siehe S. 291-293.

¹³ KUB 14.14 +, bearbeitet von A. Götze 1930, 164-204, Rs. 9-12, V. Haas 1993.

¹⁴ KBo 32.15 Rs. III 15-20/Rs. IV 15-19, siehe S. 553.

¹⁵ KBo 1.11, bearbeitet von H.G. Güterbock 1938, 113-130; zuletzt A. Kempinski 1983, 33 ff.

¹⁶ CTH 1, bearbeitet von E. Neu 1974, Vs. 13-24, Rs. 48-51.

dafür vorgesehenes Ritual. Zuerst werden die Stadtgötter mit verlockenden Speisen und Versprechungen aus der Feindesstadt nach Ḫattuša gelockt – ein Verfahren, das als *ēliciö* „ich locke herbei“ auch in der antiken Literatur bekannt ist. Danach folgt eine an die Stadtgötter gerichtete Verfluchung durch den Eroberer: „Seht (ihr Götter), die Stadt war mir verhaßt! Da rief ich den Wettergott, meinen Herrn, an. Und, Wettergott, mein Herr, erfülle mir den Wunsch und verwirkliche mir den Wunsch! Da lieferte er mir sie (die Stadt) aus, und ich verwüstete sie. Dann machte ich sie 'rein'. Solange Himmel, Erde (und) Menschen (bestehen), soll sie in alle Zukunft kein Mensch besiedeln; jetzt (soll) [] die Feindesstadt mitsamt Feld, Flur, Dreschtenne (und) Gärten dem Wettergott, meinem Herrn, (übereignet sein); und Wettergott, mein Herr, deine Stiere – Šeri(šu) (und) Hurri – (sollen) sie als Weide (nehmen), und Šeri(šu) (und) Hurri sollen sie in Ewigkeit beweiden. Wer sie wieder besiedelt und sie den Stieren des Wettergottes – dem Šeri(šu) (und) dem Hurri – als Weide wegnimmt, der soll dem Wettergott, meinem Herrn, ein Prozeßgegner sein! Und wenn irgend ein Mensch diese Feindesstadt besiedelt und wenn (es auch) nur [ein einziges] Haus (ist), oder (auch nur) zwei Häuser (sind), (wenn) sie irgendwelche Fußtruppen und Kavallerie besiedeln, so [soll] mein Herr dieses eine Haus oder diese [zwei] Häuser oder die Fußtruppen [und die Kavallerie vernichten]!“¹⁷

In dem hurritisch-hethitischen Literaturwerk „Freilassung“¹⁸ droht Teššop Ebla „wie eine niemals vorhanden gewesene Stadt“ zu vernichten, die Mauern der Unterstadt „wie einen Becher zu zerbrechen, die Mauern der Oberstadt „wie Lehm“ zu zerstampfen, die Gebäude des Marktplatzes zu zerstören, „den Herd der Oberstadt“ in die Unterstadt und „den Herd der Unterstadt“ in den Fluß zu schleudern.“¹⁹

Die Kultstädte der großen Götter waren weit über die Grenzen des jeweiligen Landes bekannt. Darüber, daß Kumarbi in Urkeš, Teššop in Kumme, Adad in Ḫalab, Ša(w)oška in Ninive, der Sonnengott in Sippar und der Mondgott in Ḫarrân zuhause sind, bestand im gesamten Vorderen Orient Einigkeit. Der altakka-

¹⁷ KUB 7.60, zuletzt bearbeitet von V. Haas und G. Wilhelm 1974, 234-239, Rs. III 11'-38'.

¹⁸ Siehe S. 553.

¹⁹ KBo 32.19 Vs. I 36-38 und Vs. II 36-39, siehe S. 553.

dischen Inschrift der Bassetki-Statue zufolge sitzt Ištar in Eannatum, Enlil in Nippur, Dagān in Tuttul, Ninḫursanga in Kiš, Enki in Eridu, der Mondgott Sîn in Ur, der Sonnengott Šamaš in Sippar und Ner(i)gal in Kutha.²⁰ Ebenso heißt es in der hethitischen Erzählung vom Viehzüchter Appu: „[Der So]nnengott setzt sich nach Sippar, der Mondgott aber setzt sich nach Kuzina (= Ḫarrān²¹), der Wettergott setzt sich nach Kummiya, Ša(w)oška setzt sich nach Ninive, Nanaya [setzt] sich nach Kiššina²², nach Babylon aber [setzt] sich Marduk.“²³ Auf bedeutende anatolische Kultstädte bezieht sich ein vergleichbarer Absatz aus einem hethitischen Geburtshilferitual, in dem die folgenden sieben Gottheiten in einer Art mythologischen Geographie mit ihren Kultplätzen aufgezählt sind: „Den [Götter]n gibt man (ihre) Territorien; die Sonnengöttin [setzte sich in Arinna (nieder), Ḫalmašuit setzte sich in Ḫarpiša (nieder); Ḫatepi<nu> setzte sich in Maliluḫa (nieder), die Schutzgöttin setzte sich in Karaḫna (nieder), der [schreckliche] Telipinu setzte sich in Tawiniya (nieder) und Ḫuzziya setzte sich in Ḫakmiš(ša) (nieder). Aber für [Ḫanna]ḫanna war kein Platz übriggeblieben; für sie war der [Platz] die Menschheit.“²⁴

Die hurritischen Panthea im Nordosten Syriens – Urkeš, Mittani, Arraphē

Urkeš: In dem ältesten hurritischen Dokument, der Gründungsurkunde des Tišadal von Urkeš für den Tempel des Ner(i)gal, sind die Gottheiten Lubadaga (Nubadig), Teššop, Šimige und die „Herrin von Nagar“ genannt.²⁵ Letztere ist seit der neusumerischen Zeit eng mit Išhara verbunden.²⁶ Aus Nagar, mit dem Tell Brak zu identifizieren, stammt eine Siegelabrollung aus der Akkade-Zeit, die eine wasserspendende (Brunnen-)Göttin mit einer Pflanzenkrone zeigt. In ihr ließe sich die „Herrin von Nagar“ erkennen.

Mittani: Dem Brief des Mittani-Königs Tušratta an Amenophis II.

²⁰ Zuletzt bearbeitet von W. Farber 1983.

²¹ Siehe S. 374 mit Anm. 463.

²² Kiššina ist nur hier belegt; möglicherweise ist Kiššina mit der 15 km östlich von Babylon gelegenen Stadt Kiš identisch.

²³ KUB 24.8, bearbeitet von J. Siegelová 1971, 1-34, Rs. IV 13-18.

²⁴ KUB 30.29, bearbeitet von G.M. Beckman 1983, 22-31, Vs. 9-15; vgl. auch A. Archi 1988, 13, siehe auch S. 434.

²⁵ Bearbeitet von A. Parrot und J. Nougayrol 1948.

²⁶ D. Prechel 1993.

(um 1400 v. Chr.) zufolge sind die beiden höchsten Gottheiten des Mittani-Staates Teššop und Ša(w)oška von Ninive. Nach den Schwurgötterlisten der beiden Staatsverträge Šuppiluliumas I. mit dem Mittani-König Šattiwaza²⁷ besteht das Pantheon von Mittani aus Teššop, dem „Herrn von Himmel und Erde“, dem Mond- und dem Sonnengott, dem Mondgott von Ḫarrān, Himmel und Erde, dem Teššop, „Herrn des kurinni von Kaḫat“,²⁸ dem Schwertgott von Gurta, dem Teššop, „Herrn von Uḫušuman“, dem auch im Brief des Tušratta genannten Ea=šarri, dem „Herrn der Weisheit“,²⁹ sowie Anu-Antum und Enlil-Ninlil. Als weitere Schützer des Vertrages folgen die indoarischen, aus dem Rigveda bekannten āsura- und devā-Gottheiten; zu ersteren gehören die Mitra=ššil-Götter (Mitra „Vertrag“) und die Aruna=ššil-(Variante: Uruwana=ššil)-Götter; zu letzteren gehören Indar (Indra) und die Našattiyana-Götter,³⁰ das sind die späteren indischen Dioskuren und Rosselenker Nāsatyās,³¹ die im Rigveda am Morgenhimmel erscheinen, „wenn die Dunkelheit bei den roten Kühen verhält.“³² Auf sie folgen die Gottheiten KASKAL.KUR(.RA)³³, Š/Samaninuḫi/Samanuḫa, Teššop, „Herr von Waššukanni“, Teššop, „Herr des kamari(-Heiligtums) von Irrite“, die Gottheit Partahi von Šuda, Nabarbi, Šuruhhi, der Ištar-Stern von Assur, Šala, Bēlat-ekalli, Damkina, Išhara, Berge und Flüsse sowie die „Götter des Himmels und der Erde.“³⁴

Die wichtigsten Götter von Taidi, einer Metropole des Mittani-Staates,³⁵ sind (dem assyrischen Tākultu-Ritual zufolge) Kumarbi, Nabarbi und Samanuḫa.³⁶

Seit der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends finden sich bereits

²⁷ CTH 51 und 52, E.F. Weidner 1923, 2-34 und 34-57.

²⁸ Der „Teššop des kurinni“ ist auch in einer Inschrift aus Kaḫat (= Tell Barri) belegt, M. Salvini 1982, 21.

²⁹ Zu dem seit altbabylonischer Zeit in Nordbabylonien verehrten und in das hurritische Pantheon gelangten Gott Ea=šarri vgl. V. Haas 1978, 60 Anm. 6.

³⁰ Möglicherweise jeweils Duale, P. Thieme 1960.

³¹ P. Thieme 1960; A. Kammenhuber 1968; I.M. Diakonoff 1972; M. Mayrhofer 1974.

³² RV 10, 61, 4, V. Moeller 1984, 43 f.

³³ Siehe S. 509.

³⁴ CTH 51 Rs. 54-58 (E.F. Weidner 1923, 31 f.); CTH 52 Rs. 40-43) E.F. Weidner 1923, 52-55).

³⁵ Zur Lokalisierung mit dem Tell Hamidi im Quellgebiet des Hābūr siehe V. Haas und M. Wäfler 1985, 53-76.

³⁶ III R 66, bearbeitet von R. Frankena 1954, 37-40.

in den Panthea nordsyrischer Städte neben akkadischen und amurritisch-westsemitischen Gottheiten hurritische Gotttheiten, deren Anteil in den Stadtpanthea in der Folgezeit mehr und mehr hervortritt.

Arrapḫe: Arrapḫe, die „Stadt der Götter“, ist die bei Kerkūk gelegene Hauptstadt eines hurritischen Königreichs, das seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts in Vasallität zum Mittani-Staat gestanden hat. Die Stadt ist ein über die Grenzen Mittanis hinaus berühmter Kultort des Teššop.³⁷ Die Könige von Arrapḫe hatten mit Teššop gebildete Thronnamen. Belegt ist ein Tempel des Teššop mit dem Beinamen zilakku, der direkt neben dem Palast gestanden hat. Auch Ner(i)gal wird in Arrapḫe verehrt.

Die Lokalpanthea des Landes Arrapḫe sind lediglich aus Verwaltungsurkunden – vor allem aus Rationenlisten für die Gotttheiten – zu rekonstruieren. An der Spitze des Pantheons der Stadt Arrapḫe stehen das Paar Teššop von Arrapḫe und Ištar/Ša(w)oška – letztere in verschiedenen Aspekten, nämlich als Ištar zilakku, vielleicht identisch mit der babylonischen Göttin Šulak, als Ištar/Ša(w)oška von Ninive und als „Ištar, Herrin des Landes“.

Die Gottheiten der Stadt Apenaš sind Ša(w)oška von Ninive mit einem eigenen Tempel, Sarie und seine Gemahlin, die Ištar Dupkilḫe, die wiederum mit Akkupae identisch zu sein scheint, die Ištar Ḫumella sowie die Gottheiten Aziḫḫe und Zarwan, die auch in der Ortschaft Azuḫinni verehrt werden.

An der Spitze des Pantheons von Azuḫinni stehen Kurwe und Kumurwe (Kumarbi) sowie die Ša(w)oška von Ninive und von Aḫulae. An anderer Stelle sind Ner(i)gal, die Ištar Ḫumella, die Ištar Akkupe, Tirwi und der Sonnengott (Šimige) genannt.

Die Stadtgötter von Ḫilamani sind Teššop und Ša(w)oška von Ninive bzw. Ner(i)gal und die Ištar Ḫumella.

Die Hauptgottheiten der Ortschaft Tilla sind ebenfalls die beiden Paare Teššop und Ša(w)oška von Ninive sowie Ner(i)gal und die Ištar Ḫumella.

Die Gottheiten von Nuzi sind der auch in Ugarit verehrte Teššop Ḫalbaḫe, die ninivische Ša(w)oška und Ninegal.

³⁷ Belegt in KBo 23.42 + (= ChS I/2 1986, Nr. 16) Vs. I 27 f.

In der Ortschaft Šuriniwe gab es einen Doppeltempel des Teššop und des Mondgottes Kušuh.

Das Pantheon der Ortschaft Ulamme umfaßt zwölf Gottheiten, an deren Spitze der Stier Tilla mit den beiden Ištar-Göttinnen „Herrin des dūri (Befestigung?)“ und „Ištar pudahḫe“³⁸ steht. Dieser Triade untergeordnet sind die beiden Paare Teššop und Ša(w)oška von Ninive sowie Ner(i)gal und Ištar Ḫumella.³⁹

Die Panthea im Nordwesten Syriens – Ebla, Ḫalab, Alalah, Ugarit, Ḫaššu(wa)

Kult und Pantheon von Ebla: Vom Tell Mardih, der Ruine der Stadt Ebla,⁴⁰ kam ein umfangreiches Archiv von etwa 10.000 Tontafeln zutage, das die ältesten semitischen Sprachdenkmäler aus der Mitte des dritten Jahrtausends enthält. Der Zeitraum der Textüberlieferung umfaßt etwa 150 Jahre, also mehrere Generationen. Besteht auch der weitaus größte Teil aus administrativen Urkunden des ökonomischen Bereichs, so geben umfangreiche lexikalische Listen, Opferlisten, einige Mythen, Hymnen, Beschwörungen und theophore Personennamen Einblick in das religiöse Leben der Stadt.

Das Kultgebiet von Ebla umfaßt in erster Linie den Bereich der Ackerebenen im Nordosten und im weiteren Sinn das nordsyrische Binnenland zwischen dem Orontestal und dem Euphrat.

Das Pantheon von Ebla setzt sich aus etwa 200 Gottheiten verschiedensten Ursprungs zusammen.

Aus dem Süden Mesopotamiens stammen die sumerischen Gottheiten, das Paar Enki⁴¹-Ninki, der Gott der Viehherden Samagan (= Sumuqan) und andere mehr.

Altsyrische, vorsemitische Gottheiten sind Kura – in der Schreibung Kurra noch in dem hethitischen (ḫ)išūwa-Festritual belegt⁴² – mit seiner Parhedra Barama,⁴³ die Mondsichel Sanugaru⁴⁴,

³⁸ Hurritisch pudahḫe könnte vom Stamm pud- „zeugen, erschaffen“ abgeleitet sein, H.-J. Thiel und I. Wegner 1984, 201 f.

³⁹ K. Deller 1976.

⁴⁰ Siehe S. 4.

⁴¹ Nicht identisch mit Enki, dem Gott des Grundwassers.

⁴² Siehe S. 850 und 858.

⁴³ G. Pettinato 1992, 47 VII 6'-8', 74 § 7, 88 § 17, 90 § 18, 96 § 21, 118-120 § 36, 126 § 39, 130 § 41, 146 § 48, 150 § 50, 152 § 52, 158 § 55, 166 § 58, 168 § 59.

⁴⁴ Siehe S. 373 mit Anm. 461.

Hebat in der Schreibung Ḥa-a-ba-du, Išḫara und Adamma, der Kriegsgott Ašdabil (= Aštabi), der Berggott Am(m)arig(g)u mit seinem Numen Adarwan und die Flußgöttin-Dyade Balīḫa⁴⁵, die in Beschwörungen angerufen wird.⁴⁶ Ihr Kult ist bis in das zweite und zum Teil noch bis in das erste Jahrtausend belegt.⁴⁷

Die bedeutendste Stellung im Pantheon nehmen die in den Texten aus Ebla erstmals bezeugten westsemitischen Götter ein; die wichtigsten sind der Getreidegott Dagān, der Wettergott Ḥadda (= Adda/Adad), die Sonnengottheit Šamaš,⁴⁸ der kriegerische Gott Rasap (= Rešef), der Morgenstern Aštar (= Ištar), Kamiš und Kašalu (= Kantaru), der mit Kōtar, dem ugaritischen Gott der Kunstfertigkeit, identisch zu sein scheint. Kamiš entspricht vielleicht dem ugaritischen Gott kmt und dem in einer mittellassyrischen Götterliste verzeichneten Kammuš, einem Namen des Ner(i)gal.⁴⁹ Im Alten Testament ist Kamos der Nationalgott der Moabiter.⁵⁰ Weitere westsemitische Gottheiten sind Il, Garainu, Ilam, Jaešu, Tumutu, Wedaenu und vielleicht die Gottheit Idabal, von der zwei lokale Erscheinungsformen, nämlich Idabal vom Libanon und Idabal von der Ortschaft (L)arugatu hervorgehoben seien.

In Analogie zu anderen westsemitischen Panthea dürfte der Vater der Götter der Himmels-gott Il bzw. El sein, der als ein deus quiescens jedoch im Kult kaum in Erscheinung tritt.

Dem Verdikt eines eblaitischen Königs zufolge stehen Kura, die Sonnengottheit und der Wettergott an der Spitze des Pantheons.⁵¹

Der oberste Gott ist stets mit ^DBE, einer verkürzten Schreibung für bēlum „Herr“, bezeichnet. Dabei ist ^DBE eher als Titulatur, denn als Abkürzung für den Wettergott Ba^lu zu verstehen. Eine lexikalische Liste aus Ebla führt die Eigenschaften und Funktionen dieses Gottes auf, nämlich: „Herr“⁵², „(Herr) des Landes“⁵³, „Herr (seine) Parhedra“⁵⁴, „Der, der die (Gerichts-)Urteile

⁴⁵ ARET 5 1984, 4 II 5; ARET 5 1984, 5 VII 7, siehe auch S. 396, 470, 568 und 574.

⁴⁶ M. Krebernik 1984, 133 und D.O. Edzard 1984, 25.

⁴⁷ A. Archi 1992, 8 f.

⁴⁸ A. Archi 1992, 7.

⁴⁹ W.G. Lambert 1976-1980b.

⁵⁰ G. Pettinato 1976, 48-49, 1974/1977, 30-31 und 1979a, 105.

⁵¹ TM.75.G.1444 IV 7-14, XV 1-8, Seb 4, 1981, 38, 44, A. Archi 1993a, 469.

⁵² VE 1325' be.

⁵³ VE 1324' kalam.tim. In der Eintragung VE 795a ist ^Dbe kalam.tim mit akkadisch ḫ-lu ma-tim „Höfling des Landes“ wiedergegeben, M. Krebernik 1988, 108.

⁵⁴ VE 1326' be.munus.

fällt“⁵⁵, „Heiler“⁵⁶, „Vermischer“⁵⁷, „Der, der Öl ausschüttet“⁵⁸ und „Gärtner“⁵⁹. Es folgen (in zerstörtem Kontext) die atmosphärischen Erscheinungen „Morgenröte“⁶⁰ und Regenbogen“⁶¹, Begriffe für Wasser, nämlich „Quelle“⁶². (Variante „Meer“), „Grundwasser“⁶³ und Flußmündung“⁶⁴. Ein kosmischer Bezug ist durch ^DBE mul-mul (mul „Stern“) gegeben; mul-mul ist mit akkadisch kà-mu-tù „Kranz“ geglichen; so könnte es sich um den „Herrn der Plejaden“ handeln.

Die höchste Göttin des Pantheons und Parhedra des „Herrn“ ist die „Herrin“; sie ist gewiß mit der im ersten Jahrtausend belegten „Eblaiterin“⁶⁵ identisch, mit der Išḫara – in Ebla Išḫala – gemeint ist. Als Stadtgöttin von Ebla ist sie noch in einem mantischen Text des 13. Jahrhunderts aus Emar belegt.⁶⁶ Lokale Erscheinungsformen der Göttin sind die der Ortschaften Zidara und Zuramu. Eine Sonderform ist die nicht näher bestimmbare ^DIšḫala-má-NE.

Ein wichtiger Gott des Pantheons ist Rasap. Sonderformen sind die Dyade ^Dra-sa-ap-2, „die zwei Rasap“⁶⁷ und die lokalen Erscheinungsformen des Rasap der Ortschaften Atani(tu) und Gunu sowie Rasap der „Statthalterschaft“.⁶⁸ In der lexikalischen Liste folgt der kriegerische, mit dem Bogen bewehrte Gott Rasap auf die große Himmelsherrin Aštar/Ištar.⁶⁹ Die Opfer an Rasap – er erhält bis zu 15 Schafe – erfolgen im sechsten und im elften Monat.

Im Vergleich zu den Stadtpanthea des zweiten Jahrtausends spielt der Wettergott Ḥadda eine nur geringere Rolle. Bezeugt aber sind bereits Ḥadda von Ḥalab⁷⁰ und Ḥadda von Atani(tu). Dem

⁵⁵ VE 1327' di-ku₅ = ba-da-qù da-ne-u[m].

⁵⁶ VE 1328' a:zu_x.

⁵⁷ VE 1329' sùḫ = ba-lí-l[um].

⁵⁸ VE 1330' i.a = na-za-u[m].

⁵⁹ VE 1331' nu-SAR = kà-rí-rum.

⁶⁰ VE 1333' im-[s]i für im.s₁ = šè-lu[m] bzw. šerum.

⁶¹ VE 1335' im-[ses] = [mar]-la-tum bzw. marratum.

⁶² VE 1343' ab-a = bù-la-tum bzw. burtum, Variante ti-ḫa-ma-tum.

⁶³ VE 1344' ^DNammu = ší-nu ḫa-mi-um.

⁶⁴ Vgl. hierzu K. Butz 1984.

⁶⁵ III R 66 Vs. d 20.

⁶⁶ Msk 74.224.10'.

⁶⁷ Siehe S. 470.

⁶⁸ ^Dra-sa-ap sa-MI + šita₁ki.

⁶⁹ VE 805 ^DInanna = aštar. VE 806 ^Dnè-eril₁₂ = ra-sa-ap.

⁷⁰ ḫa-da lú ḫa-lam „Ḥadda, Mann von Ḥalam“, siehe S. 553 Anm. 96.

Wettergott, der immerhin einen eigenen Tempel besitzt, werden Schafopfer im siebten und im elften Monat dargebracht.

Den Gottheiten sind Kultgegenstände zugeordnet: Ein Zepter und ein Stab dem Rasap von Atani(tu); Stäbe haben des weiteren Ḫadda, Ilam und Kamiš. In einer Beschwörung ist von den sieben Hacken des Ḫadda die Rede.⁷¹

Als ein Kultsymbol ist wohl auch die auf einem Rollsiegel abgebildete vierfache Maske zu werten.⁷²

Die Gottheiten werden als Statuen von beträchtlicher Größe und Kostbarkeit in den Tempeln aufgestellt. Eine Lieferung für zwei Statuen im Tempel des Ḫadda besteht aus acht Minen Silber – das sind knapp 4 kg, und für die andere aus 15 Minen Silber und 3 Minen Gold, also 8,5 kg. Zur „Verzierung“ der Statue der Išhara spendet „der König 10 Sekel Silber (und) 1,5 Sekel Gold.“⁷³

Neben den anthropomorphen Götterstatuen sind auch die Statuen von Stieren – ein großer Stier und zwei kleine Stiere⁷⁴ – eine Adlerstatue⁷⁵, eine „Schlangennadlerstatue“⁷⁶ und die Statue eines Raben von 1,5 kg Silber⁷⁷ bezeugt.

Der von dem Wesir Ibbi-zikkir (um 2250) eingeführte „lokale Kalender“ enthält sechs Feste – im ersten Monat für Dagān, im zweiten Monat für Ašdabil, im dritten Monat für Ḫadda, im neunten Monat für Adamma, im elften Monat für Išhara und im zwölften Monat für Kamiš. Die Opfer, zumeist Schafe, finden indes hauptsächlich im elften Monat, das ist der Februar und im siebten Monat, das ist der Juli, statt. Demnach ist mit mindestens zwei Hauptfesten zu rechnen. Im Monat Februar, der nach Išhara benannt ist, wird unter anderen den Gottheiten Am(m)arig(g)u, Ḫadda, Il, Išhara, Gapadu, Kašalu, Kura, Ninkardu, Rasap, Samagan und der Sonnengöttin geopfert; im Juli ebenfalls den Gottheiten Išhara, Kura, Ninkardu, Rasap, Samagan und der Sonnengöttin; darüberhinaus auch Garaiuu, Il, Gubli, Ilam, Jaešu, Kamiš, Dagan, Timutu und Wedaenu.⁷⁸

⁷¹ ARET 5 1984, 1 II 13; 2 II 1-2, D.O. Edzard 1984, 19.

⁷² D. Collon 1987, 38:128.

⁷³ MEE 10 1990, 29 Vs. XIV 15-22.

⁷⁴ MEE 2 1980, 41 Vs. XII 16 – XIII 1.

⁷⁵ MEE 2 1980, 12 Rs. VI 1-3.

⁷⁶ Á. MUŠEN. MUŠ, MEE 2 1980, 48 Vs. VII 1.

⁷⁷ MEE 2 1980, 48 Vs. V 10-VI 1.

⁷⁸ G. Pettinato 1979a, 90 f. und 1974/77, 35.

Der Terminus technicus für Fest und Opfer ist sumerisch nídba in der primären Bedeutung „Geschenk“. Als Opferherren treten Mitglieder des Königshauses oder hohe Beamte der Stadt auf.

Belegt sind „die Tempel der Götter“, nämlich des „Herrn“, des Kura, des Ḫadda, des Rasap, der Eštar (Ištar), des Kamiš und des Idabal. Im Tempel des Kura wurden die Bündniseide geschworen.⁷⁹ Bemerkenswert sind die Doppelkapellen, oder die „zwei Kapellen“ verschiedener Gottheiten: „Ein Schaf im (Monat) Izigar für Il (in den) zwei Kapellen; ein Schaf für Baliḫā (in den) zwei Kapellen des Kura. Ein Schaf im (Monat) Izigar für Lalitum (in den) zwei Kapellen.“ Ein anderer Kultort ist mit dem Terminus šidugum bezeichnet, der mit akkadisch šutukku „Rohrhütte für Riten“ identisch ist.

Das Fest der „Freilassung“ aus der Schuldknechtschaft: Von diesem Fest liegen mehrere Tafeln in hurritischer und hethitischer Sprache aus Boğazköy vor.

Das Textensemble ist mit dem hurritischen Terminus kirenzi bezeichnet, der hethitisch mit parā tarnumar „Freilassung“ wiedergegeben ist, und dem akkadisch (an)durārum entspricht. Der Begriff (an)durārum bezieht sich auf die Freilassung von Personen, die infolge von Verschuldung zu Sklaven geworden waren. Im Alten Testament ist der Begriff derōr aufs engste mit der Institution des Jubeljahres verbunden: Wer sich infolge von Verschuldung verkaufen mußte, und so zu einem Unfreien geworden war, sollte im Jubeljahr, das alle 50 Jahre in einem Sabbatjahr begangen wurde, wieder frei zu seiner Familie zurückkehren können.⁸⁰

Der erste bekannte Erlass dieser Art stammt von Entemena von Lagaš, der in die Mitte des dritten Jahrtausends datiert wird.

Entstanden ist das literarische Werk „Freilassung“ in der Stadt Ebla, die auch der Schauplatz des Geschehens ist. Die Niederschrift des uns vorliegenden Werkes erfolgte im 14. Jahrhundert. Für den Zeitpunkt seiner Entstehung ist es von Bedeutung, daß Teššop (von Kummē) erstmals in einem hurritischen Text des altbabylonischen Mari-Archivs erscheint.⁸¹ Überträgt man die Erwähnung einer oberen und einer unteren Stadtmauer, d.h. der Umwallung der

⁷⁹ A. Archi 1993, 55.

⁸⁰ Leviticus 25.

⁸¹ Mari 1:34, bearbeitet von F. Thureau-Dangin 1939, 4 ff.

Ober- und der Unterstadt,⁸² auf die Ausgrabungsergebnisse in Tell Mardih, so datiert der große Wall in die Schicht III/a (um 2000 v. Chr.), dessen Zerstörung am Ende von III/b erfolgte. Danach, um etwa 1600 v. Chr., wird Ebla nicht mehr nennenswert besiedelt. Zeitlich entspräche die Zerstörung den Syrienfeldzügen der hethitischen Könige Hattušili I. und Muṣṣili I.⁸³

Festschauplatz ist Ebla, die „Stadt des Thrones“⁸⁴, in der Teššop mit seiner Parhedra Iṣḥara der oberste Gott des Pantheons ist. Eine zentrale Figur des Festes ist Meki, der „Stern von Ebla“, der als der zehnte König von Ebla charakterisiert ist.⁸⁵ Der Name geht auf einen hohen eblaitischen Titel, der vom Ende des dritten Jahrtausends bis in die Zeit der dritten Dynastie von Ur belegt ist, zurück.⁸⁶

Es stellt sich die Frage, ob überhaupt eine ursprünglich hurritische Dichtung vorliegt. Gegen eine solche Annahme sprechen der Schauplatz selbst, das Thema der Sklavenfreilassung, die Erwähnung des eblaitischen Titels oder Traditionsnamens Meki, die bedeutende Rolle der syrischen Iṣḥara anstelle der hurritischen Ša(w)oška (von Ninive) sowie eine Reihe sprachlicher Phänomene.⁸⁷

Das Werk besteht aus drei unterschiedlichen literarischen Gattungen: Die Einführung mit dem Festmythos; die wahrscheinlich schaustellerisch dargestellten Erzählungen des Meki sowie einer Sammlung lehrhafter Erzählungen, die in gleichnisartigen Berichten allgemein sittliche Werte bzw. deren Nichteinhaltung an

⁸² Die hurritischen Termini kirḫe „Oberstadt“ und „Festungsanlage der Oberstadt“ sowie adašše „Unterstadt“ (KBo 32.19 Vs. 127 f., 36) sind in den altbabylonischen Texten aus Mari häufiger belegt, G. Dossin 1972. In der lexikalischen Liste Malku I 200 ff. sind die Begriffe nam-maš-šu-u, a-da-šu, qu-un-du-r/ḫu und si-lak-ku(m) mit a-lum „Stadt“ geglichen, CAD A, 110.

⁸³ Dafür, daß Hattušili I. in die Gegend um Ebla gelangt ist, spricht die Erwähnung der Stadt Igakališ in seinem Tatenbericht (CTH 4). Hattušili erreicht von Alalah aus Uršu(wa) und von dort Igakališ. Sie ist gewiß mit der in dem literarischen Werk mehrfach genannten Stadt Ikinkal identisch, deren Einwohner in die Schuld knechtschaft von Ebla geraten waren (siehe S. 13 Anm. 42).

⁸⁴ Die vielen nordwestsemitischen Lehnworte in der hurritischen und der hethitischen Version sowie bestimmte syntaktische Wendungen sprechen dafür, daß der Urtext in akkadischer, genauer in altbabylonischer Sprache, abgefaßt war, V. Haas und I. Wegner 1994.

⁸⁵ Hurritisch šerše „Thronstadt, Residenz“.

⁸⁶ KBo 32.19 Vs. 1/II 9-10; Duplikat KBo 32.20 Rs. IV 20'-21'.

⁸⁷ In einer von G. Pettinato 1970 publizierten Inschrift ist der Herrscher Ibbit-Lim als „Meki von Ebla“ bezeichnet, vgl. auch G. Pettinato 1991, 183 f.

Beispielen veranschaulichen; bezeichnet sind diese Parabeln und Gleichnisse mit dem Terminus „Weisheit“.⁸⁸

Die handelnden Gottheiten sind Teššop, seine Parhedra Iṣḥara⁸⁹ und sein Wesir und Bruder Šuwaliyatt- sowie die Unterweltsherrin Allani.

Der Erzähler beginnt seinen „Vortrag“ mit den Worten: „Ich will preisen den Teššop von Kummer, den großen Herrn; ich will erhöhen ... Allani, den Riegel der Erde ... ich will erzählen;“ nämlich den Festmythos, der von einem gewaltigen Bankett in der Unterwelt, das Allani für Teššop veranstaltet, berichtet: „Als der Wettergott sich auf den Weg machte, da trat er in die ḫalantuwa-Residenz der Sonnengöttin der Erde ein. Und ihm war sein Thron [hingestellt]. Wie der Wettergott, der König, von draußen hereinkam, da setzte sich der Wettergott hochragend auf den Thron von einem Morgen Feld. Seine Füße machte er hoch auf einem Schemel von (einer Größe) von sieben tawalla-Maßen [eines] Feldes.⁹⁰ Der Wettergott und Šuwaliyatt- hatten sich auf den Weg in die Unterwelt gemacht. Und sie, die Sonnengöttin der Erde, umgürtete sich und drehte sich vor dem Wettergott (im Tanz). Ja, sie feierte ein süßes Fest, die Sonnengöttin der Erde. 10.000 Rinder schlachtete sie vor dem großen Wettergott, 10.000 Rinder schlachtete sie; 30.000 Fettschwanzschafe schlachtete sie. Was Zicklein, Lamm und Bock betrifft, so war ein Zählen jeweils nicht möglich, so viele wurden geschlachtet. Die Brotbäcker rüsteten zu und die Mundschenke kamen herbei. Die Köche tischten die Bruststücke auf. Sie brachten herein die Schüssel mit dem Mörser (zum Aufschlagen der Knochen). Nun begann das Gastmahl; und der Wettergott, der König, setzte sich zum Essen. Die früheren Götter aber ließ sie dem Wettergott zur Rechten Platz nehmen. Wie ein Mundschenk trat die Sonnengöttin der Erde vor den Wettergott hin. Die Finger ihrer Hand [waren] ihr lang [ausgestreckt] – und sie, (nämlich) selbige vier Finger, liegen unterhalb [des] Tiergefäßes. [In] das [Tier]gefäß, aus dem sie zu trinken [gibt], ist Wohl(bekömmlichkeit) hin-

⁸⁸ E. Neu 1988; V. Haas und I. Wegner 1991, 384-391; G. Wilhelm 1992a, 123 f.; eine Übersetzung der Tafel der Parabeln (KBo 32.14) bietet N. Oettinger 1992.

⁸⁹ KBo 32.11 Rs. IV 12'-21' enthält ein nur in hurritischer Sprache überliefertes Zwiegespräch zwischen Teššop und Iṣḥara.

⁹⁰ Der Thron mißt eine Fläche von etwa 3600 qm und der Fußschemel von etwa 1800 qm.

ein[gelegt].”⁹¹ Da der Text hier abgebrochen ist, bleibt unklar, was während bzw. am Ende des Festes geschieht. Einen unheilvollen Ausgang deutet die detaillierte Darstellung des Haltens des Trinkgefäßes an. Wahrscheinlich liegt das Motiv des Speiseverbotes zugrunde: Wer in der Unterwelt eine Speise zu sich nimmt, ist dem Totenreich verfallen – wie Persephone, die im Hades gedankenlos den Granatapfel aß, so daß sie ein Drittel eines jeden Jahres dort verbringen muß. Es stellt sich die Frage nach der Funktion des den Teššop in die Unterwelt begleitenden Šuwaliyatt-; wird er etwa, der ja mit dem Gott der Landwirtschaft Telipinu im Hattuša gleichgesetzt worden ist, zum Substitut seines Zwillingbruders Teššop?

Vergleicht man das Verhalten des Teššop mit dem des Ner(i)gal im babylonischen Mythos von Ner(i)gal und Ereškigal, so macht Teššop alles verkehrt. Ner(i)gal verweigerte, sich auf den Thron zu setzen, er hütete sich vor den Speisen des Koches, vor dem Bier, das der Mundschenk kredenzte und vor dem Fleisch, das der Schlächter ihm servierte; auch ließ er sich weder die Füße waschen, noch sich zum Liebesakt mit Ereškigal verführen.⁹² Dem Fehlverhalten des Teššop entspräche denn auch, daß im zweiten literarischen Genre dieses Werkes, das aus Wechselgesprächen zwischen einem Einzelnen und einer Gruppe besteht, Teššop als Fluchbeladener⁹³ mittellos und notleidend auf Erden wandelt: „Wenn Teššop ohne Silber ist, wollen wir – jeder (von uns) – (ihm) einen Sekel Silber geben. Einen halben Sekel Gold, einen Sekel Silber wollen wir – jeder (von uns) – dir, Teššop, geben. Wenn Teššop hungrig ist, wollen wir – jeder (von uns) – dem Gott ein halbes Kor Gerste aufschütten. Ein Viertel Kor Emmer, eine halbes Kor Gerste wollen wir – jeder (von uns) – (ihm) aufschütten. Ist Teššop nackt, wollen wir – jeder (von uns) – (ihn) mit einem Gewand bekleiden ... Ist Teššop ausgedörrt, wollen wir – jeder (von uns) – (ihm) ein Fläschchen Feinöl geben ... Retten wollen wir ihn, (den) Teššop!”⁹⁴

Als Meki erfährt, daß auch er seine Schuldknechte freilassen soll, wirft er sich Teššop zu Füßen und redet ihn flehentlich an. Es wird die bange Frage aufgeworfen: „Wer wird uns zu essen geben, wenn wir jene freilassen?” Wird das Gebot der Freilassung befolgt, so be-

deutet dies Waffenglück für Ebla. Wird das Gebot aber mißachtet, so droht Teššop der Stadt die Vernichtung an: „Wenn ihr Freilassung in Ebla, der Stadt des Throns, nicht macht, dann werde ich am siebten Tage wieder über euch kommen. Die Stadt werde ich vernichten ... Die Umwallung der Unterstadt von Ebla werde ich wie einen Becher zerschlagen. Die Umwallung der Oberstadt aber werde ich wie eine Lehmgrube zertrampeln.”

Die Drohung des Teššop, die Stadt zu vernichten, falls ihre Bürger die Freilassung der Schuldklaven verweigern sowie der Absatz, in dem Meki „seine Person von der Sünde reinigte (und) die Sünden auf die Stadt Ebla warf”,⁹⁵ könnte mit der Zerstörung Eblas am Ende der Schicht III/b in Zusammenhang stehen. Die Intention der Dichtung wäre so, die Vernichtung von Ebla zu erklären.

Das Pantheon von Ḫalab: Ḫalab ist bereits seit der Mitte des dritten Jahrtausends die Kultstadt des Wettergottes, der zu dieser Zeit als „Ḫadda von Ḫalam” oder als „Gott von Ḫalam” in Ebla und Mari genannt ist.⁹⁶

Spätestens mit dem politischen Aufstieg der Stadt, der sich im 18. Jahrhundert im Großkönigtum von Jamḥad-Ḫalab manifestiert, wird der Kult des Wettergottes Adad auch von anderen syrischen Städten übernommen. Nach der Rückeroberung des väterlichen Throns stiftet Zimri-Lim, der während der assyrischen Okkupation in Jamḥad-Ḫalab weilte, dem Wettergott von Jamḥad-Ḫalab in Mari eine Statue. Die Übernahme des Wettergottkultes in Mari wurde für so bedeutend angesehen, daß Zimri-Lim dieses Ereignis als Jahresdatum bestimmte: „Jahr, in dem Zimri-Lim seine Statue dem Adad von Ḫalab gestiftet hat”.⁹⁷

Adad von Ḫalab ist seit der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends eine weit über die Grenzen Syriens hinaus bekannte Orakelgottheit.⁹⁸ Ein berühmter Gott der Wahrsagung ist auch der Adad der unweit von Ḫalab gelegenen Stadt Kalassu.⁹⁹

Mit der wachsenden politischen Bedeutung der Hurriter und der engen Beziehungen von Ḫalab zu den Mittani-Königen wurde

⁹¹ KBo 32.13 Vs. II 1-35.

⁹² Zuletzt M. Hutter 1985, 25.

⁹³ KBo 32.15 Vs. II 14.

⁹⁴ E. Neu 1988a, 16 f. mit Anm. 44.

⁹⁵ KBo 32.15 Rs. III/IV 15-18, siehe S. 541.

⁹⁶ W.G. Lambert, 1990 und 1985, 443 mit Anm. 42.

⁹⁷ J.M. Sasson 1987 und H. Klengel 1976, 44.

⁹⁸ KUB 18.12 Vs I 4; KUB 5.6 + Rs. IV 9 f.; CT 37 Plate 1-4 III 87 ff.

⁹⁹ A. Archi 1983, 21 Anm. 5.

Adad von Ḫalab mit dem hurritischen Teššop identifiziert und als solcher später in Ḫattuša verehrt.

In Anlehnung an den Kumarbi-Mythenzyklus bezeichnet eine hurritische Hymne Teššop von Ḫalab als den Sohn des Himmelsgottes und des Kumarbi: „Du Teššop bist zugegen im Gewässer, im Gebirge, auf Erden (und) im Himmel . . . Dein Vater, der Himmel, hat dich gezeugt, deine Mutter Kumarbi hat dich geboren.“¹⁰⁰

Die Statue des Wettergottes von Ḫalab erbeutet Ḫattušili I. in Ḫaššu(wa) und bringt sie in den Tempel der Sonnengöttin von Arinna. Jedoch ist ein Kult des Wettergottes von Ḫalab in Ḫattuša kaum vor der Großreichszeit anzunehmen. Seit der Zeit Šuppiluliumas I. erklärt die hethitische Priesterschaft die seit alters in Ḫalab verehrte Göttin Ḫebat zur Gemahlin des Wettergottes von Ḫalab – eine Konzeption, die bereits im altbabylonischen Pantheon von Mari anzutreffen ist.¹⁰¹

Wie umfangreich ein Stadtpantheon ist, von dem gewöhnlich immer nur einzelne Gottheiten bekannt sind, zeigen die für den Kult des Teššop von Ḫalab und seiner Gemahlin Ḫebat in Ḫattuša angefertigten hethitisch-hurritischen Opferlisten. Ihnen zufolge umfaßt der Götterkreis des Teššop und der Ḫebat über 60 Gottheiten. Der Kreis des Teššop besteht aus verschiedenen anderen Wettergöttern oder besser Aspekten des Wettergottes, wie dem „Wettergott des Wortes(?)/des Lebens(?)“, dem „Wettergott Fackel“ (im Sinne von Licht), dem „Wettergott von Ḫalab des Anrufens“ und „allen Wettergöttern“. Auf sie folgt die mesopotamische Gruppe Ninurta, Ea, Nisaba und die beiden Gestirne Mond und „Sonnengott des Himmels“. An den Sonnengott schließen sich die (nur im Kult von Ḫattuša relevante) Sonnengöttin von Arinna, nochmals Šarrum(m)a sowie Ḫulla und Mezzulla, die Begleiterinnen der Sonnengöttin von Arinna, an. Es folgen der Kriegsgott Aštapi, Nubadig, zwei Schutzgottheiten – der Schutzgott und die Schutzgottheit von Ḫatti –, ferner die Ištar vom Berge Bišaiša(bḫi), Himmel-Erde, Berge und Flüsse, das „dubanzagi(-Ritualgefäß) des Teššop“, Argaba und „Ugur des Teššop der Helden“, dem im Duplikattext die „Helden des Teššop“¹⁰² entsprechen. Darauf folgen Ninegal,

die die „Našartašša/Našarti-Konkubine(?)“¹⁰³ des Teššop“¹⁰⁴ ist, Tenu, der Wesir des Teššop, Bithanu „ḫanäische Tochter“, die „Palastherrin des Teššop von Ḫalab“ und die hurritischen Pairi-Gottheiten.¹⁰⁵

Den Kreis der Ḫebat, hier als „Ḫebat von Ḫalab und Ḫatti“ bezeichnet, bilden ihr Parhedros Šarrum(m)a, die Hypostase „Ḫebat der Anrufung“, die Dyade Ḫebat-Šarrum(m)a, Allanzu, die Tochter der Ḫebat, „Ḫebat, die Gestalterin“, nochmals „Ḫebat der Anrufung“ sowie die beiden Mutter-Tochter-Dyaden – Ḫebat-Allan zu und Ḫebat-Kunzišalli; sodann folgen die Göttinnen Tagidu, die Schicksals- und Muttergöttinnen, das Paar Išhara-Allani und zwei Ša(w)oška-Paare – Ša(w)oška mit Ninatta und Kulitta und Ša(w)oška von Ninive mit Ninatta und Kulitta –, Nabarbi, Šuwalu und Ayanikaltu, die beiden Gruppen Kubaba-Ḫašuntarḫi und Uršui-Iškalli, Pendikalli, die „Vorfahrgötter“ der Ḫebat, Tiyaḫendi, „der Priester der Ḫebat“, die „Gottheiten des Vaters (der Ḫebat)“ und „die šena-Gottheiten der Ḫebat“; daran schließen sich das Tempelmobiliar und Kultgerät – Bett, aganni-Becher, Leier, ein šuruḫḫi-Gegenstand, der Zeremonialhammer – und zuletzt der Fluß Šidarbu.¹⁰⁶ Nochmals werden Šarrum(m)a von Ḫalab und nach einem größeren Abstand die Dyade Ḫebat-Šarrum(m)a aufgeführt.

Einer Ištar von Ḫalab sind in einem Gelübdetext aus der Zeit Tuḫaliyas IV. zwei Waffen/Keulen aus Gold zugesagt.¹⁰⁷

Im ersten Jahrtausend ist Ḫalab zwar politisch bedeutungslos, als Kultort des Wettergottes jedoch häufig bezeugt. Einem assyrischen Dokument zufolge gehört Adad von Ḫalab zu den sieben großen Wettergöttern des Vorderen Orients.¹⁰⁸ Salmanassar III. brachte dem Adad von Ḫalab Opfer dar, als er gegen eine syrische Koalition zu Felde zog. Im Staatsvertrag Aššurnirāris V. sowie in dem aramäischen Vertrag der Sfīre-Stele mit Maṭiʿel von Bīt-Agusi sind in der Schwurgötterliste Adad von Ḫalab, Ša(w)oška von Ninive und Ištar von Arbail als Zeugen aufgerufen.¹⁰⁹

¹⁰³ E. Laroche 1980, 179.

¹⁰⁴ Vgl. dazu auch hurritisch *E-ŠE-ER-TI* D^U-ub-bi-na die „Konkubinen des Teššop“ 1473/u Rs. IV 5’.

¹⁰⁵ KBo 14.142 Vs. I 1-19 und KUB 27.13 Vs. I 1-12.

¹⁰⁶ KBo 14.142 Vs. I 20-33 und KUB 27.13 Vs. I 13-23.

¹⁰⁷ KUB 56.31 Rs. IV 17’, 19’.

¹⁰⁸ KAR 142 I 14 ff. und III 11 ff., B. Meissner 1919, 69 f.

¹⁰⁹ E. F. Weidner 1932-1933, 23 Rs. VI 15-18, vgl. auch H. Klengel 1972-1975, 52.

¹⁰⁰ KUB 47.78, bearbeitet von H.-J. Thiel und I. Wegner 1984.

¹⁰¹ Siehe S. 384.

¹⁰² Siehe S. 333.

Der Festkalender von Ḫalab: Eine hethitische Textgruppe führt die täglichen Speiseopferationen von 13 in Ḫattuša gefeierten Monatsfesten¹¹⁰ der Gottheiten von Ḫalab auf.¹¹¹ Davon sind erhalten: „Das p[udaḫa]-Fest, das ḫiyara-Fest, das šatlašša-Fest¹¹², das na-[]-Fest, das Ernte-Fest, das Fest der Quellen, das Fest des Berges Tatta-[], das Fest des Tenu und zwei Feste des šena.“¹¹³ Von diesen Festen sind das ḫiyara-Fest im April/Mai, das pudaḫa-Fest und das šatlašša-Fest auch unter den 16 Festen, die nach der Instruktion für Tempelangestellte in Ḫattuša zu begehen sind, aufgeführt.¹¹⁴ Die für Teššop von Ḫalab außerhalb von Ḫattuša – „in den Städten des Teššop von Ḫalab“¹¹⁵, nämlich in Šalma, Tapatḫina und Pakkurunuwa – gefeierten Feste sind das šela-Fest – vielleicht identisch mit dem šena-Fest, „das Fest des (Hinein)schützens der Vorratsgefäße“, „das Fest des Öffnens der Vorratsgefäße“, das „Fest des Waldes/der Baumplantagen“ und das kulela-Fest.¹¹⁶

Das Pantheon von Alalah, der Metropole des Landes Mukiš, besteht nach der Fluchformel der Statueninschrift des Idrimi¹¹⁷ (um 1500 v. Chr.) aus den Instanzen „Himmel und Erde/Unterwelt, den Göttern von Himmel und Erde, Teššop, dem Herrn des Himmels und der Erde“, und den „großen Göttern“.¹¹⁸ Zu letzteren gehören (nach anderen Quellen) Teššop von Ḫalab, Ištar oder Išḫara (in der Schreibung IŠTAR-ra)¹¹⁹, für die ein eigener Tempel bezeugt ist, sowie Ḫebat und Kubaba.¹²⁰

In einem Orakeltext aus Alalah ist vom Tempel sowie von einer bekleideten Statue des Wettergottes und von der Statue des Mondgottes Umbu die Rede.¹²¹

¹¹⁰ KBo 22.246 Rs. III 21'-24'.

¹¹¹ CTH 698, bearbeitet von V. Souček und J. Siegelová 1974.

¹¹² V. Souček und J. Siegelová 1974, 51 mit Anm. 30-32.

¹¹³ Das Fest ḫiyara/ḫiyarašša erscheint auch im Kalender von Arrapḫe als Monatsname. Das 13. Fest, das mit den „zwei Festen des šena“ im Zusammenhang zu stehen scheint, gibt Hinweis auf ein Schaltjahr, siehe S. 692 f. Anm. 134.

¹¹⁴ KUB 13.4 Vs. I 40' f.

¹¹⁵ KUB 27.15 Rs. IV 21'.

¹¹⁶ KUB 27.15 Rs. IV 22'-26'.

¹¹⁷ Zuletzt bearbeitet von M. Dietrich und O. Loretz 1981a, vgl. auch H. Klengel 1981, 269-278.

¹¹⁸ M. Dietrich und O. Loretz 1981a, 207 Zeilen 93-97.

¹¹⁹ O.R. Gurney 1977, 13.

¹²⁰ H. Klengel 1965a, 137, 203, 226.

¹²¹ ALT Nr. 454.

Was den Festkalender von Alalah betrifft, so sind lediglich die teilweise hurritischen Monats- und Festnamen Aštabi, Attana(ti), Egina, Ḫiyari, Kirari, Pagri und Udithi bekannt. Ḫiyari ist der Frühlingsmonat April/Mai und Pagri – akkadisch pagru(m) „Leiche“ – ist die Zeit der Totenopfer und des Ahnenkults.¹²²

*Das Pantheon von Ugarit:*¹²³ In Ras Schamra, der antiken Stadt Ugarit, an der Bucht von Iskenderun, 11 km nördlich von Latakiye, wurden zwei große Tempel von gleichartiger Konstruktion ausgegraben. Reichhaltige Tontafelfunde vermitteln einen Einblick in das Pantheon und in die Mythen der Handelsstadt in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends.

Wie aus den für die Festrituale und den monatlichen Opfern bestimmten Götterlisten hervorgeht,¹²⁴ wurden in der Stadt mindestens 70 Gottheiten semitischer, sumerischer und hurritischer Herkunft sowie altsyrische Gottheiten wie Ḫebat, Išḫara oder die Dyade Adamma-Kubaba verehrt. Dazu kommen noch über 30 göttlich verehrte Ahnenkönige.¹²⁵

Von den Gottheiten des Pantheons sind Adad, El, Dagān und Rešef bereits (im dritten Jahrtausend) in Ebla belegt. Mit der Ankunft der Amurriter am Ende des dritten Jahrtausends gelangen die amurritischen und, seit der Mitte des zweiten Jahrtausends, die hurritischen Gottheiten in das Stadtpantheon.

Der kanaanäische Kreis der Götterlisten beginnt mit den „Gottheiten des kosmischen Götterberges Šāpōn;¹²⁶ es folgen der „Gott des Vaters“, das ist der Patronatsgott des Königshauses, der Hochgott El, Dagān, die sieben Ba'lu-Götter, angeführt vom „Ba'lu des Šāpōn“, „Erde-Himmel“,¹²⁷ die Gruppe der Mutter- und Geburtsgöttinnen Kōtarat, der Mondgott Yarih, der Berg Šāpōn, der mit Ea geglichene Gott Kōtar, die mit Ḫebat geglichene Pidrai, der Kriegsgott 'Attar, der dem Aštabi entspricht, die „Berge und Täler“ als eine einzige Opferinstanz, die Liebesgöttinnen 'Attart und 'Anat, die Sonne Šapaš, die Unterweltsgöttin und Ba'lu-Tochter

¹²² Zu den Monatsnamen siehe D.J. Wiseman 1953, 4 f.

¹²³ Die Literatur ist zusammengestellt von O. Loretz 1990, 56 Anm. 88.

¹²⁴ M. Dietrich und O. Loretz 1988, 299-325.

¹²⁵ Siehe S. 241 f.

¹²⁶ RS 24.264 + 280, M. Dietrich und O. Loretz 1988, 302 f.

¹²⁷ Die Reihenfolge „Erde-Himmel“ (statt „Himmel-Erde“) folgt hurritischer Tradition, siehe auch S. 153 mit Anm. 3 und 391 Anm. 24.

Arşay, die der Allatum entspricht, gefolgt von ihrer Genossin Išhara in der Schreibung Ušharay¹²⁸ und die der Ištar entsprechende 'Attart. Danach folgen die „Helfergötter des Ba'lu“, Rešef, der in seiner Funktion unbestimmbare Gott Dadmiš und die „Versammlung der Götter“ als wiederum eine Opferinstanz. Den Schluß der Liste bilden der Meeresgott Jammu, die göttlich verehrten Kultgeräte – Weihrauchbecken und Leier –, die (verstorbenen) Könige¹²⁹ und šlm „Wohlergehen“¹³⁰ – als himmlischer Segen kultisch verehrt.

Der hurritische Kreis der Götterlisten stimmt mit dem kanaanäischen weitgehend überein. Er beginnt mit „Gott Šalanni“ ein noch ungedeuteter Terminus, der in der kanaanäischen Liste den „Göttern des Šāpōn“ entspricht: Der kanaanäischen Liste entsprechend folgen der „Gott des Vaters“, El, Teššop, Kumarbi, der Mondgott Kušuḫ, Ea, Aštabi, der „Gott der Stadt“, der nicht näher bekannte Gott Ḫmn, 'Anat, der Sonnengott Šimige, Nubadig, der Berggott Bišaiša(bḫi), Ḫebat, Išhara, Allani, die beiden Gruppen der Mutter- und Geburtsgöttinnen Ḫudena und Ḫudellurra, Ninatta-Kulitta, Tagidu und Nikkal.¹³¹

El und Aṭirat: An der Spitze des Pantheons steht der die Götterversammlung präsidierende Göttervater El, der „König der Ewigkeit“ und der „Vater der Menschheit“. Seine Gemahlin ist Aṭirat,¹³² die „Gebärerin der Götter“. Als solche ist sie die Mutter von 70 Söhnen, die auch als „Söhne von El“ oder „Söhne von Aṭirat“ bezeichnet werden. Das Nomen *atrt* bedeutet am ehesten „Heiligkeit, Heiligtum“. Aṭirat Jm ist die „heilige Göttin am Meer“. Entsprechend wird Aṭirat auch qdš (Qudšu „Heiligkeit“) bezeichnet. Aus ihrer Funktion als Qudšu und aus dem Elqunirša-Mythos,¹³³ in dem sie die Liebe des Ba'lu zu gewinnen sucht, geht hervor, daß Aṭirat eine Fruchtbarkeitsgöttin ist.

Aṭirat und ihre Tochter 'Anat werden als Ammen (von Göttern und Prinzen) bezeichnet.

Sonne und Mond: Die Sonne špš wird wie in Ebla,¹³⁴ im alten

¹²⁸ Die gleiche Folge ist auch in Opferlisten aus Boğazköy anzutreffen.

¹²⁹ Siehe S. 241 f.

¹³⁰ Zu den fünf Götterlisten des kanaanäischen Kanons siehe M. Dietrich und O. Loretz 1988, 300 ff.

¹³¹ M. Dietrich und O. Loretz, 1988, 304 f.

¹³² Zuletzt O. Loretz 1990, 83-85

¹³³ Siehe S. 172 f.

¹³⁴ Siehe S. 548.

Südarabien und in Zentralanatolien als Göttin, und nicht wie sonst in den semitischen Panthea als Gott betrachtet. Der Mond wird unter den Namen Yari, Kušuḫ und Umbu verehrt.

Dagān: Der zwar als Vater des Ba'lu erwähnte Dagān kommt nicht in den Götterlisten des offiziellen Kultes vor, wohl aber in kultisch-liturgischen Texten. Die Bedeutung seines Kultes in Ugarit unterstreicht der Tempel des Dagān, der sich neben dem des Ba'lu befand. Auf zwei in Ugarit zutage gekommenen Stelen ist Dagān als Empfänger von gewichtigen Opfern genannt.¹³⁵

Für das hohe Ansehen des Gottes sprechen zudem die vielen mit dem Element Dagān gebildeten Personennamen.

Die Gottheiten in den ugaritischen Kulddichtungen: Das Pantheon der Kulddichtungen, das weitaus älter als das der Opferlisten und liturgischen Texte ist, dürfte in seinem Kern bereits in den Beginn des zweiten Jahrtausends zurückgehen.¹³⁶

*Ba'lu:*¹³⁷ Während in den Mythen der greisenhafte, weißhaarige El – der Vater des Ba'lu – als deus quiēscens et otiōsus lediglich passiv in Erscheinung tritt,¹³⁸ steht der dynamische Stier- und Fruchtbarkeitsgott Ba'lu im Zentrum des kosmischen Geschehens.

Der Sitz des Götterkönigs Ba'lu ist der kosmische Berg Šāpōn oder Ḫazzi,¹³⁹ auf dessen von Wolken verhangenem Gipfel (im Mythos) sein Palast erbaut ist.

Ba'lu ist in Ugarit nicht nur der im Rhythmus der Jahreszeiten verschwindende und wiederkehrende Regenspender, sondern auch der „Herr“ der Totengeister.¹⁴⁰ Als *rpu* „Heilender“ ist er der „ewige König“ und der „Starke“, von dem es in einer Hymne heißt: „[Siehe], der Retter, der ewige König, trinke, und es trinke Gašru und Yaqaru.“¹⁴¹ Er ist der Gott, der im Ort 'ttrt thront, der Gott, der richtet am Ort hdr'y, der singt und spielt, mit der Leier und mit der Flöte, mit der Pauke und den Zimbeln, mit den gesalbten Tänzern, mit der fröhlichen Schar des Kōtar.¹⁴²

¹³⁵ O. Eissfeldt 1964, 85.

¹³⁶ W.F. Albright 1940, 175.

¹³⁷ A.S. Kapelrud 1952.

¹³⁸ O. Loretz 1990, 66 mit Anm. 129.

¹³⁹ Belege bei M. Dietrich und O. Loretz 1981b, 67.

¹⁴⁰ Mit dem Ba'lu-Epitheton *adn* ist eine Kontinuitätsbeziehung zu der Adonisgestalt gegeben, C. Colpe 1969 und O. Loretz 1980.

¹⁴¹ *gtr w yr* wird als Name einer Doppelgottheit vergöttlichter Ahnen gedeutet, M. Dietrich und O. Loretz 1991, 822.

¹⁴² KTU 1.108, bearbeitet von M. Dietrich und O. Loretz 1980, 171-179 und 1991, 822 f.

‘Anat: Die Schwester, Geliebte und enge Gefährtin des großen Gottes ist die Kriegs- und Liebesgöttin ‘Anat, eine ihrem Wesen nach der Ištar eng verwandte Göttin, die in der nämlichen Hymne als die „Herrin des Königtums, Herrin der Herrschaft, Herrin des hohen Himmels, Herrin des Turbans, und ‘Anat mit den Flügeln, die Fliegerin, die Schwebende am hohen Himmel, die Esserin des göttlichen Kalbes“¹⁴³ bezeichnet ist.

Vor ihrer Wildheit gerät selbst El in Angst und Schrecken, als sie ihren Wunsch, Ba‘lu einen geziemenden Palast zu errichten, durchsetzt: „Ich werde ihn (den El) wie ein Lamm zu Boden stoßen, ich werde sein graues Haar mit Blut überlaufen lassen, sein graues Altershaar mit Blutgerinnsel, wenn er Ba‘lu nicht ein Haus wie den anderen Göttern gibt, eine Residenz wie den Söhnen der ‘Attart.“¹⁴⁴ Darauf antwortet El: „Ich kenne dich, meine Tochter, du bist wie ein Mann, unter den Göttinnen ist deine Schmähere ohnegleichen! Was wünschst du, Jungfrau ‘Anat?“¹⁴⁵ Ihr Beiname btl „Mädchen“ verdeutlicht, ebenso wie das Epitheton „Jungfrau“ der Ištar oder der Aphrodite, daß sie keinem Gott ehelich verbunden ist.¹⁴⁶ Ihr kriegerisches ekstatisches Wesen wird im Mythenzyklus anschaulich beschrieben: „Siehe, ‘Anat kämpft in der Ebene, sie schlachtet zwischen den beiden Städten, sie schlägt das Volk der Meeresküste, vernichtet die Menschen aus dem Osten. Köpfe waren unter ihr wie Erdklumpen, auf ihren Händen wie Heuschrecken, wie Rindenstücke der Platane die Hände der Krieger. Sie befestigte die Köpfe an ihrer Brust, band fest die Hände an ihrem Gürtel. Sie tauchte ihre Knie in das Blut der Starken, ihre Schenkel in das Blutgerinnsel der Krieger. ... ‘Anat kämpfte furchtbar und blickte umher, sie schlachtete und schaute, ihre Leber schüttelte sich beim Lachen, ihr Herz war voll mit Freude, die Leber der ‘Anat mit Triumph!“¹⁴⁷

Als Liebesgefährtin begegnet sie ihrem Bruder, dem Stiergott, in Gestalt einer Kuh: „Ba‘lu legte bloß und ergriff ihre Scham, ‘Anat legte bloß und ergriff seine Hoden. Ba‘lu wurde zu einem Stier, die Jungfrau ‘Anat war die Kuh.“¹⁴⁸ Als Ba‘lu in die Unterwelt hinab-

gestiegen war, „suchte die Jungfrau ‘Anat ihn, wie das Herz der Kuh nach ihrem Kalb, wie das Herz eines Mutterschafs nach ihrem Lamm, so war das Herz der ‘Anat hinter Ba‘lu her.“¹⁴⁹

‘Attart,¹⁵⁰ die feminine Namensform von ‘Attar, ist in den Panthealisten mit Ištar gleichgesetzt.¹⁵¹

In der ägyptischen Überlieferung ist ‘Attart, die „Göttin der Asiaten“, eine kriegerische, mit Pferden verbundene Göttin.¹⁵² In dieser Eigenschaft beschützt sie wie Sachmet den Pharao in der Schlacht.

Im Gegensatz zu den Ritualen und Opferlisten des Kultes spielt sie im Ba‘lu-Mythenzyklus, in dem sie eng mit Ba‘lu verbunden ist, eine nur geringe Rolle. Ihre Schönheit wird mit der der ‘Anat verglichen,¹⁵³ mit der sie später denn auch in der Gestalt der Atargatis verschmilzt. Nach dem ägyptischen „Astarte-Papyrus“ aus der 19. Dynastie ist sie die Braut des tyrannischen Meeresgottes.

In der Überlieferung des Alten Testaments ist sie die „Himmelskönigin“ und die große Göttin der Fruchtbarkeit und des Wohlstands, der Salomo huldigt, indem er ihr einen Tempel im Osten Jerusalems erbaut.

In hellenistischer Zeit wurde ‘Attart mit Aphrodite identifiziert und ihr Kult vor allem in Aphaka nahe des Sees el-Jammūneh gepflegt.

Mōtu, der Unterweltsgott, dessen Name von der Wurzel mwt „sterben“ gebildet ist, ist im Ba‘lu-Mythenzyklus der Widersacher des Fruchtbarkeitsgottes.

Jammu, der kultisch verehrte Meeresgott, dessen Herrschaftsgebiet sich auch über die Flüsse erstreckt, ist ebenfalls ein Feind des Ba‘lu. Seine Helfer sind die Drachen tnn (Tannin), die „sich ringelnde Schlange, die gewaltige mit sieben Häuptern“ und ltn, das ist der Leviathan, der Widersacher des Jahwe im alten Testament.

Kōtar-wa-Hasis ist der ugaritische Hephaistos, dessen Doppelname mit „Geschick und Gescheit“ wiederzugeben ist. Seine Residenzen sind in Kreta (kp̄tr) und in Ägypten (hq̄pt), den beiden Zentren des Kunsthandwerkes.

¹⁴³ KTU 1.108, M. Dietrich und O. Loretz 1980, 174.

¹⁴⁴ KTU 1.3 V 1-4, O. Loretz 1990, 80.

¹⁴⁵ KTU 1.3 V 27-29, O. Loretz 1990, 80.

¹⁴⁶ Nach O. Loretz 1990, 80 Anm. 189 ist mit **Jungfrau ein Mädchen** bezeichnet, das noch keinen Knaben geboren hat, vgl. auch U. Winter 1983, 235-238.

¹⁴⁷ KTU 1.3 II 5-27, O. Loretz 1990, 79 f.

¹⁴⁸ KTU 1.11 1-3, O. Loretz 1990, 80.

¹⁴⁹ KTU 1.6 II 5-9, O. Loretz, 1990, 80.

¹⁵⁰ M.H. Pope und W. Röllig 1965, 250-252 und H. Gese et al. 1970.

¹⁵¹ O. Loretz 1990, 86 mit Anm. 206.

¹⁵² Siehe S. 414 f.

¹⁵³ KTU 1.4 IV 38-44, O. Loretz 1990, 86.

Der Festkalender beginnt im Herbst. Eingeleitet wird das Jahr mit dem Neujahrsfest im Monat Rišyen, „Anfang des Weines“, bei dem wahrscheinlich der Baʿlu-Mythenzyklus rezitiert wurde.

In den Opfer- und Ritualvorschriften für den Neujahrsmonat sind der Neumond – der Monatsanfang – und der Vollmond – die Monatsmitte – besonders hervorgehoben. Nach der Monatsmitte ist der König seiner rituellen Verpflichtungen enthoben. Die Ritualhandlungen jedoch erstrecken sich noch bis zur Mitte des folgenden Monats. Die Opfergaben bestehen aus Rindern, Schafen, Vögeln, besonders Tauben, Gerste, Emmer, Fettasche, Broten, Früchten, Wein- und Ölküchen für El, für die „Herrin des Palastes“, für „die Familie der Götter“, für Iš, für die Baʿlu-Heptade Ilaḥuma, für ʿAnat, Rašap, Baʿlu, ʿAttart und für das übrige kanaanäische Pantheon.¹⁵⁴

Anlässlich des Frühlingsmonats April/Mai ist auf einer Sammeltafel eine Opferliste für „die Götter des (Monats) Ḫiyari“ überliefert.¹⁵⁵ Andere Opferlisten heben auch für diesen Monat das Opferzeremoniell für den ersten Tag – den „Tag des Neumondes“ – und für die Monatsmitte hervor.¹⁵⁶

Das Pantheon von Ḫaššu(wa): Als die Hethiter in der Mitte des zweiten Jahrtausends unter Ḫattušili I. erstmals Raubzüge nach Nordsyrien unternahmen, erbeuteten sie in Ḫaššu(wa) wahrscheinlich dem am ʿAfrin gelegenen Tell ʿAin Dārā – die folgenden Götterstatuetten: „Wettergott, Herr von Armaruk, Wettergott, Herr von Ḫalab, Allatum, (Berggott) Adalur(i), Lelluri, zwei silberne Rinder, 13 Statuetten aus Silber und Gold, zwei ḫamri-(Miniatur-)Häuser – die Wände der Rückseite des ḫamri-Heiligtums überzog ich mit Gold, (auch) die Tür überzog ich mit Gold. . . . [Die]se [Götterstatuetten] aus Ḫaššu(wa) brachte ich hinauf zur Sonnengöttin von Arinna: Die Tochter der Allatum, [Ḫebat, drei Statuetten aus Silber, zwei Statuen aus Gold, diese brachte ich hinauf in den Tempel der Mezzulla.“¹⁵⁷ Die „Gottheiten von Ḫaššu(wa)“ werden denn

auch während des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals im Tempel der Sonnengöttin von Arinna beopfert.¹⁵⁸

Das Epitheton des Wettergottes „Herr von Armaruk“ bezieht sich auf den im Lande Mukiš gelegenen Berg Am(m)arig(g)i, der auch sonst in hethitischen und hurritischen Texten aus Boğazköy belegt ist, und schon in einem Beschwörungsritual aus Ebla zusammen mit seinem Numen Adarwan, dem „Herrn des Adlers“, erscheint. Daß neben dem Wettergott von Ḫalab die Unterweltsgöttin Allatum aufgeführt ist, korrespondiert mit der hurritischen Kultdichtung „Freilassung“, in deren Mittelpunkt diese beiden Gottheiten stehen. Adalur(i) ist ein Berg(-Gott) im nördlichen Amanus-Massiv; auf ihn scheint sich das in einem Text Ḫattušili I. genannte „Gebirge von Ḫaššu(wa)“ zu beziehen. Lelluri ist eine der sechs Gottheiten des (ḫ)išuwā-Festrituals, in dem sie mit dem Wettergott Manuz(z)i verbunden ist. Die zwei silbernen Rinder bezeugen den Kult der Stierdyade; die zwei ḫamri-Miniaturhäuser scheinen zum Kultgerät der hier allerdings nicht genannten Išḫara zu gehören. Die „Tochter der Allatum“ ist nur an dieser Stelle belegt.¹⁵⁹

Die Panthea am Euphrat – Mari, Emar, Karkamiš, Šamuḫa

*Das Pantheon von Mari:*¹⁶⁰ Etwa gleichzeitig mit Ebla ist in Mari ein semitisches Kultzentrum mit vergleichsweise geringem sumerischen Einfluß entstanden.

Besonders verehrt werden von den Königen in Mari Dagān von Terqa und Itūr-Mer, welcher letzterer eine Art Wettergott zu sein scheint.¹⁶¹ Auch in der Akkade-Zeit ist Dagān der höchste Gott des Stadtpantheons. Neben der Göttin Abirtu sind mindestens drei Inanna- bzw. Aštar- oder Ištar-Göttinnen¹⁶² vertreten. Auch der Wettergott Adad gehört wie die sumerischen Gottheiten Enki, Enlil, Dumuzi mit dem Namen Amaʿušumgal, die Muttergöttin Ninḫursanga und Ninkur zum ältesten Kern des Stadtpantheons.

Auf enge kultische Beziehungen zwischen Mari und Ebla weisen

¹⁵⁴ M. Dietrich und O. Loretz 1988, 311-314.

¹⁵⁵ RS 1.17 und RS 26.142, übersetzt von M. Dietrich und O. Loretz 1988, 307 f.

¹⁵⁶ RS 24.249 (= Ugaritica V 1968, 588); RS 1.17 und RS 26.142 Rs. 23-45; RS 24.256; übersetzt von M. Dietrich und O. Loretz 1988, 314-316.

¹⁵⁷ KBo 10.1, bearbeitet von H. Otten 1958b; F. Imparati und C. Saporetto 1965, Vs. I 37-44.

¹⁵⁸ KBo 4.13 Vs. I 44', siehe S. 778 mit Anm. 55.

¹⁵⁹ Siehe S. 447 mit Anm. 43.

¹⁶⁰ D.O. Edzard 1967; I. Nakata 1978; W.G. Lambert 1985c.

¹⁶¹ W.G. Lambert 1985c, 534 f.

¹⁶² ^DINANNAxZA.ZA, ^DINANNA-šarbat, ^DINANNA.UŠ und ^DINANNA.GIŠ.TIR „Inanna des Waldes“, wohl als Fehler für ^DINANNA.GIŠ.ASAL = ^DINANNA šarbatum zu erklären, zuletzt J. Oliva 1993, 33.

die periodischen Kultreisen der Inanna von Šarbatum – einem Zentrum des Inanna-Kultes zwischen Syrien und Mesopotamien – von Mari nach Ebla.¹⁶³

In der Ur III-Zeit finden neue Gottheiten Eingang in das Stadtpantheon: Die Mondgöttin Ningal, die „große Herrin“ und Ninegal, die „Palastherrin“, die auch „Ištar des Palastes“ genannt ist; sie wird (in der folgenden altbabylonischen Periode) zur Schutzgöttin von Mari und der Herrscherdynastie. Weitere Gottheiten seit dieser Zeit sind die Ištar, „Herrin der Steppe“, die Getreidegöttin Nisaba, Gazba(ya) und Aya, die Braut oder Gemahlin des Sonnengottes; ferner die kriegerische Annunītum sowie zehn weitere, nicht näher bestimmbare Göttinnen.¹⁶⁴ Neu hinzukommen die männlichen Gottheiten – Itūr-Mer/Yatūr-Mer, gelegentlich mit dem Epitheton „König von Mari“ versehen, ein Schutzgott der Stadt, auch „König von Mari“ genannt, Ner(i)gal, Lammer, Ħubur, Lilum und die Zwillingsgruppen Maštabba und Išar-Mešar. Eine Liste aus dieser Zeit ordnet das Pantheon von Mari in Gruppen zu jeweils zehn Gottheiten an; eine andere wiederum führt die folgenden Gruppen auf, die jeweils ein Opferschaf erhalten: Ištar Annunītum und Dagān; Šarmatin(?), Ninḫursanga und Dagān als „König von Terqa“; eine eigene Rubrik hat der Sonnengott, der ein Schaf und ein Rind erhält; wiederum nur ein Schaf teilen sich Aya, Enki, Ninbar, Eširtum und Ner(i)gal.¹⁶⁵

In altbabylonischer Zeit verehrt die Bevölkerung, nach den theophoren Personennamen zu schließen, amurritische Gottheiten, von denen der Gott Lim am populärsten gewesen zu sein scheint.

Die Fluchformel der Statueninschrift des Puzur-Eštar führt als Garanten die offensichtlich ortsgebundene Triade Inanna-Dagān-Enki, den „Herrn der Versammlung“, auf.¹⁶⁶

Eine altbabylonische Opferliste aus der Zeit Zimri-Lims verzeichnet Schafopfer für 25 Gottheiten des Palastes am 27. Tag des Monats Līlātum. Zu beachten sind dabei die Reihenfolge der Beopferung und die den Gottheiten zugedachte Anzahl von Schafen:

¹⁶³ J. Oliva 1993.

¹⁶⁴ NIN-UR-ki-ma-ma, NIN-ad-mu (Admu ist häufiges theophores Element in amurritischen Personennamen, D.O. Edzard 1967, 58), NIN-e-DI-lá-tum, NIN-e-bir-tum (Abirtum), NIN-ga-mi-lá, NIN-nana-a, NIN-at-tu, NIN-GA-KI NIN-mu-um(?) -ra-at.

¹⁶⁵ W.G. Lambert 1985c, 530 f.

¹⁶⁶ D.O. Edzard 1967, 59.

„Sechs Schafe zum Opfer für die Herrin des Palastes, zwei Schafe für den Sonnengott des Himmels, ein Schaf für die Ištar des Palastes, sechs Schafe für Dagān, sechs Schafe für Ninḫursanga, sechs Schafe für den Sonnengott, zwei Schafe für den Mondgott, sechs Schafe für Itūr-Mer, sieben Schafe für (Ištar) Dīrītum,¹⁶⁷ sechs Schafe für Annunītum, [zwei] Schafe für (den Unterweltsgott) IGI.KUR, sechs Schafe für Adad, zwei Schafe für Nanni,¹⁶⁸ zwei Schafe für (H)anāt,¹⁶⁹ sechs Schafe für Ner(i)gal, sechs Schafe für Ea, zwei Schafe für Ištar, zwei Schafe für die (Ištar) Herrin von Akkade, zwei Schafe für (den Sohn des Mondgottes) Numušda,¹⁷⁰ zwei Schafe für (die Ištar von Kiš, genannt) Kišītum, zwei Schafe für Ħiṣamītum,¹⁷¹ zwei Schafe für die Tochter der Hierodule¹⁷², ein Schaf für (die Heilgöttin) Ninkarrak, ein Schaf für Išḫara, ein Schaf für die Herrin der Hürde“.¹⁷³

Nicht in der Opferliste verzeichnet sind die folgenden Gottheiten des altbabylonischen Pantheons von Mari: Abada, Adad von Ḫalab, Almuš, Baḫ, Balīhum, „Herrin der Opferschau“, Dagān von Terqa, Dumuzi, das Paar Išar und Mešar, Išartum, „Herrin des Landes“, die Ištar vom Dschebel Bišri, Ḫardū, Ḫibirtum, Ḫummušum, Širpum, Ullānum und Yakrub-El.

Die meisten der Göttinnen im Pantheon von Mari sind dem Typus der Ištar zuzuweisen. Über die bisher genannten Göttinnen hinaus sind bezeugt: Die Unterweltsgöttin Ištar-errakal¹⁷⁴, die für die Mantik und Magie zuständigen Göttinnen – Ištar pišra(n), „Ištar der Lösung/Deutung“, und Bēlet bīri, „Herrin der Man-

¹⁶⁷ Dīrītum ist die Stadtgöttin von Dīr, etwa 17 km südlich von Mari entfernt. Weitgehend identisch mit ihr ist die ebenfalls in Mari verehrte Ištar errakal, deren Beiname die Göttin mit Ner(i)gal und der Unterwelt verbindet, I. Nakata 1978, 297.

¹⁶⁸ Nan(n)a/i könnte mit Nanaya, einer der Ištar ähnlichen Göttin, identisch sein.

¹⁶⁹ Hanāt, auch Stadtgöttin einer gleichnamigen Ortschaft, ist die westsemitische ‘Anat (das h repräsentiert den Laryngal ‘ayin), siehe S. 560 f.

¹⁷⁰ Numušdu, der Sohn des Mondgottpaares Šin und Ningal, ist der Stadtgott von Kazallu (in Mittelbabylonien). Im Martu-Mythos gibt Numušda dem Gott Martu seine Tochter zur Gemahlin. Die Götterliste An = Anum setzt ihn mit Adad gleich, H. Zimmern 1930, 266; vgl. auch das Lied auf Numušda, A. Falkenstein und W. von Soden 1953, Nr. 23.

¹⁷¹ Ħiṣamītum ist die Stadtgöttin von Ħiṣamta im Distrikt Terqa.

¹⁷² Marat-altim, altum ist eventuell zu aštum, einer Nebenform von aššatum „Hierodule“ zu stellen; die Göttin gehörte dann zum engsten Kreis der Ištar.

¹⁷³ W.G. Lambert 1985c, 525 ff.

¹⁷⁴ Zur Beziehung der Göttin zur Unterwelt siehe S. 342-343.

tik'', ferner Ištar-ra da-na, die als die „starke Išhara'', die das Königtum verleiht, zu deuten ist. Sie ist die „gnädige Göttin'', die „gnädige Mutter der Menschheit'', „die Herrin der Wohnstätten'', „die Herrin des Landes'' oder „die Herrin des Rechts und der Mantik''.¹⁷⁵

Weitere Gottheiten des altbabylonischen Stadtpantheons sind die Landwirtschaftsdyade Ašnan und Sumuqan,¹⁷⁶ der Unterweltsgott, Sohn des Ea, Lagamal, der „Gnadenlose'', der in späteren Texten als Hund im Gefolge des Marduk erscheint, die Gruppe der Schutzgottheiten Angubbū¹⁷⁷ und der Euphrat.

In den Kult von Mari sind die Gottheiten von Terqa einbezogen, nämlich Dagān (von) Terqa oder „König (von) Terqa'', Ninḫur-sanga (von) Terqa, die amurritische Göttin Abba (des Ebirtum) und Jakrub-El „König von Terqa''. Um in Terqa Regen zu erlangen, werden die Statuetten des Lagamal und des Ikšudu(m) von Mari nach Terqa überführt und bei ihrer Ankunft mit Opfern geehrt.¹⁷⁸

Von den hurritischen Gottheiten sind bereits Kumarbi als „Dagān von Hurri''¹⁷⁹, Teššop von Kumme, seine Schwester Ša(w)oška in der seit der neusumerischen Zeit bezeugten älteren Namensform Ša(w)oša¹⁸⁰, und Šimige bezeugt.¹⁸¹

Šimige verleiht die Königswürde an Jaḫdun-Lim. Dagān und Itūr-Mer sind die Götter, auf deren Geheiß Zimri-Lim die „Söhne von Jamina'' schlägt.

Zur Zeit Zimri-Lims besteht der Kalender aus den folgenden zwölf Monaten: Der erste Monat ist Urāḫum; der zweite, Malkānum, ist nach den verstorbenen Königen der Dynastie benannt;¹⁸² der dritte Monat ist Laḫḫum, der vierte Abum, der fünfte Ḫibirtum, der sechste ist nach der Gottheit IGI.KUR, der siebte nach dem Kohlenbecken kinūnum, der achte nach Dagān benannt; der neunte Monat ist Liliātuim „Abend'', der zehnte heißt „Herrin

¹⁷⁵ I. Nakata 1978.

¹⁷⁶ Siehe S. 159 und 474.

¹⁷⁷ I. Nakata 1978, 58.

¹⁷⁸ W.G. Lambert 1976-1980d und O. Rouault 1992, 249 f.

¹⁷⁹ Siehe S. 167.

¹⁸⁰ Mari 1.15; bearbeitet von F. Thureau-Dangin 1939; zum Namen Ša(w)oša vgl. C. Wilcke 1988a.

¹⁸¹ Mari 1.36 und Mari 5.10; bearbeitet von F. Thureau-Dangin 1939.

¹⁸² In diesem Monat werden die Opfer für die Totengeister stattgefunden haben, M. Birot 1964, 23 f. und J. Aro 1961, 604.

der Vorzeichen'', der elfte Kiskīsum und der zwölfte Ebūrum „Ernte''.¹⁸³

Nur wenig ist über den Kult in Mari überliefert. Hervorgehoben sei die Rolle, die die Zeremonie der Salbung oder Ölung der Götterstatuetten einnimmt. Einem Festritual im Tempel der Ištar in Mari zufolge besteht der engere Kreis der Ištar aus Ningizippara, dem Gott Latarak und den Angubbū-Gottheiten.¹⁸⁴ Obwohl Mari nicht unter sumerischen Kulteinfluß gestanden hat, tragen die Tempelsänger in diesem Ritual sumerische Kultlieder vor.¹⁸⁵

Bei den nomadischen Hanäern ist der Esel von kultischer Bedeutung; so gibt ein hoher Beamter Zimri-Lim zu bedenken, daß er – da er ja nicht nur König der „Akkader'', sondern auch der Hanäer sei – mit dem Esel und nicht mit dem Pferd reiten solle.¹⁸⁶

Ein neues Phänomen altorientalischer Religion ist der seit der altbabylonischen Zeit in Mari bezeugte Prophetismus,¹⁸⁷ der – verbunden mit Išhara und Ninegal – bis nach Emar und Ḫattuša austrahlt.

Eingang in das hethitische Pantheon finden die zwei Sonnengötter – der „Sonnengott des Himmels'' und der Sonnengott,¹⁸⁸ Aya, die Parhedra des Sonnengottes, Ninegal, Ningal, Gazbaya, Ner(i)gal und Sumuqan. Auch die zum Kreis des Teššop von Ḫalab gehörige Göttin Biṭṭanu ist ihrem Namen „ḫanäische Tochter'' nach, vom mittleren Euphrat in den Kult von Ḫattuša gelangt.

Pantheon und Kult von Emar: Die Ruine Emar bei Meskene liegt am Euphratknie im Lande Aštata zwischen Mari und Karkamiš.

Da in der Mitte des dritten Jahrtausends die Königinnen von Emar und Ḫarrān den Gottheiten in Ebla Opfer darbringen, herrschte zu dieser Zeit in Emar wahrscheinlich ein Zweig der eblaitischen Königsfamilie.¹⁸⁹

In der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends steht die Stadt unter der Suprematie von Mari; zur Zeit Zimri-Lims gehört sie zum Herrschaftsbereich von Jamḫad-Ḫalab. Seit der Mitte des zweiten

¹⁸³ J. Bottéro 1957, 198 ff.

¹⁸⁴ Bearbeitet von G. Dossin 1938.

¹⁸⁵ D.O. Edzard 1967, 67.

¹⁸⁶ ARM 6 1954, Nr. 76:19-24.

¹⁸⁷ Zum Prophetismus und verwandten Erscheinungen in Mari findet sich eine ausführliche Bibliographie in E. Noort 1977; zu weiterer Literatur siehe J. Renger 1986, 248 f. und A. Malamat 1987.

¹⁸⁸ Vgl. auch I. Nakata 1978, 451.

¹⁸⁹ A. Archi 1993, 55.

Jahrtausends steht die Stadt Emar und das Land Aštata unter der Oberhoheit des hethitischen Reiches in direkter Abhängigkeit von der Sekundogenitur Karkamiš.

Die in Emar gefundenen Texte gehören dem letzten Drittel des zweiten Jahrtausends an und verteilen sich über eine Zeitspanne von ungefähr drei Generationen, nämlich von Muṣili II. bis zu Tuḫaliya IV.¹⁹⁰ Zu unterscheiden sind zwei Panthea – das traditionelle Pantheon der Stadt und das von der hethitischen Priesterschaft Tuḫaliyas IV. geschaffene Stadtpantheon.

Die Tempel: Mindestens vier Tempelanlagen sind für Emar bezeugt: Der Tempel des Wettergottes, der Tempel der Ištar, der Tempel des Ninurta (M₁) und der Tempel M₂. Außerhalb der Stadt hat sich ein Stelenbezirk befunden, zu dem die Götterbilder, z.B. während des zukru-Festrituals, hinausgebracht werden.

Das traditionelle nordsyrische Pantheon: Die obersten Gottheiten des „70 Gottheiten“ umfassenden Stadtpantheons sind Ninurta und Išhara, Dagān sowie der Wettergott Adad und Ištar.

Aus Babylonien sind weiterhin Šamaš, Ea, Alalu, Ereškigal, Ner(i)gal, Ugur, Ninegal, Ningal und Ninkur übernommen.

Syrischer Herkunft sind neben Išhara und Ḫebat der Mondgott Šaggar, Ḫalma,¹⁹¹ die Flußgöttin Balihā, Anna¹⁹², Amaza¹⁹³ und Adamma, der auch als Monatsname und in der Form Adamma = tera¹⁹⁴ erscheint.

Die auf Grund der häufigen theophoren Personennamen zu erwartenden westsemitischen oder kanaaniischen Gottheiten sind eher spärlich vertreten. Sicherlich wurden Baʿlu und Aštart verehrt;¹⁹⁵ belegt sind ferner Aštar,¹⁹⁶ das Paar „Ištar des Vaters“ und der Meeressgott Jammu sowie Milku „König“.¹⁹⁷

Hurritische Gottheiten spielen im Kult der Stadt kaum eine

¹⁹⁰ D. Arnaud 1975, 88 f., 92.

¹⁹¹ Šangara/Šaggar und Ḫalma bilden auch im Kult der Išhara in Kizzuwatna ein Paar; in einer Opferliste aus Emar sind Ninkur, Šaggar und Ḫalma zu einer Opfergruppe zusammengestellt, Emar VI.3 1986, Nr. 378:12.

¹⁹² Wohl identisch mit der zur Zeit der altassyrischen Handelskolonien in Kaniš verehrten Gottheit An(n)a, H. Hirsch 1972, 27 mit Anm. 131.

¹⁹³ Eine verkürzte Schreibung der syrischen, zum Kreis des Kumarbi gehörenden Gottheit Am(m)ez(z)ad(du), siehe S. 110 Anm. 22.

¹⁹⁴ Emar VI.3 1986, Nr. 369:66, siehe auch S. 113 Anm. 51.

¹⁹⁵ D.E. Fleming 1993.

¹⁹⁶ Emar VI.3 VI/3 1986, Nr. 373:101'.

¹⁹⁷ Emar VI.3 1986, Nr. 373:92'.

Rolle. Lediglich die Unterweltsgöttin Allani, die Göttin Uḫa sowie die zum Kreis des Wettergottes gehörenden Gottheiten Tašmišu, Tenu sowie das Stierpaar [in der Form Ḫurra(š) und Šeli(š)] sind hurritischer Herkunft.¹⁹⁸ In Opferlisten finden sich die hurritischen Ritualtermini ambašši, keldi, uštam, šala und madi.¹⁹⁹

Das von der hethitischen Priesterschaft gestaltete Pantheon: Im Kontext der Wirtschafts- und Kultreformen Tuḫaliyas IV.²⁰⁰ stehen mehrere Opferrituale hethitischen Genres aus dem Tempel des Ninurta (M₁),²⁰¹ die als „Tafel der Kultordnung der Gottheiten von Ḫatti, die Städte oben und unten“²⁰² bezeichnet sind. Es scheint sich dabei um eine Opferritual-Serie der „Kultordnungen“ für die verschiedensten Städte des Ḫatti-Landes zu handeln.

In einer dieser Opferanweisungen steht an der Spitze des Stadtpantheons der Wettergott mit dem luwischen Epitheton putallim(m)i (in der möglichen Bedeutung „stürmisch“).²⁰³ Eine Gottheit Putallim(m)i ist auch in Texten aus Boğazköy genannt.²⁰⁴ Die zweite Stelle nimmt der „Sonnengott des Himmels“ ein. Es folgen Ner(i)gal, das luwisch-kilikische Paar Šanta²⁰⁵ und Ḫandasima²⁰⁶, der als Wesir des Teššop bekannte Gott Tenu und eine lokale Gottheit Anan.²⁰⁷

Ein anderes Opferritual dieses Genres, bezeichnet als das Ritual des (Hurriters) Ehlite, dessen Anfang nicht erhalten ist, führt am

¹⁹⁸ Emar VI.3 1986, Nr. 472:40, 56-58, Nr. 473:7'-10'; Nr. 476:18'-21'.

¹⁹⁹ Emar VI.3 1986, Nr. 480.

²⁰⁰ Siehe S. 31-35.

²⁰¹ Emar VI.3 1986, Nr. 472 – Nr. 535, E. Laroche 1988, 111-117; R. Lebrun 1988a, 147-155; V. Haas 1988e, 289 mit Anm. 7 bis 9.

²⁰² Erhalten ist die Überschrift „Tafel der Kultordnung der Gottheiten von Ḫatti, die Städte oben und unten“ nur in Nr. 471:1-2.

²⁰³ Emar VI.3 1986, Nr. 471:6; 472:50', 64'; 473:2'; 476:27'; 478:4'; 479:5'. Mit E. Laroche 1988, 115 und R. Lebrun 1988, 150 f. vielleicht zu hethitisch putalliya- „(Kleid) hochschürzen, eilmarschbereit sein“ und putalliyan- „gefechtsbereit(?)“ zu stellen.

²⁰⁴ KUB 12.2 Rs. III 22; KUB 38.10 + KUB 57.106 Rs. III 6, Rs. IV 20; KUB 51.7 Vs. 13.

²⁰⁵ In den luwisch-hethitischen Beschwörungsritualen CTH 757 ist Šanta der „König der Annarummenzi“, siehe S. 408.

Zum Gott Šanta in griechischen Inschriften aus dem lydischen Sardes und aus Tarsus vgl. Ph. H. J. Houwink ten Cate 1961, 136 f. Zum Synkretismus Šanta = Herakles vgl. S. M. Burstein 1978, 24 mit Anm. 82 und O. R. Gurney 1977, 16 mit Anm. 3.

²⁰⁶ In der Schreibung Ḫadasima in Emar VI.3 1986, Nr. 472:36' belegt; wohl identisch mit den luwischen Ḫantašepa-Gottheiten, siehe S. 473 und 503.

²⁰⁷ Emar VI.3 1986, Nr. 471.

ersten Tag des Rituals Ziegenbockopfer, Brot- und Trankopfer für die vier Wettergötter – [den Wettergott des Himmels], den Wettergott von Nerik, den „blitzenden Wettergott“ (Piḥaim(m)i)²⁰⁸ und den Wettergott Putallim(m)i zusammen mit ihren Heptaden auf. Am zweiten Tag versieht man den Wettergott von Nerik mit einem Rind, drei Schafen sowie Speise- und Trankopfer, anschließend den Sonnengott des Himmels mit zwei Schafen, dann Ḥandasima ebenfalls mit zwei Schafen, die Ištar von Šamūḫa mit einem Schaf, Tašmišu mit einem Schaf, eine selbständige Heptade mit einem Schaf, die beiden Berggötter Ḥaḥarwa und Zali(ya)nu in der Schreibung Ḥarḫiya und Daliyani²⁰⁹ – gemeinsam mit einem Schaf, das Paar Daḥagu-Daḥagunanu – identisch mit dem daḥanga-Kultschrein²¹⁰ des Wettergottes in Nerik²¹¹ – mit einem Schaf, den „blitzenden Wettergott“ mit einem Rind und einem Schaf, nochmals den Wettergott Putallim(m)i mit einem Schaf, den Wettergott Ḥabaimmi mit einem Schaf, Mondgott und „Sonnengott des Himmels“ gemeinsam mit einem Schaf, Wettergott des Himmels, Allānu, das Stierpaar Ḥurri und Šeri(šu) in der Schreibung Ḥurra und Šeli, die beiden Berge Ḥazzi und Na(m)ni sowie Mušitu, der „Göttin der Nacht“ gemeinsam mit einem Schaf, die Ea-Hypostase Madi „Weisheit“, (anstelle der hethitischen Sonnengöttin der Unterwelt) Ner(i)gal und seine Heptade gemeinsam mit einem Schaf, Milku mit einem Schaf, nochmals Putallim(m)i mit einem Rind und einem Schaf, [], Ner(i)gal mit [einem Schaf], Šanta mit [einem Schaf] und zuletzt Tenu und Anan nur mit Gebäcken.²¹²

In einem anderem Ritual ist die Reihenfolge der beopferten Gottheiten wie folgt: Die beiden luwischen Wettergötter Putallim(m)i und Ḥabaḥemmi/Ḥabaimmi²¹³, „Sonnengott des Himmels“, „Wettergott des Himmels“ mit Allāni, Ḥurra-Šeli, Ḥazzi-Na(m)ni und Mušiti, ferner Madi, Ner(i)gal und seine Heptade sowie Milku [].²¹⁴

²⁰⁸ Siehe S. 326 mit Anm. 90 und 483.

²⁰⁹ Siehe S. 599.

²¹⁰ E. Laroche 1988, 116.

²¹¹ Siehe S. 601.

²¹² Emar VI.3 1986, Nr. 472.

²¹³ Mit E. Laroche 1988, 115 und R. Lebrun 1988 149 f. vielleicht zu hethitisch-luwisch ḥabi/ḥabai- „bewässern“ zu stellen.

²¹⁴ Emar VI.3 1986, Nr. 473.

Die Feste: Nur wenig ist über den Kalender von Emar bekannt. Nach den Gottheiten Ḥalma²¹⁵, Ninkurra, Anna und Adamma sind Monate benannt.²¹⁶ Die Festrituale von Emar zeigen in manchen rituellen Details und in der Art der Opfermaterien so starke Ähnlichkeiten mit hethitischen Ritualen, daß eher von einem gemeinsamen Kultgebiet als von Übernahmen auszugehen ist.

*Das zukru-Fest*²¹⁷ ist das Neujahrsfestritual, in dessen Mittelpunkt Dagān steht. Unklar ist die akkadische Bezeichnung zukru; belegt ist das Wort in den altbabylonischen Texten aus Mari im Zusammenhang mit Viehherden, möglicherweise in der Bedeutung „Weideland“.²¹⁸ Die wichtige Rolle, die der „Dagān des Viehs“ während des Festes einnimmt, fügt sich gut zu diesem Bedeutungsansatz.²¹⁹

Das Ritual aus dem Tempel des Ninurta (M₁), „Wenn man in Emar [das zukru-Fest] für Dagān macht“, erstreckt sich über sieben Jahre. Geopfert werden 700 Lämmer, 50 Kühe und 12 Kälber.

Im ersten Jahr beginnen die Opferhandlungen am 14. Tag des Neujahrsmonats Zārātu (sumerographisch SAG.MU) mit einem Opfer von vier Lämmern für Dagān. Am 15., nach dem Gott Šaggar benannten Tag, findet ein kleiner Festzug statt, bei dem die unverhüllte Statue des Dagān und die „Axt der Gottheit“ aus dem Tempel zu den Schlachtopfern in den Stelenbezirk getragen wird. Dort opfert man dem Dagān bzw. seiner wieder verhüllten Statue, der „Axt der Gottheit“ und der Ninkur das Blut der geschlachteten Rinder und Olivenöl; während der Beopferung ist das Antlitz des Dagān verhüllt. Dann wird die verhüllte Statue in einem (mit Rindern) bespannten Prozessionswagen²²⁰ zum Tempel gefahren. [] Man opfert den „Göttern und den Tempeln“ Fett [und Blut]; vor einer Stele opfert man ein Schaf und ein Kalb für die „Herrschaft und für die Axt der Gottheit“.²²¹

²¹⁵ Siehe auch S. 486.

²¹⁶ Emar VI.3 1986, Nr. 446.

²¹⁷ Emar VI.3 1986, Nr. 373 bis Nr. 377, zum Festverlauf siehe D.E. Fleming 1992, 231-255.

²¹⁸ CAD Z 153.

²¹⁹ D.E. Fleming 1992, 230 Anm. 116.

²²⁰ Prozessionswagen begegnen auch in dem hethitischen KI.LAM-Festritual, siehe S. 751 f.

²²¹ Emar VI.3 1986, Nr. 375.

Die folgende Tafel²²² setzt mit dem 24. Tag des Monats Zārātu ein, an dem die Opferrationen für die „Gesamtheit der Götter“ – den 70 Gottheiten von Emar – bereitgestellt und geschlachtet werden: Je ein Schaf für den [„Dagān der Rin]der“, für den Wettergott und die Sonnengottheit, [], für Ea, für den Mondgott, für Ninurta, [], [], für die beiden Götter „Herr des Marktplatzes“ und „Herr des Hornes“, für Ninkur, [] und für die „Ištar der Schlacht“.

Der 25. Tag beginnt mit einem Opfer für die šaššabinatū-Götter, wahrscheinlich der Heptade des Ninurta. Wieder wird die Statue des Dagān, in der Hypostase „Herr des Ziegels“, mit verhülltem Antlitz zu dem Bezirk der Stelen getragen; vor der Statue laufen die für die Schlachtung bestimmten Rinder und Schafe her. Die unter den Opfern genannten „Bierpithoi für das Volk“ weisen auf eine mit dem Opferritual verbundene Festmahlzeit hin. Der Opferplatz für Ninurta und die šaššabinatū-Götter ist das Tor des Stelenbezirkes, wo auch den Göttern des Palastes, nämlich der „Palastherrin“ Ninegal, dem Mond- und der Sonnengottheit geopfert wird. Nach der Festmahlzeit reibt man die Stelen der beopferten Gottheiten mit Fett und Blut ein. Am zentralen „mittleren Tor“ von Emar findet ein Brandopfer – ein „Opfer der Ehrung“ – statt, bei dem ein Mutterschaf, Getränke und eine Brotspeise für alle Götter verbrannt werden.

Auch im zweiten Jahr beginnen die zukru-Opfer in der Mitte des ersten Monats.

Am 14. Tag werden für die „70 Gottheiten von Emar“ „70 reine Lämmer des Königs“ geschlachtet sowie Brote und drei Pithoi Bier bereitgestellt. Davon sind sieben Lämmer für die (unklare) Institution der „7 zirātu-Leute des Palastes“ – bestimmt. Ein Kalb und ein Lamm schlachtet man für Dagān, dem „Herrn der Viehherden“. Am Ende des Tages geht das Volk zu den Göttern hinaus und opfert „soviel ihm beliebt“.

Am 15. Tag, dem Tag des Gottes Šaggar, werden die Statuen des Dagān, dem „Herrn der Viehherden“, des Ninurta und seiner šaššabinatū-Götter in einem Festzug zum Tempel des Ninurta und von dort zum Bezirk der Stelen getragen: „Vor Dagān und der Sonnengottheit des Palastes [gehen] alle Götter und die šaššabinatū-

²²² Emar VI.3 1986, Nr. 373.

Götter. Während einer Festmahlzeit opfert man dort „ein Kalb des Königs“ und „10 Lämmer der Stadt“ sowie Brotspeisen, Fischtöpfe und Getränke für Dagān, die šaššabinatū-Gottheiten und für die Dreiergruppe Ninegal-Mondgott-Sonnengottheit des Palastes. Am „mittleren Tor“ findet ein Brandopfer statt, bei dem ein Mutterschaf, Getränke und eine Brotspeise für alle Götter verbrannt werden. Am Abend reibt man die Stelen mit dem Fett und dem Blut ein und trägt die Götterstatuetten zur Stadt hinauf. Nach einer Textlücke (von sieben Zeilen) sind acht solche Opferrituale erwähnt, für die die „Vögel des Königs“ [verbrannt] werden sollen.

Der 7. Tag sieht ein großes, mindestens aus vier Opferrunden bestehendes Zeremoniell vor, in dem das gesamte Stadtpantheon aufgeführt ist.

Für die erste Opferrunde benötigt man jeweils ein Kalb und 10 Lämmer, deren Fleisch zusammen mit Brotspeisen und Getränken den folgenden Gottheiten in dieser Reihenfolge dargebracht wird: „Dem Wettergott gleichwie dem Dagā[n der Viehherden]“, Dagān, Ea, Mond- und Sonnengottheit, Ninurta [und die Heptade], Alal [und Amaza], Ner(i)gal, [Herr des Marktplatzes], Ner(i)ga[l, Herr der Hörner], Ninkur, [Šaggar und Ḫalma], Ninegal“, Ištar der R[ückkehr], Mondgott des Palastes, Sonnengottheit des P[alastes], Dagān des Pa[alastes] und vier Inanna-Göttinnen.

Für die zweite Opferrunde sind jeweils „fünf Lämmer des Königs“ vorgesehen. Sie besteht erstens aus den Dagān-Aspekten: „Dagān, Herr der (Bewässerungs)gräben“, einer Dagān-Dyade, der Gottheit Anna des Ufers, dem Dagān, „Herr des Getreidemarktes“, dem Dagān, „Herr des []“ und dem Dagān, „Herr der Wohnstätten“; und zweitens aus den Ištar- bzw. Išhara-Aspekten: Dem „Paar“, „Ištar des Vaters“ und Jammu; ferner [Ḫa]lma, „[Išt]ar der Festung (von Emar)“, Išhara, „Herrin der Stadt“, „Išhara des Königs“, „Išhara der Prophetinnen“, „[Ḫ]anana des Palastes“, „[Ḫ]anana der Stadt“²²³, Uṭḫa, Aštar und „allen Göttern“.

Die dritte Opferrunde besteht aus jeweils zwei Lämmern, Brotspeisen und Getränken, erstens für die Aspekte des Dagān: Dagān „Herr von/des Gabba“²²⁴, Dagān, dem Herrn der Biqā^c-Ebene,

²²³ Siehe auch S. 382 mit Anm. 7.

²²⁴ Wohl mit den im (h)išuwa-Festritual beopferten gabbi-Gottheiten oder -Gegenständen des Wettergottes identisch, siehe S. 871.

Dagān, dem Herrn von Šumu, Dagān, „Herr von Buzqa“ und Dagān, „Herr von Jabur“; zweitens für mehrere(?) Ištar-Hypothesen – einer Dyade der Gottheit [], für Mušitu, die Göttin der Nacht, und für Šag[gar]; drittens für den Herrn Akka, den Herrn (von) E[mar], für den Wettergott, den Herrn [], für Gašru (dem Mächtigen), für den „Herrn des Bal[dachins und der Stange“] (des Baldachins(?), [für die „sieben Imlik]u der sechs Stadttore“, für [], für das Siebengestirn, für [H]alaba, für den „Herrn Šagma“, für den „Wettergott des Landes Bašima“, für (den Herrn von) Nawar, für die „KASKAL.KUR(.RA)-(Balīhā-)Dyade des Gartens und des Palastes“, für „Ninurta der Verpflegung“, für den Wettergott von Emar, [für] Ninurta, dem He[rrn von Kumar [Lücke von 16 Götternamen], für Ninurta [], für Ištar, Herrin von/des [], für die „KASKAL.KUR(.RA) des Preises/Gebetes“, für Ninkur, Herrin des Nahli, für Ninkur, Herrin der Erde, für Dagān, „Herr des Baldachins(?) und der Stange“ (des Baldachins(?), [für] Dagān, „Herr der Wache“, [für] die „KASKAL.KUR(.RA) der Sühne“, [für] den Herrn Rabba, [für] Ninkur, „Herrin des Köchers“, [für] Dagān, „Herr des Köchers“, [für] Dagān, „Herr des Ei[sens]“(?), für Limu (von) Šarta, [für] „Ninkur der Türe des Limu (von) Šarta“, [für] den „Wettergott des Hauses der Gad(.da-Gottheit)“²²⁵, [für] die Stele der Hebat und [für die „Ištar der U[fer]wiese“).

Nach diesen Opfertagen zieht der Festzug – voran der Prozessionswagen des Dagān und Ninurta mit den šaššabinatū-Göttern – zum Stelenbezirk, wo nach dem „kleinen“ Opferritual der Ehrung für sämtliche Götter von Emar eine Reinigung der Statuetten mit einer Tamariske erfolgt.

Das zukru-Ritual wird im sechsten Jahr fortgeführt: Im ersten

²²⁵ Die Gad(.da-Gottheiten (in dem Einsetzungsritual der ēntu-Priesterin, bearbeitet von M. Dietrich 1990, Emar VI.3 1986, Nr. 369:34-36 ist ein Tempel derselben – é ga-ad-dá – genannt) sind als Gad-Gottheiten männlichen und weiblichen Geschlechts sowohl in Jesaja 65,11 (6. oder 5. Jahrhundert v. Chr.) als auch in hellenistischer Zeit in Nord- und Zentralarabien als eine Gruppe von Glücksgenien bezeugt. Die Gad-Göttin von Palmyra ist auf zwei Tempel-Bildern in Dura dargestellt: Auf dem Haupt trägt sie die Mauerkrone; den rechten Fuß setzt sie auf die Schulter der Quellnymphe Ephka. Belegt sind Gad-Gottheiten der heilkräftigen Quelle Ephka, der Gärten und des Öls sowie mit dem Element Gad gebildete Personenamen. In palmyrenisch-griechischen bilingualen Texten entspricht der oder die Gad stets der Tyche, O. Eissfeldt 1941, 94 f. und M. Höfner 1965, 438 f., Hinweis Frau K. Radner (Wien).

Monat am zweiten Tag – dem Tag des Šaggar – bringt man die Statue des Dagān, des „Herrn der Viehherden“, in den Stelenbezirk und bereitet für ihn im Tor des Stelenbezirkes das Opferritual der „kleinen Ehrung“ vor, wobei das Gesicht der Statue enthüllt wird. Während der anschließenden Festmahlzeit bleibt das Gesicht verhüllt. Der Prozessionswagen des Dagān fährt durch zwei Stelen hindurch und gelangt zu Ninurta, dessen Statue sich mit verhülltem Gesicht dem Festzug anschließt. An diesem Tag werden „sämtliche Rinder und Gefäße“ gereinigt. Am Abend begibt sich die Prozession in die Stadt zum Tempel des Ninurta.

Im Monat Nikkal werden die Statuen des Dagān, des „Herrn der Viehherden“, und die aller übrigen Götter zum Stelenbezirk gebracht. Das Antlitz des Dagān bleibt während des ganzen Tages verhüllt.

Im siebten Jahr, am 14. Tag des ersten Monats, werden den Göttern die Lämmer zugeteilt. Am 15. Tag führt man die Statuen der Gottheiten Šaggar, Dagān, dem „Herrn der Viehherden“, mit verhülltem Gesicht und „aller Götter der šaššabinatū-Götter“ zum Tor des Stelenbezirkes hinaus, um ihnen die Opfer darzubringen, die – so besagt die Ritualanweisung – auf einer gesonderten Tafel verzeichnet sind. Dagān mit dem Epitheton „Vater“ und Šaggar „läßt man an diesem Tage herausgehen“. Am Abend durchschreitet die Statue des Dagān mit verhülltem Gesicht den Stelenbezirk. Der Ritualschauplatz wechselt nun zum „mittleren Stadttor“, wo die Statuen wieder gereinigt und den Göttern Brot- und Fleischopfer dargebracht werden.

Am 16. Tag verteilt man wie tags zuvor die Lämmer an die Götter. Am 17. Tag des Opferrituals werden die Statuen des Dagān (mit verhülltem Gesicht), „aller Götter und der šaššabinatū-Götter“ offenbar wieder in den Stelenbezirk gebracht, wo ihnen Fleisch- und Brotopfer dargebracht werden. Abschließend findet im Stelenbezirk ein Speisebrandopfer von allem „was (die Götter) essen“, statt. „Wenn man das Feuer vor ihm entzündet, enthüllen sie das Gesicht des Dagān.“ Der Prozessionswagen des Dagān durchquert den Stelenbezirk und gelangt zu Ninurta; eine letzte Opferrunde beschließt das Ritual.

*Das kissu-Fest:*²²⁶ Das Ritual ist bezeichnet als „Tafel der Kult-

²²⁶ Emar VI.3 1986, Nr. 385 bis Nr. 391, zum Festverlauf vgl. D.E. Fleming 1992, 255-263.

ordnung des kizzu-Festes der Stadt Šatappu". Die Bedeutung des Wortes kizzu ist unklar. Möglicherweise liegt eine Variante zu akkadisch kussû „Thron“ vor.²²⁷ Gefeierte wird auch dieses Fest für Dagān. Da hier von dem „Herrn des Hauses“ die Rede ist, scheint das kizzu-Fest nicht unmittelbar vom König geleitet zu werden.

Am ersten Festtag werden die Opfertische mit Aromata gereinigt. „Sie reinigen die Götter der Stadt mit Brot und Bier.“ Man bettet die Göttin Ninkur zur Ruhe – „man lässt sie in seinem Haus (im Tempel des Dagān) schlafen“²²⁸ – und opfert ihr ein Rind und ein Schaf. Die nugagtu-Priesterin stimmt ein Klagegebet an.²²⁹ Rind und Schaf sowie vier Opfertische stellt man vis à vis der Statue der Ninkur hin. Ein Opfertisch ist für Dagān, ein Opfertisch ist für das Paar Išhara und Ninurta, ein Opfertisch ist für Alal und ein Opfertisch ist für Amaza bestimmt.

Am zweiten Tag finden im Tempel des Dagān die Fleisch- und Brotopfer für die Götter von Šatappu statt. Zuerst erhalten alle Götter von Šatappu ein Brotopfer, dann sticht man über dem Räuchergefäß im Innenraum des Tempels zwei Schafe ab und legt sie vis à vis der Götterstatuetten hin.

Am dritten Tag „essen und trinken“ die Ausführenden dieses Opfers „in ihrem Haus“; während dieses Tages opfert man „ständig“ vom Fleisch der beiden Schafe. Drei ėntu-Priesterinnen – die ėntu-Priesterin des Wettergottes und die ėntu-Priesterinnen der Ortschaften Šumu und Šatappu – nehmen an ihren Tischen eine Mahlzeit ein, wobei ihnen „ständig trockenes Brot und trockenes Früchtebrot“ gereicht wird.²³⁰ Die Mahlzeit der ėntu-Priesterinnen, die auch Teil des Einsetzungsrituals der neuen ėntu-Priesterin ist,²³¹ soll den Segen und den Wohlstand des Landes demonstrieren.

²²⁷ D.E. Fleming 1992, 258 f.

²²⁸ Auch in dem hethitischen Ritual KUB 12.5 Rs. IV 9'-13' „läßt der Sänger der Gottheit [das Götterbild] schlafen, [er zieht] der Gottheit das Gewand weg, und man bringt das Wasser für die Füße der Gottheit ... und wäscht damit die Füße der Gottheit“, vgl. auch CHD L-N (1989), 391.

²²⁹ D.E. Fleming 1992, 173.

²³⁰ Eine Mahlzeit der ėntu-Priesterinnen, der Frau mašartu sowie der Könige von Emar und Šatappu enthält auch das Einsetzungsritual der ėntu-Priesterin in Emar, Emar VI.3 1986, Nr. 369:16-17. Zu diesem rituellen Motiv vgl. auch die Mahlzeit der ėntu-Priesterin in dem hethitischen Ritual für die Göttin Tetešhapi, siehe S. 731 und 734-736.

²³¹ Emar VI.3 1986, Nr. 369, neu bearbeitet von M. Dietrich 1990, Zeilen 16-17, siehe S. 7.

Am vierten Tag „lässt man Ninkur (im Tempel des Dagān) aufstehen“. Zur Zeit der Abenddämmerung „schenkt man Dagān zwei Bräute“. Ferner bringt man Brot- und Bierrationen in die Zella der Göttin Uṭḫa. In den Tempel eintretende Sänger stellen sich dem Götterpaar Šuwala und Ugur gegenüber auf und singen. Die šarru-Kultfunktionäre legen je drei Brotrationen hin, von denen der „König des Landes“, der Beschwörungspriester und der Prinzipal der Tafelschreiber“ den Göttern „Weihungen“ darbringen.

Sie übergeben „am Tag des Reinigens/Weihens des kizzu-Festes der Ereškigal“ 30 kurru(?) -Maßeinheiten Silber. Ferner übergibt oder weiht man ihr Gebäcke, Gerstenbier, ein Rind und drei Schafe, die man „im Haus des Herrn des Hauses“ schlachtet. Am zweiten Tag des Festes der Ereškigal opfert man die Vorderseiten (Köpfe?) des Rindes und der vier Schafe, „vier Brote der Mahlzeit und vier trockene Brote. Die Sänger gehen zum Opferritual und sie füllen die Becher der Götter mit kurru(n)u- und Gerstenbier, sie füllen 70 kirru-Krüge mit Gerstenbier; sie stellen 70 ḫukku-Gebäcke und 70 Fleischportionen hin“. Davon nehmen die šarru-Kultfunktionäre ihren Anteil, den sie in „ihrem Haus essen (und) trinken“. „Zwei Tische nehmen die „reinen Männer (Priester) und stellen sie vor Ereškigal(?) hin“. Damit ist das kizzu-Fest für Ereškigal beendet.

Kleinere Tafelfragmente enthalten das kizzu-Fest für Ea²³², für das Paar Išhara-Ninurta²³³ und für Ninkur²³⁴.

Überliefert sind ferner zwei weitere größere Rituale, die anlässlich der Amtseinssetzung der ėntu-Priesterin für den Kult des Wettergottes²³⁵ und der mašartu-Priesterin für den Kult der Ištar(?)²³⁶ vollzogen werden. Dabei wird neue Priesterin wird „wie eine Braut“ der Gottheit zugeführt.

Das Pantheon von Karkamiš: Karkamiš, am Westufer des mittleren Euphrat²³⁷ (dem hethitischen Fluß Mala²³⁸), gelegen, ist – dem

²³² Emar VI.3 1986, Nr. 386.

²³³ Emar VI.3 1986, Nr. 387.

²³⁴ Emar VI.3 1986, Nr. 388.

²³⁵ Emar VI.3 1986, Nr. 369, bearbeitet von M. Dietrich 1990.

²³⁶ Emar VI.3 1986, Nr. 370-372.

²³⁷ J.D. Hawkins 1976-1980.

²³⁸ Zur Bedeutung des Mala-Flusses, dessen Kult von Šuppiluliuma I. sträflich

Namen nach „der Handelsplatz des (Gottes) Gamiš“²³⁹ – eine sumerische Gründung. Belegt ist die Stadt bereits im dritten Jahrtausend in den Texten aus Ebla.²⁴⁰ Seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends ist Karkamiš eine mittanisch-hurritische Festung, die erst unter Šuppiluliuma I. Teil des hethitischen Großreichs wird.

In Karkamiš nennt sich (im 18. Jahrhundert) Maṭruna, die Tochter des Königs Aplaḫanda, „Dienerin der Kubaba“; die Königstochter ist demnach die Priesterin der Stadtgöttin.²⁴¹ Der etwa 300 Jahre später regierende König Ini-Teššop trägt als oberster Priester der Göttin den Titel „Diener der Kubaba“.²⁴²

Šuppiluliuma setzt in Karkamiš seinen Sohn Šarri-Kušu zum König ein. Auf ihn wird das Militär unter Anrufung der beiden Schwurgötter – dem Mondgott Umbu und Šarrum(m)a – vereidigt.²⁴³ In seiner Schilderung von der Eroberung von Karkamiš berichtet Muṣili II.: „Wie aber mein Vater die Stadt eroberte, ließ er in Ehrfurcht vor den Göttern niemanden in die Oberstadt zu den Tempeln der Kubaba und der Schutzgottheit.“

Demnach steht neben Kubaba, der Stadtgöttin von Karkamiš,²⁴⁴ der Schutz- und Hirschgott Kurunta oder verkürzt Runta – an der Spitze des Pantheons.

Spätestens seit dem ersten Jahrtausend bildet Kubaba in Karkamiš eine Triade mit dem luwischen Wettergott und mit Karḫuḫa, der mit Kurunta identisch oder wesensgleich zu sein scheint.²⁴⁵

*Kult und Pantheon von Šamuḫa.*²⁴⁶ Da Šamuḫa in der unmittelbaren Nähe eines schiffbaren Flusses gelegen war, ist – aufgrund des hur-

vernachlässigt worden ist (KUB 14.8, A. Götze 1930, 204 ff. 1), in hethitischen und luwischen Ritualen vgl. das Ritual an den Mala-Fluß „Wenn im Lande eine Seuche entsteht“ (KUB 23.79 Rs. 10-15 vgl. ferner KBo 17.65 Vs. 6-8, Rs. 6 und die Erwähnung des Flusses in den luwischen Beschwörungsritualen, F. Starke 1985, 211, 214 f.).

²³⁹ Der Name könnte zusammengesetzt sein aus karum „Handelsplatz“ und dem Gottesnamen Gamiš (= *KAR-^hgamiš).

²⁴⁰ G. Pettinato 1976a, 11-15.

²⁴¹ C. Virolleaud 1929, 308; W. F. Albright 1928-1929.

²⁴² PRU IV 1956, 115.

²⁴³ KUB 43.38, bearbeitet von N. Oettinger 1976, Vs. 9'.

²⁴⁴ J. D. Hawkins 1981. Als Stadtgöttin von Karkamiš ist Kubaba nun auch in einem hurritischen Omentext aus Emar bezeugt, Msk 74.224:14'.

²⁴⁵ W. Orthmann 1971, 241 Anm. 39.

²⁴⁶ R. Lebrun 1976 und I. Wegner 1981, 159-167.

ritischen Stadtpantheons – eine Lokalisierung am oberen Euphrat,²⁴⁷ auf der Höhe von Malatya²⁴⁸ – wahrscheinlich.

Erwähnt ist die Stadt erstmals in der altassyrischen Korrespondenz als Sitz einer Handelsniederlassung und einem Palast. In alt-hethitischer Zeit erwähnt nur Telipinu den Ort als befestigtes Versorgungszentrum im Grenzbereich des hethitischen Staates. Während des Mittleren Reiches residiert Tuḫaliya III. vorübergehend in der Stadt,²⁴⁹ in der er für Ša(w)oška von Šamuḫa einen neuen Tempel errichten lässt. Muwatalli II. bezeichnet in seinem Gebet an den Wettergott Piḫaššašši Ša(w)oška als erste Gottheit von Šamuḫa. Sofern „Herrin des ayakki-Heiligtums“ ein Epitheton der Ša(w)oška ist, nimmt die hurritische Göttin „Abara von Šamuḫa“ den zweiten Platz im Pantheon ein.²⁵⁰ Von hoher Bedeutung wird Šamuḫa, die „Stadt der Gottheit“, zur Zeit Ḫattušili III. Im Kampf um den Thron war Muṣili III. vor Ḫattušili – damals noch König von Hakmiš(ša) – nach Šamuḫa geflohen und dort „wie ein Schwein im Kofen“ in die Gewalt seines Onkels gefallen. Die Besitzungen der Anhänger Muṣilis übergibt Ḫattušili dem Tempel der Ša(w)oška von Šamuḫa. Nach der großen Opferliste für die „Ša(w)oška der Flur von Šamuḫa“ geht die Einführung ihres Kultes in Ḫattuša mindestens auf Muṣili II. zurück. In der Einleitung der Opferliste heißt es, daß „beim Fest für Ša(w)oška von Šamuḫa die „ruhmreiche Ša(w)oška der Flur in angemessener Weise begrüßt (in Güte gerufen)“ wird.“²⁵¹

Einen hervorragenden Platz im Stadtpantheon nimmt die „Göttin der Nacht“ ein, deren Kult Tuḫaliya III. von Kizzuwatna nach Šamuḫa überführt hat. Daß sie eine der Ša(w)oška oder Ištar eng verwandte Göttin ist, zeigt die folgende Aufzählung eines Orakeltextes aus der Zeit Tuḫaliyas III., in der sie unter den Ša(w)oška-Göttinnen rangiert.²⁵² So wird „die Göttin der Nacht“ denn auch in einer Evokation aus den typischen Aufenthaltsorten der Ištar,

²⁴⁷ S. Alp 1956 und H. G. Güterbock 1961, 96.

²⁴⁸ E. Bilgiç 1945-1951, 28.

²⁴⁹ Siehe S. 22.

²⁵⁰ KUB 6.45, bearbeitet von J. Garstang und O. R. Gurney 1959, 116-123, Vs. 143-45. Bereits erwähnt in einem mittelhethitischen Vertrag mit den Kašköern, CTH 138, E. von Schuler 1965, 117 und 127.

²⁵¹ KUB 27.1 (= ChS I/3.1 1994, Nr. 1) Vs. I 1-6.

²⁵² KBo 16.97 Rs. 12-27, siehe S. 352.

nämlich aus Akkade, Babylon, Susa, Elam und Hursagkalama, herbeigerufen.²⁵³

Neben den beiden Ša(w)oška-Göttinnen steht der in den Staatsverträgen seit Šuppiluliuma I. bezeugte Teššop von Šamuḫa.²⁵⁴ Zum Pantheon gehören desweiteren eine Sonnengottheit,²⁵⁵ die Totengöttin Lelwani²⁵⁶ und Huriyanzipa.²⁵⁷

Stadtpanthea in Kizzuwatna – Kummanni, Lawazantiya, Ḫattarina, Tameninga, Ištanuwa

Die großen Kultzentren des Landes Kizzuwatna sind die Metropole Kummanni, die der antiken Landschaft Kommagene ihren Namen gab, die Städte Lawazantiya, Ḫattarina und Tameninga. Im Mittelpunkt der Stadtkulte steht die hurritische Ša(w)oška von Ninive, deren Kult um 1500 v. Chr. über Mittani nach Anatolien gelangte.

Kummanni: Dem Gebet Muwatallis II. an den Wettergott Piḫaššašši zufolge besteht das Pantheon von Kummanni aus dem an der Spitze stehendem Paar Teššop und Ḫebat, dem Paar „Teššop (des) šinapši(-Hauses)“ und „Ḫebat (des) šinapši(-Gebäudes)“, dem Teššop vom Berg Manuz(z)i, der Nikkal²⁵⁸, der Gottheit Pišanuḫi, dem Berg Kallištabi (Kalištapa) sowie „den männlichen und weiblichen Gottheiten von Kummanni, den Bergen und Flüssen der Stadt Kummanni und des Landes Kummanni.“²⁵⁹ Darüberhinaus sind im Stadtpantheon belegt: Išḫara – der Išḫara von Kummanni gelobt Puduḫeba(?) ein tabriyant-Ritual;²⁶⁰ die Totengöttin Lelwani, die in der Stadt einen eigenen Tempel besessen zu haben

²⁵³ KUB 29.4, bearbeitet von H. Kronasser 1963, Rs. III 43-44, vgl. auch I. Wegner 1981, 164 f.

²⁵⁴ CTH 42 (Vs. I 45); CTH 51 (Rs. 42); CTH 65 (Rs. IV 4); CTH 76 (Rs. IV 6); CTH 88 (Rs. 33); CTH 106 (Vs. 53); CTH 259 (Vs. I 1), I. Wegner 1981, 165 f. mit Anm. 511.

²⁵⁵ KUB 25.32 + Vs. II 19-54, I. Wegner 1981, 167.

²⁵⁶ KBo 4.6 Vs. 21-23, I. Wegner 1981, 166.

²⁵⁷ KUB 44.2 + KUB 44.3; IBoT 2.19 und Bo 858, I. Wegner 1981, 166.

²⁵⁸ Als NIN.GAL auch in dem Gelübde der Puduḫeba an die Gottheiten von Kummanni (KUB 15.3, bearbeitet von J. de Roos 1984, Bd. II, 198-200) Vs. I 1-16 erwähnt.

²⁵⁹ KUB 6.45 + 46, bearbeitet von J. Garstang und O.R. Gurney 1959, 116-119, Vs. I 62-65.

²⁶⁰ KUB 57.113 Vs. I 9.

scheint,²⁶¹ und bei der Puduḫeba ein Gelübde ablegt;²⁶² ferner der ebenfalls in einem Gelübde der Puduḫeba erwähnte Mondgott²⁶³ und die dämonische Göttin DIM.NUN.ME²⁶⁴. In der Schwur-götterliste eines hethitischen Staatsvertrages mit Kizzuwatna²⁶⁵ sind die „früheren Gottheiten“ in der Gruppierung Nara-Napšara, Munki, Tuḫuši, Am(m)unki, Am(m)ez(z)ad(d)u, Alalu, [], Abandu und Enlil-Damkina als Gottheiten von Kummanni bezeichnet.²⁶⁶

Lawazantiya.²⁶⁷ Lawazantiya – in den altassyrischen Dokumenten in der Form Luḫuzattiya belegt – liegt im Nordosten oder Osten Kizzuwatnas. Bei Lawazantiya fließen die Flüsse Alda und Tarmāna. Nahe der Stadt liegen die „sieben Quellen von Lawazantiya,“ die im Kult von Bedeutung sind.

In Lawazantiya übt in althethitischer Zeit Palliya – wohl identisch mit Pilliya, dem König von Kizzuwatna – das Priesteramt aus. Hier heiratet Ḫattušili III. Puduḫeba, die Tochter des Ša(w)oška-Priesters Bentipšarri.²⁶⁸

Die namentlich erwähnten Gottheiten der Stadt gehören größtenteils der hurritischen Kultschicht an: Es sind das Paar Ša(w)oška und Teššop, des Teššop Zwillingsbruder Tašmišu, „Ḫebat des Hauses“, Ḫebat-Šarrum(m)a, Tagidu, die Dienerin der Ḫebat, der Sonnengott Šimige sowie die Geburts- und Schicksalsgöttinnen Ḫudena und Ḫudellurra.

Ḫattarina: Für eine genauere Lokalisierung der Stadt finden sich keine Anhaltspunkte.

Auch hier ist Ša(w)oška mit ihren Dienerinnen Ninatta und Kulitta die oberste Gottheit des Pantheons. In dem Gebet Muwatallis II. erscheint sie zusammen mit Pirwa und Aškašepa, also Gottheiten der Stadt Kaniš, dem Berggott Piškurunuwa, den „Göttern und Göttinnen“, den Bergen und Flüssen von Ḫatti, den Schutzgottheiten Karzi und Ḫapantali(ya) sowie den Berggöttern Tatta

²⁶¹ 2211/c Vs. I 3 f., H. Otten und V. Souček 1965, 36 Anm. 3.

²⁶² KUB 15.17 +, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1965, Vs. I 1-3.

²⁶³ KUB 15.3 Vs. I 4.

²⁶⁴ KUB 15.11 Rs. III 13'-27', V. Haas 1988f, 96 f.

²⁶⁵ KBo 12.31.

²⁶⁶ KBo 12.31 Rs. IV 9'-13'.

²⁶⁷ I. Wegner 1981, 170-174 und 1980-1983.

²⁶⁸ H. Otten 1975, 12.

und Šummiyara.²⁶⁹ Die überregionale Bedeutung der Göttin zeigen die Schwurgötterlisten der Staatsverträge an, in denen Ša(w)oška von Hattarina als einzige lokale Ša(w)oška-Gestalt regelmäßig und über eine längere Periode erscheint.²⁷⁰

Tameninga: Die Stadt ist in der Umgebung von Šamuḫa und Karaḫna, d.h. in der Nähe von Malatya, zu lokalisieren.

Außer der Ša(w)oška von Tameninga sind keine weiteren Stadtgottheiten überliefert. Da die Ša(w)oška von Tameninga in den Städten Šamuḫa und Karaḫna verehrt wird, stellt sich die Frage, ob zur Zeit der hethitischen Textüberlieferung überhaupt noch ein Kult in Tameninga existiert hat und ob der Kult der Stadt etwa von Šamuḫa und Karaḫna übernommen worden ist.²⁷¹

Iṣtanuwa: Die Stadt Iṣtanuwa (auch Aṣtanuwa), die ihren Namen der Sonnengottheit Iṣtanu verdankt, ist bislang nicht lokalisiert. Da das luwische Stadtpantheon ohne hurritischen Einfluß geblieben ist, scheint Iṣtanuwa im Westen oder Nordwesten Anatoliens gelegen zu haben.

Die Kulttexte in luwischer und in hethitischer Sprache gehen bereits in althethitische Zeit zurück.²⁷² Die Festhandlungen werden vom Königspaar im Beisein der Prinzen und des übrigen Hofstaates geleitet. Charakteristisch für die Festräume in Iṣtanuwa sind Wechselgesänge, die von Chören der Bewohner von Iṣtanuwa und Lalupiya vorgetragen werden.

Im Mittelpunkt der Festhandlungen stehen der Wettergott und der Sonnengott Wandu(?); sie sind die obersten beiden Gottheiten des Pantheons. Überregionale Gottheiten sind ferner Telipinu, der „große Schutzgott“²⁷³, der „Schutzgott des Hauses“, die „Sonnengottheit des Hofes“, der Kriegsgott Jarri, das Paar Pirwa-Aškašepa, Maliya und die Getreidegöttin Ḫalki. Lokale Gottheiten sind Kinaliya, Gurnuwala,²⁷⁴ die Flußgöttin Šahiriya sowie die

²⁶⁹ KUB 6.45, bearbeitet von J. Garstang und O.R. Gurney 1959, 116-119, Vs. 1 54-56.

²⁷⁰ I. Wegner 1981, 168 f.

²⁷¹ Zuletzt I. Wegner 1981, 175.

²⁷² Zu den Gottheiten von Iṣtanuwa vgl. F. Starke 1985, 270-357.

²⁷³ KBo 4.11 (= StBoT 30, 1985, 339-342) Vs. 6.

²⁷⁴ Kinaliya und Gurnuwala nennt KBo 29.32 (= StBoT 30, 1985, 333-334) Rs. III 9'; Kinaliya ist ferner in KUB 35.136 + (= StBoT 30, 1985, 326-328) Rs. IV 4' und KUB 35.142 (= StBoT 30, 1985, 323-325) Rs. IV 15' erwähnt.

Numina Tarwalliya, Winiyanta – der „Traubensaft-Genius“²⁷⁵ –, Wipadda, Šuwašuna, Iyašallašši,²⁷⁶ Šiuri, Wištašši,²⁷⁷ der Wachstums- und Fruchtbarkeitsgenius Immarši,²⁷⁸ Ayanti,²⁷⁹ Warwaliya²⁸⁰ und Ḫaldatašši.²⁸¹

Unter den Opfertieren finden sich ungewöhnlicherweise Equiden, Hunde, Schweine und Hirsche.²⁸²

Stadtpanthea und Kulte Zentralanatoliens – Arinna, Zippalanda, Katapa und Nerik

Die Metropole Hattuša ist von einem Netz traditionell hattischer Städte umgeben, deren Kulte dem hethitischen Hof, das heißt dem König als dem obersten Priester, obliegen. Die Gottheiten dieser Städte bilden die älteste hattische Schicht des hethitischen Stadtpantheons.

Die seit der althethitischen Zeit bedeutendsten zentralanatolischen Kultstädte Arinna, Nerik und Zippalanda sind bereits in dem Gesetzeswerk Hattušilis I. als privilegiert – als frei von Abgaben – hervorgehoben.²⁸³ So ist sogar noch in einem Dokument Tuḫaliyas IV. von der Sonderregelung der „Angelegenheit der Gottheit“ der Städte Hattuša, Arinna und Zippalanda die Rede.²⁸⁴

²⁷⁵ F. Starke 1990, 381 f. Anm. 1378.

²⁷⁶ KBo 4.11 (= StBoT 30, 1985, 339-342) Rs. 53; KUB 25.37 + (= StBoT 30, 1985, 342-350) Rs. IV 15; Bo 2447 (= StBoT 30, 1985, 312-315) Rs. IV 33.

²⁷⁷ Šiuri, Iyašallašši, Wandu und Wištašši sind in Bo 2447 (= StBoT 30, 1985, 312-315) Rs. IV 32-35, Šuwašuna, Šiuri, Iyašalla und Immarši sind in KBo 4.11 Vs. 5-7 genannt; zu der Gebäckbezeichnung wišta- siehe F. Starke 1990, 73 Anm. 170.

²⁷⁸ Dazu hethitisch immarni „Fruchtbarkeit“, E. Neu 1990, 97.

²⁷⁹ KBo 4.11 (= StBoT 30, 1985, 339-342) Rs. 52.

²⁸⁰ KBo 4.11 (= StBoT 30, 1985, 339-342) Rs. 59.

²⁸¹ KBo 4.11 (= StBoT 30, 1985, 339-342) Rs. 62.

²⁸² KUB 35.142 (= StBoT 30, 1985, 323-325) Vs. I 3'-7'; KUB 32.123 + (= StBoT 30, 1985, 306-312) Vs. II 30', siehe auch S. 647.

²⁸³ So heißt es in der revidierten Fassung des Königs Telipinu: „Der ..., der in Nerik mächtig ist, wer in Arinna, wer in Zippalanda Priester (ist), deren Häuser in jeder der Städte (sind) frei, (nur) ihre Teilhaber leisten Frondienst. Wenn in Arinna der elfte Monat eintritt, so (ist) dessen [Haus], an dessen Tor eine Eiche sichtbar ist, (von Abgaben) [frei].“ (HG § 50).

„Früher (d.h. zur Zeit Hattušilis I.) (war der), der in Arinna Weber war, und sein Hauswesen frei, und seine Teilhaber und seine Verwandten (waren auch) frei. Und jetzt ist nur (noch) sein Hauswesen frei; seine Teilhaber und seine Verwandten leisten Lehensdienst (und) Frondienst. Auch in Zippalanda (ist es) ebenso“, (HG § 51).

²⁸⁴ Bo 86/299, bearbeitet von H. Otten 1988, Rs. III 60-63.

Da in einem mittelhethitischen liturgischen Gebet Arinna als „die Stadt der Gottheiten“ bezeichnet ist,²⁸⁵ und die drei Städte – Arinna, Zippalanda und Nerik – in den großen Festen von höchster Bedeutung sind, gehen die Privilegien auf deren sakrale Bedeutung zurück.

Die hervorragende Stellung einzelner zentralanatolischer Städte zeigt ein Ritual, das der Katharsis des Königs dient. In ihm bezieht der König Ḫattuša, Katapa, Arinna und Zippalanda so unmittelbar auf seine Person, daß der Eindruck entsteht, als seien diese Städte geradezu des Königs Eigentum.²⁸⁶

Diese vier Städte bilden denn auch unter Einbeziehung von Taḫurpa²⁸⁷ ein in sich geschlossenes Kultgebiet,²⁸⁸ das sich von dem anderer zentralanatolischer Städte wie Nerik oder den Siedlungen an der pontischen Küstenregion deutlich unterscheidet.

Arinna, die Stadt der Sonnengöttin: Mit dem Nomen arinna, in der Bedeutung „Brunnen, Quelle“²⁸⁹, sind mehrere anatolische Städte benannt.²⁹⁰

Arinna ist in einem Tag von Ḫattuša aus zu erreichen.²⁹¹ Da die nahe bei Ḫattuša gelegenen Ruinen Nefesköy und Höyük bei Alaca am ehesten mit Tawiniya bzw. mit Zippalanda zu identifizieren sind,²⁹² böte sich für Arinna die frühbronzezeitliche und althethi-

²⁸⁵ KUB 57.63 Vs. II 10.

²⁸⁶ KUB 17.14 „Vs.“ 4'-6', H.M. Kümmel 1967, 58 f.

1 [Vom] Thron, [], dem Land [

2 dem Haus, dem Heerlager, [den Streitwagentruppen] und dem Ges[inde?]

4 mögen sie alle jene Übel jeweils völlig wegneh[men!]

5 Mich aber, mich selbst, Ḫattuša, Katapa,

6 Arinna, Zippalanda, die Frauen, Kinder,

7 [Rin]der², Land, Haus, Heerlager, Wagentruppen (möge) die Sonnengott-
heit des Himmels . . .

²⁸⁷ Taḫurpa, Arinna und Ḫattuša sind auch in hattischen Kontext gemeinsam in KBo 21.109 Rs. III 7-22 genannt.

²⁸⁸ Vgl. auch KBo 17.1, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969, Vs. II 13-15.

²⁸⁹ HSS XIII 402.8 bietet die Gleichung būrtu = a-ri-in-na, siehe E. Forrer 1932, 149 f. und 1938, 178; A.L. Oppenheim 1944, 16 Anm. 1.

Die sprachliche Herkunft des Nomens ist nicht gesichert. B. Rosenkranz 1966, 127, verweist auf vorgriechisch ‚Arne (Name einer Quelle und Nymphe in Arkadien (vgl. auch E. Meyer 1975 und E. Forrer 1938, 178 ff.)).

²⁹⁰ G.F. del Monte und J. Tischler 1978, 32-36 nehmen vier verschiedene Ortschaften dieses Namens an, vgl. auch O. Soysal 1987, 196.

²⁹¹ Siehe S. 767, 773 f. und 785.

²⁹² Siehe S. 591-593.

tische Siedlung Eskiyapar an, die 11 km südöstlich von Höyük bei Alaca liegt.²⁹³

Die Stadt ist ein Zentrum des Schmiedehandwerks; verschiedentlich sind die Silber-, Gold-, Eisen- und Kupferschmiede von Arinna, auch zusammengefaßt als die 13 Schmiede, in Festritualen erwähnt.²⁹⁴ Auf Schmiedezunftiten in Anatolien weisen der Schmiedegott(?) Ḫašam(m)ili,²⁹⁵ die „Götter des Eisens“²⁹⁶ und wohl auch der von Kumarbi gezeugte Silberdämon²⁹⁷ hin.

Arinna ist „der Sitz der Gottheiten“ und Kultzentrum der Sonnengöttin mit dem hattischen Namen Urunzimu²⁹⁸, die als Sonnengöttin von Arinna bereits seit Ḫattušili I. die höchste Instanz des hethitischen Staatspantheons ist.

Zu Beginn des althethitischen Reichs steht Arinna mindestens gleichbedeutend neben Ḫattuša.²⁹⁹ Zur Zeit Ḫattušilis I. war die Stadt der Ort der Krönungszeremonien: Die Sonnengöttin von Arinna setzt Ḫattušili I. auf ihren Schoß. Während Ḫattušili in Ḫattuša regiert, läßt sich sein Widersacher in Arinna zum König ausrufen.³⁰⁰ Der hohen Bedeutung der Stadt entsprechend führt Ḫattušili I. die Beute seiner Syrienfeldzüge nach Arinna in die dortigen Tempel der Sonnengöttin und der Mezzulla.³⁰¹ Auch einem mittelhethitischen Dokument zufolge gelangt ein Teil der Beute nach Ḫattuša und Arinna.³⁰²

Das Stadtpantheon: Den engsten Kreis des Pantheons bildet die Sonnengöttin (von Arinna) mit ihrer Tochter Mezzulla und ihrer

²⁹³ Eine Gleichsetzung von Arinna mit Höyük bei Alaca vertritt S. Erkut 1992, mit Nefesköy M. Forlanini 1979, 185.

²⁹⁴ KBo 9.91 Rs. 7'; KBo 11.36 Rs. V 16; KUB 10.28 Vs. I 13; KUB 30.32 Vs. I 6.

²⁹⁵ O.R. Gurney 1977, 12 mit Anm. 10.

²⁹⁶ KBo 30.71 Vs. III 17' f. und KUB 16.34 Vs. I 1, S. Košak 1986, 134, V. Haas und J. Klinger 1988, 291.

²⁹⁷ Siehe S. 96-99.

²⁹⁸ Siehe S. 421.

²⁹⁹ Heranzuziehen ist auch die althethitische Chronik KUB 26.71, in der es heißt, daß der König von einer Kampagne „wieder nach Ḫattuša (und) Arinna zurückkam“ (Rs. IV 9').

³⁰⁰ Puḫanu-Chronik KUB 31.4 (+), bearbeitet von O. Soysal 1987.

³⁰¹ Akkadische Fassung: KBo 10.1, übersetzt von H. Otten 1958b, 73-84, Vs. 34-44; bearbeitet von F. Imparati und C. Saporetti 1965.

³⁰² KUB 57.63 Vs. II 4-11 „Und ihnen gab sie (die Sonnengöttin) eine gezückte starke Waffe. Die umliegenden Feindesländer sollen durch die Hand des Labarna vernichtet werden. Das Gut – Silber, Gold – sollen sie nach Ḫattuša und nach Arinna, der Stadt der Gottheiten, entrichten!“

Enkelin Zintuḫi sowie mit der Berggöttin Hulla.³⁰³ Eine nur fragmentarisch erhaltene Aufzählung der Gottheiten von Arinna nennt nach Mezzulla noch „die Göttinnen“ der Stadt.³⁰⁴ Zum ältesten Kern des hattischen Stadtpantheons gehören ferner die Muttergöttin Kam(m)a(m)a³⁰⁵, ein Wettergott und Telipinu; die Tempel letzterer sind in dem Opferzeremoniell eines althethitischen Festrituals zusammen mit Urunzimu genannt.³⁰⁶

In der Großreichszeit wurde das Pantheon umgestaltet und erweitert. Einem Gebet Muwatallis II.³⁰⁷ zufolge besteht es nun aus dem „Sonnengott des Himmels“, der Sonnengöttin, dem Wettergott,³⁰⁸ Mezzulla, Hulla und Zintuḫi; es folgen die „Berge und die Flüsse von Arinna“ und schließlich zwei hurritische Wettergotthypostasen, nämlich „Teššop der Rettung“ (Teššop eḫelli = we) und „Teššop des Lebens“ (Teššop šuhurri = we).³⁰⁹

Die Tempel der Stadt: Nach den Annalen Hattušilis I. gab es in althethitischer Zeit zwei Tempel in Arinna – einen der Sonnengöttin und einen der Mezzulla: Der weitaus größte Teil der Beute aus den eroberten syrischen Städten gelangte in den Tempel der Sonnengöttin, ein kleinerer Anteil in den Tempel der Mezzulla.³¹⁰

Für den Tempel der Sonnengöttin war eine goldene Statue Hattušilis bestimmt, auf der sein Annalenbericht eingemeißelt werden sollte.³¹¹ In dem Tempel standen die Statuetten des engsten Kreises der Göttin.³¹² Seit dem Mittleren Reich befinden sich dort eine ganze Anzahl von Bildern der Sonnengöttin, die im Opferritual berücksichtigt werden: „Danach aber trinkt er (der König) stehend

³⁰³ KUB 2.13 Vs. I 28-31; KUB 6.45 Vs. I 37 f.; KUB 11.26 Vs. II 15' f.; IBoT 3.1 Vs. 2 f., E. Laroche 1947, 25 und O.R. Gurney 1977, 6.

³⁰⁴ KUB 51.25 Vs. 9'.

³⁰⁵ Siehe S. 426 f.

³⁰⁶ KBo 20.19 + KBo 20.25(= StBoT 25, 1980, Nr. 21) Vs. 2 I 5'-7'.

³⁰⁷ CTH 381.

³⁰⁸ Der Wettergott von Arinna erscheint zudem auch in Schwurgötterlisten Šuppiluliumas I.; die Belege sind notiert von W. Helck 1971, 132.

³⁰⁹ KUB 6.45 Vs. I 37-39.

³¹⁰ Vom Kultgerät des Tempels der Stadt Ullumma erhält die Sonnengöttin von Arinna die Statuetten der „sieben Gottheiten“ (siehe S. 486), darunter(?) die Statuetten der Gottheit Šalkatiti und des Berg(gott)es Aranḫapila; den (nicht spezifizierten) Rest erhält Mezzulla. Ebenfalls für beide Tempel ist das Tempelgerät der Stadt Haššu(wa) bestimmt, (S. 562). Zum Tempel der Mezzulla vgl. auch KBo 7.42 Rs. IV 5'-12' und KUB 55.26 2'.

³¹¹ KBo 10.2 Rs. III 21-24, vgl. A. Kempinski 1983, 27 und 32.

³¹² Eine dort befindliche Statuette der Mezzulla bezeugt KBo 10.26 Vs. I 10-14 und KBo 23.99 Rs. III 7"-8".

die Sonnengöttin von Arinna und alle Sonnengöttinnen von Arinna; die große Leier spielt, ein Brot bricht er.“³¹³ Bei diesen „Sonnengöttinnen von Arinna“ handelt es sich um jene Stiftungen von Bildern der Sonnengöttin, wie sie am fünften Tag des nuntarriyašḫa-Festrituals im Sonnengöttinnen-Tempel von Taḫurpa verehrt werden.³¹⁴ Puduḫeba legt im Falle, daß ihrem Gemahl Hattušili göttliche Hilfe zuteil wird, vor der „alten Sonnengöttin von Arinna“³¹⁵ ein Gelübde ab. An anderer Stelle gelobt sie einen silbernen Schild, eine silberne Tür sowie Hirsche für das Hirschgehege des Tempels.³¹⁶

Wenn der König sich in Arinna in den Tempel der Mezzulla begibt, tritt er vor die Treppe, verneigt sich, kniet nieder, verneigt sich abermals und steigt dann die Treppe hinauf in Richtung der Zella der Göttin. Im Laufe des Zeremoniells werden die heiligen Orte des Tempels – der Altar, die Herdstelle, das Kultbild des Telipinu und das Riegelholz beopfert.³¹⁷ Ein Festritual einer Rundreise des Königs nennt eine Nebentür des Tempels der Mezzulla, von der der König zur ḫalentuwa-Residenz in Arinna gelangt.³¹⁸

Die Priesterschaft: Die Priesterschaft und die Schmiede von Arinna repräsentieren ihre Stadt bei dem in Hattuša gefeierten KI.LAM-Festritual. Für die hohe Würde der Priester spricht, daß sie sich während eines Zeremoniells als einzige nicht vor dem König verbeugen müssen.³¹⁹

Die Feste der Stadt: Arinna ist bereits in die althethitischen Feste, dem purulliya-Neujahrsfestritual und dem KI.LAM-Festritual, einbezogen. Die Stadt ist fernerhin Schauplatz des Festgeschehens während des achten und neunten Tages des AN.TAḫ.ŠUM^{SAR}-Festrituals sowie des fünften Tages des nuntarriyašḫa-Festrituals.³²⁰ Darüberhinaus sind für Arinna ein Frühlingsfest³²¹ sowie

³¹³ KUB 10.16 Rs. V 4'-9'.

³¹⁴ Siehe S. 833.

³¹⁵ KUB 15.28 + Rs. III.

³¹⁶ KUB 15.22, bearbeitet von J. de Roos 1984, Band II 247-248, 3'-14'; vgl. auch die Zeremonien des AN.TAḫ.ŠUM^{SAR}-Festrituals am 33. und 34. Tag im Hirschgehege im Puškurunuwa-Gebirge, siehe S. 818.

³¹⁷ KUB 20.46 Rs. IV 14'-20' mit dem Duplikat KBo 23.88, M. Popko 1992.

³¹⁸ KBo 30.164 + KUB 44.13 Vs. III 8'-15', M. Popko 1992, 460 f.

³¹⁹ Siehe S. 754.

³²⁰ Siehe S. 787-789 und 831-834.

³²¹ KUB 20.76 Rs. VI 10'.

die nur in einem Gelübdetext der Puduḫeba erwähnten Herbst-feste,³²² zu denen auch das Erntefest³²³ gehört, nachzuweisen.

Wohl wegen ihrer Feste ist Arinna in einem der Festlieder als „Stadt der [Fre]uden“ besungen.³²⁴

Zippalanda.³²⁵ In althethitischer Zeit ist Zippalanda eine privilegierte und wohl weitgehend unabhängige Stadt. Später steht sie unter der Verwaltung eines Prinzen der Dynastie von Ḫattuša.³²⁶

Da Zippalanda außerhalb des Kultes im Schrifttum kaum Erwähnung findet, scheint es sich um eine nur kleine Stadt zu handeln, in deren Kultgebiet jedoch zahlreiche Siedlungen wie Ḫaliputa, Ḫipuriya, Kartapaḫa, Mita, Šalampa, Šantiwara, Daḫaya, Taništaḫa und Ulušna einbezogen sind.³²⁷

Die hohe Stellung des Wettergottes von Zippalanda im hethitischen Staatspantheon seit der althethitischen Zeit ist allein auf die kultische Bedeutung der Stadt zurückzuführen.³²⁸

Als Mutter des Wettergottes gilt im offiziellen Staatspantheon die Sonnengöttin von Arinna,³²⁹ in der lokalen Tradition aber ist die „Sonnengöttin der Erde“ seine Mutter.³³⁰ Mit ihr erscheint er in einer Mutter-Sohn-Dyade³³¹ bei einem Opferzeremoniell des purulliya-Festrituals: Der Mutter werden Kuh und Schaf, dem

³²² KUB 15.22, bearbeitet von J. de Roos 1984, Rs. III 9' f.

³²³ KUB 53.21 Rs. 3'.

³²⁴ 542/f 9' f., S. Erkut 1992, 163.

³²⁵ M. Popko 1988.

³²⁶ Dies ist dem Eintrag der Königsliste KUB 36.124 Vs. I 11' zu entnehmen, in der der „Sohn von Zi[ppalanda]“ und der „Sohn von Ankuwa“ in den Ahnenkult mit einbezogen sind, H. Otten 1951, 70 und 1968, 124.

³²⁷ M. Popko 1988.

³²⁸ Der lokale Wettergott ist in den Schwurgötterlisten der Staatsverträge seit Šuppiluliuma I. aufgeführt. In den Verträgen Šuppiluliumas mit Tette von Nuḫašši (E. Weidner 1923, 66/67:9-12) und mit Ḫukkanaš von Ḫayaša (SV II 111:41-43.) rangiert er in den Listen der Wettergötter an fünfter Stelle. Im Šattiwaza-Vertrag hingegen ist der Wettergott von Zippalanda durch den Wettergott von Nerik vertreten (E. Weidner 1923, 28 f.:42). An fünfter Stelle in der Liste der Wettergötter steht der Wettergott von Zippalanda zusammen mit dem Wettergott von Nerik auch im Vertrag Muwatallis II. mit Alakšanduš von Wilušna (SV II 79:1-4). Im Vertrag Muršiliš II. mit Manapa-Tarḫuntašša erscheint der Wettergott von Zippalanda weit hinter dem Wettergott von Nerik als letzter aller lokalen Wettergötter (SV II 14:B 6).

³²⁹ KUB 41.29 Vs. III 3 f.

³³⁰ KUB 20.66 Vs. III (Duplikat Bo 6679) 12 f. und KUB 11.30 + Vs. III 1' ff.

³³¹ Siehe S. 474 f.

Sohn ein Stier und ein Widder geschlachtet.³³² Zu der Mutter-Sohn-Dyade tritt als Vater der „Wettergott des Himmels“: In einem Gebet der Puduḫeba an die Sonnengöttin von Arinna soll der Wettergott von Zippalanda bei seinem Vater, dem Wettergott (des Himmels),³³³ als Fürbitter auftreten.³³⁴ Der Sohn des Wettergottes ist er auch in dem folgenden Absatz eines liturgischen Opfergebetes: „Wettergott von Zippalanda, mein Herr, Leben (bist du), Sinn der Gottheit, Sohn des Wettergottes, iß! Und iß dich satt! und trink, und trink dich satt! Es sei dir des Labarna, des Königs, Leben geliebt; und schaue den Labarna mit glückverheißenden Augen an!“³³⁵ Dafür, daß die Sohnesstellung des lokalen Wettergottes nicht erst aus den Synkretismen der Großreichszeit hervorgegangen ist, sondern zum Typus des Gottes gehört,³³⁶ spricht die in den Festritualen übliche Gegenüberstellung der Paare: Sonnengöttin von Arinna mit Tochter Mezzulla³³⁷ und Wettergott (des Himmels) mit dem Wettergott von Zippalanda bzw. Wašsezil(i).

Ein eigener Name des Gottes, der seit althethitischer Zeit und auch in hattischem Kontext als „Zippalandäer“ bezeichnet wird,³³⁸ ist nicht überliefert. Doch könnte wegen der in den Festritualen sich gegenseitig ausschließenden Folgen „Wettergott – Wettergott von Zippalanda“ und „Wettergott – Wašsezil(i)“ in Wašsezil(i) der Name des Gottes vorliegen.³³⁹

Eine der Erscheinungsformen des Wettergottes von Zippalanda ist der Askos.³⁴⁰ Ein umfangreiches Ritual handelt von der kultischen Reise des Askos „auf der Südstraße im Winter“ im zwölften Monat. Erhalten ist das Ritual der Reise des Askos von Zippalanda nach Ankuwa und zurück.³⁴¹

³³² Siehe S. 647.

³³³ In KBo 4.13 Vs. I 17 sind der „Wettergott des Himmels“ und der Wettergott von Zippalanda statt der gewöhnlichen Nennung Wettergott und Wettergott von Zippalanda, genannt.

³³⁴ KUB 20.92 Rs. VI² 6-12, V. Haas 1970, 46 f. Anm. 5.

³³⁵ Siehe S. 445 f.

³³⁶ Siehe S. 447 und 474.

³³⁷ KBo 25.61 Rs. 8'; ferner KBo 21.85 + Vs. I 13'; KUB 20.19 Vs. III 17; KUB 28.104 Vs. III 17' und IBoT 1.29 Rs. 27', M. Popko 1988, 274.

³³⁸ Wašsezil(i) ist in hattischem Kontext durch das Attribut DINGIR-ap katte „Gott, König“ als eine männliche Gottheit bestimmt, E. Laroche 1947, 209.

³³⁹ Siehe S. 454-456.

³⁴⁰ Das Ritual umfaßte dem Kolophon zufolge mindestens vier Tafeln; bruchstückhaft erhalten ist die dritte Tafel KUB 20.25 + KUB 10.78; zur gleichen Tafel

Das Stadtpantheon von Zippalanda faßt Muwatalli II. wie folgt zusammen: Wettergott von Zippalanda, Berg(gott) Taḫa, männliche Gottheiten, weibliche Gottheiten, Berge und Flüsse von Zippalanda.³⁴² Ein Opferzeremoniell nennt den [Berg Taḫa], die männlichen Götter des Wettergottes von Zippalanda, die weiblichen Gottheiten des Wettergottes von Zippalanda, Himmel und Erde³⁴³ und die „Berge des Friedens des Wettergottes von Zippalanda“.³⁴⁴ Im gleichen Ritual ist von den „geliebten Bergen des Wettergottes von Zippalanda“ die Rede.³⁴⁵ Am engsten ist der Wettergott mit seinem Berg Taḫa verbunden, mit dem er zu einer Gruppe von fünf Gottheiten zusammengefaßt ist: [Telip]inu, Wettergott von Zippalanda, [], Taḫišu und Taḫa.³⁴⁶

Taḫa ist der heilige Berg der Stadt. Auf ihm befindet sich die „Ištar-Quelle“ mit einem „großen Tor“, d.h. eine Quellgrotte.³⁴⁷

Die Parhedra des Gottes ist Kataḫḫi/Kataḫḫa,³⁴⁸ die Stadtgöttin von Ankuwa, die auch als „zippalandäische Kataḫḫi“ bezeichnet ist. Sie wiederum bildet eine Gruppe mit der Gottheit Kašḫala.³⁴⁹ Desweiteren werden im Kult der Stadt die Gottheiten Anzili, Ḥaršawa, Ḥalmuitri, die „Herrin des Palastes“, Taḫišu und die Schutzgottheit des zeriya-ll-Kultgerätes verehrt.³⁵⁰

In Zippalanda besteht seit althethitischer Zeit ein Tempel des Wettergottes, der im Gegensatz zur ḫalentuwa-Residenz in der oberen Stadt liegt.³⁵¹ In der Zella werden neben den Götterstatuetten auch der Askos des Wettergottes von Zippalanda und ein noch un-

gehört wohl auch KBo 30.155, M. Popko 1988, 281. Weitere Tafeln dieses Rituals scheinen KBo 16.78 (wegen der Kultfunktionäre „Mann des Wettergottes“ und „Frau des Wettergottes“) mit dem ähnlichen Text KBo 16.49 (wegen des „Tores des Berggottes Taḫa“, vielleicht ein Stadttor von Zippalanda) zu sein. Eine andere Tafel könnte in KBo 11.30 vorliegen.

³⁴² KUB 6.45, bearbeitet von J. Garstang und O.R. Gurney 1959, 116-119, Vs. I 57-58.

³⁴³ KUB 20.92 Vs. I 1'-10'.

³⁴⁴ KUB 20.92 Vs. I 16' f.

³⁴⁵ KUB 20.92 Vs. I 12' f.

³⁴⁶ Bo 5045 Vs. II³ 9'-11'.

³⁴⁷ KUB 11.30 + KUB 44.14 Rs. IV 19' f., 24' f. und KBo 11.49 Rs. VI 6' ff., M. Popko 1988, 276.

³⁴⁸ In althethischen Texten erscheint der Name stets in der Form Kataḫḫi, später dann als Kataḫḫa.

³⁴⁹ IBoT 1.29 Rs. 27' f.: „Für die zippalandäische Kataḫḫi (und) Kašḫala libiert er zweimal.“

³⁵⁰ KUB 42.87 Rs. V 5' ff., M. Popko 1988, 281.

³⁵¹ M. Popko 1988, 275.

gedeutetes, mit Ḥašam(m)ili verbundenes Kultobjekt verehrt, das vielleicht mit dem „Holz/Baum des Ḥašam(m)ili“ identisch ist.³⁵² Ebenfalls nur im Kult von Zippalanda begegnet ein za(w)u genannter silberner Gegenstand.³⁵³

Zum Tempelpersonal gehören die beim KI.LAM-Festritual in Ḥattuša anwesenden „reinen Priester“ und die tazzi-ll-Beschwörungspriester.

Einen heiligen Bezirk oder Hain besitzt der Wettergott auf seinem Berg Taḫa, auf dem – in der Nähe der Grotte – die Stele des Berggottes stand.³⁵⁴ Während eines Festes bringt man die Statuette des Wettergottes auf den Berggipfel und begeht in einem dort befindlichen Tempel das Zeremoniell.

Die Höhepunkte des althethitischen Festkalenders von Zippalanda sind das purulli-ya-Neujahrsfestritual³⁵⁵ und das KI.LAM-Festritual.³⁵⁶ Fernerhin ist die Stadt während des 35. bis 36. Tages des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals und während des 13. Tages des nuntarriyašḫa-Festrituals Schauplatz der Festhandlungen.³⁵⁷

Ein Abschnitt des althethitischen Neujahrsfestrituals wird vom Königspaar, dem Kommandeur der Palastgarde und dem übrigen Hofstaat in Zippalanda gefeiert.³⁵⁸ Darüberhinaus werden in Zippalanda die monatlichen Feste begangen.³⁵⁹ In einem derselben schlachtet man für den Berggott Taḫa – den 30 Tagen des Monats entsprechend – 30 Ziegenböcke.³⁶⁰

Zu identifizieren ist die bedeutende Kultstadt wohl mit der Ruine Höyük bei Alaca. Dafür sprechen die Nähe zu Ḥattuša, das Sphinx-tor aus der hethitischen Großreichszeit (Abb. 113)³⁶¹ sowie der nahe bei der Stadt gelegene Berg Kalehisar, in der älteren Bezeichnung Karahisar, beim Dorf Çerkeskalehisar.

Höyük bei Alaca: Das Sphinx-tor, bestehend aus zwei nach außen

³⁵² KBo 14.39 4', KUB 25.18 Vs. III 22, 33', Rs. IV 29', Rs. V 22', KUB 54.81 Vs. 2' 6', M. Popko 1988, 280 f.

³⁵³ Siehe S. 759 Anm. 40.

³⁵⁴ M. Popko 1988, 276.

³⁵⁵ Siehe S. 736-740.

³⁵⁶ Siehe S. 770 f.

³⁵⁷ Siehe S. 820.

³⁵⁸ CTH 592, dazu gehört noch KBo 25.12 + 17.20.

³⁵⁹ Weitere Feste in Zippalanda: KUB 41.28-30; KBo 10.26(althethitisch); KBo 17.100, Bo 3043.

³⁶⁰ KBo 20.58 7', 14'(erg.); KBo 11.49 Rs. VI 19'.

³⁶¹ In einem der Festrituale für Zippalanda sind die Damnaššara-Sphingen genannt, Hinweis M. Popko.

und zwei nach innen gerichteten Sphingen, führt direkt zur Akropolis. An der Innenseite der rechten Torsphinx befindet sich ein Doppeladler im Relief, auf dem eine nur noch teilweise erhaltene männliche Figur steht, die mit dem langen Mantel des Sonnengottes bekleidet ist. In unmittelbarer Nähe des Torbaus oder im Torbau war die überlebensgroße Statue eines Königs aufgestellt.³⁶²

Links vom Sphinxor ist an der Palast- oder Stadtmauer bis zum Tor auf reliefierten Steinblöcken in zwei übereinander angeordneten Friesen ein hethitisches Festritual dargestellt: Vom oberen Fries sind noch zwei Reliefs, die eine Jagdszene darstellen, erhalten. Das untere Fries zeigt von links nach rechts einen Stier, genauer ein Stierrhyton auf Rädern (unvollendet). Es folgen ein Lautenspieler und eine Figur, die einen dressierten Affen vorführt; ferner zwei Akrobaten mit einer Leiter und ein Schwertschlucker. An sie schließt sich eine Gruppe von drei Priestern sowie ein weiterer Priester oder Hirte an, der die Opfertiere herbeiführt. Nach einem fehlenden Steinblock folgt eine Libationsszene des Königspaares vor dem auf einem Postament stehenden Stiergott. Die Darstellung setzt sich auf der Innenseite des Tores fort: Hinter dem Stiergott befinden sich vier Männer in zwei Gruppen, die mit Stöcken hantieren. Das Fries über dem Stiergott zeigt den Kopf eines Löwen, dessen Leib die Innenseite des Tores schmückt. Links auf dem gegenüberliegenden Sockelstein ist als Pendant zum Stiergott eine thronende Göttin angebracht, die als Sonnengöttin von Arinna gedeutet werden könnte (Abb. 114).³⁶³ Wenn auch Jagdriten gelegentlich Teil des Festzeremoniells sind,³⁶⁴ so bleibt der hier anzunehmende narrative Zusammenhang von Festzeremoniell und Jagd doch dunkel (Abb. 115).

Die Längsachse des Palastes oder Tempels (13. Jahrhundert) ist mit der Zella zu dem kegelförmigen Felsberg Kalehisar ausgerichtet; zwar ist der Berg nur knapp 4 km (in nordöstlicher Richtung) von Höyük bei Alaca entfernt, doch ist er – von einer Hügelkette verborgen – von der Stadt aus nicht zu sehen. Beim Dorf Çerkeskalehisar ragt er aus der Hochebene etwa 150 m hoch empor (Abb. 116a-b). Einer der beiden Felsgipfel ist planiert; auf

³⁶² H.Z. Koşay und M. Akok 1973, Plate 40-41, vgl. auch D. Ussishkin 1989, 486.

³⁶³ Zur Anordnung der Reliefs siehe M.J. Mellink 1970.

³⁶⁴ Siehe S. 686 f., 730 und 734 f.

dem Plateau war ein nach Höyük bei Alaca hin orientiertes Gebäude errichtet. Unterhalb des Plateaus ist ein Thron in südöstlicher Richtung aus dem Fels geschlagen, zu dem drei Stufen führen – auf der zweiten Stufe ist eine (unlesbare) phrygische Inschrift angebracht (Abb. 117). An den Seiten des Thronsitzes befinden sich zwei Löwentatzen, so daß der Eindruck entsteht, der Thronende sitze auf einem Löwen.³⁶⁵ Da die Füße der auf dem Thron vorgestellten sitzenden Gottheit, wie auch bei dem Thron auf dem Kızıldağ, in Menschengröße aus dem Fels gemeißelt sind, scheint bei festlichen Anlässen ein Götterbild auf den Thron gesetzt worden zu sein.³⁶⁶ Neben dem Thron ist eine Bank in den Fels gemeißelt. Wenn der Felsenthron auf dem Kalehisar auch für Kybele bestimmt gewesen sein mag, so könnte ihm doch eine ähnliche hethitische Anlage vorausgegangen sein. Die Heiligkeit des Berges unterstreichen drei hörnerartige Felszacken unterhalb des Throns und eine Grotte oder Zisterne (auf halber Höhe) mit mannshohem Eingang von 2 m Breite, in der sich Regenwasser sammelt.³⁶⁷ So entspräche der Kalehisar bei einer Identifizierung Zippalandas mit Höyük bei Alaca vorzüglich dem Taşa, auf dem sich die „İstargrotte“ mit dem „großen Tor“ befunden hat.³⁶⁸

Katapa ist in althethitischer Zeit ein Verwaltungszentrum mit einem Palast des Königs.³⁶⁹

Daß die Stadt im Kultgebiet von Zippalanda (und nahe des Berges Puşkurunuwa) zu suchen ist,³⁷⁰ zeigt sowohl die Anwesenheit der Wolfsmaskenträger von Katapa während der Festab-

³⁶⁵ Zum Berg Kalehisar vgl. H.H. von der Osten 1929, 106-112; R.O. Arik 1937, 24 f.; A. Akurgal 1955, 96 f.

³⁶⁶ A. Akurgal 1955, 97.

³⁶⁷ Die Grotte wurde (in phrygischer Zeit?) zu einer Zisterne erweitert. Die Oberfläche des so entstandenen Wasserbeckens hat einen Durchmesser von ca. 2 m. In die Grotte führen zwei parallel angelegte, in den Fels gehauene, Stufen hinab.

³⁶⁸ Etwa 25 km von Höyük bei Alaca (und 45 km von Hattuša) entfernt erhebt sich bei dem Dorf Pazarlı ein ins Tal steil abfallender Felsbühl. Unterhalb seines Gipfels befindet sich der 3x3 m große Eingang zu einer kathedralartigen Grotte von 5 bis 6 m Höhe mit Erosionsöffnungen im Tunneldach. Der in phrygischer Zeit zu einer Festung ausgebaut Felsbühl diente in hethitischer und vorhethitischer Zeit gewiß als Kultanlage.

³⁶⁹ KBo 11.72, G.F. del Monte und J. Tischler 1978, 201.

³⁷⁰ Die Identifizierung mit dem İnandıktepe (K. Balkan 1973, 51 f.) scheint mir auf Grund der engen kultischen Beziehungen zu Zippalanda und Nerik problematisch, vgl. auch KBo 2.17.

schnitte des KI.LAM-Festrituals in Ḫattuša und in Zippalanda,³⁷¹ als auch das Fragment eines Festrituals, dem zufolge das Königspaar von Zippalanda nach Katapa reist.³⁷²

Die Stadtgöttin ist die „Königin von Katapa“³⁷³, die einen eigenen Tempel besitzt. Für sie werden – einer Tafel der Kultordnung für Katapa³⁷⁴ zufolge – das Herbstfest³⁷⁵, das „große Fest des Frühlings“, das „Fest des Obstes“, das „Fest des Getreides“ und das „Fest der Grenze“ gefeiert.³⁷⁶

Katapa ist seit althethitischer Zeit Schauplatz der vom Königspaar ausgeführten Rituale.³⁷⁷ Während es im AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual „in Katapa keine Riten der Götter gibt“³⁷⁸, beginnt in Katapa das nuntariyašḫa-Festritual „wenn der König vom Feldzug kommt.“ Am 14. Tag dieses Festrituals ist der König abermals in Katapa anwesend.³⁷⁹

Erwähnenswert schließlich sind die in einem Traumprotokoll notierten Träume der Puduḫeba in Katapa.³⁸⁰

Die Stadtgöttin „Königin von Katapa“ ist in den Staatsverträgen seit Šuppiluliuma I. aufgenommen.³⁸¹ In der Großreichszeit wird sie wohl auch Ḫebat von Katapa genannt.³⁸²

Nerik, die Stadt des Königtums: Nerik,³⁸³ im hattischen Schrifttum auch Narak/Nerak³⁸⁴, liegt im hethitischen Gebirgsland Ḫaḫarwa nahe am Kızıl Irmak, nicht allzu weit³⁸⁵ von der Mündung des

³⁷¹ Siehe S. 749 und 770.

³⁷² KUB 41.41 Rs. V² 4'-13'.

³⁷³ KBo 17.5 Vs. II 5; KUB 23.77a Vs. 7; KUB 44.4 + Vs. 25 f.

³⁷⁴ KUB 44.4 + KBo 13.241.

³⁷⁵ KUB 25.10.

³⁷⁶ KUB 44.4 + KBo 13.241 Vs. 1-27.

³⁷⁷ So findet ein Teil des althethitischen Rituals KBo 17.1, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969, (Vs. II 15) in Katapa statt.

³⁷⁸ Siehe S. 782.

³⁷⁹ Siehe S. 828-830 und 841 f.

³⁸⁰ KUB 15.12, bearbeitet von J. de Roos 1984, 230-232, Vs. 1', 12'.

³⁸¹ G.F. del Monte und J. Tischler 1978, 199.

³⁸² KUB 11.27 Vs. I 20.

³⁸³ V. Haas 1970; P. Cornil und R. Lebrun 1972, 15-30; J.G. Macqueen 1980, 179-187; H.J. Deighton 1982.

³⁸⁴ KBo 20.10 + KBo 25.59 (= StBoT 25, 1980, Nr. 59) Vs. III 1', Rs. IV 3'; Duplikat KBo 20.35 (= StBoT 25, 1980, Nr. 60) 6'; KUB 28.73 5', vgl. auch V. Haas 1970, 95 Anm. 2.

³⁸⁵ Zur Lokalisierung siehe A.M. Dinçol und J. Yakar 1974. M. Forlanini 1977, 201 verbindet Nerik mit dem Hüyük Tepe bei Oymağaç, 7 km nordwestlich von Vezirköprü. J.G. Macqueen 1980, 179 ff. lokalisiert Nerik bei Havza.

Flusses ins Schwarze Meer entfernt.³⁸⁶

Die in althethitischer Zeit privilegierte Stadt ist seit den ersten Kaškäeraufständen von der hethitischen Zentralregierung abgeschnitten. Ḫattušili III. beschreibt ihr Schicksal wie folgt: „Nerik war vormals unter den früheren Königen plötzlich zugrunde gegangen. Da waren die Wege unzugänglich, da war Nerik wie eine Muschel(?) im Wasser (unerreichbar) – sie war eine Stadt des tiefen Wassers.“³⁸⁷ Der Verlust der Stadt könnte nach Berichten Ḫattušilis III. und Tuthaliyas schon in althethitischer Zeit unter Ḫantili erfolgt sein,³⁸⁸ doch scheint zu dessen Regierungszeit das nördliche Zentralanatolien noch wohlgeordnet. In einer an die Sonnengöttin von Arinna gerichteten Anklageschrift bezüglich der Verwüstungen der Kaškäer beklagen Arnuwanda und Ašmunikkal die Zerstörung und Plünderung der Tempel verschiedener nordanatolischer Städte, von denen das Land, bzw. die Provinz Nerik am stärksten betroffen ist.³⁸⁹ Infolgedessen, so erklärt das Königspaar, „ruft euch Götter in jenen Ländern niemand mehr beim Namen, und niemand gibt euch die täglichen, monatlichen und die laufenden jährlichen Opfer; niemand mehr veranstaltet für euch die Feste und die Riten.“³⁹⁰ Um wenigstens den Opferdienst für den Wettergott von Nerik aufrecht erhalten zu können, schließt Arnuwanda entsprechende Verträge mit den Kaškäer-Stämmen,³⁹¹ die jedoch nicht eingehalten werden, so daß schließlich ein Ersatzkult für Nerik in der Grenzfeste Ḫakmiš(ša) eingerichtet wird. Starkes Interesse an der Rückgewinnung der Stadt und der Erneuerung ihres alten Kultes zeigt erst Ḫattušili III., als er von seinem Bruder Muwatalli II. zum Vizekönig von Ḫakmiš(ša) eingesetzt wird, offenbar deshalb, weil das sakralisierte Königtum von Ḫattuša traditionell in der Stadt Nerik verwurzelt ist.³⁹²

Das Vizekönigtum von Ḫakmiš(ša) verbindet Ḫattušili mit dem Priesteramt des Wettergottes von Nerik,³⁹³ der nun das Königtum

³⁸⁶ Für die Nähe zur pontischen Küste spricht der Schauplatz des Illuyanka-Mythos, siehe S. 702 f.

³⁸⁷ KUB 21.19 +, bearbeitet von D. Sürenhagen 1981, Rs. III 11'-15'.

³⁸⁸ KUB 19.65 Rs. III 64; KUB 25.21 Vs. III 2-5., E. von Schuler 1965, 186 f.

³⁸⁹ CTH 375, bearbeitet von E. v. Schuler 1965, 152-167, KUB 17.21 Vs. II 20'-27'.

³⁹⁰ CTH 375 Rs. III 12-16.

³⁹¹ CTH 375 Rs. IV 11-14.

³⁹² Siehe S. 184 f.

³⁹³ „Und er (Muwatalli) machte mich in Ḫakmiš(ša) zum Priester des Wettergottes von Nerik“, KBo 6.29 Vs. I 25 f.

Ḫattušilis legitimiert: „Und mich [machte] der Wettergott von Nerik [zum König, Pu]duḫeba aber machte er zur Königin.“³⁹⁴ Die Legitimierung des Königtums von Ḫakmiš(ša) durch den Wettergott von Nerik verleiht Ḫattušili erst seine eigentliche Königsmacht, da er nunmehr im Schutze des Gottes steht. Das staatsrechtliche Verhältnis des Königtums von Ḫakmiš(ša)-Nerik zum Großkönigtum von Ḫatti findet eine theologische Analogie in der Stellung des Wettergottes von Nerik zur Sonnengöttin von Arinna: Der Wettergott von Nerik ist zwar wie Ḫattušili der Herr von Nerik und Ḫakmiš(ša), die Städte jedoch, als zum Ḫatti-Land gehörig, sind Eigentum der Sonnengöttin von Arinna. So ist es auch die Sonnengöttin von Arinna, die Ḫattušili sakralrechtlich zum König von Ḫakmiš(ša)-Nerik einsetzt: „Der Platz, an dem du uns, Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, einsetzt, ist der Platz des Wettergottes von Nerik, deines geliebten Sohnes.“³⁹⁵ Dementsprechend steht der Wettergott von Nerik in eben der Abhängigkeit zur Sonnengöttin von Arinna wie Ḫattušili zum Großkönig von Ḫattuša. In einem Gleichnis stellt Ḫattušili Nerik als das Kind der Kindes dar.³⁹⁶ Auch als späterer Großkönig von Ḫattuša betont er seine enge Verbundenheit mit dem Wettergott von Nerik. Da er als Großkönig der oberste Priester der Sonnengöttin von Arinna und des „Wettergottes des Himmels“ ist, überträgt er in Nerik das Priesteramt des Wettergottes von Nerik auf seinen Sohn und prädestinierten Thronfolger Tuḫaliya. Zu diesem Anlaß wird der Wettergott von Nerik mit dem folgenden Ritual herbeigerufen: „[Wettergott von Ne]rik, mein Herr, [] Zaḫapuna [deine] Frau. Und dem Wettergott von Nerik [soll sie] drinnen wie ein Vogel eine süße [Bot]schaft zurufen! Und sie soll den Wettergott von Nerik vom süßen Traum erwecken! Kommen soll er, der Wettergott von Nerik, vom Himmel, von der Erde; herbei vom Osten, vom Westen; herbei, Wettergott von Nerik, vom Himmel, wenn du beim Wettergott, deinem Vater (bist, oder) wenn (du) in der finsternen Erde bei deiner Mutter Ereškigal (bist)! Ja, herbei zu deinem Fest in aller Morgenfrühe! Bei Tagesanbruch salbt man Tuḫaliya betreffs des Priestertums an den

³⁹⁴ KUB 21.11 Rs. 5' f.

³⁹⁵ KUB 21.27 + Vs. I 13-15.

³⁹⁶ KUB 14.7, bearbeitet von D. Sörenhagen 1981, 88-108, Rs. IV 11-19, vgl. auch L. Rost 1956, 332.

von dir geliebten Orten Ḫakmiš(ša) (und) Nerik. Herbei am frühen Morgen zu deinem Fest, herbei vom Ḫaḫruwa-Gebirge, von dem von dir geliebten, hin zu dem Ort, der dein Selbst und dein Sinn ist! Herbei vom Berg Zali(ya)nu, vom Berg Harpiša, vom [Berg D]aḫalmuna, vom [Berg] Idaḫalmuna, [vom Berg D]aḫaliya, vom Berg Tagurta, vom [Berg] Ḫulla, vom Berg Puškurunuwa, [] Wettergott von Nerik, mein Herr, [herbei von] allen Bergen! [Wettergott von Nerik], mein Herr, [herbei] von deinen (neun) Bergen! [Herb]ei vom Mar[aššant]a-Fluß, vom tuzzumawant-Ufer, herbei von Zalpa, vom Meere, herbei aus deiner geliebten Quelle Nerik, herbei von Liḫzina, vom Berg Liḫzina! Herbei vom Osten, vom Westen, herbei von welchem Berg auch immer, herbei vom Hochland, herbei vom unteren Land, vom Lande Arzawa, herbei vom [Hurrit]erland, vom Lande Kummana, von allen Ländern! Herbei von Nordwest, herbei von Südwest, von den vier Weltecken! [Wettergott von Ne]rik, von den Ländern, [] in das Ḫatti-Land ...³⁹⁷

Das Stadtpantheon: Einem Gebet Muwatallis II. zufolge besteht die Göttergesellschaft von Nerik aus dem „Wettergott von Nerik, Zababa von Nerik, Telipinu, Za(š)ḫapuna, dem Berggott Zali(ya)nu von Kaštama, dem Paar Berggott Zali(ya)nu [und Tazzuwašši] und den Göttern und Göttinnen von Kaštama.“³⁹⁸ Die „Tafel des Verzeichens der Gottheiten von Nerik“ führt „sechs Gottheiten – Wettergott Zaḫalukka, Zababa, „Wettergott des Himmels“, Telipinu, Schutzgottheit und Ḫalki auf.“³⁹⁹

An der Spitze des Pantheons steht der, gelegentlich auch nur nach seiner Stadt genannte, Stiergott Taru, das ist der Wettergott von Nerik, der auch „Nerikäer“ genannt werden kann. Als Sohn des Šulinkatte ist er (im hattischen Kontext) als Šulinkattainu mit der hethitischen Entsprechung „Kind des Šulinkatte“ bezeichnet.⁴⁰⁰ Eine sicherlich ebenfalls vorhethitisch-hattische Filiation besteht in der Angabe des Großvaters und der Mutter unter Umgehung des Vaters:⁴⁰¹ „[Gottheit, d]ir ist der Wettergott dein Großvater, deine Mutter ist die Sonnengöttin von Arinna.“⁴⁰²

³⁹⁷ KUB 36.90, bearbeitet von V. Haas 1970, 175-182.

³⁹⁸ KUB 6.45 (Duplikat KUB 6.46), übersetzt von J. Garstang und O.R. Gurney 1959, 116-119, Vs. I 68-70.

³⁹⁹ KUB 27.68, bearbeitet von V. Haas 1970, 300-303, Rs. IV 1'-6'.

⁴⁰⁰ Siehe S. 311.

⁴⁰¹ Siehe S. 419 f.

⁴⁰² KUB 31.136, V. Haas 1970, 196-198, Rs. III 7' f.

Als Sohngott ist der Wettergott von Nerik eine Gottheit der Vegetation, genauer des Gedeihens der Vegetation, für die er in seiner primären Eigenschaft als Gott des Regens und der Gewässer zuständig ist. In der Regenbeschwörung⁴⁰³ ist der Gott der Regen selbst. Bei Trockenheit hat er sich in seine „geliebte Quelle Nerik“ bzw. in die Unterwelt zurückgezogen und die Wasserströme der Flüsse in ihren unterirdischen Lauf geleitet.⁴⁰⁴ Neben den Bergen und dem Himmel sind deshalb Quellen und Flüsse die Aufenthaltsorte des Gottes. In der Unterwelt hält er sich an den Gestaden oder Ufern von neun Meeren und neun Flüssen auf.⁴⁰⁵

Tritt der Wettergott von Nerik außer Funktion, so geschieht dies wie bei Telipinu im Zorn. Der erzürnte Vegetationsgott verschwindet und versteckt sich: Telipinu verbirgt sich in einem Moor oder in einem Hain bei Liḫzina, der Wettergott von Nerik in seiner Quelle oder in der Unterwelt. Beide verfallen während ihrer Abwesenheit „in süßem Schlaf“.

Tešimi, die Genossin des Wettergottes, gehört wie *Ḫatepuna*/*Ḫatepinu*, die Geliebte des Telipinu, zum Typus der Mädchengöttinnen. In der Regenbeschwörung träumt der Wettergott von Nerik während seiner Abwesenheit „in dem geliebten Schoß *Tešimis* süße Träume.“⁴⁰⁶

Eine andere Geliebte des Wettergottes von Nerik ist *Zaḫapuna*. Die Statuetten beider Gottheiten stehen nebeneinander auf einem gemeinsamen Altartisch im *daḫanga*-Kultschrein oder der *daḫanga*-Zella des Tempels des Wettergottes von Nerik.⁴⁰⁷ Da das Kultbild der Göttin *Zaḫapuna* auf einem Berge stehend dargestellt ist, liegt es nahe, sie mit *Zašḫapuna* zu identifizieren, die im Pantheon von Kaštama zusammen mit *Tazzuwašši* auch die Geliebte des *Zali(ya)nu* ist. Die Kultriten der Triade von Kaštama sind ein zentraler Bestandteil des Neujahrsfestes in Nerik.⁴⁰⁸

Der Aspekt einer Vegetationsgöttin tritt in einer Evokation, die ein Verschwinden der Göttin voraussetzt, zutage; es heißt dort,

⁴⁰³ Siehe S. 603-607.

⁴⁰⁴ KUB 36.89 Rs. 12-24, siehe S. 604 f.

⁴⁰⁵ Siehe S. 127 f.

⁴⁰⁶ KUB 36.89, V. Haas 1970, 140-174, Rs. 56 f.

⁴⁰⁷ KBo 2.4, bearbeitet von V. Haas 1970, 278-292, Vs. II 33-35: „Zwei gebrannte Tonbecher – einer (mit) Wein, einer (mit) Bier (gefüllt) – stellt man auf den Opfertisch des Wettergottes von Nerik und der [Zaḫa]puna.“; siehe auch V. Haas 1970, 83.

⁴⁰⁸ Siehe S. 741.

ähnlich wie in der Anrufung an den Wettergott von Nerik: „Und der Mann des Wettergottes ruft die Göttin herbei: ‘He, Nerikäer(in)’, spricht er. Und er rezitiert die Worte des Herbeirufens. ... ‘Vom Ḫaḫarwa-Gebirge, vom Zitharunuwa-Gebirge, vom Daḫašta-Fluß’. Und die Worte des Rezitierens der *Zaḫap[una]*, (nämlich) die ganze Tafel, sagt er auf.“⁴⁰⁹

Wohl identisch mit *Za(š)ḫapuna* ist *Tašḫapuna*, die die Schutzgöttin der gleichnamigen Ortschaft ist.⁴¹⁰

Der Berggott Zali(ya)nu ist in der Ortschaft Kaštama der Parhedros der *Za(š)ḫapuna* und der *Tazzuwašši*. Die Göttertriade von Kaštama ist auch in einem hattischen Textfragment mit der Erwähnung von Nerik oder des Wettergottes von Nerik belegt.⁴¹¹ Während des Neujahrsfestrituals in Nerik steht sie im Mittelpunkt des Kultzeremoniells. Am neunten Tage eines Reisefestes vollzieht der Prinz den Kult in Kaštama.⁴¹² Im entsprechenden Festabschnitt sind der Askos der Schutzgöttin von Kaštama, die *šuruḫḫa*-Holzlanzen des *Zababa* und die Lanzen des *Zali(ya)nu* erwähnt.

Der hattische Gott *Šulinkatte* ist in der lokalen Tradition von Nerik der Vater des Wettergottes der Stadt. Dem Namen in der Bedeutung „König des *šuli*“ entspricht in einer hattisch-hethitischen Bilingue der (Schwert-)Gott *Ugur*, der in diesem Kontext ein Dämonen abwehrender Schutzgott des Palastes ist.⁴¹³ Ein anderes Kultzentrum des *Šulinkatte* ist die Stadt Tamarmara. Erhalten ist ein Ritual des Priesters *Tarḫini* von Tamarmara für *Šulinkatte*.⁴¹⁴

In den hethitischen Statuettenbeschreibungen hält der auf einem Löwen stehende *Šulinkatte* mit der rechten Hand ein Schwert und mit der linken den Kopf eines Mannes.⁴¹⁵

Urunzimu oder *Wurunšemu*: Die große hattische Sonnengöttin⁴¹⁶ ist in Nerik die Mutter des Wettergottes. In dem Regenritual der Stadt

⁴⁰⁹ KUB 28.92 Vs. I 4'-10', V. Haas 1970, 302 f.

⁴¹⁰ D^LAMMA URU^TTašḫapuna: KUB 7.36 Rs. 5', IBoT 2.69 10', V. Haas 1970, 84.

⁴¹¹ 107/u, V. Haas 1970, 81 Anm. 1.

⁴¹² KUB 20.80 Rs. III² 6-14, V. Haas 1970, 79 Anm. 4.

⁴¹³ Siehe S. 367 f.

⁴¹⁴ CTH 516; zur Lage von Tamarmara in Zentralanatolien siehe H. Otten 1973, 27.

⁴¹⁵ Siehe S. 503.

⁴¹⁶ Siehe S. 421.

tritt ihr unterweltlicher Aspekt durch die partielle Gleichsetzung mit der mesopotamischen Ereškigal besonders hervor.⁴¹⁷

Wurunkatte: Ein auf Grund seines Namens und seiner Ikonographie im Typus dem Šulinkatte ähnlicher Gott ist Wurunkatte, der „König des Landes“, der mit dem Sumerogramm Zababa, dem ebenfalls auf dem Löwen stehenden Kriegsgott, wiedergegeben ist. Obwohl Zababa in den Festritualen relativ häufig erscheint, tritt der Kult des Gottes in Nerik nicht sonderlich in Erscheinung. Er besitzt weder einen eigenen Tempel noch versieht ein eigener Priester seinen Kult. Lediglich eine für ihn errichtete Stele erinnert an die Anwesenheit des Gottes.⁴¹⁸ Besondere Verehrung genießt er allerdings in einem Opferritual zusammen mit dem Wettergott von Nerik: „Der Oberste der Holztafelschreiber opfert dem Wettergott von Nerik ein Lamm, die Worte des Anrufens spricht er. Ein Rind aber und vier Schafe opfert er dem Wettergott, ein Schaf aber opfert er dem Zababa.“⁴¹⁹ In einem anderen Opferzeremoniell erhält er Zungen, Ohren und Schwänze⁴²⁰ der geschlachteten Schafe und Stiere.⁴²¹

Zaḫalukka: Der Name Zaḫalukka⁴²², auch Ašḫalukka, enthält das gleiche hattische Wort zaḫa, mit dem der Name der Göttin Za(š)ḫapuna gebildet ist. Weder zaḫa noch lukka sind in ihrer Bedeutung zu erschließen. Der Wettergott von Zaḫalukka ist nur im Pantheon von Nerik bezeugt. Der Ort Zaḫalukka gehört zum unmittelbaren Kultgebiet von Nerik, da die „Leute von Zaḫalukka“ an Festhandlungen in Nerik teilnehmen, zu denen sie offenbar die Statuette ihres Gottes mitbringen.⁴²³ Die Nähe des Ortes zu Nerik sowie seine wirtschaftliche und politische Bedeutungslosigkeit sind wohl der Grund dafür, daß der Gott von Zaḫalukka in den Kult von Nerik integriert worden ist, wo er ein solches Ansehen genoß, daß er einen Priester und einen Tempel besaß.⁴²⁴ Neben dem Wetter-

⁴¹⁷ Siehe S. 423.

⁴¹⁸ Bo 5239, V. Haas 1970, 226 f., rechte Kol. 6 f.

⁴¹⁹ KUB 58.11, bearbeitet von V. Haas 1970, 214-219, Vs. 15 f.

⁴²⁰ Siehe S. 655.

⁴²¹ KUB 25.36, bearbeitet von V. Haas 1970, 199-213, Vs. 13'.

⁴²² KUB 27.68, bearbeitet von V. Haas 1970, 300-302, Vs. 16, 13, 17.

⁴²³ KUB 54.64, V. Haas 1970, 306, 10' f.

⁴²⁴ V. Haas 1970, 70 f.

gott von Nerik ist er der einzige Gott, dem die zwölf Monatsfeste, ein Herbst-, Frühlings- und Erntefest gefeiert werden. Da nun an anderer Stelle hervorgehoben ist, daß diese Feste nur dem Wettergott von Nerik zustehen und Zaḫalukka in einer Aufzählung der Gottheiten der Stadt an erster Stelle genannt ist, während der Wettergott von Nerik nicht erscheint, ist zu erwägen, ob Zaḫalukka nicht stellvertretend für den Wettergott von Nerik genannt werden kann.

Dahanga: Der Kultschrein oder die Zella – das Heiligtum des Tempels –, in dem die Statuetten des Wettergottes und der Za(š)ḫapuna aufgestellt waren, ist mit dem hattischen Teminus dahanga bezeichnet – ein Begriff, der nur für den Wettergott-Tempel in Nerik belegt ist. Dahanga oder Dahangawili wird als eine selbständige Gottheit verehrt. Als Doppelkultschrein(?) Dahagu-Dahagunanu (in akkadisierter Form) findet er zur Zeit der Reformen Tuḫaliyas IV. Eingang in den Kult von Emar.⁴²⁵

Im dahanga-Kultschrein findet die große Versammlung der Götter zum Neujahrsfest statt: Entsprechend heißt es in einem Gebet Ḥattušilis III. bezüglich einer stattgehabten Affäre, die vor die Götterversammlung gelangte: „Und ist in jener schlimmen Angelegenheit [ir]gendeine Gottheit aufgerufen und kümmert sich darum, sollen – sobald sich der Wettergott und die Götter zur Versammlung einstellen und irgendeine (Gottheit) in der Versammlung jene schlimme Angelegenheit darlegt – die Sonnengöttin von Arinna, der Wettergott von Ḥatti und die Götter die Angelegenheit des dahanga des Wettergottes von Nerik beherzigen. Und jen[e] schlimme Angelegenheit we[rft], Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, u[nd] ihr Götter des Ḥatti-Landes, von dort weg.“⁴²⁶

Die Feste: Nerik ist die Stadt des purulliya-Neujahrsfestrituals. Der in Nerik aufgeführte Illuyanka-Festmythos enthält die Ätiologie des sakralen Königtums, das Inar(a), die Schutzgöttin von Ḥattuša, verleiht.⁴²⁷

Das für den Wettergott von Nerik gefeierte Fackelfest scheint mit der Einsetzung Ḥattušilis zum König von Iḫakmiš(ša)-Nerik in

⁴²⁵ Zuletzt HEG 3 1991, 12 f., siehe auch S. 570.

⁴²⁶ KUB 21.19 +, bearbeitet von D. Sörenhagen 1981, Rs. IV 15-24, vgl. auch V. Haas 1970, 47.

⁴²⁷ Siehe S. 184 f.

Beziehung zu stehen.⁴²⁸ Außer einer bruchstückhaften Opferbestimmung ist keine Beschreibung des Festes erhalten.⁴²⁹ Belegt aber ist das Fest auch für den Gott Ugur-Šaumatar in Kaitana.⁴³⁰ Fackelzeremonien begegnen noch zweimal im Zusammenhang mit Festhandlungen in Nerik. So werden auf den Weg, auf dem der König kommt, brennende Fackeln gelegt:⁴³¹ „[Der König ei]lt [nach] Nerik. Vor dem [] gibt er am Tor dem Torhüter. Der König kommt aus der ḫalentuwa-Residenz heraus. Er setzt sich in den Reisewagen. Der Torhüter läuft dem König voran. Die Leute von Ḫuršama singen hinter dem König. Der Torhüter wirft eine Fackel auf die linke Wegseite.“⁴³² Ähnlich ist das folgende Zeremoniell eines Fackellaufes beschrieben: „Dann eilt er (der König) nach Nerik. Der Prinzipal der Bademeister/Barbiere legt eine Fackel auf den Weg. Und eine andere Fackel . . . zündet er an und läuft dem König voran. Dann geht er und legt sie hierhin auf [den Weg]. [] eine andere Fackel zündet er an. Dann geht er und legt sie [dorthin auf den Weg].“⁴³³

In die Reiseroute des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals ist Nerik nicht aufgenommen, wohl aber in das nuntarriyašḫa-Festritual: Am 7. Tag „[geht] der Kö[nig in den Tempel des Wettergottes von] Nerik [und] feiert [de]m [Wettergott von Nerik sein Fest].“⁴³⁴ Am 14. Tag findet ein Stieropfer für den Wettergott von Nerik in Kata-pa statt und am 16. Tag „feiert man das Fest der Reise nach Nerik.“⁴³⁵

Die für den Kult der Stadt zuständigen Priester führen die Titel „Mann des Wettergottes“ und tazzi-Beschwörungspriester. „Als man während der Feindesjahre begann, das Fest von Nerik in Ḫakmiš(ša) zu feiern, da kamen der Mann des Wettergottes und der tazzi-Beschwörungspriester aus Nerik . . .; für sie hat man diese Rezitation abgefaßt; sie entspricht nicht der alten Rezitation,“

⁴²⁸ KUB 21.11 Rs. 5'-8', V. Haas 1970, 61 Anm. 7.

⁴²⁹ KUB 38.14 Vs. 12-14, V. Haas 1970, 62 mit Anm. 1.

⁴³⁰ KUB 15.19, bearbeitet von J. de Roos 1984, Bd. II 240-242, Vs. 2' 3'-13'; vgl. auch KUB 15.1, bearbeitet von J. de Roos 1984, Bd. II 184-197, Vs. II 45-52.

⁴³¹ Zum möglichen Sinn dieses Brauchtums vgl. W. Mannhardt 1905, Bd. I 500 f.

⁴³² KUB 10.88, bearbeitet von V. Haas 1970, 268-271, Rs. VI.

⁴³³ KUB 20.10, bearbeitet von V. Haas 1970, 272-275, Vs. III 1-11.

⁴³⁴ Siehe S. 839.

⁴³⁵ Siehe S. 841 f.

heißt es im Kolophon einer Sammlung von maltešsar-Rezitationen während „des regelmäßigen Festes“ in Nerik.⁴³⁶

*Die große Regenbeschwörung von Nerik:*⁴³⁷ In dem zwar erst in der Regierungszeit Ḫattušilis III. entstandenen Ritual⁴³⁸ haben sich viele lokale Überlieferungen, teilweise vermischt mit mesopotamischen Elementen, erhalten.

Der Zweck des Rituals ist die Erlangung des Regens. Da sich der Wettergott von Nerik grolland in die Unterwelt zurückgezogen hat, ist eine Dürrezeit eingetreten.

Schauplatz der Ritualhandlungen ist Nerik und die unmittelbare Umgebung der Stadt. Ausführende sind ein tazzi-Beschwörungspriester und der „Mann des Wettergottes“.

Das Ritual besteht aus zwei langen, nur zum Teil verständlichen Beschwörungen, in denen eine Fülle bedeutsamer mythologischer und kosmogonischer Vorstellungen anklingen.

Die Ritualhandlungen beginnen bei Tagesanbruch außerhalb der Stadt bei einer Höhle nahe der Weiler Nera und Lala. Dort bringt der tazzi-Beschwörungspriester dem Wettergott von Nerik ein Schaf und den unterirdischen Mächten – „der Ereškigal, der Urunzimu und den uralten Göttern“ – drei Schafe als Opfer dar, wobei er das hervorschießende Blut der durch Kehlschnitt getöteten Tiere in die Höhle hinabrinnen läßt.⁴³⁹ Neben den Blutopfern werden eine große Menge von Gebäuden in Form von Mondsicheln, Breigerichte und Biergefäße, welche die Verwalter von Takupša liefern, und Weingefäße, welche die Weinschalenhalter liefern, sowie gekochtes und rohes Fleisch (der geschlachteten Schafe) vor der Höhle zugerüstet. Nun opfert der tazzi-Beschwörungspriester Brote, Bier, Wein und Leber, von allem „in geringer Menge“ in die Höhle hinab. Nachdem durch die Opfer der Kontakt zu den Göttern der Unterwelt hergestellt wurde, und sie auf das Ritual aufmerksam geworden sind, ruft der tazzi-Beschwörungspriester in hattischer Sprache dreimal „wi wi puruša el puruša el – (d.h. 'he, he, Dämonen der Erde, Dämonen der Erde') – in die Höhle hinab“. Die folgende umfangreiche Beschwörung ist nur teilweise

⁴³⁶ KUB 28.80 Rs. IV 4-8, zuletzt M. Forlanini 1984, 250 mit Anm. 20.

⁴³⁷ KUB 36.89, bearbeitet von V. Haas 1970, 140-174 und G.C. Moore 1975, 142-150. Bruchstücke einer parallelen Version sind KUB 57.32 und IBoT 4.339.

⁴³⁸ Zur Datierung vgl. V. Haas 1970, 141 und C.G. Moore 1975, 149 f.

⁴³⁹ Siehe S. 652 f.

verständlich. Der erste Abschnitt beginnt mit der Feststellung, daß „der Wettergott von Nerik zürnte und in die Höhle hinunterging.“ Der Grund scheinen Verfehlungen der Menschen zu sein, denn es heißt: „[] für die Menschheit, der blutbefleckten, der blutroten.“ Nach dem unklaren Satz „in Nerik [war] der Sohn des Šulinkatte dem Wettergott des Himmels leg[itim und er] zerkratzte(?) die Felsen“, schließt dieser Absatz mit einem Heilswunsch für das Königspaar. Der folgende Absatz ist nur in wenigen Resten erhalten: Der Wettergott wird aus der Unterwelt herbeigerufen; „er soll kommen“ ... „Die Tore der [finsternen] Erde soll er selbst öffnen“ ... „die Fruchtbarkeit soll er voranbringen.“ Weit besser erhalten ist der dritte Abschnitt: Der šurašura-Vogel soll den Gott herbeirufen; ihn soll der Wettergott und die Urunzimu hören: „Erhabener, aus dem [Marašš]anta-Fluß erhebe (dich); ... Sohn des Šulinkatte, von den düsteren(?) vier Ecken, aus der tiefen Quelle komme herauf, wende dich wieder nach [Neri]k hinein!“ Es folgt ein Segenswunsch für das Königspaar: „[Und den Labarna], den König, die Tawannanna, die Königin, schaue [mit glückverheißenden Augen] an!“ Der Wettergott wird aufgefordert, zurückzukehren und von seinem Zorn abzulassen. Der vierte Abschnitt enthält einen Heilswunsch nach „Wachstum und Gedeihen“ für die Stadt Nerik und die Länder. Die folgenden drei Abschnitte sind wieder weitgehend zerstört: Der Wettergott soll von seiner Mutter Ereškigal fortgehen, „er soll die Tore der finsternen Erde öffnen!“ Ein weiterer Heilswunsch für das Königspaar und für das gesamte Land beschließt die erste Beschwörung.

Der zweiten großen Beschwörung, die Huzziya, der „Mann des Wettergottes“, zu sprechen scheint, gehen ebenfalls Speisopfer, die in die Höhle hinabgeschüttet werden, voran. Wieder wird die Beschwörung in hattischer Sprache eingeleitet.⁴⁴⁰ Auch hier heißt es, daß der Wettergott wegen „der blutbefleckten, blutroten Menschheit sich löste“ und Nerik verlassen hat, um zu den Gestaden der neun Meere und zu den Ufern des ehrwürdigen Flusses hinabzugehen. Urunzimu scheint ein Orakel bezüglich des Wettergottes von Nerik zu geben, dessen Ergebnis der šurašura-Vogel dem „Sonnengott des Himmels“ verkünden soll. Möglicherweise handelt es sich bei dem folgenden Absatz um eben diesen Orakelbe-

scheid: „Und der Sohn der Sonnengöttin [hat] in Arinna die Menschheit [] dem Meere näh[erte er sich ...]. Und der Wettergott (des Himmels) kam mit eigenmächtiger Gesinnung vom Himmel herab. [] Der Wettergott bestimmte die Menschheit zum Zugrundegehen. Urunzimu und den Maraššanta-Fluß bot er auf.“⁴⁴¹ Die Beschwörung wendet sich nun direkt an den Maraššanta: „Du [Marašš]anta bist dem Sinn des Wettergottes von Nerik nahe.“ Der folgende Absatz beginnt mit einer ätiologischen Erzählung, wie der „Wettergott des Himmels“ einst das Flußbett geändert hat.⁴⁴² Der „Wettergott des Himmels“ fordert den Maraššanta auf, den Wettergott von Nerik zu keinem anderen Fluß oder Quelle gehen zu lassen: „Der Maraššanta floß früher einen anderen Lauf. Der Wettergott aber veränderte ihn und ließ ihn zum Sonnengott der Götter fließen; nahe von Nerik ließ er [ihn] fließen. Und der Wettergott sprach zu Maraššanta: ‘Wenn jemand den Wettergott von Nerik erzürnt, so daß er von Nerik, aus dem dahanga-Kultschrein weggeht, dann laß du, Maraššanta, ihn nicht in einen anderen Fluß, in eine andere Quelle.’ Der Wettergott des Himmels sprach zu Maraššanta: ‘Es sei dir unter Eid gelegt! Und die Strömung wende nicht!’ Da wandte der Maraššanta (seine) Strömung nicht (mehr). Ihr Götter habt es beschlossen.“ Nach Maraššanta ist jetzt auch der Fluß Nakkiliyata angesprochen: „[] rufen soll der Nakkiliyata den Wettergott von Nerik; vom Meere, von der [Quel]le(?) unten [soll er ihn] weg[bringen], von den neun Flußufern unten soll er ihn wegbringen, v[om Nakki]liyata – vom Flußufer unten – soll er [ihn] wegbringen!“ Dem im folgenden stark beschädigten Kontext ist noch zu entnehmen, daß der Wettergott von Nerik und Urunzimu aufgefordert werden, um des Heils des Königs und der Königin willen wieder in Funktion zu treten. Die Beschwörung richtet sich zuerst direkt an den Wettergott von Nerik, der von verschiedenen Orten herbeikommen soll,⁴⁴³ und dann an seine Eltern, denen der Beschwörer erklärt, daß ihr Sohn immer noch voll des Grolls in seinem Herzen sei. Er bittet den Wettergott von Nerik und den Nakkiliyata um günstige Omina, und daß der Wettergott von Nerik die Strömung des []-Flusses nicht aufstauen soll. Schließlich ermahnt ihn der Beschwörer vorwurfs-

⁴⁴¹ KUB 36.89 Rs. 1-10.

⁴⁴² H.G. Güterbock 1961, 94 f.

⁴⁴³ Von diesen ist lediglich das unklare Nomen dahanturiya- erhalten.

⁴⁴⁰ KUB 36.89 Vs. 50-60.

voll, daß die nun seinetwegen in Not geratenen Ḫatti-Länder zwar dem König unterstehen, aber immerhin Eigentum seiner Mutter, der Sonnengöttin von Arinna, seien: „Die Sonnengöttin von Arinna, deine Mutter, der Wettergott des Himmels, [dein Vater, ...] sie hören ḫaḫḫu. Er (der Wettergott von Nerik) [] drinnen streitet(?) er; er wird aber drinnen auch []. Wettergott von Nerik und Nakkiliyata gebt günstige Omina! [] Attackiere nicht die Strömung des Flußes; Öde soll das Land nicht ergreifen; verkünde (im Omen) nicht die Dürre. Glanzvoll soll Labarna hintreten; ihm, [Wettergott des Himmels], gib günstige Omina! Mögen die reichen Länder des Labarna [nicht] abnehmen! Die Ḫatti-Länder (sind Eigentum) der Sonnengöttin von Arinna, deiner Mutter. [Labarna] (und) Tawananna (sind) die Priester deiner Mutter. Sprich ihnen Heil (und) Leben aus! [Verderben] und schlimme Omina sprich (stattdessen) über das Feindesland aus; das Feindesland soll verderben!”

Der Wettergott von Nerik wird nochmals aufgefordert, in seinen Tempel zurückzukehren und zum Heil für das Königspaar und für das Land den ersuchten Regen zu spenden: „[Wettergott von] Nerik, mein Herr, laß in deinen Sinn die daḫanga-Zella, den (Gott) Daḫanga(w)ili, hinein! Sobald [] der ehrwürdige Gott herabgestellt ist, (befindet) sich die Menschheit (und) der König im Wohlergehen. Er machte den Labarna, den König, zum Verwalter über die Länder der Götter. Mit glückverheißenden Augen sieht den Labarna, den König, die Tawananna, die Königin, die Prinzen (und) die Ḫatti-Länder an! An dem Tag, an dem Urunzimu das Tuch wegzieht, sei milde in bezug auf das, was ihm hingehängt ist, und komme vom Himmel! Möge der šurašura-Vogel (kommen), um (dich) zu rufen; möge jener den Sinn des Gottes herbeibringen! Mögen der Wettergott (und) die Sonnengöttin von Arinna vom Himmel milden Regen (herab)lassen; möge sich die Menschheit wohl befinden; der Menschheit möge Gesundheit und Ernteertrag zuteil werden!” Der Beschwörer weckt nun den bei seiner Geliebten Tešimi⁴⁴⁴ schlafenden Wettergott von Nerik und bietet der Göttin statt des Geliebten eine Weintraube an: „Laß sie, Nerik, die Stadt, in deinen Sinn hinein! In dein geliebten Schoß der Tešimi schließt du süße Träume. Erhebe dich nun, Wettergott von Nerik; dir,

⁴⁴⁴ Siehe S. 442 und 446.

Tešimi, ist eine Weintraube wie Honig (so süß) hingehängt.” Die Beschwörung endet mit der Gleichsetzung des Wettergottes von Nerik mit dem Regen, den der „Wettergott des Himmels” dem Lande spenden soll: „Herbei, Wettergott von Nerik, vom Himmel soll milder Regen herabkommen: Den Ḫatti-Ländern und dem Labarna, dem König, sollen Heil sein! Ḫuzziya, der Mann des Wettergottes, verkündet im Himmel die(se Orakel-)Botschaft: ‘Mir (bist du) willfährig, (ja) willfährig! Wettergott von Nerik, du bist mir willfährig. Wettergott des Himmels, bringe den Wettergott wohlbehalten in die Stadt Nerik vom Himmel (als Regen) herab!’”

Einem anderen Ritual ist ein Gebet inkorporiert, in dem der Wettergott von Nerik (im Zusammenhang mit der Göttin Maliya) angerufen ist, den „Durstenden, den Hungrigen, den Leidenden (und) den Weinenden” beizustehen.⁴⁴⁵

Die pontische Küstenregion – Zalpa und Liḫzina

Die pontische Küstenregion scheint nach dem derzeitigen Stand der archäologischen Forschung im wesentlichen erst seit dem Beginn der frühen Bronzezeit besiedelt gewesen zu sein. Oberflächenuntersuchungen und wenige Grabungen entlang der Küste (von Sinop bis Samsun), an den Flußmündungen und im Landesinneren erbrachten den Nachweis einer größeren Anzahl frühbronzezeitlicher und im Tal des Kabalı Çayı auch vereinzelt chalkolithischer Siedlungen. Nur spärlich, wie am Köşk Höyük (bei Gerze) und vereinzelt in der pontischen Gebirgsregion, ist die althethitische Periode vertreten. Bislang nicht nachweisbar ist die hethitische Großreichszeit.

Die Küstenregion ist der Schauplatz vieler hethitischer Mythen hattischen Ursprungs: Der Schauplatz des Illuyanka-Neujahrsfestmythos erstreckt sich von Nerik und vom Land Tarukka bis zur pontischen Küste, an die auch der Mythos von Telipinus Hochzeit mit der Meerestochter führt.

Eine nur bruchstückhaft erhaltene Ritualgruppe bezieht sich auf Städte an oder nahe der pontischen Küste: Ritualherr ist der Königssohn, der sich auf einer kultischen Reise zu verschiedenen Städten im Kultgebiet von Zalpa(uw)a⁴⁴⁶ – Ziḫnuwa, Mišturḫa

⁴⁴⁵ VAT 13586 Rs. 2' 5"-10'.

⁴⁴⁶ Zur möglichen Unterscheidung von Zalpa als Bezeichnung der Stadt selbst und Zaluwa als dem Umland siehe H. Otten 1973, 21 und 58.

Taḫšama, Katašera, Hašḫatatta, Tanpi und Kakšat – befindet. Die von ihm ausgeführten kultischen Handlungen begleiten ein tazzi-Beschwörungspriester und ein Sänger mit hattischen und hethitischen Rezitationen an den Wettergott und an Inar(a).⁴⁴⁷

In einem Opferzeremoniell des AN.TAḫ.ŠUM^{SAR}-Festrituals steht Zalpa in der Reihenfolge der zu beopfernden Stadtpanthea zwischen Tawiniya und Hanḫana: „Ein Schaf den Göttern der Stadt Ḫatti (Ḫattuša), ein Schaf den Göttern von Tawiniya, ein Schaf den Göttern von Zalpa, ein Schaf den Göttern von Hanḫana, ein Schaf den Göttern von Ankuwa, ein Schaf den Göttern von Turmitta.“⁴⁴⁸

Zalpa: Die Stadt Zalpa an der damaligen Mündung des Kızıl Irmak ist seit althethitischer Zeit von Legenden umrankt: Nach Zalpa bringt der Fluß Maraššanta die von der Königin von Kaniš/Neša ausgesetzten 30 Söhne.⁴⁴⁹ Ein kleines Fragment berichtet von einem Knaben, den eine Magd geboren hat, und den man auf einer Viehweide an einem reinen/heiligen Ort ausgesetzt hatte, wo er zusammen mit dem Vieh aufwuchs und sich wie dieses ernährte. Da im folgenden von Zalpa die Rede ist, könnte eine Dynastie- oder Stadtgründungslegende zugrundeliegen.⁴⁵⁰

Das Kultgebiet des Landes Zalp(uw)a umfaßt eine ungewöhnlich große Anzahl von Siedlungen, von denen Tanpi/Tanipiya und die Küstenstadt Hašḫatatta⁴⁵¹ von überregionaler Bedeutung sind. Enge Beziehungen bestehen zu den Städten Nerik, Tarukka, Liḫzina⁴⁵² und Turmitta. In einem der für Zalpa bestimmten Festrituale der althethitischen Zeit nehmen Vertretungen von elf Ortschaften teil: „Der Oberste der Hirten schlachtet 64 Opfertiere,

⁴⁴⁷ CTH 733, M. Forlanini 1984.

⁴⁴⁸ KBo 4.13 Vs. I 20'-23'.

⁴⁴⁹ Siehe S. 612 f.

⁴⁵⁰ KBo 12.3, besprochen von H. Otten 1973, 65, vgl. auch E. Neu 1968, 50 f. Anm. 1.

⁴⁵¹ M. Forlanini 1984, 251.

⁴⁵² Was die Beziehungen von Liḫzina zu Zalpa betrifft, so kommen dafür zwei Texte, KBo 12.19(= StBoT 25, 1980 Nr. 146) und KBo 21.82, in Betracht. Der erstere, ein nur kleines althethitisches Fragment, spricht sowohl für eine geographische Nähe als auch für kultische Beziehungen beider Städte. Der letztere, ein kathartisches Ritual, dessen Verfasser Ḫattušili aus Zipatta im Lande Zalpuwa ist, enthält eine hattische Rezitation, in der der Name Laḫzan(= Liḫzina) dreimal erscheint, M. Forlanini 1984, 259 Anm. 64.

davon 13 Rinder und 51 Schafe, für die Gottheiten (der Stadt). Die Leute von Tattimma nehmen sie. Und während sie die ḫalputi-Geräte/Gegenstände polieren, schlachten sie auch jene. Ferner treibt man (sie) nach Mišturḫa. Die Leute von Mišturḫa ergreifen drei Mädchen [in der Stadt . . . und] nehmen sie. Die Leute von Ziḫnuwa gehen in das Land Tarukka und laufen zu acht Städten hin: Tašpina, Ḫilaluḫa, Inzilitipa, Tunteraḫa, Kiziwar, Kapušku, Zuluza (und) Kawumar. In diesen Städten sammeln sie die Mädchen und bringen sie nach Urimma.“⁴⁵³

Den höchsten Rang im Pantheon von Zalpa nimmt die „Großmuttergöttin“ Amamma ein. Überregionale Gottheiten sind ferner Šulinkatte und Ḫalipinu. Die übrigen in Zalpa verehrten Gottheiten sind dem Festritual, einer kultischen Reise des Prinzen – „wenn sich der Prinz im Herbst auf den Weg macht, um die Gottheiten von Zalpa zu feiern“⁴⁵⁴ – zu entnehmen. Die Schilderung beginnt mit der Ankunft des Prinzen in Zalpa. Dann folgt die Aufzählung der Opfergaben vom Hause des uriyan(n)i-Küchenmeisters. Eine Besonderheit im Opferwesen von Zalpa stellen neben einem Ferkel sechs Fische, sechs Frösche und eine Schlange dar. Die Riten beginnen in einem Zelt. Frühmorgens begibt sich der Prinz in den Tempel der in diesem Fest im Mittelpunkt stehenden Göttin Am(m)am(m)a. Die Opfer versieht ihre Kultwärterin, die der Priesterinnenklasse „Mutter der Gottheit“ angehört. Die übrigen während dieses Festes namentlich genannten und verehrten Gottheiten von Zalpa sind Šamanni⁴⁵⁵, die Sonnengöttin von Ziḫnuwa, verschiedene Wettergötter – der Wettergott von Mešturub, ein Wettergott von [], der „Wettergott der Ratsversammlung“, der „Wettergott des Waldes/der Baumplantagen“ – Šulinkatte, die Quelle Kuwannani, Zikunui(?) und Tuḫuwamma. Das Ritual ist mit einem kleinen Fragment zu ergänzen, in dem von Schlachtopfern für Ḫalipinu und für das Meer die Rede ist.⁴⁵⁶

Liḫzina: Die Stadt Liḫzina⁴⁵⁷ ist eines der großen Zentren hat-

⁴⁵³ KUB 57.84 Rs. III 2'-24', M. Forlanini 1984, 256-258.

⁴⁵⁴ KUB 52.102 + IBoT 2.9, M. Forlanini 1984.

⁴⁵⁵ Sie erscheint in hattischem Kontext zusammen mit Am(m)am(m)a in der Variante Mamma und der Sonnengöttin als Mitglied einer Heptade, KUB 28.74 Vs. rechte Kol. 5'-10', siehe S. 485.

⁴⁵⁶ KUB 59.31.

⁴⁵⁷ Als Varianten sind Liḫšina (KBo 13.72 Vs. 11'), Laḫzan und *Laḫšan (das Adverb laḫšanili „nach Art von Liḫzina“, KUB 4.1 Rs. IV 39a) belegt.

tischer Religion. Ihr Kultgebiet erstreckt sich von Palä im Westen bis nach Karaḥna und Tiliura⁴⁵⁸ im Osten.⁴⁵⁹ Da in einem alt-hethitischen Ritualfragment der Festschauplatz von Liḫzina nach Zalpa wechselt,⁴⁶⁰ müssen die beiden Städte nahe beieinander gelegen haben. Für eine genauere Lokalisation finden sich keine weiteren Hinweise.⁴⁶¹

Liḫzina ist Haupt- und Nebenschauplatz verschiedener Mythen: Im hattischen Mondmythos fällt der Mond auf den Marktplatz von Laḫzan.⁴⁶² Den verschwundenen Telipinu findet die von Han-naḫanna ausgesandte Biene in einem Hain bei Liḫzina.⁴⁶³

Einen eigenen Mythos besitzt der Wettergott von Liḫzina, der vom Verschwinden und der Rückkehr des Gottes berichtet.⁴⁶⁴

Das Palastbauritual einer hattisch-hethitischen Bilingue beginnt folgendermaßen: „Wenn sich der König irgendwo [im Lande] neue Häuser baut, wenn man dann die Fundamente aufschüttet, führt der akuttara-Priester das Ritual [aus] und spricht diese Worte: 'Die Sonnengottheit (Eštan) baute sich in Laḫzan/Liḫzina (Häuser)'.⁴⁶⁵ Nicht zu entscheiden ist, ob mit der Sonnengottheit der König oder die hattische Sonnengöttin gemeint ist.

Die kultische Bedeutung der Stadt bekunden die Schwurgötterlisten der Staatsverträge, in denen der Wettergott vom Beginn bis zum Ende der Großreichszeit erscheint.⁴⁶⁶ In einer Orakelanfrage stehen der Wettergott von Ḫatti und der Wettergott von Liḫzina sogar nebeneinander.⁴⁶⁷ Puduḫeba gelobt, in Liḫzina einen neuen Tempel erbauen zu lassen.⁴⁶⁸

In der Götterliste des Gebetes Muwatallis II. besteht das Stadtpantheon aus dem Wettergott von Liḫzina, seiner Geliebten Tašimi,⁴⁶⁹

⁴⁵⁸ Siehe S. 495.

⁴⁵⁹ M. Forlanini 1984, 260.

⁴⁶⁰ KBo 12.19 (= StBoT 25, 1980, Nr. 146).

⁴⁶¹ Dem Vorschlag von F. Cornelius 1964, 13 und 1967, 68, Liḫzina in der Nähe von Erzinçan zu suchen, ist nicht zu folgen.

⁴⁶² C. Kühne 1980, 102 f.

⁴⁶³ KUB 33.10 Vs. II 4.

⁴⁶⁴ KUB 33.66 Rs. III.

⁴⁶⁵ CTH 726, bearbeitet von A. Kammenhuber 1962, 1-12.

⁴⁶⁶ Zusammengestellt von G. Frantz-Szabó 1987-1990.

⁴⁶⁷ In KUB 49.21 Rs. IV 1-2 heißt es: „Weil der Wettergott der Stadt Ḫatti und der Wettergott der Stadt Liḫzina im Zorn befindlich festgestellt wurden“.

⁴⁶⁸ KBo 13.72 (bearbeitet von J. de Roos 1984, 289 f.) Vs. 11.

⁴⁶⁹ Siehe S. 446.

den männlichen und den weiblichen Gottheiten, den Bergen und Flüssen von Liḫzina.⁴⁷⁰

In den Tempelinventarlisten ist der Wettergott von Liḫzina (im Kult der Stadt Tiliura) als ein mit Silber und Gold verziertes Rinderrhyton – „auf allen Vieren stehend“ – beschrieben.⁴⁷¹

Daß in Liḫzina auch der Wettergott von Nerik verehrt wurde, läßt seine Herbeirufung „von Liḫzina und vom Berge Liḫzina“ vermuten.⁴⁷²

In den Festritualen ist Liḫzina nur selten genannt – erwähnt sind lediglich ein kultischer Tanz „nach Art von Laḫšan“ in einer Tanzanleitung⁴⁷³ und ein Tempel⁴⁷⁴.

Gefährliche zauberische Aktivitäten der Frauen von Liḫzina impliziert die Bemerkung in dem luwischen Ritual des Zuwi,⁴⁷⁵ daß der Wettergott Liḫzina vernichten und die alten Frauen von dort vertreiben werde.⁴⁷⁶

Das Land Palä

Das Land Palä, dem Namen und wohl auch der Lage nach identisch mit der antiken Landschaft Blaene, liegt westlich der Mündung des Kızıl Irmak in das Schwarze Meer.

Von den palaischen Gottheiten ist lediglich der Vegetationsgott Ziparwa/Zaparwa, dem der 11. und 12. Tag des AN.TAḪ.SUM^{SAR}-Festrituals gewidmet ist, in das Staatspantheon von Ḫattuša aufgenommen worden.⁴⁷⁷

Das Pantheon von Palä steht unter dem Einfluß der hattischen Kultschicht. An der Spitze stehen Ziparwa/Zaparwa und die hattische Göttin Kataḫziwuri. Verehrt werden ferner Ḫašam(m)ili, Kam(m)am(m)a mit der sonst nicht bekannten Gottheit Šaušḫalla, der Genius des Hofes Ḫilanzipa, die Schicksalgöttinnen Gulzanikeš sowie die beiden Göttergruppen Ilaliyantikeš und Uliliyantikeš; der Name der ersteren ist von dem hethitischen Verbum ilaliya- „be-

⁴⁷⁰ CTH 381; KUB 6.46 Vs. II 51 // KUB 6.45 Vs. II 8.

⁴⁷¹ Siehe S. 495.

⁴⁷² KUB 36.90, bearbeitet von V. Haas 1970, 175-183, Vs. 32-34, siehe S. 597.

⁴⁷³ KUB 4.1 Rs. IV 39a.

⁴⁷⁴ KBo 13.72 Vs. 11.

⁴⁷⁵ CTH 412.

⁴⁷⁶ KUB 7.57 Vs. I 3-8, N. Oettinger 1976, 44.

⁴⁷⁷ H. Otten 1964, 101; zur palaischen Ritualliteratur vgl. O. Carruba 1970.

gehen" und der der letzteren von ulili- „das Grüne" (uliliya- „grünen") abgeleitet. Lediglich Tiwat, der Name der Sonnengotttheit, scheint indogermanischen Ursprungs zu sein.

Der „kappadokische" Kreis

Kaniš: Kaniš oder Neša ist der alte Name des Kültepe bei Kayseri. Die Stadt, nahe des fast 4000 m hohen Erçiyas Dağı, dem „weißen Berg"⁴⁷⁸ der Hethiter und dem Argaios der Griechen, ist vom 20. bis zum 18. Jahrhundert die bedeutendste Stadt Anatoliens und das administrative und jurisdiktive Zentrum der assyrischen Handelskolonien. Mit dem Ende des assyrischen Handels in Anatolien verliert Kaniš ihre Vormachtstellung an Hattuša.

Den Dokumenten der altassyrischen Handelskolonie zufolge scheint die Königin von Kaniš eine nahezu souveräne Herrscherin gewesen zu sein.

Bereits am Ende dieser Epoche (Schicht Ib) herrscht in Kaniš eine indogermanische bzw. eine luwisch oder hethitisch sprechende Dynastie, von der die assyrischen Urkunden die Namen Piḫana, Anitta und Berua belegen.⁴⁷⁹

Nach Aussage des Anitta-Textes⁴⁸⁰ errichtet Anitta in der neuen Residenz Kaniš Tempel für die Throngöttin Ḫalmašuit, für den Wettergott Tarḫunna, dem Gott Anittas, sowie einen „Tempel für unseren Gott Šiu(n)-". Er legt ein heiliges zu den Tempeln gehöriges Tiergehege an, das aus 70 Wildschweinen, neun 'Röhrichtschweinen' und weiteren 120 Tieren – Leoparden, Löwen, Hirschen, Steinböcken und [] – besteht.⁴⁸¹

Das Verhältnis von Kaniš und Zalpa von einer mythischen Vergangenheit bis in den Beginn des althethitischen Reiches ist das Thema des sogenannten Zalpa-Textes.⁴⁸² Er berichtet in einer aus verschiedenen literarischen Topoi – dem Aussetzungsmotiv, dem

⁴⁷⁸ KBo 2.7 Rs. 25; KBo 2.13 Vs. 22, 26; KUB 29.1 Vs. II 25, E. Laroche 1961, 78.

⁴⁷⁹ Siehe S. 10.

⁴⁸⁰ Siehe S. 10 f.

⁴⁸¹ Einen Tierpark scheint auch das Fayencetäfelchen aus Mohendscho Daro, das eine Komposition von Stieren, einem Krokodil, einem Elefanten, einem Tiger und einem Nashorn zeigt, darzustellen, E. Mode 1959, Tafel 72.

⁴⁸² CTH 3, bearbeitet von H. Otten 1973.

Motiv „Brüder und Schwestern" und dem Geschwister-Inzest-Motiv – zusammengesetzten märchenhaften Geschichte von der Königin von Neša und ihren Söhnen und Töchtern: Die Königin gebar in einem einzigen Jahr 30 Söhne, die sie in einem Korb im Fluß Maraššanta aussetzte. Der Fluß brachte sie an die pontische Küste nach Zalpa, wo sie aufwuchsen. Später gebar sie 30 Töchter, die sie jedoch behielt. Als die Söhne herangewachsen waren, machten sie sich auf den Weg, um ihre Mutter zu suchen. Sie erfahren, daß die Königin von Neša 30 Töchter geboren hatte, ihre Söhne aber verschwunden seien. Die Söhne erkennen in der Königin ihre Mutter und begeben sich nach Neša. Da aber verwirren die Götter ihren Sinn – „da setzten ihnen die Götter ein anderes Inneres ein, und ihre Mutter erkannte sie nicht wieder und sie gab ihre Töchter an ihre Söhne." Trotz der Warnung des Jüngsten „schlafen" die Brüder „mit ihnen". Das Ende des Märchens ist nicht erhalten; doch sind die Motive der Aussetzung und der Bruder-Schwester- bzw. der Vettern- und Cousins-Heirat in der antiken Literatur mit Dynastie- und Stadtgründungen verbunden. Man denke an die Aussetzung des Šarrukīn, des Begründers des Reichs von Akkade, an den Religionsgründer Moses, an Ödipus oder an die Städtegründer Romulus und Remus. Mit den 30 Söhnen und Töchtern der Königin von Neša ist die Danaiden-Erzählung von den 50 Töchtern des Danaos und den 50 Söhnen seines Bruders Aigyptos zu verbinden, welche ihre Cousins gewaltsam zur Ehe nehmen, doch von diesen in der Hochzeitsnacht erdolcht werden. Nur Hypermetra findet an ihrem Gemahl Lynkeus Gefallen und wird zur Ahnin der Heroen Perseus und Herakles.⁴⁸³

Nach Anitta, spätestens aber mit der neuen Residenz Hattuš(a), wird Kaniš bedeutungslos. Nur in den Festritualen der Großreichszeit begegnet die Gruppe der „Gottheiten von Kaniš", denen zu Ehren der „Sänger von Kaniš" während des Opferzeremoniells in nesischer, das heißt in hethitischer Sprache, singt.⁴⁸⁴ An der Spitze des Pantheons könnte Kamrušepa gestanden haben, da sie einen Thron aus Eisen besitzt.⁴⁸⁵ Charakteristisch für das Pantheon von

⁴⁸³ K. Kerényi 1958, 53.

⁴⁸⁴ Zum Beispiel KBo 4.13 Rs. VI 9-12; KBo 19.128 Vs. II 5-6; KBo 17.55 Rs. IV 3'; KBo 30.56 Rs. IV 21, vgl. auch KUB 2.13 Rs. IV 12-14.

⁴⁸⁵ KUB 12.26 Vs. II 3-4, siehe S. 438-441.

Kaniš sind die mit Pferden verbundenen Gottheiten Pirwa, Kamrušepa und Maliya.⁴⁸⁶ Am vollständigsten ist das Pantheon in dem folgenden Absatz eines Opferrituals vertreten: „Dann opfert er einen Ziegenbock dem Pirwa, der Ḫaššušara, Aškašepa, der Hep-tade, Šuwaliyat und den Göttinnen, dem günstigen Tag, dem Ḫašam(m)ili – den Gottheiten von Kaniš, dem Genius des Hofes, dem Ugur und der Zuliya.“⁴⁸⁷ Von den Gottheiten von Kaniš sind in einem mittelhethitischen Ritual Aškašepa-Ḫaššušara-Pirwa zu einer Dreiheit zusammengefaßt.⁴⁸⁸ Hinzu kommen noch Maliya und die „männlichen Götter der Maliya.“⁴⁸⁹ Aškašepa ist stets mit Ḫaššušara, der „Königin“ verbunden. Aškašepa, „Torgenius“⁴⁹⁰, ist auch als Bergname bezeugt.⁴⁹¹ So liegt es nahe, den Berg Aškašepa mit dem Erçiyas Dağı zu identifizieren.⁴⁹²

Die Gruppe der kanisischen Gottheiten sind altkleinasiatisch-kappadokischen Ursprungs, deren Kult die indoeuropäischen Ankömmlinge in Kaniš übernommen haben.⁴⁹³

Von dem Stadtpantheon aus der Zeit der altassyrischen Handelskolonien sind die auch in Emar verehrte Gottheit An(n)a, Ḫigiša, Kubabat, Nipas und die noch aus hethitischer Zeit bekannte Gottheit Parka bekannt.⁴⁹⁴

Zum Pantheon können desweiteren das Repertoire der Götter der Kültepe-Glyptik – der Wettergott, Ištar, der Schutzgott auf dem Hirsch usw. – sowie die Figuren oder Idole verschiedener Göttertypen, wie etwa die Ištar als nackte Göttin⁴⁹⁵ oder die Mutter-Vater-Kind-Triade der Marmoridole⁴⁹⁶, gestellt werden. Eine Be-

⁴⁸⁶ Siehe S. 412.

⁴⁸⁷ KUB 56.45 Vs. II 4'-8'.

⁴⁸⁸ KBo 7.38 rechte Kol. 8'-9'. Ein Fest der Gottheit ist in KUB 38.19 Vs. I 8 belegt.

⁴⁸⁹ KBo 4.13 Vs. I 13'-16'.

⁴⁹⁰ Vgl. auch die Schreibung mit dem Sumerogramm KÁ „Tor“ (KÁ-an-še-pa) KBo 11.32 Vs. 34.

⁴⁹¹ KBo 18.56 6; KUB 1.17 Rs. V 28; KUB 17.8 Vs. I 10; KUB 58.15 Rs. IV 5.

⁴⁹² Da nach hethitischer Überlieferung Gefäße in Gestalt eines Adlers zum Kultinventar der Berggötter gehören (siehe S. 461 f. und 496 f.), dürften die in Kültepe häufigen Adlergefäße und mit Adlern markierten Gefäße (siehe S. 537) dem Kult des Erçiyas Dağı zuzuweisen sein.

⁴⁹³ H.M. Kümmel 1973, 68.

⁴⁹⁴ H. Hirsch 1972, 27-28.

⁴⁹⁵ T. Özgüç 1986, Plate 76:5a-b; K. Bittel 1976, Abb. 33.

⁴⁹⁶ H.Th. Bossert 1942, 67-70.

ziehung zur Gottheit Pirwa stellt das Rollsiegelmotiv eines Gottes und einer Göttin auf dem Esel her.⁴⁹⁷

Der Umfang des Kultgebietes von Kaniš ist nicht zu bestimmen. In Hinblick auf den Thron aus Eisen, der sowohl das Herrschaftsinsignium des Fürsten von Puruṣḫanda im Anitta-Text,⁴⁹⁸ als auch ein Attribut der Kamrušepa ist, könnte die am Südufer des großen Salzsees Tuz Gölü gelegene Stadt Puruṣḫanda noch im Austrahlungsbereich von Kaniš gelegen haben.

⁴⁹⁷ Siehe S. 414 und Abb. 72a-b.

⁴⁹⁸ CTH 1, bearbeitet von E. Neu 1974, Rs. 73-75.

DIE RESIDENZ UND TEMPELSTADT HATTUŠA¹*Die Topographie*

Hattuša liegt im Bergland des nördlichen Zentralanatolien, etwa 150 km (Luftlinie) östlich von Ankara bei der Kreisstadt Boğazkale (früher Boğazköy), inmitten jener reichen Getreidegegend², die vom Kızıl Irmak begrenzt wird und einst das hethitische Kernland gebildet hat. Die Stadt befindet sich am Südeinde eines langgestreckten, von dem Budaközü durchflossenen fruchtbaren Tales auf einer Bergzunge, die einen der Ausläufer eines einst dicht bewaldeten Gebirges bildet.

Das Stadtgebiet ist im Westen und im Osten von tief eingeschnittenen Schluchten begrenzt. Die Bäche der beiden Schluchten vereinigen sich zum Budaközü, der in den Delice-Su, und dieser in den Kızıl Irmak mündet. Das fast um 300 m nach Süden ansteigende Gelände ist von zahlreichen Felsmassiven, Hochplateaus und Senken durchsetzt und in vier natürliche Zonen gegliedert, die auch für die Entwicklungsstadien der Stadt maßgebend sind. Mehrere ständig fließende Quellen boten die besten Voraussetzungen für eine Ansiedlung.

Das siedlungstopographische Zentrum ist der Büyükkale, die „große Burg“, – ein im Osten und Nordosten steil aufragendes Felsplateau, das nach der Befestigung seiner sanfter ansteigenden West- und Südseite zu einer kaum einnehmbaren Bastion ausgebaut worden war. Nordwestlich des Burgberges liegen die Terrassen der Unterstadt, südwestlich das Hanggelände der Oberstadt und im Norden, gegenüber von Büyükkale, das Felsmassiv Büyükkaya, das in althethitischer Zeit noch eine selbständige Siedlung gewesen war und erst in der Großreichszeit in das Stadtgebiet von Hattuša einbezogen worden ist.

¹ Neuere Literatur: K. Bittel 1970 und 1972-1975; P. Neve 1986, 1987b, 1988, 1989a, 1991 und 1992; H. Klengel 1990.

² K. Kannenberg 1897, 118 f.

Die Stadt zur Zeit der assyrischen Handelskolonien

In schriftlich bezeugt ist die Stadt Hattuš und (in der hethitischen Form Hattuša)³ erstmals in den altassyrischen Dokumenten des 18. Jahrhunderts. Da in jüngeren etymologisierenden(?) Schreibungen der Name Hattuša mit dem Sumerogramm KÙ.BABBAR „Silber“ geschrieben wird,⁴ ist zu erwägen, ob der Stadtname das hattische Wort für Silber enthält; Hattuša wäre dann die „Silberstadt“.⁵

Zur Zeit seiner ältesten Besiedlung im ausgehenden dritten Jahrtausend stellt der Büyükkale einen nur kleinen, aber schon befestigten Ort dar, der sich auf den Burgberg und seine nächste Umgebung beschränkt. In der Zeit der altassyrischen Handelskolonien dehnt sich Hattuš weiter talwärts aus und entwickelt sich zu einer blühenden Siedlung. Die Gebäude dieser Periode sind nach dem Schema altanatolischer Hofhäuser mit einem zentralen Innenhof angelegt, um den sich die Wohn-, Wirtschafts- und Speicherräume gruppieren.

Bereits in dieser Epoche, in der Hattuš Sitz einer assyrischen Handelsniederlassung war, trägt Büyükkale den Königspalast. Dieser Bauphase (IV d) gehört ein Raum (Haus 1) an, in dem sich eine Reihe von Kultgefäßen – ein Löwen- und ein Entenrhyton sowie zwei architektonische Libationsgefäße – und Messer befanden. So liegt die Vermutung nahe, daß hier Opferrituale vollzogen worden sind. Burg und Stadt dieser ältesten Siedlung sind einer verheerenden Brandkatastrophe zum Opfer gefallen, als deren Urheber der König Anitta gelten könnte. Von dieser ältesten Palastanlage ist nichts mehr erhalten. Das Baumaterial fand in den späteren Palastbauperioden des 14. Jahrhunderts – bezeugt sind noch die Reste eines von Kolonaden gesäumten Innenhofes – und des 13. Jahrhunderts Verwendung.

In althethitischer Zeit, wahrscheinlich unter Hantili, wird die mittlererweile erweiterte Palastanlage sowie das Stadtgebiet der Unterstadt mit einer von zweistöckigen Türmen besetzten und mit Poternen oder Tunneln versehenen Stadtmauer umgeben. Die in althethitischen Texten genannten beiden Stadttore – das ašuša-

³ H. Otten 1973, 61. Der Name Hattuša ist auch in einem altbabylonischen Brief aus Mari belegt, G. Dossin 1939, 70 ff.

⁴ URU.KÙ.BABBAR-ša (z.B. Bo 1613 Rs. 4; KBo 16.60 Rs. 9; KBo 16.16 Vs. 4; URU.KÙ.BABBAR-aš (z.B. KBo 21.45 Vs. II 3').

⁵ O. Schroeder 1915, 5 und J. Friedrich 1942, 490-492.

und das ḫani(ya)-Stadtter⁶ – scheinen zu dieser Mauer zu gehören.

Die Bezeichnungen von Örtlichkeiten und Kultbauten in althethitischer Zeit gehen vielfach auf hattische Namen zurück wie kaškaštipa „großes Tor“ (hattisch kaštip „Tor“)⁷, katapuzna⁸, eine Art Balkon, und wohl auch ḫišṭi, später ḫeštā, der Totentempel.

Pantheon und Kult im Alten Reich

In Ḫattuša, der „Stadt der Götter“⁹, sind Institutionen mit religiösen Funktionen vor allem der oder die Tempel, ferner der zum Palastbezirk auf Büyükkale gehörende Totentempel und das mit ihm architektonisch verbundene „Steinhaus“,¹⁰ für dessen Lokalisierung sich Gebäude C anbietet.¹¹ Die Institution Palast, halentiu, später im plurale tantum ḫalentuwa, ist zweifach vertreten, zum einen der Wohnpalast auf Büyükkale und zum anderen der Staatspalast oder die Residenz als Teil des Tempels des Wettergottes(?) in der Unterstadt.¹²

Der architektonisch mit der Totenkammer, dem „Steinhaus“, verbundene Totentempel ist das Heiligtum der Lelwani, die hier mit den Gottheiten Šiwatt- „(Todes-)Tag“, Tašammat, Tašimmeti, der Sonnengottheit, den beiden Schicksalsgöttinnen Ištuštaya und Papaya, Ḫašam(m)ili und Zilipuri eine Neunergruppe oder (unter Weglassung der Dyade Tašammat-Tašimmeti) eine Heptade bildet. In einer besonderen Kammer des Totentempels scheint der ererbte indogermanische Himmels- und Lichtgott Šiu(n)- als Ahnengott der Dynastie verehrt worden zu sein.¹³ Spezifische, allein auf den Totentempel beschränkte Riten sind ein Feuerzeremoniell¹⁴, der

⁶ I. Singer 1983, 113 f., 123, siehe auch KUB 34.69 + Vs. I 27 und KUB 55.43 Vs. I 21 und 25.

⁷ H.G. Güterbock und T.P.J. van den Hout 1991, 60.

⁸ I. Singer 1983, 116.

⁹ KBo 17.88 (Zusatzstück zu KBo 20.67 +, bearbeitet von J. Klinger 1992a, 275-316) Rs. III 6'.

¹⁰ V. Haas und M. Wäfler 1976 und 1977.

¹¹ K. Bittel 1937 und 1940.

¹² K. Bittel 1984, 17.

¹³ Siehe S. 243.

¹⁴ Siehe S. 271.

archaische Schlachtopferritus mit der taḫapšetai-Steinkeule¹⁵ sowie die Bestattung und Beopferung der vergangenen Jahre oder Jahreszeiten(?) während des Neujahrsfestrituals.¹⁶

Bereits seit althethitischer Zeit führte von Büyükkale eine Rampe, ein Viadukt, in Richtung Nišantaš („Zeichenberg“), einem Felsen, auf dem später ein großes Gebäude errichtet und eine Hieroglypheninschrift Šuppiliumas II. eingemeißelt wurde. Der Viadukt verbindet den Palast mit der Oberstadt. Mehrmals wurde er neu gebaut: Der ältere westliche und der jüngere östliche Viadukt haben jeweils zwei Bauphasen. Die letzte Phase wird in die Zeit Tuḫaliyas IV. oder Šuppiliumas II. datiert. Dieser letzte Bau war am Nišantaš von zwei kolossalen Sphingen flankiert.¹⁷

Tempel: Die charakteristischen Architekturmerkmale eines hethitischen Tempels sind der Torbau, der Innenhof und das Adyton. Um den Innenhof gruppieren sich Wirtschaftsräume und Depots.

Das Hauptheiligtum der althethitischen Stadt war der Tempel des Wettergottes; er hat sich wahrscheinlich in der Unterstadt, an der gleichen Stelle, wo der monumentale Große Tempel aus dem 13. Jahrhundert errichtet ist, in kleinerer Dimension befunden.¹⁸ Im Tempel des Wettergottes wurden auch andere Gottheiten des althethitischen Staatspantheons mitverehrt. Ob „das Haus des Telipinu“ als ein selbständiges Bauwerk oder nur als Kultraum oder Kapelle im Tempel zu gelten hat, ist ungeklärt. Unweit vom Tempel des Wettergottes standen die Tempel der Inar(a)¹⁹ und der Sonnengöttin Urunzimu. Einen eigenen Tempel besaß auch Zababa²⁰ – hier war eine goldene Statue Ḫattušilis I. und ein Thron für den König vorgesehen bzw. aufgestellt.²¹ Mit dem „Haus des Askos/der Askoi“ scheint der Tempel des Ziparwa in Zusammenhang zu stehen.

Das Pantheon, der Kult, die Herrschaftsstruktur und die Organi-

¹⁵ Siehe S. 653, 788 und 794.

¹⁶ Siehe S. 245.

¹⁷ P. Neve, 1991, 303-311.

¹⁸ K. Bittel 1984, 17.

¹⁹ KUB 43.28(= StBoT 25, 1980, Nr. 77) Vs. II? 5'-7'.

Daß es sich um einen selbständigen Tempel handelt, zeigt die Rationenliste des KI.LAM-Festrituals KBo 16.68(+) (= StBoT 28, 1984, 108-114) Vs. I 5'. 11'.

²⁰ KBo 17.9 + (= StBoT 25, 1980, Nr. 12) Vs. II 1; in jüngeren Texten jedoch häufig genannt; z.B. KUB 25.1 Vs. I 13 ff. und KBo 4.9 Vs. I 3 (siehe S. 797-803).

²¹ KBo 4.9 Vs. III 11, siehe S. 799.

sation des althethitischen Staates stehen ganz und gar in der Tradition der Hattier, das heißt der vorhethitischen Bevölkerung von Hattuša. Das hattische Pantheon – hattisch *ḫattušan tewašḫap* „die Götter von Hattuša“²² – und der Kult der Götter, deren Kultsprache das Hattische ist, stellen die älteste Kultschicht dar.

In althethitischer Zeit ist Inar(a) die Stadtgöttin von Hattuša. Ihr zur Seite steht der Wettergott. Von hoher Bedeutung ist auch die Sonnengöttin, deren Hauptkultort Arinna ist. Während des althethitischen KI.LAM-Festrituals werden in Hattuša über 30 Gottheiten gefeiert. Die Statuetten von 14 Gottheiten – den offenbar wichtigsten der Stadt – sind während dieses Festes im Tempel der Sonnengöttin aufgestellt. In dem folgenden beschädigten Absatz sind noch zehn Götternamen erhalten: Wettergott-Wašezzi(i), Inar(a)-[Ḫapantali(ya)], „Palastherrin“, Zababa, Ta[ḫampiwu], Waḫzašu, Kataḫḫi, Ḫašammiu, Ḫaratši, Telipinu, Taḫpillanu, Tapalḫuna und Zuliya.

Zu der hattischen Schicht treten noch in althethitischer Zeit die kanisischen und luwischen Gottheiten und Kulte; dabei finden verschiedene Synkretismen statt, wie z.B. die Identifizierung der Göttin Kataḫziwuri mit Kamrušepa.²³

Pantheon und Kult im Mittleren Reich

Während des Mittleren Reiches erweckt die Stadt wegen der großen Anzahl der Tempel und der in ihr vollzogenen umfänglichen Riten den Eindruck einer Sakralstadt. In Hattuša ist nun das Kultwesen des gesamten Ḫatti-Landes konzentriert.

Bereits zu Beginn des Mittleren Reiches gelangen unter dem Einfluß von Mittani die hurritischen Gottheiten in das Pantheon von Hattuša.

Auf die Tawananna Nikkalinadi, der Gemahlin Tuthaliyas I./II. scheint die Einführung des Kultes der Mondgöttin Nikkal²⁴ und auf die Tawananna Taduḫeba, der Gemahlin Tuthaliyas III., der Kult des in Mittani verehrten hurritischen Sonnengottes Šimige zurückzugehen.²⁵

²² H.M. Kümmel 1967, 88 und H. Otten 1971, 47 f.

²³ Siehe S. 438.

²⁴ Siehe S. 375.

²⁵ KUB 32.19 + (= ChS 1/1 1984, Nr. 41) Rs. IV 15-16, siehe S. 379.

Hattuša in der Großreichszeit

Der entscheidende Wandel in der Bebauung des Stadtgebietes und des Palastes auf Büyükkale setzt zur Zeit des beginnenden Großreichs ein und gipfelt in dem Bau des gewaltigen Tempelbezirkes in der Oberstadt, die im Gegensatz zu der organisch gewachsenen Unterstadt eine geplante Anlage darstellt.

Unter der Regierung Muwatallis II. verliert die Stadt vorübergehend ihre Bedeutung als Residenz- und Königssitz: Ḫattušili III. berichtet, daß Muwatalli „die Götter von Ḫatti und die Ahnen der Dynastie hinab nach Tarḫuntašša brachte und Tarḫuntašša (zur Residenz) nahm.“²⁶ Doch ist Muršili III. bereits wieder nach Hattuša zurückgekehrt.

In der Hieroglypheninschrift des Staubeckens von Karakuyu (etwa 110 km nordöstlich von Kayseri)²⁷ ist der Königsname Tuthaliya (IV.) in das Zeichen ḪA (als Abkürzung für Hattuša) inskribiert, so daß die Zeichengruppe als „Tuthaliya-Hattuša-Stadt“ zu lesen ist.²⁸ Die „Tuthaliya-Stadt“ ist auch in einem der Inventartexte aus der Kanzlei Tuthaliyas IV. belegt.²⁹ Der neue Name bezieht sich wohl nicht auf ganz Hattuša, sondern nur auf die Oberstadt, die durch die Bautätigkeit Tuthaliyas und seines Nachfolgers Šuppiluliumas II. gestaltet worden ist.

Während der Großreichszeit wurden die Oberstadt und Büyükkaya in das Stadtgelände einbezogen und das gesamte Stadtgebiet mit einem 8 bis 10 m hohen Wall umgeben, welcher mit Türmen im Abstand von 20 m bewehrt war. Durch bislang zwölf bekannt gewordene Tunnels gelangte man durch den Wall ins Freie. In der Oberstadt wurde vor dem Wall eine niedrigere und schmälere Vor-mauer errichtet, deren Türme mit denen des Walls alternierten. Am südlichsten und höchsten Punkt verläuft die Stadtmauer auf einem künstlichen Erdwall, der außen in seiner ganzen Höhe mit einem Steinpflaster versehen war. Unter dem Wall liegt ein Tunnel, dessen Mündungen zu Kammern ausgestaltet sind. Die zu dieser Bauphase gehörenden neuen Tore unterscheiden sich von den vorausgegangenen und denen der Altstadt nicht nur durch ihre Größe, sondern auch durch eine besondere Konstruktion. Der Stadtwall be-

²⁶ H. Otten 1981, 15 § 8.

²⁷ K. Bittel 1984, 14 mit Anm. 14.

²⁸ H.G. Güterbock 1967, 80 Anm. 12 und K. Bittel 1984, 15 mit Anm. 16.

²⁹ KUB 38.23 Vs. 4.

saß mindestens fünf Tore: Das sogenannte Königstor im Südosten (Abb. 118), das Löwentor im Südwesten (Abb. 119), das Sphinxstor (Abb. 120a-b) des Yerkapi-Turms am südlichsten und höchsten Punkt der Stadt (Abb. 121) sowie das obere und untere Tor im Nordwesten. Der mit einer Torkammer versehene Yerkapi-Turm über dem Tunnel besaß eine Höhe von annähernd 9 m. An der stadteinwärts gerichteten Pforte des Turms waren zwei in die Stadt blickende geflügelte Sphingen aufgestellt. An der leicht versetzten nach außen führenden Pforte befanden sich zwei andere Fabelwesen. Da es sich um einen recht engen, nach innen nicht verschließbaren, Durchgang handelt, hat man die Toranlage als Prozessionsstor gedeutet. In oder neben dem Sphinxstor war eine nur noch in wenigen Bruchstücken erhaltene menschliche Statue, wahrscheinlich die eines Königs, aufgestellt.³⁰ Östlich vom Yerkapi-Turm liegt das Königstor, das auf der Innenseite des linken Torpfeilers mit dem Relief eines bewaffneten Gottes versehen ist.³¹ Westlich vom Yerkapi-Turm liegt das mit Löwenprotomen versehene Löwentor.

Vom Königstor führte, dem Stadtmauerwall folgend, eine Straße zur Bastion des Sphinxtores, zu der man über eine steile Treppe gelangte. Die Straße verlief weiter an der Westseite der Bastion über eine zweite Treppe bergab in Richtung des Löwentores, um dort wieder in das Stadtgebiet einzumünden.³² Vom Löwentor führte eine andere Straße in südlicher Richtung zu dem 16 km entfernten Dorf Nefesköy („Seelendorf“) – der hethitischen Kultstadt Tawiniya.³³ Das in zwei mittelhethitischen Evokationsritualen erwähnte „Tawiniya-Stadtter“ und der Weg (nach Tawiniya)³⁴ mußte bei dem – wahrscheinlich allerdings erst in jüngerer Zeit erbauten – Löwentor gelegen haben.

Der Palast auf Büyükkale hat im 13. Jahrhundert so umfangreiche Ausbauten erfahren, daß er nun das gesamte Felsplateau umfaßt. Die einzelnen Teile des Palastes sind durch drei große, von

³⁰ D. Ussishkin 1989, 486.

³¹ Die Bezeichnung Königstor geht darauf zurück, daß man in dieser Figur die Darstellung eines Königs zu sehen vermeinte.

³² P. Neve 1992, 15-18.

³³ Siehe S. 729.

³⁴ KUB 15.31 Vs. I 13; KUB 15.34, Vs. I 18; beide Rituale sind bearbeitet von V. Haas und G. Wilhelm 1974, 14-210. Zum „Tawiniya-Tor“ vgl. H.G. Güterbock 1961, 87.

Pfeilerhallen flankierte Höfe gegliedert. Die halentuwa-Residenz bzw. der Palast des Königs scheint Gebäude F und der Palast der Königin Gebäude E gewesen zu sein (Abb. 122-123).

Der Palasttempel: Da Palast und Tempelbauten aus den gleichen architektonischen Elementen bestehen, und da der Palast ebenso wie ein Tempel Stätte kultischer Handlungen und Gottesdienste ist, bietet sich die Bezeichnung Palasttempel an.

Die Gottheiten des Palasttempels sind die privaten Gottheiten der Herrscherdynastie; in erster Linie sind dies die Ahnengötter. Muwatalli II. ruft in einem Gebet die „Götter und Göttinnen (seiner) Großmutter“ an;³⁵ damit sind wahrscheinlich die von der Tawananna Henti, einer babylonischen Prinzessin und Gemahlin Šuppiluliumas I., verehrten Gottheiten ihrer Heimat gemeint.

Die Tempel: Die Tempel sind die Wohnungen der Götter. In den Götterbildern nehmen ihre frei beweglichen Seelen Platz. Ihre Anwesenheit in den Tempeln gewährleisteten die täglichen Opferrationen, die ihnen die „Brotspender“ und die „Trankspender“ darbringen. Das Betreten des Tempels, das in der Regel allein der Priesterschaft und dem Königspaar erlaubt war, durfte nur im Zustand kultischer Reinheit erfolgen.³⁶

Zu den Elementen, die den Plan eines Tempels aber auch den eines Palastes bestimmen, gehören Torbau, Hof und Pfeilerhalle: Der zentrale, zum Teil von Pfeilerhallen umsäumte Hof, wird durch den Torbau betreten, von dem aus auch die umliegenden Räume und Korridore zu erreichen sind. Für die Orientierung der Kult Räume, in denen die Götterstatuen bzw. Statuetten auf Altären aufgestellt waren, spielt die Himmelsrichtung offenbar keine Rolle, wohl aber die Beleuchtung. Denn in jedem Falle ist das Adyton so angeordnet, daß es mit einer seiner Schmalseiten an die Außenfront des Tempelgebäudes stößt, so daß an liturgisch wichtiger Stelle das Tageslicht durch zwei oder drei tiefegelegene Fenster in das Allerheiligste dringen konnte.³⁷ Neben dem Allerheiligsten befand sich die allnächtlich durch eine Lampe erleuchtete Bettkammer, in der sich die Gottheit dem dort Ruhenden im Traum kundtat.

³⁵ KUB 6.45 Vs. II 58.

³⁶ KUB 5.7 Vs. 27 ff., 36; KUB 16.34 Vs. I 5 ff.; ALT 454 Vs. II 9 ff., vgl. auch A. Ünal 1978, 17.

³⁷ K. Bittel 1976, 127.

Auf mehreren Schichten quaderförmig bearbeiteter Steine waren die Wände aus Fachwerk und Lehmziegeln errichtet. Die Ziegelmauern der Fassaden samt ihren bis zu den Flachdächern aufsteigenden Wandpilastern waren mit leuchtenden Farben verputzt, wobei sich wahrscheinlich in der Farbgebung Pilaster und Flächen voneinander abhoben.³⁸

Von den bislang bekannt gewordenen Tempeln Hattušas geht keiner über das 14. Jahrhundert hinaus. Doch zeigt der althethitische Tempel von Inandik³⁹, daß sich die Sakralbauten aus den alten anatolischen Hausformen entwickelt haben.⁴⁰

Der Große Tempel oder Tempel I, der bedeutenste Sakralbau von Hattuša, in der nördlichen Unterstadt gelegen, ist auf einer gewaltigen, aus großen Steinblöcken bestehenden Terrasse errichtet, so daß er, weithin sichtbar, eine überragende Position im Stadtgebiet eingenommen hat (Abb. 124a-c). Für die Annahme, daß ihm ein älterer Tempel an der gleichen Stelle vorausgegangen ist, stehen bislang nur indirekte Hinweise zu Verfügung.⁴¹

Der aus Kalkgestein gebaute Tempelkomplex besteht aus dem eigentlichen Tempel und den um diesen gruppierten, bis zu dreistöckigen Wirtschaftsräumen und Lagerhallen. Er ist 160 m lang und 135 m breit und nimmt eine Fläche von über 20.000 m² ein. Der Tempel selbst besteht aus einem rechteckigen Bau mit einem Innenhof und der Doppelzella – einem Anbau aus Granit im Nordosten. Die auf mehrere Geschosse verteilten Wirtschafts- und Vorratsräume,⁴² in denen auch die Tempelbibliothek untergebracht war, bildeten zusammen mit dem Südareal eine Umfriedung um den eigentlichen Tempel.

Der Große Tempel ist nahezu symmetrisch angeordnet: Der Besucher betritt ihn durch das zentral in der östlichen Schmalseite gelegene Tor und gelangt in einen großen, gepflasterten Hof, der auf beiden Längsseiten von zwei einander beinahe identischen Raumgruppen – einfache, rechteckige Räume mit Fenstern – ein-

³⁸ K. Bittel 1976, 127.

³⁹ T. Özgüç 1988.

⁴⁰ K. Bittel 1976, 122.

⁴¹ K. Bittel 1984, 17.

⁴² Der Fund einer Tontafel mit der Aufzählung von 208 Angehörigen der Werkstätten gibt eine Vorstellung von der wirtschaftlichen Bedeutung der Tempelinstitution, K. Bittel 1972-1975, 169.

gefasst ist. Diese Räume sind so angeordnet, daß sie mit Ausnahme einer schmalen Tür in der westlichen Längsseite nur untereinander zugänglich sind und nicht etwa vom zentralen Hof aus, von dem sie – besonders deutlich auf der östlichen Längsseite – vielmehr von durchgehenden Mauern getrennt sind. Durch diese architektonischen Gegebenheiten entsteht in Verbindung mit der (durch zwei kleine Räume getrennten) Doppelzella der Eindruck zweier in sich geschlossener Systeme, bei denen jeweils die Raumgruppe dem entsprechenden Allerheiligsten untergeordnet ist.

Die dem Tor gegenüberliegende Schmalseite wird von einer Vorhalle gebildet, durch die der Weg über zwei weitere Räume zu den beiden Allerheiligsten führt. Den Eingang zu den Kulträumen und den Hof begrenzt eine Pfeilerhalle. In der nordöstlichen Ecke des Hofes befand sich ein als Brunnenhaus oder Altarturm gedeutetes kleines Gebäude.

Eine gewiß kultische, wenn auch noch unklare Funktion hatte der große würfelförmige dunkelgrüne Granitblock aus dem Südmagazin, zu dem es zwei Parallelstücke in Tempelgebäuden der Oberstadt gibt.⁴³

Im Norden und im Westen der Tempelanlage erstreckten sich die Wohnviertel des Palast- und Tempelpersonals. Der überwiegende Teil der Bevölkerung indes scheint außerhalb der befestigten Stadt gewohnt zu haben.

In der Doppelzella befanden sich die Statuen und das Sakralgerät⁴⁴ der beiden höchsten Gottheiten des Staatspantheons: Vielleicht links Teššop und rechts seine Gemahlin Hebat. Entsprechend schlossen sich dann in den Kammern der linken Seite die Gottheiten des Kreises des Teššop⁴⁵ und in den Kammern der rechten Seite die des Kreises der Hebat⁴⁶ an. Mit den Bezeichnungen „Haus des Teššop“⁴⁷ wären die Zella und vielleicht sogar die ganze Seite des Teššop und mit „Haus der Hebat“⁴⁸ die Zella und die Seite der

⁴³ P. Neve 1986, 394, 399 Abb. 32 und 1987a, 62 f., 64.

⁴⁴ 125/r, bearbeitet von H.G. Güterbock 1992, 238-239, (siehe S. 667) nennt als Sakralgerät des Wettergottes Lanze, Tasche, Axt, Bogen, Pfeile, Köcher, Kleider, Stuhl, Tisch und Eßnapf.

⁴⁵ Siehe S. 333.

⁴⁶ Siehe S. 389.

⁴⁷ Zum Beispiel KBo 2.29 Rs. III 18'; KUB 9.34 Rs. VI 51'; KUB 10.11 Vs. II 15'; KUB 25.12 Rs. VI 6.

⁴⁸ Zum Beispiel KBo 17.103 Vs. I 26'; IBoT 3.148 Vs. II 16.

Hebat gemeint. Dieser Anordnung entsprechen verschiedene Rituale des AZU-Beschwörungspriesters, vor allem aber die Opferlisten des Kultes für Teššop und Hebat,⁴⁹ in denen die Reihenfolge der Gottheiten bei den täglichen Speiseopfern festgelegt ist. Gelegentlich findet sich im Formular der Opferlisten die Richtungsangabe, daß der König, der Opferpriester oder andere Kultakteure „seitlich“ oder besser „nebenan“ aus dem „Haus des Teššop“ in das „Haus der Hebat“ (und natürlich auch umgekehrt) gelangen.⁵⁰ Auf die Architektur des Großen Tempels übertragen, bedeutet dies, daß das Opferzeremoniell gleichzeitig in den beiden, miteinander durch Türen verbundenen Zellen vollzogen worden ist.⁵¹

Die Quelltrogkammer – eine Anlage aus dem 13. Jahrhundert – liegt in einem Hofplatz, der von den Gebäudekomplexen 1 und 2 eingefasst wird. Im Inneren der durch einen Treppenabgang erreichbaren mannshohen, tunnelartigen Grotte (Abb. 125) befindet sich ein von kyklopischem Mauerwerk eingefasstes Bassin, das als Sammelbecken zur Aufnahme von Quellwasser bestimmt war. An der Frontseite des Türsturzes ist das Relief einer Prozessions- oder Adorationsszene angebracht. Die Hieroglypheninschrift einer ursprünglich wohl am Eingang der Grotte aufgestellten Stele besagt, daß ein König diese Anlage für eine Quellgöttin errichten ließ. Einen profanen Verwendungszweck der Grotte als überdachtes Wasserreservoir und Schöpfbecken ist wegen des viel zu niedrigen und zu engen Innenraumes auszuschließen. Mithin dürfte die Grotte schon wegen des Reliefs und der Stele eine kultische Funktion – vielleicht eine Art Tempel der Quellgöttin⁵² – erfüllt haben.⁵³

Der heilige Teich: Östlich vom Nišantaš, am Weg vom Viadukt zum Königstor, befindet sich der Gebäudekomplex Tempel 31, zu dem ein nahezu rechteckiges, 6000 m² großes Wasserbecken gehört, das

⁴⁹ E. Laroche 1948.

⁵⁰ KUB 46.47 Vs. 21, Rs. 4'. Zu vergleichen ist KBo 27.161(+) (= ChS I/2 1986, Nr. 18) Rs. 2 IV 10'-13', wo sich der Opferpriester aus dem Ritualzeit des Teššop „seitwärts“ in das Ritualzeit der Hebat begibt.

⁵¹ Diese Art des Opferzeremoniells könnte ebenso auch in Tempel 5 erfolgt sein, S. Heinhold-Kramer 1992.

⁵² Siehe S. 465 f.

⁵³ P. Neve 1969-1970.

sich in Richtung auf die Stadtmauer erstreckt. Das Wasserbecken war von einer mit Steinen bepflasterten Böschung eingefasst. Als Boden diente der wasserundurchlässige Felsgrund, der zu einer glatten Fläche geebnet war. Auf ihr lagen noch zahlreiche Miniaturgefäße, welche als Votivgaben gedient haben. Das Becken wurde von einer Wasserleitung, die in die Berge außerhalb der Stadt führte, gespeist.

Ein heiliges Wasserbecken ist in den Texten seit althethitischer Zeit belegt.⁵⁴ Einer mittelhethitischen Instruktion zufolge hat der Bürgermeister von Hattuša dafür zu sorgen, daß die Algen oder Blätter aus dem „luli-Wasserbecken der Gottheit“ entfernt werden.⁵⁵

Dem Wasserbecken war an seiner Westseite ein Staudamm vorgelagert, an dessen nördlicher und westlicher Ecke je eine Steinkammer errichtet war. Die Kammern sind nach den Himmelsrichtungen orientiert: Die eine ist nach Norden und die andere nach Westen geöffnet. Die noch gut erhaltene nördliche Kammer ist 4 m lang und 2 bzw. 1,6 m breit; ihre Höhe beträgt am Eingang 3,3 m. Die drei Wände der Kammer sind mit Reliefs geschmückt: Auf der Rückwand befindet sich eine Darstellung des Sonnengottes – einer nach links gewandten, mit langen Mantel und einer Kappe bekleideten Figur, die von der Flügelsonne bekrönt wird. Mit der linken Hand hält sie den Krummstab, mit der vorgestreckten rechten Hand das Lebenssymbol.⁵⁶ An der Ostwand ist das Relief eines mit Lanze und Bogen bewaffneten Mannes angebracht, der seiner Namenskartusche zufolge den Großkönig Šuppiluliuma II. repräsentiert. Die Westwand bedeckt eine Hieroglypheninschrift, nach welcher der Name der Kammer KASKAL.KUR(.RA)⁵⁷ sein könnte. Der Kammer gegenüber liegen die Ruinen von zwei Gebäuden, die wohl als Tempel zu deuten sind.⁵⁸

Die Anlage erinnert an eine mittelhethitische Instruktion, der zufolge jemand (zur Strafe) dreimal Wasser aus dem „Wasserbecken des Labarna“ schöpft und es in den Tempel (des Labarna) bringt.⁵⁹

⁵⁴ KBo 2.12 Vs. II 33 f.; KBo 16.49 Vs. I 5-11, KBo 23.92 Vs. II 12-14; IBoT 2.90, 6-10; vgl. auch den Absatz im Kl.LAM-Festritual KUB 2.3 Vs. II 11-19, 28-31, siehe S. 765.

⁵⁵ KBo 13.58, bearbeitet von H. Otten 1964a, Rs. III 18-20.

⁵⁶ H.G. Güterbock 1993.

⁵⁷ Siehe S. 509, 543 und 574.

⁵⁸ P. Neve 1991, 315.

⁵⁹ KUB 13.4 Rs. III 33 f.

*Die Oberstadt.*⁶⁰ Von Büyükkale führt der ältere Viadukt direkt in ein Gebäude mit Torbau,⁶¹ von dem die Straße in den Tempelbezirk der Oberstadt verläuft. Der Tempelbezirk liegt in einer Senke, die sich von der Bastion des Sphinxtores nordwärts bis zum Nişantaş-Felsen und Sarikale („Gelbe Burg“) erstreckt.

Das Zentrum der Oberstadt wird von einem ebenen Felsplateau von etwa 100.000 m² eingenommen, das im Osten durch eine langgestreckte Felsbarriere, im Süden durch den zum Sphinxstor ansteigenden Hang und im Westen durch einzelne mehr oder weniger ausgeprägte Bergkuppen mit dem Massiv der Sarikale als nördlichen Abschluß begrenzt wird. Hier befindet sich auf natürlichen Terrassen der Tempelbezirk, der aus 30, fast gleich großen, parallel gerichteten Bauten besteht (Abb. 126). Kennzeichnend für diese Anlagen sind die Innenhöfe und die von ihnen aus zugängigen Kulträume. Die Tempel stellen zwei verschiedene architektonische Typen dar und gehören möglicherweise auch zwei verschiedenen Bauperioden an. Einige besitzen einen Temenos, der wie beim Tempel 5 von einer übermannshohen Mauer aus Holzfachwerk und Lehmziegeln mit einem Torhaus umgeben war, so daß ein Einblick in den Tempelbezirk verwehrt blieb.

Der Bau der Tempelanlagen ist nach einem übergeordneten Plan erfolgt: Der Orientierungspunkt ist der Nişantaş, der mit dem Löwen- und dem Königstor nahezu ein gleichschenkliges Dreieck bildet. Eine Nordsüdachse verläuft vom Sphinxstor über das Tempelviertel der Oberstadt und dem Nişantaş bis zum Haupttor des Palastes. Nach diesem Schema richtet sich die Bebauung, indem links von der Achse der Tempel 30 und ihm genau gegenüber, also rechts von der Achse, der Tempel 5 symmetrisch angelegt sind.

Die Tempel 2-4 sind einheitlich konzipierte Bauwerke. Tempel 2, das am weitesten ostwärts gelegene Bauwerk dieser Gruppe, ist mit seiner Längsseite genau nordsüdlich orientiert. Seine äußeren Abmessungen betragen 46,8 zu 35,4 m. Das Gebäude umfaßt 40 Räume, die um einen von Pfeilerhallen umsäumten Innenhof gruppiert sind. Im Kultraum selbst sind noch die Reste eines würfelförmigen Granitblockes erkennbar, der einst nahe dem Eingang auf-

⁶⁰ P. Neve 1987 und 1987a.

⁶¹ Im Westbau der Anlage fanden sich an die 3500 Siegelbullen, mit denen Urkunden auf Holztafeln verplombt gewesen waren.

gestellt war und hier als Postament für ein Götterbild gedient haben könnte.

Etwa 100 m von Tempel 2 entfernt liegt die 30 Räume umfassende Ruine von Tempel 3 mit einer äußeren Abmessung von 53 × 39 m in ebenfalls nordsüdlicher Ausrichtung. Bei der Freilegung des Tempels kamen im Bereich des Hofes die Überreste von vier Löwenkulpturen und zwei Köpfe von Sphingen mit kegelköpfigen Mützen und Hörnerpaaren zutage, die einst die drei Eingänge zur Vorhalle flankiert haben mögen.

Tempel 4 ist das älteste Bauwerk, das noch aus einer früheren Bauphase stammt. Er ist mit 39 × 30 m das kleinste Gebäude des Tempelbezirks und weicht auch in seiner nordöstlich-südwestlichen Orientierung von den übrigen ab. Vom Kultinventar fand sich ein mit einer Jagdszene reliefverziertes Gefäß.

Tempel 5 ist mit einer Fläche von fast 3000 m² nach dem Tempel I das bisher größte Gebäude in Hattuša, das nach Meinung des Ausgräbers auch als Wohnpalast gedient haben könnte. Der mindestens 60 Räume umfassende Bau mit Spuren von Wandmalereien liegt auf einer allseitig offenen Hochfläche in einem abgeschlossenen Bezirk, der sich nach Osten bis vor das Königstor erstreckt und den gesamten östlichen Bereich der Oberstadt einnimmt. Im Süden wird er durch die Stadtmauer, im Norden durch eine Quadermauer begrenzt, die vom Südturm des Königstores ausgehend in Richtung auf die Nordwestfront des Tempels verläuft, um hier vor der Stützmauer einer breiten, zum Haupteingang des Gebäudes hinaufführenden Freitreppe zu enden. Im Gegensatz zu den übrigen Tempeln der Oberstadt besaß Tempel 5, ebenso wie der Große Tempel, zwei Kulträume verschiedener Größe. Im Temenosbezirk befanden sich vier Häuser, von wahrscheinlich ebenfalls kultischer Funktion. Das übermannshohe Temenos war sowohl durch einen Nebeneingang des Tempels als auch direkt vom Königstor aus zugänglich. Von dort führte der Prozessionsweg am Fuß des Stadtmauerwalles zum Sphinxstor.⁶² Mauerreste eines Bauwerkes, zu denen zahlreiche Putzfragmente mit polychromer Wandmalerei gehören, deuten auf einen älteren Vorgänger dieses Tempels hin.⁶³

Die Tempel 6 und 7 zeichnen sich durch ihre geschlossenen

⁶² P. Neve 1992, 34-35.

⁶³ P. Neve 1987a, 60.

rechteckigen Umriss aus. Der kaum 70 m nördlich von Tempel 4 gelegene und mit einem ummauerten Temenos versehene Tempel 6 nimmt eine Grundfläche von 31 × 39 m mit über 50 Räumen ein; er ist mit seiner Längsachse nach Südwest-Nordost orientiert. An der Nordecke des mit einer Pfeilerhalle umgebenen Innenhofes war ein steinerner Altar errichtet. Tempel 7 mißt fast 50 × 40 m. In ihm kam die Elfenbeinfigur eines tanzenden Gottes zutage (Abb. 135).

Nördlich und östlich von Tempel 6 erstreckt der Gebäudekomplex der Tempel 8 – 26. Diese mit rund 21 × 26 m Umfang bisher kleinsten Kultanlagen der Stadt bilden zwei Gruppen, die sich, durch einen unbebauten Streifen getrennt, auf den Westen und Osten des Komplexes verteilen. Während die Gebäude der westlichen Gruppe eine Straße umsäumen, die vom Palast auf Büyükkale zum Tempel 6 und weiter in Richtung Yerkapı und Löwentor zu führen scheint, sind die der östlichen Gruppe offenbar auf eine andere Straße hin orientiert, die ebenfalls von Norden kommend, aber in Richtung Tempel 2 und 3 verläuft. Vier dieser Tempel besaßen kleinere Bibliotheken. Einen Hinweis auf den Erbauer gibt eine in eine byzantinische Kapelle verbaute Steinstele mit dem Namen Tuḫaliya (IV).⁶⁴

Das in den Tempeln zutage gekommene Inventar besteht aus Gebrauchskeramik und Gebrauchsgut der Tempelwerkstätten, Waffen, möglicherweise Weihgaben, inschriftlichen Dokumenten und Kultgegenständen, wie Miniaturgefäße in Form von Näpfen und Krügen, die als Votivgaben und Fundamentbeigaben gedient haben mögen, ferner Libationsarme (Abb. 112),⁶⁵ Miniaturhäuser und Minaturaltäre aus Ton, Scherben von Reliefgefäßen mit zereemoniellen Darstellungen sowie Götterstatuetten aus Bronze und Elfenbein – in der Mehrzahl kleine Idole, die man als Weihgaben oder Talismane verwendet hat. Bemerkenswert ist die Elfenbeinminiatur einer Göttertriade von der die mittlere Figur eine Stiermaske trägt (Abb. 83b).⁶⁶

Inschriftliche Bezüge zu diesen Gebäuden finden sich möglicherweise in den Festritualen: In einem Zeremoniell des KI.LAM-Festrituals erweisen die Verwalter verschiedener Städte dem König die

Reverenz.⁶⁷ Im Hinblick auf eine Tafel der Festtrouen des AN.TAḫ.ŠUM^{SAR}-Festrituals, in der die genannten Städte vereinzelt mit dem Determinativ „Haus“ statt mit dem Zeichen „Stadt“ versehen sind,⁶⁸ wären diese Tempel zugleich auch die Vertretungen einzelner Städte des hethitischen Reiches.

Die Stelenbezirke: In der Stadt gab es mindestens zwei Stelenbezirke, bzw. ḫuwaši-Steinanlagen – die eine für die Sonnengöttin (von Arinna),⁶⁹ in die auch die Stele der Mezzulla einbezogen war,⁷⁰ und die andere für den Wettergott.

⁶⁷ Siehe S. 753 f.

⁶⁸ VAT 13029 Vs. 3', 7', siehe S. 775.

⁶⁹ KUB 10.17 Vs. I, S. Alp 1983, 124-127 und D. Yoshida 1992, 152.

⁷⁰ IBoT 2.63 Rs. V 8'-13'.

⁶⁴ Zu den Tempeln der Oberstadt siehe P. Neve 1992.

⁶⁵ Siehe S. 538.

⁶⁶ P. Neve 1992, 29 f.

DER FELSENTEMPEL YAZILIKAYA

Zwei inzwischen längst verschwundene Wege führten einst von Hattuša zu dem Felsen- oder Naturtempel Yazılıkaya („beschriebener Stein“): Der eine verlief von der Unterstadt entlang der Stadtmauer über die Felsgrottengräber von Osmankaya¹; der andere Weg führte von Büyükkaya durch ein großes Tor zu der von hier nur 500 m entfernten heiligen Stätte.

Yazılıkaya, bereits 1834 von dem Reisenden Charles Texier entdeckt, ist eine natürliche Felsverwerfung, wie sie sich in ähnlicher Form und Größe auch in der näheren Umgebung von Hattuša finden. Die Felswände bilden vier natürliche Kammern: Die fast 30 m lange, sich zum Ende hin verjüngende Hauptkammer A, die kleine Nebenkammer B sowie die Kammern C und D.

Yazılıkaya wurde seit dem Chalkolithikum von Menschen benutzt; doch lassen die Art der spärlichen Funde keinen Schluß auf kultische Handlungen zu.² Als Kultstätte diente Yazılıkaya nachweislich seit dem 15. Jahrhundert; zu dieser Zeit aber war, abgesehen von einer einfachen, der Kammer A vorgelagerten Umfassungsmauer, das Felsheiligtum noch in seinem natürlichen Zustand belassen.

Spätestens unter Tuthaliya IV. wurde Yazılıkaya zu einem Felsenempel ausgebaut, indem die Felsgruppen und Felskammern mit umfangreicheren Architekturanlagen verbunden wurden, so daß die Anlage nach außen hin abgeschlossen war. Den Kammern war nun ein ausgedehnter Gebäudekomplex mit Torbau, Innenhof und Wirtschaftsräumen vorgelagert, wodurch das Gesamtarrangement zu einer Kultanlage nach dem Vorbild der Stadttempel – Torbau, Innenhof, Adyton und Haus für Waschungen – vervollständigt wurde (Abb. 127a-b). Erst durch diese Architekturanlage werden die Felskammern zu einem regulären hethitischen Tempel mit der Einschränkung, daß das Adyton, d.h. die Felskammern, niemals überdeckt waren.

Der Besucher betritt Yazılıkaya zunächst durch einen Torbau.

Über eine Treppe gelangt er auf eine erhöhte Terrasse und erreicht durch einen kleineren Torraum einen rechteckigen Hof, in dem sich ein Opferaltar und ein einräumiges Waschungshaus befand. Nach einer Linkswendung gelangt er in eine Pfeilerhalle und weiter über eine Treppe auf einen Vorplatz, von dem er sowohl zur Kammer A als auch zur Kammer B gelangen konnte.

Auf einem Relief rechts am Eingang zur Hauptkammer A (Abb. 128) ist Tuthaliya IV. in der Ikonographie des Sonnengottes abgebildet (Abb. 129). Auf den beiden Felswänden der Hauptkammer stellte man in Form großer Reliefs das hethitische Staatspantheon der Großreichszeit mit 65 (noch erhaltenen) Gottheiten dar: Auf der westlichen Längsseite der Kammer die von Teššop angeführten männlichen und auf der gegenüberliegenden östlichen Seite die von Hebat angeführten weiblichen Gottheiten (Abb. 130). Die Reliefs sind so angeordnet, daß sich an der nördlichen Schmalseite der Kammer Teššop und Hebat gegenüberstehen. Die Größenordnung der Götterfiguren zeigt, daß die Reihenfolge auf den Rang im Pantheon Bezug nimmt. So sind die im Blickpunkt des Eintretenden sich begegnenden Figuren des Teššop und der Hebat fast lebensgroß dargestellt, die folgenden Götter etwas kleiner und die an den Längswänden angebrachten nur 75 bis 85 cm hoch, also gerade halb so groß wie die erstgenannten. Die Mehrzahl der Götter ist mit einer Namenskartusche versehen, die über ihrer vorgestreckten linken oder auch rechten Hand angebracht ist. Die Inschriften sind in luwischen Hieroglyphen verfasst, nennen aber die Gottheiten mit ihren hurritischen Namen.

Unterhalb der Reliefs befindet sich zu Füßen der Götterdarstellungen eine teils aus dem Fels gemeißelte, teils aus Steinen gefügte Opferbank, die mit Libationsrinnen für Trankopfer versehen ist.

Das Hauptbild zeigt auf der linken Seite den Wettergott; bekleidet ist er nach Art hethitischer Krieger mit einem kurzen Leibrock, aus dem der Griff und die Scheide eines Schwertes herausragen; als weitere Waffe hat er eine Streitkeule geschultert. Sein bärtiges Haupt bedeckt eine hohe Spitzmütze, an der zahlreiche Stierhörnerpaare als Zeichen seines hohen göttlichen Ranges befestigt sind. Seine Füße sind mit Schnabelschuhen bekleidet, welche sich in die Nacken zweier, an ihren gezackten Röcken erkenntlichen Berggötter stemmen, deren Köpfe – ebenfalls mit gehörnten Spitzmützen versehen – sich unter der Last weit vornüberneigen.

Dem Wettergott gegenüber, auf der rechten Seite des Haupt-

¹ Siehe S. 234 f.

² K. Bittel 1975 und 1983, 152-155.

bildes, steht seine Gemahlin Hebat auf einem Leoparden, der wiederum auf vier Bergkegeln steht. Bekleidet ist sie mit einem fußlangen Gewand, das unterhalb des breiten Gürtels als Faltenrock gestaltet ist. Ein schmaler Wulst, der unter dem rechten Oberarm beginnt und in Höhe des Rocksaaumes endet, deutet einen Umhang oder Überwurf an. Den Kopfkrönt ein hoher mit Mauerzinnen verzierter Polos, unter dem ein langer Zopf hervortritt, der bis zum Gürtel reicht. Das Ohr schmückt ein Ring. Hinter dem Götterpaar springen zwei, nur mit den Vorderleibern abgebildete Stiere hervor, deren Köpfe mit den Spitzmützen der Götter bedeckt sind; beide sind inschriftlich als *hubiti* „Stierkalb“ bezeichnet.

Auf der linken Seite folgen dem Wettergott mit einigem Abstand zwei, ebenfalls auf Bergkegeln stehende Götter. Sie tragen einen vorn geöffneten Umhang, so daß das vorangestellte linke Bein und ein Teil des kurzen Leibrockes sichtbar werden. Beide Figuren tragen die Spitzmützen, wobei auf der Mütze der rechten Figur ein Tier – möglicherweise ein Stier – angebracht ist. Dieser Gott hält mit der linken Hand eine Lanze und schultert mit der rechten Hand eine Keule. Möglicherweise handelt es sich um *Tašmišu*. Die linke Figur trägt ein Schwert im Gürtel, von dem nur der Griff zu sehen ist; die Hieroglyphe „Ähre“ erweist sie als *Kumarbi*.

Auf der rechten Seite erscheinen nach Hebat drei dicht aufeinanderfolgende Gottheiten, zunächst als einzige Ausnahme in der Reihe der Göttinnen eine männliche, mit einer Streitaxt bewaffnete Figur. Sie steht wie Hebat auf einem allerdings kleineren, ihrer Größe angemessenen Leoparden, der wiederum auf zwei Bergkegeln steht. Bekleidet ist sie mit einem kurzen Leibrock, aus dem der Griff und die Scheide eines Schwertes hervorragen. Das bartlose Haupt bedeckt eine Spitzmütze, die im Vergleich zu der des Wettergottes mit nur wenigen Hörnern geschmückt ist. Durch die Beischrift ist dieser Gott als *Šarrum(m)a* ausgewiesen. Ihm folgen zwei identisch gestaltete Göttinnen, die auf dem doppelköpfigen Adler stehen. Ihre Bekleidung entspricht der der Hebat. Die eine ist durch ihre Beischrift als „Tochter des Teššop“ und die andere als „Enkelkind des Teššop“ ausgewiesen; dabei handelt es sich wohl um *Allan-zu* und *Kunzišalli*. Die Hauptszene stellt also das oberste Götterpaar und seine Familie dar. An sie schließen sich auf der linken Längsseite der Kammer 40 männliche Götter an, die sich sowohl durch ihre Namenshieroglyphen, als auch durch ihre Kleidung und Attribute unterscheiden. Kopf- und Unterkörper sind in Seitenansicht,

die Oberkörper in Vorderansicht dargestellt. Die Bekleidung variiert zwischen kurzen Leibröcken und den langen mit Zacken versehenen Röcken der Berggötter, dem langen Gewand des Sonnengottes und dem geschlitzten Gewand der *Ša(w)oška*; kombiniert wird sie gelegentlich mit Umhängen oder weiten, langen Mänteln. Die Kopfbedeckungen bestehen überwiegend aus gehörnten Spitzmützen und nur gelegentlich aus runden Kappen. Die Bewaffnung besteht zumeist aus Sichelschwertern, seltener auch aus Streitkolben. Die Reihenfolge der Götter entspricht im wesentlichen der der hethitischen Opferlisten. Angeführt ist die Reihe mit *Ea*; ihm folgt – als einzige weibliche Gruppe – die geflügelte und bewaffnete *Ša(w)oška* mit *Ninatta* und *Kulitta*. Nach dieser Gruppe kommen der Mondgott *Kušuḫ* mit hochgewinkelten Flügeln an den Schultern und der Mondsichel auf der Mütze sowie der mit dem langen Mantel bekleidete und den Krummstab tragende Sonnengott *Šimige* unter der geflügelten Sonnenscheibe. Nach dem Mond- und Sonnengott folgt eine Gruppe von vier Krieger- oder Schutzgöttern; dahinter befindet sich in der Mitte einer niedrigen Felsbank das Relief zweier Stiermänner, die auf dem Symbol „Erde“ stehen und über sich das Symbol „Himmel“ tragen. Es schließen sich weitere 15 Götter, deren Identität nicht gesichert ist, an. Den Abschluß der männlichen Reihe bildet die Gruppe der „namenlosen“ zwölf Götter, die völlig identisch – mit geschulterten Sichelschwertern – im Laufschrift dargestellt sind. Diese Gruppe findet sich in gleicher Ausführung in Kammer B wieder.

Auf der rechten Längsseite der Kammer schließen sich an das Hauptbild 20 Göttinnen an. Die Figuren sind nach dem Vorbild der Darstellung der Hebat einheitlich gestaltet und im Gegensatz zu den Göttern ausschließlich im Profil gezeigt. Ebenfalls im Gegensatz zu den Göttern finden sich Abweichungen lediglich in Details der Kopfbedeckungen und der Röcke. Individualisiert sind sie allein durch ihre Namenshieroglyphen, die zum Teil sehr schlecht erhalten bzw. nicht deutbar sind. Im wesentlichen entspricht auch hier die Folge der Göttinnen der der Opferlisten. Hier wie dort nimmt die erste Stelle *Tagidu* ein. Die sich anschließenden und durch die Hieroglyphen identifizierten Figuren sind lediglich *Hudena-Hudellurra*, *Allatum*, *Nabarbi*, *Damkina*, *Nikkal* und *Ša(w)oška*.

An einem Felsvorsprung hinter der weiblichen Reihe ist *Tuthaliya IV.* dargestellt. Das Relief ist als großes, noch die Höhe der Hauptszene überragendes Einzelbild so angebracht, daß es sich vis-

à-vis der Hauptszene befindet: Von diesem Platz aus betrachtet Tuthaliya die Götterversammlung. Das gut erhaltene Relief stellt den nach rechts gewandten König dar, der auf zwei geschuppten Bergkegeln steht. Bekleidet ist er – wie der Sonnengott – mit einem langen Mantel. Auf dem Kopf trägt er eine runde Kappe, die seitlich ein betont großes Ohr freiläßt, das mit einem Ring geschmückt ist. Die Füße sind mit Schnabelschuhen bekleidet. Der linke Arm ist angewinkelt und bis auf die Hand, welche den Krummstab hält, unter dem Gewand verborgen. Das Gewand verdeckt ein Schwert, das nur noch mit dem Griff unter der rechten Achsel sichtbar ist. Mit dem vorgestreckten rechten Arm hält er seine Namenskartusche. Standort und Haltung der Figur präsentiert den König als den für den Ausbau und die Ausschmückung des Heiligtums verantwortlichen Bauherrn (Abb. 101a).

Von der Hauptkammer A führt eine enge, 4 m ansteigende Felspassage von 10 m Länge und 80 cm Breite zu Kammer B, die einen etwa 18 m langen schmalen Raum mit an den Längsseiten fast senkrechten glatten Felswänden bildet. Die Felsen der Passage schlossen ursprünglich so dicht aneinander, daß ein Durchgehen nicht möglich war; sie wurden stellenweise beträchtlich abgearbeitet und geglättet. Der Eingang in die Passage ist rechts und links von zwei Mischwesen – geflügelten, löwenköpfigen Dämonen – flankiert, die sich mit apotropäischer Geste dem Eintretenden darbieten. An der Stelle, an der die Passage leicht abknickt, kamen in einer Felsmulde die Reste von drei eng zusammengepressten Skeletten zutage; als Grabbeigaben dienten eine bronzene Nadel und ein Gefäß. Die Lage der Skelettreste spricht eher für ein – dem Ausgräber zufolge – „eiliges Verscharren“, denn für eine regelrechte Bestattung. Die Passage mündet in einen kleinen Felsraum, vor dem noch ein Steinblock liegt, der den Sockel für eine einst überlebensgroße Statue Tuthaliyas IV. gebildet zu haben scheint.³ Von hier tritt man in Kammer B ein (Abb. 131), zu der es aber noch zwei weitere Zugänge gegeben haben dürfte. An der gegenüber dem Eingang liegenden Felswand ist die Namenskartusche Tuthaliyas IV. angebracht. Die die Wände der Kammer bedeckenden Reliefs sind nicht wie in Kammer A zu durchlaufenden Bändern zusammengefasst, sondern stellen vier Einzelmotive dar: Auf der rechten Seite

³ Wahrscheinlich handelt es sich um die Statue, deren Fußteil in Yekbaz entdeckt wurde, K. Bittel 1989, 33 ff.

(des Eintretenden) die Gruppe der zwölf Götter; auf der gegenüberliegenden Felswand das Relief Tuthaliyas IV. (mit Namenskartusche), der von seinem um Haupteslänge größeren Schutzgott Šarrum(m)a umarmt wird. Der Gott hat seinen Arm um die Schulter des Königs gelegt und umfaßt ihn mit der Hand am Handgelenk – eine Geste, die Schutz und Führung zum Ausdruck bringen soll. Die Ikonographie des Königs entspricht dem Relief der Hauptkammer. Links vom Relief Tuthaliyas ist Ner(i)gal oder Ugur in Gestalt eines kolossalen Schwertes abgebildet, dessen Griff als menschlicher Kopf gestaltet ist, den eine Hörnerkrone ziert (Abb. 132). Den Oberkörper bilden zwei seitlich vorstehende Löwenprotome sowie zwei weitere kauende Löwen. Der Unterkörper ist als Schwertschneide gestaltet, deren Klinge über einer horizontalen Kante abbricht, welche einst das Niveau des Fußbodens der Kammer bezeichnete. Die Darstellungsweise deutet an, daß man sich das Schwert als in den Boden gesteckt vorzustellen hat.

Die in den Felswänden der Kammer angebrachten drei Nischen, deren Funktion gänzlich unklar ist, können auch aus späterer Zeit stammen.

Aus Kammer B führt ein Weg in einen dritten Felsraum, Kammer C, von 9 m² Größe, die von einer mächtigen Mauer begrenzt ist; von hier führt eine steile Treppe in das freie Gelände. Der Boden der Kammer war mit Holzkohle und Knochen bedeckt.

Zwischen den Kammern A und B fügt sich eine weitere Felskammer D, die gegen Kammer A durch eine Mauer mit zwei Durchlässen abgegrenzt ist. Im Südostteil der Kammer fand sich unter dem Pflaster eine umgekehrt niedergelegte Schale, die von zehn Bronzepflocken umstellt war. Die Schale bedeckte die Knochen eines Schweineembryos, in deren engeren Umkreis weitere vier Bronzepflocke zum Vorschein kamen. Der Befund entspricht den Beschreibungen der Deponierung magischer Substitute in den Beschwörritualen.⁴

Die Anordnung und Reihenfolge der Gottheiten der Hauptkammer A entspricht in etwa den seit dem Mittleren Reich überlieferten Opferlisten für Teššop und Hebat, die aller Wahrscheinlichkeit nach auf den Großen Tempel zu beziehen sind, da sich auch hier – wie ausgeführt – die männlichen und die weiblichen Gottheiten

⁴ H. Hauptmann 1975, siehe auch S. 908.

gegenüberstanden. So könnte der Eindruck entstehen, als ob sich die Gottheiten vom Großen Tempel auf der Prozessionsstraße nach Yazılıkaya geben hätten.

Es liegt nahe, daß sich die Funktionen der beiden großen Tempelanlagen voneinander unterschieden haben. Während die Opferlisten mit dem Terminus *tapuša* „seitlich“ in Beziehung zum Großen Tempel zu stehen scheinen, stellt ein mit dem Terminus *menahḫanda* „gegenüber“ gekennzeichnetes Zeremoniell des kathartischen Rituals *itkalzi* „Reinigung“⁵ einen unmittelbaren Bezug zu den Gottheiten in Kammer A her. Der betreffende Absatz lautet: „Und auf der Seite, welche die gesonderten Herdstellen des Teššop (sind), schlagen sie den ersten Pfahl(?)⁶ für Teššop; gegenüber aber auf der Seite der Hebat schlagen sie den ersten Pfahl(?) für Hebat (und) für die Sonnengöttin von Arinna. Einen Pfahl(?) aber schlagen sie für Šuwalīyat-; gegenüber aber schlagen sie (einen Pfahl?) für Nabarbi. Für Kumarbi schlagen sie einen Pfahl(?); gegenüber aber schlagen sie einen Pfahl(?) für Šaluš-Bitinḫi. Für Ea schlagen sie einen Pfahl(?); gegenüber aber schlagen sie für Ša(w)oška (und) Damkina einen Pfahl(?). Für Kušuḫ schlagen sie einen Pfahl(?); gegenüber aber schlagen sie für Umbu-Nikkal einen Pfahl(?). Für den Sonnengott von Arinna schlagen sie einen Pfahl(?); gegenüber aber schlagen sie für Aiu-Ikalti einen Pfahl(?). Für die (übrigen) männlichen Gottheiten schlagen sie einen Pfahl(?); gegenüber aber schlagen sie für die (übrigen) weiblichen Gottheiten einen Pfahl(?)“⁷ Diesem Zeremoniell zufolge stehen sich die folgenden Gottheiten gegenüber:

Teššop	Hebat-Sonnengöttin von Arinna
Šuwalīyat/Tašmišu	Nabarbi
Kumarbi	Šaluš-Bitinḫi
Ea	Ša(w)oška und Damkina
Kušuḫ	Umbu-Nikkal
Sonnengott	Aiu-Ikalti
(von Arinna = Šimige)	
Männliche Gottheiten	Weibliche Gottheiten

Die gleiche Gegenüberstellung findet sich in Yazılıkaya (Abb. 133),

⁵ Siehe S. 192.

⁶ Zu dem unsicheren Bedeutungsansatz „Pfahl“(?) für *kupti* vgl. HEG I 1983, 642 f.

⁷ KUB 29.8(= ChS I/1 1984, Nr. 9) Vs. I 11-27, V. Haas und M. Wäfler 1974, 218-220.

nämlich Nr. 42 und 43, Nr. 41⁸ und 51, Nr. 40 und 52, Nr. 39 und 53 (und Nr. 38), Nr. 35 und 54, Nr. 34 und 55.

„Ritualherren“ des *itkalzi*-Rituals sind Tašmišarri und Taduḫeba. Da hier Tašmišarri noch nicht seinen Thronnamen Tuthaliya (III.) führt und das Ritual verschiedentlich Hinweise auf die Krönung enthält, könnte der Felsentempel Schauplatz der Krönungszeremonien gewesen sein.⁹

Was nun die Funktion der Nebenkammer B betrifft,¹⁰ so trägt zur Erklärung die von Šuppiluliyama II. an der Stirnseite der Kammer aufgestellte Statue seines Vaters Tuthaliya bei, auf die sich der folgende Absatz zu beziehen scheint: „Dieses Bild aber [meines Vaters] Tuthaliya war (noch) ni[cht angefertigt]. So habe ich, Šuppiluliyama, [der Großkönig], König von Hatti, der Sohn des Tuthaliya, des Großkönigs, Enkel des Hattušili, des Großkönigs, und Urenkel des Muršili, des Großkönigs, es angefertigt. Wie mein Vater, der Großkönig Tuthaliya, ein wahrer König war, genauso zeichnete ich die wahren Mannestaten auf. (Dabei) habe ich nichts fehlen lassen (und) habe natürlich nichts verschwiegen. Ein beständiges/ewiges Fels-ḫekur habe ich errichtet (und) ein Bild angefertigt; dieses habe ich in das beständige/ewige Fels-ḫekur hineingebracht, habe es eingerichtet und ihn (den Totengeist) besänftigt,“¹¹ nämlich durch Veranstaltung der üblichen Totenopfer vor der Statue des Verstorbenen.

Der Deutung der Kammer A des Felsentempels als Ort des Krönungszeremoniells kommt die Identifikation der Kammer B mit ḫekur, einer Institution der Ahnenverehrung der Herrscherdynastie,¹² durchaus entgegen.

⁸ Die Lesung *Šuwalīyat/Tašmišu* ist allerdings nicht gesichert.

⁹ V. Haas 1985.

¹⁰ Zuletzt P. Neve 1989.

¹¹ KBo 12.38, bearbeitet von H. Otten 1963, 13-17, vgl. auch H. Otten 1989a 29 f.

¹² Siehe S. 245 f.

DAS OPFERWESEN

Allgemeine Bemerkungen

Das Opfer ist die älteste und die vielfältigste Art der Ausübung des Kultes und mithin die ursprünglichste religiöse Äußerung des Menschen.¹

Der Sinn des Opfers ist die Ernährung und Aktivierung der Götter. Sind in Notzeiten die Menschen nicht mehr in der Lage, den Opferdienst zu versehen, geraten auch die Götter in äußerste Bedrängnis. So ermahnt Ea die Götter anlässlich einer Hungersnot: „Warum vernicht[et ihr die Menschheit]? Geben sie den Göttern nicht Opfer oder räuchern sie euch n[icht] Zedernholz? [Würd]et ihr die Menschheit vernichten, so würde sie die Götter nicht meh[r feiern], und niemand mehr wird euch [Bro]t- und Trankopfer spenden.“² Muršili II. gibt in einem seiner Gebete den Göttern zu bedenken: „Wenn aber ihr Götter, meine Herren, die Epidemie aus [dem Hatti-Lande nicht verjagt, werden] die Brot- und Trankspender [dahinsterben]. Und wenn auch diese tot sind, dann werden für (euch) Götter, [meine Herrn, Opferbrot] (und) Trankspende aufhören!“³ Ähnlich wie Ea klagt Hermes, daß er und die anderen Götter keinen Wein mehr bekomme, und im Olymp eine Hungersnot herrsche, da die Menschen nicht mehr opfern.⁴

Die tägliche Versorgung der Götter mit Brot- und Trankspenden erfolgt in den Tempeln durch die Priesterschaft. Darüberhinaus erhalten die Götter Opfergaben während der Jahres- und der Monatsfeste und zu anderen besonderen Gelegenheiten. Die Opfergaben gewährleisten die Zufriedenheit der Götter und ihre Bereitschaft, die Existenz der Menschen zu sichern. Wenn der Mensch die Opfer darbringt, so wird ihm Wohlergehen von den Göttern zuteil: „Seht, der Ritualherr/Zelebrant gab euch ein Opfer, so [gebt] ihr, [Schicksal]göttinnen] und Muttergöttin, dem Ritualherrs Leben, Gesund-

heit, Kraft, [lange Jahre], Schkraft der Augen, Muskelkraft und (gesundheitliches) ‘Hochhalten’ für die Zu[kunft]!“⁵

Die vielfältigen Arten der Opferdarbringung bezeugen allein schon die verschiedenen hethitischen Verben, mit denen der Terminus SISKUR „Ritual, Opfer(ritual)“ im Sinne von „Opfer darbringen“ auftritt.⁶

Von Bedeutung ist der Ort – ob im Freien oder im Hause – und die Zeit – ob morgens, mittags, abends oder nachts –, in der das Opfer stattfinden soll.⁷ Auch die Anzahl der Opfergaben unterliegt bestimmten Gesichtspunkten: So opfert man häufig drei⁸, sieben⁹, neun¹⁰, zwölf¹¹ oder dreißig¹² Gaben.

Die Opferriten vollziehen je nach der Intention des Rituals die verschiedenen Priester, das Königspaar, der König oder die Königin allein, der Prinz oder ein anderer „Ritualherr“. Der Ritus des „Die-Hand-an-das-Opfer-Legens“, der auch „von weitem“ erfolgen kann,¹³ zeigt an, wer der Überbringer der Opfergaben ist. Der Zelebrant und die das Opferritual ausführenden Priester müssen sich im Zustand der Reinheit befinden.¹⁴

⁵ CTH 396, bearbeitet von O. Carruba 1966, Vs. 22-25.

⁶ šipant- „libieren“, eigentlich „ein Blutopfer darbringen“ und allgemein „opfern“ oder „weihen“; iya- „machen“, ešša- „bewirken“, handai- „zurüsten“, aniya-/anešk- „rituell festlegen“ und uppiya- „schicken“, O. Carruba 1966, 9.

⁷ Siehe S. 691.

⁸ Zum Beispiel KBo 15.36 + KBo 21.61 Vs. II 10; KBo 21.100 Vs. 15'; KUB 10.11 Rs. V 3-4; VBoT 24 Vs. II 45, Rs. IV 8, 28.

⁹ Zum Beispiel KBo 21.23 Vs. I 5 (sieben Vögel); KUB 51.5 rechte Kol. 8' (sieben Trankopfer); KUB 59.29 Vs. II 16' (sieben Brotopfer); KBo 5.2 Vs. II 33-34 (bietet zweimal sieben Opfer); in KUB 7.50 6 und IBoT 3.148 wechselt die Siebenzahl mit der Neunzahl.

In einem Ritual aus Emar besteht das Opfer der entu-Priesterin für den Wettergott aus einem Rind und sechs Schafen; für das Ritual „große Ehrung“ opfert man ein Rind, sechs Schafe, sieben Brote und sieben Kuchen, Emar VI.3 1986, Nr. 369:7, 11 f., 32, 37, sieben Becher Bier z.B. in Zeile 28.

¹⁰ KBo 2.17 1; KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Vs. III 2-4; KBo 21.34, bearbeitet von R. Lebrun 1977, 116-143, Vs. II 16; KUB 7.33 Vs. 17; KUB 7.35 5'; KUB 7.50 6'; KUB 15.31 Rs. III 60; IBoT 3.148 Vs. I 50.

Im hethitischen Totenritual besteht ein Opfer aus acht Schafen und einer Kuh, siehe S. 223 mit Anm. 235 und 417.

¹¹ Wohl zumeist den zwölf Monaten des Jahres entsprechend.

¹² Siehe S. 694 f.

¹³ Zum Beispiel KBo 17.18 (= StBoT 25, 1980, Nr. 42) Rs. VI 17'-20'; zu diesem Ritus vgl. D.P. Wright 1986.

¹⁴ Vor einem Opfer der Königin schwenkt der Priester über sie eine kathartische Substanz, KUB 10.63 (= ChS I/3 Nr. 43) Vs. I 9-11.

¹ W. Burkert 1972, 21 mit Anm. 2.

² CTH 346, bearbeitet von J. Siegelová 1971, 46-48, Rs. III 9-12.

³ KUB 14.12, bearbeitet von A. Götte 1930, 236-241, Rs. 7-10.

⁴ P. Stengel 1910, 179.

In der Regel opfert man den Göttern das, was man selber ißt und trinkt.¹⁵ Doch gibt es auch tabuierte, nur ihnen vorbehaltene Speisen: „Was meinem Gott rein (und) mir zu essen nicht erlaubt ist, das habe ich niemals gegessen“ versichert Kantuzzili, der „Priester“ in seinem Gebet.¹⁶

Die Opfertgaben werden in den Tempeln auf Altären und tragbaren Opfertischen niedergelegt. Bei manchen Zeremonien sind mehrere Opfertische für die Götter, manchmal auch für eine einzige Gottheit vorhanden.

Man opfert sowohl in den Tempeln oder im Palast als auch im Freien – zumeist vor den Stelen der Gottheiten, selten auf aufgeschichteten Scheiterhaufen.¹⁷

Manchmal ruft der Priester die Götter namentlich zum Opfer auf.¹⁸ Während der Evokationsrituale lockt man sie mit wohlriechenden Speisen an. Um der nicht erreichbaren Dämonin Wišuriyant ein Opfer zu übermitteln, läßt man einen Fisch einen Brotbrocken fressen und weist diesen an, ihn ihr zu überbringen.¹⁹

Vegetabile Opfer

Opfergebäcke: Das Ritual für den Wettergott von Kuliwišna schreibt genau vor, wie die rituelle Herstellung der kultisch reinen Opferbrote zu erfolgen hat: „Der [Haus]herr gibt das Füllen [des] Wasser[troges] frei. Im [Innenraum des Tempels] legt der Hausherr die Hand an den kurtal-Behälter des Mehles, an den Wassertrog (und) an den ḥ[ur]tiya[lli]-Behälter. Während [man die Behälter füllt], schlagen die hattisc[hen] Sänger Tamburin (und) Trommel [und] s[inge]n. Sobald man [das Füllen] der Vor[rat]sgefäße mit Emmermehl [be]endet hat, [stellt man] Teiggefäße vor [die Gottheit] auf den Altar und breitet über sie ein Leinentuch aus. Den [kurtal]-Behälter, welcher mit dem Mehl gefüllt ist (und der) unter dem Trog stand, stellt man zu den Teiggefäßen hin. Die Bäcker nehmen [das Mehl] des [kur]tal-Behälters, um es im Backofen zu Broten zu

¹⁵ KUB 13.4 Vs. I 21 f.

¹⁶ KUB 30.10 Vs. 13.

¹⁷ Siehe S. 207 mit Anm. 173.

¹⁸ KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Vs. III 8-12, Rs. IV 3'-5'; KBo 11.32 31 und KUB 15.34, bearbeitet von V. Haas und G. Wilhelm 1974, 182-209, Rs. III 49-50; vgl. auch H. Otten 1971, 39.

¹⁹ KBo 15.25, bearbeitet von O. Carruba 1966, Vs. 16-19.

backen. Dann stellen sie den Trog in den Innenraum des Tempels. Die Bäcker aber schaffen das Wasser, mit dem ihre teigigen Hände in Berührung kamen, keineswegs hinaus. Sie stellen es mit einem Bottich zusammen zu dem Trog in den Innenraum des Tempels. Der Hausherr setzt sich; dann fegt man (den Boden). Man b[ring]t das Handwaschwasser. Der Hausherr trinkt sitzend (die Getreidegottheit) Ḥalki. [Man spielt] die große Leier. Der Mundschenk bringt ein weißes takarmu-Gebäck und [gibt] es dem Hausherrn. Der Hausherr zerteilt [es] und [legt] es auf den Trog. Ferner trinkt er diejenigen Gottheiten, die für den Hausherrn [gute Göt]ter sind; sobald er dann die Götter abgefertigt hat, [geht er in das Haus zurück]. Sobald dann [der Hausherr] frühmorgens aus dem Innenraum des Tempels herauskommt, libiert er [aus] dem Libationsgefäß vor den [Tei]ggefäßen dem Wettergott von Kuliwišna und (der Getreidegottheit) Ḥalki entweder mit Bier oder mit Wein. Und das Leinentuch der Gottheit, mit dem die Teiggefäße zugedeckt sind, das hebt man im Angesicht des Hausherrn hoch; und er prüft die Teiggefäße, ob ein (Teig-)Rest hervorgequollen ist. Der Hausherr geht in das Waschungshaus und nimmt die Geräte (der Bäcker) an sich. Dann beginnen die Bäcker im Innenraum des Tempels mit dem Backen des Brotes.”²⁰

In den Opferrationenlisten für den Tempelkult sind in erster Linie Fladen- und Dickbrote aufgeführt, die den Gottheiten mittels des Ritus des Brotbrechens dargebracht werden. Diese zumeist vom König ausgeführte Handlung vermerken die Ritualanweisungen mit der stereotypen Formel „er bricht ein Brot”.²¹

Weit über 100 Namen von Gebäcken sind in den Festritualen überliefert.²² Einige Gebäcke sind nur für ganz bestimmte Opfer vorgesehen und mit einem eigenen Zeremoniell verbunden. So wird z. B. die ḥarazu(ta)-Brotspeise²³ bevorzugt an den sakralen Stellen des Hauses niedergelegt.²⁴ Das taparwašu-Gebäck steht meist im Zusammenhang mit einem Zeremoniell für den Krummstab des

²⁰ KBo 15.33 + KBo 15.35 Vs. II 7-36, vgl. auch IBoT 4.30.

²¹ Siehe S. 669.

²² Zusammengestellt von H.A. Hoffner, Jr. 1974, 149-211.

²³ Sie besteht aus einem festen Brei aus zerbröckeltem Brot, Gemüse und Kräutern; manchmal wird sie mit feingeschnittener Leber und Herz den Göttern dargebracht.

²⁴ Siehe S. 755, 779, 819 und 845 f.

Königs und dem Herd.²⁵ Das šaramma-Gebäck gehört zu dem Zeremoniell der Lanze des Königs.²⁶ Das ḥaršpauwant-Brot wird in der Regel fünffach dargebracht.

Für bestimmte Opfer bereitet die Tempelbäckerei Gebildbrote vor: Sakrales Gebäck in Gestalt von Gottheiten, wie das Ninattanni-Gebäck, ferner das wohl von dem Götternamen Ḥulla abgeleitete ḥullit-Gebäck, oder das wahrscheinlich die Gottheit Tunapi²⁷ darstellende tun(n)aptu-Gebäck²⁸ spiegelt die Vorstellung wider, daß die Macht der Gottheit in seinem Abbild ruht. So wird der dieses Brot Essende – in ähnlicher Weise wie bei dem Zeremoniell des „die Gottheit Trinkens“²⁹ – gewissermaßen von der Gottheit durchdrungen.³⁰

Zu bestimmten Anlässen bringt man den Göttern Gebildbrote dar, die als von Sternen umgebene Mondsichel³¹, als Gebäcke, auf denen Mond, Sonne und Sterne modelliert sind,³² oder als Himmelshieroglyphe mit hineingesetzten Sternen³³ gestaltet sind.

Mit einem Brot in Form eines Schiffchens, das mit Blut und Schaffett gefüllt ist, werden die Hunde der Ningal gefüttert.³⁴

Ersatz für Tieropfer könnten Brote in Gestalt von Rindern, Schafen oder Schweinen sein.³⁵

Spezereien: Honig, Honigkuchen, Rosinen, Obst, Olivenöl, Butter, Fettkuchen, Milch, Käse, Suppen, Breigerichte, Wein und feine Biersorten³⁶ wählt man wegen der appetitanregenden Gerüche als

²⁵ KBo 3.26 + IBoT 2.84 Vs. III; KBo 20.67 Vs. III 14-25; KUB 1.15 + IBoT 4.51; KUB 2.10 Vs. III 14'-20', Rs. IV 22'-35'; KUB 10.89 Vs. I 16; KUB 11.34 Rs. IV; KUB 20.40; VAT 13016; vgl. auch den 18. und 19. Tag des AN.TAH.ŠUM^{SAR}-Festrituals.

²⁶ Vgl. den 2. und 9. Tag des AN.TAH.ŠUM^{SAR}-Festrituals.

²⁷ KBo 24.21 Vs. I 10'; KUB 25.30 Vs. I 4' ff.; KUB 27.53 4; KUB 27.58 Rs. IV 1; KUB 5.3 Vs. 11; KUB 54.22 Vs. 5,9; KUB 60.157 Rs. III 1.

²⁸ Zum Beispiel KUB 25.1 Rs. III 48, E. Laroche 1947, 90 und A. Kammenhuber 1959, 17.

²⁹ Siehe S. 672.

³⁰ B. Rosenkranz 1973 und V. Haas 1982, 21.

³¹ Zu sonnen- und mondförmigen Gebäcken vgl. J. Leibovitch 1953, 73.

³² KUB 9.22, bearbeitet von G.M. Beckman 1983, 86-115, Rs. III 9-10.

³³ KUB 60.21 Rs. 16 f.

³⁴ Siehe S. 369 und 376.

³⁵ Belege notiert von H.A. Hoffner, Jr. 1974, 208; vgl. auch G.M. Beckman 1983, 111.

³⁶ KBo 2.4 Rs. IV 11; KBo 9.119 Vs. I 3'-10', 28'-29'; KBo 20.33 8; KUB 10.92 Vs. I 4-5, Rs. IV 2-5; KUB 15.42 Vs. II 23-27; KUB 20.50 + KUB 25.13 Rs. ? 8'-13'; KUB 29.4, bearbeitet von H. Kronasser 1963, Vs. II 6-9, Rs. IV 1-13.

Anlockungsopfer. Dazu „zieht (der Beschwörungspriester) Wege aus Gerstenbrei, Honig, Olivenöl und Feinöl und bricht für jeden Weg ein flaches Brot, und auch für die Wegabzweigung(en) bricht er ein flaches Brot; obenauf schüttet er Brei (und) Fettkuchen; auch ein Kräutergewicht, ein Gerstenbreigericht (und) Obst schüttet er darauf. Danach aber libiert er Wein.“³⁷ Bei einem ähnlichen Opfer, das unterhalb des Tawiniya-Stadttors (von Ḥattuša)³⁸ ausgeführt wird, „stellt man auf den Weg einen Opfertisch für die männlichen Zederngötter hin; oben darauf stellt man einen zugerüsteten Korb; davor aber macht man eine Feuerstelle mit Holz. Dann zieht man von dem Opfertisch eine Stoffbahn herab und macht sie zum Weg; vor der Stoffbahn indes zieht man einen Weg aus Gerstenbrei; von dem Weg aus Gerstenbrei zieht man auf der einen Seite einen Weg aus Honig, auf der anderen Seite aber zieht man einen Weg aus Wein, gemischt mit Feinöl. Ferner bricht er ein flaches Brot, oben darauf legt er den Fettkuchen und legt es vor die Wege nieder. Ein flaches Brot zerbricht er und schüttet es auf den Weg, er libiert auch Wein; ein (weiteres) flaches Brot aber bricht er, oben darauf legt er Fettkuchen und legt es auf einen Seitenweg; er libiert auch Wein.“³⁹ „Neun Wege aus Feinöl, neun Wege aus Honig und neun Wege aus Gerstenbrei“ sowie eine weiße, eine rote und eine blaue Stoffbahn zieht der Beschwörungspriester, um die Götter des Feindeslandes nach Ḥattuša zu locken.⁴⁰ Im hethitischen Totenritual wird die Seele des Toten mit Honig, Rosinen, Oliven, „parḫucna-Trank der Götter“, galaktar-Speise und einer Schafskeule herbeigelockt.⁴¹

Eine Weintraube, „so süß wie Honig“ erhält Tešimi zum Ersatz für ihren Geliebten, den Wettergott von Nerik.⁴²

In einem luwischem Ritual wäscht man den Göttern den Mund mit Öl und Honig,⁴³ damit ihre Worte und Entschlüsse so mild und sanft wie Honig werden.⁴⁴

³⁷ KUB 15.31, bearbeitet von V. Haas und G. Wilhelm 1974, 148-181, Vs. I 28-32; ähnlich ist Rs. III 41 – 47, Rs. IV 37.

³⁸ Zum „Tawiniya-Stadttor“ siehe S. 622 und 729 mit Anm. 128.

³⁹ KUB 15.34, bearbeitet von V. Haas und G. Wilhelm 1974, 182-209, Vs. I 18-29; ähnlich ist Rs. III 28'-34'.

⁴⁰ KUB 7.60 Vs. II 6-10, siehe S. 541.

⁴¹ Siehe S. 221.

⁴² Siehe S. 606.

⁴³ KUB 9.6 + Vs. II 7, F. Starke 1990, 100; vgl. auch KBo 3.8 Vs. II 33 f.

⁴⁴ Vgl. dazu die Katharsis im Mythos des Gottes Telipinu, S. 714.

In dem Geburtshilferitual des Pabanegri von Kummanni sind unter der Ritualzurüstung jeweils sieben mit Honig gefüllte und mit Feigen zugedeckte pulluri-Gefäße und Weinkannen aufgeführt.⁴⁵

Ein Honigopfer erhält in einem Beschwörungsritual an die Unterwelt die „Sonnengöttin der Erde“: „Und die Gabe dieser Biene bringen dir König (und) Königin als dieses Opfer dar.“⁴⁶ Dieses Opfer ist insofern bedeutsam, als der Honig auch im altgriechischen Opferwesen eine Gabe an die chthonischen Götter ist.⁴⁷

Schlachtopfer

Die üblichen Schlachttiere sind Schafe, Ziegen und Rinder. Ziegenböcke sind im wesentlichen den Heptaden⁴⁸ sowie den Schutz-⁴⁹ und Berggöttern⁵⁰ vorbehalten. Gelegentlich erhalten aber auch andere Gottheiten ein Ziegenbockopfer, wie z.B. der Wettergott von Kuliwišna,⁵¹ Huwaššanna,⁵² Zababa,⁵³ Jarri,⁵⁴ Marduk,⁵⁵ die Unterwelt,⁵⁶ die Flußgottheiten,⁵⁷ die „männlichen Götter der Maliya“⁵⁸ oder das Stadtpantheon von Karaḥna.⁵⁹ Ein großes Ziegenbockopfer für jeweils drei Heptaden findet am ersten Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals in Ḫattuša statt.⁶⁰

⁴⁵ CTH 476 (KBo 5.1), bearbeitet von F. Sommer und H. Ehelolf 1924, Vs. II 38-41.

⁴⁶ KBo 11.10 Vs. II 22'-24'.

⁴⁷ P. Stengel 1910, 156 ff.

⁴⁸ KBo 4.13 + KUB 10.82 Vs. I 13'-14'; KUB 9.31 Rs. III 9; IBoT 3.148 Vs. II 47, Rs. IV 6.

⁴⁹ KBo 4.13 + Vs. I 11'-12', 14', Vs. III 33'-34'; KBo 8.111 2'-5'; KBo 17.105 Rs. III 15; KUB 9.32 Rs. IV 5-6; VBoT 24 Vs. II 2, 34, 42.

⁵⁰ So etwa dem Berg Pipira im Lande Palā 473/z 22.

⁵¹ KBo 15.31 Vs. I 7'-8'.

⁵² KUB 25.30 Vs. I 10-12.

⁵³ KBo 4.13 + Vs. III 31'.

⁵⁴ KBo 17.82 Vs. 14', 16'; KUB 54.65, 20-26.

⁵⁵ HT 1 (= StBoT 30, 1985, 50-54) Vs. I 26'-27'.

⁵⁶ KBo 12.91 Rs. IV 5'.

⁵⁷ KBo 12.59, bearbeitet von A. Archi 1975a, 116-117, Vs. I 2-10, führt 14 - 2 x 7 - Ziegenbockopfer für die Berge und Flüsse auf. Zu Ziegen- und Ziegenbockopfern vgl. ferner KBo 4.13 + Vs. I; KUB 32.105 7'.

⁵⁸ KBo 4.13 + Vs. I 16'.

⁵⁹ KBo 4.13 + Vs. I 36'.

⁶⁰ KBo 4.13 + Vs. I 11-13, siehe S. 776. In der parallelen Fassung KUB 56.45 Vs. II 4'-8' wird ein Ziegenbock für Pirwa, Kataḥḥa, Aškašepa, einer Heptade, Šuwalīyat, „den Göttinnen“, Šiwatt, Ḫašam(m)ili, den Gottheiten von Kaniš, Ḫilašši, Ugur und Zuliya geweiht.

Wildlebende Tiere wie Gazellen, Hirsche,⁶¹ Bären, Wildschweine, Leoparden usw. kommen als Opfertiere kaum in Betracht. Menschen⁶² und nicht eßbare Tiere wie Schweine oder Ferkel,⁶³ Hunde⁶⁴, Esel⁶⁵, Adler, Falke, Hase⁶⁶ und Schlange werden nur in besonderen Fällen - zumeist in Beschwörungsritualen - entweder zum Zweck der Entsühnung bzw. der Katharsis oder als Substitutsoffer dämonischen und chthonischen Gottheiten dargebracht.⁶⁷ Außergewöhnliche Opfer sind ferner Pferde und andere Equiden.⁶⁸

Zumeist erhalten die Götter die männlichen und die Göttinnen die weiblichen Tiere: Stier und Widder sind spezifische Opfer für den Wettergott, während Hebat oder die Sonnengöttin eine Kuh bevorzugen.⁶⁹ So werden dem Wettergott - wie dem kleinasiatischen Zeus Sosipolis⁷⁰ - ein Doppelopfer - Stier und Widder - und der Hebat ein Mutterschaf geweiht.⁷¹ Beim Fest des Wettergottes von Zippalanda erhalten die „Sonnengöttin der Erde“ ein Rind und ein Schaf⁷² und der Wettergott von Zippalanda den Stier und den Widder.⁷³ Stiere, Kühe⁷⁴ und Lämmer werden dem Sonnengott dargebracht: Eine Kuh opfert man ihm in einem Text aus Chagar Bazar;⁷⁵ ein weißes Lamm opfert ihm Appu, woraufhin der Gott erscheint. Auch in Ritualen aus Arzawa bringt man dem Sonnengott Schafe und Lämmer dar.⁷⁶

⁶¹ In der Rationenliste KUB 12.66 + sind (Vs. 3) neben Rindern und 17 Schafen auch 11 Wildschafe oder Hirsche genannt; doch dürfte es sich bei letzteren um domestizierte Tiere handeln, H. Otten und V. Souček 1965, 22 Anm. 49.

⁶² KBo 4.6, bearbeitet von J. Tischler 1981, Vs. I 1 ff.; zur Problematik des Menschenopfers vgl. H.M. Kümmel 1967, 150 ff.

⁶³ Zu Schweineopfern vgl. M. Hutter 1988, 123.

⁶⁴ KBo 24.81 (= StBoT 30, 1985, 325 f.) Vs. III 1-2.

⁶⁵ Einen Stier, einen Eselshengst, einen Hund und eine Hündin führt das luwische Beschwörungsritual KBo 34.81 (= StBoT 30, 1985, 325) Vs. III 1-2 auf; vgl. auch „die geschmückten Esel“ in KUB 53.30 Vs. 20'.

⁶⁶ KUB 9.8 Vs. 4-7; KUB 7.33 Vs. I 5-9.

⁶⁷ H.M. Kümmel 1967, 150-168.

⁶⁸ Siehe S. 220, 417 und 856 Anm. 32.

⁶⁹ KUB 29.1 Rs. III 21-24, siehe S. 727; vgl. auch KBo 4.13 + Rs. IV 4; KBo 11.45 Vs. II 4'-5'; KBo 15.7, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 36-42, 5'-10'.

⁷⁰ P. Stengel 1910, 132.

⁷¹ 256/u, H.M. Kümmel 1967, 41, 10'-12'.

⁷² Das Schaf ist ein beliebtes Opfer für die Sonnengöttin, z.B. KUB 9.31 Rs. III 9.

⁷³ KUB 11.30 + KUB 44.14 Vs. III 5'-19'.

⁷⁴ Siehe S. 381, 426 und 588.

⁷⁵ C.J. Gadd 1940, 27 und 57 (A.984).

⁷⁶ CTH 394, bearbeitet von A.M. Dinçol 1985, Rs. IV 24'; KBo 12.126 +, bearbeitet von L. Jakob-Rost 1972, Rs. IV 13.

Die Opfertiere werden nicht willkürlich gewählt. Man unterscheidet zwischen männlichen und weiblichen Tieren, Jungtieren und Mutterschafen, Mastkühen und Pflugrindern usw.; auch die Färbung kann von Bedeutung sein. In der Regel dürften schwarze Tiere – wie die schwarze Farbe überhaupt – den chthonischen Mächten⁷⁷ und hellfarbige den himmlischen Göttern entsprechen: Acht schwarze Schafe, ein schwarzes Rind und einen schwarzen Widder bringt man den Göttern im Totentempel dar.⁷⁸ Für die Neujahrsfestriten im Totentempel und im „Steinhaus“ werden als Opfertiere eine schwarze Kuh mit ihrem schwarzen Kalb, ein schwarzes Schaf [mit seinem schwarzen Lamm] und eine schwarze Stute mit ihrem schwarzen Fohlen ausgewählt.⁷⁹ Zwei schwarze Stiere, neun schwarze Schafe, schwarze Brote und Wein aus einem schwarzen Libationsgefäß opfert man in einem althethitischen Gewitterritual dem Wettergott.⁸⁰ Die in einem Beschwörungsritual der „Sonnengöttin der Erde“ dargebrachten drei Schafe – ein schwarzes und zwei weiße – entsprechen den beiden Aspekten der Göttin – dem der unterweltlichen „Nachtsonne“⁸¹ und dem der Sonne als Tagesgestirn.⁸² In dem Ritual des Ašhila aus Ḫapalla gegen eine Epidemie im Heer jedoch „ist es von keiner Bedeutung, ob es weiße oder ob es schwarze Widder sind.“⁸³

Verschiedentlich sollen es besondere Tiere sein, z.B. „ein mit dem Stock (noch) nicht geschlagenes, reines, glänzendes, helles Schaf“,⁸⁴ ein noch unbesprungenes Schaf⁸⁵ oder ein geschlechts-

⁷⁷ KUB 34.69 Vs. I 17.

Ein schwarzes Rind: KBo 15.21 + Vs. I 13. Ein schwarzer Schafbock: KBo 11.7 Vs. 9'; KBo 23.55 Vs. I 16'; KUB 34.69 Vs. I 17'; KUB 7.53 Vs. I 11. Ein schwarzes Schaf: KBo 11.10 + Vs. II 17' (für die „Sonnengöttin der Erde“), Rs. III 31; KUB 7.53 + Vs. I 56; KUB 34.84 + Vs. II 35, 37; KUB 35.18 Vs. I 9, 10. Ein schwarzes Schaf bringt Odysseus als Opfer an die Unterwelt dar. Ein schwarzer Ziegenbock: KUB 25.31 Vs. 11. Ein schwarzes Ferkel und ein schwarzer Hund: KUB 7.53 Vs. I 12; KUB 7.2 Vs. I 21.

⁷⁸ IBoT 3.1, bearbeitet von V. Haas und M. Wäfler 1976, 88-95, 15' f.; KUB 30.32, bearbeitet von V. Haas und M. Wäfler 1976, 96-99, Rs. IV 15' f.; KBo 15.21 + Vs. I 13; KBo 23.55 Vs. I 16'.

⁷⁹ Siehe S. 720.

⁸⁰ KUB 34.123 +, bearbeitet von E. Neu 1970; vgl. auch das parallele Ritual VAT 13014.

⁸¹ Siehe S. 421.

⁸² KBo 11.10 Vs. II 17'-19'. Schwarze und weiße Schafe sind auch in dem Gewitterritual VAT 13014 Rs. IV 26'-27' (in beschädigtem Kontext) genannt.

⁸³ KUB 9.31 Rs. III 18-20.

⁸⁴ KBo 15.34, bearbeitet von G. Szabó 1971, Vs. II 8-10.

⁸⁵ KUB 9.31 Rs. IV 30-31 „Ein weibliches Schaf, zu dem ein Schafbock noch nicht gegangen ist“.

reifes Tier, nämlich „ein Schafbock, der die Türen aufbrach“⁸⁶, d.h., der bereits ein Schaf besprungen hat.

Für die großen Festrituale werden hunderte von Schafen bereitgestellt. So ist in einem Gelübdetext aus der Zeit Ḫattušilis III. von 1000 Schafen die Rede.⁸⁷ In dem Ritual für Telipinu in Kašša und in Ḫanḫana⁸⁸ sind ebenfalls 1000 Schafe und 50 Rinder für die Schlachtung vorgesehen.⁸⁹

Den offiziellen Opferanordnungen zufolge besteht ein Schlachtopfer aus sieben Abschnitten: Dem Hineintreiben der Opfertiere in den Tempel, dem Voropfer⁹⁰ und der Konsekration durch den Zelebranten, dem Hinaustreiben, der Schlachtung, dem Zerlegen der Tiere, der Zubereitung des Fleisches im Tempelhof und der Darbringung bzw. Verteilung des Fleisches an die Gottheiten und an die Festgemeinde.⁹¹ Doch ist dieses Schema wegen der Heterogenität der Kulte und der wahrscheinlich auch unterschiedlichen Funktionen der Opfer nicht immer vorzufinden.⁹²

Das Hineintreiben der Tiere in den Tempel: Am zweiten Tag des purulli-ya-Festrituals für Telipinu in Kašša und Ḫanḫana treibt man 30 Schafe in den Tempel des Telipinu in Ḫanḫana, und lässt sie „den Herd umlaufen,“ um sie dem Gott vorzuführen und zu übereignen.⁹³ Am folgenden Tag treibt der Prinz (als Zelebrant)

⁸⁶ KUB 46.47 Vs. 25'; vgl. dazu auch akkadisch unīqu (la) petītu „eine (nicht) geöffnete Ziege“ (AHw. 1420).

⁸⁷ KUB 15.5, bearbeitet von J. de Roos, 1984, Bd. II, Rs. III 50'-54'.

⁸⁸ Bearbeitet von V. Haas und L. Jakob-Rost 1984.

⁸⁹ KBo 21.5 Rs. 5'; KBo 21.14 17'; KUB 9.31 Vs. I 33; KUB 9.37 Vs. I 4-5; KUB 53.1 Vs. I 4-5, V. Haas und L. Jakob-Rost 1984, 16 f.

⁹⁰ C. Kühne 1993.

⁹¹ Das Handlungsschema zeigen z.B. KBo 21.33 (= ChS I/2 Nr. 1) oder KBo 24.57 (= ChS I/2 Nr. 1/); zu vergleichen ist auch KUB 41.48, Duplikat KBo 3.14, V. Haas und G. Wilhelm 1974, 254-259, 9'-29': „Dann geht der König in den Tempel des Wettergottes hinein; und der König weiht dem Wettergott einen Stier und vier Schafe zum Heil . . . Und sie treiben sie hinaus und schlachten sie. Dann nehmen sie von den Schafen die reinen Fleishteile roh, Brustfleisch, Testikeln, Hüftfleisch(?) mitsamt der ‚bunten Leber‘ und sie legen es vor dem Wettergott zu Boden. Leber und Herz aber brät man. Dem Schaf aber, das für die Sonnengöttin der Erde geweiht ist, nimmt man die reinen Fleishteile roh, ebenso; Leber und Herz aber brät man.“ Weitere Beispiele bietet C. Kühne 1993.

⁹² C. Kühne 1993, 227.

⁹³ KUB 51.1 (+), bearbeitet von V. Haas und L. Jakob-Rost 1984, Vs. II 6-8; V. Haas und L. Rost 1984, 19, vgl. auch W. Burkert 1972, 155 und C. Kühne 1986, 116.

die für die Schlachtung vorgesehenen 12 Rinder und 200 Schafe „frühmorgens“ in den Tempel des Telipinu in Kašha.⁹⁴ Gelegentlich findet sich die Bemerkung, daß das Opfertier dabei „rechts vom Zelebranten“ zu stellen ist.

Die Opfertiere müssen kultisch rein sein. Zum sichtbaren Zeichen dafür werden sie gewaschen(?)⁹⁵ und geschmückt:⁹⁶ Sie werden mit Kränzen umwunden, den Hörnern der Rinder werden Gold- und Silbertüllen aufgesetzt, die Stiere mit einem goldenen hantiyarahha-Stirnschmuck verziert⁹⁷ und die Hörner eines Ziegenbockes mit Öl gesalbt.⁹⁸ Einem Ziegenbock, über dessen weiteres Schicksal das Ritual allerdings keine Auskunft gibt, sind Weintrauben an die Hörner gehängt.⁹⁹

Voropfer und Konsekration: Mit den Termini Voropfer, Weiheopfer oder Konsekration sind diejenigen rituellen Handlungen bezeichnet, die das Schlachtopfer einleiten. Hierzu gehören die verschiedensten Reinigungsriten, die an der zu beopfernden Gottheit und dem Opfertier vollzogen werden und denen sich auch der Zelebrant zu unterziehen hat.

Zuerst verneigt sich der Zelebrant vor der Statue der Gottheit und legt dann die Hand an das Opfertier. Er berührt das Tier mit einem Zedernzweig¹⁰⁰ am Kopf oder an den Schultern. Zum Zweck der Weihung gießt er auf den Kopf des Tieres Wein oder Wasser.¹⁰¹ Er schneidet mit dem Schlachtmesser ein anahī genanntes pars pro toto – ein Haarbüschel bei Rindern und Schafen oder Federn bei

⁹⁴ Siehe S. 744. Weitere Belege: KBo 15.42 + KBo 33.83 Vs. 4'-11'; KBo 22.180 Vs. I 1'-8'; KUB 32.95 Rs. 6'-13".

⁹⁵ CTH 419, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 7-37, Vs. 30', Rs. 12'; die Deutung des Terminus warpanala „gewaschen“ ist jedoch nicht gesichert.

⁹⁶ KBo 21.5 Rs. 5'; KBo 21.14 17; KUB 9.32 Rs. 10; KUB 55.45 Vs. II 7.

⁹⁷ KUB 39.14 Rs. III 6; KUB 40.102 Vs. I 17'-25' (siehe S. 863). Mit dem Stirnschmuck hantiyarahha- scheint das auf verschiedenen Stierdarstellungen angebrachte Dreieck auf der Stirn (z.B. K. Bittel 1976, 151, Abb. 156, 152, Abb. 157) zu identifizieren zu sein. Daß es sich dabei um einen Schmuck handelt, zeigt ein phrygisches Stiergefäß (im Museum von Gordion), an dem rechts und links des Stirndreiecks eine Durchbohrung (für Schmuckgegenstände) angebracht ist.

⁹⁸ KBo 11.32 Vs. 23.

⁹⁹ CTH 416, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969, Rs. III 25-28, 40'-42'.

¹⁰⁰ Zum Beispiel KBo 23.42 + (= ChS 1/2 Nr. 16) Vs. I 22-28.

¹⁰¹ Zum Beispiel KBo 21.33 + (= ChS 1/2 Nr. 1).

Vögeln – vom Kopf ab; dann wird das anahī, nachdem es in Öl getunkt wurde, auf dem Herd verbrannt.¹⁰² Andere Weiheriten bestehen darin, daß der Zelebrant die vorgesehene Opfergabe küßt,¹⁰³ oder daß er dem Opfertier Salz in das Maul legt und spricht: „Möge dir das Salz angenehm sein, meine Herrin, große Königin“ – gemeint ist Pirinkir.¹⁰⁴

Das Hinaustreiben aus dem Tempel: Sobald die Tiere geweiht sind, werden sie aus dem Tempel getrieben: „Der Zelebrant [legt] die Ha[nd] an das Schaf. Und wenn (es) ihm sein Wunsch (ist), wün[scht er] die Leber, wenn (es) sein Wunsch aber (ist), [wünscht er] die Leber n[icht]. Dann treiben sie das Schaf hinaus und [schlachten e]s.“¹⁰⁵ Die Leber „wünscht“ der Zelebrant dann, wenn er ein Leberorakel erhalten möchte.¹⁰⁶

Die Schlachtung: Die Termini für das Schlachten sind huek-, šipant-, hatta- und kuer-. Während das Verbum huek- undifferenziert „schlachten, abschlachten“ bedeutet, wird mit šipant- „libieren“ im althethitischen Schrifttum ein Blutlibationsopfer zum Ausdruck gebracht; später wird šipant- dann auch allgemein für „(für das Opfer) weihen“ und für „schlachten“ verwendet. Das Verbum hatta-, in der Bedeutung „(ab)stechen“, ist primär ein Terminus für das Blutlibationsopfer, der sekundär auch „abschneiden, abschlagen“ bedeutet. Mit kuer- „schneiden“ wird der Kehlschnitt bezeichnet.

Die Schlachtung führen in der Regel die Köche oder Metzger aus; nur selten vollzieht sie der Zelebrant selbst.¹⁰⁷ Gewöhnlich erfolgt die Tötung durch einen Schnitt in die Kehle (hethitisch auli-). Das

¹⁰² C. Kühne 1993, 275 bemerkt, daß diese Art der Weihung ihre nächste Parallele bei Homer und später im klassischen Griechenland findet. Auch hier schneidet der Opfernde dem noch lebenden Tier die Stirnhaare mit dem Schlachtmesser ab, um das Haar anschließend ins Feuer zu werfen.

¹⁰³ KBo 19.142 Rs. III 25.

¹⁰⁴ KUB 39.71 (und Duplikate) Rs. III 23. Der in akkadischer Sprache rezitierte Spruch enthält ein Wortspiel mit tābtu „Salz“ und tābātu „Gutes“, C. Kühne 1993, 248 mit Anm. 109.

¹⁰⁵ KBo 21.33 + (= ChS 1/2 Nr. 1) Vs. II 62-65.

¹⁰⁶ Vgl. auch KBo 17.161 (+) (= ChS 1/2 Nr. 18) Rs. IV 3'-5'; KBo 23.15 (= ChS 1/2 Nr. 8) Vs. I 32'-34'.

¹⁰⁷ C. Kühne 1986, 89 mit Anm. 24.

In CTH 419, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 7-37, Vs. 31', Rs. 11' opfert der König dem Sonnengott „unter dem Himmel“, also unter freiem Himmel, zweimal ein Schaf.

Nomen auli- hat sekundär auch die Bedeutung „Blutvergießen, Blutlibation, Tieropfer“.¹⁰⁸

Die Schlachtung durch Kehlschnitt bzw. durch den Halsaderstich ist in Mesopotamien bereits seit dem dritten Jahrtausend bezeugt: Die Geierstele des Eannatum zeigt die bei großen Schlachttieren für den Kehlschnitt erforderlichen Sicherheitsmaßnahmen: Das Opfer-rind ist gefesselt, auf dem Rücken liegend und angepflockt. Auf der Urnammu-Stele ist ein gerade getöteter großer Widder dargestellt, den ein Mann an den Vorderfüßen hält und dem ein anderer Mann wahrscheinlich die Leber für die Leberschau entnimmt. Unmittelbar daneben hält ein weiterer Gehilfe ein offenbar soeben geköpftes Ziegenböckchen in der Weise in die Höhe, daß das dem Hals entströmende Blut zu Füßen eines Statuensockels auf den Boden trifft. Die Darstellung zeigt, daß dem Kehlschnitt unmittelbar die Abtrennung des Kopfes vom Rumpf folgt und daß durch das Hochheben des Tieres der Blutstrahl in die Richtung des zu beopfernden bzw. mit Blut zu versiehenden Gegenstandes geleitet wird.¹⁰⁹ Daß diese, aus dem klassischen Altertum bekannte Opferpraxis auch im hethitischen Ritus ausgeübt worden ist, verdeutlicht unter anderem der richtungsbezogene Gebrauch der Verben *hatta-* „stechen, schlagen“ und *huk-* „schlachten“, nämlich „hinabschlachten“, d.h. so abstechen, daß das Blut unter Standniveau – auf dem Grund einer Grube bzw. auf dem Spiegel eines Gewässers – auftrifft,¹¹⁰ oder „auf etwas hinaufschlachten“, d.h. so abschlachten, daß das austretende Blut über der Fußbodenebene aufgefangen werden kann.¹¹¹ Ein Beispiel für das Hochheben der Opfertiere zur Ausführung der Blutlibation bietet der folgende Absatz eines Gewitterrituals:¹¹² „Die Köche beginnen zu schlachten; sie schlachten (zunächst) neun schwarze Schafe an die Wand hin. [] Sie nehmen das zinti(ya)-Gerät¹¹³ und schaffen (es) hinaus. [20 Bronzelenzen-Männer] aber heben zwei schwarze Stiere hoch: Einen Stier heben

zehn Bronzelenzen-Männer hoch. [Ferner heben einen Stier] (die übrigen) zehn Bronzelenzen-Männer hoch. [Sie gehen] und bringen sie (die Stiere) in den Palast hinein, und auch die schlachten sie [an die Wand hin].“¹¹⁴ Die Blutlibation kann von anderen Libationsopfern – besonders von einer Weinspende – begleitet sein,¹¹⁵ da zwischen Blut und Wein eine magische Analogiebeziehung besteht.¹¹⁶ Weitaus seltener ist der Brauch, das aus der Halsschlagader sprudelnde Blut mit einem Becher aufzufangen und erst dann der Gottheit zu libieren.¹¹⁷

Daß dem Blutlibationsritus ein Betäuben des Tieres durch einen Schlag auf die Stirn vorausgeht, ist bei Rinderopfern, nicht aber bei Schaf- und Ziegenopfern, unerlässlich.

Die Tötung des Opfertieres mit der altentümlichen *taḥapšetai*-Steinkeule¹¹⁸ scheint ein spezieller Ritus des Totentempels zu sein. Am 11. Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals „schlägt der Küchenmeister mit dem Steinbeil dem Schaf dreimal auf den Kopf. Dann bringen es die Leute des Totentempels in das Innengemach und schneiden ihm vor der Gottheit (den Kopf) ab.“ „Einen schwarzen Stier (und) einen schwarzen Schafbock [erschlagen sie] mit dem Stei[n]beil; dann schneiden sie den Stieren, Kühen (und) Schafen (die Köpfe) ab.“¹¹⁹ Das Erschlagen des Opfertieres findet sich auch im hethitischen Totenritual, in welchem „der Priester einen Stier opfert, indem er ihn mit einer eisernen Keule niederschlägt.“¹²⁰ In dem luwisch beeinflussten Ritual des Zarpiya wird ein Ziegenbock dem Gott Šanta und den Innarawant-Gottheiten geweiht und dann mit einer bronzenen Axt erschlagen.¹²¹

¹¹⁴ Vs. I 44'-49', übersetzt nach C. Kühne 1986, 98 f.

¹¹⁵ KBo 22.180 Vs. I 6' und 14'.

¹¹⁶ KUB 43.38, bearbeitet von N. Oettinger 1976, Rs. 13-16: „Dann aber gießt er Wein aus und spricht dabei folgendermaßen: ‚[Dies] (ist) nicht Wein, es (ist) cuer Blut.‘“

¹¹⁷ Wie z.B. am 18. Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals (siehe S. 805), vgl. auch C. Kühne 1986, 106 f. Anm. 80.

¹¹⁸ Der wohl hattische Terminus ist in den Varianten *taḥepšatai*, *taḥapšetae*, *taḥapzittae* und *daḥuppašta* belegt, V. Haas 1981c, 462 und 1982a, 335; E. Neu 1983, 183 mit Anm. 543 und A. Unal 1985, 432 Anm. 83.

¹¹⁹ KUB 34.69 + Vs. I 17'-218'; KUB 41.27 Rs. IV 9-14; IBoT 3.1, bearbeitet von V. Haas und M. Wäfler 1976, 48'-61', 88'; KBo 25.29 und 30; vgl. auch V. Haas und M. Wäfler 1977, 103.

¹²⁰ KUB 20.87 Vs. I 11 ff.

¹²¹ CTH 757, bearbeitet von B. Schwartz 1938, Vs. I 33-44, vgl. auch O.R. Gurney 1977, 29 f.

¹⁰⁸ C. Kühne 1986, 85-110.

¹⁰⁹ C. Kühne 1986, 93 f.

¹¹⁰ Der Ritus des Hinabschlachtens, sei es in natürliche Höhlen (siehe S. 603) oder in ausgehobene Gruben wird vor allem bei der Beopferung der Unterweltsgottheiten praktiziert, Beispiele bei C. Kühne 1986, 94 Anm. 37.

¹¹¹ In dem Huwaššanna-Ritual (KBo 29.65 Rs. IV 20) schlachtet man ein Schaf „auf ein Becken hinauf“.

¹¹² KBo 17.11 +, bearbeitet von E. Neu 1970 und 1980, Nr. 25.

¹¹³ C. Kühne 1986, 98 f. Anm. 51a.

Ausführlich beschrieben ist ein Schlachtopfer im Ritual für den Wettergott von Kuliwišna wie folgt: „Dann nimmt der AZU-Beschwörungspriester den Wettergott von Kuliwišna mitsamt den [Kommiß]brot vom Altar herab; man stellt ihn auf den Opfertisch der Gottheit vor das Fenster. Dann findet „im laufenden Jahr die regelmäßige Schlachtung für die Gottheit“ statt: „Einen Widder und einen Stier treibt man herein; vor ihnen schlagen die Sänger von Ka[ni]š die Leier und singen. [Der Ko]ch reinigt (die Tiere) [mit] der tuḫḫueššar-Substanz und der Hausherr verneigt sich [hinter] ihnen. Nun treibt man sie zum Hausherrn, und der Hausherr weicht sie dem Wettergott von Kuliwišna. Dann richten die Köche den Widder und den Stier hoch; und man reicht dem Hausherrn (zwei) Bronzedolche. Der Hausherr legt (jeweils) mit einem Bronzedolch die Hand an die Kehlen von Widder und Stier. Die Köche aber schlachten sie am Alter.“¹²²

Das Blutopfer: Der begehrteste Teil des Opfertieres ist für die Götter das Blut: „Sie sollen das Blut trinken und das Fett essen“.¹²³ Nachdem das Tier durch den Kehlschnitt getötet ist, gelangt das Blut unmittelbar aus der Kehle an seinen Bestimmungsort, oder es wird mit einer Schüssel bzw. mit einem Becher aufgefangen und der Gottheit gespendet.¹²⁴

Das Zerlegen des Fleisches: Nach dem Kehlschnitt und dem Ausbluten zerlegen die Köche die Opfertiere.

Das Zerteilen des Fleisches geben die Termini ark-, mark- und ḥappišnai- an, ohne daß ein Bedeutungsunterschied deutlich würde. Das Kochen des Fleisches ist mit dem Verbum zeya- und das Grillen oder Braten mit ḥappinit zanu- „auf offener Flamme kochen“ bezeichnet.¹²⁵

Die Fleischopfer dienen der (magischen) Stärkung der Organe derjenigen Gottheiten, an die sie gerichtet sind.¹²⁶ Deshalb sind die

¹²² KBo 15.33 + KBo 15.35 Rs. III 1-13, zu Rs. III 9-13, D.P. Wright 1986, 444 f. Anm. 71 und C. Kühne 1986, 88 f.

¹²³ KBo 20.73 Rs. IV 10.

¹²⁴ KUB 41.8 III 3-5, C. Kühne 1986, 106 f. mit Anm. 80.

¹²⁵ O.R. Gurney 1977, 28 mit Anm. 6.

¹²⁶ W. Eichhorn 1976, 10.

bevorzugtesten, kräftigsten und wichtigsten Fleischteile diejenigen, die als Sitz des Lebens und als Zentrum der Empfindungen verstanden worden sind; in erster Linie also das Blut und die blutreichsten Organe Herz und Leber¹²⁷. Die Leber, seltener auch Galle und Niere, sind die für die Fleischerakel verwendeten Organe. Zungen¹²⁸ und Ohren sind Symbole für Redegewandtheit und Weisheit.¹²⁹ Ein solches Opfer beschreibt das Ritual der Beschwörerin Alli aus Arzawa: „Sie nehmen Ohren, Leber, Herz und einen Oberschenkel und braten es auf offener Flamme.“¹³⁰

Ähnlich wie in dem im Buch Leviticus beschriebenen Schlachtvorgang¹³¹ entnimmt man dem Opfertier nach dem Kehlschnitt Leber und Herz. Sie werden stets gebraten, in kleine Stücke geschnitten und der Gottheit (mit Brot) serviert.¹³² Ein solches Leberopfer begegnet z.B. in dem Gewitterritual: Der Küchenmeister bringt die Leber herbei und legt an die sakralen Stellen des Tempels Leberstücke hin.¹³³ Das gleiche Opferzeremoniell ist auch in das AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual aufgenommen.¹³⁴ Leber und Herz werden auf Brote gelegt und mit Wein oder Bier serviert, wie für die Sonnengottheit,¹³⁵ für die „Sonnengottheit der Seuche“¹³⁶, für den Wettergott von Kuliwišna¹³⁷, für die Schutzgottheit des Königs¹³⁸, für die Gottheiten des Totentempels¹³⁹, für die „früheren Götter“¹⁴⁰, für Ḫannahanna¹⁴¹ und andere mehr.¹⁴²

Die „reinen Fleischteile“ sind Herz, Leber, Kopf, Brust, Keule, Schulterblatt, Rippen und Füße.¹⁴³ Sie sind in dem folgenden

¹²⁷ Zu Leberopfern vgl. D.P. Wright 1986, 442 Anm. 54.

¹²⁸ Zu den Zungenopfern für Hermes vgl. P. Stengel 1910, 172 ff.

¹²⁹ Leber, Lunge und Ohr sind nach der hethitisch-akkadischen Bilingue CTH 6 Vs. II 48-51 die Empfindungsträger.

¹³⁰ KBo 12.126 +, bearbeitet von L. Jakob-Rost 1972, Rs. IV 14-15.

¹³¹ Leviticus 7.31 f.

¹³² Zum Beispiel CTH 757 Vs. I 47-48; KUB 56.45 Vs. II 9'-12'; KBo 2.4 (bearbeitet von V. Haas 1970, 278-292) Rs. III 12'-16'.

¹³³ KBo 17.74, bearbeitet von E. Neu 1970, Vs. II 16-18.

¹³⁴ KBo 4.13 + Rs. V 1-10; KBo 15.36 + 21.61 Vs. I 1-2; vgl. auch S. 815.

¹³⁵ KBo 15.25, bearbeitet von O. Carruba 1966, Rs. 6-8.

¹³⁶ KUB 7.1, bearbeitet von H. Kronasser 1961, Vs. I 11-16.

¹³⁷ KUB 41.10 Vs. 4'-7'; KBo 21.55 6'-11'.

¹³⁸ KUB 41.10 Rs. 17'-18'.

¹³⁹ KBo 24.111 Vs. 9l' ff.

¹⁴⁰ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Rs. IV 5-6.

¹⁴¹ KUB 7.53 +, bearbeitet von A. Goetze 1938, Rs. IV 30.

¹⁴² KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Vs. II 15-16.

¹⁴³ KBo 13.101 Vs. I 8; KUB 10.88 Rs. IV 8'-10'; KUB 27.1 Vs. I 15-16.

Abschnitt eines Opferrituals spezifiziert: „[Sie nehmen vom Zicklein die reinen Fleischteile – Brust(-Fleisch), Keule, Wade, Fuß, einen halben Kopf]f des Zickleins, einen [Fuß des Zickleins und ein Paar Rippen. Das kochen sie] in einem [Topf] drinnen; [und die zehn reinen Fleischteile des Lammes] nehm[en sie eben]so [und kochen sie in einem zweiten Topf drinnen]. Die Leber [und das Herz] braten sie [auf offener Flamme]“.¹⁴⁴

Besonders begehrt ist fettes Fleisch: „Du, Göttin, iß das Fettfleisch jener [fetten Kuh, des fetten Schafes und der Ziege]!“¹⁴⁵ Im (h)išuwa-Festritual legt man in ein Gefäß rohes Fleisch, Blut und Fett eines Ziegenbockes und vermischt es mit Gerstenbrei.¹⁴⁶ Der „Ša(w)oška der Flur“ werden neun Brote, auf die Fett und Leber eines Rindes und eines Schafes gelegt sind, geopfert.¹⁴⁷ „Fettgewebe des Herzens“ bringt man dem Wettergott als Opfer dar.¹⁴⁸

Der abgetrennte Kopf (Abb. 97) und die übrigen Fleischteile werden (sowohl in Hattuša als auch in Emar) vor dem Altar oder Opfertisch auf den Boden, bei kleineren Tieren, auch auf den Opfertisch gelegt.¹⁴⁹

Während eines Opferrituals für Zababa schlachtet der Prinz „mit dem Messer der Gottheit“ ein Rind, Stiere und Schafe und schneidet ihnen Zungen, Ohren und Schwänze ab, die dann die Köche auf die Schlachtschüssel des Zababa zerkleinert niederlegen.¹⁵⁰ Zum Opfer kann auch das Fell des Tieres gehören: „Sobald man dann das Schaf zerlegt hat, legen sie die reine, rohe Leber, die Brust, den Kopf, die Füße und das Fell hin; die Schulterstücke aber braten sie auf offener Flamme.“¹⁵¹

¹⁴⁴ KBo 23.42 (= ChS I/2 Nr. 16) Vs. II 8-13; ergänzt nach dem Duplikat KBo 24.57 + (= ChS I/2 Nr. 17) Vs. II 3-16. Leber, Herz, Füße und Köpfe sind auch in dem Herbstfest für Išhara (KBo 29.213 +, siehe S. 401) die bevorzugten Fleischopfer.

¹⁴⁵ KBo 4.6 Vs. 3 f.

¹⁴⁶ KBo 15.49 Vs. 17'-10'.

¹⁴⁷ KUB 27.1 (= ChS I/3 Nr. 1) Vs. I 37 ff.

¹⁴⁸ KUB 58.33, bearbeitet von V. Haas 1970, 260-266, Rs. IV 3'

¹⁴⁹ In IBoT 3.1 88 schneidet ein Koch den Kopf des Opfertieres mit dem Messer ab und legt ihn vor die Gottheit; vgl. auch KBo 15.37 Vs. III 43-44; KBo 24 83 (= StBoT 30, 1985, 318 f.) rechte Kol. 2'-3'.

Die Köpfe von Rind und Schaf werden im Opferwesen von Emar vor die Altäre der Götter gelegt, Emar VI.3 1986, Nr. 369:28, 49; Nr 370:61, siehe auch S. 577.

¹⁵⁰ KBo 11.45 + IBoT 3.87, bearbeitet von V. Haas 1970, 228-237, Vs. II 6'-11', 18'-22'.

¹⁵¹ KUB 32.123 + (= StBoT 30, 1985, 304-311) Rs. III 48-51.

Die „Sonnengöttin der Erde“ erhält in einem hattisch geprägten Beschwörungsritual ein Stück von dem gekochten Penis oder der Vulva eines Ferkels.¹⁵² Ein für das KI.LAM-Festritual vorgesehene Opfer besteht aus den Vulven¹⁵³, genzu-Geschlechtsteilen, Penissen und Oberschenkeln¹⁵⁴ von zwölf Schafen.¹⁵⁵ In den Opferlisten begegnen als Opfer die reinen Fleischteile, Brustfleisch, Testikeln, Hüftfleisch(?) mit „bunter Niere“.¹⁵⁶

In einem Ritual für Hebat sind die Sehnen bzw. das Sehnen- und das Fettfleisch eines Zickleins besonders hervorgehoben.¹⁵⁷

Der folgende Abschnitt eines Rituals für die Ša(w)oška von Ninive enthält ein ungewöhnliches Opfer: Nachdem die Königin vom Beschwörungspriester gereinigt worden ist, verneigt sie sich vor der Gottheit im Tempel, nimmt ein Stück Zedernholz in die Hand und weiht ein Schaf und eine Kuh der Ša(w)oška, ein weiteres Schaf Ninatta-Kulitta und ein weiteres dem Teššop (des) marapše: „Dann kommt die Königin heraus, und der Opferschauer/Seher öffnet für Teššop (des) marapše eine Grube. Und der AZU-Beschwörungspriester weiht das eine Schaf dem Teššop (des) marapše; und der AZU-Beschwörungspriester schlachtet es in die Grube hinab. Und das Blut läßt er in einen Becher und stellt ihn vor Teššop (des) marapše zu Boden. Und der AZU-Beschwörungspriester schneidet von der rohen Leber und dem Herzen ein wenig ab, nimmt auch ein wenig Blut und legt es in die Grube hinunter. Dann bedeckt er die Grube oben mit einem Brot; das (geschlachtete) Schaf aber bringen sie hinaus und die Gottesleute zerlegen es. Und dem Schaf, das man für Ša(w)oška opfert, trennt man die Vorderfüße ab und umwickelt die Knochen mit Schaffett.“¹⁵⁸

Zubereitung, Verteilung und Verzehr: Die Innereien – Herz, Leber und Nieren – werden gebraten oder gegrillt, während die übrigen

¹⁵² KUB 17.28 Vs. I 16-18.

¹⁵³ UZUkarši ist wohl zu hurritisch karši „Lippe“ zu stellen.

¹⁵⁴ Zu šakutta- „Oberschenkel“ – ein weiteres Mal belegt in Bo 4463 11' – vgl. C. Kühne 1986, 103.

¹⁵⁵ KBo 10.31 (= StBoT 28, 1984, 102-105) Vs. II 15'-18'.

¹⁵⁶ KUB 41.48, Duplikat KBo 3.14, V. Haas und G. Wilhelm 1974, 254-259, Rs. IV 18'-24'; weitere Belege: KBo 20.113 + KBo 33.127 Vs. I 4'; KBo 22.118 Vs. I 10', 17'.

¹⁵⁷ KUB 9.2 Vs. I 8-10.

¹⁵⁸ KUB 10.63 (= ChS I/3 Nr. 43) Vs. I 15-31; zu „Teššop (des) marapše“ vgl. noch KBo 33.163 Vs. 11.

Fleischteile zu „Topfgerichten“ verarbeitet werden. Die ersteren sind in der Regel den Göttern vorbehalten, die letzteren dienen den Kultakteuren und der übrigen Festgemeinde zum Verzehr.

Die Vogelopfer

Vogelopfer sind auf die syrischen und südanatolischen Rituale beschränkt. Das älteste Vogelopferritual stammt aus Alalah: Es handelt sich um ein in akkadischer Sprache verfasstes Vereidigungsritual des Königs Jarim-Lim aus dem 16. Jahrhundert. Der Text beschreibt die rituellen Vorkehrungen bei einer Eidesleistung, die im Tempel der Ištar – dem Ort der Vereidigung – zu beachten sind. Im Gegensatz zu ähnlichen hethitischen Ritualen sind die Ritualvorkehrungen, die benötigten Opfertiere und Ritualmaterialien, nur in knapper Form verzeichnet. Nach der einleitenden Zeile – „König Jarim-Lim leistet mit einem auswärtigen(?) Fürsten einen Eid beim Wettergott und bei Ištar“ – folgt die erste Ritualhandlung, die ein Substitut – bezeichnet mit dem hurritischen Terminus *nakkušši* – ausführt. Die Ritualanweisung lautet: „Das Ritual des Substituts: [1]200 Vögel, vier Zicklein, [] Lämmer, 12 *huprušhi*-Räucherpfannenständer, 100 Becher, 300 *ahrušhi*-Räucherpfannen, die mit Öl und Schweinefett gefüllt sind. Die Lämmer und die Zicklein verzehrt das Feuer. Das (ist) das Opfer des Substituts.“ Der folgende Abschnitt ist als das „Ritual des *azashum*“ bezeichnet: „Für das Ritual des *azashum*: 1200 Vögel, 6 Zicklein – die Zicklein verzehrt das Feuer – (und) 12 *huprušhi*-Räucherpfannenständer. Ein Lamm für die Götter der Hö[he] (und) ein Lamm für die Götter der Erde/Unterwelt opferst du für ihr *keldi*-(Wohlbefinden). Wenn du das *azashum*-Opferritual durchführst, (wird) [im] Hause des Fürsten Wohlbefinden (sein).“ Es folgt die Warnung: „Wenn du das *azashum*-Opferritual nicht durchführst, wirst du betreffs des Eides bei Ištar keine Gnade haben.“ Im nächsten, stark beschädigten Abschnitt ist wiederum von Vögeln, Zicklein, Bechern und einem Räuchergefäß die Rede. Das Ritual endet mit der kathartischen Vorschrift: „Sind deine Hände nicht gewaschen wenn du in den Tempel der Ištar gehst, so stellst du diesen (Ritual-)Wortlaut in Frage.“¹⁵⁹

¹⁵⁹ AIT *126, ausführlich besprochen von B. Janowski und G. Wilhelm 1993, 152-158.

Auch in bestimmten hethitischen kathartischen Ritualen, die auf südanatolische Traditionen zurückgehen, werden sowohl Vögel als auch Lämmer und Zicklein als Brandopfer für das „Wohlbefinden“ (*keldi*) dargebracht. In den Ritualanweisungen erscheinen dabei neben *keldi* zahlreiche hurritische Opfertermini, unter denen auch *azushum* in der hurritischen Form *azuzhi/azazhi* verschiedentlich begegnet. Es besteht mithin kein Zweifel, daß die fast 200 Jahre jüngeren hethitischen Rituale und das Ritual aus Alalah in einer gemeinsamen Tradition stehen.

Die Opfertermini in den hethitischen Ritualen gehören verschiedenen semantischen Feldern an. Bisher gedeutet sind *arni* „Sünde“, *ilmi* „Eid“, *parili* „Anstoß, Ärgernis“, *šarrašše* „Königtum“, *allašše* „Königinnentum“, *hanumašše* „Zeugungskraft“(?), *uštašše* „Heldentum“, *hassissi* „Weisheit“, *ilmi/elmi* „Schwur“ *itkalzi* „Reinheit“, *išsurzi* „Schnelligkeit“(?), *keldi* „Wohlbefinden, Heil“, *paḥrunzi* „Güte“(?), *pendiḥi* „Gerechtigkeit“, *šabli* „Jahr“¹⁶⁰, *taḥḥašše* „Männlichkeit“, *talaḥulzi* „Reinheit“, *туруšše* „Mannhaftigkeit“ und *tadi* „Liebe“(?). Nicht hurritischer Herkunft sind die Opfertermini *tummanti*- (*luwisch* *tummant*- „Ohr, Weisheit“) und *azuzhi/azazhi*; letzterer ist von der semitischen Wurzel ‘zz, die im Akkadischen durch das Verb *ezēzu* „zürnen“, *ezzu* „zornig“ und *ezzetu* „Wut“ vertreten ist, abzuleiten. Die Wurzel ‘zz liegt dem Namen des alttestamentlichen Dämons Azazel zugrunde, zu dem im Buch Leviticus der Sündenbock in die Wüste getrieben wird.¹⁶¹

Als Beispiel für die Verwendung solcher Opfertermini, die hurritisch mit dem Destinativ-Morphem „flektiert“ sind, sei die Partie des Rituals anlässlich einer plötzlichen Sprachstörung *Muršilis II.* herangezogen: „Vögel aber verbrannte er folgendermaßen: Einen Vogel für *enummaš(š)i*, einen Vogel für *ari*, *idargi*, einen Vogel für *ini*, *iriri*, einen Vogel für *ilmi*, *parmi*, einen Vogel für *irilteḥi*, einen Vogel für *ulaḥulzi*, einen Vogel für *tuwantēḥi*, ein Lamm für *taḥ(h)ašše*, *туруš(š)je*, einen Vogel für *kibišše*, *punḥunše*, einen Vogel für *kamerše*, einen Vogel für *tadi*, *duwarni*, einen Vogel für *šerdiḥi*, *šerabiḥi*, einen Vogel für *ananešhi*, *pendiḥi*, ein Lamm für *zuzumagi*; mit Feuer verbrannt zu werden, wurden sie auf diese Weise durch Orakel festgestellt.“¹⁶² Mit dem Verbrennen der

¹⁶⁰ Siehe S. 664 Anm. 196 und 870.

¹⁶¹ Vgl. hierzu die umfassenden Ausführungen von B. Janowski und G. Wilhelm 1993.

¹⁶² KBo 4.2, bearbeitet von A. Goetze und H. Pedersen 1934, Rs. IV 1-10.

Vögel werden die Schadensstoffe, von denen Mušili zu diesem Zeitpunkt des Rituals bereits gereinigt ist, endgültig vernichtet. Die dazu notwendige Übertragung der Schadensstoffe auf die Vögel erfolgt dadurch, daß sie über der zu reinigenden Person oder den zu reinigenden Gegenstand hin- und hergeschwenkt werden.

Libations- und Brandopfer von Vögeln begegnen auch in Opfervorschriften aus Emar.¹⁶³ Getötet werden die Vögel durch einen Schnitt in die Kehle. In besonderen Fällen schleudert sie der Priester auf den Boden.¹⁶⁴

In einer anderen Ritualgruppe begegnet häufig ein Opfer, bei dem das Vogelherz und der rechte Flügel eine besondere Rolle spielen: Der Priester nimmt mit der linken Hand den Vogel – zumeist eine Gans. Der Zelebrant führt den Gestus des Handanlegens aus. Der Priester nimmt von der Brust des Vogels vermutlich Federn als *anaḫi*, die in Öl getunkt und in ein Räuchergefäß geworfen werden. Nun ist der Vogel der Gottheit geweiht. Nochmals legt der Zelebrant die Hand an den Vogel. Der Priester „richtet den Vogel auf“ – eine verkürzte Formel für das Abstechen – entnimmt ihm das Herz und legt es in das Räuchergefäß. Eine besondere Behandlung wird dem rechten Flügel zuteil; er wird entweder gekocht und ebenfalls in das *ḥuprušhi*-Räuchergefäß oder auf Brot auf den Opfertisch gelegt. Eine bemerkenswerte Variante besteht darin, daß der auf einen Herd gelegte Flügel „springt“, vielleicht zum Zweck eines Orakels. Der Rest des Vogels wird im Räuchergefäß verbrannt.¹⁶⁵

Im Ritual des Pabanegri ist das Vogelherzopfer mit dem hurritischen Terminus *kunzagašši* bezeichnet: Der Priester weiht das Opfer dem Teššop und der Hebat „zum Heile für *kunzagašši*;“ ... er entnimmt für Teššop und Hebat „dem Vogel das Herz und wirft es in das Feuer.“¹⁶⁶

Das Vogelherzopfer hat im ersten Jahrtausend Eingang in den assyrischen Kult gefunden, denn ein Kommentar vermerkt: „Der König, der an seinem Standort steht, (wo) sie ein Vogelherz dem König in die Hand legen.“¹⁶⁷

¹⁶³ Emar VI.3 1986, Nr. 380.

¹⁶⁴ KUB 47.36 Vs. 13-20.

¹⁶⁵ KBo 21.33 + (= ChS I/2 Nr. 1) Vs. I 42-47, 52-55.

¹⁶⁶ CTH 476 (KBo 5.1), bearbeitet von F. Sommer und H. Ehelolf 1924, Vs. II 38-41.

¹⁶⁷ CT 15 Plate 44 und 43, B. Menzel 1981, T 92.

In einem hethitischen Ritual bezieht sich der AZU-Beschwörungspriester bei der Beopferung der unterirdischen Götter auf eine Opferverordnung des Teššop, die er den zu beopfernden Göttern in Erinnerung ruft: „Da nimmt er drei Vögel; zwei Vögel weiht er den Anunnaku-Göttern, einen Vogel aber der Grubengottheit (Aabi) und sagt): ‘Nicht wird euch ein Rind (oder) ein Schaf hingestellt. Als der Wettergott euch hinab in die finstere Erde trieb, da hat er euch diese Opfer festgesetzt.’ Und er brät die Vögel am Feuer und legt sie vor (eine jede) Gottheit hin.“¹⁶⁸

Brandopfer

Im Kalender von Ebla ist der sechste Monat, das ist der Februar, als der Monat der Brandopfer bezeichnet.¹⁶⁹ Seit der Mitte des zweiten Jahrtausends werden in Nordsyrien und in Anatolien die Brandopfer mit dem hurritischen Terminus *ambašši*, der von dem Verbum *am-* „(ver)brennen“ gebildet ist, bezeichnet. *Ambašši* bezeichnet sowohl den Opferfritus, als auch den Opferplatz.

Das Brandopfer ist eine besondere Art des Opfers, das primär in Ritualen des nordsyrischen und südanatolischen bzw. des hurritisch-luwischen Milieus begegnet.¹⁷⁰ Aber auch in Zippalanda „schlachtet man den Stier und den Widder für den Wettergott von Zippalanda und verbrennt (sie) nach Art von *Ḥattuša*“.¹⁷¹

Im hethitischen Kult sind die zumeist der Katharsis dienenden *ambašši*-Brandopfer frühestens seit der Zeit Mušilis II. zu belegen: Nach diesbezüglichen Orakelanfragen bringt Mušili dem Wettergott von Manuz(z)i und dem Wettergott von Kummanni je ein Substitutopfer in Gestalt zweier Rinder und Vögel als Brandopfer dar.¹⁷²

Die Brandopfer dürften in der Regel außerhalb der Stadt oder Siedlung ausgeführt worden sein: Im Ritual des Priesters Ammi-

¹⁶⁸ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Rs. III 32-39. In einer Sonnenhymne ist es stattdessen *Šimige*, der den früheren Göttern ihre Opferanteile zuweist, KUB 31.121 +, bearbeitet von H.G. Güterbock 1958, Vs. I 26-28.

¹⁶⁹ G. Pettinato 1974-1977, 30.

¹⁷⁰ Zum Brandopfer in Ugarit vgl. M. Dietrich und O. Loretz 1981, 297-298.

¹⁷¹ KUB 20.96 Rs. IV 3-6. Das Verbrennen der Opfertiere „nach der Art von *Ḥattuša*“ ist lediglich in den Festritualen von Zippalanda bezeugt, vgl. auch KUB 44.33 Vs. I 8-9 und Bo 5045 Rs. V² 2'-7'.

¹⁷² KUB 48.100 +, bearbeitet von R. Lebrun 1985, 103-137, Vs. 9-15; vgl. auch KBo 23.112 3' und KUB 27.1 (= ChS I/3.1 Nr. 1) Vs. I 1-35.

hatna findet ein ambašši-Opfer an einem Fluß statt.¹⁷³ Eine Orakelanfrage über die Ursache des Zornes der Ša(w)oška von Ninive vermerkt, daß ein Hund zum Torbau gelaufen war und zu den ambašši-Brandplätzen gelangt ist. Weil die Göttin darüber erzürnt war, hat man den Hund getötet.¹⁷⁴ Nicht eindeutig zu bestimmen sind die Ortsangaben der ambašši-Plätze „am Tor des Tempels der Lelluri“¹⁷⁵ oder „oben im Torbau [] ist ein ambašši-Opfer gemacht“.¹⁷⁶ Anlässlich eines Geburtshilferituals findet ein Vogelbrandopfer als ambašši-Ritus auch in dem šinapši-Haus statt.¹⁷⁷

Vollzogen wird das Brandopfer auf einem Herd; auf ihm wird das Opfertier, zumeist Vögel und Lämmer, zusammen mit zerbröckelten Broten, Honig, Früchten Wein oder Bier und Salz verbrannt.¹⁷⁸

Ist der Zeitpunkt, zu dem ein ambašši-Opfer ausgeführt werden soll, angegeben, so ist es stets der Abend: In einem der Festrituale für den Wettergott von Nerik „gehen die Priester und der Seher, sobald die Abendzeit eingetreten ist, hinab und stellen auf den dahanga-Kultstein das ambašši-Opfer hin.“¹⁷⁹ Ebenfalls am Abend – ana pani nubatti – „verbrennt man für das ambašši-Opfer“ in Emar¹⁸⁰ einen Ziegenbock, 14 turuppa-Brote¹⁸¹ (je) eines Liters aus šinaḫil-Mehl, drei turuppa-Brote eines tarna-Maßes aus Mehlbrei und zwei Biersorten in ḫurtiyal-Gefäßen;¹⁸² in einem anderen Opferritual verbrennt man „zwei Ziegenböcke, 24 turuppa-Gebäcke, šinaḫil-Mehl, vier turuppa-Gebäcke eines halben qû-Maßes (etwa 0,42 Liter) und Mehlbrei für den Wettergott des Landes Nerik und für (s)eine Heptade“; daraufhin „einen Ziegenbock, 14 turpi-Gebäcke, šinaḫil-Mehl, vier turuppa-Gebäcke und Mehlbrei für den blitzenden [Wettergot]t und (s)eine Hep-

¹⁷³ KUB 30.38 + Vs. I 49-50.

¹⁷⁴ KUB 5.10 + Vs. 21-23: „Ein Hund lief hinauf zum Torbau und gelangte hinunter zu den ambašši-(Opferplätzen); man hat ihn im Torbau getötet“.

¹⁷⁵ KBo 11.24 Vs. I 9-12.

¹⁷⁶ KUB 25.22, bearbeitet von V. Haas 1970, 238-243, Rand 1 f.

¹⁷⁷ KBo 17.65, bearbeitet von G.M. Beckman 1983, 132-175, Rs. 14-19.

¹⁷⁸ Zum Beispiel KUB 45.23 (= ChS I/5 Nr. 95) Rs.

¹⁷⁹ KUB 56.49, bearbeitet von V. Haas 1970, 292-297, Vs. I 6'-8'.

¹⁸⁰ Emar VI.3 1986, Nr. 472 16'-17', siehe S. 570.

¹⁸¹ Es handelt sich um die hethitische Gebäckbezeichnung turupi; das Verbrennen von Opferbroten ist auch in KUB 6.45 Rs. IV 60-61 belegt.

¹⁸² Emar VI.3 1986, Nr. 471:28-33.

tade“ sowie „einen Ziegenbock, drei turuppa-Gebäcke, Mehlbrei, [x turuppa]-Gebäcke (und) šinaḫil-Mehl für den Wettergott Putalim(m)i und [seine Heptade]“ und „man [verb]rennt die Häute von vier Ziegenböcken [am Tor]“.¹⁸³ Auch die mit dem noch unklaren hurritischen Terminus kulamurši/kulumurši bezeichneten Brandopfer für Ištar von Ḫattarina und Teššop von Ḫalab am 20. und 24. Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals werden ebenfalls nur abends oder nachts veranstaltet.¹⁸⁴

Verschiedene ambašši-Opfer: In einem der hethitischen Ersatzkönigsrituale wird ein Stier als ambašši-Opfer dargebracht, dessen „Rauch der Sonnengott des Himmels sehen [moge]!“¹⁸⁵ Ein aussergewöhnliches ambašši-Opfer, das offenbar nur der König „der Gottheit“ darbringt, ist in einem möglicherweise sogar zum hethitischen Totenritual gehörendem Ritual enthalten; es besteht aus Pferden, acht Schafen und einer Kuh¹⁸⁶: „Wenn die Majestät selbst gelit, verbrennt sie für die Gottheit Pferde als ambašši-Opfer und opfert für das keldi-Heilsopfer acht Schafe und eine Kuh“.¹⁸⁷

In den umfangreichen hurritisch-hethitischen ambašši-Opferlisten – möglicherweise zur fehlenden siebten Tafel des (h)išuwā-Festrituals gehörend – stellen Vögel, Lämmer, Schafe, Ziegen und Rinder die gewöhnlichen Brandopfer dar.¹⁸⁸ Die Tiere werden getötet und dann – häufig zusammen mit Gebäcken – in das Feuer geworfen: „Der Beschwörungspriester schlägt mit einem Holz den Nacken des Zickleins; und er tötet es, und wirft es in das Feuer.“¹⁸⁹ In dem zitierten abendlichen ambašši-Opferritual für den Wettergott von Nerik „verbrennt man die reinen Fleischteile“ an dem dahanga-Kultschrein „gänzlich“; dabei darf sich dem Platz niemand nähern.

¹⁸³ Emar VI.3 1986, Nr. 472:16-28.

¹⁸⁴ Siehe S. 808 f.

¹⁸⁵ KBo 15.7, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 37-42, 8'-9'.

¹⁸⁶ Ein Opfer von acht Schafen und einer Kuh findet sich häufig im hethitischen Totenritual (H. Otten 1958, 152 „Achtzahl“), aber auch in anderen Ritualen, z.B. KBo 26.227 Rs. III 10'.

¹⁸⁷ KUB 34.98 (Duplikate KBo 34.235 und Bo 5278), H. Otten und C. Rüster 1982, 145 f., rechte Kol. 4'-9'.

¹⁸⁸ KBo 2.8; KBo 8.88//KBo 8.86; KBo 8.89, KBo 11.7; KBo 14.143; KBo 15.43; KBo 17.98//KUB 40.103; KUB 41.48, V. Haas und G. Wilhelm 1974, 247-266.

¹⁸⁹ KUB 11.28 Vs. II 14'-15'.

Das ambašši-Opfer am Tor des Tempels der Lelluri besteht aus einem Lamm, vier Gänsen, einem Schaf und einem Brot.¹⁹⁰ Als ambašši-Opfer anlässlich der Umsiedlung der Statuette der „Göttin der Nacht“ werden ein Lamm, 20 flache Brote, ein mulatti-Gebäck eines halben Liters, ein Fettkuchen, Gerstenmehl, Olivenöl, Butter, Honig und Obst von jeweils einem halben Liter verbrannt.¹⁹¹ An anderer Stelle gießt man auch um den Verbrennungsplatz „ausenherum“ Bier.¹⁹²

Ein an die „früheren Götter“ gerichtetes Opfer besteht aus einem Lamm und acht Vögeln – also neun Tieren – die auf drei Feuerstellen zusammen mit flachen Broten, Zedernhölzern, Öl und Honig verbrannt werden.¹⁹³

In dem zukru-Opferritual aus Emar sind die Brandopfer mit dem akkadischen Terminus kubāt/du „Ehrung“ (kabātu „schwer sein, schwer werden“) bezeichnet. Die kubāt/du-Opfer, die aus einem Mutterschaf oder Lamm, aber auch aus Vögeln bestehen,¹⁹⁴ dürfen auf Grund der Opfermaterien mit den ambašši-Brandopfern identisch sein.

Die keldi-Heilopfer: Häufig sind die ambašši-Opfer mit dem keldi-Heilopfer, einem ebenfalls hurritischen Terminus,¹⁹⁵ und anderen hurritischen Begriffen wie zuzumagi, šabli „Jahr“¹⁹⁶ usw. verbunden, ohne daß das Verhältnis dieser Termini zueinander immer klar erkennbar ist.¹⁹⁷ Im (h)išuwa-Festritual besteht ein keldi-Heils-

¹⁹⁰ KBo 11.24 Vs. I 9-12.

¹⁹¹ KUB 29.4, bearbeitet von H. Kronasser 1963, Rs. IV 1-3.

¹⁹² KUB 20.96 Rs. IV 15.

¹⁹³ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, 114-157, Rs. IV 47-49.

¹⁹⁴ Emar VI.3 1986, Nr. 373:34-35, 59-60, 63-64, 171, 177; siehe S. 574.

¹⁹⁵ Mit akkadisch šulmu(m) „Wohlbefinden“ geglichen, siehe E. Laroche 1957, 135.

¹⁹⁶ šabli „Jahr“ und šaw/balli „das Jahr“ – entstanden aus šabli=ni (Artikel) – in der Folge keldiya šabliya KBo 15.37 Rs. III 31–32, 37, siehe V. Haas und G. Wilhelm 1974, 86 und 95.

¹⁹⁷ Vgl. schon H.M. Kümmel 1967, 40. Die beiden Termini erscheinen in verschiedenen Formeln; z.B.: „Sobald man einen Vogel als ambašši-Opfer und einen Ziegenbock für das Heil(sopfer) opfert (šipant-)“ (KUB 32.128 Vs. 1 26).

„Und sobald man das ambašši- und das keldi-Opfer mit rohem und gekochtem (Fleisch) geopfert hat, tritt der König hinter das Opfer. Und der Beschwörungspriester legt ihm ein(en) Zedernholz(-Zweig) in die Hand“ [KUB 27.1 (= ChS I/3 Nr. 1) Vs. I 35-36]. „Für Teššop als ambašši-Opfer ein Schaf zum Heil (keldi)“ (KBo 4.2 Rs. IV 16-18.), oder „[ein Ri]nd (und) ein Schaf für das ambašši-Opfer, ein Schaf für das Heil(sopfer) für die Gottheit (KBo 14.142 Vs. I 50).

opfer aus einem Ziegenbock, iduri(š)-Gebäck, Käse, Gerstenbrei, Olivenöl und Wein. Aus dem Blut und dem Fett des Ziegenbockes werden, vermenget mit dem Gerstenbrei, Pasteten bereitet. Das Herz wird gebraten, Brustfleisch, Keulen und Füße hingegen werden gekocht.¹⁹⁸ Als „ambašši-Opfer für das Heil“ bringt man den Gottheiten Schafe oder Vögel – letztere meist mit Speiseopfern verbunden – dar.¹⁹⁹

Der „Ritus des Blutes“

Kathartische Blutriten, die der Besänftigung des göttlichen Zorns und der Katharsis dienen, sind weitverbreitet. Den hethitischen und hurritischen Blutriten eng verwandt ist das im Buch Leviticus 14 wiedergegebene Ritual zur Reinigung Aussätziger (V.1-32) und des Aussatzes an Häusern (V.33-57) mittels zweier Vögel, Zedernholz, Ysop und roter Fäden.²⁰⁰

In dem hethitischen Ritual des Muwalanni²⁰¹ bestreicht man zum Zweck einer Reinigung (ähnlich wie in dem hebräischen Ritual) „vier rote Bänder, vier kureššar-Tücher, vier Leinenstoffe, vier kišri-Wollobjekte und vier Vögel alles zusammen mit Blut.“²⁰²

Der hurritische „Ritus des Blutes“ zur Reinigung oder Entsühnung eines Hauses besteht aus drei Elementen: Der Schlachtung von Vögeln, Schafen oder Ziegen, dem Bestreichen der zu reinigenden Gegenstände mit dem Blut der Tiere und dem anschließenden Verbrennen derselben. Dieser Ritus mit dem kennzeichnenden hethitischen Formular „mit Blut bestreichen – verbrennen“ begegnet in mehreren Ritualtafeln, die aus verschiedenen Fragmenten wenigstens teilweise zu rekonstruieren sind.²⁰³ Das Ritual dient der Reinigung und Entsühnung des šinapši-Hauses,²⁰⁴ das wegen seiner Funktionen – der vorübergehenden Aufbewahrung des Toten²⁰⁵ oder auch der Purgation des Königspaares vor den

¹⁹⁸ Siehe S. 859.

¹⁹⁹ V. Haas und G. Wilhelm 1974, 85-87.

²⁰⁰ V. Haas 1992.

²⁰¹ CTH 703.

²⁰² KBo 11.5 Rs. VI 18-19.

²⁰³ KUB 32.52(+) ?KBo 33.63; KBo 33.169 + 1302/c + 1228/c(+) ?KBo 33.161(+) ?IBOT 4.257; 1556/c, 2/u, 1273/v, 24/w.

²⁰⁴ Siehe S. 228 f. mit Anm. 247.

²⁰⁵ KUB 30.28, bearbeitet von H. Otten 1958, 94-97, Rs. 1-20, siehe S. 228 f.

Ritualhandlungen²⁰⁶ – Verunreinigungen ausgesetzt ist und besonderer Riten bedarf. So werden bei der Reinigung die Bauteile und das gesamte Hausgerät dem Ritual unterzogen. Auch im Ritual des Pabanegri von Kummanni wird dieses Ritual zur Reinigung der Geburtsutensilien ausgeführt: „Ferner bestreicht er mit zwei Vögeln Gebärgestell und Pflöcke, jedwedes gesondert mit dem Blut; vor dem Gebärgestell bringt er zweimal mit zwei Schafen und vier Vögeln ein Blutopfer dar.“²⁰⁷ Ausführlicher beschreibt diesen Vorgang ein anderes Geburtshilferitual so: „Und den Stuhl, den Tisch, das Bett, den ħuprušĥi-Räucherpfannenständer, das Gebärgestell der Frau, und auch die Frau selbst, umschwenkt der patili-Priester mit einer Brandgans. Dann bringt die Frau im Innenraum (des Hauses) für (ihr) 'Blutritual' (die Brandgans) als Blutopfer dar und wäscht sich die Hände. Dann bringt man sie vor das Gebärgestell hinein. Dann bringt sie eine Ente für (ihren) Weg(?) als Blutopfer dar; eine (andere) Ente aber bringt sie für (ihr) ĥabi, für (ihre) itkalzi-Reinigung (und) für (ihr) kulamurši als Blutopfer dar. Dann bestreicht man das Gebärgestell und die Pflöcke mit (dem) Blut (der Enten). Und Zedernholz, Tamariskenholz (und) Olivenholz sind mit roter Wolle umwickelt; und dies nimmt der patili-Priester und legt es zu der Frau in die Binden(?) hinein; und Feinöl schüttet er ihr auf ihren Kopf, und an ihre Hand bindet er ihr rote Wolle an.“²⁰⁸

Für den „Ritus des Blutes“ kann auch das Blut anderer Tiere – Schafe, Ziegenböcke, Ziegen – verwendet werden. Bevorzugt ist Blut von Jungtieren – Lämmern und Zicklein –, da sich in ihnen die Lebenskraft noch unverbraucht konzentriert.

In dem Ritual des Ulippi, das anlässlich der Umsiedlung der Statue(tte) der „Göttin der Nacht“²⁰⁹ in einen neu erbauten Tempel vollzogen wird, benötigt man für den „Ritus des Blutes“ neben einem Lamm oder einem Zicklein verschiedenfarbige Tücher, Wollgegenstände, Stoffe, zwei Sekel Silber – einen für die Opfer-

grube und einen für die gangatatt-Ensühnung –, Gebäcke, Käse, Olivenöl, Honig, Butter und Wein.²¹⁰

Mit dem „Ritus des Blutes“ entsühnt Šuppiluliuma I. den Palast und Muršili II. die Stadt Ḫattuša.²¹¹

Verschiedene Arten der Beopferung

Opfer an die Körperteile der Gottheiten: Zur Stärkung des Wettergottes liegt ein ungewöhnliches Opferritual vor, in welchem den einzelnen Körperteilen des Gottes Tieropfer dargebracht werden:²¹² „[Ein Lamm (und) eine Gans für den Kopf des Wettergottes; ein Lamm (und) eine Gans für den Hals] des Wettergottes; ein Lamm (und) eine Gans für die Schulter [des Wettergot]tes; ein Lamm (und) eine Gans für die Brust und für die Brustwarzen des Wettergottes; ein Kalb (und) eine Gans für die beiden Oberarme und für die beiden Unterarme/Fäuste [des] Wettergott[es]; ein Kalb (und) eine Gans für die Hände und für alle Finger des Wettergottes. Ein Kalb (und) eine Gans für das Gesäß (und) den Penis des Wettergottes; ein Lamm für die Knie und für die Waden des Wettergottes; ein Lamm (und) eine Gans für die beiden Füße des Wettergottes; ein Lamm für die Lanze und für das Gerät [des Wettergottes]“.²¹³ In einem anderen hurritischen Opferritual werden der Kopf und der rechte Oberarm des Teššop – hurritisch paḥi „Kopf“ und pandani ĥeraḥi „rechter Oberarm“ – mit je einem Brot beopfert.²¹⁴ Im Kult der Ištar/Ša(w)oška von Tamera trinkt die Königin (für) die Brüste der Hebat und der Išḫara.²¹⁵

Der Brauch, die Körperteile einer Gottheit zu beopfern, ist bereits in Ebla bezeugt, wo dem Kopf und dem Fuß der Statue des Rasap Opfer dargebracht werden.

In den theologischen Spekulationen der babylonischen Priesterschaft des ersten Jahrtausends werden die Gottheiten des babylon-

²¹⁰ KUB 29.4 Vs. II 3-8.

²¹¹ Siehe S. 291-293.

²¹² 125/r Vs. II 1'-15', bearbeitet von H.G. Güterbock 1992, 238 f.

²¹³ In dem im folgenden zerstörten Kontext (Kol. III) sind noch erhalten: Tasche, Axt, Bogen, Pfeile, Köcher, Kleider, Stuhl, Tisch und Eßnapf.

²¹⁴ KUB 27.1 (= ChS 1/3 Nr. 1) Vs. II 4.

²¹⁵ KUB 45.32 Rs. III 14'-16'.

²⁰⁶ KUB 30.32 (Duplikat KUB 32.114), bearbeitet von R. Lebrun 1977, 93-116, Vs. 1-6.

²⁰⁷ CTH 476 (KBo 5.1), bearbeitet von F. Sommer und H. Ehelolf 1924, Vs. I 25-27.

²⁰⁸ KUB 9.22 (mit Duplikaten), bearbeitet von G.M. Beckman 1983, 86-115, Vs. II 12'-27'.

²⁰⁹ KUB 29.4, bearbeitet von H. Kronasser 1963.

nischen Pantheons mit den einzelnen Körperteilen Marduks oder Ninurtas identifiziert.²¹⁶

„*Der Becher der Lelluri*“: Als „Becher der Lelluri“ ist im (h)išuwa-Festritual das folgende Opfer-Arrangement bezeichnet: Man stellt vor die Ahnengötter einen Tisch und auf diesen ein mulati-Gebäck eines halben Liters Mehlteig. Nun flicht man aus weißen, roten und blauen Wollstreifen einen Kranz, den man ebenfalls auf den Tisch legt. In den Kranz stellt man eine Weinkanne, an der eine Adlerfeder befestigt ist und nennt das Arrangement „Becher der Lelluri“.²¹⁷

Das „gemischte“ Arrangement: Ein vergleichbares Opfer bringt man der Ištar vom Amanus-Gebirge dar, das man das ħarnant-(Arrangement) nennt: Man schlachtet ein Schaf und libiert das Blut für die göttlich verehrten itmari-Gefäße.²¹⁸ Während man das Fleisch des Schafes zerteilt, füllt man Honig, Feinöl und Gerstenbrei in die itmari-Gefäße. Dann werden sieben verschiedene Pflanzen – Eichen- und Pappellaub, Kraut vom Torbau, lakkarwa-, artarti-, šanakukalla- und auwalla-Kräuter rund um die itmari-Gefäße gelegt. Nach dem Zerteilen des Opferfleisches brät man Herz und Leber. Eine Keule füllt man mit Granatapfelnkernen und kleingeschnittenem Fleisch. Sobald Herz und Leber gebraten sind, stellt man sie vor die Statuette der Göttin hin. Nun entnimmt die Ritualleiterin ein anaĥi des Brustfleisches, taucht es in Öl und legt es in ein ħuprušĥi-Gefäß; sie reicht dem Zelebranten ein Messer sowie Herz und Leber, die er zerschneidet. Die Teile, die rechts von ihm liegen, legt er in das Öl, und die Teile, die links von ihm liegen, legt er [auf den Tisch]. Von den auf dem Tisch liegenden zwölf Broten – fünf flachen Broten und sieben dicken Broten – nimmt er anaĥi-Kostproben und legt auch sie [in das ħuprušĥi-Gefäß]. Auf die dicken Brote legt er süßes Gebäck; auf die flachen Brote, L[eber, Herz und Brustfleisch]. Ein anaĥi legt er auf das Fleisch. Nun stellt man den Tisch vor die itmari-Gegenstände; man füllt einen Becher mit Wein und stellt ihn auf den Tisch. Dann setzen sich der Zelebrant und „der Herr der Götter“ zum Essen hin. Wenn sie

²¹⁶ KAR 102 und 328, A. Livingstone 1986, 101; vgl. auch W. von Soden 1985, 173.

²¹⁷ KBo 23.28 + Vs. I 25'-39', V. Haas 1990a.

²¹⁸ Siehe S. 489 mit Anm. 5.

gegessen haben, „trinken sie“ die Ištar vom Amanus-Gebirge, Ninatta und Kulitta und schließlich die Ĥudena- und Ĥudellurra-Göttinnen. Dann küßt der Zelebrant die vorher gefüllte Keule, wickelt rote Wollfäden um sie herum und stellt sie vor die itmari-Gefäße, welche anschließend mit Öl gesalbt und mit Wachs bestrichen werden. Die folgenden Ritualhandlungen sind nur noch in Resten erhalten.²¹⁹

Das Speiseopferzeremoniell und das Trinkzeremoniell

Das Speiseopferzeremoniell: Der Priester bereitet die Opferrationen für die Götter vor. Der Ritualterminus hierfür ist „er bricht ein Brot“. Etwas genauer ist der Ritus im AN.TAĤ.ŠUM^{SAR}-Festritual beschrieben: „Und die süßen Brote, die der König bricht – von all (denen) bricht er ein wenig vorn weg.“ Auf dieses gebrochene Brot legt er den für die Gottheit bestimmten Fleischanteil; dazu können vegetabile Opfergaben, wie z.B. Grütze, Gemüse oder Früchte gereicht werden. Von dem so zugerüsteten Opferanteil, den der Zelebrant auf den Opfertisch stellt, nimmt er die anaĥi-Kostprobe, die er in den Herd wirft. Das Opfer ist häufig von einer Libation auf die Opferspeise begleitet.

Nun werden die mittlererweile gar gekochten „Topfgerichte“ in den Tempel gebracht. Der Zelebrant oder die Zelebranten setzen sich und „verlangen zu essen“; andere Termini sind: „Er geht zum Imbiß“ oder „zum essen wird gerufen“. Dabei bezieht sich das Essen primär auf die Speiseopfer für die Götter und erst sekundär auf die Kultmahlzeit. Von bestimmten Broten, die der Zelebrant bricht, wird nun ebenfalls eine „Kostprobe vorweg“ genommen und den Göttern nach einer festgelegten Opferrunde vorgelegt. Auch von den übrigen Speisen – hauptsächlich aber von den gekochten Fleischstücken des Topfgerichtes – werden den Göttern ebenfalls anaĥi-Kostproben vorgelegt. Das Nehmen der Kostproben ist stets mit dem Eintauchen in einen Öltopf verbunden. Nach den Speiseopfern folgt das Trinkzeremoniell.

Das Trinkzeremoniell: Die großen Staatsfeste bestehen in weiten Teilen aus dem Trinkzeremoniell, um das sich die übrigen Kulthand-

²¹⁹ KBo 19.142 (= ChS I/3.1 Nr. 49) Vs. II – Rs. III.

lungen ranken. Das Trinkzeremoniell wird vom Königspaar ausgeführt; ist in den Ritualanweisungen nur der König genannt, so scheint doch die Königin zumeist miteinbezogen zu sein. Eingeleitet wird das Zeremoniell mit dem Ritualterminus „der König verlangt zu trinken“ – in der Bedeutung, der König ruft zum Trinkzeremoniell auf. Daraufhin bringen die Mundschenke die Trinkbecher und die silberne hup(p)ar(a)-Schale, und die Pagen die Servietten („die Tücher der Knie des Königs und der Königin“). Nun erhebt sich das Königspaar, um nach einer Verneigung vor den Götterstatuetten mit dem Trinkzeremoniell zu beginnen.²²⁰ Bezeichnet ist es mit dem Ritualterminus „der König trinkt“ bzw. „der König und die Königin trinken die Gottheit NN im Stehen/im Sitzen“.²²¹ Wie dies geschieht, ist nicht genau zu ersehen.²²² Die selten erfolgende Ritualanweisung, die „Lippe nicht an den Becher zu legen“, lässt vermuten, daß in der Regel der Becher nur mit den Lippen berührt und der Gottheit gewissermaßen zugestrichelt wird. Die Trankspende gießt der König aus dem iškaruḫ-Gefäß in die hup(p)ar(a)-Schale. Seltener libiert er oder ein anderer Zelebrant auf den Boden.²²³

Manchmal wird das Trinkzeremoniell für ein und dieselbe Gottheit mehrmals hintereinander wiederholt, wie z.B. dreimal in einem althethitischen (in mittelhethitischer Niederschrift vorliegenden) Festritual: „[Der König] und die Königin (trinken) den Wettergott stehend aus dem [goldenen Stier]rhyton. Er (der König) libiert in [die hup(p)ar(a)-Schale]; die Tempelsänger singen; die arkammi-Trommel (und) [den galgalt]uri-Tamburin schlägt man; der der Psalmodist psalmodiert, der Vortragspriester ruft. . . . Der Kö-

²²⁰ Eine Erklärung dafür, wann der König eine Gottheit stehend und wann sitzend trinkt, ist noch nicht gefunden worden; bei manchen Gottheiten allerdings vollzieht der König bzw. das Königspaar den Ritus stets stehend, wie bei Mezzulla, bei anderen wiederum stets sitzend, wie bei Tauri(t), bei wieder anderen sitzend oder stehend. H. Otten 1971, 14.

²²¹ Nach verschiedener Auffassung handelt es sich bei dieser Formel um eine Abkürzung für „zu Ehren eines Gottes trinken“, G. Neumann 1936, 378 mit Anm. 1; O.R. Gurney 1977, 34; HW³ E, 30.

²²² Der Terminus technicus dagan šipant- „auf den Boden libieren“ ist verschiedentlich belegt (z.B. KBo 5.1, bearbeitet von F. Sommer und H. Ehelolf 1924, Rs. III 24, 40; KUB 12.11 (= ChS 1/2 Nr. 46) Rs. III(?) 7-8; KUB 33.62 Rs. III 9'); seltener ist die Wendung „auf den Boden vor dem Opfertisch libieren“ (KUB 45.27 + Bo 4186, H. Otten und C. Rüster 1981a, 128, Rs. IV 22-24).

²²³ KBo 20.67 + Vs. II 26-45.

nig (und) die Königin trinken den Wettergott stehend aus dem [goldenen Stierrhyton]. Er libiert in die hup(p)ar(a)-Schale; die Tempel[sänger singen]. . . . Der König und die Königin trinken wieder den Wettergott stehend [aus dem goldenen Stierrhyton] – dreimal genau in dieser Weise. [Er libiert] in die hup(p)ar(a)-Schale.“²²⁴ An anderer Stelle ist das Zeremoniell wie folgt beschrieben: „Der König verneigt sich, und er tritt zum Thron. Ein Mundschenk bringt einen Becher herbei. Der König trinkt die Zwei – Wettergott-Wašezzil(i); er libiert in die hup(p)ar(a)-Schale; die kleine Leier (ertönt); die Tempelsänger singen.“²²⁵ Ähnlich ist die folgende Szene: „Die Mundschenke bringen drei Laibe Brot von dem tuḫupzi-Gerät herein. Der König steht auf; er verbeugt sich (nach) vorn; der Psalmodist psalmodiert. Die Königin (Text: König) bleibt sitzen. Der König trinkt drinnen stehend die Gottheit GAL.ZU aus einem Löwenrhyton; die Sänger von Kaniš singen . . . Der König trinkt drinnen stehend Ša(w)oška der Flur aus einem Becher; die hurritischen Sänger singen.“²²⁶ In manchen Ritualen ist es erforderlich, daß der König das Trinzeremoniell „drinnen“, also im Tempelraum, und „von draußen“, also wohl an der Tür stehend, ausführt.²²⁷

In einem Festritual für die Ša(w)oška von Ninive steht es im Belieben der Königin, die Göttin und ihren Kreis einzeln oder nur einmal als Gruppe zu trinken.

Die Reihenfolge der in dieser Weise zu huldigenden Gottheiten ist in den Opferlisten festgehalten.

Die Trinkzeremonielle des KI.LAM-, AN.TAḫ.ŠUM^{SAR}- und nuntarriyašḫa-Festrituals, die zumeist den hattischen Gottheiten gewidmet sind, beginnen in der Regel mit der Gottheit Tauri(t), verzeichnen dann aber verschiedene Reihenfolgen. Mit dem Begriff „die Gottheit trinken“ ist der Ritualterminus „der König trinkt die Gottheit NN zum ersten Mal“ verbunden. Gemeint ist entweder, daß bei dieser Gottheit die Runde des Trinkzeremoniells beginnt,

²²⁴ KBo 17.74 i, bearbeitet von E. Neu 1970, Vs. II 13-15, vgl. auch Rs. III 7'-10'.

²²⁵ KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Rs. V 34'-48'.

²²⁶ Siehe auch S. 812.

²²⁷ KUB 10.27 Rs. VI 10'-12' und KUB 27.16 Rs. IV 25-29, O. Szemerényi 1982, 222. In KUB 27.1 (= ChS 1/3.1 Nr. 1) Rs. IV 10-11 werden die Götter für das Trinkzeremoniell, „falls es dem König genehm ist“, in Gruppen von drei, vier oder fünf zusammengefasst.

oder daß der König (für) sie „zum ersten Mal“ in diesem Götterkreis trinkt.

Die umfangreichen Trinkzeremoniellen sind Teil der am Ende eines Festrituals stattfindenden Kultmahlzeit. Es findet also ein gemeinsames Mahl des Königspaares und der Gottheiten statt, an dem – wie im (h)išuwa-Festritual die Festgemeinde lediglich passiv beteiligt ist. Kleinere, nur wenige Götter betreffende Trinkzeremoniellen werden zu den verschiedensten Situationen während eines Festes vollzogen. Das Ende der Opferrunden wird meist mit den Ritualtermini „es ist fertig“ oder „die Opferrunde ist beendet“ angekündigt.

Den ursprünglichen Sinn des Zeremoniells könnten die Tiergefäße der Gottheiten erklären: Da sich die Gottheit in ihrem Sakralgefäß manifestiert, indem das Gefäß die Gottheit selbst darstellen kann,²²⁸ trinkt der Zelebrant gewissermaßen aus der Gottheit. Auf diesem Hintergrund könnte denn auch die hattische Wendung *ta=si=garam furuzimu*, „die Göttin Urunuzimu ist in ihrem Wein“, zu verstehen sein.²²⁹ Um den Eid der Beamten in der Stadt Ura zu sanktionieren, läßt Tuthaliya IV. das Tiergefäß des Kriegsgottes Jarri bringen, damit sie daraus trinken.²³⁰

Spätestens zu Beginn der Großreichszeit wird das Zeremoniell mehr und mehr als bloßes Trankopfer verstanden.

Bemerkenswert sind die verschiedenartigen Verbote während des Trinkzeremoniells. So darf nur der König, nicht aber die Königin die Libation mit der *hup(p)ar(a)*-Schale ausführen. Bei bestimmten Anlässen ist es verboten, die *iškaruḫ*-Kanne zu füllen oder sie für die Huldigung des Zababa zu verwenden. Trinkt das Königspaar (für) Tauri(t), so ist Gesang ausdrücklich untersagt.

Dargestellt sind Libationsszenen auf dem faustförmigen Gefäß des Museum of Fine Arts in Boston,²³¹ auf dem Felsrelief von Fraktin (in Kappadokien) und auf einem Orthostatenrelief in Malatya. Auf dem faustförmigen Gefäß ist dargestellt, wie ein Großkönig Tuthaliya mit der *iškaruḫ/iškariḫ*-Kanne auf den Boden libiert. Auf dem Felsrelief von Fraktin libieren König und Königin mit der Kanne – links Hattušili III. in der Tracht des Wettergottes für den

Wettergott; rechts Puduḫeba in der Tracht der Sonnengöttin von Arinna für die sitzende Sonnengöttin von Arinna (Abb. 134); auf dem Relief von Malatya (10./9. Jahrhundert) gießt die Königin stehend vor der ebenfalls stehenden geflügelten Ištar die Trankspende in ein Gefäß.²³²

Verzehrt werden die Opferspeisen von den am Ritual beteiligten Priestern, dem Zelebranten oder Ritualherrscher und der übrigen Festgemeinde. Aber auch hier liegen – ritualbedingt – Regelungen vor, wie z.B.: „Der Zelebrant, der Sänger und der Beschwörungspriester setzen sich im (Ritual-)Zelt zum Essen (nieder); darüber hinaus geht aber kein anderer 'Herr der Gottheit' zum Essen in das (Ritual-)Zelt hinein. Sie sitzen im Hause vor dem (Ritual-)Zelt; das Fleisch des Lammes essen sie nur dort.“²³³

Nach dem Opfermahl werden die Statue der Gottheit, ihr Kultgerät und auch der Zelebrant gesalbt. Bevor der Zelebrant den Tempel verläßt, verneigt er sich vor den Göttern. Dann sammelt man die Speisereste ein, legt sie auf den Herd und verbrennt sie²³⁴ oder bringt sie zum Fluß.²³⁵

²³² KUB 12.11 (= ChS I/2 Nr. 46) Rs. III 11-16.

²³³ KBo 15.25 Rs. 18-19.

²³⁴ KBo 11.10 III 26.

²²⁸ KUB 1.17 Vs. II 2 f., C. Girbal 1986, 151.

²²⁹ KUB 26.29 + 8-10.

²³⁰ Siehe S. 368.

²³¹ K. Bittel 1976, Abb. 278.

DIE HETHITISCHEN FESTRITUALE UND DER STAATSKULT

Allgemeine Bemerkungen

Über die altanatolischen Kulte – ihre Mythen, Gebete, Beschwörungen und vielfältigen Volksbräuche – geben uns die hethitischen Festrionale¹ bzw. Ritualanweisungen,² deren reiche Überlieferung ohne Beispiel in den Kulturen der alten Welt ist, einen umfassenden Einblick. Die verschrifteten Rituale kultischer Feste sind seit der althethitischen Zeit bis zum Ende des hethitischen Großreichs tradiert.³ Gelegentlich liegen von ein und derselben Ritualanweisung althethitische, mittelhethitische und junghethitische Tafeln vor, die nur selten größere Abweichungen zeigen; haben Veränderungen stattgefunden, so begründet dies die Ritualanweisung.⁴

Die Ritualanweisungen, die in den Bibliotheken von Hattuša oftmals in bis zu zehn und mehr Exemplaren aufbewahrt wurden, sind detaillierte Anleitungen oder Rollenbücher⁵ zur korrekten Durchführung aller zum Fest gehörenden Zeremonien. Sie enthalten Regieanweisungen für das Hofzeremoniell, das den Auftritt des Königspaares und des Hofstaats regelt; sie überliefern den Wortlaut der zu rezitierenden Liturgien oder der Festgesänge; sie regeln die technischen Angelegenheiten des Opferzeremoniells, der verschiedenartigsten Riten und die Verpflegung der Festgemeinde. Damit der Kult auch außerhalb der Hauptstadt korrekt vollzogen werden konnte, schickte man Duplikattafeln in die Provinzstädte.⁶

¹ Das Sumerogramm EZEN „Fest“ ist mit dem inskribierten Zeichen ŠE „Gerste“, also EZENxŠE (= EZEN₄) geschrieben; die akkadische Lesung für EZEN ist esinnu(m), hethitisch šiyamana- (I. Singer 1983, 45) und hurritisch eli.

² Die Termini sind (hethitisch) malteššar „Ritual“, aniuur „Opferitus, Ritual“ und ḫazziwi „Kulthandlung, Ritual, Kultlieferung“; luwisch malḫašša, siehe F. Starke 1990, 172; eine genauere Spezifizierung dieser Begriffe ist bislang kaum möglich.

³ CTH 591-791.

⁴ Zum Beispiel KUB 27.1 (= ChS 1/3.1 1994, Nr. 1) Vs. I 1-6 oder die achte Tafel des (h)išuwa-Festrivals KUB 40.102 Rs. V 5'-7'; KUB 51.21 Rs. 16' f.; KBo 24.14 Vs. II 5'-7'.

⁵ B. Menzel 1981, 45.

⁶ So stammt z.B. ein Exemplar der Ritualserie itkalzi (siehe S. 192) aus Orta-köy (unpubliziert, Hinweis A. Ünal) oder ein Ritual für den Gott Telipinu aus Maşat (H.G. Güterbock 1986).

Die Feste des Kalenderjahres sind großangelegte Veranstaltungen, sowohl kultisch-sakralen als auch gesellschaftlich-profanen Charakters.⁷ Ihr Zweck ist die Aktivierung der den Gottheiten innewohnenden Lebenskräfte zur Erlangung ergiebiger Regenfälle, üppiger Ernteerträge, zur Vermehrung des Viehbestandes und der Jagdtiere, zur Stärkung der charismatischen Kräfte des Königs und zahlreicher Nachkommenschaft des Königshauses. Da also die menschliche Existenz, die auf der Landwirtschaft, der Weidewirtschaft und der Jagd basiert, unmittelbar vom Vollzug der Feste abhängig ist, steht deren Ausübung im Dienst eines kollektiven Ziels der Gemeinschaft, die durch die Festgemeinde vertreten ist.

Zur Festgemeinde gehören nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter, die in Gestalt ihrer Statuetten – ihren Körpern, von denen die Seelen der Gottheiten während des Festes Besitz ergreifen –, anwesend sind. Zu ihnen stellt der Mensch mit Hilfe des Rituals eine direkte Verbindung her, die nur durch die sorgfältige Einhaltung der Riten erreicht und aufrechterhalten werden kann. Somit wird die Ausübung des Rituals zu einer Lebensnotwendigkeit. Das Ritual regelt also die Verhaltensweisen und die Form der Kommunikation mit den Göttern. Die Anwesenheit der Götter kommt in der Verbindung von Opferzeremoniell und Kultmahl zum Ausdruck; denn im Kultmahl, das mit den Opferzeremonien in unmittelbarer Verbindung steht, werden Menschen und Gottheiten zu Tischgenossen, zu einer Speisegemeinschaft. Vom Fleisch der Opfertiere zu essen bedeutet Teilnehmen am gemeinsamen Mahl, das Menschen und Götter in Harmonie verbindet. Dieser Binderitus⁸ bewirkt eine Einheit insbesondere zwischen dem Königspaar und den Gottheiten, der in dem sakralen Akt des „die Gottheit Trinkens“⁹ seinen Höhepunkt findet.

Das Alter der Feste: Der komplizierte Aufbau der Rituale, die vielen hattischen Termini sacrificales sowie die den Ritualen inkorporierten Gesänge in hattischer Sprache zeigen, daß gerade die zentral-anatolischen Rituale lange vor der Zeit der Hethiter bestanden haben. In ihrer Zielsetzung und in ihrer Konzeption dürften sie weit in prähistorische Zeit zurückreichen. Gelegentlich läßt sich noch als

⁷ Vgl. auch A.J. Pfiffig 1975, 21.

⁸ A. van Gennep 1986, 27, 29, 37 f.

⁹ Siehe S. 669-673.

ursprünglicher Kern eines Rituals eine einfache alltägliche Handlung oder eine apotropäische Geste erkennen, um die sich dann im Laufe der Zeit immer umfangreichere rituelle Handlungen rankten.

Erstmals inschriftlich erwähnt sind anatolische Feste in den Urkunden der altassyrischen Handelskolonien. Es sind darin einheimische Festtage bzw. Feste für die Gottheiten An(n)a, Nipas, Parka, Harihari und Tuhtuḫanum als Terminbezeichnungen (für Schuldenzahlungen der einheimischen Bevölkerung) verzeichnet.¹⁰ Von diesen Festen ist allein das Fest der in Ḫattuša im Tempel der Getreidegöttin verehrten Gottheit Parka/Pirka noch im hethitischen Schrifttum bezeugt.¹¹

Die in ihrer ursprünglicheren Form sicherlich noch einfachen und nur an wenige Regeln gebundenen Rituale wurden spätestens nach ihrer Übernahme durch den hethitischen Staat unter der Obhut der Priesterschaft gesammelt und nach einem einheitlichen Konzept gestaltet. In einem Gebet an den Wettergott von Kummanni berichtet Muwatalli II., daß er ehrwürdige alte Männer nach den Riten befragte, um sie nach deren Berichten niederschreiben zu lassen.¹² Daß die Festriten aus den verschiedensten Landesteilen zusammengetragen wurden, zeigen fremdsprachige Bezeichnungen von Ritualmaterien, deren Namen gelegentlich in den Ritualanleitungen mit den entsprechenden hethitischen Termini erklärt werden mußten.¹³

Die im Laufe der Zeit immer komplexer und gelehrter gestalteten Rituale konnten schließlich nur noch unter der Leitung einer kompetenten, sachverständigen und differenzierten Priesterschaft durchgeführt werden. Ein Beispiel dafür mag die Bemerkung in einer Ritualanleitung geben, die belegt, daß ein Schreiber die richtige

¹⁰ H. Hirsch 1972 und L. Matouš 1965 und 1980.

¹¹ KUB 57.95, bearbeitet von H. Otten 1959. Hethitische Belege für Parka: KBo 10.27 Rs. IV 18'; KUB 38.10 Rs. IV 19; KUB 55.1 Vs. II 2; IBoT 3.1 91, linker Rand 4, siehe auch S. 614.

¹² CTH 382, bearbeitet von Ph.H.J. Houwink ten Cate und J. Josephson 1967, 107, Vs. 23 f.

¹³ Zum Beispiel in einem althethitischen Ritual (bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969): „Hinein bringen wir doppelt die Becher aus Ton, voll mit tarlipa – Blut nennen wir es“ (Vs. I 26' f.). „Sie nimmt schwarze Wolle und umgibt sie ringsum mit Schaffett; man nennt das „tiššatwa““ (KUB 12.34 Vs. I 5 f.). „Und man nennt die Leber taḫalai“ (KUB 25.36 Rs. V 38 f.). „Der Beschwörungspriester bricht alle Fladenbrote; man nennt sie zannita“ (KUB 12.15 Rs. VI 14' f.). Zu weiteren Beispielen vgl. F. Starke 1990, 275 mit Anm. 930 und 931.

Reihenfolge der zu beopfernden Gottheiten aus einer gesonderten Tafel vorliest.¹⁴

Während der Großreichszeit wurden die Feste zu immer aufwendigeren Verpflichtungen des Staates, um den Prunk und die Machtentfaltung des Königtums zu demonstrieren.

Die Kultversorgung: Die Finanzierung der Feste obliegt den Tempeln und dem Palast in Ḫattuša.¹⁵ Beteiligt sind ferner die Institutionen „Palast der Königin“, „Palast des Vaters der Majestät“, „Haus des Großvaters“, „Haus der Askoi“¹⁶ und andere mehr, die alle über vom Palast unabhängige, zum Teil steuerfreie Güter verfügen. Einen Anteil der Kosten tragen darüberhinaus die Provinzgouverneure. Der „König von Išuwa“ ist an der Finanzierung eines Festes in Katapa beteiligt.¹⁷ Eine entsprechende Verordnung enthält der Staatsvertrag Tuḫaliyas IV. mit Kurunta von Tarḫuntašša: Die jährliche Lieferung beläuft sich hier auf 200 Rinder und 1000 Schafe, die in diesem besonderen Fall Ḫattuša zu übernehmen bereit war.¹⁸ Aber auch die Ortschaft, in der das Fest stattfindet, die Hirten, Handwerker, ja die gesamte Bevölkerung, trägt zur Finanzierung der für die Opfer und das Festmahl benötigten Naturalien bei. Für das zukru-Opferitual in Emar gibt das Volk „soviel (ihm) beliebt.“¹⁹

Die Abgaben sind in der Regel auf eigenen, zu den verschiedenen Festanleitungen gehörenden Listen verzeichnet.

In Emar obliegt die Finanzierung der Feste den beiden Institutionen Palast und Stadt.

Das Verteilen von Geschenken: Während der Feste verteilt der König Geschenke an Städte und Personengruppen.

Am achten Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals überreicht Tuḫaliya IV. der Stadt Arinna ein Geschenk von 100 Sekel Silber

¹⁴ KUB 20.59 Rs. V 4-6, siehe S. 815.

¹⁵ Zum Beispiel KBo 17.33 + (= StBoT 30, 1985, 290-292) Rs. IV 12'-16'; KBo 17.36 + (= StBoT 30, 1985, 285-288) Rs. IV 1'-7'; KBo 19.162 Rs. 1' ff.; KUB 29.1 Rs. III 15-26; KUB 40.2 Rs. 25-27; KUB 44.4 + KBo 13.241 Vs. 21, 28 f.

¹⁶ ABoT 14 + Rs. VI 17' f.

¹⁷ KUB 44.4 + KBo 13.241 Vs. 26.

¹⁸ Bo 86/299, bearbeitet von H. Otten 1988, Vs. II 21-30.

¹⁹ Emar VI.3 1986, Nr. 373:40-41.

für den Tempel der Sonnengöttin.²⁰ Am 19. Tag werden die Geschenke – Kleider, Silber und Gold – durch ein Gallenblasenorakel ermittelt. Die Besenkung des Bundes der Hundemaskenträger kündigt in einem althethitischen Ritual der Kommandeur der Palastgarde feierlich an.²¹ Im KI.LAM-Festritual erhalten die Hundemaskenträger vom König adupli-Kleidungsstücke, Silber, Gold und Nahrungsmittel.²²

Wichtig ist bei den den Ritualen integrierten Wettspielen die Belohnung des Siegers. So „hält derjenige, welcher siegt, den Zaum (des königlichen Wagens).“ „Dem, der gewinnt und dem, der auf dem zweiten Platz ist, gibt man zwei Soldatenkleider“; „der Läufer, der gewinnt, dem bringt man eine Mine Silber und wagata-Gebäck“.²³ Die Sitte, den Sieger auszuzeichnen und den Verlierer zu bestrafen, bezeugt die althethitische Palastchronik: „Wenn man vor dem König (um die Wette) schießt, wer da trifft, dem gibt man Wein zu trinken; das sind die Königssoldaten. Wer aber nicht trifft, dem gibt man einen leeren iyal-Becher“ und nackt muß er sich der Öffentlichkeit zur Schau stellen.“²⁴

Geschenke in Form von Silber werden vom „König des Landes“ während des kissu-Festes in Šatappu (bei Emar) an Ereškigal und an Ea verteilt.²⁵

Die Ritualisten und Zelebranten: Oberster Priester und zugleich Zelebrant der großen Feste ist der König bzw. das Königspaar – der König in seiner Eigenschaft als Tabarna oder Labarna und die Königin in ihrer Eigenschaft als Tawananna.²⁶ Opferherr ist gelegentlich auch der „Kronprinz“ tuḫ(u)kanti und der mit diesem vielleicht auch identische „Prinz“.

Die eigentlichen Ritualleiter sind die Priester, denen die verschiedensten Kulteakteure mit oftmals hattischen Berufsbezeichnungen²⁷ – Beschwörungspriester, Priesterinnen, Kultwärter und

²⁰ KBo 9.91, bearbeitet von S. Košak 1982, 24-29, Rs. 9 f.

²¹ KBo 20.67 + KBo 17.88 + KBo 24.116 + KBo 34.151 + 179/e, bearbeitet von J. Klinger 1992a, 275-316, Vs. II 15 f., 21.

²² Siehe S. 762.

²³ Siehe S. 417, 688 und 784.

²⁴ KBo 3.34 Vs. II 33-35, N. Oettinger 1979, 409 Anm. 25 und R.H. Beal 1992, 555 f.

²⁵ Emar VI.3 1986, Nr. 385:25 und Nr.386:10' f.

²⁶ Siehe S. 196 und 204.

²⁷ Die Liste KBo 5.11(+) Vs. I führt die hattischen Kulteakteure mit ihren sumerographischen Bezeichnungen auf.

Kultwärterinnen sowie eine große Anzahl von Palastangestellten – Sängern, Tempelmusikanten, Tänzern und Tänzerinnen, Mundschenken, Köchen, Tafeldeckern – zur Seite stehen.

Neben der Königsfamilie – dem Kronprinzen, den Königssöhnen und Prinzessinnen – und dem Kultpersonal nehmen an den Festen auch hohe Beamte teil; es sind die schon seit der altassyrischen Zeit²⁸ und dann in den althethitischen Landschenkungsurkunden²⁹ und im Telipinu-Erlaß³⁰ als die höchsten Würdenträger des Staates geltenden Funktionsträger, nämlich der Kommandeur der Palastgarde³¹ mit seinen Palastgardisten, der Prinzipal der Pagen mit seinem Pagencorps, der Prinzipal der Mundschenke mit seinen Mundschenken, der Prinzipal der Tafeldecker mit seinen Tafeldeckern, der Küchenmeister mit Köchen und Metzgern sowie die Stabträger oder Herolde. Zusammen mit den „Herren der Länder“ – den Provinzgouverneuren –, den „Fremden“³² – den Diplomaten des Auslandes – und den Vertretern einzelner Städte bilden sie spätestens seit der Großreichszeit die den Staat repräsentierende „große Versammlung“.

Die Institution der „großen Versammlung“, im (h)išuwa-Festritual mit dem Begriff „das gesamte Land“ umschrieben, hat in erster Linie eine staatstragende, herrschaftslegitimierende Funktion. Wie die Vasallen zur Bekräftigung und Bestätigung der Autorität des Großkönigs regelmäßig am Hof zu erscheinen haben, so sind auch die Vertreter der Landesteile gehalten, an den großen Festen in Ḫattuša teilzunehmen und dem König zu huldigen. Vorläufer der Institution der „großen Versammlung“ ist die seit den althethitischen Urkunden belegte Versammlung der hohen Beamenschaft, panku- genannt, der noch im Telipinu-Erlaß die Entscheidungen des Königs unterstellt sind.³³

Den Vollzug der Feste regeln königliche Verordnungen, die unter Tuthaliya IV. zuweilen wie Staatsverträge eingeleitet sind.³⁴

²⁸ J. Klinger 1992, 188.

²⁹ H. Otten 1991, 347.

³⁰ CTH 19, bearbeitet von I. Hoffmann 1984, § 32-33.

³¹ In der Apologie Ḫattušilis III., zuletzt bearbeitet von H. Otten 1981, ist der Oberste der Palastgarde der Bruder des Königs.

³² J. Klinger 1992.

³³ Siehe S. 12.

³⁴ AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual: KUB 20.42 Vs. I 1-12, siehe S. 773 und 796; KUB 20.63 Vs. I 1-11; KUB 17.35; nuntarriyašha-Festritual: KUB 11.43 Vs. I 1-7, siehe S. 831.

Betrachtet man die Festrituale unter einem gruppen-soziologischen Gesichtspunkt als verdichtete Abbildungen und Wiederholungen des sozialen Zustandes der hethitischen Gesellschaft, so vermitteln sie den Eindruck eines straff organisierten, umfassenden Staatswesens, das allein der König repräsentiert. Hierfür sprechen die stark ausgeprägte Ritualisierung des kultischen Vollzugs, die starre Einhaltung der Zeremonien, das fast völlige Fehlen extatischer Momente und – bis auf geringe Ausnahmen³⁵ – jeglicher Art von Spontanität und Individualität der Festgemeinde.

Zentrum und Zentralisation der Feste: Die Feste werden im ganzen Land unter der Organisation und Regie der Priesterschaft von Ḫattuša veranstaltet. Selbst für die unbedeutendsten Ortschaften bestimmte in der Großreichszeit der Hof wenigstens ein Herbst- und ein Frühlingsfest.

Der Prozess der Zentralisierung der großen Feste in der Metropole Ḫattuša beginnt im Mittleren Reich. Den Anstoß dafür mag die politische Situation gegeben haben, denn die im nördlichen Zentralanatolien gelegenen Kultstädte waren lange Zeit hindurch von der Metropole abgeschnitten, so daß deren Gottheiten, Kulte und Feste nach Ḫattuša oder nach anderen sicheren Orten verlegt werden mußten.³⁶

Daß die bedeutenderen Feste in Ḫattuša und der engeren Umgebung der Stadt gefeiert worden sind, zeigt der folgende Abschnitt eines mantischen Textes: „Sowie ich, die Majestät, aus dem Lande Kummanni (nach Ḫattuša) hinaufgelange, werde ich mich auf den Thron setzen und dann die Feste begehen.“³⁷

Wie eine Übertragung des Festschauplatzes vonstatten ging, verdeutlicht ein Festritual für Teššop und die Flüsse, dessen eigentlicher Schauplatz das Land Kizzuwatna ist: Um die Genien der Flüsse Tulmar, Zuwaḫḫu, Šidarbu, Puratti (Euphrat), des Kanals Ubilpaeše, der Flüsse Ḫapahḫupa, Kapšalla und des Maraššanta (Kızıl Irmak) in Ḫattuša anwesend sein zu lassen, füllt man das Wasser der jeweiligen Flüsse in Becher, die dann im Ritual die Flüsse repräsentieren.³⁸

³⁵ Siehe S. 687-688.

³⁶ M. Forlanini 1984.

³⁷ KBo 16.98 Vs. II 11 f., E. Neu 1968, 27.

³⁸ CTH 767.

Rituelle Elemente

Ein Ritual ist ein kompliziertes, in sich geschlossenes System, das sich aus aneinandergereihten und einander bedingenden Einzelritten zusammensetzt. Die Sequenz der Riten und Zeremonien unterliegt festen Regeln. In den verschiedenen Festritualen handelt es sich im wesentlichen um dieselben Elemente. Nur selten ist ein Einzelritus charakteristisch für ein bestimmtes Fest.

Die wichtigsten rituellen Elemente sind Sprache, Gestik, Musik, Tanz, Festspiele, Orakel, der Ort des Ritualgeschehens und die Zeit, welcher der Festablauf unterliegt.

Die Sprache: Gebete, Hymnen, Beschwörungen, liturgische Gesänge, Zurufe usw. werden in den den jeweiligen Göttern vertrauten Sprachen – hattisch, palaisch, luwisch, hurritisch, nesisch, babylonisch und in mindestens einer ganz und gar unbekannten Sprache – rezitiert oder gesungen. Im althethitischen Kult erfolgen Rezitationen nur in hattischer, selten in luwischer und palaischer Sprache; hurritische und gelegentlich babylonische Rezitationen sind erst seit dem Mittleren Reich bezeugt. Reine Kultsprachen, da sie seit der Mitte des zweiten Jahrtausends nicht mehr gesprochen und selbst von den Priestern und Schreibern kaum noch verstanden, sind die hattische und die palaische Sprache.

Gelegentlich begegnen Zurufe des Kultpersonals; ein häufiger Ruf der Rezitatoren ist die Interjektion oder der Imperativ aḫa, sei es anlässlich eines Tanzes, sei es beim Kommen und Gehen des Königs oder während des Trinkzeremoniells und der Brotopfer. Hattischer Herkunft sind die Zurufe kaš, mišša „nimm“, zinar „Musik!“ sowie ḫū und impū bzw. ūḫu ipū der ḫapi(ya)-Leute.

Die Gestik: Verehrungsgesten sind die verschiedenen Formen des Niederknien und des Verneigens, die zumeist der König, seltener auch die Königin und hohe Kultfunktionäre vollziehen. Die Verneigungen können im Sitzen oder im Stehen erfolgen; man verneigt sich „nach vorn“³⁹ oder „der Gottheit gegenüber“. Richtet man an den Gott ein Gebet, so geschieht dies – wie auch in Babylonien – mit emporgehaltenen Händen.⁴⁰

³⁹ H. Otten 1971, 44.

⁴⁰ KBo 3.4 + Vs. I 22; weitere Belege in HW² E 83.

Mit dem Opfergestus des die Hand an einen für das Opfer vorgesehenen Gegenstand Legens⁴¹ bekundet der Zelebrant, daß er der Überbringer des Opfers ist. Wenn der König vor der Libation den Becher mit den Lippen berührt, so liegt dies auf der gleichen Ebene. Ein solcher Weihungsgestus kann auch nur „von weitem“, ohne daß der Gegenstand berührt wird, erfolgen. In einem Fall legt der König dreimal die Hand an ein Libationsgefäß, aus welchem der Priester dreimal für Zababa libiert.⁴²

Anweisungen erteilt der König durch einen Wink mit den Augen: „Der König winkt mit den Augen“ verschiedenen Kultakteuren, um ihnen ihren Auftritt anzuzeigen. Umgekehrt erhält auch der König von den Priestern Regieanweisungen, etwa mit der Zeremonialaxt (Abb. 44)⁴³ oder der Zeremoniallanze (Abb. 43).⁴⁴

Ein kaum deutbarer Gestus des Königs während der Zeremonien des KI.LAM.⁴⁵ und des AN.TAH.ŠUM^{SAR}-Festrituals⁴⁶ ist das Werfen eines Tuches in die „große Versammlung“; das Fangen desselben durch die beiden Gruppen der Palastgardisten und der Pagen könnte allenfalls eine Art Wettstreit darstellen.⁴⁷

Kultmusik: Mit dem Festzeremoniell untrennbar verbunden ist die Musik.⁴⁸ Eine große Anzahl von Musikinstrumenten, mit zum Teil hattischen Bezeichnungen⁴⁹, wie die große und die kleine Leier, Lauten, Trommeln, Tamburine(?), Zimbelen oder Klappern, Sistrren, Flöten und Hörner begleiten und betonen die Rhythmen der Gesänge verschiedenster Chöre. Diese, die Festhandlungen untermalenden Musik- und Gesangdarbietungen⁵⁰ sollen die Gottheiten

⁴¹ D.P. Wright 1986, 440-446.

⁴² KUB 25.36 Rs. V 4 f., vgl. auch KBo 4.9 Vs. II 51 f., siehe auch S. 788 f., 801 und 834-837.

⁴³ KBo 10.24 Rs. IV 1-4, siehe S. 753.

⁴⁴ Siehe S. 799.

⁴⁵ KBo 27.42 III 12-17, siehe S. 768.

⁴⁶ KBo 4.9 Rs. VI 5-13, siehe S. 800.

⁴⁷ H. Gonnet 1981, 791-794 und C. Zinko 1987, 42 f.

⁴⁸ H.M. Kümmel 1973a, 169-178; S. de Martino 1988; A.M. Polvani 1988; R.M. Boehmer 1988; E. Badalı 1991.

⁴⁹ Hattisch zinar „Leier“, sumerographisch GIŠ D¹INANNA, wörtlich „Ištar-Holz“, hun = zinar, sumerographisch GIŠ D¹INANNA.GAL „großes Ištar-Holz“ und ippi = zinar, sumerographisch GIŠ D¹INANNA.TUR „kleines Ištar-Holz“, E. Laroche 1955, 72-74.

⁵⁰ KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971, Rs. IV 36'-38', Rs. V 9'-11'; KBo 15.33 Rs. III 4-8. In KUB 45.5(= ChS 1/2 1986, Nr. 10) Vs. 7 II 22' begleitet Musik das Zeremoniell „des Waschens der Füße der Gottheit.“

erfreuen. Die Ritualanweisungen schreiben vor, bei welchen Gelegenheiten und für welche Gottheiten die betreffenden Instrumente zu spielen sind. Bemerkenswert ist das Gesangverbot im Kultzeremoniell für die Gottheit Tauri(t):⁵¹ „König (und) Königin trinken sitzend Tauri(t). Man schlägt die große Leier, singt (aber) nicht.“⁵² Da über den Charakter dieser Gottheit keine Aussagen zu treffen sind, bleibt ihre offenbare Abneigung gegen Gesang unerklärt.

Oft ist der Auftritt des Königs von Musik begleitet; Musikanten und Musikantinnen laufen ihm musizierend und singend voran; wobei gelegentlich auch hier ein ausdrückliches Gesangverbot besteht.⁵³

Für das purulliya-Festritual sind die liturgischen Gesänge in hattischer Sprache auf gesonderten Tafeln überliefert: Mädchenchöre begleiten das Zeremoniell des Königs, wie z.B. die Ankunft des Königs in Zippalanda, das Betreten und Verlassen der Sakralgebäude oder den Festzug auf den Berg Taḫa.⁵⁴ Im gleichen Fest singt ein Frauenchor in Nerik zu Ehren des Wettergottes der Stadt „das (hattische) Lied der Stiere“, hinter denen der König Schreite.⁵⁵ Ebenfalls im purulliya-Festritual singen die Leute der Ortschaft Anunuwa und die zintuḫi-Mädchen, während Trommlerinnen trommeln und mit den Klappern rasseln.⁵⁶

Besonders häufig sind musikalische Darbietungen bei den süd-anatolisch-luwischen Festhandlungen in der Stadt Iṣtanuwa: Zwei Chöre – ein Chor aus Iṣtanuwa und einer aus Lullupiya – tragen mit ihren beiden Vorsängern in regelmäßiger Abfolge Gewittergesänge vor, zu denen Priester die Lauten schlagen und „vom Dache aus das Horn blasen“.⁵⁷ Durch diese Gewittermusik sollen die kosmischen Vorgänge, mittels der Analogie der Töne zum Grollen des Donners, beeinflusst werden.⁵⁸

Die Kunst des Musizierens wurde in den Tempeln gelehrt. Für die Intervalle der ursprünglich sieben, später üblicherweise neun Saiten gibt es spezielle, nur zum Teil verständliche Bezeichnungen.

⁵¹ H.M. Kümmel 1973a.

⁵² KUB 10.12 Vs. III 7' – Rs. IV 1, H.M. Kümmel 1973a, 170.

⁵³ KBo 10.24 Rs. IV 13-18, H.M. Kümmel 1973a, 175 f.

⁵⁴ Siehe S. 736 f.

⁵⁵ KUB 20.10, bearbeitet von V. Haas 1970, 272-275, Rs. IV 9'-14', siehe S. 319 und 683 f.

⁵⁶ KBo 10.27 (siehe S. 722 f.), Vs. III 14'-17'.

⁵⁷ KBo 4.11 Vs. 25, F. Starke 1985, 294-353.

⁵⁸ Vgl. auch W. Eichhorn 1976, 32 f.

Ein aus Ugarit stammender und im 14. Jahrhundert entstandener Text enthält ein hurritisches Lied an Nikkal, dem ein auf das Lied bezogener Notenteil beigegeben ist.⁵⁹

Von den Inhalten der Gesänge und deren Beziehung zu bestimmten Gottheiten ist kaum etwas bekannt. Bezüge finden sich in dem „Lied der Stiere“ im Kult des Wettergottes von Nerik oder in den „ermutigenden Gesängen des Kampfes“, die anlässlich des (h)išuwa-Festrituals für Zababa gesungen werden.⁶⁰

*Tänze*⁶¹: Wie die Musik, so ist auch der Tanz unlöslich mit den Festritualen verbunden. Neben den Berufs- oder Tempeltänzern tanzen auch andere Kultakteure wie die Komödianten,⁶² die ḥapi(ya)-, zinḥuri- und ḥalli(ya)ri-Tempelsänger,⁶³ verschiedene Priesterinnen⁶⁴ und sogar die Königin. Darüberhinaus tanzen die Mädchen, Frauen und Männer der an den Festen beteiligten Ortschaften.

Die Festtänze – Einzel- und Gruppentänze – unterliegen strengen Regeln. Eine überlieferte Tanzanweisung⁶⁵ mit vielen Spezialtermini, wie z.B. „das Zurück- (und) Hinaustanzen“, die Tänze „nach Art der Stadt Laḥṣan“ oder „nach Art der Stadt Ḥupišna“, legt die Annahme nahe, daß in Tanzschulen der Tempel diese Kunst unterrichtet worden ist. Wie vielfältig die Tänze gewesen sind, zeigen die zahlreichen Termini des Tanzes: „tanzen“, „vorangehen“, „drehen/umwenden“, „sich wenden“, „treiben“, „sich in den Hüften wiegen“⁶⁶ oder „sich an Ort und Stelle drehen“, d.h. seinen Platz beim Tanz nicht zu verändern. Auf Darstellungen der Kultgefäße begegnen der in den Festritualen erwähnte Kniertanz in Hockstellung⁶⁷, Saltos und Tänze, bei denen die Arme – wie in

⁵⁹ H.-J. Thiel 1977 und 1978; R. Werner 1981.

⁶⁰ KBo 15.52 + Rs. IV 2'-22'.

⁶¹ O.R. Gurney 1977, 34 f. und S. de Martino 1989.

⁶² KBo 10.25 Rs. VI 17' f.; KUB 11.17 Vs. III 3'-5'; KUB 27.69 Vs. I 12'-17', S. de Martino 1989, 48-50.

⁶³ KBo 20.5 + (= StBoT 25, 1980 Nr. 12 und StBoT 28, 1984, 32 ff.) Rs. III 21'-24'.

⁶⁴ Einen Tanz der ēntu-Priesterin belegt KBo 20.79 9'-11', S. de Martino 1989, 56.

⁶⁵ Es handelt sich um die Sammeltafel KUB 4.1 Rs. IV, bearbeitet von S. de Martino 1989, 36-39.

⁶⁶ C. Kühne 1990.

⁶⁷ KBo 17.43 (= StBoT 25, 1980 Nr. 43), Vs. I 9'; KBo 21.90 Vs. 22'-26'; KUB 25.37 Vs. II 22-23, E. Neu 1983, 257 Anm. 43.

den Festritualen beschrieben – hochgehoben werden (Abb. 94a-b).⁶⁸ Gelegentlich sind besondere Kostüme der Tänzer erwähnt. In einer Szene des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals tanzen neben dem König die Komödianten in roten Gewändern zu Ehren des Zababa – „sie halten die Hände hoch und drehen sich an (ihrem) Platz und psalmodieren“.⁶⁹ An anderer Stelle tragen sie während ihres Tanzes bestickte Mäntel.⁷⁰ Im KI.LAM-Festritual tritt ein nackter Tänzer auf.⁷¹ Ein Festritual beschreibt einen Tanz von sechs Frauen, die sich an den Händen haltend schweigend tanzen, indem sie „auf ihren Plätzen“ sich einmal nach rechts und einmal nach links wenden, wobei ihre Gesichter dem König zugewandt sind.⁷² In der Regel tanzen Männer und Frauen getrennt, nur selten gemeinsam.⁷³

Getanzt wird bei den verschiedensten Gelegenheiten, zumeist aber während des Trinkzeremoniells.⁷⁴ In einem der Festrituale „trinken König und Königin sitzend die Flußgöttin Zuliya. Die ḥalli(ya)ri-Tempelsänger lassen die große Leier erklingen. Es tanzen die zinḥuri-Tempelleute, dann gehen sie. Nun tanzen Leute der Stadt Lum(a)n(a)hila, dann gehen (auch) sie“.⁷⁵ In diesem Ritual ist der Tanz einer Priesterin wie folgt beschrieben: „Die ēntu-Priesterin erhebt sich und tanzt – sie we[ndet sich] hierhin, sie [wen]det sich [dorthin]. Die Pagen halten sie fest []; sie läuft vor den ḥapi(ya)-Tempelleuten her; und sie tanzen in [einem] Schritt“.⁷⁶ In einer anderen Tanzszene „ruft der Anführer der Leute von Lallupiya zum Mundschenk folgendermaßen: 'Wariyati ḥapanuša', und der Mundschenk beginnt zu tanzen; sobald dann der Koch tanzt, beginnt auch jener zu tanzen; am Platz dreht er sich immer wieder. Ein anderer Mann von Lallupiya hat rückwärts

⁶⁸ R.M. Boehmer 1983, 29 f.

⁶⁹ KBo 4.9 Vs. I 45-50, S. de Martino 1989, 63.

⁷⁰ KUB 48.9 Vs. II 4'.

⁷¹ KBo 10.23 (+), bearbeitet von I. Singer 1984, 9-15, Rs. VI 7-18, siehe auch S. 751.

⁷² KUB 20.38 Vs. 10'-17', S. de Martino 1989, 34 f.

⁷³ KBo 20.40 Rs. V 3'-15', S. de Martino 1989, 66 f.

⁷⁴ KUB 10.14 Vs. I 1-7, S. de Martino 1989, 39; KUB 10.89 Vs. I 20'-30', S. de Martino 1989, 40; KUB 44.9 Vs. III 1'-9', S. de Martino 1989, 42 f.

⁷⁵ ABoT 5 +, bearbeitet von I. Singer 1984, 32-38, Rs. III 9'-12'; KBo 20.33 +, bearbeitet von I. Singer 1984, 88-91, Vs. 28-32.

⁷⁶ KBo 20.79 9'-12'.

einen Mantel (umgehängt); und sie drehen sich mitten auf dem Platz. Der Mundschenk hat eine Zimbel, die er aber nicht schlägt."⁷⁷

Daß auch die Götter tanzen, zeigen das Rollsiegelmotiv der geflügelten, gelegentlich in jeder Hand ein Sistrum haltenden Göttin, die sich – nach den verschlungenen Beinen zu schließen – in einem wirbelnden Tanz befindet sowie die Elfenbeinminiatur eines tanzenden Gottes aus Boğazköy (Abb. 135).

Waffentänze für die Ša(w)oška von Hattarina mit den Waffen der Göttin finden während des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals statt: „Danach nimmt der Beschwörungspriester eine bronzene Axt, daran ist rote Wolle festgebunden. Und den Herren [] er; und er tanzt; ferner reinigt er (sie) mit Zedernharz und legt sie vor die Gottheit nieder“⁷⁸. Nach einem Trinkzeremoniell tanzt auch die Königin den Waffentanz für die Ša(w)oška von Tameninga: „Dann reicht der AZU-Priester ihr (der Königin) eine Axt. Die Königin verbeugt sich []; sie nimmt die Axt und tanzt vor der Göttin. Dann gibt sie die Axt und den Tuchgürtel dem AZU-Priester zurück; der reinigt sie mit Wasser und legt sie vor die Gottheit hin“⁷⁹.

Tierverkleidungen und Tiermaskentänze: Einen höchst altentümlichen Eindruck erwecken die Tierverkleidungsriten.⁸⁰ Ein solcher Ritus ist aus dem Totentempel überliefert, in welchem ein Blinder mit einem Ziegenbockfell bekleidet, verprügelt und dann in den Tempel geführt wird.⁸¹ In dem Beschwörungsritual des Zarpiya „führt man acht Knaben herbei; und von denen, die noch nicht zu einer Frau gegangen sind, zieht man einem Knaben ein Ziegenbockfell an. Dann geht dieser voran und heult nach Art eines Wolfes“⁸². In einem anderen Ritual imitieren Kultakteure Tierstimmen – „sie

⁷⁷ KUB 25.37 + Vs. I 4'-10'; ähnlich ist die in Vs. II 15'-26' beschriebene Szene; zu den Leuten von Lallupiya siehe auch KBo 29.201 (siehe S. 689) und VAT 13021.

⁷⁸ IBoT 3.115 + KUB 47.69 + Bo 8034 + 53/w (= ChS I/3.1 1994, Nr. 17), teilweise bearbeitet von S. de Martino 1989, 58-62, Vs. I 5'-8', 19', siehe S. 810.

⁷⁹ KUB 45.32 Rs. III 7'-10', Duplikat: KUB 12.5 und IBoT 3.115 Vs. 5-8, I. Wegner 1981, 53; vgl. ferner KUB 45.36 Vs. II 3'-4'; KUB 47.70 Vs. 8.

⁸⁰ L. Jakob-Rost 1966; vgl. auch das Ritual KUB 58.14.

⁸¹ IBoT 1.29 Rs. 35'-40', V. Haas und M. Wäfler 1977, 101.

⁸² CTH 757 – KUB 9.31 (= StBoT 30, 1985, 52-53) Vs. II 9-12.

blöken wie ein Schaf;“⁸³ den Sinn ihres Blökens läßt der sehr beschädigte Kontext nicht erkennen.

Die von Musik und Gesängen begleiteten Tiermaskentänze bestehen in dem rhythmisierten Nachahmen der dargestellten Tiere, hauptsächlich Leoparden, Wölfe, Hunde, Bären und Löwen.⁸⁴ Zumindest einige der Maskenträger stellen Jäger und Jagdtiere dar. Als Jäger sind die Löwenmaskenträger durch ein Orthostatenrelief aus Zincirli (etwa 60 km von Iskenderun entfernt) zu bestimmen, da ein dort dargestellter Löwenmaskenträger mit einem Falken und Jagdwaffen ausgerüstet ist und ein erlegtes Reh hält.⁸⁵ Der Jägerbund der Wolfsmaskenträger nimmt an dem großen Festzug des KI.LAM-Festrituals teil.⁸⁶

Solche Jagdritentänze, die das Verhalten des Jägers und des Tieres ritualisieren, sind die Tänze der Wolfsmasken,⁸⁷ der Hundemaske und eines Jägers⁸⁸ oder der Leopardentanz, bei dem Leopardmaskenträger „nach leopardenart tanzen/toben“, ihre Hände emporhalten und psalmisieren.⁸⁹ Jägerische Leopardmaskentänzer sind bereits auf einer Wandmalerei in Çatal Hüyük abgebildet.⁹⁰

Die Tänze der Jägerbünde – der Bären-, Leoparden-, Hunde- und Wolfsmaskenträger – sowie der Kniertanz des tarašiya-Mannes gehören zu dem Festritual der hattischen Göttin Tetešhapi.⁹¹

Fruchtbarkeitstänze: Einen Fruchtbarkeitstanz führen während des KI.LAM-Festrituals sechs Männer der Ortschaft Kilišara auf, die sich an ihren Köpfen Stierhoden befestigt haben.⁹² Der Erlangung von Regenfällen gilt sicherlich der Tanz nackter Männer im gleichen Festritual.⁹³

⁸³ KUB 59.60 Rs. III 14.

⁸⁴ L. Jakob-Rost 1966.

⁸⁵ F. von Luschan 1902, 224-226 und Tafeln XLIV bis XLV; (K. Bittel 1976, Abb. 302); vgl. auch A. Moortgat 1962, 34 f. und E.A. Braun-Holzinger 1987-1990.

⁸⁶ Siehe S. 749, 758, 766 und 770.

⁸⁷ KBo 23.97 Vs. 5-11, S. de Martino 1989, 73 f.

⁸⁸ KUB 25.51 Vs. I 2'-11', S. de Martino 1989, 68 f.

⁸⁹ Siehe S. 751.

⁹⁰ Siehe S. 64 und 67.

⁹¹ Siehe S. 729-736.

⁹² KUB 20.38 Vs. 5'-7'; vgl. auch KBo 10.31 (= StBoT 28, 1984, 102-105) Vs. II 15'-19'.

⁹³ KBo 10.23 +, bearbeitet von I. Singer 1984, 9-15, Rs. IV 12, siehe S. 751, vgl. auch 765.

Auf ekstatisch-orgiastische Züge solcher Tänze weist die kleine Tonfigur eines Priesters, der einen phallischen Tanz aufführt; sie stammt vom Ulutepe bei Amasya und dürfte in der Mitte des zweiten Jahrtausends entstanden sein.⁹⁴

*Festspiele und szenische Darbietungen:*⁹⁵ Höhepunkt des purulliya-Festrituals ist die mimische Darstellung der Festmythen – des Illuyanka- und wohl auch des Telipinu-Mythos⁹⁶ –, die der Steigerung der Fruchtbarkeits- und Wachstumskräfte der Natur dient.

Die während des AN.TAH.ŠUM^{SAR}-Festrituals stattfindenden Pferde- oder Wagenrennen⁹⁷ und Wettläufe⁹⁸ sollen als Analogie-Magie die Kräfte der Sonne bei ihrem Lauf um die Erdscheibe stärken.⁹⁹

Athletische Wettkämpfe¹⁰⁰ finden vor der Götterstatuette – im Angesicht der Götter – „zur Freude“ statt. Solche Wettkämpfe sind das Stoßen und das Heben von Steinen¹⁰¹ sowie Faust- und Ringkämpfe, welche für die Berggötter¹⁰² in den Bergen veranstaltet werden.¹⁰³

Die zehnte Tafel des (h)išuwa-Festrituals enthält die Beschreibung eines rituellen Kriegstanzes und eines Scheingefechtes der Musikanten, um das Kriegsheil des Königs zu stärken.¹⁰⁴ Ein Kampfspiel findet auch während eines Frühlingsfestes statt: Man teilt die jungen Burschen in zwei Gruppen ein; die eine Gruppe nennt man Männer von Hatti, die andere die Männer von Maša.

⁹⁴ Ausgestellt im Museum von Amasya.

⁹⁵ Zuletzt C. Carter 1988.

⁹⁶ Siehe S. 702.

⁹⁷ C. Kühne 1973, 106 Anm. 523.

⁹⁸ Siehe S. 417, 573 und 688.

⁹⁹ In einem babylonischen Text aus dem ersten Jahrtausend sind die Zwillingsgötter Kardu und Sukardu die Läufer des Sonnengottes, W.G. Lambert 1976 1980c. In dem neassyrischen Kommentar zum Tempelkult (CT XV Tafel 44 und 43, B. Menzel 1981, T 91) heißt es Vs. 17': „Der König, der den ħario-Bottich beim Wettlauf öffnet“.

¹⁰⁰ C. Carter 1988.

¹⁰¹ KUB 17.35 Vs. II 26'; KUB 44.21 und KUB 59.34 Rs. III 4 f., H. Otten und C. Rüster 1975, 49 und C. Carter 1988.

¹⁰² In KAR 119 Rs. 6 f. führen die Ringer für Ninurta Kämpfe aus; zu Ring-Faustkämpfen in Mesopotamien vgl. W. Sallaberger 1993, 126 Anm. 586 (mit Literatur), 178 mit Anm. 838, 257 und 314.

¹⁰³ KUB 25.23 Vs. I 10'-25', 21'-22', vgl. auch C. Carter 1988, 185 ff.

¹⁰⁴ Siehe S. 867 f.

Die Männer von Hatti erhalten Waffen aus Bronze, die Männer von Maša aber nur Waffen aus Rohr. Nach dem Sieg ergreifen die Männer von Hatti einen Gefangenen und übergeben ihn der Gottheit.¹⁰⁵

Ein Beispiel für die Aufgabe des Rituals, gesellschaftliche Konflikte zu bewältigen, sind die ritualisierten Rivalitätskämpfe und Prügelzenen: Wenn die Burschen der Ortschaft Lallupiya zum Fest nach Hattuša kommen, führen sie ein burleskes Spektakel auf, indem sie mit der linken Hand Steine gegen das Stadttor schleudern und [mit der rechten Hand] an die Tür schlagen und brüllen, bis ihnen schließlich geöffnet wird.¹⁰⁶ Im Verlauf des Festes prügeln sich die Burschen von Lallupiya mit den Komödianten, wobei beide Gruppen auf Fässern stehen.¹⁰⁷ Dieser Szene vergleichbar ist das Ankunftszeremoniell der Burschen von Tiššaruliya in Hattuša, das aus einem Wechselgespräch zwischen ihrem Anführer und dem König besteht; es ist darin von einer Schlacht, wahrscheinlicher aber von einer Prügelei die Rede, deretwegen die Tiššaruliyaer gekommen sind.¹⁰⁸ Ein Tonrelief vom Kültepe, auf dem eine Stockprügelzene dargestellt ist, zeigt, daß solche Darbietungen zu den ältesten Elementen der Feste gehören.¹⁰⁹

Artisten – Schwertschlucker und Akrobaten mit einer Leiter – sind nicht nur inschriftlich im Festritual bezeugt,¹¹⁰ sondern auch auf einem der Orthostatenreliefs am Palast von Höyük bei Alaca dargestellt.¹¹¹

Orakel: Änderungen und Erweiterungen der Festrituale dürfen nur im Einverständnis mit den Göttern erfolgen.

Wie die Feste durch die erhöhten kultischen Bedürfnisse eines sich erweiternden Herrschaftsbereiches umgestaltet worden sind, zeigt das mantische Schrifttum. Mittels der Eingeweideschau und

¹⁰⁵ KUB 17.35 Rs. III 9-15. Die Szene wird auch als Reminiszenz an die Zeit der hethitischen Einwanderung interpretiert, zuletzt O.R. Gurney 1977, 27 mit Anm. 2.

¹⁰⁶ KBo 29.201 Vs. II 13'-16', V. Haas 1986a, 29 mit Anm. 4; siehe auch VAT 13021.

¹⁰⁷ Siehe S. 280 f.

¹⁰⁸ Siehe S. 766 f.

¹⁰⁹ H.Th. Bossert 1942, 77:384, vgl. auch R.M. Boehmer 1983, 30 f.

¹¹⁰ KUB 60.56 Vs. I(?) 6-10 und KBo 32.106 Rs.(?) 10-13, Hinweis A. Ünal.

¹¹¹ Siehe S. 592 (Abb. 115).

der Fleischerorakel, insbesondere der Leberschau, werden die Götter befragt, ob sie mit den vorgesehenen Änderungen einverstanden sind. Die überlieferten Orakelanfragen dieser Art beziehen sich auf das KI.LAM-, das AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}- und das nuntarriyašha-Festritual. Im Kolophon der Übersichtstafel A des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals vermerkt der Schreiber, daß „der Wortlaut, der durch die Orakelanfrage bei der Gottheit festgestellt war, erfüllt wurde.“¹¹² Bei diesen Orakeln erkundet man zuerst den Willen der Gottheiten: „Und welches die kleinen Tempel des Šulinkatte und des Ḫašam(m)ili sind, in denen das ḫatauri-(Schlacht-)fest begangen werden soll, soll man es so, wie man es im Tempel des Wettergottes beging, ebenso auch in jenen Tempeln begehen? Hast du es, Gottheit, in dieser Weise gebilligt? Dann sollen die ersten Fleischvorzeichen günstig ausfallen; die letzten aber sollen ungünstig ausfallen!“¹¹³ Auch in dem Festritual der Ša(w)ōška von Šamuḫa ermitteln die Priester die Wünsche der Göttin bezüglich der Art und Menge der gewünschten Opfer durch die Orakel.¹¹⁴ Die Ausführung der auf diese Weise ermittelten Opfer wird mit dem Terminus, „wie die Gottheit sagt/befiehlt, so macht er“¹¹⁵, zum Ausdruck gebracht.

Sind die Götter durch die Riten und Opfer zufriedengestellt und wohlgesonnen, so sucht man ihre Beschlüsse zu erfahren. Wenn der König im Festritual „die Leber verlangt“, so besagt dies, daß die Ergebnisse der Leberschau, die an den Lebern der geschlachteten Opfertiere vorgenommen wird, bekannt gegeben werden sollen. Dies wiederum erfolgt durch den Terminus „eine Botschaft verkünden“: Während eines Rituals für Tetešḫapi „verkünden“ ein Knabe und ein Mädchen mehrfach – jeweils zweimal hintereinander – die „(glänzende) Botschaft der Inar(a)“, nachdem die ēntu-Priesterin oder der Priester der ḫapi(ya)-Leute „für den König (das Orakel) festgestellt“ haben.¹¹⁶ Auch während des purulliya-Festrituals in Zippalanda „verkünden“ der „Man“ des Wetter-

¹¹² CTH 604 Rs. IV 26-27, siehe S. 826.

¹¹³ KUB 22.27 Vs. I 9'-15', Duplikat: ABoT 14 + Vs. II 8'-20' und KUB 50.33 1-11.

¹¹⁴ KUB 27.1 (= ChS I/3.1 1994, Nr. 1) Vs. I 1-35.

¹¹⁵ KBo 8.93 Rs. IV 3'-4'; vgl. auch KUB 13.4 Rs. IV 8 f.

¹¹⁶ Zum Beispiel KBo 20.14 + KBo 25.33 (= StBoT 25, 1980, Nr. 33) 9'-10', siehe S. 733.

gottes“ und „die Frau des Wettergottes“ die (göttliche) Botschaft.¹¹⁷ Eine „glänzende Botschaft“ schließlich ist – am Ende des Telipinu-Mythos – in den an der Eiche aufgehängten Askos „hineingelegt.“¹¹⁸ Während des KI.LAM-Festrituals verkündet man die „Botschaft des Regens.“¹¹⁹ Am 38. Tag – dem letzten Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals – verkündet ein Kōmōdiant in mehreren, aufeinander folgenden Gebetsanrufungen die „gute Botschaft“ von der Kraft und Gesundheit des Königspaares und des Gedeihens des Hatti-Landes.¹²⁰ Am 19. Tag dieses Festrituals übermittelt der Kommandeur der Palastgarde dem König das Ergebnis eines Gallenblasenorakels, das sich auf die Geschenke des Königs zu beziehen scheint.

Der den Vogelflug beobachtende Vogler verkündet in dem Ritual für den Wettergott von Kuliwišna das „Vorzeichen des šami(ya)-ya“.¹²¹

Die Zeit: Als ein wichtiges rituelles Element hat auch die Zeit zu gelten; haben doch die meisten der Feste ihren festen Platz im Kalender. Manche der Riten, wie z.B. die kulamurši-Opferzeremonien, sind nur nachts auszuführen.¹²² In Ritualen, die während der Nacht stattfinden, können bestimmte Handlungen erst dann ausgeführt werden, wenn eine Sternschnuppe – „wenn ein Stern springt“¹²³ – beobachtet wird.¹²⁴ Andere Riten wiederum können nur tags – „an einem Tag, an dem es hell ist, Wolken nicht da sind“¹²⁵ – oder nur bei Sonnenaufgang, wie z.B. ein Gebet an die Sonnengottheit, ausgeführt werden. In dem Ritual für den Wettergott von Kuliwišna¹²⁶ wird der Zeitpunkt der Schlachtopfer durch Orakel festgestellt.¹²⁷

¹¹⁷ KBo 30.155 Vs. 10' und KUB 11.30 Vs. III 21' f., siehe S. 738, vgl. auch 184, 590 Anm. 341 und 835.

¹¹⁸ Siehe S. 187, 701 f. und 718.

¹¹⁹ Siehe S. 756.

¹²⁰ Siehe S. 824 f.

¹²¹ KBo 9.109 + KBo 14.86 + KUB 33.17(+) KUB 33.65 Rs. IV 20'-26'.

¹²² Siehe S. 808 mit Anm. 185.

¹²³ KBo 8.90 Vs. II 17; KBo 21.41 Rs. 2, 21; KUB 9.22, bearbeitet von G. M. Beckman 1983, 86-115, Vs. II 46-48, III 38-39; KUB 29.4, bearbeitet von H. Kronasser 1963, Vs. II 28-30, Rs. III 1-2, Rs. IV 29-32; KUB 39.71 Vs. I 8-9, 33.

¹²⁴ F. Sommer 1940, 9 Anm. 2; E. Laroche 1948-1949, 24 Anm. 18; F. Hrozný 1921, 34; A. Götze 1930a, 405.

¹²⁵ KUB 57.63 Vs. I 2-3.

¹²⁶ CTH 329-330.

¹²⁷ KBo 15.34 Vs. II 17'-19' „Wenn es dem Hausherrn aber günstig ist, an

Der Festkalender

Die großen Feste sind der Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens.¹²⁸ Da der Kontakt mit den Göttern die Menschen aus der irdischen in eine kosmische Realität versetzt, wird das Fest zu einer heiligen Zeit. Wenn die Bezeichnung „Fest“ manchmal auch nur ein einzelnes Festzeremoniell kennzeichnet, so zeigt die große Anzahl der oft viele Tage währenden Rituale doch, daß die Jahreseinteilung und das öffentliche Leben von dem staatlich organisierten Kult- und Opferwesen gänzlich beherrscht gewesen war.¹²⁹

Die Feste strukturieren und sakralisieren die Zeit. Die Sakralität der Zeit verdeutlicht das Neujahrszeremoniell im Totentempel, bei dem das alte Jahr feierlich bestattet wird und den vergangenen sechs Jahren Opfer dargebracht werden.¹³⁰

Puduḫeba spendet der Totengöttin Lelwani vier Jahreshieroglyphen aus Gold und 24 Monatshieroglyphen aus Silber, zehn Tages- und Nachthieroglyphen aus Gold sowie (weitere?) elf Tages- und Nachthieroglyphen aus Silber,¹³¹ und an anderer Stelle eine Jahreshieroglyphe und zwölf Monatshieroglyphen aus Silber und Gold.¹³²

Der Kalender beruht auf den drei Einheiten der Zeitmessung, nämlich Tag, Monat und Jahr. Der Tag beginnt mit dem Sonnenaufgang und der Monat mit dem ersten Sichtbarwerden der Sichel des neuen Mondes, der in der Monatsmitte zum Vollmond wird.

Das im Alten Orient übliche Mondjahr besitzt 354 Tage. Das Jahr mit seinen zwölf Monaten ergibt sich aus der Wiederkehr der Jahreszeiten.¹³³ Ein Mondmonat zählt 29 oder 30 Tage. Um die Monate möglichst in dieselbe Jahreszeit fallen zu lassen, wurden Schaltmonate eingeschoben.¹³⁴

jenem Tage treibt er (die Opfertiere) nach Kuliwišna hinein; und er wäscht sich. Wenn ihm (der Tag) aber nicht günstig (ist), dann übernachtet er irgendwo“.

¹²⁸ Aus einem Brief geht hervor, daß der Stadtgouverneur von Pitašša erst dann Truppen zu stellen bereit ist, wenn die Feiern des Erntefestes beendet sind, KBo 18.78, bearbeitet von A. Hagenbuchner 1989, 214-216.

¹²⁹ Am ehesten vergleichbar mit dem altchinesischen Religionswesen, W. Eichhorn 1976, 11.

¹³⁰ Siehe S. 722 und 792.

¹³¹ KUB 15.17 +, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1965, Vs. I 42-43.

¹³² KUB 5.3 Vs. I 10 f., H. Otten und V. Souček 1965, 38 mit Anm. 7.

¹³³ H. Hunger 1976-1980 und J.M. Plumley 1977, 18.

¹³⁴ W. Sallaberger 1993, 5-11. Dafür, daß dies auch für den hethitischen

Bedingt durch die verschiedenartigen klimatischen Verhältnisse ist der Beginn des landwirtschaftlichen Jahres oder Kalenders nicht einheitlich: Während in Ebla,¹³⁵ Mari, Ugarit, Nuzi und nach den altassyrischen Urkunden vom Kültepe¹³⁶, das Jahr im Herbst beginnt – Eburu „Ernte“ heißt der 12. Monat in Mari –, beginnt in Babylonien das Jahr mit der Tag- und Nachtgleiche, dem Frühlingsäquinoktium am 21. März,¹³⁷ und in Nippur in der ersten Hälfte des April.

Da im hethitischen Schrifttum bei der Aufzählung von Festen die gewöhnliche Reihenfolge Herbst(-Fest) und Frühling(s-Fest) ist, liegt es nahe, daß auch hier das neue Jahr im September – nach der Speicherung der Ernte und der Aussaat – beginnt. Dafür sprechen denn auch die beiden Mythen des althethitischen Neujahrsfestrituals, die die im Herbst stattfindenden Ereignisse – den Sieg des Illuyanka über den Wettergott¹³⁸ und das Verschwinden des Vegetationsgottes Telipinu¹³⁹ – jeweils an den Anfang der Erzählung stellen. Aus dem Abschnitt des Neujahrsfestrituals in Ḫanḫana und Kašša geht hervor, daß das Fest dort nach dem Abtrieb der Schafherden von den Sommerweiden gefeiert worden sein muß.

Der Bericht Muršilis II., das Neujahrsfest im Frühling in Ḫattuša begangen zu haben,¹⁴⁰ spricht für die Einführung des babylonischen Kalenders. Dementsprechend ist denn auch als zwölfter Monat der Winter, d.h. der Februar, bezeichnet.¹⁴¹ Während das althethitische Neujahrsfestritual noch im Herbst vollzogen worden ist, beginnt das erst im Mittleren Reich kompilierte AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual dem babylonischen Kalender entsprechend am 21. März.¹⁴²

Das Jahr zerfällt in Anatolien in die Zeit der Ernte im Juni/Juli, der Aussaat im September (in wärmeren Gegenden im November),

Kalender zutrifft, spricht ein Beleg von 13 in Ḫattuša gefeierten Monatsfesten (CTH 698, bearbeitet von V. Souček und J. Siegelová 1974), siehe S. 556 Anm. 113.

¹³⁵ G. Pettinato 1978.

¹³⁶ M.T. Larsen 1976, 193.

¹³⁷ H. Hunger 1976-1980, 298 f.

¹³⁸ Siehe S. 103-105 und 703-705.

¹³⁹ Siehe S. 708-710.

¹⁴⁰ AM 188, Rs. III 38-43, H.A. Hoffner, Jr. 1974, 12.

¹⁴¹ KUB 20.25 + Rs. VI 8'.

¹⁴² Zum Datum des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals vgl. P.H.J. Houwink ten Cate 1992a, 94 f.

der Zeit des Winters,¹⁴³ der Zeit des Sprießens der Saat im Frühling und der Zeit der Reife im Sommer.¹⁴⁴

Die Dauer der vier Perioden ist unterschiedlich – der Frühling dürfte von Mitte März bis Mitte Juni, also drei Monate, der Sommer bis Mitte August, also zwei Monate, der Herbst bis Mitte Oktober, ebenfalls zwei Monate und der lange Winter bis Mitte März, fünf Monate, gedauert haben.¹⁴⁵ Den zwölf Monaten des Jahres entsprechend zählt ein nur teilweise erhaltener Kolophon zwölf Feste auf.¹⁴⁶

Den zwölf Monaten sind einige der Zwölf-Götter-Gruppen¹⁴⁷ zuzuordnen.¹⁴⁸ Kalenderopfer, also auf die Monate bezogen, sind die Opfer von zwölf Rindern,¹⁴⁹ zwölf Schafen,¹⁵⁰ zehn Schafen und zwei Stieren¹⁵¹, zwölf Vögeln¹⁵², zwölf Ziegenböcken¹⁵³, zwölf Broten¹⁵⁴ – zwölf „große Brote“ hat Šuppiluluma I. für den 18. Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals gestiftet¹⁵⁵ –, Opfer von zwölf Töpfen, zwölf Bechern¹⁵⁶ usw.¹⁵⁷ Den Tagen des Monats

¹⁴³ KBo 15.32 Vs. I 1-4.

¹⁴⁴ Erntefeste sind das „Fest (der Einbringung) der Ernte“ (EZEN ḫarpiyaš, EZEN ḫarpaš (teilweise erhalten in KUB 58.39, vgl. auch KBo 18.78 Vs., bearbeitet von A. Hagenbuchner 1989, 214-216, KBo 26.178 Rs. 2; KBo 26.179 4; KUB 22.14 Vs. (?) 3', 6'; KUB 25.30 Vs. I 13, L. Matouš 1980, 73 f.; vgl. auch HED 3 1991, 183 f.) und das „Fest der Sichel“ (EZEN (URUDU)ŠU.KIN, KBo 26.178 Rs. 6).

¹⁴⁵ In den altassyrischen Urkunden sind die vier Jahreszeiten durch die Feste „Fassen der Sichel“, d.h. das Ernten des Getreides im Juli-August, das (Einbringen der) „Ernte“ im August-September, die „Weinlese“ in den Monaten September-Oktober, und den Winter, der durch kein Fest vertreten ist, charakterisiert, L. Matouš 1980.

¹⁴⁶ KBo 26.178; noch erhalten sind das „Fest der Ernte“ (EZEN ḫarpiyaš), das „Fest des Tisches“ (EZEN G¹⁸BANŠUR), das „Fest des jungen Lammes“ (EZEN SILA, GIBIL) und das „Fest der Sichel“ (EZEN ŠU.KIN).

¹⁴⁷ KUB 35.145 Vs. II 10', siehe auch S. 784.

¹⁴⁸ V.G. Ardzinba 1986, 93 ff.

¹⁴⁹ KBo 14.142 Vs. I 63; KUB 9.3 Rs. IV 8; KUB 53.3 Vs. 5; KUB 53.6 Vs. II 11'; KUB 53.7 Vs. II 1'.

¹⁵⁰ KUB 53.4 Rs. 37' und KUB 53.8 Rs. IV 8.

¹⁵¹ Vgl. den 18. Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals, S. 805.

¹⁵² KBo 26.155 Vs. II 3'.

¹⁵³ KUB 55.43, bearbeitet von G. McMahon 1991, 143-164, Rs. III 9'.

¹⁵⁴ KBo 4.2 Vs. I 19; KBo 11.36 Vs. III 8'; KBo 15.24 Rs. III 1, 5; KUB 7.54 Vs. I 6; KUB 9.32 Vs. 34; KUB 10.11 Vs. I 5'; KUB 12.26 I 2; KUB 20.90 Vs. III 1; KUB 53.1 Vs. I 12; KUB 53.2 Vs. I 10, 12; 81/e + 225/e Rs. III 13'.

¹⁵⁵ KUB 10.11 Vs. I 5', siehe S. 804.

¹⁵⁶ KBo 14.142 Vs. II 4; KUB 9.32 Vs. 34; KUB 51.1 Vs. 7; KUB 53.1 Vs. I 9, 10; KUB 53.2 Vs. I 9.

¹⁵⁷ Zu vergleichen ist besonders das Festritual des Telipinu in Hanhana und in Kašša, bearbeitet von V. Haas und L. Jakob-Rost 1984; siehe S. 742-747.

entsprechen die Opfer von 30 Broten¹⁵⁸, 30 Schafen¹⁵⁹ und die 30 Ziegenböcke, die dem Berggott Taša in Zippalanda geopfert werden.¹⁶⁰

Die regelmäßig begangenen Feste sind die Jahres- und die Monatsfeste, die auch Puduḫeba in ihrem Gebet an die Sonnengöttin von Arinna unterscheidet.¹⁶¹ Einige Feste werden in größeren Jahreszyklen, nach jeweils sechs¹⁶² oder auch neun Jahren¹⁶³ gefeiert. Die Jahresfeste sind als die „großen“ oder die „beständigen“ Feste bezeichnet.¹⁶⁴ In ihrer vorliegenden Gestalt wurden sie in der Mehrzahl zur Zeit Tuḫaliyas IV. kompiliert.

Von den in den Texten der Großreichszeit genannten rund 80 Festen¹⁶⁵ sind in den Anweisungen Tuḫaliyas IV. für das Tempelpersonal¹⁶⁶ allein 18 in Hattuša regelmäßig zu feiernde Feste aufgeführt.¹⁶⁷

Ein Fest, das nicht kalendarisch festgelegt ist, das „sowohl im Frühling, zur Erntezeit, als auch im Winter“¹⁶⁸ begangen werden kann, ist das in mittelhethitischer Zeit kompilierte Ritual für den Wettergott von Kuliwišna.¹⁶⁹

Bildlich dargestellt sind Festrituale sowohl auf den beschriebenen Zeremonialgefäßen (Abb. 94-100), als auch auf Reliefplatten, welche die Außenmauern der Paläste von Höyük bei Alaca (Abb. 115) und Malatya (Abb. 59, 136) schmücken.

¹⁵⁸ KBo 11.36 Vs. III 16'; KUB 9.2 Vs. I 5; KUB 10.92 Vs. I 21'; KUB 15.34 Vs. I 10; KUB 17.28 Rs. III 30; KUB 51.1 Vs. 5; KUB 53.1 Vs. I 8; KUB 53.2 Vs. I 8; IBoT 3.1 71.

¹⁵⁹ KUB 38.28 15'; KUB 53.3 Vs. 16; KUB 53.6 Vs. III 5'; KUB 53.7 Vs. II 13'; KUB 53.12 Vs. III 11'; KUB 53.14 Vs. II 18.

¹⁶⁰ KBo 11.49 Rs. VI 19' und KUB 20.58 7, siehe S. 720.

¹⁶¹ KUB 21.27 +, bearbeitet von D. Sörenhagen 1981, Vs. II 5-7.

¹⁶² AM 138 Rs. IV 41, 162: EZEN^{U1A} ŠA MU 6.KAM „Fest der sechs Jahre“, G. Furlani 1957-1971, 44.

¹⁶³ Das Neujahrsfest für den Telipinu in Kašša und in Hanhana findet alle neun Jahre statt (siehe S. 698) und alle neun Jahre sollen nach KUB 55.43 (zuletzt bearbeitet von G. McMahon 1991, 144-164) Vs. I 3-4 die Askoi der Gottheiten ausgewechselt werden, siehe auch S. 698 f.

¹⁶⁴ Zum Beispiel KUB 30.68 Vs. 3'-9'.

¹⁶⁵ H.A. Hoffner, Jr. 1967, 39-41.

¹⁶⁶ KUB 13.4 Vs. I 39-45.

¹⁶⁷ O.R. Gurney 1975, 385.

¹⁶⁸ KBo 15.32(+) KBo 21.57 Vs. I 2-4.

¹⁶⁹ CTH 329-330.

DAS PURULLIYA-NEUJAHRSFESTRITUAL

Allgemeine Bemerkungen

Der Name purulli(ya) ist von dem hattischen Nomen fur- „Erde“ abgeleitet.¹ Dementsprechend steht das Fest gänzlich in zentral-anatolisch-hattischer Tradition. Da der Höhepunkt des Zeremoniells, nämlich die Legitimierung des Königs durch die Götter, in Nerik stattfindet, ist es als das „purulliya-Festritual von Nerik“ bezeichnet.²

Aufgrund der Kaškäreinfälle konnte das Fest, spätestens zur Zeit des Mittleren Reiches, nicht mehr in Nerik gefeiert werden. Aus Orakelanfragen der Kanzlei Ḫattušilis III. geht hervor, daß Ḫakmiš(ša)/Ḫakpiš(ša) die kultische Rolle Neriks übernommen hat. Muṣili II. feierte einen Teil des Festes in Ḫattuša, im Totentempel der Lelwani.³ Muwatalli II.⁴ feierte eine sicher gekürzte Fassung des Festes zu Ehren des Telipinu in der Ortschaft Utruna.⁵ Auch die in Orakeln und Gelübden aus der Zeit Ḫattušilis III. und Tuḫaliyas IV. erwähnten purulliya-Festrituale sind Kurzfassungen oder Auszüge des großen Festes.

Wichtige Festabschnitte sind während dieser Zeit in das AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual übernommen worden. Erst nach der Befriedung der Kaškäer durch Ḫattušili III. hätte das Festritual in seinem vollen Umfang wieder in Nerik stattfinden können.⁶ Einem Gelübde Puduḫebas ist zu entnehmen, daß das Fest für Telipinu von Utruna wieder nach Nerik verlegt worden ist: „Wenn man jetzt die Gottheit, meinen Herrn, von Utruna nach Nerik fortbringt und ihm 1000 Schafe in den daḫanga-Kultschrein (des Tempels des Wet-

tergottes von Nerik) befördert...“⁷ Von nun an sind auch Gottheiten Südanatoliens, wie die Ša(w)oška von Lawazantiya, in das Festritual einbezogen.⁸

Das hethitische Fest ist, wie das vergleichbare ägyptische Sedfest – das Jubiläumsfest des ägyptischen Königs⁹ – im Kern prä-historisch. Der Zweck beider Feste ist primär eine Art der Welterneuerung – eine Verjüngung oder Regeneration der im Laufe der vergangenen Jahre verbrauchten Kräfte des Kosmos – und damit verbunden auch eine Erneuerung der charismatischen Kräfte des Königs sowie seine Wieder-Inthronisierung bzw. die Bestätigung seines Amtes durch die Götter.¹⁰ Die Erneuerung, Stärkung und Steigerung der vitalen Heilkräfte des Königspaares durch den Willen und Ausspruch der Götter erfolgt zum Jahresbeginn, weil ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem Königsheil und dem Lebensrhythmus der Natur, der sich im Ablauf der Jahreszeiten und im Wachstumsprozeß offenbart, besteht.¹¹ Eine Steigerung der Heilkräfte muß darüberhinaus in besonderen Krisensituationen erfolgen. Da für die Thronbesteigung Tuḫaliyas IV. der zwölfte Monat, also das Ende des alten Jahres, vorgesehen ist,¹² scheint – wie auch beim Sedfest – das Inthronisationsritual zeitlich mit dem Neujahrsfestritual verbunden zu sein.

Ebenso wie sich nach der Erschaffung des Kosmos die Götter versammelten, so findet auch zu Beginn des neuen Jahres – in Wiederholung des Geburtsjahres des Kosmos – eine Versammlung der Götter statt, in der sie den König in seinem Amt bestätigen, ihm ein günstiges Schicksal aussprechen und das Gedeihen des Landes verkünden: „Alle Götter versammelten sich und traten in das Haus des Wettergottes. Ein jeder Gott, der in seinem Sinne Ärger hegt, der soll den bösen Ärger von seinem Sinne verjagen. [Nun] eßt bei diesem Fest, trinkt, stillt den Durst und seid zufrieden! Sprecht das Leben des Königs und der Königin aus, sprecht das [Leben] von Himmel und Erde aus, des Getreides [Leben sprecht aus!]“¹³

¹ E. Forrer 1922, 234.

² Quellen und Literatur zusammengestellt von V. Haas 1970, 43; hinzu kommen: G. Kellerman 1981; V. Haas 1988a; F. Pecchioli Daddi 1988; U. Severin, 1988.

³ KBo 2.5 Rs. III 38-47.

⁴ In KUB 42.100, bearbeitet von F. del Monte 1978, 181-188, Rs. IV 10' ist in entsprechendem Zusammenhang der „Großvater der Majestät“ genannt.

⁵ KUB 42.100 Rs. IV 10'-21'.

⁶ KUB 48.119, bearbeitet von F. del Monte 1978, 179-181 (vgl. auch KUB 56.13) Vs. 2' 6'-8'; KUB 22.25 Vs. 19, V. Haas 1970, 44.

⁷ KUB 48.119 Vs. (?) 9'-11'.

⁸ KUB 60.105.

⁹ E. Hornung und E. Staehelin 1974, 54, vgl. auch V. Haas und L. Jakob-Rost 1984, 16.

¹⁰ Vgl. KUB 22.31 Vs. I 7' und 12'.

¹¹ Vgl. auch F. Taeger 1957, 29-32.

¹² KUB 16.20, bearbeitet von T.P.J. van den Hout 1991a, 284-286, 9-12.

¹³ KUB 36.97 Vs. 6'-19', H. Otten 1956, 102 und O.R. Gurney 1977, 39.

Sonnengöttin und Wettergott stärken die Kräfte des Königs, indem sie ihm während des großen Palastbau- oder Palasterneuerungsrituals in Hattuša eine Gestalt (so glänzend) wie aus Zinn, seinen Kopf (so hart wie) aus Eisen, (seine) Augen (so scharf wie) die eines Adlers und den Mund (so drohend wie) den eines Löwen verleihen.¹⁴

Das purulliia-Festritual ist das Fest der Erneuerung. Mit der Erneuerung der Wachstumskräfte der Natur und der Stärkung des Charismas des Königspaares geht die Renovierung des Palastes, der Tempel und der Kultgegenstände einher.¹⁵

Zum Neujahrsfest gehört wohl auch das „Fest des Loses“, bei dem durch eine Art Los der neue (Jahres-)Priester ermittelt wird.¹⁶

Für die Begehung des Festes ist ein mehrjähriger Turnus vorgesehen. Die Notiz eines Orakelprotokolls, daß den Göttern das purulliia-Festritual des siebten Jahres „abgeschnitten“ ist,¹⁷ legt einen Turnus von sieben Jahren nahe. Dem steht die Angabe von neun Jahren entgegen.¹⁸ Der Termin des Festabschnittes für Teli-pinu in Kašša und in Hanšana ist das neunte Jahr; danach würde das Fest in einem Turnus von neun Jahren gefeiert werden. Nun findet sich in diesem Festabschnitt aber auch der Vermerk, daß die Priester die Opfertiere „im dritten Jahr“ bereitstellen sollen. Nehmen wir an, daß sich das neunte Jahr auf die Regierung des Königs bezieht, so würde das Fest – vielleicht sogar im Rahmen einer dann vorgesehenen Kultordnung – im neunten Regierungsjahr gefeiert, und dann alle drei Jahre wiederholt werden. Eine gewisse Parallele zu einer solchen Einrichtung böte wiederum das Sedfest, das erst im 30. Regierungsjahr gefeiert und danach alle drei Jahre wiederholt werden sollte. Mit einem Neunjahreszyklus stimmt die Bemerkung überein, daß die Askoi im neunten Jahr erneuert werden sollen: „[Wenn man die zwei] Askoi des Zithariya und der Schutzgottheit

¹⁴ KUB 29.1 Vs. II 52-54, siehe S. 727.

¹⁵ In KUB 1142/z + KUB 25.31, bearbeitet von V. Haas 1988a, liegt eine Ritualanweisung zur Erneuerung des Palastinventars einschließlich der Sacra während des purulliia-Festrituals vor. Erneuert werden darüberhinaus Stoffe, Vorhänge, zwei große Äxte und zwei Dolche aus Bronze, acht palhi-Gefäße, ein Schemel der Gottheit, ein Schemel des Königs sowie weiteres Gerät (in zerstörtem Kontext).

¹⁶ KUB 17.35 Vs. I und Vs. II 4', G. Kellerman 1981, 38 f.

¹⁷ IBoT 2.129 Vs. 3-4.

¹⁸ Bo 3251, V. Haas 1970, 254, Rs. III 1'.

von Hatenzuwa wieder erneuert, (und) ob man sie im neunten Jahre oder wann auch immer erneuert – der Zeitpunkt ist ohne Belang.“¹⁹ Die Einschränkung, daß der Zeitpunkt keine Rolle spielt, läßt vermuten, daß während der Großreichszeit kein verbindlicher Termin mehr bestanden hat, ja, daß das Fest in seinem ganzen Umfang gar nicht mehr gefeiert worden ist, zumal ja Teile des Zeremoniells in das AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual aufgenommen worden waren. Eine andere Erklärung für die verschiedenen Jahresangaben bestünde in der Annahme, daß die Festhandlungen auf neun Jahre verteilt waren – vergleichbar mit dem auf sieben Jahre verteilten zukru-Fest in Emar.²⁰

Das althethitische „purulliia-Festritual von Nerik“ war dem Vermerk eines Bibliothekskatalogs zufolge zu einem Gesamtwerk von 32 Tafeln zusammengefaßt,²¹ das jedoch nicht erhalten ist. Die noch zur Verfügung stehenden Tafelkolophone²² und der Eintrag in einem anderen Bibliothekskatalog²³ zeigen keine einheitliche Redaktion. Da die Quellen zeitlich sehr divergent sind, kann eine Rekonstruktion des Festverlaufes nur von provisorischem Wert sein. Der Versuch, getrennte – alt-, mittel- und junghethitische – Fassungen zu rekonstruieren, würde schon daran scheitern, daß junghethitischen Ritualtafeln zumeist ältere Vorlagen zugrunde liegen.

Die ursprüngliche Dauer des gesamten Festrituals beträgt nahezu einen Monat. Der Festschauplatz wechselt von Hattuša zu den Ortschaften Tawiniya, Zippalanda, Arinna, Warkatawi, Kaštama und Nerik (unter Einschluß der Orte Tarukka, Zigaratta und Tanipiya).

Geleitet werden die Festhandlungen vom König, der Königin und dem Prinzen. Nach dem derzeitigen Stand des Textmaterials ist die Festrouten nur insoweit zu ermitteln, als sich der König (oder das Königspaar) zu Beginn des Festes von Hattuša über die Stationen Tawiniya und Warkatawi nach Zippalanda begibt, und schließlich, nach einer nicht näher bekannten Route über Arinna, von Kaštama aus die Stadt Nerik erreicht. Von Nerik aus scheint die Königin dann allein eine kleine Rundreise nach Taštariša zu unter-

¹⁹ KUB 55.43, zuletzt bearbeitet von G. McMahon 1991, 145-164, Vs. I 1-2.

²⁰ Siehe S. 571-575.

²¹ KUB 30.42 Vs. I 5-6.

²² KBo 23.103 Rs. IV 14'-18'; IBoT 2.17 2'-3'; KBo 30.82 Rs. VI 2'-3'.

²³ KUB 8.69 Vs. III 5-9.

nehmen: Bevor sie die Stadt verläßt, erweist sie den beiden wichtigsten Heiligtümern der Stadt – dem dahanga-Kultschrein des Wettergottes und der Eiche des Telipinu – ihre Reverenz, indem sie sich verneigt und libiert. Dann geht sie nach Ḫapšušuka; auch dort verneigt sie sich und libiert; sie geht zu der Stele Zikkanzipa²⁴, verneigt sich und libiert. „Sie fährt nach Taštariša hinauf,“ verneigt sich und libiert.²⁵ Taštariša ist in einem althethitischen Ritualfragment aber auch eine Station des Königs.²⁶

Die Kultreise des Prinzen führt von Ḫattuša direkt zu den Nebenschauplätzen Kašḫa und Ḫanḫana (Inandiktepe, zwischen Ankara und Çankırı), wo er das sechs Tage währende Fest des Telipinu leitet. In seine Kultreise könnten noch die nordanatolischen Städte Mišturḫa, Ḫašḫatatta, Taḫišama und Katašera in der Gegend um Turmitta und Zalpa einbezogen gewesen sein.²⁷

Während der Opferzeremonien, aber auch bei den Umzügen der Festteilnehmer zu einem anderen Festschauplatz, richten die ēntu-Priesterin und Frauenchöre liturgische Gesänge in hattischer Sprache an verschiedene Gottheiten sowie an das Königspaar Tabarna und Tawananna.²⁸

Die Gottheiten und die Sacra des Festes

Im Mittelpunkt des Festrituals und der Festmythen stehen die hattischen Gottheiten – Telipinu, der Wettergott, der „Wettergott des Himmels“ und Inar(a). Der Festabschnitt in Ḫattuša ist in erster Linie der Totengöttin Lelwani gewidmet. In Tawiniya wird Tetešḫapi, die „große Gottheit“ mit ihrem Kreis verehrt. In Zippalanda werden der Wettergott von Zippalanda und sein Berg Taḫa gefeiert; in Arinna stehen die Sonnengöttin und Mezzulla im Mittelpunkt der Festhandlungen,²⁹ und in Nerik der Wettergott von

²⁴ Siehe S. 507 mit Anm. 136.

²⁵ KUB 58.33 Vs. III 8'-22', V. Haas 1970, 261 und G.F. del Monte 1992, 161.

²⁶ KBo 20.23 (= StBoT 25, 1980, Nr. 81).

²⁷ CTH 733, M. Forlanini 1984.

²⁸ KUB 25.17 + KUB 11.32; vgl. auch KBo 19.161; KBo 19.163; KBo 21.100; KBo 21.105; KBo 21.106; KUB 32.83 + KBo 21.103 Rs.; IBoT 2.43.

²⁹ Von dem Festabschnitt in Arinna sind lediglich die beiden Fragmente KUB 18.2 Vs. II 2 und KUB 22.31 Vs. 2 erhalten.

Nerik sowie die Göttertriade von Kaštama – der Berggott Zali(ya)nu, Za(š)ḫapuna und Tazzuwašši.

Die Erneuerung der Sacra und verschiedenen Tempelgerätes ist Gegenstand eines Textfragmentes,³⁰ das den Anfang der Ritualzurüstung des purulliya-Festrituals (in Nerik?) enthält. Sie beginnt mit der „Eiche³¹ des Opfertisches“, deren Erneuerung dem Priester des Telipinu obliegt. Es folgen die Askoi und zwei ḫup(p)ar(a)-Schalen, die man verbrennt und durch neue ersetzt. Das „Haus der Holztafel-schreiber“ und der Prinz stellen einen iškaleššar-Stoff, einen Vorhang, zwei große Äxte und zwei Dolche aus Bronze bereit. Aus den Fellen von sechs schwarzen und zwei weißen Ziegeböcken, für die der „Rinderhirt der Gottheit“ und der Priester des Zababa zuständig sind, werden die neuen Askoi hergestellt. Auch acht palḫi-Gefäße für die Getränke sowie der Schemel der Gottheit und der Schemel des Königs werden erneuert: Die alten Gegenstände nimmt der tazzi-li-Beschwörungspriester an sich und die neuen „gibt der Bronzeschalenhalter“.

Die folgenden Posten betreffen Konsumtibilien, die der Verwalter der Stadt Kaštama zu liefern hat. In beschädigtem Kontext ist von dem hattischen Kultgegenstand ḫalmuti/ḫalputi, vergöttlicht ḫalmutil(i)/ḫalputil(i),³² und einer „Eiche, die gut gewachsen“ ist, die Rede.

Ein Eichenstamm, so besagt dieser Text, wird – einem Maibaum vergleichbar – an den Altären beim Palast vom Priester des Telipinu aufgerichtet. Aus dem Festabschnitt in Kašḫa und Ḫanḫana geht hervor, daß die Eiche das Kultbild des Telipinu bzw. der Gott selbst ist.³³ Ein Eichenzeremoniell ist denn auch Teil der Festhandlungen in Nerik. Ein zu Beginn eines jeden elften Monats in Nerik und in Arinna errichteter Eichenstamm ist, der althethitischen Gesetzessammlung zufolge, Zeichen der Lastenfreiheit dieser Kultstädte.³⁴ In den Heilsbeschreibungen am Ende des Telipinu-Festmythos ist der mit dem erwünschten Gaben für das neue Jahr

³⁰ 1142/z + KUB 25.31 (Duplikat KBo 27.38), bearbeitet von V. Haas 1988, 288-292.

³¹ Zur Deutung e(y)a(n) „Eiche“ siehe V. Haas 1977b; zur Deutung „Eibe“ siehe HED 1/2 1984, 256; zur Deutung „Tanne“ siehe S. Alp 1983, 100 mit Anm. 127a.

³² E. Laroche 1947, 73; M. Popko 1978, 131; J. Puhvel HED 3 1991, 44.

³³ Siehe S. 744.

³⁴ CTH 291, Tafel I § 50.

gefüllte Askos eines Schafes an der Eiche des Telipinu aufgehängt. Eine andere Version dieses Mythenkreises beschreibt das Heilssymbol so: „Die Biene (der Göttin Ḫannahanna) machte sich auf und brachte den Askos herbei. Während sie nun herbeikommt, macht Ḫannahanna drei Brunnen. Über dem einen rankt sich eine Weinranke, bei dem anderen ist eine ḫup(p)ar(a)-Schale niedergelegt, bei dem nächsten aber brennt ein Feuer. Ḫannahanna sitzt (dort) und schaut aus. Die Biene kam und in die Holzschale hinein legte sie den Askos. Miyatanzipa (die Göttin des vegetativen Wachstums) kam und setzte sich unter die Weinranke.“³⁵

Die Ziegenfelle, aus denen die Askoi hergestellt werden, begehen auch in einer nur fragmentarisch erhaltenen Ritualzurüstung, an die sich der Telipinu-Festmythos anschließt. In diesem Text werden drei Felle – ein weißes, ein schwarzes und ein rotes – aufgeführt.³⁶ Der gleiche Posten erscheint darüberhinaus in der Ritualzurüstung für ein Palastbauritual wieder.³⁷

Die Festmythen

Zwei Mythen begleiten als heilige Geschichte die Festhandlungen und erläutern die rituellen Inhalte. Ihr Thema ist das in den Turnus der Jahreszeiten eingebettete Schicksal der für das Wachstum der Vegetation und das Gedeihen des Viehs zuständigen Gottheiten: Diese Fruchtbarkeits- und Vegetationsgötter treten in den Erntemonaten außer Funktion; sie verbergen sich und sind paralysiert. Die Suche, Wiederauffindung und Wiederauferstehung des Vegetationsgottes – seine Rückkehr aus der Seklusion – ist mit einer Reihe kathartischer Riten verbunden.³⁸

Die Mythen werden während des Festrituals nicht nur rezitiert, sondern auch dargestellt. Der Vortrag und die Vorstellung der sakralen Handlung ist insofern ein magisch-schöpferischer Akt, als er – einem Analogiezauber gleich – die Schöpfungs- und Wachstumskräfte der Natur steigern soll.

Der Schauplatz der Mythen ist die Gegend zwischen dem unteren Kızıl Irmak mit seinen Nebentälern und die pontische Küste.³⁹

³⁵ KUB 33.59 Rs. III 5-13, zuletzt V. Haas 1988a, 296 f.

³⁶ KBo 32.7, Duplikat KUB 54.85, bearbeitet von C. Rüster 1992.

³⁷ KBo 19.162 Rs. 3.

³⁸ Vgl. auch K.E. Müller 1973-1974, 86 f.

³⁹ M. Forlanini 1984, 259.

Der Schauplatz des Illuyanka-Mythos erstreckt sich (in der ersten Version) von Nerik und Tarukka am Zusammenfluß des Gök Irmak und des Kızıl Irmak bis zu der 30 km entfernten Küste.⁴⁰ Von den im Mythos genannten Ortschaften Kiškilišša, Zigaratta und Tarukka sind Kiškilišša (in der Variante Gaš[kilišša) und Tarukka in einem Bericht über die Kaškaer-Feldzüge Šuppiluliumas belegt;⁴¹ es handelt sich also um reale Orte. In der zweiten Version ist als Schauplatz die pontische Küste angegeben. Im Hinblick auf die in der Tradition des Illuyanka-Mythos stehenden antiken Überlieferungen vom Kampf des Zeus gegen Typhon wäre der Schauplatz (vielleicht auch schon in hethitischer Zeit) an die kilikische Küste bei den Grotten von Silifke verlegt worden.⁴²

Den Schauplatz des Telipinu-Mythos bilden Liḫzina und Turmitta, die beiden bedeutensten Zentren hattischer Kulte in der Pontusregion.

Der Illuyanka-Mythos: Die handelnden Personen sind in beiden Versionen der Wettergott, die Schlange Illuyanka, die große Landesgöttin Inar(a) und (in der ersten Version) der Mensch Ḫupašiya,⁴³ dem (in der zweiten Version) der Sohn des Wettergottes entspricht, den dieser mit der Tochter des „armen Mannes“ zeugt, und der sich die Tochter des Illuyanka zur Frau nimmt. Der „arme Mann“, die Tochter des „armen Mannes“ und wohl auch der „Sohn“ (des Wettergottes?) treten im Festritual der Tetešḫapi handelnd auf.⁴⁴

Die an die Illuyanka-Mythen anschließenden Ritualanweisungen beziehen sich auf ein Dankopfer für den regenspendenden Berggott

⁴⁰ M. Forlanini 1977, 203 und 1984, 259 f.

⁴¹ KUB 19.13 + Vs. I 34 f. „Die Länder Gaškilušša und Tarukka brannte er nieder“.

⁴² H.G. Güterbock 1951, 331 mit Anm. 1, nimmt an, daß die Fassungen aus verschiedenen geographischen Bereichen stammen.

⁴³ Siehe S. 184 f.

⁴⁴ Der „arme Mann“: KBo 21.90 Vs. 19', 23'.

Die „Tochter des armen Mannes“: KBo 19.161 Rs. III 1', 5', Rs. IV 5; KBo 21.90 Vs. 19'-21'; KBo 25.48 Rs. III 6', [8], F. Pecchioli Daddi 1987, 378 Anm. 87. Mit ihr scheint die als „Tochter“ bezeichnete Kultakteurin (KUB 20.17 + Vs. II 8, 25) identisch zu sein; in KBo 25.48 Rs. III 6'-7' tanzt die „Tochter des armen Mannes“ vor der ẽntu-Priesterin, siehe auch S. 730.

Zu „Sohn“ und „Tochter“ vgl. auch das in den althethitischen Ritualen KBo 25.31 (= StBoT 25, 1980 Nr. 31), KBo 20.10 (= StBoT 25, 1980 Nr. 32) und KBo 20.14 + KBo 25.33 (= StBoT 25, 1980, Nr. 33) auftretende Paar „Sohn“ und „Tochter“ bzw. „Knabe“ und „Mädchen“.

Zali(ya)nu von Kaštama und auf die Rangordnung des Berggottes und seines Kreises bei einer Götterprozession von Kaštama nach Nerik. Am Ende des Textes erinnert der tazili-Beschwörungspriester Kella an eine königliche Stiftung für die Stadt Tanipiya.⁴⁵

Die erste Version: Folgendermaßen (spricht) Kell[a, der tazili-Beschwörungspriester] des Wettergottes der Stadt Nerik die Worte des purulli-ya-Festrituals [] des Wettergottes des Himmels. Und wenn man so spricht, „das Land möge wachsen und gedeihen; beschützt sein möge das Land!“ Und (darum), daß es gedeiht, daß es wächst, feiert man das purulli-ya-Festritual. Als der Wettergott und (die Schlange) Illuyanka in Kiškiliuša miteinander kämpften, besiegte Illuyanka den Wettergott. (Später) flehte der Wettergott alle Götter an: „Kommt mir zu Hilfe!“ So machte die Inar(a) ein Fest. Und sie bereitete alles reichlich vor: Einen Bottich Wein, einen Bottich marnuwant-Bier, einen Bottich walhi-Bier – und sie füllte die Bottiche bis zum Rande voll. Dann begab sich [Inar(a)] in [die Stadt Z]igaratta und suchte Hupašiya – einen Menschen – auf. (So sprach) Inar(a): „Hupašiya, hör zu, dieses und jenes habe ich vor, stehe du mir bei.“ Da (antwortete) Hupašiya der Inar(a): „Ich werde kommen, wenn ich mit dir schlafen darf, und werde tun, wonach dein Herz steht.“ Und so schlief er mit ihr. Nun führte Inar(a) den Hupašiya (zum zugerüsteten Fest) hin und versteckte ihn. Inar(a) schmückte sich und rief Illuyanka aus der Höhle herauf: „Hör zu, ein Fest will ich bereiten, herbei zum Essen und zum Trinken!“ Da kam Illuyanka mitsamt [seinem Anhang] herauf. Und sie aßen und tranken; da tran[ken sie] jedweden Bottich (leer) und betranken sich. Nun können sie nicht mehr in ihre Höhle hinab. Hupašiya kam (herbei) und fesselte Illuyanka mit einem Strick. Der Wettergott kam und erschlug Illuy[anka], und die Götter waren bei ihm. Dann baute sich Inar(a) auf einem Felsen ein Haus im Lande Taruk[ka]. Und sie ließ Hupašiya im Hause wohnen. Eindringlich schäuf ihm Inar(a) ein: „Wenn ich in die Flur gehe, so schau du ja nicht zum Fenster hinaus, sähest du nämlich aus dem Fenster, so würdest du deine Frau und deine Kinder sehen.“ Wie nun der 20. Tag kam, da stieß jener das Fen[ster] auf und [sah] seine Frau (und) [seine] Kinder. Als Inar(a) von der Flur zurückkam, hub jener zu

schreien an: „Laß mich wieder nach Hause!“ [S]o (sprach) Ina[r(a)] zu Hupašiya: „[] weg [] mit Ärger [] die Wiese des Wettergottes [] tötete sie ihn.“

Inar(a) [ging] in die Stadt Kiškil[ušša]. Weil [sie] ihr Haus und [den Fluß](?) der Wasserflut [in] die Hand des Königs [legte], ... feiern wir (in Erinnerung daran) das erste purull[iya-Fest]. Und Inar(a) [legte ihr Haus] und den Fl[uß] der Wasserflut <in> die Hand [des Königs].⁴⁶

Der Berg(gott) Zali(ya)nu ist unter allen (Göttern dem Range nach) der ers[te]. Wenn er in Nerik Regen zuteilte, dann bringt der Herold ein Dickbrot aus Nerik herbei. Und er wünschte Regen vom Berg(gott) Za[li(ya)n]u und bringt ihm das [Dick]brot.⁴⁷

Die zweite Version: Dies []. Und weil [] sprach e[r]. Il[luyanka] hatte [den Wettergott] besiegt und ihm [Herz und Augen] genommen, und der Wettergott [suchte Rache] an ihm [zu nehmen]. So nahm er sich die Tochter des armen Mannes zu seiner Frau und zeugte (mit ihr) einen Sohn. Als (dies)er nun herangewachsen war, nahm er sich die Tochter des Illuyanka zur Frau. Der Wettergott befiehlt (seinem) Sohn: „Wenn du in das Haus deiner Frau gehst, so erbitte von ihnen (mein) Herz (und meine) Augen.“ Als er nun hinging und das Herz von ihnen erbat, gaben sie es ihm. Hinterher erbat er von ihnen die Augen, und auch diese gaben sie ihm. Da brachte er sie dem Wettergott, seinem Vater. Und der Wettergott nahm das Herz und seine Augen wieder an sich.

Als nun seine Gestalt wieder (im früheren Zustand) gut war, da ging er erneut an das Meer zum Kampfe. Wie er ihm da den Kampf lieferte, und er gerade drauf und dran war, Illuyanka zu besiegen, da schrie der Sohn des Wettergottes, der bei Illuyanka war, zu seinem Vater im Himmel hinauf: „Packe auch mich! Verschone mich nicht!“ Da tötete der Wettergott Illuy[anka] und seinen (eigenen) Sohn. Und siehe, jener Wettergott []. So (spricht) Kell[a, der tazili-Beschwörungspriester des Wettergottes von Nerik]. „Wenn die Götter ...“ (Abb. 136).

Nach einer Textlücke von etwa 15 Zeilen wird nun, ähnlich wie am Ende der ersten Version des Mythos, wiederum die Bedeutung des Zali(ya)nu und seiner Parhedra Za(š)hapuna in einer Art Rang-

⁴⁵ Zur Rekonstruktion des Textes siehe G.M. Beckman 1982.

⁴⁶ Dieser Absatz ist syntaktisch unklar.

⁴⁷ Der Text wird lückenhaft und bricht ab.

folgestreit hervorgehoben. „[] und ihm [zu] essen [] zurück nach Neri[k] gingen sie; und Zali(y[a]nu) gab zurück. [Der] Stadt Ne[rik] die Schlange(?) [] [Und d]em tazzi-Beschwörungspriester machten sie [die ers]ten Gött[er] zu den [let]zten (Göttern); und die [let]zten (Götter) machten sie zu den ersten Göttern. Der Getreideertrag des Zali(ya)nu ist groß. (Deshalb) ist Zali(ya)nu, nämlich seine Gemahlin Za(š)hapuna, größer als der Wettergott von Nerik. Folgendermaßen haben die Götter zum tazzi-Beschwörungspriester Taḥpurili gesagt: „Wenn wir zum Wettergott von Nerik gehen, wohin sollen wir uns da setzen?“ So hat der tazzi-Beschwörungspriester Taḥpurili gesprochen: „Wenn ihr auf dem Dioritstuhl sitzen werdet, und wenn die tazzi-Beschwörungspriester das Los stellen, dann setzt der tazzi-Beschwörungspriester, der den Zali(ya)nu hält, (ihn) auf den Dioritstuhl nieder, der über dem Brunnen steht.“ Nun treffen alle Götter ein und man stellt das Los. Da ist dann Za(š)hapuna von Kaštama größer als alle (restlichen) Götter. Und weil sie des Zali(ya)nu Gemahlin ist, und Tazzuwašši seine Geliebte ist, bleiben diese drei ‘Personen’ in Tanipiya. Und später ist eben deswegen in Tanipiya Feld von seiten des Königs gestiftet worden: Sechs Landmaß Acker, ein Landmaß We[in]garten, Haus und Tenne (sowie) drei Gesi[nde]häuser. Darüber gibt es eine Tontafel(-Urkunde). Ich, (der Schreiber?), bin in dieser A[ngelegenheit] ehrfurchtsvoll; und ich habe es so (wahrheitsgemäß) erzählt.“ Es folgt der Kolophon: „Eine Tafel: (Der Text) ist zu Ende. Die Worte des Kella, des tazzi-Be[schwörungspriesters]. Piḥaziti, [der Schreiber], schrieb (sie) vor Urmahziti, dem Prinzipal [der Schreiber].“

Antike Traditionen: Ein naher Verwandter Illuyankas ist das phantastische Mischwesen Typhon – ein Widersacher des Zeus. Nach einer der verschiedenen Überlieferungen ist Typhon aus einem Ei geschlüpft, das Kronos mit seinem Sperma eingegeben und Hera mit der Bitte übergeben hatte, es unter dem Gebirge Aḡmon in Kilikien zu vergraben. Gewissermaßen vom Berg ausgebrütet, wurde Typhon rasch zu einem halb menschlichen, halb drachenartigen Wesen von riesigem Wuchs.

Den engsten motivgeschichtlichen Zusammenhang des Mythos vom Wettergott und Illuyanka mit den Typhonerzählungen bietet die Fassung der Apollodorischen Bibliothek: Nachdem die Götter die von Gaia geborenen Giganten besiegt hatten, ließ Gaia sich von

Tartaros begatten und gebar in Kilikien – in den korykischen Grotten bei Silifke – den Typhon. Als sich Typhon entschloß, gegen den Himmel anzustürmen, floh Zeus mitsamt seinen Göttern nach Ägypten, wo sie sich in Tiere verwandelten. Nur Athena blieb zurück und spottete über Zeus und die geflohenen Götter. Schließlich rüstete sich Zeus zum Kampf; mit seinen Blitzen und seiner Sichel jagte er den vor ihm fliehenden Typhon bis zum Berge Kasios (an der Bucht von Iskenderun). An der Meeresküste kam es zum Kampf; obwohl Zeus seinen Gegner bereits verwundet hatte, gelang es Typhon, Zeus zu packen und ihm die Sehnen aus Armen und Beinen zu schneiden. Er schleppte den hilflosen Zeus in die korykischen Grotten, wo ihn die Drachengfrau Delphyne bewachte. Auch in diesem Mythos sind die Götter bemüht, den gefangenen Zeus zu befreien. Es gelingt Hermes und Aigipan die Wächterin zu übertölpeln und die unter einem Bärenfell verborgenen Sehnen zu stehlen. So erringt der nun wiedererstarkte Zeus – wie im Illuyanka-Mythos – in einem zweiten Waffengang schließlich den Sieg. Er verfolgt Typhon bis nach Sizilien und stülpt den Ätna über ihn.⁴⁸

Der Mythos vom Vegetationsgott Telipinu: Mythen vom Verschwinden, Suchen, Wiederauffinden und dem erneuten Wirken einer Gottheit sind in reicher Zahl überliefert. Der Prototyp dieser Mythengruppe ist sicherlich Telipinu. Sein Mythos ist in mindestens drei Versionen überliefert;⁴⁹ keine derselben jedoch ist vollständig erhalten.⁵⁰ Weitere Fassungen behandeln an Stelle des Telipinu andere verschwundene Gottheiten. Neben diesen hethitischen Überlieferungen gibt es auch eine palaische Fassung mit starken inhaltlichen Anklängen an den Telipinu-Mythos.⁵¹

Daß auch der Telipinu-Mythos Teil eines Rituals ist, zeigt ein

⁴⁸ W. Porzig 1930; zuletzt E. Neu 1990, Anm. 22.

⁴⁹ 1. Version: KUB 17.10 (A); KUB 33.2 (B); KUB 33.1 (C); KUB 33.3 (D). Bearbeitet von H. Otten 1942; Transkription: E. Laroche 1965, 89 ff.

⁵⁰ Weitere Literatur: A. Goetze 1957, 143 f. und 1955b, 127-128; Th.H. Gaster 1961, 295-315; H.G. Güterbock 1959, 207-211; V. Haas 1977a, 81-109; C. Kühne 1985; G. Kellerman 1986; V. Haas 1988a; E. Neu 1990.

⁵¹ CTH 752, O. Carruba 1970, Nr. 1. Im Mittelpunkt des palaischen Mythos steht Ziparwa, der oberste Gott des palaischen Pantheons; auch hier ist, wie im Telipinu-Mythos, der Schauplatz die Stadt Liḫzina.

kürzlich bekannt gewordenes Fragment.⁵² Und daß Telipinu in das purulli-ya-Festritual einbezogen ist, verdeutlicht eine Anweisung über die Sacra des Festes⁵³ sowie die folgende Bemerkung in einer Festanweisung über die Erneuerung der Kulte: „Auf den Tafeln des purulli-ya-Festrituals fan[d] man den Telipinu in den Riten.“⁵⁴

Die älteste Fassung des sicherlich über einen langen Zeitraum mündlich tradierten Mythos⁵⁵ liegt in der mittelhethitischen Abschrift einer althethitischen Tafel vor.⁵⁶

Die handelnden Personen sind Telipinu, sein Vater, der Wettergott, die Sonnengöttin, Ḫannahanna und Kamrušepa, ferner der Adler – Hilfsgeist der Sonnengöttin –, die Biene – Hilfsgeist der Ḫannahanna – und der Mensch als Ritualkundiger.

Das Verschwinden des Telipinu: Der Mythos beginnt mit der Schil-derung des Zornes der Gottheit und seinem Verschwinden.⁵⁷ Um die Heftigkeit des Zornes zu verdeutlichen, bedient sich der Mythos des Motivs der verwechselten Schuhe: „Telipinu [erhob sich; er ging fort⁵⁸ und rief]: ‘Verletze/ängstige nicht!’ [... Den rechten Schuh] ließ er links laufen, den linken [Schuh ließ er] r[echts laufen].“⁵⁹

Die Notzeit: „Da ergriff Rauch die Fenster; Qualm [ergriff] das Haus. Im Herd aber erstickten die Holzscheite, [auf den Altären] erstickten die Götter. Im Viehhof erstickten die Schafe, im Rinder-

⁵² KBo 32.7, Duplikat KUB 54.85, C. Rüster 1992. Hierher zu stellen ist ferner ein dem Telipinu-Mythos nahestehendes Fragment aus Mašat, welches das Besänftigungsritual enthält, bearbeitet von H.G. Güterbock 1986.

⁵³ 1142/z + KBo 23.63, bearbeitet von V. Haas 1988a, 288-290.

⁵⁴ KUB 42.100 Rs. IV 17-18, HED 3 1991, 284.

⁵⁵ H.G. Güterbock 1978, 232 f.

⁵⁶ KUB 17.10, zur Datierung vgl. CHD L-M 236, 242, 243, 251, 252, 263, 307; Ph.H.J. Houwink ten Cate 1970, 31; G. Kellermann 1986, 115-117; E. Neu 1985, 148.

⁵⁷ Die ersten 12 Zeilen der Tafel sind nicht erhalten; wahrscheinlich haben sie einen Teil des Rituals enthalten.

⁵⁸ Ergänzt nach KBo 14.86 + Vs. I 9-10.

⁵⁹ KUB 17.10 Vs. I 1-4. In dem Ritual für den Wettergott von Kuliwišna heißt es stattdessen: „... ging er hinaus und sich [... den vorderen (Schuh) ließ [er] hinten laufen, ... den rechten Schuh] zog [er] links [an]“, KBo 9.109 + KBo 14.86 + KUB 33.17(+) KUB 33.65 Vs. I 10-12; vgl. auch KBo 13.163 Rs. 2 4’.

stall erstickten die Rinder. Das Schaf verweigerte sich seinem Lamm, das Rind verweigerte sich seinem Kalb. Telipinu ist fortgegangen: Korn, Fruchtbarkeit(?), Wachstum, Gedeihen und Sättigung trug er mit sich fort – (hinaus) in Flur und Wiese, mit hinein ins Moor. Telipinu ging, ins Moor hinein ist er geschlüpft. Da erhob sich über ihn eine Sumpfpflanze. Nun wachsen Korn (und) Emmer nicht mehr; Rinder, Schafe (und) Menschen begatten sich nicht mehr. Und (selbst) jene, die bereits geschwängert/trächtig sind, gebären nicht. Die Berge vertrockneten, die Quellen trockneten aus, und im Lande entstand eine Hungersnot. Menschen und Götter kommen durch Hunger um.“⁶⁰

Das Verschwinden des Telipinu löst eine allgemeine Unfruchtbarkeit und Dürre aus, die Menschen, Tiere, Pflanzen, ja selbst die Götter an den Rand des Verderbens bringt. Die Notzeit ist primär die Zeit des Winters, in der alles Wachstum und Gedeihen erstarrt ist. Eine Notzeit tritt aber auch bei Katastrophen ein. Ursache ist meist der Zorn der Götter wegen eines Frevels – Eidbruch, Mord oder kultische Unreinheit. Bei einem Vergehen des Königs kommt die Notzeit über das gesamte Land, dessen Repräsentant er ja ist. Es entstehen Katastrophen wie Mißwuchs, Seuchen, Krieg, Feindeinbruch usw. Die hethitische Geschichtsschreibung führt die Kaškäerunruhen zur Zeit Ḫantilis auf dessen Mordaffäre zurück. Die Folgen der Mordtat Ammunas sind Dürre und Unfruchtbarkeit des ganzen Landes: „Da suchten die Götter Rache für das Blut seines Vaters Zidanta und [ließen] ihn in seiner Hand Getreide, Weinstöcke, Rinder und Schafe nicht mehr bewahren!“⁶¹ So dürfte auch dadurch eine Notzeit entstanden sein, daß Arnuwanda gegen die herrschende Sitte seine eigene Schwester zur Gemahlin nahm. Bei Verfehlungen eines gewöhnlichen Menschen verfällt meist nur dessen Hauswesen, nicht aber das gesamte Land, der göttlichen Strafe.⁶² Die Notzeit eines einzelnen Hauswesens kann auch durch Zauberei oder Fluch hervorgerufen werden, wie es der folgende – der Notzeitschilderung des Telipinu-Mythos vergleichbare – Absatz der Verfluchung eines Eidbrüchigen zeigt: „Von seinen Frauen soll [keine] Sohn (und) Tochter gebären; auf Flur, Ackerfeld (und) Wiesen aber soll ihm Gewächs nicht wachsen, seine

⁶⁰ KUB 17.10 Vs. I 5-9.

⁶¹ CTH 19, bearbeitet von I. Hoffmann 1984, Vs. I 69-71.

⁶² Ein Ritual mit dem inkorporierten Mythos von Telipinu liegt für den Tafelschreiber Pirwa vor, KUB 33.32, H. Otten 1942, 63.

Rinder (und) seine Schafe sollen Kalb (und) Lamm nicht werfen.⁶³ Ähnliche Vorstellungen finden sich in der Antike: In mykenischer Zeit wurde Griechenland zu Lebzeiten des Aiakos von einer Trockenheit heimgesucht, welche die Götter zur Strafe für einen von Pelops in Arkadien verübten Mord verhängt hatten. Sie fand erst ihr Ende, als Aiakos seinen Vater Zeus auf dem Berge Panhellenion in Aigina – sicherlich unter Abhaltung eines Rituals – um Regen bat.

Das Fest der Sonnengöttin und die erste Versammlung der Götter: „Die große Sonnengöttin bereitet ein Fest; und sie rief die 1000 Götter zu sich; sie aßen, sättigten sich aber nicht, sie tranken – berauschten sich aber nicht. Da vermißte der Wettergott seinen Sohn Telipinu: ‘Telipinu, mein Sohn, ist nicht dabei; er hat sich geärgert und nahm alles Heil mit sich fort.’⁶⁴“

Dieser Absatz findet sich auch in einem Heilungsritual, jedoch mit dem Zusatz, daß neben den Göttern die reinen Adler zum Feste geladen sind.⁶⁵ Das gleiche Thema begegnet darüber hinaus in dem palaischen Ritual.

Die Suche und das Auffinden des Telipinu: Nachdem die Götter die Abwesenheit des Telipinu bemerkt hatten, ihn aber nicht zu finden vermochten, schicken die beiden großen Göttinnen ihre Hilfsgeister aus – die Sonnengöttin den Adler und Hannahanna die unscheinbare Biene, die ihn schließlich an einem verborgenen Ort aufspürt: „Die großen Götter und die kleinen Götter begannen den Telipinu zu suchen. Die Sonnengöttin sandte den eilenden Adler aus: ‘Los, flieg, die hohen Berge durchsuche! Durchsuche die tiefen Täler, durchsuche die blaugrüne(n) Meereswoge(n)!’ Der Adler flog davon, aber er fand ihn nicht. Und so brachte er der Sonnengöttin die Botschaft zurück: ‘Ich habe ihn nicht gefunden, den Telipinu, den gewaltigen Gott.’ Da sprach der Wettergott zu Hannahanna: ‘Was sollen wir tun? Durch Hunger werden wir zugrunde gehen.’ Hannahanna sprach zum Wettergott: ‘Unternimm du doch etwas, Wettergott! Geh, und suche du den Telipinu selber!’ Da begann der Wettergott den Telipinu zu suchen. Er [ko]mmt in seine (des

Telipinu) Stadt zum Stadttor; aber er öffnet das Türschloß(?) nicht. Da zerbrach er (mit) seinem Hammer seinen (des Tores) Türpflock. [Erfolg hatte er keinen], der Wettergott. Also gab er auf(?) und setzte sich hin. Da [san]dte Hannahanna [die Biene] aus: ‘Flieg los, suche du den Telipinu!’ [Der Wettergott sag]te [zu Hannahanna]: ‘Da haben ihn die großen Götter und die kleinen Götter gesucht [und] ihn [nicht gefunden]; nun soll sie, diese [Biene,] losliegen und ihn [finden]; ihre [Flü]gel sind winzig(?) und auch sie selbst ist winzig(?); sie werden sie trennen(?)⁶⁶!’⁶⁷ [Textlücke von etwa 15 Zeilen].

Das Thema der Suche des Gottes ist in einem anderen, sich inhaltlich stark unterscheidenden Text, wie folgt gestaltet: „S[ie aßen], und sie [sättigten sich aber nicht, sie trank]en, und sie berau[schten sich] nicht. [Da spr]icht [der Vater des Wettergottes]: ‘Mein Sohn [ist nicht hier]; vo[n dem . . . ging er fort. Er hat sich geärgert und brachte Gerste, immarn]i, šal]hant[i, manni]tt[i] und [Sättigung] fort.’ [Alle Götter beg]annen, den Wettergott(-Sohn) [zu suchen. Die Sonnengöttin sandt]e den eilenden Adler aus: ‘Geh, die [hohe]n Geb[irge] durchsuche, die ti[efen] Täler [durchsuche, die bla]ugrüne(n) Woge(n) durchsuche!’ [Der Adler ging], und er fand ihn aber nicht. Der Adler brachte eilends [der Sonnengöttin die Botsch]aft zurück: ‘Die hohen Gebirge durchsuchte ich, die tiefen Täler ebenfalls, die blaugrüne(n) Woge(n) [durchsucht]e ich. Ich erreichte ihn aber nicht, den Wettergott(-Sohn) des Himmels.’ Der Vater [des Wettergottes] ging zu seinem (des Sohnes) Großvater und sagt zu ihm: ‘Wer sündigte [gegen mi]ch, so daß die Saat verdarb und alles [vertrock]nete.’ Sein Großvater antwortete: ‘Nicht irgendwer sündigte, [d]u allein sündigtest.’ Folgendermaßen (antwortete da) der Vater des Wettergottes: ‘Ich sündigte nicht.’ Da sagte sein Großvater: ‘Entdecke ich diesen Sachverhalt, so werde ich dich töten. Nun geh, den Wettergott(-Sohn) suche!’ Der Vater des [Wettergott]es ging zu den Schicksalsgöttinnen (und) zu Hannahanna hinab. Folgendermaßen (sprachen) die Schicksalsgöttinnen (und) Hannahanna: ‘Warum kamst du, Vater des Wettergottes?’ Folgendermaßen (sprach) der Vater des Wettergottes: ‘Der Wettergott(-Sohn) zürnte, so daß Alles vertrocknete und . . . zugrunde

⁶³ CTH 427, bearbeitet von N. Oettinger 1976, 1-52, Vs. II 38-41.

⁶⁴ KUB 17.10 Vs. I 19-22.

⁶⁵ KBo 12.89 Rs. III 11'-14'.

⁶⁶ Diese Stelle ist unklar; C. Kühne 1985, 183 übersetzt: „Werden sie (die Götter) etwas verstehen?“

⁶⁷ KUB 17.10 Vs. I 23-39.

ging. Mein Vater sagt nun: 'Du sündig[te]st, und entdecke ich diesen Sachverhalt, so werde ich dich töten'. 'Wie soll ich jetzt handeln, was soll geschehen?' Folgendermaßen (sprach) Hannahanna: 'Fürchte dich nicht; (selbst) wenn du gesündigt hättest, ich werde es (wieder) in Ordnung bringen. Sündigtest du aber auch nicht, auch dann werde ich es (wieder) in Ordnung bringen. (Nun) geh, such[he] den Wettergott(-Sohn), [] noch hat sein Großvater nichts erfahren[en].' Folgendermaßen (sprach nun) der Vater des Wettergottes: 'Die [großen] Götter [und die kleinen Götter] sucht[en und] fan[den ihn] nicht. [Nun soll sie], die[se Biene], ihn finden? [Ihre Flügel sind] winzig(?), auch jene [ist winzig(?), sie werden sie trennen](??)!' ⁶⁸

Das Auffinden der Gottheit ist mit drei aufeinanderfolgenden Ritualen verbunden. Das erste ist das Erweckungsritual der Biene, das aus dem Stich und dem Abwischen der Augen und Hände besteht. In der palaischen Fassung, in der ebenfalls Adler und Biene ausgesandt werden, sticht die Biene den aufgefundenen Gott offenbar in den Penis. ⁶⁹

Die dritte Version: ⁷⁰ „[Such]e [du den Telipinu!] Wenn du (ihn) fin[dest, so st]ich [ihn in seine Hände und Füße], und er [wird sich erheben! Nimm dir Wachs] und [wische seine Augen und Hände (damit) ab, mache ihn r]ein und [br]inge ihn her zu mir!' Die Biene [flog aus]. Sie suchte die hohen Berge ab, sie suchte [die tiefen Täler] ab, sie [suchte die blaugrüne(n)] Wo[ge(n) ab]. In ihrem [Leib] ging der Honig(vorrat) zur Neige [und das Wachs(?) ging zur] Neige; da [fand] sie ihn auf einer Wiese bei [Lihz]ina im Walde. Sie stach [ihn] (in) seine Hände und Füße, da [erhob er sich]."

In dem Ritual für den Wettergott von Kuliwišna schöpfen und bringen die „flinken Adler“ das für die Katharsis des Gottes erforderliche Wasser, Lehm, handala-Pflanze und Sesam herbei. Bei ihrem Flug „streifte [den unter]en (Adler) der (für die Katharsis

⁶⁸ CTH 325, E. Laroche 1965, 111-119: KUB 33.124(+) Vs. I 17-50 und KUB 33.22 + Vs. II 16-20.

⁶⁹ N. Oettinger 1986a, 48 und E. Neu, 1990, 100. Die Textlücke läßt sich weitgehend durch Fragmente der beiden anderen Versionen überbrücken.

⁷⁰ KUB 33.9 Vs. II, Duplikat KUB 33.10.

benötigte) Lehm, [den oberen] (Adler) streifte der handala(-Baum), (und) [den mittleren] (Adler) streifte Sesam". ⁷¹

Das Versteck des verschwundenen Gottes: Die Biene, welche den Telipinu schließlich aufspürt, gehört zum chthonischen Bereich der Erd- und Muttergöttin Hannahanna, da die Bienen verborgene Erdlöcher und Felshöhlen bewohnen. Ist der Schlupfwinkel des Gottes hier als eine Wiese bei Lihzina geschildert, so hieß es in der Notzeitschilderung, daß Telipinu sich in einem Moor oder Sumpf versteckt hält, und daß eine Sumpfpflanze sich über ihn erhoben hat. ⁷²

Der Aufenthalt des verschwundenen Vegetationsgottes in der Unterwelt kommt in dem Regenritual von Nerik deutlich zum Ausdruck: „Er soll kommen [], die Tore der Unterwelt soll er öffnen!" ... „Sohn des Gottes Šulinkatte ... aus der tiefen Quelle komm herauf, wende dich wieder nach Nerik hinein!" ⁷³

Der erste Wutanfall des Telipinu: Der aus seinem Schlaf erwachte Gott gerät in furchtbaren Zorn, der sich in einer (durch die Schneeschmelze bedingten) verheerenden Überschwemmung äußert: „[Da sprach] Telipinu: 'Ich habe gezürnt [und bin fortgegangen]! [Warum habt] ihr mich aus meinem Schlaf [aufgestört]? Warum habt ihr [mich], der ich zürne, zum Reden veranlaßt?' [Telipinu ergri]mmte jäh. Da ... [er] die Quelle, [] die strömenden Flüsse leitete er, [] ließ er springen; die Wadis [... ; die Städte] stürzte er ein; die Häuser stürzte er ein ... Er vernichtete die Menschheit; er vernichtete Rinder und Schafe. [...] die Götter [...] ... [Ja, wütend wurde Telipinu. [Da klagten die Götter]: '[Was] sollen wir tun, ja, was sollen wir nur tun?' ..."

⁷¹ Bo 6472 Vs. II 12'-16'.

⁷² Hier sei auch der kleinasiatische Mythos der Mysier von Hylas erwähnt. Hylas verschwindet wie die Vegetationsgötter Bormos und Priolas nach der Ernte in einer Quelle oder wird von der Quellnymphe, mit der er sich später vermählt, geraubt. Das Verschwinden des Hylas wird so dargestellt, daß man ihn in Gestalt einer Puppe in den Quellbach des Ascanius wirft. Von der anschließenden Suche nach ihm berichtet Strabo: „Und noch jetzt feiern die Einwohner von Prusias (Bursa) ein Fest, wobei sie in Begeisterung auf dem Berge umherschweifen und 'Hylas' rufen, als ob sie ihn zu suchen die Wälder durchschweifen." Apollodor zufolge wurde an der Quelle des Ascanius ein jährliches Opferfest gefeiert, wobei ein Priester den verschwundenen Hylas dreimal mit Namen rief (Strabo 564 und Apollodor I, 9, 19), H. von Geisau 1975.

⁷³ Siehe S. 604.

⁷⁴ Dritte Version: KUB 33.10 Vs. II 6-16.

Die Hilfe des Menschen und des Adlers: Die Götter stehen dem Wüten und Rasen des erwachten Telipinu ratlos gegenüber. So rufen sie (in einer anderen Version), wie im Illuyanka-Mythos, einen Menschen zu Hilfe. „[Da red]ete (einer der Götter): ‘[Laßt uns] den vergänglichen (Menschen) [rufen! Der soll auf(?)] dem Berg Amuna die ḥattar-Pflanze [nehmen(?)]; jener soll ihn (Telipinu) herbringen! Der Adler soll ihn mit der Schwinge] herbringen! [Ja, der] verg[ängliche (Mensch) . . .] soll [ihn] herbringen; der Adler [soll ihn] mit der Schwinge [herbringen]!’ Da hoben sie ihn auf. [] setzte er sich hin. Und früher [] Telipi[nu] sandte er: ‘Ge[he] der Kopf aber [] mit Brot und einem Trankopfer [].’”⁷⁵

Auf das Ritual der Biene folgt *das kathartische Ritual des Menschen:* [], „Böses aber [] und dann [den] Telipinu []. Und er zerstößt Malz (und) Bierwürze [und spricht: ‚[]x-te er. Gutes [] am Tor schnitt er ab; [möge] dich, Telipinu, süße Erfrischung [erquickern(?); möge sich] das Erstickte wieder [erholen(?)]. Siehe, hier [liegt] das Wasser des Schwenkens; [. . . möge] dein, des Telipinu, Sinn, [wieder rein werden] und [mögest du dich] dem König [wieder] zum Heil [zuwenden]. Siehe, hier liegt galaktar-Speise⁷⁶; möge [] dein Sinn, Telipinu, beruhigt werden. Siehe, hier [liegt] parḥ[uenatrank]; möge sein Inneres sich beschwichtigen(?). Siehe, hier liegt Sesam; [möge dein Sinn, Telipinu,] geschützt werden (wie die Sesamkerne durch die Schalen geschützt sind). Siehe, hier [liegt] eine Feige. [Und] wie [eine Feige] süß ist, ebenso möge auch [dein Sinn,] Telipinu, werden! Wie die Olive ihr Öl in (ihrem) Inneren [hat und wie der Weinstock] den Wein im Inneren hat, ebenso mögest du, Telipinu, Gutes [für die Menschen(?)] in Sinn (und) Herz haben! Siehe, hier steht Salböl(?); es möge des Telipinu [Sinn (und) Herz] salben! Wie Malz (und) Bierwürze durch (ihr) Wesen miteinander verbunden sind, ebenso [möge] dein, [des Telipinu] Sinn, mit den Anliegen der Menschheit ebenso verbunden s[ein]! Wie Emmer] rein ist, so möge Telipinu, (nämlich) sein Sinn, ebenso rein sein! [Wie] Honig süß (und) wie Butter mild ist, ebenso süß und ebenso mild möge des Telipinu [sein Si]nn sein! Sieh, mit Feinöl habe ich deine, des Telipinu, Wege besprengt. So geh nun auch eiligst, Telipinu, den mit Feinöl besprengten Weg! (Aus) šaḫi-

⁷⁵ KUB 33.8 Vs. II 18-24 und KUB 33.9 Vs. II 14-21.

⁷⁶ H.A. Hoffner, Jr. 1974, 37 Anm. 174.

(und) ḥappuriya-Holz soll dein Bett sein. <Nun schlaf!>⁷⁷ Wie Kahnbartgras(?) sich flechten läßt, so mögest du, Telipinu, dich ebenso fügen!”⁷⁸

Hier werden – wie oben ausgeführt⁷⁹ – Wegespuren mit duftenden, wohlschmeckenden Ingredienzien gezogen, damit der Gott, durch den Geruch der Speisen angelockt, zum Ritualschauplatz herbeikommt. Im Ritual für den Wettergott von Kuliwišna ist dieser Evokationsritus wie folgt beschrieben: „Den Zorn aber laß los, des Zornes wütende Augen desgleichen. Lege sie hin zu Malz (und) Bierwürze, lege sie hin zu Brot und Bier auf die Stoffbahn. parḥuena-Getränk ist hingestellt, sei gewogen; Besänftigung ist hingelegt, s[e]i besänftigt. Wie die Feige süß ist, so soll dem Wettergott von Kuli[wišna] der Sinn ebenso süß werden.”⁸⁰

Die Ankunft des Telipinu: „Zornlodernd kam Telipinu herbei. Mit dem Blitz donnert er; auf die dunkle Erde schlägt er ein.”

Das Ritual des Menschen vermochte den Gott wieder herbeizubringen. Doch um sein wütendes Toben zu bannen, bedarf es des Besänftigungsrituals der Kamrušepa, das in das Ritual des Menschen eingefügt ist.

Das Besänftigungsritual der Kamrušepa: „Da erblickte ihn Kamrušepa und holte die Schwinge eines Adlers [herbe]i. Ja, Wut erfüllte ihn; und Zor[n] erfüllte ihn; und [Unheil] erfüllte [ihn]; Groll erfüllte ihn. Kamrušepa sagt zu den Göttern: ‘Ko[mmt], ihr Götter, seht, Ḥapantali(ya) w[eidet(?)] die Schafe der Sonnengöttin! So sucht nun zwölf Widder aus! Ich will die für Telipinu ausgewählten Widder rituell verwenden. Ich habe mir einen Korb/eine Feder (mit) ‘1000 Augen’⁸¹ genommen und die ausgewählten Widder der Kamrušepa warf ich hin. Ich habe (Zorn, Wut und Groll) dem Telipinu hier weggebrannt und dort weggebrannt und dem Telipinu damit sein Böses von seinem Körper genommen: Sein böses

⁷⁷ Diese Übersetzung beruht auf einer unsicheren Emendation.

⁷⁸ KUB 17.10 Vs. II 1-32; zu 28-32 vgl. E. von Schuler 1988, 245-246. Vgl. auch KUB 33.8 Rs. III, KUB 33.6(+) Vs. II – Rs. III und KBo 13.86.

Die zu diesem Ritual benötigten Materialien sind in einer Ritualzurüstung zum Telipinu-Mythos aufgeführt: KBo 32.7 (Duplikat KUB 54.85), bearbeitet von C. Rüster 1992.

⁷⁹ Siehe S. 644 f.

⁸⁰ KUB 33.62 Vs. II 11'-17'.

⁸¹ Siehe S. 440 mit Anm. 148.

Wesen habe ich genommen, seinen Zorn habe ich genommen, seine Wut habe ich genommen, seinen Ärger habe ich genommen, seinen Groll habe ich genommen. Telipinu war zornig, es erstickten ihm sein Sinn und sein Herz (wie nasses) Brennholz. Wie man nun dieses Bre[nnholz] verbrannt hat, so sollen auch Telipinus Wut, Zorn, böses Wesen und Groll verbrennen! Wie [Malz] dürr ist und man es nicht aufs Feld bri[ngt], daß man es als Saatgut verwende, wie man es aber auch nicht zu Brot ver[arbeitet], (sondern) es in das versiegelte Vorratshaus legt, ebenso [sollen] Telipinus Wut, [Zorn], Bösessein und Groll verdorren! Telipinu war zornig; sein Sinn und [sein] H[erz] waren ein lodernendes Feuer. Wie nun dieses Feuer [erlischt], so sollen auch (Telipinus) Wu[t, Zorn], böses Wesen (und) Groll ebens[o erlöschen]! Telipinu, laß die Wut fahren, [laß] den Zo[rn] fahren, laß den Groll fahren! Wie (Wasser in der) Traufe nicht [aufwärts] fließt, ebenso sollen Telipinus [Wut, Zorn] (und) Groll nicht wiederke[hren]!”⁸²

Das Besänftigungsritual der Kamrušepa beruht auf dem magischen Prinzip des similia similibus: Es werden zwölf Widder mit den zwölf Körperteilen des Gottes in Beziehung gesetzt. Das gleiche geschieht gewöhnlich mit einem einzigen Tier, das geschlachtet und in seine einzelnen Körperteile zerlegt wird.⁸³

Die zweite Versammlung der Götter ist noch Teil des Entsühnungsrituals der Kamrušepa: „Die Götter [setzten sich(?) zur] Vers[ammlung] unter den Weißdornsträuchern [nieder]. Und unter den Weißdornsträuchern [habe ich(?)ist(?) das Heil] langer [Jahre gewirkt(?)]. Und alle Götter sitzen da – [Papaya]-Išt[uštaya], die Schicksals- (und) die Muttergöttinnen, Halki, Miyatanzipa, Telipinu, die Schutzgottheit, Hapantal[i(ya) und . . .]-miš. Für die Götter habe ich das He[il] langer Jahre gewirkt und ihn (Telipinu) habe [ich] gereinigt. [Ja], dem Telipinu [habe ich] das Böse [aus dem] L[eib genommen], seine [Wut] habe ich genommen, [seinen] Zo[rn] habe ich genommen, sein [Bösessein] habe ich genommen, den Grol[l] habe ich genommen, die [‘böse] Zunge’ habe ich genommen, den bö[sen Blick] habe ich genommen.”⁸⁴

Das Entsühnungsritual des Menschen wird nach einer Textlücke

von etwa 15 Zeilen fortgesetzt. Soweit erhalten, geht es nun in Anlehnung an die Notzeitschilderung um die Entsühnung des Hauses und um die schließliche Unschädlichmachung der Unheilstoffe: „[. . . Du, Weißdorn, kleidest dich im Frühling weiß, im Herbst aber kleidest du dich blutrot. Das Rind zieht unter dir dahin und]⁸⁵ du rupfst ihm das Stirnhaar aus. Das Schaf [zieh]t unter dir dahin und du rupfst ihm Wolle aus. Rupfe du (nun) auch Telipinu die Wut, den Zorn, das böse Wesen, den Groll aus!⁸⁶ Kommt der Wettergott jäh zürnend daher, so bringt ihn der Mann des Wettergottes zum Stehen. Droht der Gerstenbreitopf überzukochen, bringt der Löffel den (Gerstenbrei) zum Stehen.⁸⁷ Ebenso sollen denn auch meine, des Menschen Worte, Telipinus Wut, Zorn und Groll zum Stehen bringen! Fortgehen lassen soll Telipinu Wut, Zorn, böses Wesen und Groll! Das Haus soll sie fahren lassen. Der Mittelpfeiler(?) soll sie fahren lassen! Das Fenster soll sie fahren lassen! Die Türangel (und) der Innenhof soll sie fahren lassen! Das Stadttor soll sie fahren lassen! Das Torgebäude soll sie fahren lassen! Die Königsstraße soll sie fahren lassen! Zum fruchtbaren Acker, zum Garten, zur Baumplantage sollen sie nicht gehen!⁸⁸ (Stattdessen) sollen sie den Weg der Sonnengöttin der Erde gehen! Geöffnet hat der Pförtner die sieben Tore, zurückgezogen hat er die sieben Riegelbalken. Unten in der finsternen Erde stehen Bronzekessel. Ihre Deckel sind Blei, ihre Ringe(?) Eisen. Was hineingeht, kommt nimmermehr heraus, denn es vergeht darin. Und sie sollen Telipinus Wut, Zorn, Bösessein und Groll aufnehmen und sie sollen nicht wieder (heraus)kommen!”⁸⁹

⁸⁵ Ergänzt nach KUB 33.54 + 33.47 Vs. II 13'-15'.

⁸⁶ Den gleichen Absatz enthält auch das Ritual für den Wettergott von Kuliwišna: „[Siehe, einen Weißdorn halte ich. Im Frühjahr [kleidet er] sich w[eiß]; zur Erntezeit aber kleidet er sich blutrot. [Dem Schaf] rupft er Wolle aus; dem Rind aber rupft er das [Stirnhaar] aus. Dem Wettergott von Kuliwiš[na] soll er die [Sünde], Groll, Wut, Zorn (und) den wütenden, zornigen Blick [nun ebenso] ausrupfen”, Bo 6472 Vs. II 4'-10'.

⁸⁷ Ähnlich heißt es im Ritual des Wettergottes von Kuliwišna: „Kommt [der Wettergott zürne]nd daher, [siehe, so will ich ihn], an [die]sem Tag [zum Stehen bringen. Wie] der Löffel den Gerstenbreitopf [zum Stehen bringt], so soll [der Zorn des Wettergottes von Kuli]wišna [zum Stehen kommen]” KBo 9.109 + KBo 14.86 + KUB 33.17(+)KUB 33.65 Vs. II 3'-6'. In Vs. II 9' und 15' werden zum Zweck der Entzauberung des Hauses mit dem Löffel Speisen über der Statuette des Wettergottes von Kuliwišna geschwenkt.

⁸⁸ Siehe S. 264.

⁸⁹ KUB 17.10 Rs. IV 1-19.

⁸² KUB 17.10 Vs. II 33-Rs. III 27.

⁸³ Siehe S. 213 f. und 900 f.

⁸⁴ KUB 17.10 Rs. III 28-34 und weiterführend KUB 33.1 Rs. III 9-12.

Damit die Unheilstoffe nirgendwo mehr Schaden stiften, sollen sie in der Unterwelt verwahrt werden, „sie sollen den Weg der Sonnengöttin der Erde gehen“, um dort in bronzenen Kesseln verschlossen zu werden. Diese Kessel sind in der hethitischen Beschwörungsliteratur mehrfach erwähnt: „[In der Unterwelt steht] ein Kessel; [sein Deckel] (ist aus) Blei; [wa]s darin hinein[geht, das] kommt nicht wieder [heraus, es vergeht darin. So mögen auch] der Gottheit Lelwan[i böse Wut, Zorn], Befleckung, Gro[ß] ebenso darin zugrunde gehen.“⁹⁰

Dem Mythos vom Wettergott von Liḫzina zufolge befinden sich die Kessel in einem Meere noch unter der Unterwelt: „Der Finger [gab] (die Unreinheit) den Fingernägeln: Die Fingernägel gaben sie der Unt[er]welt]. Die Unterwelt brachte sie der Sonnengöttin der Erde. Die Sonnengöttin der Erde brachte sie dem Meere. Im Meere sind Kessel aus Kupfer hingestellt; ihre Deckel sind (aus) Blei.“⁹¹

Der Heilszustand: Mit der Rückkehr Telipinus erwacht die Welt aus ihrem tiefen Dornröschenschlaf: „Telipinu kehrte wieder in sein Haus zurück und gedachte seines Landes. Der Rauch verließ das Fenster, der Qualm verließ das Haus. Die Altäre der Götter kamen wieder in Ordnung. Der Herd ließ das Holzsch[eite] (brennen). Im Viehhof ließ er die Schafe (ungestört), im Rinderstall ließ er die Rinder (ungestört). Die Mutter betreute (wieder) ihr Kind; das Schaf betreute (wieder) sein Lamm; das Rind betreute (wieder) sein Kalb; auch Telipinu (betreute wieder) König (und) Königin, und bedachte sie fortan mit Leben, Kraft und Zukunft. Telipinu sorgte für den König. Vor Telipinu ist eine Eiche aufgerichtet und an die Eiche ist ein Askos gehängt. Hineingelegt ist das Fett des Schafes; dann sind (die Gaben) des Getreides, des Viehs (und) des Weines hineingelegt; dann sind Rind (und) Schaf hineingelegt; dann sind lange Jahre (und) Kindersegen hineingelegt; dann ist eines Lammes glänzende (Orakel-)Botschaft hineingelegt; dann ist . . . hineingelegt; dann ist die rechte Keule (eines Schafes) hineingelegt; dann ist [šalḫa]nt[i], m[annitti] und [Sattheit hineingelegt].“⁹²

Eine ähnliche Beschreibung findet sich in einer Version dieses Mythenkreises, in der nicht Telipinu verschwunden war, sondern

ein Wettergott: „Die Altäre [wurden in Ordnung gebracht, daraufhin wurden] die Götter in Ord[nung gebr]acht, Herd (und) Holzsch[eite] wurden in Ordnung gebracht, in der Hürde] die Schafe desgleichen, im Rinderstall [wurden die Rinder in Ordnung gebracht]. (Die Götter) aßen und [sättigten sich], auch tranken sie [und berauschten sich]. Vor dem Altar ist [der Askos eines] Lammes [aufgehängt]. Hinein[gelegt ist] die gl[änzende] (Orakel-)Botschaft] des Lammes. [Entsprechend] sollen König (und) Königin vor dem Wettergott des Hau[ptes] eine [glänzende] (Orakel-)Botschaft sein! Dann ist die [rechte Keule] (eines Lammes) hineingelegt, dann sind g[alkatar-Speise und parḫuena-Trank] hineingelegt. Es/er soll gehen [. . .] Vor dem Wettergott des Hauptes [ist] die rechte K[eule eines Schafes hingelegt], und vor ihm [ist] ein arlip-Schenkel(?) [hingelegt]. Und galaktar-Speise ist hingelegt, so sei ihr (der Ašmunikkal) gewogen; parḫuen[a-Trank ist hingelegt], so [sei] für sie angerufen! [Dem König] und [der Ašm]unikkal gewähre Söhne, Töch[ter, Enkel, Urenk]el und lang[e Lebensjahre!]“⁹³ Hier ist der Wettergott, der verschwindet, auch als der Wettergott der Königin Ašmunikkal bezeichnet. Eine wieder andere Beschreibung des Heilszustandes nennt in diesem Zusammenhang den „Wettergott der Ḫarapšili“, der Tochter Ḫattušilis I.⁹⁴ Bemerkenswert ist die Beschreibung des Heilszustandes in einer Variante des Mythos, in der statt eines Gottes der Askos, in dem die im neuen Jahr erwünschten „Heilsgaben“ hineingelegt sind, verschwindet.

Der auf die verschiedensten Götter der Natur übertragbare jahreszeitliche Mythos ist für jede Notzeitsituation relevant. In vielen Kulturen werden solche Mythen oder Teile derselben ebenso mit der Not und der Wiederherstellung häuslichen Wohlstandes,⁹⁵ wie mit der Erkrankung und Genesung eines Menschen als Teil eines Heilungsrituals⁹⁶ in Analogie gesetzt.⁹⁷

⁹³ KUB 33.21(E. Laroche 1965, 119-122) Rs. III 3-21.

⁹⁴ KUB 33.19 mit Duplikaten, E. Laroche 1965, 122-124).

⁹⁵ CTH 327 und CTH 328.

⁹⁶ KBo 8.73, bearbeitet V. Haas 1971a, 422 f.

⁹⁷ M. Eliade, 1977, 13.

⁹⁰ Bo 7615 2-8, H. Otten 1950, 130 f.

⁹¹ KUB 33.66 (E. Laroche 1965, 130 f.) Vs. II 5'-11', I. Wegner 1981a, 114 f.

⁹² KUB 17.10 Rs. IV 20-35.

Der Festabschnitt in Hattuša

Soweit ersichtlich, finden in Hattuša zwei Festabschnitte statt, der eine im Totentempel und der andere im Palast. Für Muṣili II. sind die Feierlichkeiten im Totentempel identisch mit der Begehung des Festes in Hattuša: „Als es aber Frühling wurde, – weil ich das purulli-ya-Festritual, das große [Fest], für den Wettergott des Hattilandes und für den Wettergott von Zippalanda gefeiert hatte, im Totentempel aber für Lelwani das purulli-ya-Festritual, das große Fest, nicht gefeiert hatte – , kam ich nach Hattuša hinauf und feierte für Lelwani im Totentempel das purulli-ya-Fest, und richtete im Totentempel das große Fest aus.“⁹⁸

Die Riten im Totentempel und in dem „Steinhaus“: Die Renovierung und Ausstattung des Totentempels ist auf einer gesonderten Tafel festgelegt: Verschiedene Handwerker setzen die Kultobjekte und anderes Gerät wieder instand. Die Schmiede von Arinna erneuern Metallgegenstände – Sonnenscheiben, Götterstatuetten und „jegliches Gerät aus Silber (und) Gold“. Die Hirten sind für die Askoi verantwortlich. Man kümmert sich um den Brunnen am Tor, um die verstopften Wasserleitungen und um die Türen. Auch Gewänder und Vorhänge erneuert man. Schließlich werden eine Fülle von Naturalien – Weizen, Brote, Getränke, Käse, Gerste für die Pferde, hunderte von Schafshoden, Hasen und Vögel geliefert. „Für die Schlachtung“ sind 30 Stiere, 33 Kühe und 300 Schafe vorgesehen; „darüberhinaus eine schwarze Kuh mitsamt ihrem schwarzen Kalb, ein schwarzes Mutterschaf [mitsamt seinem schwarzen Lamm], eine schwarze Stute mitsamt ihrem schwarzen Fohlen.“⁹⁹ Die Erwähnung der schwarzen Tiere schlägt eine Brücke zu einem althethitischen Ritual,¹⁰⁰ für das diese Tiere offenbar bestimmt sind: Zum Empfang des Königs haben Soldaten im Torbau des „Steinhauses“ folgende Vorbereitung getroffen: „Die Stute und ihr Fohlen sind (aneinander) geschnitten(?); acht Rie-

⁹⁸ KBo 2.5 Rs. III 38-47(= AM 189 f); vgl. dazu den Kolophon IBoT 2.17. Der Bibliothekskatalog KUB 30.68 Vs. 8'-9' notiert das „große Fest“ und das „ständige Fest“ im Totentempel, V. Haas und I. Wegner 1992, 247.

⁹⁹ KUB 30.32, Duplikat KBo 18.190, bearbeitet von V. Haas und M. Wäfler 1976, 96-99. Dazu gehört noch KUB 20.33.

¹⁰⁰ KBo 17.5, bearbeitet von V. Haas und M. Wäfler 1976, 82-87, vgl. auch E. Neu 1980, Nr. 27 sowie KBo 17.40, bearbeitet von V. Haas und M. Wäfler 1976, 86-89.

men sind gespannt. Der Kuh sind vier Stricke um ihre Füße gelegt; ein Riemen ist um ihren Kopf gelegt. Das angeschnitten(?) Kalb ist an das Schaf und an das Lamm angebunden.“ In Erwartung des Königs steht die „Frau des tazili-Beschwörungspriesters“ mit einem „Mann des Totentempels“ im Innengemach – „dem Haus der Gottheit“ – vor der Säule; sie hält einen mit Erbsen oder Bohnen gefüllten Korb. Der Küchenmeister stellt sich an die eine Seite des Herdes und hält sechs ḫarnai-Pflanzen; der Mann vom Totentempel hockt sich an die andere Seite des Herdes nieder und hält ebenfalls sechs ḫarnai-Pflanzen. Nun legen sie Räucherharz in einen Wasserbecher und stellen ihn an den Herd des Gottes Ugur hin. Ein Page läuft dem herannahenden König voran und stellt sich neben die „Frau des tazili-Beschwörungspriesters“. „Wenn dann vom Tage noch acht wakšur-Zeitmaße übrig sind und der König aus dem makzi-Raum/Gebäude(?) kommt“, setzt er sich in seine Kutsche und fährt, begleitet von verschiedenen Kultakteuren, unter Trommelmusik und dem Rasseln der Klappen zum Totentempel.¹⁰¹ Mit dem Zeremoniell am Herd und den ḫarnai-Pflanzen ist ein Ritualabschnitt zu verbinden, den der König im Beisein des „reinen Priesters“ und eines „Mannes des Totentempels“ vollzieht: „Der Küchenmeister gibt dem König eine ḫarnai-Pflanze; der König wirft sie in das Feuer. Der Mann des Totentempels gibt dem reinen Priester eine ḫarnai-Pflanze; der reine Priester wirft sie in das Feuer. Ferner gibt der Küchenmeister dem König eine ḫarnai-Pflanze; der König wirft sie in das Feuer. Der Mann des Totentempels gibt dem reinen Priester eine ḫarnai-Pflanze; der reine Priester wirft sie in das Feuer.“¹⁰² Der Ritus scheint mit einer Rezitation des Mannes vom Totentempel zu enden.¹⁰³

Diesen Ritualhandlungen (beginnend mit den angeschnittenen schwarzen Tieren) voranzustellen ist das Opferzeremoniell für die neun Gottheiten des Totentempels, das einem Küchenmeister, einem Tafeldecker und einem tazili-Beschwörungspriester obliegt: Der erste Opfergang – erhalten auf der jungethitischen Tafel – besteht aus einem dreimaligen Libationsritus vor jeder der neun bzw. sieben Gottheiten, nämlich vor dem Paar Tašammat-Tašimmeti, vor der Sonnengöttin, vor dem Paar Ištušaya-Papaya, vor

¹⁰¹ KBo 17.15 Rs. 9'-24' und KBo 17.40 Rs. IV 2'-5'.

¹⁰² KUB 58.50 Vs. III 8-19, V. Haas und M. Wäfler 1977, 97 f.

¹⁰³ KUB 34.69 + 70 Vs. I 5'-8', V. Haas und M. Wäfler 1977, 98.

Hašam(m)ili und Zilipuri, wobei für die Sonnengöttin nur einmal libiert wird.¹⁰⁴ Der zweite Opfergang – erhalten auf der althethitischen Tafel – besteht aus Fleischopfern der nunmehr geschlachteten Stiere, Kühe und Schafe. Fleischstücke der Stiere und Kühe – Schulterstücke, Rippenfleisch(?), Köpfe Lungen, Nieren, Fett, [] – legt man auf neun Tische oder Tablett. Der Küchenmeister und der tazzi-Beschwörungspriester stellen die „reinen Fleischteile“ von jeweils fünf Schafen vor die neun Gottheiten hin.¹⁰⁵

Zu den verschiedenen, dem Totentempel zugehörigen Riten gehört die rituelle Bestattung des vergangenen Jahres.

Das Ritual im Totentempel wurde als elfter Festtag in das AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual aufgenommen.¹⁰⁶

Die „Bestattung“ der vergangenen Jahre und ihre kultische Verehrung bzw. Beopferung im Zusammenhang mit der königlichen Ahnenverehrung ist auch im Königskult von Ebla belegt: In einer Opferrationen-Liste erhalten der Gott Šamagan, der „Schutzgott des Königs“ (dingir en) und nach diesem die „vergangenen Zeiten/Tage“ Opferspenden; es folgen Opfer an die früheren eblaitischen Könige.¹⁰⁷ Den Brauch, vergangene Jahreszeiten bzw. Jahresabschnitte im Ahnenhaus zu bestatten, dokumentiert fernerhin der babylonische, nach Ḥarab, dem „Pflug“, benannte Kalendermythos.¹⁰⁸

Die Riten im Palast: An den Beginn dieses Festabschnitts könnte ein kleines mittelhethitisches Fragment zu stellen sein, in dem der König im ašuša-Stadttor erscheint und zu seiner Begrüßung ein hattisches Lied gesungen wird.¹⁰⁹ Eventuell anzuschließen ist ein junghethitisches Textfragment, das mit dem Eintreffen der königlichen Kutsche einsetzt. Das folgende Zeremoniell findet im „Haus der Askoi“ statt, in dessen Mittelpunkt der Askos der Gottheit Kanti-puitti und die ēntu-Priesterin stehen. Zwei Chöre – die Leute der Ortschaft Anunuwa und die zintuḫi-Mädchen – singen, wobei

¹⁰⁴ KBo 17.40 Vs. 1. Hier ist der Text abgebrochen.

¹⁰⁵ KBo 17.15 Vs. 1. Hier ist der Text abgebrochen.

¹⁰⁶ Siehe S. 791-795.

¹⁰⁷ V. Haas und I. Wegner 1992, 245-250.

¹⁰⁸ Siehe S. 80-82.

¹⁰⁹ KBo 32.121 Vs. 1-12.

Frauen die Trommeln schlagen und mit den Klappern rasseln. Der Schauplatz wechselt in den Tempel der Getreidegöttin Ḥalki, in welchem ein Libationszeremoniell für die Gottheiten Parka, Ea, Allatum, den Thron, Ḥanzunzi, Hannaḥanna, Uluma, Zizzi¹¹⁰, Šimmišu/Šišummi, Šurri und die „Šalawaneš-Gottheiten des ašuša-Tores“ vollzogen wird.¹¹¹

Da der Bau des Palastes bzw. die Einsetzung des Königtums Teil der kosmischen Ordnung ist, findet dieses Ereignis beim Neujahrsfest seine jährliche rituelle Wiederholung. Die deshalb veranstalteten Palastbau- oder Palasterneuerungsrituale¹¹² sollen die Reinigung und Erneuerung sowie die Stärkung der im Palast obwaltenden numinosen Kräfte und der Königsfamilie bewirken. Die Rituale betonen, daß nicht die Menschen, sondern die Götter den Palast errichteten. Das zentrale Thema ist stets die zwischen den Göttern und dem König bestehende Harmonie und das Heil des Königtums. Das folgende Ritual¹¹³ vollzieht ein zilipuriyatalla-Priester, dessen Name von dem Gott Zilipuri abgeleitet ist: Die von dem Priester deklamierten Rezitationen – erhalten in hattischer Sprache und hethitischer Übersetzung – knüpfen insofern an die Gestaltung des Kosmos an, als davon die Rede ist, daß sich die Götter ihre Ressourcen aufgeteilt haben, und daß sie in Ḥattuša den großen Thron, auf dem Tabarna, der König, sitzen soll, hinstellten. Die Götter kümmern sich um den Palastbau und achten darauf, daß nur richtige Baumaterialien, d.h. solche, die keine negativen Kräfte ausstrahlen, Verwendung finden. Im Folgenden öffnen die Götter „dem

¹¹⁰ Die Gottheit bzw. der Begriff Zizzi erscheint auch in dem hattischen Lied eines Rituals für die Göttin Tetešhapi, KUB 32.83 + KBo 21.103 Rs. 4'.

¹¹¹ KBo 10.27; nach I. Singer 1983, 28 f. steht der Text in Einzelheiten dem KI.LAM-Festritual nahe.

¹¹² CTH 413, bearbeitet von H.-S. Schuster 1974; CTH 414, zuletzt bearbeitet von G. Kellerman 1980 und M.F. Carini 1982.

Daß diese Rituale dem purulliyya-Festritual zugeordnet werden können, legen die Themen der Götterversammlung, das Aufstellen des Thrones, die Segenswünsche für Land und König sowie Anklänge an den Telipinu-Mythos – das Motiv der Ankunft des Telipinu und die Versorgung des Landes durch die Götter – nahe. Für diese Zuordnung sprechen ferner die parallelen Abschnitte 1142/z + , bearbeitet von V. Haas 1988a, 288-292, Vs. 8-13 und KBo 19.162, V. Haas 1976a, Rs. 1'-10'. KBo 19.162 Rs. 3' enthält zudem den gleichen Posten von Ziegenfellen – ein rotes, ein weißes und ein schwarzes –, der auch in der dem Telipinu-Mythos vorangehenden Ritualzurüstung erscheint KBo 32.7 (Duplikat KUB 54.85), bearbeitet von C. Rüster 1992, Vs. 12'.

¹¹³ KUB 2.2, bearbeitet von H.-S. Schuster 1974, 59 ff.

(Gott) Zilipuri, dem König" das Tor des Palastes. Zilipuri, für den Thron und die Zeremonialgewänder des Königs zuständig, ist ein in der Sphäre des Hauses und des Herdes wirkendes Numen.¹¹⁴ Nun schauen die Götter in den Palast hinein, „heben Üppigkeit (und) Fülle" und versprechen dem Königspaar reiche Nachkommenschaft. Zum Wächter des Palastes bestimmen sie Šulinkatte: „Es nahm sich Šulinkatte, der König, die 'Geräte'. Darauf nahm er sie empor und legte sie auf das Riegelholz, da(mit) es Gutes (immer) wieder hineinlassen soll, Böses aber nicht hineinlassen soll. Šulinkatte, der König, befindet sich (nunmehr) darin." Im Folgenden ist der zilipuriyatalla-Priester mit verschiedenen Opfern, Zeremonialgewändern, Geräten – Nägeln, Hammer, Messer usw. – beschäftigt. Am Ende der Tafel sind Stier- und Schafopfer verzeichnet: Für den Wettergott und für die Sonnengöttin von Arinna je einen Stier. Je ein Schaf werden den Gebirgen und den Flüssen, dem „Herrn der Zeugungskraft"¹¹⁵, dem [], der Ereškigal und den Toren sowie den männlichen und den weiblichen Gottheiten insgesamt dargebracht.

Ein anderes Palastbau- oder Palasterneuerungsritual¹¹⁶ erwähnt die Götterversammlung und enthält im Hinblick auf die Erneuerung des königlichen Charismas Heils- und Segenssprüche für den König und für das Land. Wie ein Leitfaden zieht sich durch die Rezitationen das Thema der Übergabe des Landes durch die Sonnengöttin und den Wettergott an den König.

In nur geringen Resten sind die ersten vier Zeilen erhalten. Im folgenden Absatz ist der Baumeister(?) aufgerufen, beim Anstrich der Innenräume langes Leben und Wohlergehen, und beim Anstrich oder Verputzen der Außenmauern, Ehrfurcht und [Respekt] (vor dem König) zu verputzen – ein Haussegen also in der Art von „Schutzzetteln" (wie im mitteleuropäischen Aberglauben). Nach dieser, im späteren Verlauf auch zur Ausführung gelangten Anweisung, folgt eine Ansprache des Königs an die Throngöttin Ḫalmašuit, die Einblick in die Königsideologie gewährt. Der König grenzt deutlich seinen Herrschaftsbereich gegen den der Throngöttin ab. Während sie (von Ḫattuša aus gesehen) hinter den pontischen Bergen regieren soll, besteht der König auf seine Sou-

veränität im Lande Ḫattuša: 'Auf, wir (wollen) gehen! Stehe du hinter den Bergen, mein Mensch sollst du nicht werden, mein Verwandter sollst du nicht werden, sei aber mein [Gefährte, (ja), mein Gefährte. Auf, in das Gebirge (wollen) wir gehen; und ich, der König, werde dir eine Glasschüssel geben, und aus der Glasschüssel (wollen) wir essen! Du beschütze die Berge! Mir, dem König, aber haben die Götter, (nämlich) Sonnengöttin und Wettergott, das Land und mein Haus übergeben. Und ich, der König, werde mein Land und mein Haus schützen! Komme du nicht in mein Haus. Mir, dem König, haben die Götter viele Jahre übergeben (versprochen), und meiner Jahre Kürze gibt es nicht! Mir, dem König, brachte die Throngöttin die Verwaltung (und) die ḫulukanni-Kutsche vom Meere her. Sie (Sonnengöttin und Wettergott) öffneten (mir) meiner Mutter (das ist die Sonnengöttin) Land und nannten mich, den König, Labarna. Und wiederum preise ich den Wettergott, meinen Vater.' Der folgende Absatz enthält die Bitte des Königs an seinen Vater, den Wettergott, die Bäume, „welche die Regengüsse stark und groß gemacht haben", für den Palastbau fallen zu dürfen. Nach einem Beschwörungsgebet, in welchem die Throngöttin die Bäume auffordert, alle negativen Eigenschaften, die sich „in ihrem Inneren" befinden könnten, abzulegen,¹¹⁷ folgt ein Wechselgespräch zwischen der Throngöttin und dem Adler: „Wenn aber der König in das Haus hineinkommt, ruft die Throngöttin den Adler: 'Komm her, zum Meer will ich dich schicken. Wenn du aber unterwegs bist, so beobachte in Wiese und Wald, welche (Wesen) dort sind.' Da antwortete jener: 'Ich beobachtete; Ištušaya (und) Papaya, die unterirdischen, uralten Göttinnen, und die (göttlichen) kuša(-Wesen) knien (dort).' Darauf sagt sie: 'Und was machen sie?' Jener antwortet ihr: '(Eine jede) hält einen Spinnrocken (und) volle Spindeln halten sie. Und des Königs (Lebens-) Jahre spinnen sie; die Kürze der Jahre und ihre (begrenzte) Anzahl wird nicht gesehen'.¹¹⁸ Die Throngöttin befiehlt nun, die Enkel des Königs an das Fenster treten zu lassen: „Ziehe des Königs Enkel in das Haus, an das Fenster." Draußen, vor dem Fenster, stehen die „wissenskundigen" Weberinnen und Weber. Ihnen stellt die Throngöttin(?) eine mit Feigen gefüllte Glasschüssel und einen mit

¹¹⁴ Siehe S. 274 f.

¹¹⁵ Rs. IV 19.

¹¹⁶ KUB 29.1, siehe auch S. 250-252.

¹¹⁷ KUB 29.1 Vs. I 43-49, siehe S. 251 f.

¹¹⁸ Zu den die Lebensjahre spinnenden Gottheiten vgl. auch KUB 17.10 Rs. III 28-34, siehe S. 716.

Rosinen und haššika-Obst gefüllten kenupi-Behälter¹¹⁹ mit der Aufforderung hin, den König zu segnen und zehn Leiden oder Bedrohungen von ihm zu nehmen: „Entsühnt seine Augen; nehmt ihm die Krankheit, nehmt ihm die Furcht, nehmt ihm die hur-napišta-Krankheit, nehmt den Kopfschmerz, nehmt (von ihm) eines Menschen böse Worte, nehmt (gegen ihn gerichtete) Rache(pläne) fort, nehmt Krankheit des Geschlechts, nehmt Krankheit des Herzens!“ Es folgt eine Anrufung an den „großen Stern“ – wahrscheinlich ist ein Komet gemeint¹²⁰ –, in seinem Laufe innezuhalten und die Berge nicht zu „heben“: „Stehe, großer Stern! Die Berge [seien] an ihrem Platz! Berg Pentaya, sei an deinem Platz! Den großen (Berg) sollst du nicht heben! Berg Harka (Argaios), sei an deinem Platz; Berg Tuthaliya, sei an deinem Platz! Die großen Berge sollst du nicht heben! Ber[gi]tuwani und Berg Piškurunuwa, [seid] an eurem Platz! Die großen (Berge) sollt ihr(!) nicht heben!“¹²¹ Nun geht der König in das Gebirge und „hebt die große Sonnengöttin“, wobei die folgende Beschwörung rezitiert wird: „Dieser und jener nahm [dem König] die Krankheit zurück. Groll nahm er zurück, Rache(pläne) nahm er zurück, Furcht nahm er zurück, Schrecken nahm er zurück, die Krankheit des Herzens nahm er zurück, Krankheit nahm er ihm; Greisenhaftigkeit nahm er ihm, Jugend aber gab er ihm zurück, Kampfeskraft gab er ihm zurück.“ Ein weiteres Mal ruft die Throngöttin den Adler herbei und erteilt ihm den Auftrag, magische Gegenstände für eine Zauberhandlung zu beschaffen: „Auf! Adler, geh! Eine Schale ist mir verlorengegangen. Geh zu den Verbrennungsplätzen und bringe den kenupi-Behälter herbei. In den kenupi-Behälter verschließe(?) den Schweif(?) eines Löwen (und) den Schweif(?) eines Leoparden; und halte sie! Flechte sie zusammen und mache sie zu einem (Seil); und bringe es zu eines Mannes Leib. Und (analog dazu) soll auch die Seele des Königs mit seinem Herzen verflochten werden. Sonnengöttin und Wettergott

¹¹⁹ Eine genauere Bestimmung des Begriffes kenupi ist nicht möglich. Ebenfalls in magisch-rituellem Zusammenhang ist in KUB 17.8 Rs. IV 14, 21 ein „kenupi der Glut“ genannt, F. Starke 1979, 89 Anm. 87; in KUB 44.4 + KBo 13.241, Vs. – einem Frühlingsfest für die Göttin „Königin von Katapa“ – ist Vs. 5 kenupi mit dem Herd und dem Palastmagazin verbunden.

¹²⁰ Akkadisch ist mit kakkabu rabū „großer Stern“ ein Komet bezeichnet.

¹²¹ Zum Verständnis des schwierigen Absatzes ist die Heilsformel S. 824 f. zu vergleichen.

sollen einen Pakt mit dem König eingehen und ihre Angelegenheiten sollen zu einer (einzigen) werden. Sonnengöttin und Wettergott, ihr händigtet dem König das Land wieder aus. Sie erneuerten ihm die (Lebens-)Jahre; Ehrfurchtsgebietung erneuerten sie. Sie machten ihm eine Gestalt (so glänzend) wie aus Zinn. Sie machten seinen Kopf (so hart wie) aus Eisen. Sie machten (seine) Augen (so scharf wie) die eines Adlers. Sie machten ihm den Mund (so drohend wie) den eines Löwen!“ Der Segensspruch fährt mit weiteren Heilswünschen fort: „Telipinu soll kommen. [Das Vorrats]haus soll er öffnen; Wein soll er herbeibringen, nämlich neun šatamenzu. Er soll (dies) in das Gebirge bringen! Alle Götter sind im Gebirge versammelt; sie erfreuen den König und preisen ihn. Sonnengöttin und Wettergott versorgten wieder den König und kräftigten ihn erneut; seinen (Lebens-)Jahren gaben sie keine Begrenzung! Sie haben Weizen und Gerste aufgeschüttet und zerstampfen sie. Wer dem König Böses zufügt, den sollen die Götter im Bösen (ver)werfen/worfeln und den sollen sie zerstampfen!“

Nun folgen Opferanweisungen für die fünf wichtigsten Phasen bei der Errichtung eines Palastes:¹²² Für die erste Phase, dem Fällen der Bäume, sind vorgesehen: Ein Stier, drei Schafe, drei Gefäße Wein, ein Gefäß Bier, und 88 Gebäcke sowie weitere 70 Gebäcke speziell für das Fällen der Dachbalken. Für die zweite Phase, der Grundsteinlegung, werden ein Stier als Opfer für den Wettergott und eine Kuh als Opfer für die Sonnengöttin von Arinna, zehn Schafe für andere Götter sowie Brote und Wein bereitgestellt. Die gleichen Opferrationen sind auch für die dritte Bauphase, der Errichtung des Daches, vorgesehen. Die vierte Bauphase, das Verputzen des Hauses, die bereits zu Beginn des Rituals erwähnt war, ist jetzt wieder aufgenommen: „Wenn die Vorhofreiniger die neuen Hausbauten zu verputzen beginnen, sprechen sie diese Worte: Die Throngöttin sagt: ‘Wenn ihr das Haus drinnen verputzt, verputzt lange (Lebens-)Jahre, verputzt Wohlergehen! Wenn ihr es aber draußen verputzt, so verputzt Ehrfurcht und Achtung (vor dem König).’“ Das für diese Bauphase benötigte Opfer besteht aus drei Schafen, drei Gefäßen Wein, drei Gefäßen Bier und 80 Gebäcken. Die fünfte und letzte Bauphase betrifft die Setzung Herdes. Hierfür liegt ein besonderes Herdritual vor: Nach-

¹²² Siehe S. 250-256.

dem der Herd gesetzt ist, versammeln sich um ihn alle Hausbewohner – Götter und Menschen – um den Segen der Herdgöttin zu empfangen: „Wenn die Vorhofreiniger in den neuen Häusern einen neuen Herd setzen, so sprechen sie diese Worte: ‘Die Götter stellten den Herd hin; sie bewehrten ihn mit Kupfer, armierten ihn mit Eisen. Dann setzten sich die Götter dort (zum Herd) hin und es setzten sich auch die Hausherren hin: König und Königin, die Damen (und) die Königssöhne. Sie richteten sich auf wie Antilopen(?). Dann setzten sich die Töchter des Hauses. Da liegt ein tuḥana-Gegenstand, daneben liegt ein šahuwan-Gegenstand, und auch grobes Mehl liegt da. Der Herd sagt: ‘Jenes ist mir gut.’ Und die Vater-Brüder (die Brüder des gleichen Vaters) sitzen dort und das [] erfreut sie wie Adler. Der Herd aber sagt: [Jenes ist mir gut]!’” Nach einer Lücke von zwei Zeilen knien alle am Herd nieder und wünschen sich reiche Nachkommenschaft. „Der Herd aber sagt: ‘Jenes ist mir gut.’” In den Herd legt man als Opfer ein Maß Schweinefett, ein Maß Honig, einen Käse, ein Lab, weiße und schwarze Wolle, ein Maß Milch, ein Maß Malz, Sesam, Rosinen, die ölhaltige leti-Pflanze, die šuwatar-Pflanze, eine Rinderhaut und Salz. Zum Heil des Königspaares werden nun hintereinander vier Analogiezauber vollzogen: Man legt zehn Pflöcke bereit und spricht dabei: „Wie diese Pflöcke fest/aufrecht(?) stehen, so sollen die Worte des Königs ebenso fest/aufrecht(?) stehen. Man legt Weintrauben bereit und spricht: „Wie der Wein(stock) unten Wurzeln und oben Weinranken hervortreibt, so mögen König und Königin unten Wurzeln und oben Weinranken hervortreiben! Man stellt eine Eiche bereit und spricht: „Wie die Eiche beständig grünt und (ihre) Blätter nicht abschüttelt, so mögen auch König und Königin ‘grünend sein’ und ihre Worte sollen ebenso beständig sein! Man legt artarti- und maršiqqa-Baumfrüchte hin und spricht: „Wie man diese umhegt, so mögen die Enkel und Urenkel den König und die Königin ebenso umhegen.” Alle diese Gegenstände legt man nun am Herd nieder und bringt abschließend dem Herd die drei Schafe, 100 Brote, drei Gefäße Wein und fünf Gefäße Bier dar. Mit diesem Opfer endet die Ritualtafel.

Der Umzug der heiligen Askoi: Nach Beendigung der Festlichkeiten in Ḥattuša werden die neuen Askoi des Zithariya und der Schutzgotttheit von Ḥatenzuwa in das „Haus der Askoi” gebracht. Der alte Askos des Zithariya wird auf die Reise nach Tuḥu[ppiya] und der

alte Askos der Schutzgotttheit von Ḥatenzuwa nach Turmitta geschickt. Sobald letzterer das ašuša-Stadtort verlassen hat, „nimmt man ihm seinen Namen fort und nennt ihn Schutzgotttheit von Zapatiškuwa.”¹²³ Einem Bibliothekskatalog zufolge hat für dieses Zeremoniell eine eigene Ritualtafel mit der Bezeichnung, „Wie die Schutzgotttheit von Ḥatenzuwa¹²⁴ von Ḥattuša nach Tuḥu[ppiya] zur Er]neuerung geht”, existiert.¹²⁵

Der Festabschnitt in Ḥattuša und Tawiniya

Von Ḥattuša wechselt der Festschauplatz zeitweilig nach Tawiniya. Wohl identisch mit der römischen Ortschaft Tabia/Tavium,¹²⁶ dem heutigen Dorf Nefesköy,¹²⁷ liegt Tawiniya nur 15 km von Ḥattuša – zu erreichen vom „Tawiniya-Stadtort”¹²⁸ – entfernt.¹²⁹ Für diesen Festabschnitt liegen zwei Gruppen von Ritualfragmenten vor,¹³⁰ die aber wahrscheinlich zu einem großen Ritual zusammenzufassen sind. Im Mittelpunkt des unter der Leitung einer

¹²³ KUB 55.43, bearbeitet von H. Otten 1959b, 351-359, Vs. I. Da es sich um einen mittelhethitischen Text handelt, gehört dieses Zeremoniell zum älteren Bestand des Festrituals; siehe auch S. 454 f. und 458.

¹²⁴ Der Text bietet die Variante Ḥalizuwa.

¹²⁵ KUB 30.56 Rs. III 16-17.

¹²⁶ K. Bittel 1942, 6-9, 11-20.42; K. Bittel und R. Naumann 1952, 165.

¹²⁷ In Nefesköy befinden sich zwei Höyük mit hethitischer Keramik; im Dorf liegen große, in hethitischer Zeit, bearbeitete Steinblöcke, die in den Häusern und am Dorfbrunnen verbaut sind.

¹²⁸ KUB 15.31 Vs. I 14; KUB 15.34:18, H.G. Güterbock 1961, 87.

¹²⁹ Zu anderen Lokalisierungsvorschlägen – in der Gegend von Eskiyapar oder Sungurlu – vgl. H. Otten 1973, 39 sowie G.F. del Monte und J. Tischler 1978, 417.

¹³⁰ Die erste Gruppe (CTH 649) ist von U. Severin 1988 bearbeitet; vgl. auch F. Pecchioli Daddi 1987 und 1988; zur Zugehörigkeit zum purulli-ya-Festritual vgl. U. Severin 1998, 102-105.

Die zweite Gruppe ist von F. Pecchioli Daddi wie folgt zusammengestellt (noch unpubliziert):

1. KBo 19.163, Duplikat: KBo 34.169; 2. KBo 19.161, parallel verläuft KBo 21.90; 3. KBo 21.100; 4. KBo 21.102; 5. KBo 21.106; 6. IBoT 2.43; 7. KBo 25.155 + KBo 24.98 + KBo 21.103 + KUB 32.83 (Join: F. Pecchioli Daddi), Duplikate: KBo 19.138 und KUB 53.28; 8. KBo 25.167; 9. KBo 20.96 + KBo 25.157 + KBo 20.84(+) ? KUB 32.80; 10. KBo 21.91; 11. VBoT 32; 12. KBo 25.48; 13. KBo 21.104; 14. KBo 20.79; 15. KBo 21.98, Duplikat: KBo 21.99; 16. KBo 30.172; 17. KBo 21.105; 18. KBo 21.93; 19. KBo 21.95; 20. KBo 21.96; 21. KBo 30.103; 22. KBo 22.196; 23. Bo 6594; 24. KUB 25.51, Duplikat: KUB 48.17; 25. KUB 20.17 + KUB 11.32; 26. KBo 20.46; 27. Bo 69/698; 28. 975/z; 29. 397/w; 30. 91/u; 31. 253/s + 437/s.

entu-Priesterin stehenden und mindestens sieben Tage währenden Festes steht die Göttin Tetešhapi. Charakteristisch sind lange hattische Rezitationen und liturgische Gesänge von Frauenchören¹³¹ sowie verschiedene Kultakteure, nämlich der tazili-Beschwörungspriester von Tawiniya¹³², der Priester der Tetešhapi,¹³³ Jäger¹³⁴ und Tiermaskenträger – Leopardmasken,¹³⁵ Hundemasken¹³⁶ und Bärenmasken¹³⁷ – der „Dolchmann“, der die erlegten Tiere häutet,¹³⁸ der nach der Reinigungssubstanz šerḫa- bezeichnete šerḫala-Mann¹³⁹ und schließlich die „Tochter des armen Mannes“¹⁴⁰. Am Ritual beteiligt sind ferner ein Herold,¹⁴¹ ein Mädchenchor mit einer Oberin,¹⁴² verschiedene Sänger und Musikanten, die ḫapi(ya)-Leute von Tawiniya,¹⁴³ der taḫiyala-Bademeister/Barbier und eine Kultwärterin der Priesterinnenklasse „Mutter der Gottheit“.¹⁴⁴

In weiten Teilen des Rituals übernimmt die mit dem „Ornat der Gottheit“ bekleidete entu-Priesterin¹⁴⁵ die Funktionen des Königspaares; ihr gebührt es, in der ḫulukanni-Kutsche Platz zu nehmen¹⁴⁶ und das Trinkzeremoniell zu vollziehen. Zum Fest nach Tawiniya wird eine auch in Ḫattuša¹⁴⁷ verehrte Statuette der Göt-

¹³¹ In KUB 20.17 + KUB 11.32 liegt eine liturgische Tafel vor; vgl. ferner die Lieder: KUB 32.83(+) KBo 21.103 1'-19'; KBo 19.161 Rs. IV 15'-23'; KBo 19.163 Vs. I 9'-12'; KBo 21.90 Vs. 16', 31'-34', Rs. 35'-44'; KBo 21.100 Vs. 12'-14'; KBo 21.100; KBo 21.102 Rs. 11'-12'; KBo 21.105; KBo 21.106 Vs. 11'-18'; KBo 25.155 + Rs. 1'-19'; IBoT 2.43 Vs. II 11'-12'.

¹³² KBo 7.35 + KBo 17.44 + 99 I 13'; KBo 17.43 (= StBoT 25, 1980, Nr. 43) Vs. I 5', 8' 42', Vs. II 6'; KBo 20.26 + (= StBoT 25, 1980, Nr. 34) Vs. 8'.

¹³³ KBo 19.163 Vs. I 21'; KBo 21.99 Vs. II 6'.

¹³⁴ KBo 21.98 Vs. II 7', U. Severin 1988, 94 ff.

¹³⁵ Die Belege sind von F. Pecchioli Daddi 1982, 244 f. zusammengestellt.

¹³⁶ Die Belege sind von F. Pecchioli Daddi 1982, 373-375 zusammengestellt.

¹³⁷ Die Belege sind von F. Pecchioli Daddi 1982, 233 f. zusammengestellt.

¹³⁸ KBo 21.98 Vs. II 7'.

¹³⁹ Die Belege sind von F. Pecchioli Daddi 1982, 260 zusammengestellt; siehe noch KBo 30.172 Vs. 1'-3' und E. Neu 1983, 165 Anm. 484.

¹⁴⁰ Siehe S. 703 mit Anm. 44.

¹⁴¹ KBo 17.43 (= StBoT 25, 1980, Nr. 43) Vs. I 5'; KBo 21.97 Vs. I 10'; KBo 21.106 Vs. 41.

¹⁴² KUB 20.7 + KUB 11.32 Vs. II 1, Vs. III 19, 29.

¹⁴³ KBo 17.43 Vs. I 18'; KBo 17.42 + Bo 2599 Rs. VI 17'; Bo 4869 Vs. II 11'; KBo 21.98 Vs. II 6'.

¹⁴⁴ KUB 20.17 + KUB 11.32 Vs. II 8, 25, siehe auch F. Pecchioli Daddi 1982, 419-424.

¹⁴⁵ KBo 21.90 Vs. 12'; KUB 32.83 + KBo 21.103 Rs. 19'-20'.

¹⁴⁶ KBo 19.163 Vs. I 16' und KUB 32.83 + KBo 21.103 Rs. 26'.

¹⁴⁷ Zur Statuette der Göttin in Ḫattuša vgl. KBo 17.21 + (= StBoT 25, 1980, Nr. 19) Vs. 55.

tin in einem kleinen Festzug geleitet: „Der Priester holt (die Statuette der) Te[tešhapi] herauf. Man wendet die ḫulukanni-Kutsche (aus dem Torbau) hinaus. Die entu-Priesterin nimmt Platz und fährt nach Tawiniya hinein. Auch die Herren der Angelegenheit (des Festrituals) machen sich auf den Weg. Die Mädchen singen hinter ihr dieses Lied (in hattischer Sprache): 'talaya talayata'; jene aber singen ebenso hinter ihr. Dann ruft die Oberin der Mädchen (in hattischer Sprache): 'ekumurišta iyanni wurella', jene aber singen ebenso hinter ihr. Sobald sich die entu-Priesterin dem Ort Warakatawi nähert, gibt man der entu-Priesterin zu trinken,"¹⁴⁸ damit sie das Trinkzeremoniell ausführt.

Charakteristisch für die Rituale der entu-Priesterin sind die Mahlzeit an einem für sie gedeckten Tisch sowie das rituelle Element der „reinen“, das heißt der in besonderer Weise geweihten und der gewöhnlichen Tische. Da beide Themen – die Mahlzeit der entu-Priesterin(nen) sowie die „reinen“ und die „nicht reinen Tische“ auch in Ritualen aus Emar in Verbindung mit dieser Priesterin stehen,¹⁴⁹ könnte es sich – im Hinblick auf die mesopotamische Herkunft dieser Priesterinnenklasse – um ein Motiv handeln, das vom oberen Euphrat nach Anatolien gelangt ist.

Die erste Ritualgruppe: Das Ritual besteht aus einem sich viermal wiederholenden Trinkzeremoniell, das dem Königspaar und der entu-Priesterin obliegt. Während des Trinkzeremoniells werden die von Inar(a) gegebenen Leberorakel von einem Knaben und einem Mädchen feierlich verkündet. Mehrere Priester von Arinna und ein Priester von Zippalanda sind als Vertreter der beiden Kultstädte während des Festes anwesend.

Vor der Eröffnung des Festzeremoniells stehen die Priester – der Priester der Inar(a) und der Priester oder Prinzipal der ḫapi(ya)-

¹⁴⁸ KUB 20.17 + KUB 11.32 Vs. III 5-28.

¹⁴⁹ Während des küssu-Rituals (aus Emar) tafeln drei entu-Priesterinnen an gedeckten Tischen (Emar VI.3 1986, Nr. 385:16-18, siehe S. 576 mit Anm. 230) und in dem Einsetzungsritual der entu-Priesterin von Emar sind jeweils ein Tisch für die alte entu-Priesterin, für die entu-Priesterin des Dagān, für die entu-Priesterin von Šumu, für die maš'artu-Priesterin(?), für den König von Emar und für den König von Šatappu gedeckt, Emar VI.3, Nr. 369, neu bearbeitet von M. Dietrich 1990, Zeilen 16-17 und 55 f. Dieses Ritual unterscheidet (an anderer Stelle) vier Tische – „davon sind zwei Tische rein (kù.ga), zwei Tische sind nicht rein (lā kù.ga)“, Emar VI.3 1986, Nr. 369:82-83.

Leute – sowie die Kultakteure – Palastgardisten, Pagen, Herolde, Komödianten, Tempelsänger und Tempelmusikanten, ḥapi(ya)-Leute, ein Knabe und ein Mädchen der Psalmodisten sowie ein Knabe des Bademeisters/Barbiers und eine Mädchenschar mit ihrer Oberin in strenger Ordnung an den ihnen vorgeschriebenen Plätzen. An der Stirnseite des Festraumes scheint sich der Königsthron, und vor dem Thron ein Herd zu befinden.

Wenn der König das Trinkzeremoniell eröffnet, bringen die Mundschenke die Becher der Götter herbei. Die Pagen des Königs und die Pagen der Königin legen die für das Zeremoniell unentbehrlichen „Knettücher“ des Königspaares auf Zwiebeln; sie stellen den Fußschemel bereit und holen die Knettücher zurück. Ein Mundschenk stellt die silberne ḥup(p)ar(a)-Schale vor den König. Dann nehmen die Pagen und der Mundschenk ihre Plätze wieder ein.

Das Trinkzeremoniell für das Paar Wettergott und W[ašezzil(i)]: König und die Königin stehen auf und verneigen sich; die Mundschenke bringen die Becher, mit denen das Königspaar sitzend die „Zwei – Wettergott und W[ašezzil(i)] – trinkt; dabei libiert der König in die ḥup(p)ar(a)-Schale – eine Kulthandlung, die der Königin untersagt ist. Die große Leier erklingt und die Tempelsänger singen. Der Mundschenk reicht dem König ein Brot; der König bricht es. Auch die Tafeldecker reichen dem König „vom reinen Tisch“ zwei Brote, die er ebenfalls bricht.

Das Trinkzeremoniell für Zababa: Nach dem Brechen des Brotes bringt ein Tafeldecker dem König rotes Brot und Käse; er bricht es „vor den Knien“ des Königs und legt es zu dem bereits gebrochenen weißen Brot; er schwenkt ein Gefäß, nimmt von dem gebrochenen Brot und legt es hinter das zippulašši-Gebäck auf einen (anderen, nicht reinen?) Tisch. Der Verwalter von Ḥattuša gibt ein Gebäudbrot, ein Soldatenbrot und ein Weintraubenbrot. Ein Festzug formiert sich und zieht an dem Königspaar vorbei. Die Priester heben die Statuette der Gottheit Kampiwuit hoch; vor ihr wird die Gottheit Putpar(?) hergetragen. Ein herbeigeeilter Bademeister/Barbier trägt den „Stab der Gottheit“. Dann bringt man das Gebäudbrot in den Kornspeicher. Nun erscheinen die „Priester der ḥapi(ya)-Leute“ und die Mädchengruppe; eines der Mädchen hält einen Kranz aus Früchten(?) hoch, den die Mädchen auf ein Tuch legen

oder an einen Baum hängen. Der Knabe und das Mädchen der Psalmodisten kommen herbei und nehmen ihre Plätze ein. Der herbeigeeilte tazzi-Beschwörungspriester der Inar(a) stellt sich hinter den Herd; die ėntu-Priesterin, die einem Herold vorangelaufen war, trinkt (den Zababa?). Zwei Pagen und 14 ḥapi(ya)-Leute aus Ḥattuša stellen sich in Reih und Glied auf. Jemand läuft einmal um den Herd. „Wenn dann die ėntu-Priesterin für den König (das Orakel) festgestellt hat, sind die ėntu-Priesterin (und) der Herold (mit ihrem Auftritt) fertig, und sie nehmen ihre Plätze (wieder) ein.“ Der Knabe und das Mädchen der Psalmodisten verkünden die Orakelbotschaft der Inar(a); dabei tanzen die ḥapi(ya)-Leute: „Die ḥapi(ya)-Leute drehen sich; sie drehen sich einmal nach links“. Ein zweites Mal verkünden die beiden Kinder die Orakelbotschaft und wieder tanzen die ḥapi(ya)-Leute in derselben Weise, um dann ihre Plätze einzunehmen. Nun laufen die ėntu-Priesterin und die ḥapi(ya)-Leute um den Herd und stellen sich am Herd hin. Der Herold bringt einen Stuhl, auf den sich die ėntu-Priesterin setzt; ein Tafeldecker bringt ihr einen Tisch und der Koch einen Teller.

Das Trinzeremoniell für Zaiu: Das Königspaar und die ėntu-Priesterin trinken sitzend die Gottheit Zaiu; die große Leier ertönt und die Tempelsänger singen. Der Munschenk reicht dem König ein Brot; der König bricht es, und der Mundschenk bringt es hinaus. Man reicht dem Königspaar und der ėntu-Priesterin die Trinkbecher; dabei ertönen Leiern und Trommeln. Nachdem die Prinzipale der ḥapi(ya)-Leute dem König das Ergebnis der Leberschau mitgeteilt haben, drehen sich die ḥapi(ya)-Leute einmal nach rechts; wenn daraufhin der Knabe (des Bademeisters/Barbiers) und das Mädchen die „(Orakel-)Botschaft der Inar(a)“ verkünden, drehen sie sich einmal nach links. Wenn sie die „(Orakel-)Botschaft der Inar(a)“ zum zweitenmal verkünden, laufen die ėntu-Priesterin und der Herold einmal um den Herd. Wieder teilen die Prinzipale dem König ein Ergebnis der Leberschau mit, und wieder drehen sich die ḥapi(ya)-Leute einmal nach rechts. Der Knabe und das Mädchen verkünden die „(Orakel-)Botschaft der Inar(a)“, und die ḥapi(ya)-Leute drehen sich einmal nach links. Ein drittes Mal wird die „(Orakel-)Botschaft der Inar(a)“ verkündet; Leiern und Trommel pausieren; und ein drittes Mal laufen die ėntu-Priesterin und der Herold um den Herd, um dann ihre Plätze wieder einzunehmen.

Nun bringen die Tafeldecker und die ḥaliyami-Tempelleute šaram(m)a(na)-Gebäcke herbei und legen sie neben den ḥapi(ya)-Leuten auf den Fußboden; die Metzger legen auf die Gebäcke Fleischportionen. Zwei ḥup(p)ar(a)-Gefäße mit Bier werden gebracht. Die Tafeldecker legen die Gebäcke auf einen „Askos aus Stoff“, den die Bademeister/Barbiere halten, und den die Oberin der Mädchen an sich nimmt. Zum zweiten Mal bringen der Tafeldecker und der Koch für die ėntu-Priesterin Tisch und Teller. Sobald sich die ḥapi(ya)-Leute zurückgezogen haben, beginnen die Mädchen zu singen; der Herold und ein Aufseher lassen die Leiern und die Trommel ertönen. Der Priester der Sonnengöttin (Variante: der Ḥalmaššuit) hält jemanden an „seinem Mantelkragen(?) und sie laufen voran.“ Die ėntu-Priesterin und die ḥapi(ya)-Leute des Herolds laufen um den Herd, um dann ihre Plätze wieder einzunehmen.

Der Herold bringt den Stuhl, auf den sich die ėntu-Priesterin setzt; Tafeldecker und Koch bringen ihr ein drittes Mal Tisch und Teller. Die Pagen setzen sich zum Königspaar.

Das Trinzerelement für [Tetešḥapi](?): Wenn der Mundschenk „Des-Sich-Niederknien“ erscheint, trinken das Königspaar und die ėntu-Priesterin [sitzend/stehend Tetešḥapi(?)]; die Priestersänger spielen die große Leier und der König bricht ein Brot. Wenn man dem Königspaar und der ėntu-Priesterin die Becher reicht, ertönen Leiern und Trommel und die ḥapi(ya)-Leute beginnen zu tanzen. Sobald die Prinzipale der ḥapi(ya)-Leute dem König das Ergebnis der Leberschau mitgeteilt haben, drehen sich die ḥapi(ya)-Leute einmal nach links. Nach einer kleineren Textlücke, in der der „Kopf des Hurriters“ als Maske(?) genannt ist, treten der [tazzili-Beschwörungspriester] von Tawiniya, ein Priester, ein Jäger, der die šerḥa-Substanz haltende [Bärenmaskenträger] und ein Leopardmaskenträger auf. Die Mädchen stellen sich an ihre Plätze und beginnen zu singen. Der Leopardmaskenträger(?) ruft in hattischer Sprache „wiliwa wili“, und auch die Mädchen rufen „wiliwa wili“. Dann ruft er „tewiyarate tašternū wilwalina taštemu“, und die Mädchen antworten in der gleichen Weise; das dritte Mal ruft er „lamā ziwiyalināya“, und auch die Mädchen rufen „lamā ziwiyalināya“. Sobald die Prinzipale dem König ein weiteres Ergebnis der Leberschau mitgeteilt haben, drehen sich die ḥapi(ya)-Leute einmal nach rechts; die Komödianten rufen aḥa und

die ḥapi(ya)-Leute drehen sich einmal nach links. Der Herold läuft den „ḥū“ rufenden und um den Herd laufenden ḥapi(ya)-Leuten und dem Jäger voran. Nachdem sie ihre Plätze wieder eingenommen haben, zerlegen die Metzger ein „Schaf der Reinheit“, legen die Fleischstücke in einem Kochtopf und bereiten einen Fleischspieß zu, den sie am Herd niederlegen. Der tazzili-Beschwörungspriester von Tawiniya nimmt ein Libationsgefäß aus Silber und geht weg. Nachdem der Sänger geopfert hat, tanzt er in gebeugter Haltung. Mit einem (Ochsendarm-)Schlauch sprengt er Wasser. Hinter ihm geht der Jäger herum – „hierhin und dorthin“; er spannt seinen Bogen und legt auf die Sehne einen Pfeil, den er aber nicht abschießt. Gellend ruft er „iyi“ und geht dem König entgegen; er dreht sich um, schlägt den Jäger mit dem Schlauch, geht weiter und schlägt die Komödianten. Der Bärenmaskenträger bestreicht die Füße der Komödianten mit der šerḥa-Substanz und beginnt zu tanzen. Jemand nähert sich dem Kochtopf, aus dem er einen Penis nimmt, ihn wieder in den Topf wirft und wegläuft. Hinter ihm her gehen ein ḥapi(ya)-Mann und der Bärenmaskenträger. Der Sänger geht zum Ofen und bringt Gebäcke herbei. Die ḥapi(ya)-Leute von Tawiniya bringen die Lebern, die der Küchenmeister dem König hinhält. Die Lebern, an die der König „von weitem die Hand anlegt“, sowie die Gebäcke und die Biergefäße werden zum Tempel der Tetešḥapi(?) gebracht.

Der tazzili-Beschwörungspriester von Tawiniya setzt sich auf einen Stuhl, vor dem Stoffe ausgebreitet sind. Die folgenden Ritualhandlungen mit den Lebern der Opfertiere sind nur bruchstückhaft erhalten: Der Kommandeur der Palastgarde reicht dem König eine Leber, die er am Dreschplatz niederzulegen scheint. Es ist weiterhin von einem herbeigeflogenen Vogel und von einem Lied die Rede; schließlich sind 30 und 40 Vögel genannt. Das Ende des Rituals ist nicht erhalten.¹⁵⁰

¹⁵⁰ CTH 649*: Die Tafelfragmente sind in der folgenden Reihenfolge anzuordnen: KUB 10.52; KBo 25.42; KBo 25.47; KBo 25.40; KUB 56.46 + KUB 43.48 + KBo 17.42; KBo 25.31; KBo 25.41; KBo 25.33 + KBo 20.14; KBo 25.50; KBo 22.175; KBo 20.85; KBo 25.49; KBo 20.9; Bo 7521; KBo 20.32; Bo 2923; KBo 20.26 + KBo 25.34; KBo 30.26; KBo 25.64; KBo 25.32; KBo 25.154; KBo 25.37; KBo 25.38; KUB 34.114; KBo 17.44 + KBo 7.35 + KBo 17.99; KBo 17.18; KBo 17.43; Bo 4869; bearbeitet von U. Severin 1988.

Die zweite Ritualgruppe besteht ebenfalls aus einem sich wiederholenden Trinkzeremoniell für Inar(a) von Kiššuwala¹⁵¹, [für Tetešhapi]¹⁵², für die Sonnengöttin und Mezzulla¹⁵³, für den Wettergott und den Wettergott von Zippalanda¹⁵⁴, für [Telipinu(?) und] Katahha¹⁵⁵, für Inar(a) und Hapantali(ya)¹⁵⁶, für Zababa und Tunturmiša¹⁵⁷ und für den „günstigen Tag“¹⁵⁸.

Bemerkenswert ist der folgende allerdings nur schwer verständliche Absatz: „[Hinterher] erhebt sich [die ėntu-Priesterin] und kommt (aus dem Tempel) heraus. Dann setzt sie sich in die [hulukan]ni-Kutsche; einmal macht sie die Runde; und [sie geht] in das Haus. Am hankuri des [Brunn]ens (ist) das Kitz einer Antilope. [Und wenn] ich [gehe], so fürchte mich im Leopard (und) im Wolf; meide [das Wasser] – dies (ist) Tetešhapi. Die ėntu-Priesterin gin[g . . .]. Wenn [ich] gehe, so fürchte mich [im Leopard (und) im Wolf]; meide(?) [das Wasse]r – dies (ist) Tetešhapi.“¹⁵⁹

Der Festabschnitt in Zippalanda

Am folgenden Morgen bricht der König offenbar ohne seine Gemahlin nach Zippalanda¹⁶⁰ auf. „Sobald sich der König dort zeigt“, so beginnt die Tafel der hattischen Liturgien zum purulliya-Festritual,¹⁶¹ „singen die Mädchen von Zippalanda in dieser Weise“. Die Tafel enthält die Lieder für die Ankunft des Königs, für dessen Kulthandlungen in den verschiedenen Sakralgebäuden und für die Besteigung des Berges Taḥa, des heiligen Berges von Zippalanda,¹⁶² auf dessen Gipfel eine Stele [des Wettergottes von Zippalanda] aufgestellt war.¹⁶³ Letzterer Festgesang ist auch in

einem Ritual anlässlich des Aufstiegs auf den Berg Taḥa erwähnt.¹⁶⁴

Das umfangreiche Festzeremoniell in Zippalanda ist nur zu geringen Teilen erhalten.¹⁶⁵ Das den Wettergott von Zippalanda und den Berg Taḥa betreffende Ritual besteht aus einer Anzahl von Tafelfragmenten, die sich vorerst noch einer genaueren Anordnung entziehen.¹⁶⁶ Doch sei im folgenden der denkbare Verlauf dieses Festabschnitts beschrieben: Ausgeführt wird das Ritual in Gegenwart des Königs und seines Hofstaats mit den beiden höchsten Amtsträgern, dem Kommandeur der Palastgarde und dem Prinzipal der Pagen.¹⁶⁷ Sie (und andere) sind als „Herren“ bezeichnet. In den Festverlauf miteinbezogen sind ferner die Städte Katapa und Ankuwa.¹⁶⁸ Der Anfang des Rituals ist nicht erhalten: Der Text beginnt mit dem Ende des Trinkzeremoniells, das der König für das Pantheon von Zippalanda vollzieht: Erstens für die männlichen Gottheiten von Zippalanda und für den Wettergott von Zippalanda, zweitens für die weiblichen Gottheiten von Zippalanda und für den Wettergott von Zippalanda, drittens für Himmel und Erde und für den Wettergott von Zippalanda und viertens für die „geliebten Berge des Wettergottes von Zippalanda“ und für den Wettergott von Zippalanda.¹⁶⁹ Nach einer größeren Textlücke ist vom Berg (Taḥa) und von der Ehrung der Gottheiten von Zippalanda – [Wettergott von Zippalanda, Sonnengöttin, Wettergott, Mezzulla, Zintuḥi und Taḥa – die Rede. Danach scheint sich der König mit dem Wagen zu den Stelen zu begeben.¹⁷⁰ Nach einer Textlücke finden Schlachtopfer für das Paar „Sonnengöttin der Erde“ und Wettergott von Zippalanda statt. Die Sonnengöttin erhält eine Kuh und ein Schaf; der Wettergott einen Stier und einen Widder. Die Fleischteile werden zusammen mit Libationen und Broten dargebracht.¹⁷¹ Danach wird die Statuette des Gottes zum Stadttor

¹⁵¹ KBo 19.163 Vs. I 1'-26'; KBo 21.100 Vs. 2'-19'.

¹⁵² KBo 19.163 Vs. I 27'(?) – Vs. II 41'(?).

¹⁵³ KBo 19.163 Vs. II 42'-51'.

¹⁵⁴ KBo 19.163 Vs. II 52'-57'.

¹⁵⁵ KBo 19.163 Rs. III 5-13; KBo 19.161 Vs. I 1'-5'.

¹⁵⁶ KBo 19.163 Rs. III 14-19; KBo 19.161 Vs. I 6'-8'.

¹⁵⁷ KBo 19.163 Rs. III 20-29; KBo 19.161 Vs. I 9'-22', Vs. II 6'-13'.

¹⁵⁸ KBo 19.163 Rs. III 41-45; KBo 19.161 Vs. I 23'-26', Vs. II 19'-26'.

¹⁵⁹ KUB 32.83 + KBo 21.103 + KBo 25.155 + Rs. 25'-31' und KBo 21.90 Rs. 49'-53', vgl. H.A. Hoffner, Jr. 1988, 151 Anm. 55 und J. Tischler (HEG L-M) 1990, 44.

¹⁶⁰ Siehe S. 588-593.

¹⁶¹ KBo 23.103, V. Haas 1970, 44 und H.-S. Schuster 1974, 18; zu Rs. IV 2'-19' vgl. S. Alp 1983, 262-265.

¹⁶² Siehe S. 590 f.

¹⁶³ KUB 11.30 + KUB 44.14 Rs. IV 24' f.

¹⁶⁴ KUB 48.21 + Bo 7949, H.-S. Schuster 1974, 20 und V. Haas 1988a, 286 Anm. 17.

¹⁶⁵ Hinweise zur Rekonstruktion des Festrituals gibt das kleine Fragment Bo 5045. Die noch erhaltenen Abschnitte der Festbeschreibung, die als zum purulliya-Festritual gehörig bezeichnet sind (Rs. V? 9'), verlaufen parallel zu der Tafel KUB 20.96.

¹⁶⁶ CTH 635.

¹⁶⁷ KUB 20.96 Rs. IV 7.

¹⁶⁸ KBo 9.124:7'; KBo 12.214 rechte Kol. 15', 17', 19'; KUB 20.96 Rs. V 6.

¹⁶⁹ KUB 20.92 Vs. I.

¹⁷⁰ KUB 20.96 Vs. II.

¹⁷¹ KUB 11.30 Vs. III 2'-19'; ebenso auch KBo 13.214 linke Kol. 8'-9'.

getragen.¹⁷² Der „Mann des Wettergottes“ verkündet die (Orakel-) Botschaft – (das günstige Omen des neuen Jahres) – wobei der Psalmodist psalmodiert.¹⁷³ Der König beopfert nun die Dreiergruppe – Wettergott von Zippalanda, Taḥa und eine Gottheit *Ḥašma[iu]*? Die Rede ist von „allen Ländern“ und von den Stellen.¹⁷⁴ Hierher könnte eine Anrufung des „Mannes des Wettergottes“ zu stellen sein, in welcher der Wettergott von Zippalanda als ein wieder erwachender Vegetationsgott charakterisiert ist: „Erhebe dich, Wettergott von Zippalanda, aus dem süßen Schlaf. Siehe, dich bringt Tabarna, der König, der Priester deiner Mutter, auf deinen geliebten Berg Taḥa“.¹⁷⁵ Nun öffnet man den Tempel, in den die Herren, nämlich der Kommandeur der Palastgarde, der Prinzipal der Pagen, der „reine Priester“, der tazili-Beschwörungspriester, der Beschwörungspriester, der ḥamina-Kämmerer, die „Frau des Wettergottes“, der „Mann des Wettergottes“ und eine Psalmodistin eintreten, um vor der Statuette des Wettergottes von Zippalanda die Proskynese zu vollziehen. Es folgt ein Ritus mit Kieselsteinen, den die „Frau des Wettergottes“ vor der Statuette ausführt. An den Kieselsteinritus schließen sich Brot- und Libationsspenden für das Paar Wettergott von Zippalanda und „Sonnengöttin der Erde“ an, woraufhin erneut der auf dem Berg Taḥa weilende Wettergott von Zippalanda angerufen wird. Dann begibt sich der König mit seinem Hofstaat zum Berg Taḥa, auf dem er eine mit dem Trinkritus verbundene Ehrung des Wettergottes von Zippalanda und des Berges vollzieht. Danach reist der König nach Ankuwa, kehrt aber zum Tempel des Wettergottes von Zippalanda zurück,¹⁷⁶ vor dessen Statuette mittlerweile „große Fackeln“ angezündet worden sind, die – wie aus der folgenden Anrufung der Prinzipale der Palastgarde und der Pagen hervorgeht – den Zorn des Gottes wegbrennen sollen: „Wenn, Wettergott von Zippalanda, eine gekränkte Gottheit irgendetwas (zur Anklage vorbringt), [so möge] dein Antlitz [dies ignorieren]; siehe, wir haben dir [den] Zorn

verbrannt. Nun, Wettergott von Zippalanda, soll dein Antlitz die Angelegenheit der [gekränkten] Gottheit [ignorieren]“.¹⁷⁷

Nach dieser Anrufung, die an die Neujahrsversammlung der Götter im *daḥanga*-Kultschrein des Wettergottes von Nerik erinnert,¹⁷⁸ wird für den Wettergott von Zippalanda im Freien das Sühnebrandopfer eines Widders „nach Art von *Ḥattuša*“ veranstaltet.¹⁷⁹ Abschließend löscht man den *ambašši*-Verbrennungsplatz mit Bier. Es folgt eine neuerliche Ehrung des Wettergottes und seines Berges. Nun wird die Wettergottstatuette zusammen mit anderen Götterstatuetten – erhalten sind Sonnengöttin und *Ḥašam(m)ili* – in den Hof des Tempels gebracht.¹⁸⁰ Nach einer Textlücke unbestimmter Größe ist wiederum der Berg Taḥa Schauplatz des Rituals; erwähnt ist der Askos des Wettergottes von Zippalanda. Im weiteren Verlauf verehrt der König die Stele des Taḥa, beschenkt den Berggott mit einer Sonnenscheibe aus Silber sowie einem Rind und einem Schaf und verneigt sich vor der Stele; es folgen Brotopfer an der Stele.¹⁸¹ Der sehr beschädigte Text berichtet noch von einem Boten in Zusammenhang mit Ankuwa und weiteren Brotopfern, die der König darbringt.¹⁸² Nach einer größeren Textlücke ist von einer Quelle die Rede, an der sich sieben Opferplätze und eine Herdstelle befinden.¹⁸³ Der Schauplatz wechselt nach Zippalanda.¹⁸⁴ Erhalten ist das Ende einer wohl an den Wettergott von Zippalanda gerichteten Heilsbitte für das Leben des Königs – „des Labarna Leben soll dir geliebt sein.“ Diesem Gebet schließen sich Speisopfer am Fenster des Tempels an sowie eine weitere von den Herren gesprochene Heilsbitte: „Wettergott von Zippalanda, mein Herr, Leben (und) Sinn der Gottheit, Sohn des Wettergottes, iß, und iß dich satt; trink und trink dich satt. Und dir soll das Leben des Labarna, des Königs, geliebt sein; blicke den Labarna bezüglich des Lebens mit gütigen Augen an.“ Nach dem

¹⁷² Vgl. KBo 22.109 Vs. 1.

¹⁷³ KUB 11.30 Vs. III 21' f. In dem Fragment KBo 30.155 Vs. 10'-11' verkündet die „Botschaft“ der „Mann des Wettergottes“ und die „Frau des Wettergottes“, während eine Psalmodistin psalmodiert.

¹⁷⁴ KUB 11.30 Vs. III 20'-32'.

¹⁷⁵ KUB 41.29 (Dupl. IBoT 4.92) Vs. III, A. *Archi* 1979, 29 f.

¹⁷⁶ KUB 20.96 Vs. III.

¹⁷⁷ KUB 20.96 Rs. IV 7-14.

¹⁷⁸ Siehe S. 601.

¹⁷⁹ Siehe S. 661.

¹⁸⁰ KUB 20.96 Rs. IV; hier könnte das Fragment KUB 20.66 Rs. IV einzuordnen sein.

¹⁸¹ KUB 11.30 Rs. IV, vgl. auch KUB 22.184.

¹⁸² KUB 20.96 Rs. V.

¹⁸³ KUB 11.30 Rs. V.

¹⁸⁴ KUB 11.30 Rs. VI.

Gebet vollziehen die Herren vor dem Altar eine Trankopferspende, um sich dann im arzana-Gasthaus mit den dort anwesenden Mädchen von Zippalanda zu „freuen“.¹⁸⁵ Hier dürfte ein kleines Fragment anschließen, das ebenfalls das Gasthaus und die Mädchen von Zippalanda erwähnt.¹⁸⁶ Im folgenden Absatz ist ein Bote in Zusammenhang mit der Stadt Katapa genannt.

Versuchsweise sei hierher das Ritual der Rundreise des Askos des Wettergottes von Zippalanda gestellt.¹⁸⁷ Das umfangreiche, doch nur bruchstückhaft überlieferte Ritual behandelt die Reise des Wettergott-Askos „im Winter, im zwölften Monat“ von Zippalanda nach Ankuwa und wieder zurück von Ankuwa auf der „Südstraße“.¹⁸⁸ Diese Rundreisen der heiligen Askoi sind ein zentrales Thema der beiden jüngeren Festrituale – des AN.TAḤ.ŠUMSAR- und des nuntariyašḥa-Festrituals; wobei ersteres auch die Route Zippalanda-Ankuwa andeutet.¹⁸⁹ Dem fragmentarisch erhaltenen Ritual ist nur noch wenig zu entnehmen: Zwei Hofbeamte, der „Zeptermann“ und der „Kämmerer“, rüsten an einem Opferplatz außerhalb von Zippalanda für den Askos Opferspeisen und Getränke zu; es folgt ein Libationsopfer in der Stadt, woraufhin man den Askos auf den Weg nach Ankuwa schickt. Nahe der Stadt richtet der „Ma[n]n des Wetterg[ottes]“ vor dem Tempel des Askos einen Opfertisch her; die ḥazgara-Mädchen singen. Nach einer großen Textlücke ist von Opfertischen verschiedener Kultakteure die Rede.¹⁹⁰

Der Festabschnitt in Nerik

Die Route nach Nerik ist als „das Fest des Weges (nach) Nerik“ bezeichnet.¹⁹¹ Nach Nerik gelangt der Festzug von der Stadt Kaštama aus. Die Reise von Kaštama nach Nerik erfolgt gemein-

¹⁸⁵ KUB 20.92 Rs. VI.

¹⁸⁶ KBo 9.124.

¹⁸⁷ CTH 599 „Voyage de la sainte ‚toisou‘, en hiver“; hinzukommt KBo 20.25 + KUB 10.78.

¹⁸⁸ KBo 30.155 Rs². 1'-9'; KUB 20.25 + KUB 10.78 Rs. VI 7'-11'.

¹⁸⁹ KBo 10.20 Rs. IV 16-17, siehe S. 820.

¹⁹⁰ KUB 20.25 + Vs. II.

¹⁹¹ KUB 10.48 Vs. II 22 (V. Haas 1970, 54 mit Anm. 1); siehe dazu auch KUB 60.105 Vs. 8-9 „Wenn er das purulliia-Festritual [] geht er eilig; der Weg (nach) N[erik] ...“, vgl. auch KBo 16.98 15-16.

sam mit dem im Illuyanka-Festmythos geschilderten Festzug der Kultbilder der Triade von Kaštama – Zali(ya)nu-Za(š)ḥapuna-Tazzuwašši – die als Vertreterin von Kaštama an der in Nerik stattfindenden großen Götterversammlung teilnimmt. Die Ankunft der drei Götter von Kaštama in Nerik ist mit dem Motiv des Rangfolgestreites verbunden.¹⁹²

Den Festbeginn in Nerik¹⁹³ verkündet der Herold des Königs, „er ruft ‚purulliia-Fest‘“. Sogleich werden Gebäcke und Getränke herbeigebracht. Die „große Versammlung“ findet sich in der ḥalentuwa-Residenz ein, in der das Hofzeremoniell stattfindet.¹⁹⁴

Den Höhepunkt des Festes bildet die Götterversammlung im ḥaḡanga-Kultschrein im Tempel des Wettergottes von Nerik: „Alle Götter versammelten sich und traten in das Haus des Wettergottes.“¹⁹⁵ Dort werden die Götter aufgefordert, ihren Ärger zu verjagen, sich mit Speise und Trank zu laben und, besänftigt von den Speise- und Trankopfern, „Leben“ für das Königspaar, für Himmel, Erde und Getreide auszusprechen.

Das Ritual „wenn der König vo[n der ḥalentuwa-Residenz] in den ḥaḡanga-Kultschrein [geht]“,¹⁹⁶ könnte an den Beginn des Festabschnittes in Nerik zu stellen sein. Der Prinzipal der Holztafelschreiber, der Prinzipal der Pagen, ein Tafelschreiber, der „Mann des Wettergottes“ und der tazzili-Beschwörungspriester gehen zum ḥaḡanga-Kultschrein; an der Stufe bleiben sie stehen und sprechen die „Worte des Anrufens“, die der „Mann des Wettergottes“ mit einem Sistrum(?) begleitet. Währenddessen bringt man die Opfergaben – ein Rind, acht Schafe, ein Lamm sowie eine große Anzahl verschiedener Brote und Getränke – in den Kultschrein hinein. Wenn dies geschehen ist, stellt der „Mann des Wettergottes“ das Sistrum(?) vor die Eiche, den „großen Baum“, der vor dem Kultschrein steht. Die Opfer für den Wettergott von Nerik und seinen Kreis leitet der „Mann des Wettergottes“ mit einer Brot- und

¹⁹² Siehe S. 705 f.

¹⁹³ Bei der Rekonstruktion des purulliia-Festrituals in Nerik gehe ich davon aus, daß der größte Teil der den Kult von Nerik betreffenden Festbeschreibungen zu diesem Festritual gehört.

¹⁹⁴ KBo 23.76, bearbeitet von V. Haas 1970, 220-222; KBo 11.60, bearbeitet von V. Haas 1970, 222 f.; IBoT 2.65, bearbeitet von V. Haas 1970, 224-226.

¹⁹⁵ KUB 36.97 Vs. 6-7.

¹⁹⁶ KUB 58.11, Duplikat IBoT 3.27, bearbeitet von V. Haas 1970, 214-219.

Trankopferrunde ein. Der Prinzipal der Holztafelschreiber weiht dem Wettergott von Nerik ein Lamm; dabei spricht er die „Worte des Anrufens“. Er weiht dem Gott das Rind und vier Schafe; dem Zababa aber weiht er nur ein Schaf. Draußen vor dem Kultschrein weiht er zwei Schafe dem Daḥanga(w)ili – dem Numen des Kult- raums. Nach einer größeren Textlücke setzt ein siebenfaches Trink- zeremoniell ein: „Stehend trinken sie einmal die Sonnengöttin und Mezzulla; [man] bricht ein dickes Brot.“ Ferner trinken sie jeweils stehend das Paar Wettergott und Wettergott von Zippalanda, das Paar Zali(ya)nu und Tazzuw[ašši], die Schutzgottheit, den (günsti- gen) Tag, den Wettergott von Nerik und schließlich Zababa. Damit ist das Ritual beendet; der Prinzipal der Tafelschreiber, der Prin- zipal der Pagen, der „Mann des Wettergottes“ und der tazzili-Bes- chwörungspriester „gehen weg“.

Von zentraler Bedeutung ist das Ritual an der Eiche vor dem Tempel des Wettergottes von Nerik. Wenn die Königin aus dem daḥanga-Kultschrein tritt, verneigt sie sich unter der Eiche und bringt ein Gußopfer dar; später verneigt sich auch der König unter dem „großen Baum.“¹⁹⁷ Im Folgenden ist von Rinderhäuten, Schaffellen und der ḥup(p)ar(a)-Schale des Wettergottes die Rede,¹⁹⁸ in die spezielle Fleischteile der Opfertiere – „Fett des Herzens“, Schulterstücke, Zunge, Ohren und Schwänze – gelegt werden.¹⁹⁹

*Die Nebenschauplätze Ḥanḥana und Kašḥa*²⁰⁰

Der sechs Tage währende Festabschnitt in Ḥanḥana und Kašḥa steht unter der Regie des Prinzen; die Organisation obliegt dem Provinzgouverneur von Ḥanḥana, der selbst an den Festhandlun- gen teilnimmt.

Ḥanḥana ist seit althethitischer Zeit ein wichtiges Verwaltungs- zentrum des hethitischen Staats.

Bei diesem Fest werden zwölf Gottheiten mit ihren zwölf Stelen verehrt. Sie entsprechen den zwölf Monaten des Jahres. Im Mittel-

punkt steht Telipinu; seine Gefährtinnen sind Kataḥḥa und Ḥate- puna. Einen engeren Kreis bildet er mit dem Wettergott und der Sonnengöttin. Die übrigen Gottheiten sind eine Schutzgottheit, die Göttin Am(m)am(m)a, Šulinkatte, Ḥašgala/Kašḥala, die nur in diesem lokalen Kult bezeugten Gottheiten Ḥapai(w)ulla und Šanḥupiya sowie die Torgottdyade Šat(u)waneš/Šaliwaneš.

Auf die 12 Monate des Jahres und die 30 Tage des Monats bezie- hen sich die zwölf Gefäße Gerstenbier, die zwölf Gefäße Wein, die zwölf Gebäcke und die zwölf Rinder sowie die 30 Opferschafe.

Nach der enormen Menge des Schlachtviehs zu schließen – ins- gesamt 50 Rinder und 1000 Schafe –, die der Prinzipal der Hirten von Ankuwa für das Fest zur Verfügung stellt, scheint es sich bei dem Festabschnitt in Ḥanḥana und Kašḥa primär um ein Fest der Hirten zu handeln.

Die Festhandlungen beginnen in Ḥanḥana. Während des zweiten Tages wechselt der Festschauplatz nach Taniškuriya; vom dritten Tage an ist Kašḥa der Ritualschauplatz. Am vierten und letzten Tag finden Festzeremonien sowohl in Kašḥa als auch in Ḥanḥana statt.

Die Festhandlungen werden mit der Schlachtung von sieben Tie- ren – drei Rindern und vier Schafen – eröffnet. Die gebratenen Lebern und Herzen bringt man den Göttern sogleich dar. Die Opferrunde beginnt mit dem Paar Telipinu-Kataḥḥa. Wie jeder Festtag, so endet auch dieser mit einem Kultmahl der Festge- meinde, bestehend aus dem Prinz mit seinem kleinen Gefolge – einem Mundschenk, Köchen und einem Komödianten –, dem Provinzgouverneur, den Priestern von Kašḥa und Ḥanḥana, einem Priester von Ankuwa, einem tazzili-Beschwörungspriester, den Priesterinnen, der nach ihrer Göttin benannten Kultwärterin Am- mamma und den „Beschwörerinnen des Palastes“ aus Ḥattuša.

Am Morgen des zweiten Tages treibt man 30 Schafe und ein Rind in den Tempel des Telipinu und läßt sie um den Altar herumlaufen. Nach dieser Weihungszeremonie treibt der Prinz die Tiere von Ḥanḥana nach Taniškuriya; der Herde gehen Musikanten mit Sis- tren(?) und Tamburinen(?) voran. Währenddessen werden in Ḥanḥana vier Schafe geschlachtet: Ein Schaf schlachtet der Tempel- wächter hinter dem Tempel des Telipinu und legt es am Herd im Tempel nieder; ein Schaf wird im Torbau des Hauses des Ver- walters für „die Sonnengottheit des Torbaus“ geschlachtet: Man

¹⁹⁷ Vs. III 11'-15' und 37'-38'.

¹⁹⁸ Vgl. dazu 1142/z +, siehe S. 698 Anm. 15 und 701.

¹⁹⁹ KUB 58.33 Vs. III 39-Rs. IV 15'.

²⁰⁰ Bearbeitet von V. Haas und L. Jakob-Rost 1984, vgl. auch P. Taracha 1986.

ergreift es „lebend“ und sticht es „am Ort der Kataḥḥa“ ab. Ein Schaf schlachtet man an der Stele des Šulinkatte und ein Schaf im Stadttor für die „Šat(u)waneš/Šaliwaneš-Gottheiten des Stadtores“.

Wenn der Prinz mit der Herde in Taniškuriya eintrifft, werden die Tiere an der Stele des Telipinu geschlachtet. Von dem Fleisch des Rindes und dem Fleisch von fünf Schafen erhält Telipinu Schulterstücke, Köpfe und Füße sowie von allen geschlachteten Tieren die Lebern und Herzen, die man gegrillt auf Emmerbrot und zusammen mit Gerstenbier und Wein vor die Stele legt. Das Schlachtfest für Telipinu ist Teil einer Kultmahlzeit, die der Prinz im arzana-Gasthaus einnimmt. Für die übrige Festgemeinde besteht sie aus einem Rindereintopf, verschiedenen Brotsorten, aus Gerstenbier und Wein. Mit dem Kultmahl endet der zweite Tag. Die Festanweisung schreibt vor, daß der Prinz in Taniškuriya übernachten muß.

Am dritten Tag findet das Zeremoniell mit der alten und der neuen Eiche statt. Frühmorgens treibt der Prinz zwölf Rinder und 200 Schafe von Taniškuriya nach Kašḥa zum Tempel des Telipinu. Nach einer Textlücke folgen rituelle Handlungen mit den zwei Eichen oder Eichenstämmen: Man bringt eine junge Eiche vom Berg Katala, um sie in Kašḥa anstelle der alten Eiche bei den zwölf Stelen aufzurichten.²⁰¹ Die neue Eiche nennt man „Bild des Telipinu“; die alte Eiche nimmt der Priester des Telipinu an sich. Nun folgt an den Stelen ein Jahresopfer von zwölf Schafen: Ein Schaf für Telipinu vor seiner Eiche, eines an der Stele auf dem Berg Katala, eines an der Stele des Telipinu, eines an der Stele der [Sonnengöttin oder der Ḥatepuna], eines an der Stele des Wettergottes, eines an der Stele der Gottheit Šanḥupiya, eines an der Stele der Schutzgottheit, zwei weitere an den Stelen des Wettergottes und der Sonnengöttin, eines an der Stele [] und ein letztes an der Stele der Göttin Am(m)am(m)a. Den Tag beschließt die Kultmahlzeit.

Der vierte Tag ist der Katharsis des Kultgerätes gewidmet: Früh-

²⁰¹ In dem Ritual für den Wettergott von Kuliwišna „schickt man einen Menschen auf den Berg Šituwa, um eine Eiche abzuschneiden.“ Dann opfert man dem Berggott zur Versöhnung ein Brot und spricht ihn folgendermaßen an: „Du, Berg Šituwa, esse! Siehe, diese Eiche bringen wir zum [Wettergott von Kuliwišna] zum Schmuck (und) zum Bekleiden“, KUB 12.19 + KBo 21.63 + 88/n Rs. III 25'-33'; vgl. auch KBo 34.35 Vs. I 11'-18'.

morgens wird der Wagen des Telipinu für die Ausfahrt vorbereitet; drei Götterstatuetten und anderes Kultgerät verpackt man in eine Lade, die auf den Wagen gestellt wird. Der Wagen fährt, gefolgt von dem Prinzen, den Musikanten und den singenden Mädchen von Kašḥa zu einem Fluß, wo – ähnlich wie während des (h)išuwa-Festrituals am Alda-Fluß²⁰² – die Reinigung der Kultgegenstände erfolgt. Am Fluß angelangt, wird die Lade geöffnet; von dem Wagen bzw. von der Lade wird eine rote Stoffbahn auf den Boden herabgelassen, auf die man die Kultgegenstände stellt. Während des Reinigens singen die Mädchen das „Lied des Waschens“ in hattischer Sprache. Das Baden der Götterbilder ist nicht nur eine Angelegenheit der praktischen Sauberkeit; es diente in erster Linie dazu, die durch den Schmutz beeinträchtigten segenspendenden Kräfte der sakralen Gegenstände durch die Reinigung zu steigern.²⁰³

Nach dem Waschungszeremoniell setzen sich die vier Priester von Kašḥa, den Blick zum Fluß gewandt, nieder, nehmen sich von den Lebern und Herzen der inzwischen geschlachteten Tiere, essen davon, erheben sich dann und sprechen zum Provinzgouverneur: „Und er entfernte sich zum Fluß“; gemeint ist wohl Telipinu, vielleicht in Anspielung auf das Verschwinden des Gottes in seinem Mythos.

Sobald die Kultgegenstände gereinigt sind, werden sie in die Lade gepackt und auf den Wagen zurückgestellt. Auf der Rückfahrt zum Tempel begleiten ihn wieder die Musikanten und singenden Mädchen. Im Tempel werden die Statuetten auf den Altar zurückgestellt.

Daraufhin erfolgt die Schlachtung eines Rindes und zweier Schafe für Telipinu; man schlitzt ihre Leiber auf und entnimmt Lebern und Herzen, die man dem Gott in der gleichen Weise wie am zweiten Tag darbringt. Nach einer kleineren Textlücke bringt der Prinz unter der Assistenz seines Mundschenken und eines Komödianten Brot- und Trankopfer für den Wettergott, Šanḥupiya, Šulinkatte und [] dar.

Am Morgen des fünften Tages werden die Schlachtungen mit zehn Rindern und 200 Schafen fortgesetzt. Lebern und Herzen bringt man den Gottheiten in der üblichen Weise dar.

²⁰² Siehe S. 862, 865 und 867.

²⁰³ Vgl. auch L. Deubner 1969, 20 f.

Zu Beginn des vierten Tages wird mit einem von zwei Pflugrindern gezogenen Wagen die Statuette des Telipinu der Stadt Hanhana in Begleitung eines Priesters nach Kašha überführt. Nach einem in Kašha vollzogenem Schlachtopfer von zwei Rindern und 20 Schafen folgt das Zeremoniell der Erneuerung der Eiche des Telipinu an seiner Stele.

Nach der Schlachtung und der Opferdarbringung vollziehen die vier Priester von Kašha, die Kultwärterin Am(m)am(m)a und der Gouverneur von Hanhana die Zeremonie des Abdichtens des Tempeldaches: Mit Spaten und Hacke schüttet jeder von ihnen im Torbau des Tempels sieben- bzw. neunmal Lehm in sein Manteltuch; „sie nehmen den Lehm für das Dach des (Tempels) des Telipinu.“ Während dieser Zeremonie stehen die Mädchen von Kašha auf dem Dach und singen.

Nun werden zwölf Schafe geopfert: Jeweils ein Schaf für Telipinu vor seiner Eiche, für den Berggott Katala, für Telipinu an der Stele, für den Wettergott an der Stele, für Katahha, für die Göttin Am(m)am(m)a an der Stele, [für die Gottheit . . .], für Hapai(w)ulla an der Stele und für [Šanḫupiya]. Danach setzen sich die Priester zum Mahl.

Währenddessen (oder mittlererweile) befindet sich der Prinz im Tempel des Telipinu in Hanhana zusammen mit Priestern verschiedener Gottheiten, dem tazzi-Beschwörungspriester, der „Beschwörerin des Palastes“ und zwei Metzgern. Es findet eine Kultmahlzeit statt, während der der Prinz für Telipinu libiert.

Nach einer Textlücke werden weitere 10 Rinder und 200 Schafe geschlachtet. Anwesend sind jetzt auch die Priester von Ankuwa und Kašha. Man treibt die Opfertiere in den Tempel, um sie dort (im Hof des Tempels) zu schlachten. Die Lebern und Herzen legt man wie üblich auf Brote und reicht sie zusammen mit Gerstenbier und Wein den Gottheiten. Das Fleisch teilt sich das Kultpersonal auf. Nach der Verteilung folgt eine Kultmahlzeit, die den Tag beschließt.

Am sechsten und letzten Tag wird frühmorgens die Statuette des Telipinu von Hanhana in die Lade gepackt, um von Kašha nach Hanhana zurückgebracht zu werden. Die „Priester der Länder“ begeben sich mit ihrem mitgeführten Kultgerät nach Hause.

In Kašha und in Hanhana finden noch weitere Schlachtungen statt: Drei Rinder und 50 Schafe werden nach der Rückkehr der Statuette des Telipinu im Tempel des Gottes geschlachtet. Wieder

schlachtet man zwölf Schafe, die man von Hanhana nach Kašha getrieben hat, an den zwölf Stelen.

Das Ende dieses Tages ist nicht erhalten, doch dürfte auch hier nach den Schlachtungen ein Kultmahl die Festhandlungen beendet haben.

DAS KI.LAM-FESTRITUAL

Allgemeine Betrachtungen

Die Bezeichnung KI.LAM geht auf die Zeremonie des Festrivals, „wenn sich der König dreimal im KI.LAM niedersetzt“¹, bzw. „wenn der König [am] dritten [Tage] den KI.LAM inspiziert“², zurück.

Das Sumerogramm KI.LAM, dem akkadisch (seit der altbabylonischen Zeit) *maḫrum* „Gegenwert, Kurs, Markt“ entspricht, ist im Hethitischen mit *ḫilammar*/**kilammar* „Torbau(?), Torhaus(?)“³ und im Hurritischen mit *maḫiri* „Marktplatz“ wiedergeben. In *Ḫattuša* dürfte KI.LAM kaum anderswo als am Palast zu suchen sein. Am Torbau des Palastes boten die Händler dem Herrscher ihre Waren an. In der hurritisch-hethitischen Bilingue ist KI.LAM als der zentrale Platz „inmitten von Ebla“ bezeichnet.⁴

Der große Anteil hattischer Ritualtermini und das Theonomastikon erweisen den hattischen Ursprung des Festrivals.

Sprache und Orthographie der Texte zeigen die Existenz eines althethitischen Originals an, das in kleineren Bruchstücken auch erhalten ist. Die Mehrzahl der Tafeln sind teils mittel-, teils jung-hethitisch zu datieren. Im Laufe der Überlieferungszeit wurden Einzelheiten des Festverlaufes verändert; wie z.B. die Einführung des hurritischen Sängers. Das in seinem Kern althethitische „große Festrival“ wurde zur Zeit *Tuthaliyas IV.* wesentlich erweitert und ausgestaltet.

Die ursprüngliche Intention des Festrivals scheint die Erlangung von Regenfällen zu sein.

Die Schauplätze sind *Ḫattuša*, *Zippalanda*⁵ und *Arinna*. Die

beiden zentralen Festhandlungen bestehen aus einem Festzug durch die Stadt *Ḫattuša*,⁶ bei dem die Kultobjekte mitgeführt und dem König präsentiert werden, und aus einem großen Trinkzeremoniell für die hattischen Gottheiten des Staatspantheons, das in *Ḫattuša* beginnt und in *Arinna* fortgesetzt wird. Den Abschluß des Festes bilden die umfangreichen Schlachtopfer in *Zippalanda*.

Die am Fest beteiligten Personen in *Ḫattuša* sind das Königspaar, der Kommandeur der Palastgarde mit den Palastgardisten, der Prinzipal der Pagen mit den Pagen, die Heerführer, der Küchenmeister mit den Köchen, der Prinzipal der Tafeldecker mit den Tafeldeckern, der Kellermeister und der Weinschalenhalter, ein Herold und ein Bademeister/Barbier; sie gehören zum Hofstaat des Königspaares. Die eigentlichen Kultakteure sind die Priester von *Ḫattuša*, die Priester und die Beschwörungspriester von *Zippalanda* und *Arinna*, Priester verschiedener Gottheiten, der „Mann des Wettergottes“, der *tazzili*-Beschwörungspriester, die *entu*-Priesterin und die Priesterin der Priesterinnenklasse „Mutter der Gottheit“, die „Oberin der Prostituierten“, die *ḫapi(ya)*- und *zinḫuri*-Tempelleute sowie die Musikanten – die Leierspieler von *Kaniš*, Flötisten und Mädchenchöre-, Rezitatoren, Psalmodisten und Komödianten. Am Festrival nehmen fernerhin die Gesandten, die Verwalter der Provinzstädte *Ankuwa*, *Nenašša*, *Tuwanuwa*, *Ḫupišna*, *Katila*, *Karaḫna* und *Šukziya*, Abordnungen der Ortschaften *Anunuwa*, *Ḫariyaša*, *Kiliš(ša)ra*, *Lum(a)n(a)ḫila*, *Tawiniya* und *Tiššaruliya*,⁷ verschiedene Jägerbünde – die Hundemaskenträger, die Bärenmaskenträger sowie die Wolfsmaskenträger von *Ankuwa*, und schließlich der „Zunftmeister der Schmiede“ mit den Schmieden teil.

Beim Festabschnitt in *Zippalanda* treten desweiteren die Wolfsmaskenträger von *Šalama*, *Katapa* und *Kartapaḫa* auf.

*Der Festabschnitt in Ḫattuša*⁸

Das drei Tage währende Fest in *Ḫattuša* ist in mehreren Serien überliefert: Zwei Serien enthalten die detaillierte Beschreibung des Festgeschehens – die eine ist nach Tafeln, die andere nach Fest-

¹ KBo 10.31, bearbeitet von I. Singer 1984, 102-105, Vs. III 14'-15'

² KUB 20.76 Rs. IV 10-12.

³ A. Götze 1933, 204 Anm. 1. Weitere Literatur: HEG I 1983, 242; I. Singer 1975 91-95.

⁴ In der hurritisch-hethitischen Bilingue KBo 32.19 Vs. I/II 29-34 entspricht hurritisch *eke=ne=ma maḫiri=ni* hethitisch *KI.LAM-ni=ma=kan ištarna pedi* „am zentralen Platz KI.LAM“.

⁵ Siehe I. Singer 1983, 26 und den Katalogseintrag KUB 30.68 (CTH S. 173 f.), Vs. 1'-4'.

⁶ Der hethitische Terminus ist *nanakalta*.

⁷ Siehe S. 679.

⁸ Bearbeitet von I. Singer 1983 und 1984.

tagen geordnet; eine Serie bilden die Übersichtstafeln; eine weitere Serie, die als „die Gesänge des KI.LAM-Festrituals“ bezeichnet ist, enthält die Festliturgien in hattischer Sprache. Die fünfte Serie verzeichnet die Konsumtibilien für die Opfer und die Kultmahlzeiten.

Erhalten ist weniger als die Hälfte des Festverlaufes. Doch trotz der vielen Lücken ist der Aufbau des Rituals erkennbar.

Die erste Tafel: Fröhlichmorgens, wenn der König die halentuwa-Residenz (des Palastes) betritt, öffnet man die Türen, indem man die Fellvorhänge aufzieht.

Die Toilette des Königs: Der König geht in das Innengemach und bekleidet sich mit dem Festornat und setzt sich auf den Thron. Der Ornat besteht aus einem weißen Gewand à la Subartu⁹, das heißt aus Assyrien, einem rauen Obergewand und dem šipahi-Hirtentmantel, schwarzem Schuhwerk sowie goldenen Ohrringen.

Das Zeremoniell mit der eisernen Lanze: Der Zunftmeister der Schmiede bringt eine eiserne Zeremoniallanze; der Prinzipal der Pagen¹⁰ hält ihn am Mantel fest und führt ihn zum König. Der Zunftmeister gibt dem König die Lanze, nimmt sie aber sogleich wieder an sich; er verneigt sich vor dem König und geht hinaus. Den folgenden (stark beschädigten) 15 Zeilen ist noch zu entnehmen, daß sich der Schauplatz in den Hof (eines Tempels) verlagert hat.

Die Huldigung der Palastgardisten, Pagen und Komödianten: Der Auftritt [eines Palastgardisten] wird mit dem Ruf „kaš“¹⁰ angekündigt. Ein Palastgardist nimmt seinen vorgeschriebenen Platz ein und [weitere Palastgardisten] stellen sich in Reih und Glied auf, paradieren vor dem König und treten wieder ab. Ein Palastgardist jedoch stellt sich, versehen mit Lanze und Stab, dem arkiu-Gebäude(teil) der halentuwa-Residenz gegenüber auf. Sobald dieser nun den zuerst kommenden Pagen erblickt, ruft auch er „kaš!“ und der Page nimmt seinen ihm vorgeschriebenen Platz ein. Wenn dann der König aus der Tür tritt, stellen sich die Pagen und die Palastgardisten

links neben dem arkiu- auf. Im Haustor des Kämmerers haben sich auch die Komödianten beim arkiu, dem König gegenüber, aufgestellt. Wenn der König auf sie zukommt, rufen sie „aḥa!“

Der große Festzug: Nach einer größeren Textlücke ist der große Festzug beschrieben, der sich „von oben, vom Palasttor“, in die Oberstadt(?) bewegt. Eröffnet wird er mit dem Tanz der Leopardmaskenträger: „Sie drehen sich an Ort und Stelle und tanzen nach Leopardart; ihre Hände halten sie empor und psalmodieren.“ Vor dem König, der in dem katapuzna-Gebäudeteil des Palastes¹¹, dem Haus des Kämmerers gegenüber, zu sitzen scheint, zieht der Festzug – „das gesamte Getier und die Herren der Angelegenheit“ – vorüber, während die Komödianten psalmodieren und musizieren. Im Torbau des Palasthofes stehen die Prozessionswagen¹² bereit, vor denen Zugrinder angeschirrt sind. Ihre Stirnen sind mit goldenen Lunulae geschmückt, ihre Hörner und ihre Joche mit Gold verziert. Dahinter folgt eine Gruppe von mindestens zehn Tänzern; ein nackter Tänzer „wendet sich einmal“ zum König(?) hin. Im Hof steht „vorn“ der „Priester der Schutzgottheit“, der den „reinen Priester der Schutzgottheit vorn hält“; bei ihm steht der „Knabe des Psalmodisten“. Wenn sich der „reine Priester der Schutzgottheit“ in Bewegung setzt, geht ein Komödiant an seiner linken Seite und hält ihn an seinem Kragen(?) oder Ärmel(?) fest. Der andere „Priester der Schutzgottheit“, der einen mit Wein gefüllten tapišana-Krug trägt, geht zur Rechten des „reinen Priesters“; zu seiner Linken geht der „Knabe des Psalmodisten“. [Es fehlen über 20 Zeilen]. Während die Komödianten „kašmeša!“ rufen, und der „Knabe des Psalmodisten“ psalmodiert, begleitet der „reine Priester [der Schutzgottheit]“ den vom Tor herabkommenden „Priester der Schutzgottheit“.

Auf einem der Prozessionswagen stehen die Statuetten der Berggötter und ihre Lanzen.¹³ Dahinter folgen „10 oder 20 kupferblaue Askoi“. Den Höhepunkt des Festzuges bilden „die Tiere der Götter“ – nämlich ein silberner Leopard, ein silberner Wolf, ein

¹¹ I. Singer 1983, 116 f. und 1975, 91 mit Anm. 62.

¹² Ein Prozessionswagen begegnet auch im zukru-Opferritual in Emar, siehe S. 571 und 574 f.

¹³ Der Text lautet: „Danach aber die Lanzen; sie stehen irgendwo an den Bergen.“

⁹ I. Singer 1983, 58 Anm. 11.

¹⁰ Siehe S. 681.

goldener Löwe, zwei Eber – einer aus Silber und einer aus Lapislazuli –, ein silberner Bär und ein weiterer silberner Eber. In beschädigtem Kontext sind Fackeln, der silberne Bär und ein Eber genannt. Dann folgt eine Soldatentruppe. Nach einer Lücke von etwa 10 Zeilen sind die Männer der Ortschaft Anunuwa/Anunumniš genannt, welche ihre Lanzen aneinanderschlagen¹⁴ und – von einer Leier begleitet – ein hattisches Lied singen. Jemand geht vor den Sängern her. Dann kommen die Figuren der Hirsche, die auf kleinen Wägelchen gezogen werden: Zuerst ein goldener Hirsch, den die „Leute des Palastes“ ziehen; dahinter ein silberner Hirsch mit Geweih „vom Palast“, den die Hirten „rechts und links“ ziehen; anschließend ein silberner Hirsch mit einem goldenen Geweih, den eine Abordnung der Ortschaft Ħariyaša zieht. *Die zweite Tafel:* Die Abordnung von Zizzimara zieht einen silbernen Hirsch ohne Geweih; vorangetragen werden Fackeln. Am Ende des Zuges gehen „die 1000 Männer der Steppe“, die Vögel(?) aus Elfenbein emporhalten. [Nach einer Textlücke von etwa 30 Zeilen setzt der Text wieder ein.] In sehr zerstörtem Kontext von über 25 Zeilen sind noch als Teil des Festzuges die beiden Stiere Šeri(šu) und Ħurri als silberne Figuren mit goldverzierten Hörnern genannt.

Der Küchenmeister signalisiert den singenden und die Leier spielenden Komödianten, daß sie dem Prozessionswagen voranlaufen sollen. Nach einer größeren Textlücke heißt es in schwer verständlichem Kontext: „An dem kapnueššar der Weinranke sind gute ‘Lippen/Ränder’. Und kalwešna-Gartenpflanzen sind hingelegt. Ein lamniya ruht und richtet sich auf. Als die tešti und die lari¹⁵ in den Meeren/des Meeres keuchten, wurden oben im Himmel die Götterwesen (los)geschickt.“¹⁶ Da „dahinter die zinhuri-Tempelleute gehen“, sind die beiden beschriebenen Szenen offenbar noch Teil des Festzuges. Die erste Szene könnte als eine Art lebenden Bildes mit dem Motiv eines Heilszustandes verstanden werden, zumal die Weinranke ja auch symbolischer Bestandteil einer Heilsbeschreibung des Telipinu-Mythos ist.¹⁷ Der Sinn der zweiten Szene indes bleibt völlig im Dunkeln.

¹⁴ Vgl. auch KBo 17,1, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969, Vs. II 50.

¹⁵ G. Neumann 1986, 380 verweist auf griechisch láros „Möve“, vgl. jedoch N. Oettinger 1986, 29 Anm. 42.

¹⁶ Übersetzt nach E. Neu 1968, 174.

¹⁷ Siehe S. 702.

Die Abreise des Königspaares und das Zeremoniell mit der Picke: Sobald die „huiya“ rufenden zinhuri-Tempelleute am König(spaar) vorbeigezogen sind, werden die am katapuzna-Gebäudeteil stehenden ĥulukanni-Kutschen „gewendet“. Der „Page der Lanze“ nimmt dem König die Zeremoniallanze ab und gibt sie einem anderen Pagen. Der in der Reihe zuvörderst stehende Page nimmt dem hinter ihm stehenden „Pagen der Lanze“ eine Zeremonialpicke¹⁸ aus Eisen und reicht sie dem Prinzipal der Pagen. Dieser gibt sie dem König, indem er ihm diejenige Seite der Picke, auf der der Wettergott abgebildet ist (Abb. 44), zuwendet. Nach diesem Signal setzen sich der König und die Königin in ihre zur Abreise vorbereiteten Kutschen und fahren hintereinander zum Tempel der Getreidegöttin. Ħali(ya)ri-Tempelsänger und Tamburin schlagende Musikanthinnen laufen (unter Gesangverbot) vor und hinter den Kutschen einher.

Die Vertreter der Provinzstädte mit ihren Festlieferungen: Wenn die Kutschen in der Oberstadt(?) angelangt sind, inspiziert der König die für das Festritual bestimmten Abgaben verschiedener Städte, welche – ähnlich wie in der jüngsten Ausgestaltung des AN.TAĦ.ŠUM^{SAR}-Festrituals¹⁹ – durch ihre Verwalter vertreten sind. Die Festlieferungen bestehen aus einem Bierfaß, purpura-Teigklößen sowie aus einem Rind und Schafen. Das erste dieser Arrangements ist das der Stadt Ankuwa. Es ist „unten, am Tor der Getreidegöttin, neben dem arkiu-“ bereitgestellt. Bei der Visitation schüttet der Herold zur Begrüßung dem König die purpura-Teigklöße zu Füßen²⁰; der Verwalter von Ankuwa verneigt sich vor dem König und der Herold ruft „die ĥanikkuäische!“²¹ (das ist die ankuwäische Festlieferung). Der König begibt sich in den unteren Bereich des arkiu-, wo die Vertretung von Nenašša steht. Der Herold schüttet die Teigklöße dem König zu Füßen; der Verwalter von Nenašša verneigt sich, und der Herold ruft „die nenaššäische

¹⁸ Zu NIG₃GUL, akkadisch akullu „Dechsel, Picke“, vgl. auch KBo 9.145 linke Kol. 7’.

¹⁹ Siehe S. 774 mit Anm. 21.

²⁰ Ausführlicher ist der symbolhafte Empfangsritus in KBo 19.128 (bearbeitet von H. Otten 1971) Vs. I 12-16 beschrieben: „Der König tritt ein in das Große Haus. Die (Gruppe der) Pagen steht hinter der Bühne(?); purpura-Klöße, Käse, Früchte und Brot schütten sie dem König zu Füßen.“

²¹ Ħanikku ist der hattische Name für Ankuwa.

(Lieferung)!" Dem gleichen Zeremoniell unterliegt die Visitation bei der Vertretung von Tuwanuwa. Nun begibt sich der König zum Platz des „langen/hochgewachsenen Weißdorns, wo die Vertretung von Ħupišna²² steht. Wieder schüttet der Herold die Teigklöße dem König zu Füßen; der Verwalter von Ħupišna verneigt sich, und der Herold ruft „die ĥupišnäische (Lieferung)!" Der König geht zum ĥaniya-Stadttor „in die Mitte des Torbaus", wo der Verwalter einer (im Text nicht erhaltenen) Provinzstadt steht. In eine größere Textlücke sind zwei Fragmente zu stellen, die Lieferungen der Städte Karaḥna²³ und Šukziya²⁴ nennen. *Die dritte Tafel:* Zugerüstet hat die Vertretung der Stadt Katila: Der Herold schüttet die Teigklöße dem König hin; der Verwalter von Katila verneigt sich vor dem König, und der Herold ruft: „die kattiläische (Lieferung)!" Eine Lieferungsliste nennt noch Verwalter von Ališa, K[araḥna], Ħarḥarna, Zikkurka, Zinirnuwa und Wattar(u)wa.²⁵

Ein Begrüßungszeremoniell für das Königspaar: Auf dem Weg zum Stelenbezirk des Wettergottes gelangt der König zu den Häusern des Gottes Šurra – vielleicht die Häuser, in denen sich die heiligen Lanzen befinden.²⁶ Die dort postierte Gruppe der Zunftmeister verneigt sich vor dem König bzw. dem Königspaar.

Wenn dann das Königspaar vom ašuš-Stadttor herabkommt, signalisiert der Kommandeur der Palastgarde den Läufern, mit dem Wettlauf zu beginnen. Der tazzi-Beschwörungspriester von Arinna, der tazzi-Beschwörungspriester von Zippalanda und die Botschafter (die „Fremden") verneigen sich vor dem König. Die (in einer bestimmten Weise gekleideten) zwei Priester von Arinna und Zippalanda jedoch verneigen sich nicht.

Das Zeremoniell im Stelenbezirk: Noch bevor sich der König im Stelenbezirk befindet, treten der „reine Priester" und der „Priester der Schutzgottheit" auf. [Größere Textlücke]. Der König hat in

²² Ħupišna ist identisch mit der antiken Stadt Kybistra, türkisch Ereğli (bei Konya); Literatur bei G.F. del Monte und J. Tischler 1978, 118.

²³ KBo 30.8(= StBoT 28, 1984, 26 f.).

²⁴ KBo 16.82 Vs.(?) (= StBoT 28, 1984, 26 f.) und KBo 16.82(= StBoT 28, 1984, 27).

²⁵ KBo 16.68(+) (= StBoT 28, 1984, 108-114) Rs. III 7'-9', 17'-19'.

²⁶ In der Form šurra könnte der hurritische Plural šuri = a von šuri- „Lanze" vorliegen.

Begleitung zweier ihm voranlaufender Pagen den Stelenbezirk betreten. Der Kommandeur der Palastgarde ergreift den „Mann des Wettergottes", der ein Räucherharz in Händen hält, und führt ihn vor den König. Der „Mann des Wettergottes" überreicht ihm das Räucherharz, von dem der König ein Stück abtrennt und sich damit den Mund abwischt; der Prinzipal der Pagen bringt ihm das „Tuch der Lanze", mit dem er sich die Hände abwischt. Der Küchenmeister und der Prinzipal der Tafeldecker bringen das Tuch wieder weg; gemeinsam brechen sie ein Brot. Der Prinzipal der Tafeldecker legt 29 Brotbrocken im Stelenbezirk nieder. Der Küchenmeister bricht ein Brot, und legt es vor die (zwei) damnaššara-Sphingen; ein (anderes) zerbröckeltes Brot aber legt er vor die Weinspenden. Vor die Stele legt er neun zerbröckelte Käse; zwei dicke Brote und einen Käse legt er vor die (Innen-)Tür(?). Man bereitet die ḥarzazu(ta)-Brotspeise,²⁷ um sie an den sakralen Stellen des Tempels niederzulegen.

Im Stelenbezirk scheint sich ein Tempel zu befinden, denn der Küchenmeister legt Brotbrocken am Herd, vor der Wand, auf den Türriegel und neben dem Herd nieder.²⁸ Für eine weitere Opferrunde nimmt er sich grobes Mehl, von dem er jeweils eine Opferportion „einmal" vor die Stele, an den Herd, vor die damnaššara-Sphingen, vor die Wand, auf den Türriegel und neben den Herd schüttet. Während man die Opfergebäcke bricht, bereiten der König, der Weinschalenhalter und der Kellermeister als dritte Opferrunde eine Libation aus silbernen und bronzenen Gefäßen vor. Der Küchenmeister hebt dreimal einen silbernen Becher hoch, den der König berührt, und libiert dreimal an den sakralen Orten. (Noch erhalten ist dieses Opfer für die Stele). Ein Komödiant ruft „aḥa!" und der Knabe des Psalmodisten psalmodiert. Der Prinzipal der Tafeldecker füllt [die Libationsgefäße] für eine nunmehr vom Küchenmeister ausgeführte Trankspende.

Zwischen der dritten und der elften Tafel sind eine Reihe von fragmentarischen Ritualtafeln einzuordnen, deren Kolophone nicht erhalten sind. Die hier vorgeschlagene Anordnung des Gesamtverlaufes ist nicht verbindlich.

²⁷ Siehe S. 643.

²⁸ Hier schließt KUB 58.48 Vs. III an, T.P.J. van den Hout 1991, 193; darauf folgt KUB 10.1 Rs. V 1'-13' (I. Singer 1984, 25).

Das große Trinkzeremoniell (der althethitischen Tafel²⁹): Der Text setzt mit einem Trinkzeremoniell ein, zu dem abwechselnd die große und die kleine Leier ertönen. Im Tempel der Sonnengottheit beopfert der König „die 14“ Gottheiten, nämlich [], Wettergott-Wašezzil(i), Inar(a)-[Hapantali(ya)], „Palastherrin“, Zababa-Ta[hampiwu]-Waḫzašu³⁰, Kataḫḫi-[Telipinu], Ḫašammū und Ḫaratši – dabei erklingt die kleine Leier. Das folgende Trinkzeremoniell findet an der Stele des Wettergottes statt (Kontext zerstört). Es folgt eine Neunergruppe³¹ mit zum Teil den gleichen Gottheiten wie die Gruppe der 14, nämlich: [], Telipinu, Taḫpillanu, [], Tapalḫuna, Kataḫḫi, Zuliya, [] und „Palastherrin“. In eine Textlücke fügt sich eine Parallelversion:³² Der König trinkt die Gottheit Tauri(t). Der König verneigt sich stehend vor dem Wettergott und Wašezzil(i); „stehend (aber) verneigt er sich nicht vor der Sonnengöttin und Mezzulla“. Die Köche reichen dem König kištu-Gebäcke. Von den „Steinhäusern“³³ bringt man die (nur dort aufbewahrte) Substanz tahtumar herbei.³⁴ Im Haupttext trinkt das Königspaar, von einer Leier begleitet, die „Zwei“, nämlich Wettergott-Wašezzil(i), die große Leier ertönt; man verkündet die „(Orakel-)Botschaft des Regens“. „Die Tafeldecke des Schmutzes“ entfernen den Unrat, die „Leute des Honigbieres“ verteilen Honigbier, und ein Tafeldecke stellt tanipu-Gebäck bereit. Die Schmiede bringen zwei Rinderkopfgeläße³⁵ – in der Parallelversion ein Rinderkopf- und ein Schafkopfgeläß – sowie zwei rote Gefäße, die mit Wein gefüllt sind.

Der König ehrt den Sieger des Wettlaufes mit zwei wagata-Gebäcken und einer Mine Silber.

Das Königspaar fährt mit dem Libationszeremoniell fort: Es trinkt die „Zwei“ – Inar(a)-Ḫapantali(ya); die große Leier ertönt. „[Vom Tempel der Inar(a)] kommen“ die Tierprozession der „hellschimmernden“ (Kultstatuetten) und das peri-Ritualobjekt³⁶;

²⁹ ABoT 5 + (= StBoT 28, 1984, 32 ff.); verbessert bei E. Neu 1980, Nr. 12.

³⁰ Zu diesem Paar siehe auch KBo 17.9 + (= StBoT 25, 1980, Nr. 12) Rs. IV 17“; ferner KBo 17.21 + (= StBoT 25, 1985, Nr. 19) Vs. 62.

³¹ Siehe S. 487 f.

³² KBo 20.33 +, von I. Singer 1984, 88-92, als „outline tablet“ zum KI.LAM-Festritual bezeichnet.

³³ Siehe S. 244 f.

³⁴ E. Neu 1970, 69 f.

³⁵ KBo 20.33 Vs. 10.

³⁶ Von I. Singer 1983, 97, 130 als „Vogel“(?) gedeutet, so auch S. Košak, 1982, 232. G.M. Beckman 1986, 170, beschränkt sich auf „an inanimate ritual object“.

die Parallelversion nennt das „silberne Getier“, je eine ḫup(p)ar(a)-Schale Wein für den Leopard und den Eber; dann paradiert das Getier, der peri-Gegenstand und die Komödianten.³⁷ Sobald die Tierprozession vorübergezogen ist, setzt sich der Prinzipal der Komödianten auf ein marau-Holzgerät, bis die Prozession der Askoi vom „Haus der Askoi“ erscheint. Dies ist der Moment, an dem die Hundemaskenträger vom König das ihnen zustehende Geschenk fordern. Damit ist der erste Tag der Festhandlungen beendet.

Am zweiten Tag fährt das Königspaar mit dem Trinkzeremoniell fort. Es trinkt sitzend die „Zwei“, nämlich den Mondgott und die Herdgöttin; dabei musizieren die Leierspieler von Kaniš. Das Königspaar trinkt sitzend die Göttin Ḫulla, dabei ertönt Flötenmusik. Zehn Brote und zwei ḫup(p)ar(a)-Schalen eines Biergetränkes bereitet man vor. Das Königspaar trinkt sitzend Telipinu; dabei erklingt die große Leier. Das Königspaar trinkt sitzend Zababa; dabei erklingt ebenfalls die große Leier, und die Tänzer „wenden sich“. In diesen Abschnitt stellt die Parallelversion das Opfer einer Gurke und eines Rebhuhns(?),³⁸ das nach anderen Textzeugnissen als Teil der Ahnenverehrung im Totentempel erfolgt.³⁹

Das Königspaar trinkt stehend den (günstigen) Tag; die Kultsänger schlagen [die Saiteninstrumente]; ein weiteres Mal verkündet man Regen und dreimal [wenden sich] die Tänzer. Die Tafeldecke bereiten Gebäcke vor. Das Königspaar trinkt [stehend?] die Gottheit GAL.ZU, den „Weisen“; die große Leier ertönt; Gebäcke werden bereitgestellt. Das Königspaar [trinkt] sitzend Tuḫašail; und auch die ḫentu-Priesterin trinkt den Gott. [Lücke von 5 Zeilen].

In zerstörtem Kontext sind die Leute von Tawiniya genannt. Jemand hält dem König eine Leber hin; der König [legt die Hand von weitem] daran; wagata-Gebäcke, zwei mit Gerstenbrei gefüllte ḫup(p)ar(a)-Schalen und zwei weitere Schalen werden bereitgestellt. Es folgt der Vermerk: „Am zweiten Tag ist ein Sänger nicht dabei.“ Die Leute [von Tawiniya?] bringen dem König und der ḫentu-Priesterin die Becher und die zintuḫi-Mädchen singen das hattische, mit den Worten „luwaiyu imune“, beginnende Lied.

³⁷ KBo 20.33 + Vs. 13-16.

³⁸ KBo 20.33 + Vs. 19-20.

³⁹ Siehe S. 245.

Das Königspaar trinkt sitzend die Flußgöttin Zuliya. Die Priestersänger spielen die große Leier. Dabei tanzen eine Gruppe der zinhuri-Tempelleute und danach eine Gruppe der Ortschaft Lum(a)n(h)ila. Das Königspaar trinkt sitzend die Gottheit Šušumettu; die Priestersänger spielen die große Leier. [Eine weitere Tanzgruppe tritt auf]. Das Königspaar trinkt sitzend die Göttin „Palastherrin“; die Priestersänger spielen die große Leier. In zerstörtem Kontext treten die Wolfsmaskenträger von Ankuwa auf. [...] Das Königspaar trinkt Katahha von Hanikku/Ankuwa ... Zilipuri und [Kattimu(?) ...]. Das Königspaar trinkt sitzend Halki. [] Eine Abordnung der Ortschaft Kiliš(ša)ra kommt herbei, scheint irgendetwas zu verzehren und verschwindet dann wieder. [Das Königspaar] trinkt [sitzend] die „Zwei“ – Zilipuri und []. Die Tempelsänger spielen die große Leier; zwei Hierodulen nehmen die ašūša-Schmuckgegenstände. Das Königspaar trinkt sitzend Waḥiši; die große Leier ertönt. In zerstörtem Kontext treten die „Teilhaaber“ (von Vermögenswerten) auf. Es folgt eine größere Lücke; dann setzt der Text wieder mit dem Trinkzeremoniell ein: Das Königspaar trinkt die „Zwei“ – Puškuruna und [Tapalhuna]; die Tempelsänger spielen die große Leier. Das Königspaar verneigt sich sitzend und trinkt die „Zwei“ – [Wettergott von Zi]ppalanda und Katahhi; die Tempelsänger spielen [die große Leier]. Das Königspaar trinkt sitzend die [„Drei“] – Ulzā-[Ulipa]šukatarzašu; die Tempelsänger spielen die [große Leier]. Das Königspaar trinkt sitzend die „Zwei“ – Šušu[maḥi]-Šimmišu. Die Tempelsänger spielen die große Leier; die Würdenträger gehen zurück. Das Königspaar [trinkt] sitzend H[aratši]; die Tempelsänger spielen die große Leier. Die für die Kultmahlzeit zuständigen Würdenträger nehmen die [kištu-Gebäcke] der Prinzen und der [Priester]; jemand bringt oder nimmt zippulašne-Gebäck []. Das Königspaar trinkt sitzend die „Vier“ – [Šitarzuna]-Taḥampiwu-Waḥzašu-[Takiḥau]; die Tempelsänger spielen die große Leier.

Nach einer sehr großen Textlücke setzen bereits die *Be-handlungen* des *Dritten Tages*(?) ein: Das Königspaar kommt aus der ḥalentuwa-Residenz, begibt sich zu den Opfertischen und setzt sich auf den Thron. Der „Page der Goldlanze“ kommt mit den Regalia – der goldenen Lanze, dem Krummstab und dem Tuch der goldenen Lanze – herbei; er gibt dem König das Tuch und stellt den Krummstab neben den Thron. Ein Page stellt sich mit der goldenen Lanze dem König gegenüber auf und ruft „kaš!“. Der Komman-

deur der Palastgarde bringt den (nur im Kult von Zippalanda belegten) silbernen zau-Kultgegenstand⁴⁰ des „reinen Priesters von Zippalanda“; hinter ihm steht der Herold mit einem Brot in der Hand. Der Kommandeur tritt mit dem zau-Gegenstand zur Tür des Innenraumes. Der Herold legt das Brot zu Boden und der Kommandeur legt den zau-Gegenstand auf das Brot. Dann läuft der Kommandeur nach vorn und stellt sich ebenfalls dem König gegenüber auf. Zwei Pagen bringen dem Königspaar das Handwaschwasser in einer goldenen Schüssel; links von ihnen geht der „Page der Goldlanze“, während der Prinzipal der Pagen den beiden Pagen ein kattanipu-Tuch hinhält. Wenn sie sich dem Thron genähert haben, tritt der „Page der Goldlanze“ zurück, und die beiden anderen Pagen reichen dem Königspaar die Schüssel; das Königspaar wäscht sich die Hände, und die Pagen bringen die Schüssel hinaus. Der Prinzipal der Pagen reicht dem Königspaar das kattanipu-Tuch, mit dem es sich die Hände abtrocknet. [Große Textlücke].

Drei Palastgardisten, die an der linken Seite des Prinzipals der Tafeldecker schritten, knien sich – zwei goldene Lanzen und drei Stäbe aus šuruhha-Holz haltend – an der Seite des Königs nieder.⁴¹ Die Beschreibung des folgenden Zeremoniells der Palastgardisten ist weitgehend zerstört.

Der Herold läuft dem Zug der Tafeldecker voran und stellt sich mit ihnen vor den König hin. Ein Bademeister/Barbier bringt aus der Bäckerei ein süßes Brot, das er dem Prinzipal der Pagen gibt; [dieser überreicht es dem König(?), der] es für die „Lanze der Inar(a)“ bricht.⁴² Der Prinzipal der Pagen“ reicht das Brot einem seiner Pagen, der es dem Bademeister/Barbier zurückgibt. Der Mundschenk stellt ein zeriya-Gefäß neben einem Ritualzelt nieder, in dem sich ein weiteres zeriya-Gefäß befindet. Sobald dann der Prinzipal der Pagen und der Kommandeur der Palastgarde aus der ḥalentuwa-Residenz(?) herauskommen, tritt der Herold ein.

Die „große Versammlung“: Die Pri[nzen] nehmen dem König gegen-

⁴⁰ E. Neu 1968, 142 Anm. 2; H. Otten bei C. Kühne 1972, 241 Anm. 15; I. Singer 1983, 58 mit Anm. 17; J.J.S. Weitenberg 1984, 269; M. Popko 1985, 147, siehe S. 591 und 764.

⁴¹ KBo 27.42 Vs. II (= StBoT 28, 1984, 56-58); zu vergleichen ist die entsprechende Darstellung auf der Inandik-Vase (Abb. 94a-b), siehe S. 523 f.

⁴² Zur Beopferung der Lanzen der Schutzgottheiten vgl. M. Nakamura 1989, 144.

über ihre Plätze ein. Und auch die [drei] „reinen Priester von Arinna“, „der Mann von Zippalanda“ und der tazili-Beschwörungspriester setzen sich mit ihren Mundschenken – die Trinkbecher haltend – vor dem König nieder. Der Herold geht wieder hinaus, um dem Zug der Köche, welche das Fett und das Fleisch der ekunant-Körperteile herbreibringen, voranzulaufen. Nun setzen sich die „reinen Priester von Hatti“, der „Herr von Hatti“ und die Kultwärterin der Priesterinnenklasse „Mutter der Gottheit“ vor der Statuette der Getreidegöttin Halki nieder. Der Herold befiehlt einem Sänger zu singen. Andere Sänger ergreifen ihre Leiern und nehmen, dem König gegenüber, am arkiu- ihre Plätze ein. Zu ihnen setzen sich auch die Priestersänger, die Komödianten, der Psalmodist und der Vortragspriester. Der Herold läuft den Gesandten voran; und auch sie setzen sich gemeinsam mit zehn „Obersten der Würdenträger“ auf ihre Stühle.

Nach einer Textlücke setzt die [sechste(?)] Tafel mit dem Trinkzeremoniell als Teil der „großen Versammlung“ ein: Der „Mundschenk Des-Sich-Niederkniens“ tritt auf. Der Prinzipal der Mundschenke, ein Page und ein Mundschenk reichen dem Königspaar die Becher für das Trinkzeremoniell.

Das Königspaar trinkt sitzend die Gottheit Tauri(t); man schlägt die große Leier, Gesang jedoch ist untersagt. Wieder erscheint der „Mundschenk Des-Sich-Niederkniens“. Die Herolde fordern die Gesandten auf, sich zu erheben. Die Pagen entfernen die Knieetücher. Das Königspaar verneigt sich und trinkt das Paar Wettergott-Wašezzi(i). Nur der König, keinesfalls aber die Königin, so ist ausdrücklich bestimmt, libiert in die hup(p)ar(a)-Schale. Ein Mundschenk hält ein goldenes iškaruḫ-Gefäß hoch. Die Tempelsänger spielen die große Leier. Das Dreierkollegium, bestehend aus dem Komödianten, der spricht, dem Psalmodisten, der psalmodiert und dem Vortragspriester, der ruft, tritt auf.

Ein Brotritus und die Ankündigung des Regens: Ein Mundschenk bzw. der Prinzipal der Mundschenke bringt von draußen ein Sauerteigbrot und reicht es dem König, der es bricht. Der Mundschenk hält dem König ein anderes Brot hin und schafft es dann weg. Nun nimmt ein Tafeldecker bzw. der Prinzipal der Tafeldecker ein süßes Brot vom „reinen Tisch“, das er dem König reicht und das der König ebenfalls bricht. Auch er hält dem König ein weiteres Brot hin und legt es auf den „reinen Tisch“. Er nimmt vom „Tisch der

Königin“ ein süßes Brot und reicht es der Königin, die es bricht. Er hält ihr ein zweites Brot hin und legt es auf den „Tisch der Königin“ zurück. (Der Orakelbescheid) „Regen“ wird bekanntgegeben. Den Ritualabschnitt beschließt der Auftritt des „Mundschenken Des-Sich-Niederkniens“.

Das Königspaar verneigt sich stehend und trinkt das Paar Sonnengöttin-Mezzulla. Der König libiert mit dem iškaruḫ-Gefäß in die hup(p)ar(a)-Schale. Die Prinzipale der Mundschenke und der Tafeldecker wiederholen den Brotritus an den Tischen des Königs und der Königin. Aus dem Tempel, dem „Haus der Götter“, bringt man auf drei zaluwani-Tabletts drei Gefäße und Gebäcke herbei, die der Küchenmeister dem König hinhält, damit er die Hand daranlegt.

Ein Weihrauchzeremoniell: Nun holt man „von den Steinhäusern der Gottheit“⁴³ die tahtumar-Substanz, die die „Leute des Steinhauses“ dem König hinhalten. Der Küchenmeister und der Prinzipal der Tafeldecker treten in die Mitte des Raumes und lassen die Substanz vor dem König verglimmen(?).

Ein Wettlauf: Zehn Männer veranstalten einen Wettlauf; die beiden Sieger erhalten als Preis zwei Uniformen. [Lücke von zwei Kolumnen].

Das Königspaar trinkt die Gottheit Waḫši; ein hurritischer Sänger singt; das Dreierkollegium tritt auf. Der Mundschenk bringt von draußen ein Sauerteigbrot herein und gibt es dem König, der es bricht. Er hält dem König ein anderes Brot hin und bringt es wieder fort. Das Königspaar trinkt sitzend die Gottheit []; das Dreierkollegium tritt auf; der Mundschenk bringt „von draußen“ das Brot für den Brotritus. Nach einer Textlücke von mindestens 15 Zeilen ist in zerstörtem Kontext noch von einem Hundemaskenträger die Rede.⁴⁴ Etwa hier könnte das folgende Zeremoniell einzuordnen sein: Ein Mundschenk hält ein silbernes und ein goldenes Rinderkopfgefäß, mit denen die Bademeister/Barbiere in einer besonderen Weise „darüber weg libieren“. Dabei rufen die Komödianten „aḫa!“. Daran schließt sich (in zerstörtem Kontext) ein Zeremoniell mit den tunaptu-Gebäcken an, an dem ebenfalls die

⁴³ Siehe S. 244 f.

⁴⁴ Ende der Rs. V von KBo 10.25(= StBoT 28, 1984, 52).

Bademeister/Barbiere beteiligt sind. Es folgt das Trinkzeremoniell für das Paar Inar(a)-Ḫapantali(ya).

Nach einer kleineren Textlücke⁴⁵ ist wieder von der *Prozession der heiligen Geräte* die Rede: [...] Hinter den Lanzen kommen die Berggötter und die „kupferblauen Askoi“; danach das „Getier der Götter“, nämlich der silberne Leopard, der goldene Löwe, zwei Wildschweine – eines aus Silber, das andere aus Lapislazuli – und der silberne Bär. „Mit den Hirschen nehmen sie ihre Plätze ein.“ Nun bringt man den „ehrwürdigen Hundemaskenträgern“ die adupli-Kleidungsstücke als Geschenke des Königs;⁴⁶ sie verneigen sich vor dem König und setzen sich. Dann kommt der die Leier spielende Sänger der Inar(a) in Begleitung der Männer von Anunuwa/Anunumniš, welche die Lanzen aneinanderschlagen⁴⁷ und singen. Hinter ihnen bewegen sich tanzend die Komödianten. Einem Zug von [Festteilnehmern] läuft der Prinzipal der Hundemaskenträger voran. Die Komödianten(?) heben Kultbilder hoch. In zerstörtem Kontext sind ein Elfenbeingegenstand, Vögel und ein Schwein genannt. Der Kommandeur der Palastgarde schneidet mit einer silbernen Axt⁴⁸ irgendeinen Gegenstand ab. Wieder zeigt der Auftritt des „Mundschenken Des-Sich-Niederkniens“ den Abschluß dieses Zeremoniells an.

Das Trinkzeremoniell wird fortgesetzt: Das Königspaar trinkt sitzend die Göttin Ḫulla; Flötenmusik erklingt; ein Komödiant spricht und der Psalmodist psalmodiert. Der Mundschenk bringt „von draußen“ das Sauerteigbrot herein und reicht es dem König, der es bricht. Dann hält er dem König ein anderes Brot hin und bringt es wieder hinaus. *Elfte Tafel:* Das folgende Trinkzeremoniell leiten die Bademeister/Barbiere mit dem Entzünden einer Fackel ein, die sie aber sogleich wieder löschen und dann abtreten.

Der König vollzieht, begleitet vom Spiel der Leiern, das Trinkzeremoniell für die „Zwei“ – Inar(a)-Ḫapantali(ya), und dann im Tempel der Sonnengöttin von Arinna, am arkiu-, für das Paar Sonnengöttin-Mezzulla.

⁴⁵ Hier setzt KBo 10.25 Rs. VI (= StBoT 28, 1984, 52 ff.) ein.

⁴⁶ Siehe S. 677 f.

⁴⁷ Vgl. auch KBo 17,1, bearbeitet von E. Neu 1969, Vs. II 50.

⁴⁸ Hier setzt KBo 27.42 Rs. VI (= StBoT 28, 1984 60 f.) ein.

Das Zeremoniell mit Lanze und Krummstab: Das Königspaar befindet sich noch im Tempel der Sonnengöttin. Ein Page hält die goldene Zeremoniallanze, den Krummstab und das Tuch bereit. Er stellt den Krummstab an die rechte Seite des Throns und reicht dem König das Tuch. Wenn das Königspaar auf dem Thron Platz genommen hat, bringt ein anderer Page die goldene Schüssel mit dem Handwaschwasser herbei.

Der zau-Kultgegenstand: Der Kommandeur der Palastgarde überbringt den „silbernen zau-Gegenstand des reinen Priesters von Zippalanda“, den er (vom König aus gesehen) rechts an die Wand stellt; der Herold legt beim zau-Gegenstand Brot nieder. Nun erscheinen in Begleitung ihrer Mundschenke die drei „reinen Priester von Arinna“, der „Priester von Zippalanda“ und der tazzi-Beschwörungspriester; mit ihren Trinkbechern setzen sie sich vor dem König nieder.

Der Ritus des Waschens der Hände: Der Prinzipal der Pagen reicht dem Königspaar das Tuch zum Abtrocknen der Hände, [indem er sich] hinter [den König stellt]; ein Page bringt die Waschschißel hinaus. Nun folgt das Zeremoniell mit der Lanze und den šaram(m)a(na)-Gebäcken, dessen ausführlichere Beschreibung der 2. und 16. Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals enthält.⁴⁹ Der Kommandeur der Palastgarde stellt sich mit der Zeremoniallanze vor den König; die „Pagen des Königs und der Königin“ kommen herein und halten das Knietch für das Königspaar bereit. Der Kommandeur gibt (den Pagen) mit der Lanze ein Zeichen und ruft „kaš!“. Dann stellt er die Lanze rechts an die Wand. [Lücke von zwei Kolumnen].

Die Pagen bringen dem Königspaar mit der goldenen ḫup(p)a-r(a)-Schale das Handwaschwasser. Der Prinzipal der Pagen reicht [dem Königspaar ein Handtuch, mit dem es sich die Hände] abtrocknet; [dann bringt er die Schale hinaus]. Der „Mundschenk Des-Sich-Niederkniens“ tritt auf.

Das Königspaar trinkt sitzend die Gottheit Tauri(t); [die große Leier] erklingt, Gesang aber ist untersagt. Der Mundschenk erscheint erneut. Wiederum fordert der Herold die Gesandten auf, sich zu erheben; die Pagen nehmen die Knietcher.

⁴⁹ Siehe S. 783 f. und 799 f.

Das Königspaar trinkt [sitzend/stehend] die Gottheit []. Das Königspaar [verneigt sich stehend] und trinkt das Paar Wettergott-Wa[šezzil(i)]. Wiederum libiert nur der König in die hup(p)ar(a)-Schale; der Mundschenk bringt „von draußen“ das Sauerteigbrot; er gibt es dem König, um es ihm sogleich wieder abzunehmen und hinauszutragen. Der Tafeldecker [nimmt vom] „reinen [Tisch“ ein süßes Brot], das er dem König reicht, und das dieser bricht. Das Brotzeremoniell findet dreimal hintereinander statt. Abschließend tritt der „Mundschenk Des-Sich-Niederkniens“ auf.

[15.(?)⁵⁰ *Tafel*]: Das Königspaar trinkt sitzend die Herdgöttin Kuzzanišu; die Tempelsänger spielen die große Leier; das Dreierkollegium tritt auf; der Mundschenk bringt „von draußen“ das Sauerteigbrot und gibt es dem König, der es bricht; er hält dem König ein anderes Brot hin und bringt es dann wieder hinaus; der „Mundschenk Des-Sich-Niederkniens“ tritt auf. Das Königspaar trinkt sitzend die Gottheit Tahpillanu; die Tempelsänger spielen die große Leier; das Dreierkollegium tritt auf. Der Mundschenk bringt „von draußen“ das Sauerteigbrot und reicht es dem König, der es bricht; er hält dem König ein anderes Brot hin und bringt es dann wieder hinaus. Die Palastgardisten nehmen die goldene Zeremoniallanze; der „Mundschenk Des-Sich-Niederkniens“ tritt auf; man nimmt (dem Königspaar) das Knetuch. Das Königspaar trinkt stehend Wašezzil(i); wieder libiert nur der König mit dem iškaruḫ-Gefäß in die hup(p)ar(a)-Schale; die Tempelsänger spielen die große Leier; das Dreierkollegium tritt auf; der Mundschenk bringt „von draußen“ das Sauerteigbrot, das er dem dem König reicht und das dieser bricht; er hält ihm das andere Brot hin und bringt es dann wieder hinaus. Damit ist die „große Versammlung“ beendet.

Die Tafeldecker räumen den Tisch des Königs weg. Der „Kommandeur der Palastgarde“ nimmt den am Thron stehenden silbernen zau-Gegenstand und läuft einem Priester voran. Die Priester erheben sich und bringen den Herd und die beiden Throne des Königspaares hinaus, während ein Page die am Thron stehende eiserne Lanze an sich nimmt. Der König kommt aus einem Ritualzelt; zwei Pagen und eine Gruppe Palastgardisten laufen ihm voran; jeder der beiden Pagen hält eine eiserne Lanze; einer derselben auch

den Krummstab, eine Peitsche und ein mukar-Sistrum(?); eine weitere Lanze hält einer der Palastgardisten.

Ein Regenzauberzeremoniell: Vor einem Wasserbecken stehen ein Ritualzelt und ein Herd. In dem Wasserbecken kauern zwei nackte Komödianten. Die Kultwärterin der Gottheit Titiutti, die ein hölzernes Messer haltende „Oberin der Prostituierten“ und der einen mit šapari/šiparti-Gegenständen geschmückten Stab haltende Priester der Titiutti laufen um das Wasserbecken dreimal herum. Dabei gießt der Priester dreimal über den Rücken der drei nackten Komödianten Bier, woraufhin sie sich aufrichten, dreimal in ein Horn stoßen und weggehen.

Das Zeremoniell enthält drei Motive eines Regenzaubers, nämlich die Nacktheit, das Begießen mit einer Flüssigkeit als Analogie zum Regen und das Blasen eines Horns, das den Donner imitieren soll. Die zum Teil bewaffnet um das Wasserbecken laufenden Kultakteure sollen dämonische, dem Erfolg des Zaubers sich widersetzende Mächte vertreiben bzw. fernhalten.⁵¹

Das Zeremoniell an der Stele des Wettergottes: Nachdem der Ritus am Bottich beendet ist, geht der König zur Stele des Wettergottes, vor der er sich verneigt. Das Dreierkollegium tritt auf. Der König trinkt die „Vier“ – Wettergott-Wašezzil(i)-Ugur-Waḫiši; die Tempelsänger spielen die kleine Leier. Wieder tritt das Dreierkollegium auf und der Mundschenk bringt einen Trinkbecher; ein Page reicht seinem Prinzipal Blumenkränze, mit denen er das Königspaar, den Prinzen und danach auch einen Pagen und einen Palastgardisten schmückt.

Im folgenden, sehr beschädigten Kontext, ist weiterhin von dem Festzug und der ḫulukanni-Kutsche des Königs die Rede. Nach Vollzug des Trinkzeremoniells zu Ehren des Wettergottes und dem Auftritt des Dreierkollegiums ist der Schauplatz wieder der Bottich, in welchem die Vogler Brote füllen; dann holen sie die Tänzer herbei, während der König mit seiner Kutsche bei den „Steinen“ anhält – wahrscheinlich dem Stelenbezirk,⁵² der sich offenbar in unmittelbarer Nähe befindet. Bei den Stelen „drehen sie die damnaššara-Sphingen (mit ihren) zum König hingewendeten Augen herum.“ Sobald der König dort das Zeremoniell beendet hat, „drehen sie die Damnaššara-Sphingen in gleicher Weise“ wieder zurück.

⁵⁰ I. Singer 1984, 3 und 61 ff.

⁵¹ I. Wegner 1978.

⁵² Mit der (unverständlichen) hattischen Bezeichnung „ḫaya ḫayaya“.

Nun tritt der König zu dem Wasserbecken und trinkt die Zuliya; die Tempelsänger spielen die kleine Leier; das Dreierkollegium tritt auf. Der König gelangt zum „Tor des Hauses des Bogens“⁵³ und „fertigt“ dort Ḥašam(m)ili „ab“, dabei spielen die Tempelsänger die kleine Leier; das Dreierkollegium tritt auf. Der König begibt sich zum ašuša-Stadttor hinab und trinkt, begleitet vom Spiel der kleinen Leier, die beiden Torgottheiten.⁵⁴

Nach einer Lücke von etwa 20 Zeilen befindet sich der König bei dem makzi(ya)-Haus, wo er eine andere (im Text nicht erhaltene) Gottheit trinkt, während die kleine Leier spielt. Der König tritt in das Tor des makzi(ya)-Hauses und trinkt, begleitet vom Spiel der kleinen Leier, die „Zwei“ – Taḥantiu-Kappariyamu. Der König gelangt zum Tor des Totentempels,⁵⁵ wo er, begleitet vom Spiel der kleinen Leier, die Gottheit Taḥi[]u trinkt.⁵⁶

Nach einer großen Textlücke ist der König (weiterhin) mit dem Trinkzeremoniell beschäftigt: Der König trinkt, begleitet vom Spiel der [kleinen] Leier, Telipinu. Der König, bzw. das Königspaar, fährt zur ḥal[entuwa-Residenz](?) hinauf. Am Tore angelangt, rufen die Komödianten „aḥa!“ Im Hof des turi-Tores sind die ḥapi(ya)-Leute, die Wolfsmaskenträger und die zinhuri-Tempel-leute bei den Prozessionswagen versammelt. Dem im folgenden zerstörten Kontext ist noch zu entnehmen, daß das Königspaar in der ḥalantuwa-Residenz das Trinkzeremoniell fortsetzt.

Nicht in den Festverlauf einzuordnen, aber zum KI.LAM-Festritual gehörig, ist ein – allerdings nicht verständliches – Wechselgespräch zwischen dem König, dem „Anführer der Männer der Ortschaft Tiššaruliya“ und dem Kommandeur der Palastgarde: „[Der König] bringt den Kommandeur der Palastgarde [. . .] folgendermaßen spricht] er: ‘Wenn d[u] für eine Schlacht [] und was [du] den Wettergott, meinen Vater []; Schafffleisch liegt da: Iß und [i]ß dich satt; trink und] trink dich satt!’ Folgendermaßen

⁵³ Gemeint sind die Bogen zum Schießen.

⁵⁴ Siehe S. 280 f.

⁵⁵ Die Route Totentempel und makzi(ya)-Haus belegt auch das Ritualfragment KBo 22.186, das wohl ebenfalls zum KI.LAM-Festritual gehört; es heißt dort: „König (und) Königin gehen in das makzi(ya)-Haus. Die Versammlung setzt sich nicht; (auch von den) Gesandten setzt sich niemand. Die Leute der Stadt Tiššaruliya singen hinter den Fenstern“, A. Süel 1976/1977, 133 f.

⁵⁶ Das Zeremoniell im Totentempel ist Thema der Tafel KBo 25.17, Duplikat KBo 25.18 Vs. I, das ist die erste Tafel des dritten Tages, siehe I. Singer 1984, 87-88.

(der Anführer der Männer von Tiššaruli(ya): ‘Stehen will ich; nicht will ich essen und nicht will ich trinken. Ich kam für eine Schlacht.’ Und der König sagt: ‘Wozu bist du für eine Schlacht gekommen? Es ist doch alles in Ordnung!’ Der Anführer der Männer von Tiššaruli(ya) wendet seinen Kopf zum König und geht. Dann kommt er zurück, und an der Stele verneigt er sich vor dem König. Der König schickt den Kommandeur der Palastgarde; dieser fragt den Anführer der Männer von Tiššaruli(ya): ‘Warum bist du gekommen?’ Folgendermaßen (antwortet) er: ‘Weil [] ich kam, aber meine Truppen sind zerstreut.’”⁵⁷

*Der Festabschnitt in Arinna*⁵⁸

Das „große Fest von Arinna“ ist auf mindestens vier, möglicherweise zu einer Tafel gehörenden Bruchstücken überliefert.⁵⁹ Nach einem erhaltenen Kolophon ist die zentrale Kulthandlung des Festrituals in Arinna „wenn der König [am] dritten [Tage] den KI.LAM-Platz inspiziert.“⁶⁰ Da die Festanleitung mit dieser Tafel „nicht beendet“ ist, schließt sich mindestens noch ein Festtag an.

Noch am dritten Tag des Gesamtrituals begibt sich der König von Ḥattuša nach Arinna. Die Festhandlungen werden im Tempel der Sonnengöttin vom Königspaar, dem Kommandeur der Palastgarde und dem Prinzipal der Pagen geleitet. Der Vollzug des Rituals obliegt den Priestern der großen Gottheiten – des Wettergottes, der Schutzgottheit, des Zababa und der Lelwani.⁶¹

Vorbereitung und Einberufung der „großen Versammlung“: Der Herold weist den „Herrn der zahurti-Stühle“ an, die Stühle hinzustellen und fordert die Sängergruppen auf, zu singen. Es formiert sich ein kleiner Festzug, bestehend aus zwei Sängergruppen und den Leierspielern; ihnen voran geht ein in besonderer Weise festlich gekleideter Mundschenk, dem der Herold voranläuft. Wenn der Zug am Tempel angelangt ist, stellen sich die Sängergruppen, die Leier-

⁵⁷ KUB 58.48 Rs. IV (Duplikat: KUB 36.45 1'-11'), Th.P.J. van den Hout 1991.

⁵⁸ CTH 634, bearbeitet von H. Gonnert 1982, 43-71, jedoch mit falscher Zuordnung zum AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}-Festritual.

⁵⁹ Von den von H. Gonnert zusammengestellten Texten sind nur KUB 20.76, KBo 23.88, KUB 25.9 und IBoT 2.14 sicher dem KI.LAM-Festritual in Arinna zuzuordnen.

⁶⁰ KUB 20.76 Rs. IV 10-12.

⁶¹ KUB 25.9 Vs. II 7-10 und KBo 23.88 Rs. IV 10-14.

spieler und eine Psalmodistin auf. Ein Vortragspriester steht am arkiu-; die Komödianten gehen zu den paranalla-Bäumen hinauf. Nachdem die Köche Töpfe mit Fleischbrühe bereitgestellt haben, weist der Herold die Handwerkerschaft, die Gesandten, die Würdenträger und die Generäle an, sich hinzusetzen. Dann erklärt der Kommandeur der Palastgarde – auf die Getränke und die Fleischbrühe hinweisend – die Versammlung für eröffnet.⁶² Der König leitet die „große Versammlung“ mit dem *Tuchzeremoniell* ein, indem er ein Tuch in die versammelte Festgemeinde wirft. Wirft er es zu den Pagen, so heben diese es auf; wirft er es aber zu den Palastgardisten, so heben jene es auf und bringen es dem Prinzipal der Tafeldecker. Der König gibt mit den Augen ein Zeichen, woraufhin der „Mundschenk Des-Sich-Niederkniens“ erscheint und die Bademeister/Barbiere den Fußboden fegen. [Textlücke von etwa 50 Zeilen].⁶³

*Der Handwaschritus:*⁶⁴ Der Page der Lanze bringt mit dem Ruf „kaš!“ die Lanze und das „Tuch der Lanze“ und stellt die Lanze im Hof an die Wand. Zwei Pagen bringen die mit Wasser gefüllte (goldene) Schüssel herbei; der Kommandeur der Palastgarde reicht dem Königspaar das Tuch und stellt sich mit der Lanze dem Königspaar gegenüber auf; er geht hinaus, sobald sich das Königspaar die Hände gewaschen hat. Nun reicht der Prinzipal der Pagen dem Königspaar das Tuch zum Abtrocknen der Hände; er nimmt es wieder an sich und bringt es weg. Die zwei Pagen legen dem Königspaar die „Tücher der Knie“ auf den Schoß. Währenddessen steht der Prinzipal der Pagen, der nun die Lanze hält, den beiden Pagen gegenüber. Sie entfernen sich und bringen die šaram(m)a(na)-Gebäcke. Der Kommandeur der Palastgarde gibt mit der Lanze ein Zeichen, ruft „kaš!“ und stellt die Lanze an die rechte Seite des Throns.⁶⁵ [Textlücke von etwa 30 Zeilen]. Der Herold befiehlt den Musikanten und Sängern zu musizieren, woraufhin sie mit dem festlich gekleideten Mundschenken und einem Psalmodisten ihre

Plätze einnehmen. Die Komödianten gehen wieder zu den paranalla-Bäumen hinauf; der Vortragspriester stellt sich am arkiu- auf und die Köche stellen ihre Töpfe mit der Fleischbrühe bereit.⁶⁶

Hier setzt eine andere Ritualtafel⁶⁷ ein; als Teilnehmer der „großen Versammlung“ sind „alle Prinzen“ sowie die Priester des Wettergottes, der Schutzgottheit, des Zababa und der Lelwani genannt. Nach einer Textlücke von etwa 15 Zeilen setzt das Trinkzeremoniell ein:⁶⁸ Das Königspaar trinkt sitzend Tauri(t); man schlägt die große Leier; Gesangsverbot besteht. Der „Mundschenk Des-Sich-Niederkniens“ tritt auf, und die beiden Pagen nehmen die „Tücher der Knie“. König und Königin trinken sitzend das Paar Sonnengöttin-Mezzulla; die Tempelsänger spielen die große Leier; das Dreierkollegium tritt auf. (Der König) libiert aus dem iškaruḫ-Gefäß in die ḫup(p)ar(a)-Schale. Der Mundschenk bringt „von draußen“ das Sauerteigbrot; ein Tafeldecker nimmt zwei süße Brote vom Tisch und bringt sie dem König, der sie bricht. Der Küchenmeister bringt drei mit Brothäppchen gefüllte kištu-Körbe, die er an die Seite des Herdes stellt; er hält sie dem König hin, und der König „legt von weitem die Hand daran“. Dann bringt er die Körbe weg, wobei ihm der Prinzipal der Tafeldecker und der Küchenmeister vorangehen. Man bringt aus dem Tempel „alle (benötigten) [Ritualgeräte](?) herbei“, die der Prinzipal der Tafeldecker und der Küchenmeister „aus ihrer Mitte“ wegbringen. König und Königin trinken sitzend das Paar Wettergott-Wettergott von Zippalanda; die Tempelsänger spielen die große Leier und singen; das Dreierkollegium tritt auf. Der Mundschenk bringt das Sauerteigbrot, der Tafeldecker nimmt ein Brot vom Tisch, und reicht es dem König, der es bricht. Der herbeigeeilte Herold weist die Tafeldecker an, die Topfgerichte zu verteilen und die Stühle bereitzustellen. Das Königspaar trinkt sitzend die Schutzgottheit; die Tempelsänger spielen die kleine Leier und singen. Ein Sänger spricht den Namen der Königin aus; das Dreierkollegium tritt auf. Der Mundschenk bringt „von draußen“ das Sauerteigbrot und reicht es dem König, der es bricht. Der Kommandeur der Palastgarde meldet dem König das Bedecken des taparwašu-Gebäckes und das Zerteilen der wagata-Brothäppchen.⁶⁹

⁶² KUB 20.76 Vs. 1-12.

⁶³ Vgl. aber zum Verlauf des Zeremoniells die ähnlichen Handlungen des 2. und des 16. Tages des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals, siehe S. 783 f. und 799 f.

⁶⁴ Vgl. auch den 2. und den 16. Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals, siehe S. 783 f. und 799 f.

⁶⁵ KUB 20.76 Rs. III.

⁶⁶ KUB 20.76 Rs. IV.

⁶⁷ KUB 25.9.

⁶⁸ KUB 25.9 Vs. III.

⁶⁹ KUB 25.9 Rs. IV.

Nach einer Textlücke von 10 bis 15 Zeilen trinkt das Königspaar sitzend die Gottheit Waḥiši; dabei aber darf das iṣkaruḥ-Gefäß nicht gefüllt sein. Der hurritische Sänger singt; das Dreierkollegium tritt auf. Der Mundschenk bringt „von draußen“ das Sauerteigbrot und reicht es dem König, der es bricht; der „Mundschenk Des-Sich-Niederknien“ erscheint.

Ein Teil eines Trinkzeremoniells ist noch auf einem kleinen Fragment erhalten: Der König hebt dreimal hintereinander einen mit Wein gefüllten Becher hoch und schüttet ihn aus. Dann nimmt ihm der Prinzipal der Tafeldecker den Becher und reicht ihm stattdessen das silberne zaḥai-Gefäß, mit dem der König den gleichen Ritus vollzieht; daraufhin nimmt der Prinzipal der Pagen das Gefäß und führt nun seinerseits diesen Ritus aus. Der Kommandeur der Palastgarde bringt einen tazzi-Beschwörungspriester herbei, den er am Mantel festhält. Er schöpft mit dem goldenen zaḥai-Gefäß Wein und hält es dem König hin, der die Hand daran legt [].⁷⁰

Der Festabschnitt in Zippalanda

Der Festabschnitt in Zippalanda, auf einer kaum zur Hälfte erhaltenen althethitischen Tafel⁷¹ und einer ebenfalls bruchstückhaften junghethitischen Parallelversion⁷² erhalten, behandelt die am Ende des großen Festrituals stattfindenden Schlachtopfer. [] Mehrere Gruppen von ḥapi(ya)-Leuten und Wolfsmaskenträgern, unter anderen der Ortschaften Šalaṇpa, Katapa und Kartapaḥa, übergeben dem Kämmerer die für die Opfer bestimmten Rinder und Schweine. Nach der Schlachtung erhalten der Kämmerer, zwei(?) tazzi-Beschwörungspriester und eine „Beschwörungspriesterin des Palastes“ ihre Anteile von den ḥapi(ya)-Leuten und den Wolfsmaskenträgern: Der Kämmerer erhält ein Rinderg genital und ein Schwein; die oder der Beschwörungspriester (je?) einen Stierhoden und ein Schwein. Die Schweinsköpfe aber bekommen die „Mundschenke der Gottheit“. In Körben und auf Tabletts sind große Mengen von Gebäcken und Getränken bereitgestellt.

⁷⁰ IBoT 2.14.

⁷¹ KBo 16.71 + (= StBoT 25, 1980, Nr. 13); Duplikate sind KBo 9.128 und 526/z, E. Neu 1980, 37.

⁷² KBo 2.12(+) KBo 20.30 und Bo 3695, E. Neu 1980, 37; Duplikat ist KUB 58.103, S. Košak 1990a, 150.

Nach einer Textlücke setzt ein althethitisches Fragment ein, das die Rückkehr des Königs von Zippalanda beschreibt: „Wenn der König von Zippalanda kommt“, werden in Ḥattuša(?) zwei Opfer-rituale gleichzeitig zugerüstet – das eine, bezeichnet mit dem nur hier belegten Begriff ḥaleḥare, „oben im Tempel des Wettergottes“ und das andere „unten in der ḥalentuwa-Residenz.“⁷³

⁷³ KBo 20.3 (= StBoT 25, 1980, Nr. 14).

DAS AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-FESTRITUAL*Allgemeine Bemerkungen*

Das AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual verdankt seinen Namen der Gewürz- und Gemüsepflanze AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} „Krokus“ (?) oder „Fenchel“ (?).¹

Das Fest beginnt am Jahresanfang und wird „für die Sonnengöttin von Arinna und für die Gottheiten des Ḫatti-Landes“ gefeiert.² Festschauplatz sind Ḫattuša und die wichtigsten religiösen Zentren im hethitischen Kernland.

Das Ritual besteht aus ursprünglich selbständigen, zum Teil schon althethitisch überlieferten Frühlingsfesten.³ Sie wurden unter Beibehaltung des lokalen kultischen Brauchtums zu einem großen, in sich geschlossenen Ritual zusammengefasst und unter die Obhut des Staates gestellt. Das so entstandene AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual ermöglichte es dem König, seinen kultischen Verpflichtungen an ständig wechselnden Ritualschauplätzen brauchgerecht nachzukommen.⁴

Entstanden ist das Ritual spätestens zur Zeit Šuppiluliumas I., denn Muṣili II. berichtet: „U[nd es gesch]ah, daß mein Vater für die Götter von Ḫatti und für die Sonnengöttin von Arinna das AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}(-Ritual) festsetzte“.⁵ Die ältesten Tafeln des Rituals liegen in mittelhethitischen Niederschriften vor. In der Ritualzurüstung für die Opfer des 18. Tages sind „zwölf große Brote“ vermerkt, die der „Großkönig Šuppiluliuma dem Wettergott wegen des Weges (Feldzuges) nach Ar[zawa] gelobte“.⁶ Da der Text in diesem Zusammenhang (in zerstörtem Kontext) die Be-

merkung, „früher [war] zugerüst[et]“, enthält, scheint das Ritual aber schon vor Šuppiluliuma entstanden zu sein.

Die Mehrzahl der überlieferten Einzelrituale (für die einzelnen Festtage)⁷ geht indes auf Tuḫaliya IV. als Ritualherrscher und Zelebranten zurück. So lautet der einem Staatsdokument entsprechende Kolophon des Rituals für den 15. Tag: „[Wenn Tab]arna Tuḫaliya, Großkönig, [König des Landes Ḫat]ti, der Held, [Sohn des Ḫat]tušili, des Großkönigs, des Helden, [sein], des Muṣili, des Großkönigs, des Helden [Enkelsohn, Nach]komme des Tuḫaliya, des Großkönigs, [des Königs des Landes] Ḫatti, des Helden, [dem Wettergott] von Ḫatti im Buchsbaumhain, nahe bei dem tarnu-Gebäude, das AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual im Frühjahr feiert.“⁸ Das Einzelritual des 33. oder 34. Tages vermerkt, daß das dannaš-Gebäckopfer von Tuḫaliya IV. in das Ritual aufgenommen worden ist.⁹

Die AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Pflanze selbst, obwohl Namengeberin, spielt während des Festrituals eine nur geringe Rolle: Als Teil eines Speiseopfers wird sie, zusammen mit einer Schale hurutil-Speise, süßem Brot und punniki-Gebäck¹⁰, am ersten, am 32. und am 33. Tag den Göttern dargebracht.¹¹ Am 9. Tag „legen“ König und Königin „die AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Pflanze hin“; sie vollziehen diesen Ritus getrennt¹² – der König in Arinna, die Königin in ihrem Palast in Ḫattuša. In der Übersichtstafel G¹³ ist dieser Ritus umschrieben mit: „Der König feiert für die Gottheit NN das

⁷ Es handelt sich stets um Tafeln mit einer Einteilung in drei Spalten; in der Regel also jung-hethitische Tafeln.

⁸ KUB 20.42 Vs. I 1-12; KUB 20.63 Vs. I 1-11; die gleiche Einleitung bietet KBo 11.13, das Einzelritual für den 5. Tag des nuntarriyašḫa-Festrituals, siehe S. 831.

⁹ „Das dannaš-Gebäckopfer gab es früher nicht, die Majestät Tuḫaliya, der Großkönig, hat es gegeben“ (KUB 25.18 Vs. III 8-10, siehe S. 818).

¹⁰ W. Farber 1981, 113.

¹¹ KUB 25.18 Rs. IV 35'-37'. Auch beim (h)išuwa-Festritual opfert man den Göttern ein AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Gericht: Man zerdrückt einen Bund AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Pflanzen und „nennt es Brotspeise Antaḫšum“, 12. Tafel: KBo 25.163 Rs. V 1' - 9', vgl. hierzu auch KUB 20.52 + KBo 11.123 Rs. IV 19' (E. Neu 1968, 145).

¹² Das getrennte Auftreten des Königspaares findet eine Parallele am fünften Tag des nuntarriyašḫa-Festrituals, welchen der König in Arinna und die Königin in Taḫurpa verbringt.

¹³ VAT 13029.

¹ Zuletzt W. Farber 1991.

² V. Haas und I. Wegner 1992.

³ Wie z.B. das Zeremoniell in der Ortschaft Kulilla/Matilla, S. 786 f. und 790 f.

⁴ C. Kühne 1993, 235.

⁵ KUB 19.22 (ergänzendes Duplikat KBo 14.42) 1-2, P.H.J. Houwink ten Cate 1966, 27 f. und 1986, 109; H.A. Hoffner, Jr. 1974, 49 Anm. 237.

⁶ KUB 10.11 Vs. I 5'-9'; zur Zugehörigkeit dieser Tafel zum AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual siehe S. 804-806. Feldzüge Šuppiluliumas I. nach Arzawa bezeugt z.B. der Šunaššura-Vertrag KBo 1.5 Rs. IV 19-22.

AN.TAḪ. ŠUM^{SAR}-Festritual." Den Ritus hat auch Muršili II. „für die Götter von Ḫatti und die Sonnengöttin von Arinna" ausgeführt.¹⁴ Die Verehrung des Wettergottes Piḫšašši – des persönlichen Schutzgottes Muwatallis II. – neben der Sonnengöttin von Arinna am 18. und 19. Tag bezeugt, daß auch Muwatallis das Fest gefeiert hat.

In einem Inventartext, in dem Votive und sakrale Gegenstände aufgeführt sind, ist eine „große AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Pflanze aus gutem Gold mit Kupfer" im Gewicht von einer Mine und zehn Sekel verzeichnet.¹⁵ Es könnte sich um einen Kultgegenstand für das Festritual handeln.

Der Festverlauf ist auf Übersichtstafeln zusammengestellt, die die charakteristischen Zeremonien eines jeden Tages in den verschiedensten Städten verzeichnen. Erhalten sind vier, voneinander leicht abweichende Tafeln nebst Duplikaten.¹⁶ Die älteste Tafel B¹⁷ wird in das 14. Jahrhundert datiert. Die Tafeln A, C, D und E¹⁸ entstanden in der Regierungszeit Tuḫaliyas IV.¹⁹ Gegenüber B zeigen sie verschiedene Umgestaltungen. Der gleichen Zeit gehören die zwei abweichenden Versionen F²⁰ und G²¹ an; die Übersichtstafel G ist bis zum 38. Tag erhalten. Dem Kolophon zufolge verzeichnet die Übersichtstafel A 38 Festtage.

Da das Ritual des 11. Tages – die Überführung des vergangenen Jahres in den Totentempel – auch Teil des purulli-Neujahrsfestrituals ist,²² liegt die Annahme nahe, daß das AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual das althethitische Ritual zumindest teilweise ersetzen konnte.²³

¹⁴ KBo 7.17 + 2807/c, bearbeitet von P.H.J. Houwink ten Cate 1966a, 171 und 179 f., Vs. 1 3'-4'.

¹⁵ KUB 42.73, bearbeitet von S. Košak 1982, 92-93, Vs. 4-5, siehe auch J. Tischler 1986, 263, 267 Anm. 36

¹⁶ Bearbeitet von H.G. Güterbock 1960 und 1964, 62-69; S. Alp 1983, 136-178.

¹⁷ KUB 30.39 + .

¹⁸ A = KBo 10.20 mit dem Duplikat C = KUB 10.94 und einer Kurzfassung D = 438/s sowie E = KUB 44.39.

¹⁹ CTH 604, bearbeitet von H.G. Güterbock 1960, zuletzt S. Alp, 1983, 136-147.

²⁰ KUB 59.2, vgl. auch Bo 4054 und 195/s Vs. III 1 ff.

²¹ VAT 13029.

²² Siehe S. 722.

²³ Doch sind beide Festrituale in KUB 18.11 Vs. 4-6 nebeneinander genannt.

Die Umgestaltungen und Erweiterungen erfolgten im Einvernehmen mit den Gottheiten, die man mit Hilfe von Orakelanfragen zu Rate gezogen hat.²⁴ Auf sie beziehen sich die gelegentlichen Vermerke „so wurde es von der Gottheit bestimmt" in den Übersichtstafeln.²⁵

Das Festritual beginnt mit einem großen Zeremoniell im Tempel des Wettergottes in Ḫattuša. Den Abschluß und Höhepunkt bildet ein Regenfest in Ankuwa im Tempel des Wettergottes, bei dem die Heilsbotschaften für das Königspaar vorgetragen werden. Somit besteht die Intention des Gesamtfestes in der Stärkung des Charismas des Königspaares und in der Erlangung der ersehnten Frühlingsregen.²⁶

Im 13. Jahrhundert, frühestens seit Tuḫaliya IV., scheint das Fest nur noch in Ḫattuša gefeiert worden zu sein, wobei die verschiedenen Ortschaften, jetzt auch um weit entfernte Städte wie Puruḫanda oder Ḫattarina erweitert, von ihren Gesandtschaften in Ḫattuša vertreten sind. So bietet die Übersichtstafel G statt „die Stadt Puruḫanda" oder „die Stadt Gazzimar" nun „das Haus Puruḫanda" bzw. „das Haus Gazzimar".²⁷ Die Vertretungen einzelner Ortschaften – „das Haus Ankuwa" und andere mehr – begegneten ebenso auch im KI.LAM-Festritual.²⁸

Da sich die Festhandlungen an manchen Orten über mehrere Tage erstrecken, kann aus dem Ritualterminus „am nächsten Morgen geht der König ..." nicht die Dauer des Festes, sondern nur die Anzahl der Stationen – 38 in den Rezensionen A und D und 34 in der älteren Rezension B – abgeleitet werden.

Die Eröffnung des Festrituals in Ḫattuša

Eingeleitet wird das AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual mit dem großen Hofzeremoniell in der ḫalentuwa-Residenz.

Ein fast vollständig erhaltenes Opferritual, das den AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Opferritus enthält, ist wegen der darin gefeierten überregionalen Gottheiten des gesamten Ḫatti-Landes und der Bereit-

²⁴ Siehe S. 689-691.

²⁵ Siehe S. 795 und 797.

²⁶ C. Zinko 1987, 54.

²⁷ Vs. 3', 7'.

²⁸ Siehe S. 754.

stellung von zahlreichen Opfertieren wahrscheinlich an den Beginn des Festrituals zu stellen.²⁹

Die ersten etwa acht – nicht erhaltenen – Zeilen enthielten wohl eine Verordnung Tuḫaliyas IV. Die Ritualhandlungen beginnen mit der Bereitstellung der Opfertiere für die folgenden, (durch Paragraphenstriche) in acht Gruppen zusammengestellten Gottheiten. Die erste Gruppe: Jeweils ein Schaf für [den Himmel], die Erde, für die Dyaden Ištušaya-[Papaya] und Tašammat-[Tašimmeti]. Die zweite Gruppe besteht zum Teil aus deifizierten Körperteilen bzw. zu den Körperteilen gehörigen Gottheiten: Jeweils ein Schaf für die Stirn Ḥantašša (zur Stirn ḥont-gehörig), für das Gehör/Weisheit [Ištamanašša], für die Zunge/Rede Lalašša, für A[], für die (zur) Sünde (gehörige Gottheit) Wašdulašša und []. Die dritte Gruppe: Jeweils ein Rind für drei Aspekte des „Wettergottes der Güte“. Die vierte Gruppe besteht aus vier Heptaden; die erste Heptade: Ein Schaf dem „guten Stern“, ein Schaf der Muttergöttin, ein Schaf [], ein Ziegenbock der „Schutzgottheit des Askos“, dem Herrn des [], ein Schaf der „Sonnengottheit der Grenzwarte“, ein Schaf der Schutzgottheit []; es folgen die Heptaden der Sonnengottheit, des Wettergottes und der Schutzgottheit – mit jeweils einem Ziegenbock. Dieser Gruppe sind noch die kanisischen Gottheiten zugeordnet: Jeweils ein Schaf erhalten Aškašepa, Ḥaššušara und Pirwa, einen Ziegenbock „die männlichen Gottheiten der Maliya“. Die fünfte Gruppe bilden der „Wettergott des Himmels“ mit einem Rind; und mit jeweils einem Schaf der Wettergott von Zi[ppalanda], Waḫiši, Ḥantid[aššu] von Ḥurma und „die Gottheiten der Länder“ – aufgeführt sind die Gottheiten von zehn Städten, nämlich von Šalaḥ(a)šuwa, Ḥatti(Ḥattuša), Tawiniya³⁰, Zalpa³¹, Ḥanḫana³², Ankuwa³³, Turmitta³⁴, Tuḫupiya, Zišparna und

²⁹ KBo 4.13 + KUB 10.82 (CTH 625). Duplikat zu Vs. II 8'-15' ist IBoT 2.61; Duplikat zu Rs. IV 14 ff. ist 100/s (H. Otten 1971, X). Zu Vs. II vgl. KBo 30.77 und KUB 56.45 Vs. II 4'-8'; zu Vs. III 14 ff. vgl. KUB 46.10 Vs. 5'-9' (G.M. Beckman 1985, 143). Teilweise ähnlich ist auch die Ritualtafel KBo 19.128, bearbeitet von H. Otten 1971.

³⁰ Zu den Gottheiten von Tawiniya siehe S. 730-736.

³¹ Zu den Gottheiten von Zalpa siehe S. 608.

³² Zu den Gottheiten von Ḥanḫana siehe S. 742-747.

³³ Zu den Gottheiten von Ankuwa siehe G.F. del Monte und J. Tischler 1978, 21 f.

³⁴ Zu den Gottheiten von Turmitta siehe G.F. del Monte und J. Tischler 1978, 443 f.

Takupša³⁵. Als sechste, siebte und achte Gruppe folgen die Gottheiten von 27 Städten; bei den letzten beiden Gruppen handelt es sich um zum Teil schon von Ḥattušili I. eroberte Städte, deren Götterstatuetten er nach Ḥattuša oder nach Arinna überführt hatte: Ein Lamm den Gottheiten von Kaštama,³⁶ je ein Schaf den Gottheiten der Städte Ališa, Šanaḫuita³⁷, Ḥakmiš(ša)³⁸, Taptika, Kaburnanta, Ištaḫara³⁹, Tapika⁴⁰, Katapa⁴¹, Tapšanuwanta, Ḥurna⁴² und Zapišhuna; ein Lamm den Gottheiten von Malziya; je ein Schaf den Gottheiten von Taggašta⁴³, Iškaphizna, Kalašmita, Uḫiwa⁴⁴, Ḥurma⁴⁵, Šalaḥ(a)šuwa, Šukziya⁴⁶, Karaḫna⁴⁷,

³⁵ Die Gottheiten von Takupša sind nach KUB 6.45 Vs. I 71 f. die Schutzgottheit von Ḥatzenzuwa, der Berggott Ḥaḫarwa, die männlichen und weiblichen Gottheiten von Nerik und vom Lande Takupša; nach KUB 7.24 Rs. 8' f. die Berggötter Malimaliya und Ḥaparḫuna und die Gottheiten von Ḥawalkina.

³⁶ Zu den Gottheiten von Kaštama Zali(ya)nu, Za(š)ḫapuna und Tazzuwašši siehe S. 598 f.

³⁷ Die Gottheiten von Šana(h)uita sind nach KUB 6.45 Vs. II 66 f. der Wettergott (des) Blitz(es) (piḫaimi) und die (göttliche) Frau des Wettergottes (des) Blitz(es), männliche und weibliche Gottheiten sowie Berge und Flüsse.

³⁸ In Ḥakmiš(ša) werden der „Wettergott des Gewitters“, „Wettergott der Wiese“, Zababa, das Paar Telipinu und Ḥatepinu, der Berggott Ḥalwana, Kartait, Ḥuzziya und Allani verehrt, V. Haas 1972-1975, 50.

³⁹ Vom Pantheon von Ištaḫara sind ein Wettergott (KBo 21.81 Vs. 8) und eine Sonnengottheit (KUB 5.1 Vs. II 106) bekannt.

⁴⁰ Die oberste Gottheit von Tapika ist nach KUB 6.45 Rs. III 2 Tamišiya.

⁴¹ Zum Kult und Pantheon von Katapa siehe S. 593 f.

⁴² Für Ḥurna ist nach KUB 19.37 Rs. III 42'-45' ein Tempel des Wettergottes bezeugt.

⁴³ Die Gottheiten von Taggašta sind nach KUB 6.45 Vs. II 66 f. der Wettergott, die männlichen und weiblichen Gottheiten sowie Berge und Flüsse.

⁴⁴ Eine in Uḫiwa verehrte Gottheit ist Zababa, KBo 12.53.

⁴⁵ Die Götter von Ḥurma sind nach KUB 6.45 Vs. I 74 f. der Wettergott, Ḥantidaššu, Teššop und Ḥebat von Ḥalab, die männlichen und die weiblichen Gottheiten sowie die Berge und Flüsse von Ḥurna.

⁴⁶ Die Gottheiten von Šukziya sind nach KUB 6.45 Vs. II 7 der Wettergott, Zulima und die männlichen und weiblichen Gottheiten.

⁴⁷ Die Gottheiten von Karaḫna sind nach KUB 6.45 Vs. II 5 f. ein Wettergott, eine Schutzgöttin, Ala, der „Wettergott der Ruinen“, die männlichen und weiblichen Gottheiten sowie Berge und Flüsse; nach KUB 25.32 + KUB 27.70 Antaliya, Abara, Aškašepa, die „Gottheiten des Vaters“, die Gottheiten von Ḥašikašnawanta, der Große Berg, Ḥalki, der Fluß Ḥašala, Ḥašam(m)ili, Ḥebat-Muš(u)n(n)i, Immarniza, „Ištar der Flur“, Ša(w)oška von Šamuḫa, Ištar von Tapinika, die Schutzgottheit von Karaḫna, die Schutzgottheiten des Köchers, der Lanze und des Thrones, die Schutzgottheit wašḫaza, die Schicksalgöttinnen und Ḥannaḫanna, der Mondgott, Pirwa, die Sonnengöttin von Arinna, die Sonnengöttin von Šamuḫa, der Berggott Tapala, Telipinu, Ugur, der „Wettergott des Heerlagers“, der „Wettergott des Torbaus“, der Wettergott von Zippalanda, der Berggott Za und Zababa.

Pitiyari⁴⁸, Arziya⁴⁹, Ḥašikašnawanta, Šamuḥa⁵⁰, Zarninuwa, Kaniš⁵¹ Ušuna, Ḥarziuna⁵², Šalapa⁵³, Šalatiwara, Tapalga, Šaḥu-waliya, Lalanta, Šanawitta, Ulama,⁵⁴ Ḥaššu(wa)⁵⁵ und Ḥatra⁵⁶. Je ein Lamm für die Gottheiten von Šinuwa und Tawanaka⁵⁷. Je ein Schaf für die Gottheiten von Ḥalab⁵⁸, Palā,⁵⁹ Paršuhanta/Paršhunta und Ušša⁶⁰.

Mit Kolumne II der Ritulatafel beginnen, nach einer Lücke von acht Zeilen, die Ritualhandlungen des ersten Tages. Noch erhalten ist das Ende eines Libations- und dannāš-Gebäckopfers, auf das ein kathartisches Räucherzeremoniell folgt: Der Küchenmeister reinigt den Altar sowie „Rind (und) Schaf“ mit der tuḥhueššar-Räucher-substanz,⁶¹ die er anschließend dem König reicht, der sich von ihr ein Stück abschneidet.⁶²

⁴⁸ In die Schwurgötterlisten der Staatsverträge ist der Wettergott von Pitiyari⁴⁸ aufgenommen.

⁴⁹ Die Gottheiten von Arziya sind nach KUB 6.45 Vs. II 24 f. der auch in den Schwurgötterlisten der Staatsverträge aufgenommene Zababa von Arziya, die männlichen und weiblichen Gottheiten sowie die Berge und Flüsse von Arziya.

⁵⁰ Zu den Gottheiten von Šamuḥa siehe S. 578-580.

⁵¹ Zu den Gottheiten von Kaniš siehe S. 614 f.

⁵² Die Gottheiten von Ḥarziuna sind nach KUB 6.45 Vs. II 34 f. Wašḥaliya, der Wettergott, die männlichen und die weiblichen Gottheiten sowie die Berge und Flüsse von Ḥarziuna.

⁵³ Die Gottheiten von Šalapa sind nach KUB 6.45 Vs. II 36 f. der „Herr“ Zanduza, der Wettergott, die männlichen und die weiblichen Gottheiten sowie die Berge und Flüsse von Šalapa.

⁵⁴ Ḥattušili I. führt die „sieben Gottheiten“ der niedergebrannten Stadt Ullama als Beute fort. Einen Stier aus Silber, die Göttin (Ni)katiti und den Berggott Aranḫapilani bringt er in den Tempel der Sonnengöttin von Arinna, die übrigen vier Gottheiten aber in den Tempel der Mezzulla, KBo 10.2 Vs. I 33-42.

⁵⁵ Es könnte sich um diejenigen Götterstatuetten handeln, die Ḥattušili I. als Beute von Ḥaššu(wa) in den Tempel der Sonnengöttin von Arinna überführt hat, H.A. Hoffner, Jr. 1992a, 98. Zum Pantheon von Ḥaššu(wa) siehe S. 562 f.

⁵⁶ Die Gottheiten von Ḥatra sind nach KUB 6.45 Vs. II 64 f. Ištar von Šulama, Wettergott von Ḥatra, männliche und weibliche Gottheiten, Berge und Flüsse vom Land Išua.

⁵⁷ Auch Tawanaka wird von Ḥattušili I. erobert, KBo 10.2 Vs. II 46.

⁵⁸ Zum Pantheon von Ḥalab siehe S. 554-556.

⁵⁹ Zum Pantheon von Palā siehe S. 611 f.

⁶⁰ Die Gottheiten von Ušša sind nach KUB 6.45 Vs. II 38-40 der Wettergott von Ušša, der Wettergott von Paršhunta, der Berggott Ḥuwatnuwanta, der Flußgenius Ḥulaya, die männlichen und weiblichen Gottheiten sowie die „Berge und Flüsse vom Unteren Land.“

⁶¹ Zu diesem Ritus siehe C. Kühne 1993, 230.

⁶² Siehe auch H. Otten 1971, 30.

Das dannāš-Gebäckopfer: Nun führt der König ein dannāš-Gebäckopfer mit 20 Gebäcken aus: „Der König tritt hin“; er opfert zwei Gebäcke für das Paar Sonnengöttin von Arinna-Mezzulla; jeweils ein Gebäck für das Paar Wettergott von Zippalanda und Wettergott von Ḥatti⁶³, für die Schutzgottheiten Karzi und Ḥapantali(ya), für das Paar Zababa und Throngöttin, für die „Schutzgottheit des Königs“ und für die „Throngöttin des Tafelhauses“, für Zithariya und für die vier kanisischen Gottheiten [Pi]rwa, Aškašepa, Ḥaššušara und Ma[li]ya; sodann drei Gebäcke für den „Wettergott des Palastes“ und ein Gebäck für die Landwirtschaftstriade Teli-pinu-Ḥalki-Sumuqan. Auf sie folgen die Hausgottheiten – die Schicksalsgöttinnen, Muttergöttinnen und Ḥarištaš(š)i – mit einem einzigen Gebäck, die Hausschutzdyade U[gur (und) Ugur von Ḥa]yaša⁶⁴ ebenfalls mit nur einem Gebäck; ferner die „Leier der Gottheit“ und schließlich zusammengefaßt die „1000 Götter“ (des Ḥatti-Landes) mit ebenfalls nur einem Gebäck. Man beopfert die zwölf sakralen Stellen bzw. Gegenstände des Tempels mit der ḥarzazu(ta)-Brotspise sowie mit Bier und Wein. Darauf folgt das AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Speiseopfer und eine Wein- und Bierlibation in der gleichen Reihenfolge wie in dem vorangegangenen Opfergang,⁶⁵ und zwar je einmal am Altar, an dem Zithariya-Askos, bei der/für die Priesterin der Priesterinnenklasse „Gottesherrin“, am Herd und an der Herdmitte, am Thron, am Fenster, im Innenraum bei oder für Ḥarištašši, an der Stelle hinter dem Herd, bei der „Leier der Gottheit“, beim taršanzipa-Podium(?), auf den Türriegel und ferner neben den Herd und am [].

Die Konsekration der Opfertiere: „Der König tritt hin“ und weicht die bereitgestellten Opfertiere den Göttern: Ein Schaf für das Paar Sonnengöttin von Arinna-Mezzulla, ein Schaf für den Wettergott von Zippalanda, eines für die drei Schutzgottheiten – Schutzgottheit des Ḥatti-Landes, Karzi und Ḥ[apanta]li(ya) –, einen Ziegenbock für das Paar Zababa und Throngöttin, ein Schaf für die „Schutzgottheit des Königs“ und für den „[Thron de]s Tafelhauses“, einen Ziegenbock für [den Askos] des Zithariya, einen Ziegenbock für [Pirwa, Aškašepa], Ḥaššušara und [Maliya]; ein Schaf für den

⁶³ Das Duplikat IBoT 2.61 5 bietet „Schutzgott von Ḥatti“.

⁶⁴ Siehe S. 259.

⁶⁵ Vs. III 1 ff. ist nach Vs. II 10-18 zu ergänzen.

„Wettergott des Palastes“, ein einziges Schaf für die Triade Teli-pi[nu]-Ḫalki-Sumuqan, die Schicksalsgöttinnen, die Muttergöttinnen und Ḫarišaš(š)i sowie für die Ugur-Dyade. Und als krönender Abschluß einen Stier für den „Wettergott des Palastes“. Um das Ende der Konsekration anzuzeigen, verlässt der König den Tempel und betritt ihn sogleich wieder. Die Pagen bringen dem Königspaar das Wasser zum Waschen der Hände.

Brot-, Libations- und Fleischopfer: Nach der erfolgten Schlachtung der Tiere bringt der König den Gottheiten in der nämlichen Reihenfolge zehn frischgebackene Sauerteigbrote und eine Bierspende dar. Die Tafeldecker stellen ihnen die Fleischportionen – sowohl roh als auch gekocht – zusammen mit Topfgerichten und weiteren Broten hin „soviel der König bestimmt“. Der AZU-Priester stellt einen Tisch vor den Altar und bringt „allen Gottheiten“ jeweils drei tawaral-Gebäcke in der nämlichen Reihenfolge dar; darauf teilt er(?) ein dannaš-Gebäck, [], ein süßes Brot, Gerstenbreigericht und [] aus.⁶⁶ Es folgt ein Leberopfer, welches auch die zwölf sakralen Stellen bzw. Gegenstände des Tempels miteinbezieht. Anschließend füllt der AZU-Priester einen goldenen Becher mit Wein, libiert den Gottheiten und stellt den Becher zurück auf den Altar.

Das Fensterzeremoniell: Der König schaut aus dem Fenster heraus. Die draußen stehenden Prinzipale der Lanzenleute und der Pagen verneigen sich; der König erwidert die Verneigung und reicht ihnen Speisen und Getränke heraus. Nach einer Textlücke von fünf Zeilen wird die „große (Versammlung)“ einberufen.

Das Trinkzeremoniell: Neunmal vollzieht das Königspaar stehend das mit einem Brotopfer verbundene Trinkzeremoniell: Erstens für Tauri(t)⁶⁷ mit dem üblichen Musikverbot. Zweitens: Stehend „von draußen“, das heißt vor der Tür des Tempels, und danach „von drinnen“, für das Paar Sonnengöttin-Tappinu⁶⁸; der König bricht ein dickes und zwei süße Brote; die große Leier ertönt. Drittens:

⁶⁶ Rs. IV.

⁶⁷ Siehe S. 670 Anm. 220.

⁶⁸ Das Paar Sonnengöttin (von Arinna) und Tappinu (siehe S. 426 f.) erscheint in dem zu eben diesem Festritual gehörigen Fragment KBo 34.205 4'.

Stehend für den „Wettergott des Palastes“, für das Paar Wettergott-Wettergott von Zippalanda, dem ein dickes Brot und ein Topf voll Fett hingestellt wird. Viertens: Stehend „drinnen“ für GAL.ZU mit dem diesem Gott zugehörigen löwenförmigen Gefäß; die Sänger von Kaniš singen, der König bricht drei Brote und der Psalmodist psalmodiert dreimal; dann dreht man den Opfertisch herum. Fünftens: Stehend „drinnen“ für „Zithariya der Priesterin Gottesherrin“; der König trinkt für die Besänftigung; die große Leier ertönt, die Hundemaskenträger⁶⁹ bellen und der König bricht ein Brot. Sechstens: Sitzend „drinnen“ für die kanisische Gruppe – Pirwa-Aškašpa-Ḫaššušara und Maliya; die Sänger von Kaniš singen; der König bricht ein Brot. Siebtens: Sitzend „drinnen“ für „alle Gottheiten des Vaters“, ⁷⁰ für „alle Gottheiten von Ḫatti“ und für „alle Gottheiten des Landes“; die Sänger von Kaniš singen; der König bricht ein Brot. Achters: Stehend „von draußen“ für den „Wettergott des Palastes“ und für Telipinu-Ḫalki-Sumuqan mit einem goldenen Gefäß in der Form eines Rindes; die große Leier ertönt; der König bricht ein Brot.

Nachdem die Bademeister/Barbiere den Fußboden gefegt haben, nimmt der Prinzipal der Pagen einen goldenen Becher vom Altar, gießt ihn vor dem Altar aus und reicht ihn einem Mundschenken. Das Königspaar fährt mit dem Trinkzeremoniell fort: Stehend trinkt es „drinnen“ wiederum den „Wettergott des Palastes“ und die Triade Telipinu-Ḫalki-Sumuqan mit dem goldenen Becher, die große Leier ertönt; der König bricht ein dickes Brot. Man reicht dem König, und danach den „Herren“, den mit Wein gefüllten goldenen Becher. Beim neunten Mal trinkt der König sitzend „drinnen“ die „15 Gottheiten“, nämlich die Schicksals- und Muttergöttinnen, den Herd Kuzzanašu, die Ugur-Dyade, den Mond, den Stern, die Nacht, Ḫašmaiu, Kataḫḫi, die Göttin „Königin“, Ḫarišaš(š)i, den Hofgenius Ḫilašši, den „geringen Ort“⁷¹, die Begriffe „wahr(sprechend)e Zunge“, Zipu, Šarrumar „Abtrennung“ und den [günstigen] Tag als Euphemismus für den Todestag.⁷² Man spielt die große Leier; der König bricht ein Brot.⁷³

⁶⁹ Siehe S. 678 und 687.

⁷⁰ Das sind die Ahnengötter der Königsfamilie, siehe S. 243.

⁷¹ Siehe S. 92 mit Anm. 43 und 223.

⁷² Siehe S. 221.

⁷³ Hier bricht der Text ab.

Der Festabschnitt in Taḥurpa

Der 1. Tag ist in der Übersichtstafel wie folgt zusammengefaßt: „[Wenn es Frühling wird, feiert man die Riten der AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}]-Feste. [Wenn der König] in Ḥattuša oben überw[intert], dann feiert der König in Ḥattuša (das Fest). König (und) Königin gehen von Ḥattuša nach Taḥurpa. Der König fährt mit dem Wagen nach Taḥurpa hinauf. Wenn der König außerhalb in irgendeiner anderen Stadt überwintert, sobald es dann Frühling wird, feiert der König in eben jener Stadt (das Fest) und geht (von dort) nach Taḥurpa. Nach Katapa geht er keineswegs, (denn) in Katapa gibt es (für dieses Festritual) keine Riten der Götter.⁷⁴ Dünkt es dem König aber gut, dann geht er eben nach Katapa hinauf. Aber dort soll er weder eine Gottheit feiern, noch soll die große Versammlung einberufen werden. Am nächsten Tag (frühmorgens) begeben sich König (und) Königin nach Taḥurpa hinein: Der König fährt nach Taḥurpa mit dem Wagen hinauf. In der ḥalentuwa-Residenz (findet) die „große Versammlung“ (statt)“.⁷⁵

Von den hierher gehörenden Einzelritualen liegen nur wenige kleine Bruchstücke eines aus zwei Tafeln bestehenden Rituals⁷⁶ vor. In dem in Resten erhaltenen Kolophon ist von der „großen Versammlung“ und einem Garten, in dem offenbar ein Teil des Zeremoniells stattfindet, die Rede. Ein anderes Fragment beschreibt vom König ausgeführte Trank- und Brotopfer für Pirwa, für Taḥurpištanu, das ist die Sonnengöttin von Taḥurpa, und für weitere Gottheiten von Taḥurpa. Das Opferzeremoniell begleiten Gesänge eines Chores aus Katapa.⁷⁷ Ein weiteres Fragment behandelt ebenfalls ein Trank- und Speiseopferzeremoniell, das der König, assistiert von einem AZU-Priester und begleitet von einem in hattischer Sprache singenden Sänger, ausführt. Die beopferten Gottheiten sind die Sonnengöttin von Arinna, „die Gottheiten, welche er (zu beopfern) wünscht“ und die Muttergöttin Am(m)am(m)a von Taḥurpa. Nach dem Auftritt des Mannes des Wettergottes“ reist der König nach Arinna.⁷⁸

⁷⁴ Wohl aber am 14. Tag des nuntarriyašša-Festrituals, siehe S. 841.

⁷⁵ Übersichtstafel A Vs. I 7-23.

⁷⁶ CTH 605; KUB 10.31 Rs. VI 1'.

⁷⁷ KUB 10.58.

⁷⁸ KUB 20.18; weitere Fragmente sind IBoT 2.16 und IBoT 3.40.

Der 2. Tag⁷⁹ nach der Übersichtstafel: „Am nächsten Morgen gehen König (und) Königin nach Ḥattuša hinein: Am Berg Tippiwa veranstalten die Palastgarde und die Pagen einen Wettlauf. König (und) Königin nehmen im (kultischen) Waschungsraum ein Bad. Dann fährt (der König) mit der ḥulukanni-Kutsche nach Ḥattuša hinauf. In der ḥalentuwa-Residenz (findet) die große Versammlung (statt)“.⁸⁰

Der zweite Tag⁸¹ beginnt in Ḥattuša mit dem üblichen Hofzeremoniell in der ḥalentuwa-Residenz: „Wenn man die ḥalentuwa-Residenz öffnet, indem man den Vorhang aufzieht“. Nachdem der König im Raum der kultischen Waschung seine Zeremonialgewänder angelegt hat, setzt sich das Königspaar auf den Thron.

Das Zeremoniell mit den Regalia Lanze und Krummstab ist auch Teil des Rituals des 16. Tages: Ein Page bringt Lanze, Krummstab und „das Tuch der Lanze“, das er dem König reicht. Den Krummstab stellt er an den Thron,⁸² die Lanze aber an das taršānzīpa-Podium(?) und ruft „kaš!“; damit ist der Ritus des Waschens der Hände eingeleitet: Zwei Pagen bringen die mit Wasser gefüllte goldene Schüssel herbei, wobei der Page, der die Lanze gebracht hat, links von dem die Schüssel tragenden Pagen geht; er stellt sich dem König gegenüber auf und hält ihm von hinten das Tuch hin. Nun stellt sich auch der Kommandeur der Palastgarde dem König gegenüber auf, woraufhin sich das Königspaar die Hände wäscht. Der Prinzipal der Pagen reicht ein Handtuch, mit dem es sich die Hände abtrocknet, und bringt es dann hinaus. Das Zeremoniell mit der Lanze und dem šaram(m)a(na)-Gebäck: Der andere Page stellt die Lanze an den Thron,⁸³ tritt einen Schritt zurück und postiert sich neben den Herd. Dort sind bereits šaram(m)a(na)-Gebäcke vorbereitet, deren Zurüstung dem Zeremoniell des 16. Tages zufolge so zu vollziehen ist, daß verschiedene Häufchen des Gebäckes in einer bestimmten Anordnung auf dem Fußboden verteilt werden.⁸⁴ Während der Prinzipal der Pagen dem Königspaar das „Knettuch“ auf den Schoß legt, stellt sich der Kommandeur der Palastgarde mit der

⁷⁹ CTH 606.

⁸⁰ Übersichtstafel A Vs. I 19-23.

⁸¹ CTH 594 und CTH 606, S. Alp 1983, 150.

⁸² Beim Zeremoniell des 16. Tages an die rechte Seite des Throns.

⁸³ Beim Zeremoniell des 16. Tages an die rechte Seite des Throns.

⁸⁴ Siehe S. 803.

Lanze dem Königspaar gegenüber auf. Die zwei Pagen erscheinen, nehmen das am Herd zugerüstete Gebäck und ziehen sich zusammen mit dem Prinzipal der Pagen wieder zurück. Der Kommandeur der Palastgarde tritt vor.⁸⁵ In einer parallelen Version folgen auf dieses Zeremoniell verschiedene (nur unvollständig erhaltene) Ritualhandlungen.⁸⁶ Danach kommt der König zu Pferde, vielleicht vom Palast, zur ḫalentuwa-Residenz, in der er die „große Versammlung“ einberuft. Dann erst findet das Zeremoniell mit Lanze und Krummstab sowie der Ritus des Händewaschens statt.

*Die Ritualhandlungen am Berg Tippuwa.*⁸⁷ In der Ortschaft Tippuwa ist ein Ritualzelt bei einer Stele aufgestellt worden, welches der von Ḫattuša kommende König bei seiner Ankunft betritt und sich darin die Hände wäscht; er kommt aus dem Zelt heraus und bringt an der Stele eine Weinlibation dar, um dann mit dem Wagen zu einer höher gelegenen Stele zu fahren.

Der Wettlauf der Palastgardisten: Beide Stelen markieren eine Rennbahn, auf der Angehörige der Palastgarde einen Wettlauf veranstalten. Der Sieger darf das Halfter halten, während der König vom Wagen steigt, um an den Stelen eine Brot- und Libationsspende darzubringen. Dann fährt er zur „großen Straße“, wo er das Gefährt wechselt und sich nach Ḫattuša in die ḫalentuwa-Residenz begibt. Dort findet im Beisein der „großen Versammlung“ das *Hofzeremoniell* statt: Ein Prinz bringt die Lanze, den Krummstab und ein Leinentuch. Er stellt die Lanze an das taršanzipa-Podium(?), den Krummstab an den Thron und reicht dem König das Tuch. Er ruft „kašmišša!“; zwei Pagen bringen dem Königspaar die goldene Schale zum Waschen der Hände.⁸⁸ Der Kommandeur der Palastgarde tritt auf. Die beiden Pagen bringen das „Leinentuch der Knie“. Der Kommandeur stellt sich dem König gegenüber mit der

⁸⁵ Hier bricht KUB 25,16 Vs. I ab; von den Kolumnen Vs. II und Rs. IV sind nur wenige Zeilenanfänge erhalten. Zum weiteren Verlauf ist das Zeremoniell des 16. Tages zu vergleichen.

⁸⁶ KUB 10.3 Vs. I 1-21, S. Alp 1983, 183, 47 f.

⁸⁷ KUB 10.18 Vs. I 1-31; weitere Belege: KUB 18.20 Vs. 1,3; KUB 30.39 Vs. 14; KUB 55.1 Rs. IV 10.

⁸⁸ KUB 10.18 Vs. I Ende.

Lanze auf.⁸⁹ Die (zwei) Pagen legen das Tuch dem Königspaar auf den Schoß. Die beiden anderen Pagen kommen zurück, holen einen Herd herbei und legen Brot darauf. Zu ihnen gesellt sich der Kommandeur und ruft „mišša!“, gibt mit den Augen ein Zeichen und lehnt die Lanze an die Wand; er eilt zum Opfertisch und trägt ihn zum König hin, wobei die Prinzipale der Tafeldecker und der Pagen mitsamt der Pagenschar rechts vom Tisch mitmarschieren. Nun legt der Prinzipal der Pagen ein Brot auf den Tisch [].⁹⁰ In einem späteren Ritualabschnitt sind wieder die Hundemaskenträger genannt.

Die Rundreise des Zithariya-Askos

Im Mittelpunkt des Festgeschehens vom 3. bis zum 6. Tag steht die Rundreise des Zithariya-Askos,⁹¹ die im Kolophon der Übersichtstafel A besonders hervorgehoben ist. Für diesen wichtigen Teil des Gesamtrituals liegen zwar keine Einzelrituale vor, doch ist eine Tafel mit Orakelanfragen erhalten, die dessen Umgestaltung behandeln.⁹²

Der 3. Tag: „Am nächsten Morgen kommt der Zithariya-Askos von Arinna (nach Ḫattuša). [Die Riten] (finden) in der ḫalentuwa-Residenz] (statt); die große (Versammlung findet statt).“⁹³

Der 4. Tag: „Am nächsten Morgen geht der [Ask]os nach Tawiniya. [Der König nim]mt ein B[ad f]ür das Monatsfest“.⁹⁴

Die Orakeltafel weist diesem Tag das ḫatauri-(Schlacht-)Fest im Tempel des Zababa (in Ḫattuša) zu.⁹⁵

Der 5. Tag: „Am nächsten Morgen kommt der Askos von Tawiniya (zurück). Und er verbringt die Nacht in der Ortschaft Ḫiyašna. [Der König] aber geht auf das Dach (des Palastes).“⁹⁶ Dem Major-

⁸⁹ Vs. II 1-8.

⁹⁰ Vs. II 31; der Text ist abgebrochen.

⁹¹ Siehe dazu den 2. und 3. Tag des nuntarriyašha-Festrituals, S. 828-830.

⁹² KUB 25.27 Vs. I 5'-31', Ph.H.J. Houwink ten Cate 1986, 99.

⁹³ A Vs. I 24-25.

⁹⁴ A Vs. I 26-27.

⁹⁵ KUB 25.27 Vs. I 7'-11'.

⁹⁶ Ergänzt nach KUB 25.27 Vs. I 12'-13'.

domus [bringt man] an seine rechte Seite den [Pithos des Wettergottes von Zi]ppalanda."⁹⁷

Auch diesem Tag weist die Orakeltafel ein ḫatauri-(Schlacht-) Fest zu, und zwar im Tempel der Sonnengöttin. Geschlachtet werden sollen ein Rind und zehn Schafe.⁹⁸

Mit dem vierten und fünften Tag scheint ein drei Tage währendes Festritual mit dem Kolophon – „Wenn Mond eintritt, und wenn der König für das Monatsfest auf das Dach geht“ – zu verbinden zu sein.⁹⁹ Auf dem Dach des Palastes dürfte der König das Erscheinen des Neumondes erwartet haben. In dem genannten Festritual kommt der König denn auch vom Dach herab, geht in die ḫalantuwa-Residenz und kehrt nach einem Opferzeremoniell wieder auf das Dach zurück.¹⁰⁰

Der 6. Tag: „Am nächsten Morgen meldet [man] den Askos [vom Palast]. Der Askos geht in den Tempel der (Getreidegöttin) Nisaba. Im Tempel der Nisaba (findet) das große Fest (statt). Im Palast aber bieten die tazili-Beschwörungspriester von Arinna Brot an. Von der Ortschaft Kašaya bringt man ein Lamm herbei“.¹⁰¹

Die Orakeltafel vermerkt: „Am nächsten Morgen kommt der Askos von Ḫiyašna zurück nach Ḫattuša“. Es heißt ferner, daß die Kämmerer das Zeremoniell des Sich-Verneigens (vor der Gottheit) ausführen bzw. veranstalten, zu welchem zwei Rinder und 18 Schafe geschlachtet werden sollen.¹⁰²

Die Festabschnitte in Ḫattuša, Matilla/Kulilla und Arinna

Der 7. und der 8. Tag: „In der ḫalantuwa-Residenz (findet) die große Versammlung (statt). Im Palast des Majordomus öffnet man an jenem Tag rechts (von ihm) den Pithos des Wettergottes von Zi]ppalanda. Für drei Tage (oder: am dritten Tage) feiert man das Fest: Man nimmt acht Rinder (und) [] Schafe ... vom Palast des Majordomus. Und an jenem Tage bringt der Majordomus Erde/ Staub vom Totentempel.“

⁹⁷ Vs. I 28-31.

⁹⁸ KUB 25.27 Vs. I 14'-19'.

⁹⁹ KUB 55.39 und KUB 2.13, P.H.J. Houwink ten Cate 1992a, 94-96.

¹⁰⁰ KUB 55.39 Vs. I 11'-20', P.H.J. Houwink ten Cate 1992a, 96.

¹⁰¹ A Vs. I 32-35.

¹⁰² KUB 25.27 Vs. I 20'-27'.

*Der 8. Tag:*¹⁰³ An diesem Tag „gehen [König und Königin] in den Tempel der Sonnengöttin (von Arinna). [] feiern sie [].“¹⁰⁴ Nach einer Lücke folgt – wahrscheinlich noch zu diesem Tag zu stellen – eine Reise nach Arinna: „Am nächsten Morgen geht [der König] nach Arinna. [Von Arinna geht er nach Matilla. In Matilla (findet) die große Versammlung (statt). Zum Schlafen aber geht [der König na]ch Arinna (zurück). Die Königin aber geht nach Ḫattuša i[n den Palast] der Königin.“¹⁰⁵ In der Übersichtstafel D heißt es: „[Am nächsten Morgen] aber [geht] der König in den Tempel der Sonnengöttin. []. . . tritt er. [der Köni]g si[tzt?] in dem katapuzna-Gebäudeteil des Palastes. [] . . . Rind (und) Schaf geht vorne weg. [Der Köni]g geht nach Matilla. (Dort findet) die große Versamm[lung] (statt). Er sieht ein [Rin]d(?) und ein paršanza. Zum Schlafen aber geht [der König nach] Arinna (zurück). Die Königin aber geht nach Ḫatt[uš]a in den Palast der Königin. Sie richten das Anrufungsritual an den Wettergott (von) Ḫuršanašša.“¹⁰⁶

Dem Kolophon des hier einzuordnenden Einzelrituals¹⁰⁷ zufolge findet das Festzeremoniell „im Tempel der Sonnengöttin in Ḫat[tuša]“ statt.

Für den Festabschnitt in Arinna beauftragt Tuthaliya IV. die Schmiede, einen silbernen Armring für den Wettergott von Arinna anzufertigen. Er überreicht der Stadt ein Geschenk von 100 Sekel Silber.¹⁰⁸

Noch vor Beginn der Festhandlungen wurden im arkiu die Ritualien – ein Opferkorb und zwei schwarze Gefäße, das eine mit Bier und das andere mit Wein gefüllt – vorbereitet. Bei den Gefäßen und dem Opferkorb erwarten die „Männer des Totentempels“, der Prinzipal der Tafeldecker und der Küchenmeister hockend die Ankunft des Königs.

¹⁰³ Zur Strukturierung siehe Ph.H.J. Houwink ten Cate 1986, 105.

¹⁰⁴ A Vs. I 40-45, Bruch.

¹⁰⁵ A Vs. II 1-4. D fügt ein Klagegebet für den „Wettergott des Hauptes“ hinzu.

¹⁰⁶ KUB 44.39 Vs. II 3'-7'.

¹⁰⁷ KBo 24.87 +, Duplikat KBo 20.44 +, bearbeitet von D. Yoshida 1992.

¹⁰⁸ KBo 9.91, bearbeitet von S. Košak 1982, 25-29, Rs. 5'-10'. Es handelt sich um eine Lieferungsliste anlässlich des „Rituals des Ordners“ (SISKUR taninumaš) während des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals für den Tempel in Arinna.

Das Trinkzeremoniell im arkiu-: Fröhligmorgens kommt der König aus der halentuwa-Residenz und geht zum arkiu-; zwei Pagen und ein Palastgardist laufen ihm voran. Wenn der König angekommen ist, gießt ihm der Küchenmeister dreimal hintereinander mit einem schwarzen Becher Wasser über die Hände. Ein Page reicht ihm ein Tuch, mit dem er sich die Hände abtrocknet. Der Küchenmeister hält ihm das Opferbrot hin; nachdem der König die Hand an das Brot gelegt hat, bricht es der Küchenmeister und legt es an das Fenster. Dreimal hintereinander schüttet er Mehl auf das Brot. Dann erschlägt er ein schwarzes Schaf mit dem taḫapšettai-Steinbeil. Er hält dem König das mit Bier gefüllte schwarze Gefäß hin; der König legt die Hand an das Gefäß, und der Küchenmeister libiert damit dreimal. Nun hält er ihm das mit Wein gefüllte schwarze Gefäß hin; der König berührt es, und der Küchenmeister libiert ebenfalls dreimal. Während ein Mann des Totentempels rezitiert, reicht der Mundschenk dem König die Becher für das Trinkzeremoniell. Der König trinkt das Paar Sonnengöttin-Mezzulla und den Mondgott. Dann kommen die Bademeister/Barbiere herbei und begießen die Rezipitoren mit Wasser. Der Küchenmeister und der Prinzipal der Tafeldecker nehmen die Opferbrote, die Libationsgefäße und mehrere Schafe und gehen zusammen mit den Männern des Totentempels hinaus. „[Der Kōnig steht im arkiu. Die Köche und die Tafeldecker heben vier Pithoi hoch: „Hier stehen vier Pithoi (und) [zwei Opferbr]ote, und dort stehen vier Pithoi (und) zwei Opferbrote.“ Die Köche halten fünf Schafe, ein Lamm und einen tarlipant-Gegenstand. Die Kultakteure – Rezipitoren, Köche und Tafeldecker – treten ab, nur [die zwei? tazzi]li-Beschwörungspriester von Arinna bleiben im arkiu-.

Das Zeremoniell im Tempel der Sonnengöttin (von Arinna): In Begleitung der zwei voranlaufenden Pagen und des Palastgardisten geht der König in den Tempel der Sonnengöttin; er verneigt sich vor dem Götterbild und tritt zum Thron. Der Küchenmeister reinigt den König mit der tuḫucšsar-Substanz. Nachdem sich der König die Hände gewaschen hat, legt er die Hand an das Opferbrot. Nach einer Textlücke verneigen sich der König und zwei Priester vor [der Sonnengöttin von Arinna]. Sie bringen unter den Klängen der kleinen Leier für das Paar [Sonnengöttin]-Mezzulla ein Trankopfer dar. [] Der Küchenmeister bringt die Lebern der geschlachteten Schafe herbei und legt sie an den sakralen Stellen des Tempels – an

den Herd, auf dem Tisch, am Thron, am Fenster, am Riegelholz und neben den Herd – hin. Er reicht dem König die beiden schwarzen Gefäße, die der König berührt, und mit denen der Küchenmeister an den sakralen Stellen des Tempels libiert. Nun verneigen sich der König und die zwei tazzi]li-Beschwörungspriester von Arinna. Der Küchenmeister reicht dem König Fleisch; der König legt die Hand an das Fleisch und der Küchenmeister opfert fünfmal [reihum] an den sakralen Stellen des Tempels.

Das Zeremoniell im Haus des Weinschalenhalters: Nach einer größeren Textlücke befindet sich der Prinz im Haus des Weinschalenhalters.¹⁰⁹ Er verneigt sich und beopfert sieben Gottheiten „reihum“, nämlich das Paar Sonnengöttin-Mezzulla, Telipinu, [GAL.ZU], Taḫpillanu, Kuzzanišu und Šušumahi; dazu ertönt Gesang zum Klang der kleinen Leier.

Ein Zeremoniell im Tempel der Sonnengöttin: Nun reicht der Küchenmeister einem Knaben Opferbrot; der Knabe verneigt sich, nimmt das Brot entgegen und geht vom „Haus des Weinschalenhalters“ zum Tempel der Sonnengöttin (von Arinna) hinauf. Dort trinkt der König stehend das Paar Sonnengöttin-Mezzulla und libiert in die ḫup(p)ar(a)-Schale; es erklingt die große Leier, Trommeln oder Saiteninstrumente werden geschlagen und die Psalmodisten psalmodieren. Der König reicht einem Komödianten ein Weingefäß; dieser verneigt sich, nimmt es und rezitiert. Der König trinkt die Göttin „Palastherrin“; es erklingt die große Leier. Der Mundschenk nimmt den Becher (der Libation) und bringt ihn weg. Der Knabe gibt das Opferbrot dem König. Der König küßt das Brot und gibt es dem Knaben zurück. Der Prinzipal der Pagen nimmt dem Knaben das Brot und bringt es in das Innengemach. [Der Küchenmeister]r(?) libiert mit einem zalḫai-Gefäß erstklassiges Bier auf den Herd. Er hält dem König das Gefäß hin, das dieser berührt. Er trinkt die Sonnengöttin (von Arinna) [und gießt den zalḫai-Becher] in die Schale; dabei erklingt die große Leier.

Nach einer größeren Textlücke sind (in zerstörtem Kontext) die Wolfsmaskenträger, der Verwalter von Ḫatti und ein Wagen genannt.

¹⁰⁹ Eine nahezu gleiches Zeremoniell findet im „Haus des Weinschalenhalters“ auch in KUB 2.6 Vs. I und ähnlich auch in KBo 23.61 statt, D. Yoshida 1992, 144-147.

Das Zeremoniell im Tempel der Getreidegöttin: In Begleitung der ihm voranlaufenden zwei Pagen und des Palastgardisten geht der König in den Tempel der Getreidegöttin. Wieder reinigt der Küchenmeister den König mit der tuḫḫueššar-Substanz; der Page gibt dem König das Tuch, womit er sich die Hände abwischt. Dann beopfert der König „der Reihe nach“ mit der ḫup(p)ar(a)-Schale sieben Gottheiten, nämlich [die Sonnengöttin, den Wettergott, Mez]zulla, Inar(a), Ḫulla, Telipin]u und GAL.ZU; es erklingt die kleine Leier. Dann bringen [der Mundschenk] den Becher und die Tafeldecker die Opferbrote hinaus und legen sie auf den Wagen. [Der Köni]g kommt aus dem Tempel der Getreidegöttin; vor und hinter ihm gehen Tamburinspieler; vor ihm laufen die zwei Pagen, der Palastgardist, die ‘Teilhaber’ und die Psalmodisten.

Das Zeremoniell am Totentempel: So gelangt der König zum Tor des Totentempels, wo er die Gottheit Taḫaittanu/Taḫattenuiti trinkt.

Das Zeremoniell im Bezirk der Stelen: Vom Tor des Totentempels bewegt sich der Festzug zum Bezirk der Stelen; dort angelangt verneigt sich der König, tritt ein und trinkt das Paar Sonnengöttin-Mezzulla; es spielt die kleine Leier. Der König tritt aus dem Bezirk der Stelen heraus und fährt mit der Kutsche nach Kulilla/Matilla¹¹⁰, einem kleinen Ort, der auf dem Weg von Ḫattuša nach Arinna liegt.

Der Festabschnitt in Kulilla/Matilla¹¹¹: Noch bevor der König in Kulilla/Matilla angelangt ist, verehrt er an einer Stele die Göttergruppe Sonnengöttin-Wettergott-Mezzulla in der GIŠwarḫuizna/arḫuz(za)-na-Kultanlage¹¹², die nur im Kult von Kulilla/Matilla belegt ist. Dann erst fährt er in den Ort selbst, wo er sich sogleich in die ḫalentuwa-Residenz begibt.¹¹³ Der in Kulilla/Matilla vollzogene Kult geht aufgrund der Göttergruppierungen – Sonnengöttin, Wettergott, Mezzulla, Inar(a), Ḫulla, Telipinu¹¹⁴ – bereits in

¹¹⁰ Nach M. Popko 1986 sind Kulilla und Matilla identisch.

¹¹¹ CTH 608, desweiteren KBo 20.76 und KBo 30.54, S. Alp 1983, 44 f. und M. Popko 1986.

¹¹² Zu verbinden mit dem Adjektiv warḫui- „dicht, rau, zottig“; GIŠwarḫuizna/arḫuz(za)na könnte als Bezeichnung eines dichten Hains oder einer Hecke verstanden werden, M. Popko 1986, 178.

¹¹³ KUB 20.94, S. Alp 1983, 153 f.

¹¹⁴ KUB 43.30 (= StBoT 25, 1980 Nr. 30) Rs. III 3', vgl. auch KBo 30.56 Rs. IV 6-8.

althethitische Zeit zurück.¹¹⁵ Den wenigen erhaltenen Fragmenten von Einzelritualen ist zu entnehmen, daß auch in Kulilla/Matilla der Kult eines Askos bestand, dem der König nach einer rituellen Waschung bei der Ankunft Verehrung zollt. Noch am gleichen Tag reist der König, begleitet von Kultakteuren, die der Kutsche voraneilen, zurück nach Arinna. Dort erweist er einem Askos sowie dem steinernen šura-Kultobjekt¹¹⁶ seine Verehrung.¹¹⁷

Der 9. Tag: „Am nächsten Morgen legt der König in Arinna die AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Pflanze hin. Die Königin aber legt in Ḫattuša, im Palast der Königin, die AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Pflanze hin. Und im Palast der Königin (findet) die große Versammlung (statt).“¹¹⁸

Sowohl in Ḫattuša als auch in Arinna dürfte der Festtag mit dem üblichen Hofzeremoniell in der ḫalentuwa-Residenz eröffnet worden sein.¹¹⁹ Für diesen Tag liegen so gut wie keine Einzelrituale vor.¹²⁰

Der 10. Tag: „Am nächsten Morgen [kommt] der König von Arinna nach Ḫattuša. In der ḫalentuwa-Residenz (findet) die große Versammlung (statt) []; 10. Tag.“¹²¹ Der Übersichtstafel G zufolge „bringt man“ nach der Ankunft des Königs in Ḫattuša den „Zithariya(-Askos) hinaus“.¹²²

Die Ankunft des Königs in Ḫattuša und die Einberufung der „großen Versammlung“ ist mit dem Hofzeremoniell in der ḫalentuwa-Residenz verbunden.

Der 11. Tag: „Am nächsten Morgen bringt der Prinzipal der Pagen [das alte Jahr] in den Totentempel, und der König folgt ihm. [] geht er. Die Rennpferde [setzt er] auf den Weg.“¹²³

¹¹⁵ Dies geht aus der Ähnlichkeit der beiden Texte KUB 34.122 + Vs. II und dem althethitischen Fragment KBo 25.51 (= StBoT 25, 1980 Nr. 51) hervor, vgl. E. Neu 1980, 114 Anm. 376 und J. Klinger 1992a, 137 f.

¹¹⁶ Zu Na⁴šura- siehe M. Popko 1978, 132 f. und 1986, 178.

¹¹⁷ VBoT 95, O.R. Gurney 1969; vgl. auch KUB 34.124 + Vs. 7-8.

¹¹⁸ A Vs. II 5-7. Diesem Tag fügt D Vs. II 11' das Anrufungsgebet für den Wettergott (von) Ḫuršanašši hinzu; vgl. auch KUB 44.39 Vs. II 8'-11'.

¹¹⁹ Erhalten dürfte das Hofzeremoniell in Arinna sein, dazu H. Gonnert 1982.

¹²⁰ 167/s bietet lediglich noch den Kolophon.

¹²¹ A Vs. II 8-10.

¹²² G Vs. 4'-6'.

¹²³ A Vs. II 11-13.

Die Bestattung des alten Jahres: Die Überführung des alten Jahres und seine kultische Verehrung im Totentempel war ursprünglich Teil des Zeremoniells des purulli-Neujahrsfestrituals in Hattuša.¹²⁴ Nach dem Kolophon eines Tafelfragments war das Ritual so umfangreich, daß es auf drei Tafeln niedergelegt war.¹²⁵ Für diesen, zwei Tage währenden, Festabschnitt¹²⁶ liegen mehrere Einzelrituale vor.¹²⁷ Der erste Tag endet mit der Beopferung verschiedener Gottheiten im Totentempel, wobei der König im Tor oder an der Tür zu stehen scheint, von wo aus er den Gottheiten Gebäcke zuweist. Dabei ist wieder unterschieden, ob dies „drinnen“ oder „von draußen“, also von der Tür aus, geschieht und ob der König dabei steht oder sitzt: Für das Paar [Sonnengöttin-Mezz]ulla erfolgt das Zeremoniell „von draußen“ und „sitzend“ und anschließend „drinnen“ und „stehend“; für das Paar Wettergott-Wettergott von Zippalanda ebenfalls „von draußen, sitzend“ und „drinnen, stehend“, und desgleichen für eine Schutzgottheit. Mit dem Ruf „Vorhang“ enden die Ritualhandlungen des ersten Tages im Totentempel.

An den Beginn dieses ersten Festabschnitts ist die Bestattungszeremonie des alten Jahres und das Pferderennen zu stellen. Von ersterer ist noch ein kleiner Abschnitt erhalten: Jemand verneigt sich vor der Gottheit Šiu(n)-¹²⁸ und nimmt sich ein Trinkrohr für einen Bierkrug, der vor Šiu(n)- steht. Der Prinzipal der Pagen geht einen Schritt zurück und der Prinzipal der Kämmerer bringt den „Leuten des Totentempels“ die Jahreshieroglyphe; er legt sie in ein Bett „und er löst es“.¹²⁹

Unmittelbar darauf scheint das Pferderennen stattzufinden; der Siegerpreis, so geht aus einer für das Ritual bestimmten Lieferliste hervor, ist eine kupferne Sichel.¹³⁰

Der folgende zweite Tag ist den Schlachtopfern im Totentempel

gewidmet: Fröhlichmorgens bekleidet sich der König im Innengemach der ḫalantuwa-Residenz mit einem weißen Zeremonialgewand. Beim Verlassen der ḫalantuwa-Residenz reicht ihm der Prinzipal der Pagen den Krummstab. Dann fährt er mit der Kutsche in Begleitung der Königin und verschiedener Kultakteure zum Totentempel,¹³¹ wo bereits die das Schlachtopfer einleitenden Opfergebäcke vorbereitet sind.

Das Begrüßungszeremoniell: An der die ḫalantuwa-Residenz und den Totentempel verbindenden „großen Straße“¹³² haben sich je ein Vertreter der Zunft der Handwerker und der Institution der Ältesten aufgestellt, um den König zu begrüßen. Ein Angestellter und ein Priester des Totentempels erwarten ihn im oberen Torbau; bei seiner Ankunft laufen sie zusammen mit den ‚Teilhabern‘ und den Komödianten dem König voran, während ein Tänzer „sich dreht“. Am Totentempel angekommen, wäscht sich der König im arkiu- die Hände. Die „Frau des tazzi-Beschwörungspriesters“ steht zur Begrüßung mit einem Korb voller Erbsen oder Bohnen im Tor; ein Page nimmt den Korb und schüttet die Erbsen oder Bohnen dem König zur Begrüßung zu Füßen.¹³³ Die Frau verneigt sich vor dem König und verschwindet im Innengemach. Nun verneigt sich der König vor der Gottheit Šiu(n)- und vollzieht zusammen mit einem Priester des Totentempels einen Räucheritus am Herd.¹³⁴ Auch der König betritt jetzt das Innengemach, um sich erneut vor der Gottheit zu verneigen. Er verläßt das Innengemach und geht zum Thron. Der Küchenmeister reinigt mit der tuḫhuesšar-Substanz ein Rind, ein Schaf und ein Brot zur Vorbereitung für das Opfer; und auch der König reinigt sich mit dieser Substanz. Der Küchenmeister und der Priester des Totentempels führen einen dreistufigen Gebäckopferitus aus: Erstens für die sieben Gottheiten des Totentempels: Lelwani, (Todes-)Tag, Sonnengottheit, die Schicksalsgöttinnen Papaya-Ištušaya, ḫašam(m)ili und Ner(i)gal¹³⁵; zweitens für die sakralen Lokalitäten – Šitaršuna, Fenster, Türriegel, zappa-Gerät(e) und Herd; drittens für die letzten sechs vergangenen

¹²⁴ Siehe S. 245 und 722.

¹²⁵ IBoT 2.1 Rs. VI 8'-14'.

¹²⁶ IBoT 3.1, bearbeitet von V. Haas und M. Wäfler 1976, 88-95, Zeilen 2'-5'; nicht erhalten ist der Anfang der Tafel, es fehlen nur wenige Zeilen; parallel verläuft KUB 41.27.

¹²⁷ CTH 609, V. Haas und M. Wäfler 1976 und 1977.

¹²⁸ Siehe S. 722.

¹²⁹ VAT 7470 Vs. II 1-8, V. Haas und M. Wäfler 1977, 100; die Bedeutung des Terminus arḫa lā- „loslösen“ in diesem Zusammenhang ist unklar.

¹³⁰ KBo 9.91, bearbeitet von S. Košak 1982, 24-29, Rs. B 4; vgl. auch J. Tischler 1986, 264.

¹³¹ IBoT 3.1 1'-9'.

¹³² Siehe V. Haas und M. Wäfler, 1977, 121.

¹³³ siehe S. 721, vgl. auch 753 mit Anm. 20.

¹³⁴ Siehe S. 721.

¹³⁵ Der parallele Abschnitt KUB 41.27 Vs. III (4'-5') scheint noch Opfer für Šulinkatte und ḫalmaššuit vorzusehen.

Jahre. Den Gebäckopfern folgen ein Gerstenbreigericht und alkoholische Getränke. Dann folgt das aus acht schwarzen Schafen¹³⁶ bestehende Schlachtopfer. Eines tötet der Küchenmeister mit dem taḥapšettai-Steinbeil durch drei Schläge auf den Kopf;¹³⁷ die übrigen sieben tötet er in der üblichen Weise durch Kehlschnitt. Während man das mit dem Steinbeil erschlagene Schaf vor die Dyade Ašammat-Tašammat legt, werden die reinen Fleischteile der sieben Schafe auf einem taḥḥupazzi-Tablett in den Innenraum des Totentempels gebracht und den sieben Gottheiten zusammen mit Trankspenden übergeben. Mit den Lebern der sieben Schafe und mit Trankspenden „fertigt der Küchenmeister die Plätze (der Gottheiten) ab.“ Dann hält er dem König eine Leber hin. Die Bade-meister/Barbiere fegen den Fußboden und rufen (auf hattisch) „dališa!“.

Das Trinkzeremoniell im Totentempel: König und Königin setzen sich; die Opfertische stellt man bereit, und die Köche nehmen ihre vorgeschriebenen Plätze ein. Für das anschließende neunmalige Trinkzeremoniell sind 34 Becher vom Totentempel bereitgestellt: Sitzend trinkt das Königspaar die Gottheit Tauri(t); zweitens das Paar Sonnengöttin-Mezzulla; dabei erklingt die kleine Leier; die taḥ(a)tumar(a)-Räuchersubstanz wird herbeigebracht; drittens die Gruppe Wettergott, Schutzgottheit, Ḥulla und Telipinu; fünftens Zababa; der König bricht ein wageššar-Gebäck und die Köche stellen eine Gurke und ein Rebhuhn(?) hin.¹³⁸ Sechstens den (Todes-)Tag; man stellt zipulašši-Gebäck hin; der Prinzipal der Pagen nimmt zwei tallai-Gefäße (für Feinöl), ein rotes Fell und das Genital (eines der geschlachteten Schafe). Siebtens die Göttin Maliya; der Prinzipal der Pagen bringt zwei tallai-Gefäße und stellt sie neben den Thron. Jemand bricht zipulašši-Gebäck. Der Prinzipal der Palastangestellten reicht die tallai-Gefäße dem Prinzipal der Pagen, dem Kommandeur der Palastgarde und dem Prinzipal der Mundschenken. Achtens die Gottheiten Šimmišu, „Palastherin“, Pirwa, Thron, Kataḥḥa, Ḥalki, [], Patkilištar, Waḥiši, [Ḥašamm]iu(?), und zusammengefaßt, die „Gottheiten von Ḥatti“ []. Der neunte Opfergang ist nur für Lelwani bestimmt; vor ihr

¹³⁶ IBoT 3.1 Vs. III 1-16.

¹³⁷ KUB 41.27 Rs. IV 10'-11'.

¹³⁸ Siehe S. 245.

legt ein Koch den Kopf eines der geopferten Schafe hin. Ein Priester und ein Angestellter des Totentempels [bringen] aus dem Innengemach [die Räuchersubstanz?]. Jemand tanzt; der König trinkt dreimal sitzend Lelwani; dazu singen die Leute des Totentempels. Der König trinkt sitzend den Schutzgott Lullayamma.

Im Torbau des Totentempels werden Opfertische [aufgestellt]. Dort erweist der in der Kutsche sitzende König den folgenden Gottheiten seine Reverenz: An der Tür (der Zella) der Gottheit Parka verneigt er sich vor Waḥiši; an der Tür des Ner(i)gal vor dem Paar Telipinu-Ulipašu, []; an der Tür der Getreidegöttin Ḥalki vor dem Paar Telipinu-Šepuru und „inmitten des Torbaus“ vor dem Paar Kataḥḥa-Ner(i)gal.¹³⁹

Der 12. Tag: „Am nächsten Morgen [geht] der König in den Tempel des Ziparwa. (Und dort findet auch das) Fest für den Wettergott von Ḥatti (statt). An jenem Tag öf[fnet man] den Pith[os des W]eizens. Im Tempel der Sonnengöttin aber feiert man das ḥatauri-(Schlacht-) Fest. Man schlachtet [zehn] Schafe. Man nimmt das Fleisch, kocht es [und] stellt es vor die Gottheit hin. Al[le] Schafe aber nimmt man [z]um Palast zurück. [Ein] Schaf jedoch [lä]ßt man im [Innen]raum des Tempels. [Und] wie der Sänger (und) der Palastgardist im Tempel des Wettergottes zugerüstet haben, so rüsten sie ebenso auch i[m Tempel der Sonnengöttin] zu. So wurde (es) von der Gottheit (durch Orakel) [festgesetzt].“¹⁴⁰

Das Zeremoniell im Tempel der Gottheit Ziparwa: Erhalten sind die ersten acht Zeilen und der Kolophon des Einzelrituals im Ziparwa-Tempel, das auf drei Tafeln niedergeschrieben war, wobei die dritte Tafel noch das Festritual für die „Sonnengöttin der Erde“ enthält. Im Gegensatz zur Übersichtstafel leitet das Zeremoniell im Tempel der Gottheit Ziparwa nicht der König, sondern der Prinz, der von den Beschwörerinnen „alte Frauen“ assistiert wird: „[Wen]n man frühmorgens den Tempel der Gottheit Ziparwa öf[fnet, geht man hinein. Und die Brote, die der Prinz zu brechen pflegte, und die

¹³⁹ IBoT 3.1, bearbeitet von V. Haas und M. Wäfler 1976, 88-95.

¹⁴⁰ A Vs. II 14-25. Ziparwa ist eine schon in den althethischen Festritualen [KBo 17.8(= StBoT 25, 1980, Nr. 136) linke Kol. 5'] belegte palaische Gottheit, für deren Kult verschiedene Rituale erhalten sind, CTH 643; zuletzt H. Klengel 1988, 106 mit Anm. 21. Vgl. den 9. Tag des nuntarriyašḥa-Festrivals.

Brote, die die Beschwörerinnen zu brechen pflegten, die nimmt man vor den Götter(bilder)n weg und nur die Beschwörerinnen []".¹⁴¹

Der 13. Tag: „Am nächsten Morgen geht der König ferner in den Tempel der Gottheit Ziparwa; und dort (ist) ihr Fest.“¹⁴²

Der 14. Tag: „Am nächsten Morgen [feiert] der König die „Sonnengöttin der Erde“. [] Zur Nachtzeit [geht] der Opferschau-priester in den Raum der kultischen Waschung. Am Buchsbaumhain, bei der Stele des Wettergottes“, [].¹⁴³

Der 15. Tag: „Am nächsten Morgen [geht] der König in den Raum der kultischen Waschung des [Buchsbaum]haines. Man schlachtet Rinder (und) Schafe an der Stele des Wettergottes.“¹⁴⁴

Drei Ritualfragmente sind dem 14. und dem 15. Tag zuzuordnen. Eines ist in der Art eines königlichen Dekretes mit der Genealogie Tuthaliyas IV. eingeleitet¹⁴⁵ und enthält das Opferzeremoniell für den Wettergott von Hatti „im Buchsbaumhain an der Stele nahe des kultischen Waschungshauses“. Die Rede ist, in fast gänzlich zerstörtem Kontext, von einem zweiten Festtag, an dem Brot- und Schlachtopfer bereitgestellt werden.¹⁴⁶ Die geringen Reste der folgenden Kolumnen berichten von dem AN.TAĤ.ŠUM^{SAR}-Speiseopfer im Buchsbaumhain¹⁴⁷ und von einem Opferzeremoniell, in dem der König stehend die Gruppe Sonnengöttin-Mezzulla „drinnen trinkt“; untersagt ist die Verwendung des iškaruḫ-Gefäßes. Die große Leier erklingt. Ein Mund-schenk gibt dem König ein Sauerteigbrot, das der König bricht. In dem folgenden Opfergang „trinkt der König stehend“ die Gruppe Wettergott-Wašezzil(i) „draußen“. Erwähnt ist die Königin, dann ist der Text abgebrochen.¹⁴⁸

¹⁴¹ KUB 20.8.

¹⁴² A Vs. II 25-26.

¹⁴³ A Vs. II 27-29.

¹⁴⁴ A Vs. II 27-31.

¹⁴⁵ Siehe S. 773.

¹⁴⁶ KUB 20.63 + KUB 11.18 Vs. I.

¹⁴⁷ KUB 20.63 + KUB 11.18 Vs. II.

¹⁴⁸ KUB 20.63 + KUB 11.18 Rs. IV. Das Fragment KUB 11.22 ist durch die Einleitung und den Kolophon – „Wenn der König den Wettergott von Hatti im Buchsbaumhain feiert“ – als zu diesem Tag gehörig bestimmt.

Ein weiteres Tafelfragment enthält ebenfalls einen zweiten Tag, der mit dem Öffnen der ḫalentuwa-Residenz beginnt. Nach einer großen Textlücke sind der AZU-Beschwörungspriester und der König mit Opferhandlungen – Speiseopfer und Libationen – an der Stele (des Wettergottes) beschäftigt. Nach einer Textlücke vollzieht das Königspaar das Trinkzeremoniell für Zababa. Das Verbot, dabei das iškaruḫ-Gefäß zu verwenden, schlägt inhaltlich eine Brücke zu dem vorangegangenen Fragment; auch hier erklingt die große Leier, und auch das Sauerteigbrot wird geopfert.¹⁴⁹

Der 16. Tag: „Am nächsten Morgen gehen König (und) Königin in den Tempel des Wettergottes. Die große Versammlung (findet statt). Im Tempel des Zababa aber feiert man das [ḫatauri]- (Schlacht-)Fest: Man schlachtet zehn Schafe, nimmt das Flei[sch] und stellt es vor die Gottheit hin. Alle Schafe aber nimmt man wieder zum Palast; und nur ein Schaf läßt man im Tempel. Die Becher des Monatsfestes bereitet man vor. So wurde es von der Gottheit (durch Orakel) festgesetzt“.¹⁵⁰

Das Zeremoniell im Tempel des Zababa: Das gut erhaltene Einzelritual im Tempel des Zababa¹⁵¹ enthält das übliche Hofzeremoniell: Frühmorgens tritt der König aus der ḫalentuwa-Residenz. In Begleitung zweier Pagen und eines Palastgardisten begibt er sich zum Tempel des Zababa.

Bevor der König die Kulthandlungen einleitet, stellt er zwischen sich und dem Priester des Gottes einen Kontakt her, indem er ihn mit der Hand berührt. Nun erst geht er in den Tempel und begrüßt Zababa. Er setzt sich zur Kultmahlzeit, die mit dem Ruf „zum Essen“ eröffnet wird. In Begleitung der beiden Pagen und des Palastgardisten geht der König zurück in die Residenz. Währenddessen fegen die Bademeister/Barbiere den Tempel; dann legt man auf den Opfertisch vor der Statuette des Zababa rohes Fleisch von einem Stier, Kühen, Schafen und Ziegenböcken; rechts und links davon stellt man je eine silberne, mit Wein gefüllte Terrine. (Auf einen Speiß) stecken die ḫaliyami-Priester¹⁵² šaram(m)a(na)-Gebäck“ und die Köche gebratenes Fett. Herolde bereiten Chaiselonguen vor.

¹⁴⁹ Rs. V.

¹⁵⁰ In KBo 34.157 ist der Kolophonvermerk, „dritte [Tafel] des AN.T[AH].ŠUM^{SAR}-Festrituals], 15. Tag“, erhalten.

¹⁵¹ CTH 612, bearbeitet von E. Badalı und C. Zinko 1989.

¹⁵² F. Pecchioli Daddi 1982, 221 f. und E. Neu 1983, 44 Anm. 227a.

Der Festzug von der Residenz zum Tempel: In der ḫalentuwa-Residenz legt der König das Zeremonialgewand an. Im Hof der Palastgardisten haben sich die Würdenträger, die Pagen und alle Palastgardisten versammelt. König und Königin treten in Begleitung der beiden ihnen voraneilenden Pagen und des Palastgardisten aus der Residenz. Die im Hof Versammelten folgen dem Königspaar in einer Prozession zum Tempel. Komödianten schlagen Trommeln und die 'Teilhaber' tanzen neben dem Königspaar nach dem Klang einer Leier. Eine andere Gruppe von Komödianten „in roten Kleidern“ stellt sich neben das Königspaar, dreht sich mit emporgehaltenen Händen an Ort und Stelle und psalmodiert.

Noch bevor das Königspaar den Tempelbezirk erreicht, hat sich dort zum Empfang das Dreierkollegium eingefunden. Wenn das Königspaar den Tempel betritt, dreht sich ein im Torbau stehender Tempeltänzer einmal um sich selbst. Das Königspaar steht im Tempelhof. Der Kommandeur der Palastgarde berührt den Mantel des Priesters der Schutzgottheit, der eine Räuchersubstanz in Händen hält. Die beiden Pagen bringen dem Königspaar Wasser zum Waschen der Hände, der Prinzipal der Pagen reicht ein Handtuch und der Priester ein Stück von der Räuchersubstanz. Der Prinzipal der Pagen bringt „das Tuch der Goldlanze“, mit dem sich der König die Hände abtrocknet. Ein Page nimmt dem Priester den Rest der Räuchersubstanz ab, und der Priester verneigt sich vor dem König. Der Page reicht der Königin die Räuchersubstanz, woraufhin sich die gleiche Zeremonie wiederholt.

Gereinigt betreten König und Königin den Tempel, treten zum Postament und verneigen sich vor der Gottheit einmal. Ein Komödiant spricht und ein Vortragspriester ruft. Der König geht zum Thron und die Königin in den Innenraum. Das zweite Opferzeremoniell im Tempel erfolgt in mehreren Stufen, die aus jeweils zwei Abschnitten bestehen, nämlich aus der Beopferung des Paares Throngöttin und Zababa sowie der sakralen Stellen des Tempels:¹⁵³ Der Küchenmeister legt die Schultern der geschlachteten Schafe zuerst vor das Paar Throngöttin-Zababa und dann an oder zu den sakralen Stellen. Der König berührt die Weinschale und der Küchenmeister libiert mit ihr dem Götterpaar; dann reinigt er sich zusammen mit dem Prinzipal der Tafeldecke. Nach einer Wein-

spende an der im Tempel aufgestellten Statue Ḫattušilis I. übernimmt der König das Opferzeremoniell: Er verneigt sich vor der Statue; dabei deklamieren der Komödiant und der Vortragspriester. Der König führt stehend das Trinkzeremoniell aus und libiert Wein in eine Schale; eine Leier erklingt und wieder deklamieren die beiden Kultakteure. Danach schickt man sie aus dem Tempel hinaus.

Nun folgt das *Zeremoniell mit den Regalia Lanze und Krummstab*, wie es ähnlich auch am zweiten Festtag in der ḫalentuwa-Residenz vollzogen worden ist: Das Königspaar setzt sich auf den Thron. Der Page bringt das „Tuch der goldenen Lanze“ und den Krummstab: Er reicht dem König das Tuch, stellt den Krummstab an die rechte Seite des Throns, geht einen Schritt zurück, tritt vor das taršanzipapodium(?) und ruft, die goldene Zeremoniallanze haltend, „kašmišša!“. Daraufhin stellt sich der Kommandeur der Palastgarde mit der Lanze und dem Zepter vor den König. Die beiden Pagen bringen in der goldenen Schüssel das Wasser. Das Königspaar wäscht sich die Hände; der Prinzipal der Pagen reicht das Tuch zum Abtrocknen. Der Prinzipal der Pagen und der Kommandeur der Palastgarde gehen (mit dem Tuch) hinaus.

Das Zeremoniell mit der Lanze und dem šaram(m)a(na)-Gebäck: Ein Page stellt die goldene Lanze und ein Sistrum zu einer anderen, an der rechten Seite des Throns lehnenen Lanze; er geht einen Schritt zurück und tritt über das „šaram(m)a(na)-Gebäck der Pagen. Der Kommandeur der Palastgarde eilt herbei und stellt sich dem König gegenüber auf. Die beiden Pagen legen dem Königspaar die „Knietücher“ auf den Schoß, gehen dann einen Schritt zurück und treten über das „šaram(m)a(na)-Gebäck der Pagen. Der Kommandeur der Palastgarde winkt mit einer Lanze, ruft „kašmišša!“ und stellt die Lanze links vom König an die Wand. Der Prinzipal der Tafeldecke bringt den „reinen Tisch“ herbei, an dessen rechter Seite drei Palastgardisten schreiten, die je eine Lanze und ein Zepter (aus šuruhḫa-Holz) tragen. Der Kommandeur der Palastgarde tritt dem Zug entgegen und der Prinzipal der Tafeldecke stellt den Tisch ab, hebt ihn sogleich wieder hoch und stellt ihn vor den König. Dann geht er einen Schritt zurück und tritt über das šaram(m)a(na)-Gebäck. Sämtliche Pagen hocken auf den Boden. Nun treten auch der Kommandeur der Palastgarde und der Prinzipal der Pagen einen Schritt zurück; der erstere nimmt dabei den Tisch und tritt über das šaram(m)a(na)-Gebäck des Kommandeurs der Palastgarde.

¹⁵³ Siehe S. 262-264.

Der Prinzipal der Tafeldecker verläßt die Szene. Nun treten auch die drei Palastgardisten, die rechts vom Tisch schritten, einen Schritt zurück und „hocken sich über ihr šaram(m)a(na)-Gebäck“. Ihre Lanzen und die Zepfer nimmt ihnen ein anderer Palastgardist ab und stellt sie an die Wand; dann hockt auch er sich über sein šaram(m)a(na)-Gebäck. Der Herold tritt auf, und die Tafeldecker formieren sich. Ein Bademeister/Barbier bringt einen Kuchen und reicht ihn einem Pagen, der ihn seinem Prinzipal übergibt. Dieser bricht den Kuchen an der Lanze der Schutzgottheit entzwei und gibt ihn dem Pagen zurück, der ihn dem Bademeister/Barbier überreicht.

Die „große Versammlung“: Der Herold eilt zur Gruppe der Prinzen, und fordert sie zum Hinsetzen auf, d.h. zur Teilnahme an der Festversammlung. Dann läuft der Herold an der Gruppe der Köche vorbei zum „reinen Priester“, dem „Herrn von Ḫatti“ und zu der Priesterin der Getreidegöttin und fordert sie auf, sich hinzusetzen. *Der Auftritt der Leierspieler:* Währenddessen meldet der Kommandeur der Palastgarde dem König, daß die Leierspieler eingetroffen sind. Der König befiehlt ihnen, ihre Musikinstrumente bereitzuhalten. Der Kommandeur der Palastgarde geht in den Hof und gibt die Anweisung dem Herold mit den Worten „Musik!, Musik!“ weiter. Der Herold tritt zum Tor hinaus und überbringt den draußen wartenden Musikern den Befehl „Musik!, Musik!“ Die Musiker ergreifen ihre Leiern, folgen dem Herold in den Tempel und stellen sich vor dem taršanzipa-Podium(?) auf. Sänger und das Dreierkollegium gesellen sich dazu. Die Köche bringen eine Fleischbrühe und zerteilen das Fett der geopfertem Schafe. Der Herold läuft zu der Gruppe der „Fremden“ – den Gesandten – und zu dem „Herrn des GIŠ¹⁵⁴zahuṛti-Stuhls“¹⁵⁴ „in die Innengemächer der Würdenträger“ und fordert auch sie auf, sich zu setzen. Der Kommandeur der Palastgarde meldet dem König, daß die Speisen und das Bier zugerüstet sind.

Das Tuch-Zeremoniell: Daraufhin wirft der König ein Tuch in die versammelte Festgemeinde: „Und wenn er es dorthin wirft, wo die Pagen hocken, nehmen es die Pagen. Wenn er es aber dorthin wirft, wo die Palastgardisten hocken, nehmen es die Palastgardisten. Sie

¹⁵⁴ Nach S. Alp 1983, 82 Anm. 86 wohl der Vertreter derjenigen, die ein Recht auf einen bestimmten Sitzplatz während der Festversammlung hatten.

geben es den Tafeldeckern.“ Dann gibt der König den Barbieren mit den Augen einen Wink, damit sie den Fußboden kehren. Wieder bringen die beiden Pagen die goldene Schüssel mit Wasser herbei; das Königspaar wäscht sich die Hände und der Prinzipal der Pagen reicht das Handtuch. Der Prinzipal der Pagen und der Kommandeur der Palastgarde gehen hinaus.

Das Trinkzeremoniell: Der „Mundschenk Des-Sich-Niederknien“ tritt auf. Zwei andere Mundschenke – der Prinzipal der Mundschenke und der Mundschenk der Pagen – reichen dem Königspaar Bier; sitzend trinkt es für Tauri(t). Zwar erklingt die Leier, doch darf weder gesungen, noch Brot geopfert werden. Die Herolde fordern die Gruppe der Gesandten auf, sich zu erheben.

Der König vollzieht das Trinkzeremoniell für das Paar Ištu-¹⁵⁵ Tappinu¹⁵⁵; dabei singen die Sänger zu den Klängen der Leiern. Der König libiert in die Schale und ein Mundschenk bringt von draußen ein Sauerteigbrot, das er, nachdem der König es gebrochen hat, wieder hinausträgt. Ein Tafeldecker reicht dem König ein süßes Brot von dem „reinen Tisch“, das der König bricht, und das der Tafeldecker wieder auf den Tisch legt. König und Königin erheben sich vom Thron, und der König verneigt sich. Ein Komödiant und ein Vortragspriester deklamieren. Das Königspaar setzt sich, und die Pagen legen ihnen das Tuch auf den Schoß. Der Prinzipal der Pagen meldet dem König „32 Brote der Stadt Arinna“, die – nachdem der König „von weitem“ die Hand (daran) gelegt hat – wieder hinausgeschafft werden. Aus dem Totentempel wird die taḪ(a)tumar(a)-Räuchersubstanz gebracht. Es treten der Prinzipal der Tafeldecker, die Köche, [] und „der Mundschenk Des-Sich-Niederknien“ auf.

Das Königspaar vollzieht zum dritten Mal das Trinkzeremoniell für das Paar Wettergott und Wettergott von Zippalanda; die Tempelsänger singen zum Klang der Leiern. Ein Mundschenk reinigt ein silbernes Opfergefäß. Es folgt das Ritual mit dem Sauerteigbrot und dem süßen Brot wie bei der Ehrung des Paares Ištu-Tappinu.

Der Auftritt der Jäger¹⁵⁶ und der Schmiede: Der Kommandeur der Palastgarde meldet, daß die Begrüßungsgeschenke für die Hunde-

¹⁵⁵ Siehe S. 420 und 426 f.

¹⁵⁶ Siehe S. 438.

maskenträger, nämlich Kleider, eine Speise sowie etwas Silber und Gold, bereitgestellt sind. Ein Tafeldecker legt (für die Jäger?) vor das Fenster ein weißes und ein rotes tunnaptu-Gebäck und Käse. Der Herold läuft einer sich nähernden Gruppe von Schmieden voran, die von einem festlich gekleideten Mundschenken angeführt ist. Die Schmiede bringen zwei silberne Rinderkopf-Rhyta¹⁵⁷ herbei, die der Mundschenk an den Hörnern ergreift und damit neben dem Herd libiert. Ein Tafeldecker nimmt vom Tisch tunnaptu-Gebäck, füllt die Rhyta mit Wein und schafft sie wieder hinaus.

Es folgt ein viertes Trinkzeremoniell (in zerstörtem Kontext). Danach verneigen sich die immer noch stehenden Gesandten vor dem König; der Weinschalenhalter bietet ihnen Wein an; dann setzen sie sich. Ein drittes Mal kommt der „Mundschenk Des-Sich-Niederkniens“.

Dreimal hintereinander vollzieht nun das Königspaar sitzend das Trinkzeremoniell; erstens für die Göttin Hulla, wobei Flötenspieler auftreten, zweitens für Telipinu, für den die Leier erklingt, und drittens für Zababa, für den die Tempelsänger zu den Klängen der Leiern und Trommeln singen. Jede einzelne der drei Trinkzeremonien ist mit dem Ritus des Sauerteigbrotes und des süßen Brotes sowie mit dem Auftritt des „Mundschenken Des-Sich-Niederkniens“ verbunden. Ein Tempelsänger beschließt mit einer Rezitation das Trinkzeremoniell. Die Gesandten und die übrige Versammlung verneigen sich einmal vor dem König. Ein Mundschenk bringt dem König ein Weingefäß und ein Brot von draußen, das dieser bricht, wonach es der Mundschenk wieder hinausbringt. Erneut verneigen sich die Gesandten zweimal vor dem König und setzen sich. Wieder tritt „der Mundschenk Des-Sich-Niederkniens“ auf. *Das Zeremoniell des Kommandeurs der Palastgarde und des Mundschenken:* Ein Mundschenk hält einen mit Wein gefüllten Becher. Der Kommandeur ergreift den Mundschenken [rechts] am Mantel und führt ihn vor den König. Der Mundschenk reicht dem König den Becher. Nun entfernen sich die beiden rückwärts, wobei ihre Augen auf den König gerichtet sein müssen, und stellen sich neben den Herd. Der Kommandeur läßt den Mantel los, und der Mundschenk verneigt sich vor dem König. Dann ergreift der Kommandeur den Mundschenken beim Mantel links und führt ihn erneut vor den König. Wieder gibt der Mundschenk dem König den

Becher. Beide gehen in der gleichen Weise wie vorhin zum Herd zurück, neben dem der Mundschenk sich niederkniet. Der Kommandeur verläßt den Schauplatz und statt seiner betritt ein Weinschalenhalter die Szene. Er nimmt dem knienden Mundschenken den goldenen Becher ab und schafft ihn hinaus. Zwei Küchenbedienstete bringen šaram(m)a(na)-Gebäck und gesottenes Fett, das sie dem König reichen. Der kniende Mundschenk erhebt sich, verneigt sich vor dem König und nimmt ihm das šaram(m)a(na)-Gebäck ab. Erneut fordern die Herolde die Festversammlung auf, sich zu erheben. Die beiden Pagen nehmen dem Königspaar die Tücher vom Schoß.

Stehend vollzieht nun das Königspaar das Trinkzeremoniell für die Sonnengottheit; die Tempelsänger singen, drei Trommeln werden geschlagen und Rezitationen vorgetragen. Auch hier schließt sich der Ritus mit dem Sauerteigbrot und dem süßen Brot an. Vor das Fenster legt man das zipulašši-Gebäck. Der „Mundschenk Des-Sich-Niederkniens“ tritt auf. Es ist dabei von Wichtigkeit, daß die Gesandten während dieses Festaktes stehen.

Der 17. Tag: „Am nächsten Morgen gehen König (und) Königin in den Tempel(-Raum) der Gottheit Ḫannu. Die große Versammlung (findet statt). In den Tempel des Wettergottes entsendet man vom Palast den Prinzen. Er feiert das ḫatauri-(Schlacht-)Fest. Die Schafe schlachtet man. Man nimmt das Fleisch und kocht es. Man stellt es vor die Gottheit. Die Schafe nimmt man zum Palast zurück. Nur ein (einziges) Schaf läßt man im Innenraum des Tempels. Essen (und) Trinken (findet statt). Vom Palast sendet man einen (anderen) Prinzen; er hält einen Becher [], man singt [] Und der Sonnengöttin von Arinna und dem Wettergott von Šamuḫa weihet man [das Schaf(?)].“¹⁵⁸

Der 18. Tag: „Am nächsten Morgen feiert der König den Wettergott Piḫaššašši (im) Haus der Reinheit. Die Königin aber feiert die Sonnengöttin von Arinna im Innenraum der ḫalentuwa-Residenz.“¹⁵⁹

Reste eines Festzeremoniells für den Wettergott Piḫaššašši im „Haus der Reinheit“ und für die Sonnengöttin von Arinna liegen

¹⁵⁷ Siehe S. 533 f.

¹⁵⁸ A Vs. II 40-51, Rs. III 1-3, zu vergleichen ist der 9. Tag des nuntarriyašḫa-Festrituals.

¹⁵⁹ A Rs. III 4-6.

in wenigen Fragmenten vor.¹⁶⁰ Der Terminus „Haus der Reinheit“ verbindet mit diesem Tag auch ein Ritual für den Wettergott, das ebenfalls dieses Gebäude erwähnt.¹⁶¹ Der Text setzt mit dem Erscheinen des Königs ein: „Wenn der König aus dem Haus der Reinheit kommt, tragen die Tafeldecker die Brote weg.“ Es handelt sich dabei um jene zwölf „großen Brote“, die Šuppiluliuma I. dem Wettergott für dieses Fest gestiftet hat.¹⁶² Während des Zeremoniells rufen die Rezipitoren „aḫa!“ und die Psalmodisten psalmisieren.¹⁶³ Nach einer Lücke unbestimmter Größe folgt das Zeremoniell mit der tuḫḫuešsar-Substanz: [Der Kommandeur] der Palastgarde hält dem König die Reinigungssubstanz hin, mit der der König sich reinigt. Dann reicht ihm der Prinzipal der Pagen das Tuch, mit dem er sich die Hände abwischt. Nun begibt sich der König in Begleitung der zwei ihm voranlaufenden Pagen zum Tempel des Wettergottes; er geht in den Tempel, verneigt sich vor der Götterstatuette, kniet nieder und verneigt sich erneut. Das Dreierkollegium tritt auf.¹⁶⁴ Nach einer größeren Textlücke findet ein Brotopferzeremoniell an den sakralen Stellen des Tempels statt: [Der König] bricht ein Brot und legt es mitten auf den Herd. Man bereitet die ḫarzazu(ta)-Brotspeise und legt je eine Portion an den Thron, an das Fenster und zu dem „Zepter der Gottheit“, d.h. des Wettergottes. [Der König] bricht ein Brot und legt es vor die Statuette des Stieres Šeri(šu); er bricht an anderes Brot und legt es vor die Statuette des Stieres Hurri. Aus einem Brot macht man sechs Klumpen, von denen der König jeweils einen Klumpen vor die Waffe, vor den Wagen (des Wettergottes), auf das Riegelholz und neben den Herd legt. In einem Paralleltext folgen noch die Statuetten der beiden Berge Namni und Ḫazzi.¹⁶⁵ *Das Opfer an die verstorbenen Könige:* Es schließt sich die Beopferung der Statuen der früheren Könige an: Nämlich jeweils ein Brocken Brot für den Dynastiegründer Ḫattušili I., für Tuḫḫaliya I./II und für Šuppiluliuma.

liuma. Die Paralleltexte fügen noch Muršili II. hinzu.¹⁶⁶ Dann bricht man die (von Šuppiluliuma I. gestifteten) „großen Brote“ und legt sie vor den Altar. Auf die Brote schüttet der Küchenmeister dreimal Mehl; je einmal vor die Damnaššara-Sphingen, einmal vor Šuwaliyatt-, einmal „inmitten auf den Herd“, einmal an das Fenster, einmal vor das „Zepter der Gottheit“, einmal vor Šeri(šu), einmal vor Hurri, einmal vor die Waffe, einmal am Wagen, einmal am Riegelholz, einmal neben den Herd und schließlich wiederum vor die Statuen Ḫattušilis, Tuḫḫaliyas,¹⁶⁷ Šuppiluliumas und (in den Paralleltexten) Muršilis. Dann verläßt der König den Tempel und begibt sich, begleitet von den zwei ihm voranlaufenden Pagen, in den „Innenraum der Pithoi“. ¹⁶⁸ Dort schöpft er mit einem silbernen Becher aus einem Pithos dreimal Wein und schüttet ihn dreimal zu Boden. Mittlererweile hat der „Bronzeschalenhalter“ bereits das išpantuzzi-Libationsgefäß vorbereitet, aus dem der Prinzipal der Pagen fünfmal schöpft []. Dann [berührt] der Kommandeur der Palastgarde den Mantel [des Priesters der Schutzgottheit?] und [führt] auch ihn in das Innengemach der Pithoi.¹⁶⁹ Nach einer größeren Textlücke findet ein Schlachtopfer für den Wettergott statt: Der Küchenmeister schlachtet zwölf Opfertiere – zehn Schafe und zwei Stiere – neben dem Herd. Mit einem silbernen Becher fängt er das Blut der Schafe auf und libiert es vor dem Altar.¹⁷⁰ Wenn der Küchenmeister „die Libation des Blutes der Schafe“ beendet hat, folgt die Libation des Blutes der Stiere, deren Blut der Küchenmeister mit 20(?) silbernen Bechern auffängt und es vor dem Altar libiert; während des Blutritus psalmodiert der Psalmodist. Der Küchenmeister legt die Köpfe der 20 Schafe und der zwei Stiere am Altar des Wettergottes nieder (Abb. 97).¹⁷¹ Ein Paralleltext enthält das Ende des Rituals dieses Tages: Der König gibt den Bademeistern/Barbieren mit den Augen einen Wink, den Fußboden zu fegen. Die Pagen bringen dem Königspaar in der goldenen Schüssel das Wasser zum Waschen der Hände; der Prinzipal der Pagen reicht das tanipu-Tuch, mit dem sich König und

¹⁶⁰ CTH 613. KUB 11.13; KUB 51.13; KBo 13.245.

¹⁶¹ KUB 10.11, M. Popko 1986a, 475 und P.H.J. Houwink ten Cate 1988, 186 Anm. 39. Zu KUB 10.11 sind fernerhin KBo 2.29, KBo 2.30, 770/b und VAT 7501 (durch den Kolophon als zum AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual bestimmt) zu stellen, H. Otten 1951, 58 mit Anm. 3.

¹⁶² Siehe S. 772.

¹⁶³ KUB 10.11 Vs. I.

¹⁶⁴ KUB 10.11 Vs. II.

¹⁶⁵ VAT 7501 Vs. 9'.

¹⁶⁶ KBo 2.29 Vs. 14'; KBo 2.30 Vs. 15; VAT 7501 Vs. 13'.

¹⁶⁷ KUB 10.11 Vs. III.

¹⁶⁸ KUB 10.11 Rs. IV.

¹⁶⁹ KUB 10.11 Rs. V.

¹⁷⁰ C. Kühne 1986, 106 f. Anm. 80.

¹⁷¹ KUB 10.11 Rs. VI bearbeitet von S. Alp 1983, 35 f. Das Ende der Tafel ist nicht erhalten.

Königin die Hände abtrocknen. Der Kommandeur der Palastgarde überbringt [dem König] eine Meldung; man überreicht und zerbricht einen nicht erhaltenen Gegenstand. Der Kolophon bezeichnet die Festhandlungen dieses Tages als „[das Ritual der St]jere“.¹⁷²

Die ungewöhnliche Bezeichnung des Tempels als „Haus der Reinheit“ erscheint sonst nur noch in einem königlichen Ahnenopferfritual,¹⁷³ das deshalb diesem Tag zugeordnet werden könnte.

Der 19. Tag: „Am nächsten Morgen ist der Tag der reinen Fleischteile. Der König aber geht (wieder) zum Buchsbaumhain. Er stellt (dort) die Rennpferde auf den Weg. Hinterher – sei es der Kommandeur der Palastgarde, sei es der Prinzipal der Pagen – richtet er vor dem Wettergott Piḫšaššaši und vor der Sonnengöttin von Arinna die Becher her.“¹⁷⁴

Da an diesem Tag der Wettergott in seinem Aspekt als der blitzende Gott neben der Sonnengöttin von Arinna im Mittelpunkt der Verehrung steht und auch der Wettergott von Nerik verehrt wird, dient das Ritual dem Einsetzen des Frühlingsregens. Dementsprechend findet sich die Folge von jeweils drei Brotopferritten, deren eines dem Wagen [des Wettergottes], dem Donner, den Wettergöttern, den Wolken und den Regengüssen gewidmet ist; die beiden anderen sind an die „Götter des Vaters des Wettergottes“¹⁷⁵ und an den Wesir des Wettergottes gerichtet.¹⁷⁶

Das Hofzeremoniell ähnelt, soweit erhalten, dem des vorangegangenen Tages. Es beginnt mit dem Öffnen der ḫalentuwa-Residenz und wird in den „reinen Häusern“ – dem Tempel des Wettergottes und der Sonnengöttin von Arinna – fortgesetzt.¹⁷⁷ Neben dem Königspaar agieren auch hier der Kommandeur der Palastgarde, [der Prinzipal der Pagen] mit seinen Pagen, ein Mundschenk, „(der Mundschenk) Des-Sich-Niederkniens“, mehrere Sängergruppen, Komödianten und Psalmodisten.¹⁷⁸

Der Text setzt mit dem Einzug der Musikkapelle in den Tempel

ein. Wie am vorangegangenen Tag, so nehmen auch jetzt die Leierspieler ihre Leiern und ziehen, gefolgt von den Komödianten, Pagen und dem Psalmodisten, in den Tempel. Die Tempelsänger stellen den Leierspielern Stühle hin und hocken sich selbst vor den Leiern auf den Fußboden. Ein Page und der Psalmodist treten zu ihnen hin; ihnen gegenüber stellen sich die Komödianten mit einer arkammi-Trommel auf.¹⁷⁹

Nach einer großen Textlücke setzt das Trinkzeremoniell ein: Stehend trinkt das Königspaar aus dem goldenen Becher die Gottheit [Tauri(t)], wobei Musik untersagt ist. Es folgen der Auftritt des „Mundschenken Des-Sich-Niederkniens“ und das von den Pagen ausgeführte Zeremoniell mit den Knietüchern. Das Königspaar trinkt stehend zweimal den Wettergott Piḫšaššaši, dabei erklingen die Leiern zu hattischen Gesängen.¹⁸⁰ [] Das Dreierkollegium tritt auf. Der Mundschenk bricht ein Sauerteigbrot. Es folgt der Auftritt des „Mundschenken Des-Sich-Niederkniens“ und das Ritual der Knietücher. Begleitet vom Gesang und Spiel eines hurritischen Leierspielers trinkt das Königspaar sitzend Ḫebat.¹⁸¹ Die Tafeldecker breiten Früchte aus; dabei rezitiert einer der Komödianten „die Worte der Früchte“.

Nun teilt der Kommandeur der Palastgarde dem König das Ergebnis eines Gallenblasenorakels mit: „Dort (sind) taparwašu-Gebäcke und zehn Dickbrote; oben darauf (liegen) drei Gallenblasen der Widder. Um mit Bekleidung zu bekleiden, um mit Silber (und) Gold zu belohnen“. Es folgt das Ritual der Knietücher und der Auftritt des „Mundschenken Des-Sich-Niederkniens“. Begleitet von einer Leier und dem Gesang der Tempelsänger trinkt das Königspaar stehend den Wettergott von Nerik. Das Dreierkollegium tritt auf. Der König bringt ein Brotopfer dar, und die „große Versammlung“ erhebt sich.¹⁸²

Am Ende der Tafel erscheint in beschädigtem Kontext nochmals das taparwašu-Gebäckzeremoniell.¹⁸³ Da der der hattischen

¹⁷² VAT 7501 Rs.

¹⁷³ KUB 10.11, Ph.H.J. Houwink ten Cate 1988, 186 mit Anm. 39.

¹⁷⁴ A Rs. III 7-11.

¹⁷⁵ Siehe S. 111 und 333.

¹⁷⁶ KBo 13.245 Rs. VI.

¹⁷⁷ KBo 13.245 Vs. I.

¹⁷⁸ KUB 11.13.

¹⁷⁹ KUB 11.13 Vs. II.

¹⁸⁰ KUB 11.13 Vs. III.

¹⁸¹ KUB 11.13 Rs. IV, hier bricht der Text ab.

¹⁸² KUB 11.13 Rs. V.

¹⁸³ Zum Beispiel KBo 3.26 + IBoT 2.84 Vs. III; KBo 20.67 Vs. III 14-25. KUB 1.15 + IBoT 4.51, KUB 2.10 Vs. II, Rs. IV; KUB 10.89 Vs. I 16; KUB 11.34 Rs. IV; KUB 20.40; VAT 13016.

Sprache angehörende Begriff auch eine „Gottheit“ bezeichnet,¹⁸⁴ könnte es sich um ein Gebäudbrot eines taparwašu genannten Zeremonialgegenstandes des Königtums handeln.

Der 20. Tag: „Am nächsten Morgen (findet) die kultische Waschung (statt). Man opfert für den kulumurši-Ritus.¹⁸⁵ Im Tempel der [Schutz]gottheit veranstaltet man das ḥatauri-(Schlacht-)Fest: Zehn Schafe schlachtet man und [stellt] Fleisch(portionen) vor die Gottheit hin. Ein Schaf aber läßt man im Tempel. So, wie der Sänger (und) der Palastgardist im Tempel des Wettergottes [die Becher] hergerichtet haben, ebenso ri[chten sie] sie auch im Tempel der Schutzgottheit her“.¹⁸⁶ Version D¹⁸⁷ bietet statt des kulumurši-Opferritus: „Man feiert die [Gottheit] Kalimannaza.“¹⁸⁸

Der 21. Tag: „Am nächsten Morgen veranstaltet man im Tempel des Wettergottes von Ḥalab (und) im Tempel der Muttergöttin für die Gottheiten Kataḥḥa, Ugur, Ḥašam(m)ili und Ea das ḥatauri-(Schlacht-)Fest: Zehn Schafe opfert man im Innenraum des Tempels.“¹⁸⁹ Nach D: „Am nächsten Morgen [geh]t der König in den Tempel des Wettergottes von Ḥalab. Im Tempel der Muttergöttin feiert man für Ḥattagga, Ugur, Ḥa[ša]m(m)ili und Ea das ḥatauri-(Schlacht-)Fest. Zehn Schafe opfe[t man].“¹⁹⁰

Der 22. Tag: „Am nächsten Morgen aber gehen König (und) Königin in den Tempel des [Aš]kašepa. Die Opferschau-Priester [richten ein Anrufungsritual] an die Ša(w)oška von Ḥattarina; 22. Tag.“¹⁹¹

¹⁸⁴ KBo 2.29 Rs. 7'-8'; KBo 25.178 Vs. I 17, Rs. IV 18; KUB 25.3 Rs. IV 36; KUB 30.41 Rs. IV 21'-22'.

¹⁸⁵ Der hurritische Opferterminus kulumurši (Varianten: kulamurši, kulamuši) bezeichnet einen bestimmten Sühneritus; das kulumurši-Opfer wird ausschließlich abends vollzogen, siehe S. 691.

¹⁸⁶ A Rs. III 12-18.

¹⁸⁷ Rs. III 4'-7'.

¹⁸⁸ D Rs. III 5'. Zu vergleichen ist die „Quelle Kalimma“.

¹⁸⁹ A Vs. III 19-22. Auch für diesen Tag sind bislang keine Einzelrituale ermittelt; CTH 614 bucht IBoT I 3, bearbeitet von S. Alp 1983, 160 f. Dieses Ritual bezieht sich auf die Gottheit URAŠ.

¹⁹⁰ D Rs. III 8'-1'.

¹⁹¹ A Rs. III 23-25; D (Rs. III 12'-16') bietet stattdessen: „Am nächsten Morgen begibt sich der König in den Tempel des Schutzgottes von Tauriša [] Zedern im Wald, Haus [] in Ḥantilašša []; [die Sonnengöttin von] Arinna feier[t man].“

Der 23. Tag: „[Am nächsten Morgen aber gehen Kö]nig (und) Königin [zum Schutzgott von Tauriša und zu Ea in den Garten 'des verborgenen Platzes'.¹⁹² Die Opferschau-priester aber rich]ten ein Anrufungsritual an die Ša(w)oška von Ḥattarina.“¹⁹³

Der Festabschnitt im Tempel der Ša(w)oška von Ḥattarina

Der 24. Tag: „Am nächsten Morgen aber gehen König (und) Königin in den Tempel der [Ša(w)oška von Ḥattarina]. Die Waschung vollziehen sie. Die Opferschau-priester richten ein Anrufungsritual an die Ša(w)oška von Ḥattarina; sie reinigen auch die Hände der Gottheit. Am Abend führen sie das kulumurši-Opferritual aus.“¹⁹⁴ Dieses Opferritual findet der Übersichtstafel G zufolge im Tempel des Wettergottes von Ḥalab für den Schutzgott von Tauriša, für eine Quellgöttin und für eine weitere, im Text nicht erhaltene Gottheit statt.¹⁹⁵

Der 25. Tag: „Am nächsten Morgen aber [richten sie wieder ein Anrufungsritual] an die Ša(w)oška von Ḥattarina.“¹⁹⁶

Der 26. Tag: „Am nächsten Morgen aber [richten sie wieder ein Anrufungsritual] an die Ša(w)oška von Ḥattarina. (Es ist der) Tag der Fleischopfer.“¹⁹⁷

Für das Festritual der Ša(w)oška von Ḥattarina sind fünf Tage vorgesehen. An den ersten drei Tagen – dem 22. bis 24. Tag – richten die Opferschau-Priester jeweils ein Anrufungsritual an die Göttin.

Am 24. Tag reinigt man die Hände der Statuette der Göttin, und am Abend des gleichen Tages findet der kulumurši/kulamurši-Opferritus statt. Für den vierten und fünften Festtag, d.h. den 25. und 26. Tag des Gesamtrituals, sind weitere Anrufungsrituale verzeichnet. Der 26. Tag ist nach den charakteristischen Kulthandlungen als „der Tag der Fleischopfer“ bezeichnet.

¹⁹² Ergänzt nach G Rs. 5'-6'. Nach G „feiert [der König für] die Ša(w)oška von Ḥattarina [das Fest der AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}-Pflanze]“ (Rs. 6'-7').

¹⁹³ A Rs. III 26-28.

¹⁹⁴ A Rs. III 29-33.

¹⁹⁵ G Rs. 8'-9'.

¹⁹⁶ A Rs. III 34.

¹⁹⁷ A Rs. III 35-36.

Etwa zehn Fragmente von Einzelritualen dokumentieren diesen Festabschnitt.¹⁹⁸ Die Zeremonien führt die Königin zusammen mit dem AZU-Priester aus.

Wahrscheinlich gehört zu den ersten rituellen Handlungen ein von dem AZU-Priester ausgeführter, kaum mehr erhaltener Evokationsritus mit Anlockungsopfern für die Ša(w)oška von Ḫattarina.¹⁹⁹

Danach unterzieht sich die Königin, assistiert von dem AZU-Priester, einer Katharsis, die aus dem Waschen der Hände, dem Ritus des Schwenkens²⁰⁰ und einem Feuerritus besteht.²⁰¹

Am zweiten oder dritten Tag dieses Festabschnittes umwickelt der AZU-Priester die Axt der Ša(w)oška mit roter Wolle, „und legt (sie) zu den Herren; und sie tanzen“. Dann reinigt er die Axt mit Zedernharz und legt sie bei einem der Göttin dargebrachten Stück Fleisch nieder.²⁰²

Das Trinkzeremoniell: Nach diesem Festabschnitt vollzieht die Königin zweimal mit einem Becher das Trinkzeremoniell, verbunden mit einem Gebäckopfer, das auf einen Tisch vor den Götterstatuetten niedergelegt wird: Erstens für die Ša(w)oška von Ḫattarina, ihre Dienerinnendyade Ninatta-Kulitta sowie für Aya-Šimige²⁰³ und zweitens für die Ša(w)oška von Ḫattarina, Ninatta-Kulitta sowie für Ḫebat-Muš(u)n(n)i.²⁰⁴

Nach diesem Zeremoniell beginnt auch die Königin zu tanzen; ihr schließen sich „die Herren“ an.

Das Zeremoniell des Waschens der Füße der Götterstatue: Auf die Tanzszenen folgt das „Waschen der Füße der Gottheit“.²⁰⁵ Das Wasser

¹⁹⁸ V. Haas und I. Wegner 1992, 250-257.

¹⁹⁹ Der Text lässt noch erkennen, daß der AZU-Priester einen Platz [mit Pflöcken] markiert. Im folgenden Ansatz „locken (kallešanzi) sie das [] der Gottheit an“, KUB 45.39(= ChS I/3.1 1994, Nr. 20) Vs. II? 8'-10'.

²⁰⁰ Siehe S. 894.

²⁰¹ KUB 45.39(= ChS I/3.1 1994, Nr. 20) Vs. II? 19'-21'.

²⁰² IBoT 3.115 + KUB 47.69 + 53/w(= ChS I/3.1 1994, Nr. 17) Vs. I 5-8; vgl. auch KUB 45.37(= ChS I/3.1 1994, Nr. 21) Vs. II 1-5.

²⁰³ Siehe S. 137 und 380.

²⁰⁴ Siehe S. 387.

²⁰⁵ Nach KUB 41.13(= ChS I/3.1 1994, Nr. 18) Vs. II 7'-19' und IBoT 4.28(= ChS I/3.1 1994, Nr. 19) folgt dieses Zeremoniell auf ein Opfer aus Gebäcken, Wein, Honig, Käse, Früchten, Rosinen, Oliven, Sesam sowie zwei mit Kuchen gefüllten taubenförmigen Gefäßen, das am Schemel der Gottheit niedergestellt wird. Dieses Zeremoniell beschreibt auch KUB 12.5 Rs. IV, vgl. dazu HW² A 232.

füllt man in ein silbernes „Handgefäß“ und stellt es auf einen links von der Götterstatuette befindlichen Ständer. Rechts und links stellt man zwei weitere, mit Feinöl gefüllte Gefäße hin. Während des Waschens werden die Statuetten siebenmal hochgehoben; dazu singt man „das Lied des Waschens [der Füße]“.²⁰⁶ Nach dem Waschen salbt man die Füße mit dem Feinöl, dem verschiedene Ingredienzen beigemischt sind.²⁰⁷

Ritualhandlungen am Flußufer: Die auf der Rückseite der Tafel (Rs. IV) beschriebenen Ritualhandlungen sind dem vierten Tag, d.h. dem 25. Tag des Gesamtrituals, zuzuordnen: Nach dem Evokationsritus des AZU-Priesters reinigen Pagen die Ritualien am Fluß. Dabei werden ein ambašši- und ein keldi-Opferitus ausgeführt.²⁰⁸

Ein Speiseopferitus: Die Königin und der AZU-Priester vollziehen einen Speiseopferitus; doch zuvor reicht der Priester der Königin Zedernholz, das sie in der Hand behält. Sie tritt „hinter das Opfer“, das der Priester auf dem Tisch vor den Statuen zubereitet hat. Es besteht aus einem Fladenbrot, auf das eine Art Krautgericht und gebratene Leber- und Herzstücke der Opfertiere gelegt sind. Das Opfer erhalten nacheinander die Ša(w)oška von Ḫattarina, Ninatta und danach auch Kulitta.²⁰⁹ Dieses Opfer findet sich noch in einem anderen Fragment,²¹⁰ in dem es mit dem Tanz der Königin verbunden zu sein scheint.

In den Kontext der Axttanz-Zeremonien ist ein umfangreiches Trink- und Brotopferzeremoniell einzuordnen, das die Königin leitet. Geehrt werden verschiedene Götterkombinationen aus dem Kreis der Ša(w)oška von Ḫattarina: Das Zeremoniell beginnt die Königin, indem sie die Ša(w)oška von Ḫattarina, Ninatta-Kulitta sowie Ayanikaltu trinkt und das Opferbrot bricht. Die zweite Gruppe bildet Ša(w)oška von Ḫattarina mit Ninatta-Kulitta und Adamma-Kubaba; die dritte Gruppe mit Ninatta-Kulitta und Ilau-

²⁰⁶ Zum „Lied des Waschens der Füße der Gottheit“ siehe auch KUB 45.5(= ChS I/2 1986, Nr. 10) Vs.? II 22.

²⁰⁷ KUB 41.13 Vs. II 20'-25'.

²⁰⁸ KUB 45.39 Rs. IV? (Rs. III) 2'. Zum ambašši- und keldi-Ritus siehe S. 659-664.

²⁰⁹ Hier bricht KUB 45.39 Rs. III? ab; vgl. auch IBoT 3.115 + Rs., IV und KUB 41.13 Vs. I.

²¹⁰ IBoT 2.55(= ChS I/3.1 1994, Nr. 25) 6'-15'.

wa; die vierte Gruppe mit Ninatta-Kulitta und Uršui-Iškalli;²¹¹ die fünfte Gruppe mit Ninatta-Kulitta und Zalmi-Ninegal;²¹² [die sechste Gruppe mit ...].²¹³

Ein weiterer Festabschnitt in *Hattuša*(?)

Der 27. Tag: „Am nächsten Morgen opfern die AZU-Priester für (die Dyade) Ninattanni. Der König aber feiert die Gottheit Karmahī(li).“²¹⁴

Zu diesem Festtag liegt ein nur sehr fragmentarisch erhaltenes Einzelritual vor;²¹⁵ es enthält ein Opferzeremoniell, das die Königin, assistiert von einem Pagen und einem Mundschenken, ausführt.

Der 28. Tag: „Am nächsten Morgen feiert der König den Berg Tapala“.²¹⁶ Nach der Übersichtstafel G feiert der König für die Gottheit Karmahī(li), für den Berg Tapala und für den Berg [] „[das Fest der AN.TAĤ.Š]UMSAR-Pflanze“.²¹⁷

Das wohl zu diesem Tag gehörige Fragment eines Einzelrituals²¹⁸ enthält noch den Teil eines Opferzeremoniells im Innengebäude (des Tempels). Es setzt mit dem Händewaschen des Königs-paares ein. Auf einem Tisch stellt der Prinzipal der Tafeldecker warme und süße Brote bereit. Von diesen Broten bricht der König „vorn“ ein Stück ab. Ein AZU-Priester legt die Brote vor eine Stele, und die Köche legen die šeša-Fleischteile eines Rindes hin. Dann fegen die Barbieri den Fußboden. Während die Königin sitzt, libiert der König „stehend drinnen“ in die hup(p)ar(a)-Schale für

²¹¹ Die Dyade Uršui-Iškalli gehört auch zum Kreis der Hebat.

²¹² Zu Zalmi-Ninegal „Bild(zalmi) Palastherrin“ siehe S. 383.

²¹³ KUB 45.37(= ChS I/3.1 1994, Nr. 21) Rs. III 1'-12'; KUB 45.38(= ChS I/3.1 1994, Nr. 22); weitere solche Opferriten enthalten KUB 47.70(= ChS I/3.1 1994) Vs. und KUB 45.36(= ChS I/3.1 1994, Nr. 24) Vs. II(?) 1'-9'.

²¹⁴ A Rs. III 37-39. In der Namensform Ninattanni sind Ninatta und Kulitta zusammengefaßt. Die Statue der Gottheit Karmahī(li) ist beschrieben als „eine männliche Figur, sitzend [die Augen(?)] aus Gold; sie hält eine Keule in der [Rechten]. Darunter eine Basis aus Silber“ (KUB 38.1 Vs. I 4-6). Das Kultgefäß des Gottes hat die Form einer Faust, siehe S. 521 und 526 f.

²¹⁵ KBo 30.61.

²¹⁶ A Rs. III 40. Nach G ist dies der 30. Tag (Rs. 15'-16').

²¹⁷ G Rs. 15'-16'.

²¹⁸ KBo 30.69, parallel verläuft Bo 5480, M. Popko und P. Taracha 1988, 82 ff.

den Berggott Tapala, die Göttin Maliya des Berggottes Tapala, für die „Schutzgottheit der Siebengottheit“ und für (die wohl palaische Gottheit) Wašumma, die den Beinamen Kurtalli „zur Festung gehörig“ trägt. Der Sänger von Kaniš singt, ein Mundschenk gibt dem AZU-Priester ein Sauerteigbrot, das dieser vor die Stele legt.²¹⁹

In einem anderen Fragment²²⁰ findet das Zeremoniell auf dem Berg Taḫa bei einem Ritualzelt statt, in dem sich der König nach seiner Ankunft mit der tuḫḫueššar-Substanz reinigt. Sodann folgt die Reinigung der Stele des Berggottes und der bereitgestellten Opfertiere durch den Küchenmeister. Hierbei rezitiert er die leider nur schlecht erhaltenen „Worte der Reinigung“. Den wenigen, nach einer großen Lücke, noch erhaltenen Zeilen ist die Schlachtung der Opfertiere, deren Fleisch an der Stele niedergelegt wird, zu entnehmen.²²¹

*Der 29. Tag:*²²² „Am nächsten Morgen gehen König (und) Königin in den Tempel des Ea“.²²³

Festschauplatz ist der Tempel und der Tempelbezirk des Ea. Wie am vorangegangenen Tag, so führt der König auch jetzt die Kulthandlungen zusammen mit dem AZU-Priester aus. In hurritischer Tradition steht, wenn nicht das gesamte Ritual, so doch der Götterkreis des Ea mit seiner Gemahlin Damkina, seinem Wesir Iz-zummi, der Gottheit Kali sowie den Ea-Hypostasen Madi und Ḫazzizzi „Klugheit und Weisheit“. Zu ihnen gesellt sich der babylonische Gelehrten-gott Nabu.²²⁴ Ein hier einzuordnendes Fragment²²⁵ beschreibt den Kreis des Ea näher; es heißt dort: „[Der König] trinkt stehend: Ea, Damkina, Nabû, Nisaba, Madi-Ḫazzizzi, [Izzumm]i, den Priester, Kali, [die freundliche] Frau; bei dem reinen Herd kniend den Priester.“ Es folgt Wašumma-

²¹⁹ KBo 30.69 Rs. III und Bo 5480.

²²⁰ KUB 20.85(+) 48; die Zugehörigkeit zum AN.TAĤ.ŠUMSAR-Festritual ist nicht gesichert, M. Popko und P. Taracha 1988, 83.

²²¹ C. Kühne 1993, 235 f.

²²² CTH 616, hinzu kommen KUB 58.43 und 412/s; vgl. auch M. Popko und P. Taracha, 1988, 87 ff.

²²³ A Rs. III 41.

²²⁴ In der sumerographischen Schreibung ^DAG; vgl. KUB 51.79 Rs. 15' und KUB 59.42 Rs. 18' (V. Haas 1990, 548). Im babylonischen Pantheon ist Nabu mit Ḫa-si-sa-tu geglichen, A. Deimel 1914, 1394.

²²⁵ KUB 51.79 Vs. III, M. Popko und P. Taracha 1988, 100 ff.

Kurtalli mit dem Zusatz tarwiyalli, womit möglicherweise ein Tier gemeint sein könnte.²²⁶ Die folgenden beiden Gottheiten Ḥapušana und Šani-[] sind nur hier belegt. Vier andere Fragmente nennen noch die zu beopfernden Quellen Pinnat und Karepa(ti) sowie die „fließenden Kanäle“, ferner die Gottheit Ḥuwariyanzipa von Šamuḥa, die Torgottheiten Šalawaneš und die „Schutzgottheit des Flusses Nakkiliya(ta)“.²²⁷

Das Einzelritual war auf zwei Tafeln niedergeschrieben, von denen noch Fragmente der letzteren erhalten sind.²²⁸ Der Text setzt mit einem kathartischen Zeremoniell im Tempel des Ea ein, das der Schlachtung von neun Opfertieren – acht Widder und einer gemästeten Kuh – vorausgeht: Während der König am šarḥuli-Pfeiler steht, reinigt der Küchenmeister mit der tuḥḥueššar-Substanz dreimal die Statuette des Ea und zweimal die der Gottheiten Izzummi und Kali: Dann reinigt er die Opfertiere „und spricht die Worte des Reinigens“. Danach reinigt sich der König mit der Räuchersubstanz „und wischt sich die Lippen ab.“ Ein Page bringt ein Tuch, der König legt die Räuchersubstanz in das Tuch, und der Page bringt sie mit dem Tuch weg.

Die Konsekration der Opfertiere: Die Weihung der neun Tiere führt der König selbst aus, und zwar in der folgenden Zuteilung: Dem Ea ein Schaf; dem Paar Ea-Damkina ein Schaf; der Gruppe Ea-Damkina, Nabû, Nisaba, Madi-Ḥazzizzi, [Muttergöttin]-Schicksalsgöttinnen und „weib[liche Gottheiten] der Muttergöttin“ ein Schaf.²²⁹ Nach einer größeren Textlücke nimmt der Priester die Götterstatuetten vom Altar und bringt sie in das Innengemach.²³⁰

Die Katharsis der Götterstatuetten: Nach einer weiteren großen Lücke setzt der Text mit der Katharsis der Statuetten ein. Nachdem der Tempel gefegt wurde, wäscht und salbt der Priester im Innen-

gemach die Statuetten und stellt sie wieder auf den Altar, vor dem nun die Köche die Fleischopfer zubereiten: „Die rechten Schulterstücke, legen sie vor den Altar für Ea nieder“; sie bedecken die Fleischstücke mit dem Fett und das Ganze mit Brot. Das gleiche Opfer erhält auch Izzummi.²³¹

Das Opferzeremoniell des Königs: Das Königspaar begibt sich in den Tempel. Auf dem Opfertisch sind die gebratenen Lebern und die Herzen der Tiere bereits vorbereitet. Die Tafeldecker bringen Sauerteigbrote, süße Brote, 30 Fladenbrote und Gerstenbreigerichte herbei. Der König berührt die Sauerteigbrote, die der Küchenmeister bzw. der AZU-Priester zerteilt und für Ea rechts auf den Altar legt. Er bricht für die Muttergöttin und für die Schicksalsgöttinnen ein süßes Brot und drei Fladenbrote. Die feingeschnittenen Lebern und Herzen des Rindes und eines Widders legt er auf die zerteilten Brote und stellt das Opfer auf den Altar.²³² In dieser Weise beopfert er alle Gottheiten „der Reihe nach“. Ein Schreiber aber liest aus der Tontafel vor, welchen Gottheiten Schafe geopfert werden.²³³ Nach der Reihumbeopferung stellt er je ein Gerstenbreigericht hinter und vor den Altar: Dreimal wird das Gerstenbreigericht hinter den Altar und zwei weitere Male für Izzummi hinter den Altar geschüttet. Vor dem Altar libiert er dreimal tawal-Getränk, walḥi-Getränk und Wein; und wiederum zweimal für Izzummi vor dem Altar. Im Anschluß daran wird die ḥarzazu(ta)-Brotspise mit feingeschnittener Leber und Herz an den sakralen Stellen des Tempels niedergelegt: Je einmal am Thron, am Fenster, am Herd und auf den Türriegel und [neben] dem Herd.²³⁴ Nach einer größeren Textlücke finden weitere Brotopfer statt: Ein Brot für Izzummi und Kali hinter dem Altar „auf die Leber einmal“. Nun wiederholen sich die Opferniederlegungen und die Libationen an die sakralen Stellen des Tempels und „für alle Gottheiten der Reihe nach“; sodann wieder dreimal vor dem Altar, zweimal vor der Muttergöttin und den Schicksalsgöttinnen und dreimal für Izzummi und Kali vor dem Altar und wiederum an den sakralen Stellen des Tempels in der nämlichen Reihenfolge.²³⁵

²²⁶ F. Sommer und A. Falkenstein 1938, 43 Anm. 3.

²²⁷ KUB 51.79, KBo 11.21, IBoT 2.19 und KUB 44.3, H. Otten und C. Rüster 1975, 47; M. Popko und P. Taracha 1988, 100 ff.

²²⁸ KUB 48.43, Duplikat KUB 10.5; eine Parallelversion bieten KBo 9.140 und KUB 20.59 mit den Duplikaten KUB 7.31 und KUB 10.41; zur Textzusammenstellung siehe M. Popko und P. Taracha, 1988, 87-113.

²²⁹ KUB 20.59 Vs. I bricht hier ab; teilweise ist der Text nach KBo 9.140 Vs. I zu rekonstruieren, M. Popko und P. Taracha 1988, 93 mit Anm. 23.

²³⁰ Vs. II.

²³¹ Vs. III.

²³² Rs. IV.

²³³ Rs. V 1-6.

²³⁴ Rs. V.

²³⁵ Rs. VI.

Der 30. Tag: „Am nächsten Morgen gehen König (und) Königin in den Tempel der Muttergöttin. Sie richten ein Anrufungsritual an [den Wettergott von] Huršannašši.“²³⁶

Der 31. Tag: „Am nächsten Morgen fei[ern] König (und) Königin die Muttergöttin im arkiu-. Sie richten ein Anrufungsritual an den Wettergott von Huršanašša. [] im Hause des Kämmerers [] Rin[der (und) Schafe opfert er.“²³⁷

Der Festabschnitt in Tauriša

*Der 32. Tag:*²³⁸ „[Am nächsten Morgen] in der Frühe wird im Haus der [Köche] zum [Ma]hl gerufen. Dann [geh]en König (und) Königin in den Tempel des Schutzgottes. Man verkündet den Weg. Den Berg Piškuruuwa belädt man/füllt man auf(?)“.²³⁹

Diesem Tag dürfte ein Einzelritual zuzuweisen sein, dessen Kolophon lautet: „Wenn der König im Wald der Ortschaft Tauriša der Schutzgottheit das AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}(-Fest) feiert“.²⁴⁰

Die Ortschaft Tauriša mit ihrem heiligen Wäldchen und ihrem Quellgebiet, den neun oder sieben Quellen,²⁴¹ ist ein wichtiger – wegen der Nennung des Berges Taḥa – nahe bei Zippalanda gelegener Ritualschauplatz.

Für den Kult des Schutzgottes von Tauriša²⁴² während des AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}-Festrituals liegt ein Opferritual²⁴³ vor, in dessen Mittelpunkt der Schutzgott mit seinen zwei Quellnymphen „Mutter Kalimma“ und Kuwannani, „die Kupferblaue“, ferner Ḥašam(m)ili, seine nicht namentlich genannte „Geliebte“ (Ašši-yant), der „Wettergott des Waldes“ sowie die Flußgöttin Zuliya²⁴⁴

²³⁶ A Rs. III 42-43.

²³⁷ A Rs. III 44 – Rs. IV 2; die Zählung der Tage in diesem Abschnitt ist nicht gesichert. Die Übersichtstafel G sieht für den 32. Tag das „Fest der AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}-Pflanze für die Muttergöttin“ vor (Rs. 1'-20'). Einzelrituale konnten bislang nicht ermittelt werden.

²³⁸ CTH 617.

²³⁹ D.h. wohl, man setzt die Route für die Reise zum Berg Piškuruuwa fest, A Rs. IV 3-6.

²⁴⁰ KUB 2.8 Rs. VI 4-7.

²⁴¹ KUB 15.31, zuletzt bearbeitet von V. Haas und G. Wilhelm 1974, 148-183, Rs. III 6-8; vgl. auch KUB 15.34, bearbeitet von V. Haas und G. Wilhelm 1974, 182-209, Rs. III 23'-24'.

²⁴² Siehe S. 97 und 452.

²⁴³ CTH 617.

²⁴⁴ Siehe S. 614, 685, 758 und 765.

und deren Schutzgottheit stehen. Auf sie folgen in den Opferzurüstungen die Torgottheiten Šalawaneš und zu einer Heptade zusammengefasst „der geringe Ort“, „die wahr(sprechend)e Zunge“, der „Schutzgottheit der Lebenskraft“, der Schutzgottheit Tarpi, die Begriffe Zipu und Šarrumar „Abtrennung“ sowie der „günstige Tag“ als Euphemismus für den Todestag.

Zwei Opfergänge leiten ein umfangreiches Schlachtopfer ein: Der erste Opfergang für diese Gruppe besteht aus zwölf dannāš-Gebäcken vom „Haushalt des Vaters der Majestät“; ein Extrabrot wird an der Quelle Kalimma selbst niedergelegt.²⁴⁵ Danach beopfert man mit dem dannāš-Gebäck, mit groben Mehl sowie mit Bier und Wein die sakralen Stellen des Tempels: „Am Altar einmal, am Herd einmal, am Thron einmal, am Fenster einmal zum Holz (des) Ḥašam(m)ili einmal []. Der zweite Opfergang in gleicher Reihenfolge besteht aus einer pursitu(m)-Opferschale, gefüllt mit der hurutil-Speise, einem Halbmaß süßem Brot, einem Halbmaß punniki-Gebäck und drei AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}-Pflanzen. In Gegenwart des Königs schlachtet man für den Schutzgott von Tauriša ein „erstklassiges Rind“, einen Ziegenbock und zwei Schafe, von denen eines ebenfalls „erstklassig“ sein muß; einen Widder für die Quelle „Mutter Kalimma“, einen Ziegenbock für Ḥašam(m)ili, ein Schaf für „die Geliebte“ des Schutzgottes, ein Schaf für den „Wettergott des Waldes/der Baumplantage“, ein Schaf für die Flußgöttin Zuliya und für die „Schutzgottheit der Zuliya“, ein Schaf für die Torgottheiten und die auf diese folgende Heptade.²⁴⁶ Nach einer größeren Lücke wird auf dem Altar das Opferfleisch von den Köchen zubereitet und den Gottheiten beim Gesang der Sänger von Kaniš dargebracht.²⁴⁷ In den nächsten beiden Kolumnen der Tafel²⁴⁸ ist von dem Trinkzeremoniell die Rede, das der König in der bekannten Alternanz „drinnen – von draußen“²⁴⁹ vollzieht; auch dieser Opfergang ist vom Gesang der Sänger und den Klängen der Leiern begleitet.²⁵⁰

²⁴⁵ Vs. I 19-33.

²⁴⁶ Vs. II.

²⁴⁷ Rs. III.

²⁴⁸ Rs. IV und Rs. V.

²⁴⁹ Siehe S. 671.

²⁵⁰ KUB 2.8 Rs. IV-V, vgl. auch KBo 13.176 und KUB 10.81.

Der Festabschnitt auf dem Berg Piškuruuwa/Puškurunuwa

Der 33. und der 34. Tag:²⁵¹ „Am nächsten Morgen übernachtet der König in Ḫaita. [Man] brin[gt] die (Statuette der) G[etreidegöttin](?) auf den Berg hinauf. Am nächsten Morgen [ge]hen König (und) Königin auf den Berg [hinauf]. Ihr Fest (ist auf dem Berg). Zum Übernachten ge[ht es] (das Königspaar) nach Ḫurš[anašša].“²⁵²

Nach der Übersichtstafel G handelt es sich um das Fest für den Schutzgott von Tauriša, in dessen Tempel am 33. Tag ein Ziegenbock „stirbt“; am 34. Tag wird „in Ḫaita für den Schutzgott der Flur“ das AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual gefeiert; im Gebirge Piškuruuwa opfert man der Heptade des Berges Piškuruu[wa]“ einen (anderen) Ziegenbock.“²⁵³

Aus der betreffenden Orakelanfrage zu diesen beiden Tagen geht hervor, daß für den Tag, an dem der König auf den Berg steigt, zehn Ziegenböcke vom Palast und die Rationen, die für das „Haus des Askos/der Askoi“ bestimmt sind, vom „Palast des Majordomus“ zu stellen sind.²⁵⁴

Das Festritual im Gebirge Piškuruuwa/Puškurunuwa scheint eine Stiftung bzw. Erweiterung Tutḫaliyas IV. zu sein.²⁵⁵

Die Ankunft des Königs: Der König fährt mit dem Wagen zu einer seiner Residenzen ins Bergland. Er steigt vom Wagen und setzt sich „an den Platz Des-Sich-Hinstellens“; ein Tänzer tanzt.

Das Opferzeremoniell für die heiligen Hirsche: Der König geht zu einem dem Berggott geweihten Hirschgehege²⁵⁶ und libiert den Hirschen aus einer goldenen Schale, die ein Mundschenk hält; er füttert die Hirsche mit Brot. Nach einer größeren Lücke folgt ein dannaš-Gebäckopfer, das Tutḫaliya IV. eingeführt hat.²⁵⁷ Die beopferten Gottheiten sind [Piš]kurunuwa, Šuwaliyatt-, Kiki, der Herd und die Quelle Weriyaṭu.

Nun reicht der Prinzipal der Tafeldecker dem König die ḫarazu(ta)-Brotspeise, die der König berührt; davon legt er jeweils drei Portionen auf den Altar, an den Herd, zu dem Askos, an den Thron, an das [Fenster], zum „Holz des Ḫašam(m)ili“, [an den Türriegel] und zum [Brunnen]. Es schließen sich drei verschiedene Libationen an, auf die das Opfer des süßen Brotes mit dem punniki-Gebäck, der AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Pflanze und dem ḫurutil-Gericht folgt.²⁵⁸ Nach einer Lücke von acht Zeilen setzt der Text mit einer Weinspende an den sakralen Stellen des Tempels wieder ein.²⁵⁹

Eine andere zu diesem Tag gehörende Ritualtafel enthält im wesentlichen das Trinkzeremoniell²⁶⁰: Die Mundschenke halten dem König das Libationsgefäß hin, damit er es berührt. Dann libiert der König(?) in einer bestimmten Weise;²⁶¹ die Mundschenke stellen das Libationsgefäß vor den Altar. Das Königspaar trinkt sitzend, vom Klang des großen Leier begleitet, nacheinander die drei Zweiergruppen: Sonnengöttin-Mezzulla, Wettergott und Wettergott von Zippalanda, „Wettergott des Himmels“ und „Wettergott (des) Leben(s)“; dabei bringt der König – assistiert von einem Mundschenken – jeweils eine Brotspende dar.²⁶²

*Das Besänftigungszeremoniell und der Auftritt der Offiziere:*²⁶³ Nach einer großen Textlücke setzt der König das Trinkzeremoniell fort: Stehend trinkt er beim Klang der großen Leier den Berggott Piškuruuwa „einmal zur Besänftigung“; wieder folgt das Brotopfer unter Assistenz des Mundschenken. Nun trinkt einer der dem König gegenüberstehenden Offiziere zur Besänftigung. Erneut trinkt der König stehend Piškuruuwa, Ninurta und die Gottheit [] zur Besänftigung [einmal]. Nach dem Brotopfer trinken zwei der Offiziere zur Besänftigung.²⁶⁴ Nun trinkt der König stehend die Sonnengöttin von Arinna und den Berggott; nach dem Brotopfer trinken drei der Offiziere zur Besänftigung. Es folgt die Gruppe „Wettergott des Himmels“ und Berggott, auf die vier der Offiziere zur Besänftigung trinken. Nach einem nicht erhaltenen Trink-

²⁵¹ CTH 618, dazu gehört noch KBo 16.49 und KUB 54.37.

²⁵² A Rs. IV 7-11.

²⁵³ G Rs. 21'-24'.

²⁵⁴ ABoT 14 + KBo 24.118 Rs. VI 16'-24'.

²⁵⁵ KUB 25.18 Vs. I 1-3, Rs. III 2.

²⁵⁶ Ein Hirschgehege gehört auch zum Tempel der Sonnengöttin in Arinna, siehe S. 587 mit Anm. 316.

²⁵⁷ KUB 25.18 Vs. III 1-10.

²⁵⁸ Rs. IV 35'-37'.

²⁵⁹ Rs. V 14'-24'; die Rs. VI ist nicht erhalten.

²⁶⁰ Siehe S. 669-673.

²⁶¹ šer arḫa šipant-, wörtlich: „von unten weglibieren“.

²⁶² Vs. II.

²⁶³ Siehe auch den 38. Tag.

²⁶⁴ Vs. III.

zeremoniell folgt die Gruppe Berggott und „Priester Idariš“, der den Titel „Bergkönig“ führt;²⁶⁵ danach trinken sieben Offiziere zur Besänftigung. Zuletzt trinkt der König den Piškurunuwa allein [].

Der Festabschnitt in Harranašši und in Zippalanda

Der 35. und der 36. Tag: „Am nächsten Morgen feiern König (und) Königin die Sonnengöttin von Arinna und [den Wettergott von Zippalanda(?)] in Harranašši. Der Prinzipal der Pagen reist nach Zippalanda. Vor ihm essen die Priester (in Zippalanda).“²⁶⁶ In der Übersichtstafel G sind noch „[Pi]škurunuwa, Hirsche und ein Ziegenbock für die Hept[ade ... von] Harranašša“ erwähnt.²⁶⁷

Der 36. Tag: „Am nächsten Morgen in Zippalanda.“²⁶⁸ Ein Bibliotheksetikett verzeichnet „die Tafeln des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals von Zippalanda – wenn der König von Hattuša nach Zippalanda zum AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual geht.“²⁶⁹

An das Ende dieses Tages scheint der folgende, in einem Orakeltext enthaltene Festabschnitt für die Sonnengöttin von Arinna zu stellen zu sein: „[Sowie] aber dies beendet ist, ‘zieht man die Sonnengöttin von Arinna vom Wege’. Vor der Sonnengöttin von Arinna löscht man die Holzkohlen(?).²⁷⁰ Dann versöhnt ein Mädchen die Gottheit. [Dan]n gibt man der Gottheit ein Opfer. Sobald die Königin in Ankuwa anlangt, stellt man (die Opfer für) ein mukešsar-Ritual für die Sonnengöttin von Arinna hin.“²⁷¹

Der Festabschnitt in Ankuwa

Der 37.²⁷² und der 38. Tag: „Am nächsten Morgen in Ankuwa; in der halentuwa-Residenz (findet) die große Versammlung (statt). Am nächsten Morgen feiert der König das Regenfest.“²⁷³

Schauplatz ist der Tempel der Kataḫḫa, der Stadtgöttin von Ankuwa,²⁷⁴ sowie weitere Tempel und die halentuwa-Residenz.²⁷⁵ Für diesen Tag sind drei Fragmente von Einzelritualen erhalten. Ein Opferritual, das dem Kolophon nach im Tempel der Kataḫḫa vollzogen wird,²⁷⁶ beginnt mit der Bereitstellung von Rindern und Schafen für die folgenden Göttergruppen bzw. Götterkombinationen; 1. Der „frühere Wettergott des Himmels“²⁷⁷, Ea, männliche Götter und Berge; 2. „Wettergott des Himmels“, „reiner Adler“, [„Wettergott des] Hauptes“, [He]bat-Šarrum(m)a, Ša(w)oška, Šeri(šu)-Hurri des „Wettergottes des Hauptes“; 3. [„Wettergott der] Fackel“, „starker Wettergott“, [Wettergott von] Hatti, [. . .]; 4. „Wettergott des Heerlagers, sein Kreis“, [] und Wettergott von Kummanni/Kizzuwatna; 5. „Wettergott des Himmels von Ankuwa“, „Wettergott des Hauses (Palastes) von Ankuwa“; 6. Die „frühere“ Hebat-Muš(u)n(n)i und Hebat-Šarrum(m)a; 7. Sonnengöttin von Arinna, Hebat von Šuluppaši, Hebat von Katapa, Hebat von Kummanni und „alle Hebat-Göttinnen“; 8. Die Hebat-Dyaden – Hebat-Šarrum(m)a, Hebat-Allanzu, Hebat-Kunzišalli und Hebat-Ḫašulathī; 9. Wettergott von Zippalanda, Wettergott von Nerik sowie Wettergott von Nerik und Za(š)ḫapuna; 10. Eine Gruppe von Wettergöttern, erhalten sind: [„Wettergott des Hauses der] Ahnen“, Ugur, [Wettergott von Kata]pa und von Šapinuwa; 11. Wettergott von Šamuḫa sowie die männlichen und weiblichen Gottheiten von Šamuḫa; 12. die Göttin Uraš, Ḫalki, Ea, Sonnengott, [], Ningal []; 13. Zithariya (mit einem Ziegenbock) []; 14. Kataḫḫa von Ankuwa [].²⁷⁸

In der II. Kolumne der Tafel sind noch dannaš- und punniki-Gebäckopfer sowie die AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Speise²⁷⁹ zu erkennen. Die V. Kolumne enthält in geringen Resten ein Trinkzeremoniell im Beisein eines Zunftmeisters.

Zu diesem Festabschnitt könnte ein Ritualfragment²⁸⁰ zu stellen sein, in dessen Mittelpunkt die Stadtgöttin Kataḫḫa steht. Das

²⁶⁵ Siehe S. 183.

²⁶⁶ A Rs. IV 12-15. Einzelrituale konnten bislang nicht ermittelt werden.

²⁶⁷ G Rs. 25'-26'. Zu vergleichen ist der 12. Tag des nuntarriyašša-Festrituals.

²⁶⁸ A Rs. IV 16.

²⁶⁹ KBo 13.90.

²⁷⁰ Zu ḫalliš „(Holz)kohle(?)“ siehe C. Kühne 1993, 229.

²⁷¹ KUB 22.40 Rs. III 16-20, F. Starke 1987, 252 f.; vgl. auch CHD sub mukešsar 2'.

²⁷² CTH 620.

²⁷³ A Rs. IV 17-19.

²⁷⁴ Siehe S. 444 Anm. 24.

²⁷⁵ KUB 11.27 (+) KUB 41.55 Rs. VI.

²⁷⁶ KUB 11.27(+)

²⁷⁷ „Früherer Wettergott des Himmels“ könnte sich auf eine alte Statuette beziehen.

²⁷⁸ KUB 11.27 Vs. I.

²⁷⁹ Siehe S. 799 ff.

²⁸⁰ KUB 20.45 + 645/u.

Ritual vollzieht der Königssohn oder Kronprinz zusammen mit dem tazzi-Beschwörungspriester und dem „Mann des Wettergottes“. Eine besondere Rolle spielt darin die AN.TAḪ.ŠUMSAR-Pflanze: Im Tempel der Kataḫḫa verneigt sich der Königssohn vor der Göttin. Zur Katharsis des Tempels legt der tazzi-Beschwörungspriester an den sakralen Stellen AN.TAḪ.ŠUMSAR-Pflanzen nieder. Er wiederholt dieses Ritual nacheinander in den Tempeln oder Kulträumen der Schutzgottheit, der Ḫalki, einer Heptade und schließlich des Ḫašam(m)ili.²⁸¹

Das Zeremoniell des Loses: Beim Zeremoniell des Loses, das auch Teil des purulli-ya-Festrivals ist,²⁸² stellt man den Göttern Lose hin und „fertigt alle [Götter] (mit den Losen) ab.“²⁸³

Der 38. Tag: Zu diesem Tag ist aufgrund ihres Kolophons die zweite Tafel(= A)²⁸⁴ eines auf mindestens drei Tafeln niedergeschriebenen Regenrituals in Ankuwa zu stellen.²⁸⁵ Nach der ausführlicheren und weitaus besser erhaltenen Parallelversion B²⁸⁶ steht im Mittelpunkt des Festgeschehens der „Wettergott des Donners“. B setzt mit dem Trinkzeremoniell in der ḫalantuwa-Residenz(?) ein.

Das Trinkzeremoniell und ein Brotopferfritus: Im zweiten Abschnitt dieses Zeremoniells²⁸⁷ vollzieht das Königspaar stehend das Trinkzeremoniell für den Wettergott mit einem Gefäß in Stiergestalt.²⁸⁸ Der König libiert aus der ḫup(p)ar(a)-Schale; das Dreierkollegium tritt auf. Die GALA-Sänger singen und schlagen die arkammi-Trommeln und die galgalturi-Tamburine. Der Mundschenk reicht dem König ein schwarzes Sauerteigbrot, das dieser bricht. Der

²⁸¹ Rs. IV 1-27.

²⁸² Siehe S. 698 und 706.

²⁸³ Rs. IV 29-33.

²⁸⁴ Eine erste Tafel des Regenfestes in Ankuwa liegt zu einem kleinen Rest in KBo 22.214 vor. Rs. V bietet noch den Ritus der Verehrung der Götterinnen des Hauses.

²⁸⁵ KUB 59.1; der Kolophon (Rs. VI 13'-19') lautet: „Zweite Tafel. (Das Ritual) ist nicht zu Ende. Wenn sich der König nach Ankuwa, im Frühling, zum Regenfest begibt, und sobald dann in Ankuwa die große (Versammlung stattfindet).“

²⁸⁶ Parallelversionen sind KBo 20.67 + KBo 17.88 + KBo 24.116(+) + IBoT 4.52 = B; KUB 2.10 = C und KUB 1.15 + IBoT 4.51 = D. Duplikate sind KBo 22.201, KUB 57.27, S. Košak 1988a, 311.

²⁸⁷ Es fehlen etwa die ersten 15 Zeilen.

²⁸⁸ Vgl. C Vs. I 27'.

Mundschenk nimmt das Brot und übergibt es dem Prinzipal der Tafeldecker, der es mit auf den Boden gerichteten Blick vor den Altar legt.²⁸⁹ Ein Tafeldecker nimmt ein mitgaimmi-Gebäck vom Tisch und gibt es dem König, der es bricht. Er legt dem König ein Sauerteigbrot hin und legt es wieder zurück auf den „reinen Tisch“. Der „Mundschenk Des-Sich-Niederknien“ tritt auf, und die Pagen nehmen die Knietücher. Der dritte Abschnitt dieses Zeremoniells gilt dem Paar Ištu-Tappinu.²⁹⁰ Das Königspaar setzt sich; die Köche bringen [dem König] [k]išdu-[Gebäck]; der „Mundschenk Des-Sich-Niederknien“ tritt auf.²⁹¹ Der vierte Abschnitt ist wieder dem Wettergott gewidmet. Nach dem Brotopferfritus stellen die Tafeldecker einen Topf mit Fett hin. Jemand kündigt die Proskynese der Hundemaskenträger an.²⁹²

Das Brot des Donners: Ein AZU-Priester bringt von Zippalanda zwei weiße und ein schwarzes Brot herbei. Der Prinzipal der Pagen verkündet: „Von Zippalanda ist das Brot des Donners gekommen.“ Man bringt das Brot in den Tempel und der AZU-Priester „verneigt sich hinter den Broten“. Es finden zwei Zurüstungen statt, nämlich ein Gegenstand der Hundemaskenträger und das „Brot des Donners“; beide sind mit einer Proskynese verbunden. Dann nehmen die Pagen wieder die Knietücher.

Viermal hintereinander wiederholt das Königspaar stehend das Zeremoniell für den Wettergott. Dann gibt der Prinzipal der Tafeldecker das „Brot des Donners“ einem Mundschenken. Auftritt des „Mundschenken Des-Sich-Niederknien“; die Pagen nehmen die Knietücher.²⁹³

Das Königspaar vollzieht unter Musikbegleitung für eine nur hier belegte Gottheit²⁹⁴ den Trinkritus. Nach dem Auftritt des Dreierkollegiums libiert der Mundschenk vor dem zipulašši-Gebäck und reicht dem König ein Brot, das der König bricht und dem Mund-

²⁸⁹ Den gleichen Ritus enthält A (KUB 59.1) Vs. I 5-8 für das Paar Sonnengöttin-Mezzulla.

²⁹⁰ Siehe S. 420 und 426 f.

²⁹¹ In A Vs. I 5-23 wird dieses Opferzeremoniell für das Paar Sonnengöttin-Mezzulla; in C Vs. I 26'-30' verkürzt für den Wettergott und den Wettergott von Zippalanda vollzogen.

²⁹² B(= KBo 20.67 +) Vs. II 16.

²⁹³ Vs. II Ende.

²⁹⁴ ^Dne-x[, oder ist ^DGIRA zu lesen?

schenken zurückgibt. In den folgenden, sehr beschädigten Zeilen hantiert der Küchen[meister](?) mit einem Mantel und den Gebäcken in nicht mehr erkennbarer Weise. Danach setzt sich das Königspaar. Um den Abschluß dieser Ritualhandlung zu unterstreichen, entfernt sich der König mit dem Krummstab in Begleitung des ihm voranlaufenden Kommandeurs der Palastgarde.²⁹⁵

*Der Ritus mit dem taparwašu-Gebäck und den drei Genitalien*²⁹⁶ soll der Stärkung des Königs dienen: Der König bricht ein taparwašu-Gebäck und legt es zu den übrigen Gebäcken auf den Boden neben den Herd. Die Metzger salzen die Genitalien der geschlachteten Tiere; der Metzgermeister bringt sie in einem Opferkorb herbei und legt sie zu den Gebäcken. Es folgt ein sich dreimal wiederholender Ritus: Der Metzgermeister hält dem König einen Penis hin; er berührt ihn mit dem Krummstab; der Kommandeur der Palastgarde nimmt ein taparwašu-Gebäck und legt den Penis darauf. Die folgende Textlücke von etwa 12 Zeilen scheint ein weiteres Trinkzeremoniell mit einem anschließenden Brotopferitus enthalten zu haben.²⁹⁷

Die Gebetsanrufungen und das Trinkzeremoniell der Offiziere: Als eigentlicher Höhepunkt des Festrituals folgt nun die Gebetsanrufung eines Komödianten an verschiedene Gottheiten, die – ähnlich wie am 34. Tag – mit einem Zeremoniell der Offiziere verbunden ist.²⁹⁸ Dem Komödianten gegenüber stehen die Offiziere in einer Reihe. Nach jeder Anrufung verneigt sich einer der Offiziere. Die Anrufungen beginnen mit der Aufforderung, die Gottheiten mögen zum Segen des Landes und des Königspaares nach Ḫattuša kommen und enden mit einer Heilsformel, die in Beziehung zu einem Omen – „der guten Botschaft“ – steht: „Die gute Botschaft soll die Herrin in neunmal neun (Lebens-)Jahren finden; die erstarkte Majestät und die Tawananna soll sie auf dem Thron aus Eisen antreffen, und es soll dazu kommen, daß Freude herrscht.“ Die folgende Wendung,

²⁹⁵ Vgl. auch C Vs. III 14'-17'.

²⁹⁶ B Rs. III 14-33 und C Vs. III 18'-Rs. IV 35'.

²⁹⁷ B Rs. III 33' ff.

²⁹⁸ B Rs. III 45'-Rs. IV 35' (Bruch); A Rs. VI 1'-2' bietet noch das Ende des Zeremoniells; C Rs. V 1-9 (Bruch) bietet nur das Zeremoniell der Offiziere ohne die Gebetsanrufungen an die Gottheiten, vgl. auch D, A. Archi, 1979a, 10 ff.

„dann nimmt er sich und er geht dorthin“, könnte so zu verstehen sein, daß der sich jeweils verbeugende Offizier die Statuette der angerufenen Gottheit an sich nimmt und sich wieder in der Reihe stellt. Es verneigt sich der zweite Offizier, und der Komödiant rezitiert: „Herbei, Berg Piškurunuwa, erhebe dich; eile zurück zu deinen Genossen: Und bei deinen Genossen sollen sie sich aufstellen.“²⁹⁹ Dann nimmt sich der Offizier die Statuette des angerufenen Berggottes und stellt sich in die Reihe zurück. Der dritte Offizier verneigt sich und ein drittes Mal rezitiert der Komödiant: „Herbei, Berg Šarišša, erhebe du dich! Zu den fetten Rindern und Widdern laufe du als Wächter für die erstarkte Majestät und die Tawananna. Gestärkt und beschützt sollen sie sein. Die gute Botschaft soll die erstarkte Majestät und die Tawananna auf dem Thron aus Eisen finden, und es soll dazu kommen, daß Freude herrscht.“ Dann nimmt sich der Offizier die Statuette des Berggottes Šarišša und stellt sich in die Reihe der Offiziere zurück.³⁰⁰ Die vierte Anrufung ist nicht erhalten; von der fünften, die mit der ersten übereinstimmt, ist der Name des angerufenen Berggottes abgebrochen. Nach D wäre die Anrufung an den Berggott Tuḫaliya hierher zu stellen. Es verneigt sich der sechste Offizier und ein sechstes Mal spricht der Komödiant: „Herbei, Berggott Arnuwanda, erhebe dich, eile zum 'Hab und Gut' (?) . . . die gute Botschaft soll die [erstarkte] Majestät und die Tawananna [auf dem Thron aus Eisen] finden, und es soll dazu kommen, daß Freude herrscht.“ Der Offizier nimmt sich die Statuette und stellt sich in die Reihe zurück. Es verneigt sich der siebte Offizier und der Komödiant spricht ein siebtes Mal zu einer nicht erhaltenen Gottheit; die Anrufung ist identisch mit der ersten. Der achte Offizier verneigt sich und der Komödiant spricht: „Herbei, Telipinu des Tisches, erhebe dich, eile zurück zu deinen Genossen und bei deinen Genossen sollen sie sich aufstellen.“ Wieder nimmt sich der Offizier die Statuette und geht in die Reihe zurück. Der neunte Offizier verneigt sich und der Komödiant wiederholt die vorangegangene Anrufung für eine Gottheit []-akkurna. Es folgen weitere, nicht erhaltene Anrufungen.

Mit diesen Verkündigungen der Heilsbotschaften für das Land und das Königspaar endet das Festritual.

²⁹⁹ Zu diesen nicht ganz verständlichen Absatz siehe E. Neu 1968, 151 mit Anm. 16.

³⁰⁰ Rs. III Ende.

Der Kolophon der Tafel lautet: „Wie die Feste des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} am ersten Monat ausgeführt sind; insgesamt (sind es) ein Monat und acht(?) Tage, welche man für die Feste des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} bestimmt. (Die Übersichtstafel) ist zuende.“

Ins Herz zu prägen: Zithariya geht in Bezug auf die Feste des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} in sein Haus; [] in den Tempel jenes []. Der Wortlaut, der durch Orakelanfragen bei der Gottheit festgestellt war, wurde erfüllt“.³⁰¹

³⁰¹ A Rs. IV 20-27.

DAS NUNTARRIYAŠḪA-FESTRITUAL

Allgemeine Bemerkungen

Die Rundreise des nuntarriyašḫa-Festrituals¹ schließt vielfach die gleichen Ortschaften wie die Rundreise des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals ein. Das Nomen nuntarriyašḫa- „Eile“ ist von dem Verbum nuntarriya- „eilen, sich beeilen“ abgeleitet. Neben dem Fest EZEN nuntarriyašḫa ist das wohl mit diesem identische Fest EZEN nuntaraš² belegt, das ebenfalls als „Fest der Eile“ oder als „Fest des Augenblicks(?)“³ verstanden werden kann. Der Sinn des Namens ist dunkel; er könnte sich auf die Eile, in der der König von Festplatz zu Festplatz reist,⁴ kaum aber auf den rituellen Wettlauf am zweiten Tag⁵ beziehen.

Das Fest wird im Herbst, wenn der König von den militärischen Kampagnen zurückkehrt, gefeiert⁶ und wird deshalb auch „Herbstfest“ (EZEN zenandaš) genannt.⁷ Mithin ist das „nuntarriyašḫa-Festritual“ mit der Ernte verbunden. Elemente eines Erntedankfestes enthält denn auch der fünfte Festtag, an dem die Königin in Taḫurpa der Sonnengöttin von Arinna Lämmer, „neue“ Früchte und Getreide, jungen Wein und frischen Honig darbringt.

Die im Festritual verehrten zumeist hattischen Gottheiten, sind – wie auch im AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual – mehrheitlich Schutzgottheiten des Landes und der Agrikultur.⁸

Auch dieses Fest dürfte bereits zur Zeit Šuppiliumas bestanden haben; erweitert und umgestaltet wurde es von Muṣili II.⁹ und später von Ḫattušili und Tuḫaliya, auf welche die überlieferten Übersichtstafeln sowie die Einzelrituale zurückgehen.¹⁰ Daß es aus

¹ CTH 626, bearbeitet von M. Nakamura 1993.

² KUB 21.11 Rs. 3'.

³ Nach F. Starke 1990, 367 ist das Adjektiv nuntara- ein Antonym zu ukuri „ewig, beständig, dauernd“, also etwa „augenblicklich, momentan, vorübergehend“.

⁴ A. Goetze 1957, 165.

⁵ H.G. Güterbock 1970, 178 und S. Košak 1976, 55.

⁶ S. Košak, 1976, 56.

⁷ KBo 30.77 Rs. IV; H.G. Güterbock 1970, 177 mit Anm. 3.

⁸ S. Košak 1976, 58.

⁹ Vgl. KUB 9.16 Rs. IV 5'.

¹⁰ Muṣili: KUB 9.16 Rs. IV 2'-10'; Ḫattušili: KBo 30.77 Rs. IV 22'-24' (M.

den verschiedensten Festrivalen kompiliert worden ist, zeigen Abschriften von althethitischen Ritualtafeln.¹¹

Die folgende Darstellung des Festverlaufs wurde von M. Nakamura aus sieben überlieferten Übersichtstafeln verschiedener Rezensionen rekonstruiert.¹²

Das Fest enthält etwa 40, in seiner längsten Version 46 Stationen. Da sich auch hier – wie im AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}-Festritual – die Kulthandlungen in manchen Stationen über mehrere Tage erstrecken, beträgt die Dauer des gesamten Festes mindestens 50 Tage.

Die erste Runde der Kultreise

Der 1. Tag in Katapa: „Wenn der König vom Feldzug kommt, feiert er für die Götter] das nuntarriyašha-Festritual. In Katapa (findet am ersten Tag die große Versammlung (statt))“.¹³

Wahrscheinlich ist der Ausgangspunkt der Reise die Metropole Ḥattuša. Im Mittelpunkt der Kulthandlungen stand gewiß die Stadtgöttin, die „Königin von Katapa“.

Einem Orakelprotokoll zufolge feiert der König – wenn er in Katapa überwintert – „das Fest [des Jahres und das Fe]st des Gewitters.“¹⁴ Entsprechend „wird der Prinzipal der Palastgarde nach Katapa kommen und die Opferriten [. . .]; er wird die Opferriten ausführen und in den Tempel der Gottheit eintreten.“¹⁵

Der 2. Tag: „Am nächsten Morgen geht der Zithariya(-Askos) in das Haus [des] Groß[vaters]; und der Prinz geht hinter ihm her [. . .]. Und sein Fest (wird gefeiert). Im Palast aber (findet) das Reinwaschen (statt); 2. Tag“.¹⁶

Daß der 2. Tag tatsächlich in Katapa und nicht in Ḥattuša

Nakamura 1993, 520); Tuthaliya: KUB 2.9 + KUB 20.50 + KUB 25.19, M. Nakamura 1989, 139 f., Rs. IV 28'-32'.

¹¹ M. Nakamura 1989, 140 und K. Yoshida 1990, 162 f.

¹² M. Nakamura 1993, 13-140. Übersichtstafel 1: A = KUB 9.16 + ?IBoT 4.71; B = 34/t + KBo 3.25 + KUB 10.48 + IBoT 4.81; C = IBoT 4.72; D = 847/u; E = 440/z. Übersichtstafel 2: A = KUB 59.2; B = IBoT 2.8. Übersichtstafel 3 = KUB 55.5 + IBoT 4.70. Übersichtstafel 4 = KBo 14.76. Übersichtstafel 5 = KBo 22.228. Übersichtstafel 6 = KUB 51.15; Übersichtstafel 7 = KBo 13.257.

¹³ Übersichtstafel 1: A Vs. 3; Einzelrituale sind nicht zu ermitteln.

¹⁴ KUB 5.4 Rs. III 3 f.

¹⁵ KUB 18.7 Vs. 1 f.

¹⁶ Übersichtstafel 1: A Vs. 4-7 und B Vs. I 2'-4'.

gefeiert wird, zeigt die Institution „Palast des Großvaters“, die auch sonst für Katapa bezeugt ist.¹⁷ Ein vielleicht diesen Tag betreffender Absatz der Orakeltafel vermerkt, daß man, wenn der König vom Feldzug zurückkehrt, den Zithariya-Askos in „sein Haus läßt“ und für ihn ein Festritual veranstaltet, zu dem der „Palast des Vaters der Majestät“ zehn Ziegenböcke bereitstellt. Es ist des weiteren von einem Menschen die Rede, welchen man „vom Palast zur Gottheit [zurück]schickt“, und der die Becher für die Libationen herrichten soll.¹⁸

*Der 3. Tag, die Rundreise des Zithariya-Askos:*¹⁹ „Am nächsten Morgen [fe]iert der König den mächtigen Wettergott. Danach wandte sich (der Askos): Der Zithari[ya](-Askos) geht nach Ḥakkura; und er geht weiter nach Tatašuna; 3. Tag“.²⁰

Der „mächtige Wettergott“ (^{DU} NIR.GÁL) ist in dem Gebet Muwatallis II. unter den Gottheiten aus Katapa genannt.²¹

Die Orakeltafel zu diesem Festabschnitt vermerkt: Die Gottheit, gemeint ist Zithariya, „kommt von Ḥattuša herab [und] geht [na]ch Tat[ašu]na. Die Opferrationen nimmt man am dritten Tag [vom Pal]ast des Askos/der Askoi.“ Schafe und Ziegenböcke, „die man vom Wege nimmt“, werden geschlachtet. Dann geht Zithariya „von Tatašuna weg und geht nach Ištuḫila hinein“; dort haben die [Ištuḫiläer] einen Ziegenbock und Brotgerichte als Opfergaben bereitzustellen. „Von [Ištu]hila geht“ Zithariya „nach Ḥakkura hinein“; auch hier ist den Bewohnern die Bereitstellung der Opfergaben – Brot, Bier und ein Ziegenbock – auferlegt; das „[Haus] des Askos/der Askoi“ stellt ebenfalls Konsumtibilien bereit. In einem Wald oder einer Baumplantage findet ein Ritual für die „1000 Gottheiten“ des Ḥatti-Landes und für die Göttin Tašḫapuna statt.²² Hier dürfte das im Herbst für die „[Sonnengöttin] der Erde“ gefeierte „Tašḫapuna-Festritual“ anzuschließen sein.²³ Ir-

¹⁷ M. Nakamura 1993, 155.

¹⁸ ABoT 14 + Rs. V 12'-20', P.H.J. Houwink ten Cate 1988, 181.

¹⁹ Siehe auch den Abschnitt vom 3. bis 6. Tag des AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}-Festrituals, S. 785 f.

²⁰ Übersichtstafel 1: A Vs. 8-11 und B Vs. 5'-7'.

²¹ KUB 6.45 Vs. I 46, M. Nakamura 1993, 155.

²² KUB 22.27 Rs. IV 4-20, P.H.J. Houwink ten Cate 1988, 181 und M. Nakamura 1993, 157 f.

²³ KUB 25.26 Vs. III 6'-9', V. Haas 1970, 85.

gendwo auf dieser drei Tage währenden Route trifft Zithariya dann wieder mit dem König zusammen und gelangt mit ihm nach Hattuša hinauf.²⁴

Der 4. Tag in Taḥurpa und in Hišurla: „Am nächsten Morgen [geht] der König nach Taḥurpa hi[nein]. Wenn er (auf dem Weg dorthin) in Hišurla angekommen ist, errichtet man einen Holzstoß als Scheiterhaufen²⁵ vor dem Fluß. Dann (erst) geht der König nach Taḥurpa hinein. In der ḥalentuwa-Residenz (findet) die große Versammlung (statt); 4. Tag“.²⁶

Die Stadtgöttin von Hišurla ist wie in Katapa und Ištuḫila als „Königin“ bezeichnet.²⁷

Der mit den Kulthandlungen des 16. Tages in Nirḫanta vergleichbare Festverlauf dieses Tages ist aus mehreren Tafelbruchstücken annähernd zu rekonstruieren.²⁸ In Hišurla geht der König zu einem Fluß, an dessen beiden Ufern – rechts und links je eine [Herd]stelle – die Scheiterhaufen „aufgeschüttet“ und angezündet sind. Am rechten Ufer steht der „Mann des Wettergottes“; er hält das namaddu-Meßgefäß mit der tuḫḫueššar-Substanz, mit der er „räuchert“. Am linken Ufer steht der zilipuriyatalla-Priester (der Gottheit Zilipuri), der in der linken Hand Kieselsteine hält. Er gibt sie mit der linken Hand einem Pagen, der sie wiederum mit der linken Hand dem König weiterreicht. Der König schwenkt sie mit der linken Hand und wirft sie in den Fluß. Anschließend unterzieht er sich (zum Zweck einer Katharsis) einem Durchschreitungs- oder Abstreifzauber, indem er durch die brennenden Scheiterhaufen, die der „Mann des Wettergottes“ aufgehäuft hat, hindurchgeht. Nach diesen beiden Riten werden zwei Schafe aus dem Besitz des „Mannes des Wettergottes“ für ein Opfer ausgesucht. Wenn der König Hišurla wieder verläßt, steht der Ortsvorsteher (Bürgermeister) auf einem Felsblock auf der rechten Seite und verneigt sich vor ihm. An einer Stele entrichtet der König eine Weinspende für die Sonnengöttin von Arinna.

²⁴ KUB 22.27 Rs. IV 5.

²⁵ Zu ḫarpa- „Holzstoß“ siehe S. 207 mit Anm. 173.

²⁶ Übersichtstafel 1: A Vs. 12-16 und B Vs. I 8'-12'.

²⁷ M. Nakamura 1993, 160.

²⁸ KUB 25.13 + KUB 44.8 + KUB 58.22, Duplikate: KBo 30.98; KBo 34.160; KUB 2.7 (S. Košak 1976, 57, 62), parallel: KBo 11.73 Vs. 13' ff. zu KUB 58.22 Vs. II, bearbeitet von M. Popko 1986b, 219-223.

Wenn der König mit der ḫulukanni-Kutsche in Taḥurpa²⁹ angekommen ist, begrüßen ihn vor dem Stadttor der Komödiant mit dem Ruf „aḫa!“ und ein Vortragspriester. Im Torbau stehen „die Leute des Opferrituals“, die ihm auf seinem Weg zur ḥalentuwa-Residenz voranlaufen. Er steigt von der Kutsche und betritt die Residenz, in der er sich sogleich dem „Ritus des Waschens der Hände“ unterzieht. Nachdem er sich „hinter dem Altar“ verneigt und sich mit der Königin auf den Thron gesetzt hat, wird die „große Versammlung“ einberufen und das Hofzeremoniell in der ḥalentuwa-Residenz vollzogen.

Der 5. Tag in Arinna und in Taḥurpa: „Am nächsten Morgen geht der König (von Taḥurpa) nach Arinna, und er feiert (dort) das nuntarriyašha-Festritual. Für das nuntarriyašha-Festritual legt er dannaš-Gebäck aus Weizen und frischen (neuen) Honig nieder; und auch jungen Wein libiert er. Die Königin aber zieht sich nach Taḥurpa zurück und feiert die Sonnengöttin von Arin[na] und Mezzulla. Dann ste[llt man] Neues (= frisch Geerntetes)³⁰ [hin]; und das frisch Geerntete wird zum Essen freigegeben; 5. Tag.“³¹

Der 5. Tag nach der Übersichtstafel 6: „[Am nächsten Morgen geht] der König nach Arinna []. Wenn der [König] in Kulilla [] zu opfern [beginnt], [] kommt er weg; und in Taḫurpa [] gelangen sie an und []“.³²

*Das Festritual des Königs in Arinna:*³³ Die Tafel beginnt mit der Genealogie Tuthaliyas IV.: „[Tuthal]iy[a, der Großkönig, der König des Ḫatt[i]-Landes, der Held, der Sohn Hattušilis, des Großkönigs, des Königs des] Ḫa[tti]-Landes, des Helden, der Enkel Muṣṣililis, des Groß[königs], des Königs des Ḫatti-Landes, des [He]lden, [der Nach]komme Tuthaliyas, des Großkönigs, des Königs des Ḫatti-Landes, des Helden, geht für das nuntarriyašha-Fest [na]ch Arinna.“

In der ḥalentuwa-Residenz von Taḥurpa übernimmt der „Mann

²⁹ KBo 11.73 Vs. 13' ff.

³⁰ H.G. Güterbock 1964, 69 Anm. 68 und E. Neu 1968, 168.

³¹ Übersichtstafel 1: A Vs. 17-23 und B Vs. I 13'-19'.

³² Übersichtstafel 6: Vs. 2'-6'.

³³ Das Fest des Königs in Arinna: A = KBo 11.43, B = KUB 2.9 + KUB 20.50 + KUB 25.19 + IBoT 4.80, C = KUB 41.53, bearbeitet von M. Nakamura 1993, 335-374.

des Wettergottes'' die letzte Nachtwache und führt eine nicht näher beschriebene Reinigung durch. Am frühen Morgen wird die ħalantuwa-Residenz in der vorgeschriebenen Weise geöffnet. Der König geht in den Baderaum und legt den Festornat – weiße Gewänder, silberne Ohrringe und „hattische schwarze Schuhe'' – an. Die Palastgardisten übergeben die goldenen Lanzen den Prinzipalen der Lanzenträger, die sie mit der vergoldeten Königskutsche nach Ĥattuša bringen. Der König indes fährt von Taħurpa nach Arinna, während die Königin nach Ĥattuša zurückreist und (auf dem Weg dorthin?) Gaben der neuen Ernte in Taħurpa niederlegt. Noch bevor der König in Arinna anlangt, wäscht er sich an dem gazzitturi-Brunnen(?) die Hände. Nach einem Begrüßungszeremoniell in Arinna wird in der ħalantuwa-Residenz das große Hofzeremoniell eröffnet: Noch erhalten sind eine Opferniederlegung des tazzili-Beschwörungspriesters am Altar: „Und was er mit der Rechten hält, das legt er auf den Alt[ar] auf die Stufe; was er aber mit der Linken hält, das legt er vor den Alt[ar](?) nieder''; ferner bringt er ein dannaš-Gebäckopfer von 19 Broten für den Herd, am Altar, für Šulinkatte, Zithariya und wahrscheinlich für die sakralen Stellen des Tempels dar. Dann libiert der [Prinzipal der Köche] dreimal vor Telipinu, [einmal] für die Sonnengöttin von Arinna, [einmal] für die „Sonnengöttin von Arinna des Anrufens'', einmal für den Askos, einmal im [reinen] Innengemach, einmal auf den Türriegel und einmal neben dem [Herd]; diese Opferrunde wird mit dem tawal-Getränk wiederholt. Zwei [tazzili-Beschwörungspriester] kommen [zurück und] nehmen ihre Plätze ein. Der König und die beiden Priester verneigen sich. Nun tritt [der Küchenmeister] vor den Altar und rüstet acht gleiche Opferportionen, bestehend aus einem süßen Gerstenbrei, einem Honigtopf und einer Weinkanne zu. Die erste Opferportion ist für die „Sonnengöttin von Arinna des Anrufens'' bestimmt, die zweite für den Herd, die dritte für das „reine Innengemach'', die vierte für den Fluß Maraššanta, die siebte für die Gottheit Tutitti; die Namen der Götter der fünften, sechsten und achten Portion sind nicht erhalten.

Es folgt der Vermerk, daß „diese süßen Brote und die ħalwata[lla-Honigtöpfe] früher nicht existierten'', und daß „die Ma[ġestāt] Tutħaliya, [der Großkönig], der Sohn Ĥattušilis, des Großkönigs], sie später festgesetzt hat.''

*Das Festritual der Königin in Taħurpa:*³⁴ Die Überschrift der Tafel zu diesem Festabschnitt lautet: „[Wenn die Königin] im [Her]bst [die Sonnengöttin und Mezzulla] in Taħurpa [feiert].'' Der Festtag wird mit der großen Versammlung in der ħalantuwa-Residenz eröffnet. Die Festzeremonien leitet allein die Königin, der ein Opferschau-priester und der „Mann des Wettergottes'' assistieren. Bevor die Königin aus dem Innengemach tritt, bringt der Opferschau-priester acht Bilder der Sonnengöttin von Arinna in die ħalantuwa-Residenz: „Drei Statuetten (und) fünf Sonnenscheiben, davon drei große Sonnenscheiben, (die) hinten durchbohrt sind''.³⁵ Die acht Bilder waren von den Königinnen des Mittleren Reiches der großen Göttin gestiftet worden.³⁶ Im Verlauf des Rituals sind dann aber nur sechs Sonnengöttinnen-Bilder als Weihgeschenke der Königinnen – in der Reihenfolge Walanni, Nikkalmadi, Ašmunikkal, Duduħeba/Daduħeba(?), Ĥenti und Tawananna – genannt.³⁷

Man stellt die sechs Kultbilder der Sonnengöttin auf sechs Tische: Nachdem man sie gewaschen, gesalbt und wieder auf die Tische zurückgestellt hat, tritt die Königin aus dem Innengemach: Die Prinzen bringen ihr das Wasser zum Waschen der Hände, der Priester reicht ihr das Handtuch, mit dem sie sich die Hände abtrocknet. Dann verneigt sie sich vor der Sonnengöttin von Arinna und weiht ihr sieben Lämmer in der folgenden Weise: Zwei Lämmer erhält die „Sonnengöttin von Arinna der Walani'', ein Lamm die „Sonnengöttin von Arinna der Nikka[lmadi]'', ein Lamm die „Sonnengöttin von Arinna der Ašm[unikkal]'', ein Lamm die „Sonnengöttin von Arinna der Dud[uħeba]'', ein Lamm die „Sonnengöttin von Arinna der Ĥenti'' und ein Lamm der „Sonnengöttin von Arinna der Taw[ananna]''. Man treibt die Lämmer in die [Küche], wo man sie schlachtet und das Fleisch zerlegt. Die erste Opferrunde besteht aus den gebratenen Lebern und Herzen, die zusammen mit einem Brotgericht auf die sechs Tische gestellt werden. Das zweite Opfer besteht aus zwölf dicken Broten, von

³⁴ Das Fest der Königin in Taħurpa: A = KBo 2.15, A' = KBo 13.229, B = KUB 25.14, bearbeitet von M. Nakamura 1993, 375-407.

³⁵ KUB 25.14 Vs. I 4'-13'.

³⁶ H.M. Kümmel 1967, 16 mit Anm. 61 und S.R. Bin-Nun 1975, 197 ff., siehe S. 58 f.

³⁷ KUB 25.14 Vs. I 25'-30', 42'-49', Vs. III 3'-8', im Duplikat KBo 2.15 Vs. II 12-18 in der Reihenfolge Walanni, Duduħeba, [Nikkalm]adi, [Ašmunik]kal, H.M. Kümmel 1967, 16 mit Anm. 63.

denen sechs Gerstenbrote sind. Der Opferschauptriester hält der Königin sechs dicke Brote hin, und die Königin streckt „von weitem“ die Hand in Richtung der Brote aus. Dann bricht der Opferschauptriester je ein Brot für die sechs Bilder der Sonnengöttin von Arinna. Nun hält er die übrigen sechs Brote der Königin hin, die wieder „von weitem“ die Hand danach ausstreckt. Und wieder bricht er je ein Brot für jedes der sechs Bilder. Der dritte Opfergang besteht aus Honigtöpfen und Schalen, die mit Grütze und Honig, mit Grütze und Früchten, mit frischem Käse und []³⁸ gefüllt sind; im vierten Opfergang werden sechs Kannen mit jungem Wein, im fünften die Honigtöpfe und im sechsten Weizen auf die Tische gestellt. Aus dem Weizen macht man 16 miumiu-Gebäcke, die man bricht und auf die Tische legt. Das zerbröckelte Gebäck wird in einem Topf zusammen mit Butter und Milch zu einem Kuchen verrührt und den Sonnengöttinnen von Arinna dargebracht.

Am Ende des Rituals libiert die Königin an den Tischen 36mal mit dem Wein. Dann setzt sie sich und legt vor die Bilder der Sonnengöttinnen kleine Brotbrocken hin. Sitzend trinkt sie nacheinander dreimal (für) die sechs Sonnengöttinnen und legt auf jeden der Tische drei Brote nieder.

Der 6. Tag in Hattuša: „Am nächsten Morgen aber geht der König nach [Hattu]ša. Und die Königin []. In Tatiška (findet die) Waschung (statt). Im Waschungs Haus [] findet er. [] irge]ndetwas zerstoßen sie. []. Man gibt dem König zu trinken []. Dann] kommen sie [in] Hattuša an. Der König erwe[ist] all[en] Tempeln die Reverenz. Und []-Brot bricht [er im] Tempel des Wettergottes. [] Auch [zu allen übrigen] Tempeln [wendet er sich reihum]. Dann (findet) in der [halentuwa-Residenz die große Versammlung] (statt): (ganz) Hattuša si[ist]. Der König geht wieder in den Tempel des Wettergottes. Drauß[en] wird große (Versammlung) gerufen; 6. Tag].³⁹

An diesem Tag begeben sich der König von Arinna aus, und die Königin von Taḫurpa aus, nach Hattuša. Auf dem Weg dorthin treffen sie sich in der Ortschaft Tatiška, wo sie sich einer Reinigung zu unterziehen scheinen. In Hattuša besucht der König den

³⁸ Die Gaben in den übrigen Schalen sind im Text nicht erhalten.

³⁹ Übersichtstafel 1: A Vs. I 24-35; 7. Tag der Übersichtstafel 4 Vs. I 1'-2'.

Tempel des Wettergottes und die anderen Tempel. Dann wird in der halentuwa-Residenz die „große Versammlung“ einberufen, während der das Königspaar das Trinkzeremoniell vollzieht.⁴⁰

„[Der König] kommt i[m Herbst] [von] Arinna [nach] Hattuša. [Wen]n [ma]n die halentuwa-Residenz [öffnet], dann zieht man den (Leder)vorhang auf.“ Der König geht in den Waschungsraum und bekleidet sich mit dem Festornat; er legt die silbernen Ohringe an und zieht sich das kušiši-Gewand an.⁴¹ Nach einer großen Textlücke ist das folgende Opferzeremoniell für eine Stele, einem Herd und einer Quelle einzuordnen: Der König(?) legt drei kleine dicke Brote – [ein weißes] und zwei rote –, die der Kämmerer gebracht hat, links von der Stele auf den Boden. Der Kämmerer [nimmt] ein mit Bier gefülltes iškuru-Gefäß, in das der „Koch der Gottheit“ einen (glühenden) Ta[nnenzapfen], den er dem Herd entnommen hat, wirft; er nimmt den Tannenzapfen wieder aus dem iškuru-Gefäß und legt ihn in den Herd zurück. Nun schwenkt er das Gefäß über dem Herd und hält es dann dem König hin, der „von weitem“ die Hand danach ausstreckt. Daraufhin libiert er mit dem Gefäß je dreimal vor der Stele, in den Herd, in eine Quelle und neunmal neben der Stele auf den Boden. Es treten der „Mann des Wettergottes“ und die „Frau des Wettergottes“ auf [].⁴² Nach einer Lücke unbestimmter Größe setzt das Hofzeremoniell mit den Riten der Lanzen, des Herbeitragens des Opfertisches und des šaram-(m)a(na)-Gebäckes ein.⁴³ Nach einer weiteren Lücke findet die Kultmahlzeit der „großen Versammlung“ statt, die der Kommandeur der Palastgarde mit den Worten, „für die Versammlung soll man tawal-Getränk gießen“, eröffnet.⁴⁴ Auf einen vom König ausgeführten Brotopferitus⁴⁵ folgt das Trinkzeremoniell: Das Königs-

⁴⁰ Das Ritual für diesen Tag war auf fünf Tafeln niedergeschrieben. Die dritte Tafel liegt vor in KUB 11.34 = A mit den Duplikaten und Parallelfassungen KBo 11.30 Rs. IV = B, KBo 10.18 = C (parallel KBo 22.220), KUB 10.14 = D, KUB 20.40 = E, KBo 10.19 = F, IBoT 2.101 = G und IBoT 4.344 = H. Die fünfte Tafel ist KUB 25.12 = A₁, mit den Duplikaten und Parallelfassungen IBoT 2.1 = B₁, IBoT 2.7(?) = C₁, KBo 14.32 = D₁, IBoT II 89 Vs. II = E₁. Die erste Tafel liegt in IBoT 2.7 vor; Duplikat zu Vs. I 1-7 ist KBo 30.106 Vs. III 2'-7'.

⁴¹ IBoT 2.7 Vs. I 1-7; KBo 30.166 Vs. III 2'-7'.

⁴² KBo 11.30 Vs. I 2'-19'.

⁴³ KBo 34.161 rechte Kol.; KUB 41.44 Vs. I 7'-15'; zu diesen Riten siehe den ersten Tag des AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}-Festrituals, S. 782.

⁴⁴ KUB 41.44 Vs. II.

⁴⁵ KUB 41.44 Rs. V.

paar trinkt sitzend Tauri(t); die Tempelmusikanten spielen die große Leier nicht. Der Kommandeur der Palastgarde „läuft voran“ und stellt sich neben den Herd. Der in besonderer Weise gekleidete Mundschenk „läuft“ mit einer ḥarḥara-Kanne und mit einem Silberbecher – beide Gefäße sind mit dem tawal-Getränk gefüllt – „voran“. Er stellt sich dem König gegenüber auf und stellt die Kanne neben die Leiern. [] Wenn der König(?) mit der Kanne und dem silbernen Becher „der Reihe nach“ libiert hat, bringt der Mundschenk die Kanne und den Becher hinaus. Der Kommandeur der Palastgarde sagt: „Das tawal-Getränk (ist) der Reihe nach libiert (worden).“ Zwei(?) Komödianten treten mit einer mit Wein gefüllten ḥup(p)ar(a)-Schale auf. Einer der beiden rezitiert „(die Worte des) Wein(es)“ und der andere „nimmt die ḥup(p)ar(a)-Schale mit Wein an sich.“ Zum Abschluß des Zeremoniells erscheint der „Mundschenk Des-Sich-Niederkniens“; ein Page [nimmt die Knietücher]. Das Königspaar trinkt sitzend [Ḥašam(m)ili; der König] libiert in die ḥup(p)ar(a)-Schale; die Verwendung ist iškaruḥ-Gefäßes ist untersagt. Der Mundschenk bringt [„von draußen“] ein Brot; er reicht es dem König, der es bricht. Er nimmt dem König das Brot ab, bringt es hinaus und kommt mit zwei Broten zurück. Er reicht sie dem König; der König bricht sie; der Mundschenk nimmt sie ihm ab und legt sie auf den „reinen“ [Tisch]. Die große Leier ertönt; die Tempelsänger singen;⁴⁶ das Dreierkollegium tritt auf. Nun bringt der Küchenmeister drei Tablett mit Brotstücken; er stellt sich neben den Herd und hält sie dem König hin; wenn der König „von weitem“ die Hand danach ausgestreckt hat, bringt man die Tablett (zu dem Tisch). Der Küchenmeister „läuft“ (den Köchen) zum „Steinhaus“ „voran“, von dem sie die taḥ(a)ttumar-Räucherstanz, Topfständer, [] und goldene tapīšana-Gefäße herbeibringen. Der Prinzipal der Tafeldecke und der Küchenmeister beginnen zu tanzen – „sie treten in ihre Mitte hin und wenden sich außen herum“; dann verlassen sie die Szene. Das Erscheinen des „Mundschenken Des-Sich-Niederkniens“ zeigt das Ende des Zeremoniells an.⁴⁷ Das Königspaar trinkt sitzend den Wettergott von Zippalanda; man schlägt die große Leier und die

⁴⁶ In dem parallelen Text KBo 11.30 Rs. IV 16'-21' „spielt ein Komödiant mit der Flöte. Das Dreierkollegium tritt auf. Der Mundschenk bringt von draußen ein Sauerteigbrot herbei und reicht es dem König, der es bricht [].“

⁴⁷ KUB 11.34 Vs. I.

Tempelsänger singen. Der König libiert in das iškaruḥ-Gefäß; das Dreierkollegium tritt auf. Wieder bringt der Mundschenk das Brot, mit dem das gleiche Zeremoniell erfolgt.⁴⁸ Jemand meldet das šepit-Getreideopfer, das tawal-Trankopfer und Fettkuchen. Der Herold eilt herbei; die Rede ist (in zerstörtem Kontext) von Speiseopfern – 50 wagešsar-Broten, zwei taḥa[kappi]-Gefäßen, zwei großen Krügen und tawal-Getränk –, mit denen die Weinschalenhalter und die ḥaliyami-Tempelleute⁴⁹ beschäftigt sind. Das Königspaar trinkt sitzend Inar(a). Die Tempelmusikanten [spielen die große Leier]. „[Wenn aber] ein Sänger de[n Namen(?) des Königs ruf]t, spricht ein Komödiant (und) ein [Psal]modist psalmodiert.“ Ein Mundschenk bringt „von draußen“ ein Brot, mit dem sich das bekannte Zeremoniell wiederholt.⁵⁰

[] Jemand nimmt ein taparwašu-Gebäck und reicht es dem Tafeldecke, der es hochhebt. Der Prinzipal der Tafeldecke streckt die Hand danach aus. Der „He[rr der Truppe ver]neigt sich und der Komödiant spricht.“ Während man die taparwašu-Gebäcke zerteilt, singen – wie während des KI.LAM-Festrituals – die Männer der Ortschaft Anunuwa/Anunumniš in hattischer Sprache und schlagen Lanzen aneinander. Nach diesem Zeremoniell fegen die Bademeister/Barbiere den Fußboden. Es tritt der „Mundschenk Des-Sich-Niederkniens“ auf und der Prinzipal der Pagen kündigt einen Tanz der Tempeltänzer an. Das Königspaar trinkt sitzend Wurunkatte; die große Leier erklingt; der Komödiant spricht und der Psalmodist psalmodiert. Man füllt das iškaruḥ-Gefäß (mit Wein). Der Mundschenk bringt dem König „von draußen“ ein Stück Brot, von dem der König ißt; dann bringt er das Brot wieder weg. Die Tänzer tanzen. Das Zeremoniell beschließt der Auftritt des „Mundschenken Des-Sich-Niederkniens“. Das Königspaar trinkt sitzend Waḥiši; [die große Leier erklingt und die Tempelsänger singen.] Man füllt das iškaruḥ-Gefäß mit Wein; es wiederholt sich das vorangegangene Zeremoniell.⁵¹

Nach einer größeren Textlücke folgt ein weiteres Trinkzeremoniell mit dem Auftritt des Dreierkollegiums. [Der König] bricht ein zippulašši-Gebäck. Die große Versammlung scheint einberufen

⁴⁸ KUB 11.34 Vs. II.

⁴⁹ Die Belegstellen sind zusammengestellt von F. Pecchioli Daddi 1982, 221.

⁵⁰ KUB 11.34 Vs. III.

⁵¹ KUB 11.34 Rs. IV.

zu werden. Man nimmt das šaram(m)a(na)-Gebäck des Kommandeurs der Palastgarde. [Der Kommandeur der Palastgarde meldet dem König, daß die Bronzeschalenhalter den Komödianten die mit Wein gefüllte hup(p)ar(a)-Schale übergeben. Ein Komödiant reziert (die Worte des) Wein(s).⁵²

Das Königspaar trinkt sitzend Tuḥašail; die große Leier erklingt; die Tempelsänger singen; das Dreierkollegium tritt auf. [Der Mundschenk] bringt von draußen ein Sauerteigbrot und gibt es dem König, der es für den Gott bricht. Der Mundschenk reicht dem König ein Dickbrot. Die „reinen Priester“ bringen die zahurti-Stühle. Die Tafeldecker nehmen zipulašši-Gebäck. Der „Mundschenk Des-Sich-Niederknien“ tritt auf.⁵³ In einer Variante trinkt das Königspaar sitzend Tuḥašail; „die reinen Priester bringen Getreide. Die Tafeldecker nehmen das zipulašši-Gebäck. Man nimmt die šaram(m)a(na)-Gebäcke der Prinzen, Pagen und Palastgardisten. Dann tritt der „Mundschenk Des-Sich-Niederknien“ auf.⁵⁴ Das Königspaar trinkt sitzend Karmahī(li); die große Leier erklingt, die Tempelsänger singen, der Komödiant spricht und der Psalmodist psalmodiert. Die Festanweisung betont, daß das iškaruḥ-Gefäß nicht gefüllt werden darf. [] Der Mundschenk bringt von draußen das Sauerteigbrot und reicht es dem König, der es bricht; er nimmt ihm das Brot wieder weg und bringt es hinaus. Man nimmt das šaram(m)a(na)-Gebäck des Kommandeurs der Palastgarde. Der „Mundschenk Des-Sich-Niederknien“ tritt auf. König und Königin trinken sitzend das Paar Zizzašu und Zuliya; die große Leier erklingt, die Tempelsänger singen; das Dreierkollegium tritt auf. Der Mundschenk bringt wieder das Sauerteigbrot; die folgenden Handlungen sind mit denen des vorangegangenen Zeremoniells identisch. Das Königspaar trinkt sitzend []; die große Leier erklingt, die Tempelsänger singen; das Dreierkollegium tritt auf. Der Mundschenk bringt das Sauerteigbrot usw. Die „große Versammlung“ ist nun beendet: Die Pagen und Palastgardisten erheben sich und die Tafeldecker schaffen die Tische fort. Ein Page nimmt den Krummstab und die Lanze vom Thron und reicht dem König den Krummstab.

⁵² KUB 11.34 Rs. V und KUB 25.17 Rs. VI 1-10.

⁵³ KUB 11.34 Rs. V 38'-50'; IBoT 2.101 Rs. V 16'-19'; KUB 20.40 linke Kol. 6'-11'; KUB 25.17 Rs. VI 11-15.

⁵⁴ IBoT 2.89 Vs. II 2'-9'.

König und Königin verlassen die ḫalentuwa-Residenz und begehen sich wieder in den Tempel des Wettergottes; zwei Pagen und ein Palastgardist laufen ihnen voran.⁵⁵

Der 7. Tag: „[Am näch]sten Morgen [geht] der Kö[nig in den Tempel des Wettergottes von] Nerik; [und de]m [Wettergott von Nerik feiert er sein Fest; 7. Tag].“⁵⁶ Einzelfeste, die mit diesem Tag in Zusammenhang gebracht werden könnten, sind nicht vorhanden.

[Der 8.] Tag: „Am nächsten Morgen geht der spähende (Page) in den Tempel der Gottheit Ḫannu. [] und ihr Fest (nimmt seinen Lauf). Die große (Versammlung) wird einberufen []. Der König schickt entweder einen Prinzen oder einen Palastgardisten in den Tempel des Wettergottes; und (dies)er vollzieht (dort) das [ḫat]-auri-(Schlacht)-Fest. Im Haus des Majordomus (und) im [Hause des . . .] feiert er das nuntarriyašha-Fest für den Wettergott von Zippalanda und für (alle) Götter. Dann geht der spähende Page [in den Tempel des] Ziparwa; 9. Tag“.⁵⁷

Zu diesem Tag existieren drei kleine Fragmente von Einzelritualen. Ein Fragment enthält den Rest eines Zeremoniells des Prinzipals der Pagen: „Der Prinzipal der Pagen verneigt sich; und er kommt aus dem Tempel der Gottheit Ḫannu; dann geht er in die ḫalentuwa-Residenz vor den König. Sobald aber die Zeit des Anzündens der Fackel eintritt, kommt der Prinzipal der Pagen aus der ḫalentuwa-Residenz. Dann geht er (erneut) in den Tempel der Gottheit Ḫannu [] seine Hände wäscht er, und er [] Säule [].“⁵⁸

Ein anderes Fragment enthält ein Zeremoniell für den Wettergott von Zippalanda und für „alle Gottheiten des Palastes des Majordomus.“⁵⁹

[Der 9.] Tag: „Am nächsten Morgen geht der König zum Tempel der Gottheit Ziparwa. Und ihr Fest (findet statt). Man feiert für

⁵⁵ KUB 11.34 Rs. V 51'-59', Rs. VI 1-45; KUB 59.9 Rs. IV 4'-18'.

⁵⁶ Übersichtstafel 1 A Vs. I 36-37; 8. Tag der Übersichtstafel 4 Vs. I 3'-4'.

⁵⁷ 9. Tag der Übersichtstafel 4 Vs. I 5'-11'. Zum Tempel des Ziparwa siehe noch IBoT 4.70 9' und KBo 17.8 (= StBoT 25, 1980, Nr. 136) linke Kol. 5'. Zu vergleichen ist der 17. Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals.

⁵⁸ Bo 69/1260, veröffentlicht von S. Alp 1983, 366-367.

⁵⁹ KBo 30.96 mit dem möglichen Duplikat KBo 24.85, vgl. P.H.J. Houwink ten Cate 1988, 173.

Zithariya das nuntarriyašha-Fest im Haus des Askos/der Askoi; 10. Tag''.⁶⁰

Nach den Resultaten der Orakelanfragen zu diesem Festabschnitt, die im Anschluß an die Anfragen zum dritten Festtag erfolgen, finden die Zeremonien in Hattuša, im „Haus des Askos/der Askoi“ statt: „Dann geht Zithariya [mit] der Majestät. Sowie die Majestät nach Hatt[uša herauf]kommt und an dem Tag, an dem die Majestät i[n den Tempel des Ziparw]a geht, (findet) das Fest im Hause des Askos/der Askoi (statt). Und die Hundemaskenträger treiben vier [Rinder und ... Schafe herbei. Der Trib[ut des gan]zen Landes und vom Haus des Askos/der Askoi: Ein Mastrind (und) drei Sch[afe trei]bt man (herbei). Die Kultration ist die des Hauses des Askos/der Askoi. Man feiert drei Tage lang.''61

Zithariya und das „Haus des Askos/der Askoi“ nimmt in einem Festritual, das jedoch ebenso gut auch zum KI.LAM-Fest gehören könnte, eine zentrale Stelle ein.⁶²

[Der 10.] Tag: „Am nächsten Morgen geht der König [in den Tempel des] Zi[parwa].''63

[Der 11.] Tag: „Am nächsten Morgen aber [evozieren die HAL-Priester] die Sonn[engöttin der Erde] des nuntarriyašha-Festrituals [12. Tag]''.

Den Kulthandlungen der Tage 9 bis 11 entsprechen im AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual die Tage 12 bis 14.

Die zweite Runde der Kulreise

Der 12. Tag in Harranašši: „Am nächsten Morgen kommt der König durch das Stadttor von Zippalanda [in den Ort Harr]anašši. Und in Harranašši feiert er den [Wettergott von Harranašši]. Die ėntu-Priesterin aber [kommt] vom Hause [des] in das Haus des

⁶⁰ 10. Tag der Übersichtstafel 4 Vs. I 12'-14'; Übersichtstafel 5 Vs. 14'-15'; Übersichtstafel 3 Vs. I 3'-5'. Vgl. den 12. Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals.

⁶¹ KUB 22.27 Rs. IV 1-3, P.H.J. Houwink ten Cate 1988, 182.

⁶² KBo 10.27 und KUB 20.90 (ähnlich ist KBo 17.101) sind nach P.H.J. Houwink ten Cate 1988, 190 mit dem nuntarriyašha-Festritual, nach I. Singer 1983, 28 f. mit dem KI.LAM-Festritual zu verbinden.

⁶³ 11. Tag nach der Übersichtstafel 4 Vs. I 15'.

Wagenlenkers⁶⁴ um zu tanzen. Dann macht sie die Runde (der Beopferung der Gottheiten). Für das Essen und Trinken stehen ihr drei große Institutionen (zur Verfügung), (nämlich) der Palast der Stadt Nenašša, das Haus der Stadt T[uwanuwa] und der Palast von Hupišna; 12. Tag''.⁶⁵

Der 13. Tag in Zippalanda: „Am nächsten Morgen geht der König in die Stadt Zippalanda und (feiert) ihr Fest; 13. Tag''.⁶⁶

Für diesen Festabschnitt liegen drei Fragmente eines Einzelrituals vor. Wie umfangreich es gewesen ist, zeigt der Kolophon einer fünften Tafel, mit der das Ritual noch nicht beendet ist.⁶⁷ Aus einem der erhaltenen Fragmente geht hervor, daß der erste Tag und ein Teil des zweiten Tages dem Hofzeremoniell in der ħaltuwa-Residenz galt. Im Lauf des zweiten Tages fährt der König mit seinem Wagen zum Berg Taḫa, um dort den „Zwei“ – dem Wettergott von Zippalanda und dem Berggott – Opfer darzubringen. Es erklingt die große Leier, die Tempelsänger singen und der Psalmodist psalmodiert. „Der König verneigt sich zurück zur Stadt (Zippalanda)“; der Komödiant spricht und der Vortragspriester ruft. Dann fährt der König nach Katapa.⁶⁸

Der 14. Tag in Katapa: „Am nächsten Morgen geht der König nach Katapa []. Da(nn) weiht der König dem Wettergott von Nerik einen Stier [und zwei Schafe]; dannaš-Gebäcke aus Weizen bricht er; die große Versammlung (findet statt); 14. Tag''.⁶⁹

Hierher sei ein Festitinerar gestellt, das weitere Informationen zu diesem Tag enthält: Der mit dem weißen Zeremonialgewand bekleidete und mit Ohrringen geschmückte König leitet das Zeremoniell für den Berggott Kunkumušša,⁷⁰ für die Quellnymphe We[riya-

⁶⁴ Das sind wohl die Stallungen, vgl. S. Košak 1976, 56.

⁶⁵ Übersichtstafel 3 Rs. III 10'-18', P.H.J. Houwink ten Cate 1988, 174. Einzelrituale konnten bislang nicht ermittelt werden. Zu vergleichen sind der 35. und 36. Tag des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festrituals.

⁶⁶ Übersichtstafel 1 B Vs. II 9-10.

⁶⁷ 678/z, bearbeitet von M. Nakamura 1993, 504.

⁶⁸ KBo 13.214 Rs. IV?, bearbeitet von M. Nakamura 1993, 507-509.

⁶⁹ Übersichtstafel 1 B Vs. II 11-14.

⁷⁰ In KBo 26.227, einer Festanleitung mit Kultinventar, ist in Rs. III von einem Fest im oder für das Gebirge Kunkumušša die Rede, wo an einer Stele ein Rind und acht Schafe geschlachtet werden; zu vergleichen ist ferner das Fragment KBo 24.117 rechte Kol. 10'-11'.

tu] und für den Wettergott von Nerik, für den [ein Stier] und zwei Schafe geschlachtet werden.⁷¹

Der 15. Tag in Taḥurpa: „Am nächsten Morgen geht der König nach Taḥurpa; die große Versammlung (findet statt); 15. Tag“.⁷²

Der 16. Tag; die Rückreise nach Ḥattuša: „Am nächsten Morgen geht der König über Tippuwa nach Ḥa[ttuša]. Man häuft die Holzstöße der Männer des Wettergottes in Nirḥanta vor dem Fluß auf. In Ḥattuša, in der ḥalentuwa-Residenz, (findet) die große Versammlung (statt): Die Stadt Ḥattuša setzt sich. Man feiert das Fest der Reise nach Nerik für die Gottheiten des Majordomus im Hause des Majordomus; 16. Tag, (Tag der) Nerik-Reise.“⁷³

Zwei kleinen Fragmenten von Itineraren ist noch zu entnehmen, daß dieser Festabschnitt auch als fünfter Tag vor der Reise nach Matilla/Kulilla angeordnet war. Die Festhandlungen im Hause des Majordomus leitet das Königspaar; ein weiteres Ritual findet im Tempel der Sonnengöttin statt.⁷⁴

Die dritte Runde der Kultreise und die Festhandlungen in Ḥattuša

Die dritte Rundreise des Königs erfolgt am [17]., [18]. und [19]. Tag; dieser Festabschnitt jedoch ist nicht erhalten.

Der [20]. Tag: „Am nächsten Morgen aber kommt der König nach Ḥattuša; und in der ḥalentuwa-Residenz (findet) die große Versammlung (statt). Die ēntu-Priesterin geht in den Tempel der Kataḥḥa; und sie umwickelt den Spinnrocken. Im Tempel der Schutzgottheit feiert man das ḥatauri-(Schlacht-)Fest. Im Hause des Majordomus aber feiert man das Fest der Rückkehr (des Königs)“.⁷⁵

Der [21]. Tag: „Am nächsten Morgen aber geht der König in den

⁷¹ KBo 20.87 Rs. 8'-13', V. Haas 1970, 256-258.

⁷² Übersichtstafel 1 B Vs. II 15-16, P.H.J. Houwink ten Cate 1988, 175. Einzelrituale liegen nicht vor. Zu vergleichen ist der erste Tag des AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}-Festrituals.

⁷³ Übersichtstafel 1 B Vs. II 17-23.

⁷⁴ 132/s, S. Alp 1983, Nr. 177; Bo 4097, S. Alp 1983, Nr. 152.

⁷⁵ 9. Tag der Übersichtstafel 2 A Vs. II 5'-11'. Einzelrituale liegen nicht vor.

Totentempel; und die große Versammlung (findet statt). Im Tempel der Schutzgottheit aber [] sein Fest. Im Hause des Askos/der Askoi aber feiert man am ersten Tag für Zithariya ein Fest. Der Mensch, den der König schick[t, ...]“⁷⁶

Der [22]. Tag: „[Am nächsten Mor]gen stirbt im Tempel der Schutzgottheit ein Ziegenbock, [] sein Fest. Auch die ēntu-Priesterin kommt in den Tempel der Schutzgottheit; sie bringt taḥ(a)tumar(a)-Räucherwerk(?) herbei. Im Tempel des Ziparwa feiert der (tuḥukanti-)Kronprinz das Große Fest. Auch die Männer der Lanze der rechten und der linken Seite (des Throns) hal[ten] die Lanzen der Schutzgottheit. Rinder und Schafe des Palastes [], die [Konsumt]ibilien ihrer Häuser; 11. Tag.“⁷⁷

Der [23]. Tag: „[Am nächst]en Morgen aber fei[ert man] die Damnaššara-Sphingen. In der [ḥalen]tuwa-Residenz (findet) die große Versammlung (statt). []. Die ēntu-Priesterin [geht] in das Haus der [] ihr zu essen und zu trinken [] stehen. [Im Tempel des] Ugur und im Tempel des [Ḥašam(m)ili] feiert man das ḥatauri-(Schlacht-)Fest ...] die ...-Leute [].“⁷⁸

Der [24]. Tag: „[Am nächsten Morgen gehen die ...-Leute] und ein Hirte der Königin [] treibt man herbei(?)“.⁷⁹

Der [25]. Tag: „[Am nächsten Morgen aber] speist der König mit einer goldenen [Schüssel. Der Prinzipal der Tafeldecker aber] gibt im Tempel der Getreidegöttin⁸⁰ für [die Getreidegöttin zwei Rinder(?), ..., 40 Schafe und Konsumt]ibilien aus] seinem Haus.

im Tempel des Zitha]riya aber feiert [der Priester] für [Zithariya] das Große Fest aus seinem Haus (auf Kosten seines Hauses).

⁷⁶ [10]. Tag der Übersichtstafel 2 A Rs. III 1-5. Einzelrituale sind nicht sicher zu bestimmen; zu dem Festabschnitt im Totentempel vgl. den 11. Tag des AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}-Festrituals.

⁷⁷ 11. Tag der Übersichtstafel 2 A Rs. III 6-12. Einzelrituale liegen nicht vor.
⁷⁸ [12]. Tag der Übersichtstafel 2 A Rs. III 13-19. Einzelrituale liegen nicht vor.

⁷⁹ 30. Tag der Übersichtstafel 7 Rs. 6'-8'. Einzelrituale liegen nicht vor.

⁸⁰ Auszugstafel KUB 25.27 Vs. II 15' „für Telipinu und für die Getreidegöttin ...“

[] einen Zuchtstier [] (und) fünf Schafe [] für das Fest des Torbaus. [].⁸¹

Nach der Auszugstafel: „Für Zitharaiya feiert der Priester das Große Fest aus seinem Hause (auf seine Kosten): Fünf Schafe, zwölf Maß Mehl (und) zwei Pithoi Bier. Die Schmiede feiern/machen die Gottheit Antaliya. Einen Zuchtstier (und) fünf Schafe b[ring]t man geschlachtet vom Marktplatz. Die Schmiede bringen von ihrem Haus ein Rind, zehn ..., zwei Maß Mehl (und zwei) [Pithoi (Bier)].“⁸²

Der [26]. Tag: „[Am nächsten Morgen] die Königin [] Siegelhaus/Magazin [] machen die tawala-Leute von Hatti.“⁸³

Nach der Auszugstafel: „Am nächsten Morgen aber die Gottheit Zu[lumma ...] geht sie. Die Tafeldecker ... der Königin. Man feiert im Tempel der Getreidegöttin [das Fest für die] Getreidegöttin. Ein Rind de[s] Palastes, 20 Schafe, ... Maß Mehl], zwei Pithoi (Bier) [bringen sie von ihrem Haus.“⁸⁴

Der [27]. Tag: „Am nächsten Morgen geht die Gottheit Halpuitti. Im Tempel aber (findet) die reine Waschung (statt); 16. Tag.“⁸⁵

Der [28]. Tag: „Am nächsten Morgen (feiert man) im Tempel des Wettergottes von Halab: Die Unzivilisierten⁸⁶ feiern den Thron. Der Konsumtionsbedarf: Ein Rind von ihrem Hause; die Schafe aber nehmen sie vom Stadttor;⁸⁷ 17. Tag.“⁸⁸

⁸¹ [31]. Tag der Übersichtstafel 7 Rs. 9'-15'.

⁸² Auszugstafel KUB 25.27 Vs. II 18'-25'.

⁸³ 15. Tag der Übersichtstafeln 2 B Rs. IV? 1'-3' und 3 Rs. IV 1'-3'. Einzelrituale liegen nicht vor.

⁸⁴ KUB 25.27 Vs. II 26' – Rs. III 2.

⁸⁵ 16. Tag der Übersichtstafel 2 B Rs. IV? 4'-5'; ergänzt nach KUB 25.27 Rs. III 4-5. Einzelrituale liegen nicht vor.

⁸⁶ Nach P.H.J. Houwink ten Cate 1988, 176 wohl ein Hörfehler des Schreibers für ^{LU}MESGAD.TAR (Kultfunktionäre): KBo 1.30: lú gada-tar lu-ga-ad-tar = nu-²-ú = dam-pu-pí-iš „unzivilisiert“.

⁸⁷ D.h. vom öffentlichen Markt(?), vgl. P.H.J. Houwink ten Cate 1988, 175.

⁸⁸ 17. Tag der Übersichtstafel 3 Rs. IV 8'-10' und 34. Tag der Übersichtstafel 6 Rs. IV 2'-4'; zum [27]. und [28]. Tag vgl. auch die Orakeltafel ABoT 14 + KBo 24.118 Rs. IV 1'-16'.

Der [29]. Tag: „Am nächsten Morgen (feiert man) im Hause der Wagenlenker; draußen (findet) die große (Versammlung statt). Im Haus der Kämmerer (und) im arkiu- feiert man das Fest der Baumpflanze/des Waldes. Die Kämmerer und die Prinzipalin der alten Frauen aber fahren nach Arinna, um ganzu(wa) zu verbrennen. <Der Prinzipal> der Kämmerer und die Königin feiern die (Gottheit) 'Königin des Magazins' aus seinem Hause; 18. Tag.“⁸⁹

Der [30]. Tag: „Am nächsten Morgen (feiert man) in der Palastküche. Draußen (findet) die große (Versammlung statt). Der König (und) die Brauer⁹⁰ feiern die (Gottheit) 'Königin des Magazins'. Die Ritualien(?) gibt man aus dem Palast des Majordomus der [link]en Seite“.⁹¹

In der Orakelanfrage zu diesem Tag bestehen die Opfer aus zwei Ziegenböcken und den üblichen Konsumtibilien. Die Brauer liefern ein Rind, ein Schaf sowie Brot und Bier.⁹²

Das zu diesem Tag gehörende Fragment eines Einzelrituals enthält ein Hofzeremoniell, das sich über zwei Tage erstreckt. Erhalten ist das Ende des Trinkzeremoniells und der Beginn des zweiten Tages: Man öffnet die halentuwa-Residenz und der König bekleidet sich mit dem Festornat. Der Prinzipal der Pagen reicht ihm den Krummstab. In Begleitung der zwei voranlaufenden Pagen und dem Palastgardisten begibt sich der König beim Klang der Trommel und des Tamburins zum Tempel der Göttin URAS. Er betritt das Heiligtum und verneigt sich vor dem Altar. Der Küchenmeister bereitet die Opferhandlungen vor, indem er den Altar, die für die Opfer vorgesehenen Rinder und Schafe sowie die Brote mit der tuhhuēšsar-Substanz reinigt. Er reicht sie auch dem König, der ein Stück davon abschneidet. Nun bricht er ein dannaš-Gebäck, aus dem man die harzazu(ta)-Brotspeise bereitet; mit ihr macht er die Opferrunde an den sakralen Stellen des Tempels: „Am Herd einmal, am Thron einmal und am Fenster einmal, am Riegelholz ein-

⁸⁹ 18. Tag der Übersichtstafel 3 Rs. IV 11'-16'. Einzelrituale konnten nicht ermittelt werden.

⁹⁰ Zu ^{LU}walhiyala- „Bereiter des walhi-Getränkes“ vgl. F. Pecchioli Daddi 1982, 61 f.

⁹¹ 19. Tag der Übersichtstafel 3 Rs. IV 17'-20', H. Otten 1971a, 20 und P.H.J. Houwink ten Cate 1988, 177.

⁹² KUB 22.27 Rs. IV 22.24 und ABoT 14 + Rs. IV 17'-22', P.H.J. Houwink ten Cate 1988, 182 f.

mal, dann neben dem Herd." Diese Opferrunde wiederholt man mit Bier, Wein, tawal- und walhi-Getränk „der Reihe nach". Nun tritt der König vor und weiht ein Rind und sieben Schafe der Göttin; weitere Tiere weiht er ihrem Götterkreis. Nach einer großen Lücke setzt das Ritual mit dem Trinkzeremoniell in der ĥalantuwa-Residenz zu Ehren des Wettergottes ein: „[Der König trinkt stehend den Stier Šjeri(šu) (und) den Stier Ĥurri drinnen [einmal]]"; den Gesang der Tempelsänger begleitet die große Leier; der König bricht ein Brot. Nach den Stieren folgt in der nämlichen Weise das Zeremoniell für den Götterkreis des Wettergottes „drinnen einmal", für die Berge und Flüsse „drinnen einmal" und für die Gottheit [Ĥaš]gala „draußen einmal". „Ihre [Gott]heit erfreuen sie. Sie umlaufen den Herd; (die Opfer) des Schüttens [schütt]en sie hin." Der König trinkt stehend den „Wettergott des Himmels"; die Sänger von Kaniš singen; der König bricht ein Brot und verlässt die ĥalantuwa-Residenz, die mit dem Ruf „Vorhang" geschlossen wird. Am Ende der Tafel ist vermerkt, daß die süßen Brote und die Honigtöpfe Ĥattušili III. gestiftet hat.⁹³

Die vierte Runde der Kultreise

Der [31]. Tag: „[Am nächsten Morgen](?) geht er (der König?) nach Tawiniya. [] bis das Fest der Fackel beendet ist [], führt er die Feste von Tawiniya aus. Früher waren sie gesondert; 20. Tag".⁹⁴
 „[Am nächsten Morgen] zerteilt man die warḥušdu-Geräte [] häuft man auf; 21. Tag".⁹⁵

Das Fackelfest scheint aus einer Art Fackellauf zu bestehen, der im Zusammenhang mit einer Kultreise des Königs nach Nerik so beschrieben ist: Der König eilt nach Nerik. Der Prinzipal der Bademeister/Barbiere legt eine Fackel auf den Weg und läuft mit einer anderen brennenden Fackel dem König voran. Dann legt er auch diese auf den Weg, und zündet eine weitere Fackel an, die er dann ebenfalls wieder auf den Weg legt.⁹⁶

Der [32]. Tag: „[Am nächsten Morgen geht] der Prinzipal der Pagen in das Haus des Ma[jordomus ... sobald aber] das Feuer (angefacht) wird[]."⁹⁷

Der 34. Tag: „[Am nächsten Morgen] zum Wettergott von Ĥalab... [] im Hause des Wagenlenkers ... Opfer-Fleisch gibt er nicht; (erst) am nächsten Tag legt es ein Page hin; 34. Tag".⁹⁸

Der 35. Tag: „[Am nächsten Mor]gen [geht er] in das Haus des Wagenlenkers: Fest []; draußen []. Die Königin aber feiert das Fest des Schweines; 35. T]ag".⁹⁹

Von den letzten fünf Stationen sind nur noch die Zeilenanfänge erhalten.¹⁰⁰

⁹⁷ 22. Tag der Übersichtstafel 3 Rs. IV 27'-28'.

⁹⁸ Übersichtstafel 6 Rs. 2'-4'.

⁹⁹ Übersichtstafel 6 Rs. 5'-6'.

¹⁰⁰ Übersichtstafel 1 B Rs. IV 1'-7'.

⁹³ KBo 30.77, bearbeitet von M. Nakamura 1993, 512-522.

⁹⁴ 20. Tag der Übersichtstafel 3 Rs. IV 21'-24'.

⁹⁵ 21. Tag der Übersichtstafel 3 Rs. IV 25'-26'.

⁹⁶ KUB 10.88 Vs. III 1-11, V. Haas 1970, 62, 272 f.; zuletzt P.H.J.: Houwink ten Cate 1988, 178 mit Anm. 14 und 179 mit Anm. 15.

DAS (H)IŠUWA-FESTRITUAL VON KIZZUWATNA¹*Allgemeine Betrachtungen*

Die hurritische Bezeichnung ḥiṣuwa/iṣuwa könnte mit dem Namen des in diesem Ritual verehrten Adlers ^DIṣuwa/^DEṣue² zusammenhängen.

Das Ritual ist eine Stiftung der Puduḥeba zu Ehren des Wettergottes und zum Wohl ihres Gemahls Ḥattušili. Das Fest sollte jährlich, ohne kalendarisch festgelegt zu sein, gefeiert werden.

Puduḥeba beauftragte den Obertafelschreiber Walwaziti in den Bibliotheksarchiven in Ḥattuša aus den verschiedensten, ursprünglich selbständigen Festen ihres Heimatlandes Kizzuwatna ein großes Ritual zu kompilieren; der Kolophon der Ritualtafeln vermerkt: „Als die Königin Puduḥeba den Obertafelschreiber Walwaziti (UR.MAḤ.LÚ) in Ḥattuša nach Tafeln aus Kizzuwatna zu suchen beauftragte, da hat er daraus (d.h. aus dem Bibliotheksbestand) diese Tafeln des (h)iṣuwa-Festrituals an jenem Tag angefertigt.“ Teile des Rituals befanden sich schon im Mittleren Reich in der Bibliothek von Ḥattuša.³ Einzelne Festabschnitte hat bereits Muwatalli II. gefeiert, da er für das Fest zammuri-Gebäcke und Bierpithoi (für die Festgemeinde) gestiftet hat.⁴

Das von Walwaziti zusammengestellte Ritual währt neun Tage und ist auf 13 Tafeln niedergeschrieben. Es ist nicht nach den Festtagen, sondern – wie eine der Serien des KI.LAM-Festrituals – nach Tafeln unterteilt.⁵ Der Aufbau des Rituals unterliegt einer strengen Symmetrie. Hauptthema ist das Waschen, Salben und Bekleiden der sechs wichtigsten Gottheiten in ihren Tempeln. Jeder Ritus und jedes Zeremoniell wird nacheinander für die sechs Gottheiten ausgeführt.

Den Höhepunkt bildet das große Trinkzeremoniell des Königs,

das im Rahmen einer Versammlung der höchsten Würdenträger des Ḥatti-Landes – „das Land sitzt vor dem König“ – stattfindet.

Das Anliegen des Rituals geht aus dem Zeremoniell der zehnten Tafel hervor, welches das Kriegsheil des Königs stärken soll. Daß dies die primäre Intention des Rituals ist, verdeutlicht die Rezitation des Priesters auf der elften Tafel, in der dem wichtigsten Gott des Rituals, dem Wettergott (von) Manuz(z)i, die jährliche Begehung des Festes zugesagt wird, wenn er das Heil der Königsfamilie gewährleistet. Der Stärkung des Königs scheint auch das Ritual für Ḥilašši (am achten Tag) zu dienen, in dem der König und sein Hofstaat mit den Stäben des Gottes rituell geschlagen werden.

Das Ritual ist an den Wettergott (von) Manuz(z)i – einer (historisch gänzlich unbedeutenden) Ortschaft bzw. einem Berg Manuz(z)i in Kizzuwatna – und seinem aus fünf Gottheiten bestehenden engeren Kreis gerichtet. Meist ist der Name des Ortes oder des Berges als Beiname des Gottes, nämlich „Wettergott Manuz(z)i“, gebraucht. Von hoher Bedeutung ist dieser Gott für Muršili II., der sich auf einem seiner Siegel als „Liebling des Wettergottes (Manu)zi“ bezeichnet.⁶ Muršili befragt auch die Orakel im Tempel des Gottes in Kummanni.⁷ Daß Kummanni das Kultzentrum dieses Wettergottes ist, zeigt ein Gebet Muwatallis II., in dem der Teššop vom „Berg Manuz(z)i“ unter den Gottheiten von Kummanni aufgeführt ist. Seinen Charakter als Berg- und Schutzgott der Natur deutet die enge Beziehung zum Adler an: Auf der Schulter der Götterstatuette steht „ein zum Ohr gewendeter goldener Adler“ mit dem hurritischen Namen Eribuški.⁸ Die Parhedra des Wettergottes (von) Manuz(z)i ist Lelluri, die schon seit Ḥattušili I. in Ḥaššu(wa) am Afrin verehrt worden ist.⁹ Die „manuzäische“ Lelluri hat in diesem Ritual keinen eigenen Tempel; ihre Statuette steht im Tempel des Wettergottes (von) Manuz(z)i, wo auch ihr steinerner Tisch von besonderer Bedeutung ist.

Eigene Tempel besitzen Iṣhara und Allani. Die Statuette der Iṣhara ist mit einem roten und die Statuette der Allani mit einem blauen Gewand bekleidet. Im Tempel der Allani stehen die Statuetten der Schicksalsgöttinnen Ḥudena-Ḥudellurra, der Gottheit Zi-

¹ CTH 628 und 629, A.M. Dinçol 1989. Eine Rekonstruktion der zweiten und der dritten Tafel liegt in ChS I/4 1991 vor.

² KUB 22.128 Vs. II 19 Eṣue, Duplikat KBo 15.49 Vs. I 7 ^Di-šu-wa.

³ Dies zeigen junghethitische Abschriften mittelhethitischer Vorlagen, z.B. KBo 15.37; zur Datierung des Festrituals vgl. I. Wegner und M. Salvini 1991, 6.

⁴ KUB 40.102 Rs. 5'-7', Duplikat KUB 51.21 Rs. 16'-17', vgl. auch A.M. Dinçol 1989, 6.

⁵ Siehe S. 749 f.

⁶ M. Salvini 1990.

⁷ CTH 486, bearbeitet von A. Goetze und H. Pedersen 1934.

⁸ KBo 15.37 Vs. I 20-22.

⁹ Ḥattušili I. erwähnt in KBo 10.1 Vs. 38 eine Statue(tte) der Lelluri unter dem in Ḥaššu(wa) erbeuteten Kultgerät.

mazzalla, des Kurra und einer weiteren Gottheit, deren Name nicht erhalten ist. Für die beiden hurritischen Nubadig-Gottheiten¹⁰ wird ebenfalls je ein eigener Tempel erwähnt. Es handelt sich dabei um den Nubadig der Ortschaft Pibid(a), genannt Nubadig-Pibida/Pibithi, und um den Nubadig der Ortschaft Zalmat oder Zalmana, genannt Nubadig-Zalmana/Zalmathi. Beide bilden mit der Dyade Adamma-Kubaba eine Einheit. Einen eigenen Tempel besitzt auch Maliya, die gelegentlich mit „Ištar“ bezeichnet ist.¹¹ In ihrem Tempel stehen die Statuetten von sechs Göttergruppen, nämlich Ānnaliya-[Išhara?], Ninatta-Kulitta, Ĥudena-Ĥudellurra, []-Kunzizi, Kuzzina-Kuzpazena¹² sowie die Dyade Tiyabendi.

Einige dieser Gottheiten wie Išhara, Kurra und der in der Berggötter-Opferliste genannte Berg Am(m)arig(g)i sind bereits im Pantheon von Ebla belegt.¹³

Die ursprünglichen Festschauplätze liegen in Südanatolien und in der Nähe der nordsyrischen Küste, am Fuß des Amanus, in der Alda-Flußlandschaft, dem Karasu-Çay,¹⁴ und im Tal des Afrin. Aus den Textvorlagen übernommen ist die Institution „Haus (des) Priester-König(s)“, denn ein Priesterkönig ist nur in Kizzuwatna, nicht aber in Ĥattuša, vorstellbar.

In dem Ritual Walwazitis ist der Festschauplatz jedoch die Stadt Ĥattuša. Im Mittelpunkt stehen die sechs Tempel; in ihnen werden stets die gleichen Kulthandlungen ausgeführt, nämlich das Bekleiden, das Waschen und das Salben der Götterstatuetten, die keldi-Heils- und ambašsi-Brandopfer sowie die Wein- und Brotopfer. Außerhalb der Tempel befinden sich vier weitere Ritualschauplätze: Der timmaḥila-Baum, an dem die Zeremonie des keldi-Heilsopfers für den Adler Ešue stattfindet, der Alda-Fluß¹⁵, an dem

¹⁰ In der Namensform Lubadaga ist der Gott erstmals in der Bauinschrift des Tišadal von Urkeš (ca. 1980 v. Chr.) belegt; seit der Mitte des zweiten Jahrtausends erscheint Nubadig im Pantheon von Ĥattuša und (später auch in) Ugarit. In den Opferlisten ist er in der Regel mit Aštabi und Ḥešui aufgeführt, G. Wilhelm 1987-1990, 173 f.

¹¹ KBo 30.71 Vs. III 12' f. Die beiden Göttinnen stehen sich auch in einem Heilungsritual luwischer Provenience nahe, KBo 3.8 III 14-17, siehe S. 412.

¹² KBo 23.83 Vs. II und KUB 27.19 Rs. III² 9'-21'.

¹³ Siehe S. 545 f.

¹⁴ Vgl. KUB 54.36 Vs. 8.

¹⁵ Die aus den Vorlagen übernommene Zeremonie des Waschens der Götterfiguren am Alda-Fluß konnte in Ĥattuša symbolisch mit einem Becher Alda-Flußwasser, das die Gegenwart des Alda symbolisiert, vollzogen werden. Diese Art der Substituierung wird in dem Ritual CTH 776 praktiziert, siehe S. 680.

die Zeremonie der ḥilistarni-Figuren vollzogen wird und der abalkit-Kultgegenstand¹⁶, bei dem das Opfer für Zababa zugerüstet wird. Der vierte Schauplatz außerhalb der Tempel ist das Haus des Priester-Königs, in dem am achten Tag das Ritual für die Gottheit Ḥilašši und seiner Stäbe vollzogen wird. Einzelne Abschnitte des Rituals, wie die große Opferrunde für die Fluß-, Quell- und Berggottheiten sowie das Abschlußzeremoniell finden in der Festhalle des Tempels des großen Wettergottes von Ĥatti statt. Zu diesem bedeutsamen Anlaß überführt man mittels des „Rituals Des-Oben-Hinsetzens“ die Statuette des Wettergottes (von) Manuz(z)i in den Tempel des Wettergottes von Ĥatti und stattet sie an exponiertem Platz mit ihrem Attribut, dem Adler, aus.

Dem Ritual ähnlich ist das große Festrival für Teššop und Ḥebat, in dem die gleiche Göttergruppe in der Reihenfolge – Wettergott (von) Manuz(z)i, Išhara, Allani, Nubadig-Pibida/Pibithi und Nubadig-Zalmana/Zalmathi – erscheint. Ebenso wie in der zehnten Tafel des (h)išuwa-Rituals begegnet auch hier das Zeremoniell mit den Tiergefäßen der Gottheiten.¹⁷ Und selbst der Alda-Fluß ist einer der Schauplätze im Festrival für Teššop und Ḥebat.¹⁸

Die zweite und dritte Tafel

Die erste Tafel mit dem Beginn des ersten Festtages ist nicht erhalten. Sie enthielt die Auflistung der Ritualien und die ersten vorbereitenden Ritualhandlungen in den Tempeln.

Die zweite und die dritte Tafel¹⁹ verzeichnen das Ende des ersten und den Beginn des zweiten Tages (zweite Tafel), der mit der dritten Tafel abgeschlossen ist (Ende des zweiten Tages). Die Ritualhandlungen dieser beiden Tafeln sind in besonderem Maße hurritisch geprägt.

Die Waschungs- und Bekleidungszeremonien der Götterstatuetten in den Tempeln: Zu Beginn der (noch erhaltenen) Festhandlungen (dritter und vierter Tag) wäscht, salbt und bekleidet man die Götterstatuetten in der Reihenfolge, der dann auch sämtliche Opfergänge unterliegen:

¹⁶ Siehe S. 364.

¹⁷ KUB 54.36 Vs. 9-12.

¹⁸ KUB 46.48 Vs. 11-15; KUB 54.36 (Duplikat 1035/c, H. Otten 1985, 144).

¹⁹ ChS I/4 1991.

Zuerst wäscht und salbt man die Statuetten des Wettergottes (von) Manuz(z)i und der Išhara, die mit einem roten Stoff bekleidet wird. Danach wäscht man die Statuetten der Allani und der beiden Nubadig-Götter. Der Statuette der Allani zieht man ein blaues Gewand an und den Nubadig-Göttern ein kurzes (kleines) rotes Gewand sowie eine kurze (kleine) verzierte(?) Tunika. Mit einem kurzen roten Gewand werden ferner die Statuetten der Gottheiten Adamma-Kubaba und Ugur bekleidet.²⁰

„(Das Ritual) des Brennens des Feuers“: Das Zeremoniell zu Beginn des zweiten Tages – die Katharsis der Ahnengötter – findet in der Institution „Haus des Großvaters“ statt: Frühmorgens umschwenkt man die Statuetten der „Götter des Vaters“ mit Feuer bzw. Fackeln und sprengt Wasser mit einer Adlerfeder. Auf einem Tisch vor den Statuetten windet man aus einem weißen kišri-Tuch und aus einem roten und einem blauen tarpala-Schal eine Art Kranz, in den man ein mulati-Gebäck legt; man nennt das Arrangement „Becher der Lelluri“.²¹

Neben dem König steht der Priester des Wettergottes (von) Manuz(z)i. Der Priester bricht ein Fladenbrot in zwei Hälften und legt die eine Hälfte rechts und die andere links vom König auf den Boden nieder; dazu stellt er ein kuliša-Gefäß, in das er ein in Öl getränktes Stück Zedernholz legt. Er nimmt die Adlerfeder vom „Becher der Lelluri“ und gibt sie einem Psalmodisten; der Psalmodist psalmodiert und legt die Feder in einen mit Wasser gefüllten Becher. Nun umschwenkt der Priester die Statuetten mit einer brennenden Fackel, die mit roten Wollstreifen umwickelt und in Weihrauch getaucht ist; dabei rezitiert er die „Worte der Fackel“ in hurritischer Sprache. Er umschwenkt auch den König mit der Fackel und rezitiert ein weiteres Mal die „Worte der Fackel“. Der Psalmodist taucht die Adlerfeder in den Wasserbecher und besprengt mit ihr dreimal hintereinander den König; er psalmodiert dreimal und legt die Feder in den Becher.

²⁰ Mit dem Waschen der Götterstatuetten beginnt auch das kissu-Ritual für Išhara und Ninurta in der Ortschaft Šatappi bei Emar, Emar VI.3 1986, Nr. 387, siehe S. 575-577.

²¹ V. Haas 1990a. In einer anderen Version sind Speisen – Breigerichte, Bier, Wein, Öl, zwei mit Feigen, Rosinen und Oliven gefüllte Körbe und zwei Schalen Gemüsegericht – sowie das kišri-Tuch und der rote und blaue tarpala-Schal bereitgestellt. Mit diesen Ritualien begibt man sich zu dem idargi-Abfall-Platz, an welchem ein steinerner Opfertisch für Lelluri errichtet ist. Man legt mulati-Gebäck auf den Opfertisch und arrangiert den „Becher der Lelluri“ in der nämlichen Weise [KBo 17.194 + (= ChS 1/4 1991, Nr. 7, Vs. II 24“)].

Dieser Ritus des Umschwenkens der Götterstatuetten und des Königs wird dreimal hintereinander mit jeweils einer neuen Fackel wiederholt. Beim zweitenmal psalmodiert der Psalmodist einmal und beim dritten Mal zweimal. Der Priester legt die Fackeln in eine leere Schale und der Psalmodist befestigt die Adlerfeder wieder an der Weinkanne. Den Wasserbecher aber gießt man außerhalb des Tempel aus. Nun hebt der Priester die vor der Katharsis beim König niedergelegten Brothälften auf und rezitiert in hurritischer Sprache einen „Brot-Reinigungs-Spruch“. Dann legt er die Brothälften in die Schale zu den Fackeln. Der Priester hält dem König ein Fladenbrot hin, an das er „von weitem“ die Hand legt, während der Priester erneut in hurritischer Sprache rezitiert. Auch dieses Brot wird in die Schale zu den übrigen Ritualien gelegt. Der Priester libiert mit einem Becher Wein vor der Schale und rezitiert in hurritischer Sprache. Mit dem Rest des Weins und etwas Wasser löscht er die Fackeln. Man bringt sie hinaus und deponiert sie mitsamt der Schale auf dem idargi-Abfallplatz.²²

Der König verneigt sich; der Priester gibt ihm Zedernharz und rezitiert. Er nimmt einen Wasserbecher, in dem sich ein Stück Zedernharz befindet, gießt das Wasser vor dem auf dem Herd stehenden Räucherpfannenständer aus und rezitiert.²³ Er gießt das Wasser auf des Königs Hände und rezitiert. Er taucht das Zedernharz in Öl, wirft es in die Räucherpfanne und rezitiert; er schüttet Früchte in die Räucherpfanne und rezitiert; er libiert einmal Wein und rezitiert. Er reicht dem König den Becher Wein, und auch der König libiert einmal, der König „rezitiert aber nicht“. Der Priester nimmt den Becher Wein und stellt ihn auf den Opfertisch; er nimmt dem König das Zedernharz und rezitiert.

Nachdem man den Opfertisch mit Wasser gereinigt hat, bereitet man auf ihm ein keldi-Heilsopfer zu: Dazu benötigt man mulati-Gebäck eines halben Liters, fünf Dickbrote und [Brot]brocken, eine Schale Gemüse [] und einen mit Feigen, Rosinen und Oliven gefüllten Korb. Man gießt Öl in die Räucherpfanne und stellt einen Wasserbecher mit etwas Zedernharz sowie eine Kanne Wein bereit. Der König tritt hinter das Opfer und verneigt sich. Der Priester gibt ihm nochmals ein Stück Zedernharz und rezitiert. Es wiederholt

²² Siehe S. 852 Anm. 21 und 910.

²³ Im Folgenden scheint mit ḫubrušḫi der Räucherpfannenständer und die Räucherpfanne gemeint zu sein.

sich im Detail die bereits beschriebene Reinigungszeremonie mit dem Zedernharz, die von den gleichen Rezitationen begleitet ist.

Ausführlicher ist dieser Abschnitt in der dritten Version beschrieben.²⁴ Schauplatz des Geschehens sind der idargi-Abfall-Platz und der steinerne Opfertisch der Lelluri: Auch in dieser Version taucht der Priester das Stück Zedernharz in Öl, wirft es in die Räucherpfanne und rezitiert den entsprechenden Spruch. Dann aber reicht er dem König eine Leber und ein Herz der zuvor geschlachteten Opfertiere. Während der König die Leber und das Herz zerschneidet, rezitiert der Priester. [Der König] legt Leber- und Herzstücke mit der rechten Hand in die Räucherpfanne und mit der linken Hand in einen Korb. Der Priester bricht ein dickes süßes Brot und rezitiert. Er nimmt ein Stück von dem Brot, rezitiert und legt es in die Räucherpfanne ins Öl; das restliche Brot legt er zusammen mit dem Brustfleisch in den Korb. Dreimal hintereinander führt der Priester den Ritus mit dem Brot aus. Er libiert aus einer Kanne einmal Wein und rezitiert. Er reicht dem König die Kanne und den Brotkorb; und der König libiert einmal Wein auf das Brustfleisch, wobei der Priester rezitiert. Dann stellt er den Brotkorb auf den Steintisch der Lelluri. Er gibt dem König einen Becher und füllt ihn mit Wein; er nimmt ihn dem König wieder ab und stellt ihn auf den Steintisch. Mit der Weinkanne libiert der König einmal.

Im Anschluß an das Zeremoniell am Steintisch der Lelluri folgt das Trinkzeremoniell des Königs für den Wettergott (von) Manuz(z)i und seinen Kreis:²⁵ Der König kommt aus dem Tempel des Wettergottes „und verlangt zu essen“. Man reicht ihm zweimal zwei warme Brote aus Gerstenbrei, ein Hülsenfrucht-Mischbrot und ein süßes Brot. Von diesen nimmt er die anahi-Kostproben und legt sie vor die Statuette des Wettergottes (von) Manuz(z)i. Er bringt zwei Schalen Wein und „trinkt sitzend den Wettergott (von) Manuz(z)i“; ein Sänger singt. Brot zu brechen ist ausdrücklich untersagt. Dieses Zeremoniell wiederholt der König für Hebat-Muš(u)n(n)i, für das Paar Šaluš-Kumarbi und für [Aya-Šimige](?).

Nach einer wohl nur kleineren Textlücke heißt es: „Wenn ferner die Königin anwesend ist, dann verlangt sie von der Speise der Lelluri zu essen; wenn die Königin aber nicht anwesend ist, dann verlangt der Priester von der Speise der Lelluri (zu essen)“. Die dafür

vorgesehenen Gerichte entsprechen denen, die auch der König erhalten hat. Von diesen werden „Kostproben“ nur vor Lelluri hingestellt. Der Priester(?) bringt eine Schale Wein und die Königin trinkt Lelluri sitzend einmal; der Sänger singt. Das Ritual wird für die Paare Hebat-Muš(u)n(n)i, Šaluš-Kumarbi, Aya-Šimige, für Ištar und für die „Götter des Vaters der Lelluri“ wiederholt.

Zwei Fläschchen füllt man mit Öl; eines stellt man zu einem Fladenbrot, das andere hält der Priester(?) in der Hand. Mit dem Öl des ersten salbt man die Statuette (der Lelluri) und mit dem Öl des anderen die Königin; währenddessen trinkt die Königin(?) (für die beiden Begriffe) leli und hašari – wohl „Salbe“(?) und „Öl“;²⁶ ein Sänger singt, Brot zu brechen ist untersagt.

Der König libiert vor dem Wettergott (von) Manuz(z)i mit der Weinkanne einmal. „Wer aber vor Lelluri zu essen gebracht hat“ – also Königin oder Priester – libiert mit einem Becher Wein vor Lelluri einmal. Damit ist „(das Ritual) des Brennens des Feuers zu Ende“.

Die Waschungs- und Bekleidungszeremonie im Tempel der Maliya: Die letzte Handlung des zweiten Tages besteht im Waschen, Salben und Bekleiden der Statuette der Maliya; sie erhält zwar ein rotes Gewand und einen verzierten/bestickten Gürtel aus rotem Stoff, doch „gibt es für sie das Ritual des Waschens nicht.“

Die vierte Tafel²⁷

Die vierte, bruchstückhaft erhaltene Tafel enthielt auf jeden Fall den Anfang des dritten Tages. Der dritte Tag fährt mit Kulthandlungen im Tempel der Maliya fort, die am Ende der dritten Tafel bzw. am Ende des zweiten Tages mit den vorbereitenden Handlungen begonnen hatten. Ob die Tafel noch weitere Tage behandelt hat, ist nicht feststellbar.²⁸

Teilweise erhalten sind die iduri(š)-Gebäckopfer des Königs im Tempel der Maliya für die Göttergruppen Ānnaliya-[Išhara],

²⁶ Die Bedeutung des Terminus leli ist geraten; hurritisch hašari entspricht ĩ.DÜG.GA „Feinöl“; haš- bedeutet demnach „salben“.

²⁷ Bo 5593; Duplikate: KUB 27.19 und KUB 44.17; parallel: KBo 23.83.

²⁸ Bo 5593=A; KUB 27.19=B; KUB 44.17=C; KBo 23.83 und KUB 27.19. Eine sichere Zuordnung von Festtagen zu Tafelnummern ist erst wieder ab der 13. Tafel möglich, die die Festhandlungen vom siebten bis zum neunten, dem letzten Tag, beschreibt.

²⁴ KUB 12.12(= ChS I/4 1991, Nr. 23).

²⁵ Nach der 3. Version ChS I/4 1991, Nr. 23 bis Nr. 29.

Ninatta-Kulitta, Hudena-Hudellurra und Kuzzina-Kuzpazena. Nach nicht erhaltenen Kulthandlungen, in deren Mittelpunkt ein Pferd mit dem Namen Erama gestanden zu haben scheint, geht der König in den Tempel der Išhara.²⁹

*Das Zeremoniell mit dem Pferd Erama:*³⁰ „[Der König geht] in den Tempel der Maliya. Und im Hof (des Tempels) verneigt er sich vor dem Pferd E[rama]. Der Priester der Ištar (d.h. der Maliya) hält ihm einen Liter Gerste mit einem Korb hin. Der König libiert darauf (auf die Gerste) einmal aus zwei laḥanni-Kannen und schüttet die Gerste vor das Pferd Erama.“³¹ Hierher gehört ein nur kleines Fragment, das ebenfalls von der Beopferung eines vergöttlichten Pferdes berichtet.³² Nach der Beopferung des Pferdes begibt sich der König vor die Statuette der Ištar im Tempel der Maliya; er verneigt sich vor ihr, libiert und wirft Zedernharz in die mit Öl gefüllte [Räucherpfanne].³³

Die keldi- und ambašši-Opfer in den sechs Tempeln: Der Text setzt nach einer Lücke von über zwei Kolumnen mit einem umfangreichen Opferzeremoniell für den [Wettergott (von) Manuz(z)i] ein, an dem ein Priester und die tabri(ya)-Frauen beteiligt sind.

Die keldi-Heilsopfer³⁴ und die ambašši-Brandopfer³⁵ beginnen mit der Beopferung [des Wettergottes (von) Manuz(z)i]: Die Opfergaben bestehen aus einem lebenden Ziegenbock, der als keldi-Heilsopfer, und aus einem Vogel, der als ambašši-Brandopfer,

²⁹ KBo 23.83 Vs. II und KUB 27.19 Rs. III' 9'-21'.

³⁰ Text A Vs. II.

³¹ Bo 5593 Vs. II(?) 2'-9', C.-G. von Brandenstein 1943, 46, 58 f.

³² KBo 22.245:

x : 1 D[U URU ma-nu-u(z-zi
2' {1 NINNA} SIG 1 NINLA-a-a-an x}
3' 1 DUG KU-K[U-U]B GEŠTIN x}
4' da-an-zi na-at ki-]

5' A-NA ANŠE.KUR.RA 1 x]

6' ḥa-az-zi-la-aš x]

Auch KUB 34.98 (Duplikate: KBo 34.235 und Bo 5278, H. Otten und C. Rüster 1982, 145), das ein Pferdebrandopfer „für die Gottheit zum Heile“ erwähnt, könnte wegen der Nennung des Nubadig ebenfalls zur vierten Tafel des (h)išuwa-Festrituals gehören.

³³ Bo 5593 Vs. II(?) 10'-14', siehe auch S. 417 f.

³⁴ Siehe S. 664 f.

³⁵ Die ambašši-Opfer sind in der Ritualanweisung nicht genannt; sie ergeben sich aber aus KUB 32.128 Vs. I 24-28.

dargebracht wird. [Vor die Statuette des Gottes] stellt man mit Früchten gefüllte Körbe, Honig, ḥaršupanni- und lallamari-Gebäcke aus Gerstenbrei und zerbröckelte Fladenbrote hin.³⁶ Der Priester wirft „Kostproben“ in die Räucherpfanne und libiert aus einer goldenen laḥanni-Kanne. Dann libiert der König aus zwei [goldenen] laḥanni-Kannen für Annaliya, Išhara, [], Nubadig und Ištar. Iduri(š)-Gebäcke erhalten die Gruppen Ninatta-[Kulitta], Hudena-Hudellurra und die Kuzzina-Kuzpazena-Gottheiten; auch Erama wird mit dem Gebäck gefüttert.

Der König geht vom Tempel des Wettergottes (von) Manuz(z)i in den Tempel der Išhara. Die Opfergaben und das Opferarrangement sind mit denen des Wettergottes (von) Manuz(z)i fast identisch: Man bringt einen lebenden Ziegenbock als keldi-Heilsopfer und einen Vogel als ambašši-Brandopfer dar. Vor die Statuette stellt man die Körbe mit den Früchten, den Honig, ḥaršupanni-, lallamari- und kakkari-Gebäcke aus Gerstenbrei und zerbröckelte Fladenbrote.

Die fünfte Tafel³⁷

Der Priester der Išhara libiert (Wein) aus der silbernen laḥanni-Kanne und der König aus den zwei goldenen laḥanni-Kannen. Man nimmt ein mit Wein gefülltes ḥanišša-Gefäß und Becher – einen goldenen und zwei silberne – für Išhara, jeweils einen silbernen Becher für die Gottheiten Šiddadu und Allaziyaši und einen gemeinsam für Hudena-Hudellura. Ihnen allen libiert der Priester der Išhara aus der silbernen Kanne und der König aus den zwei goldenen Kannen.³⁸

Der König geht vom Tempel der Išhara in den Tempel der Allani, für die man ebenfalls das keldi-Heilsopfer mit einem Ziegenbock und das ambašši-Brandopfer mit einem Vogel ausführt. Das Opferarrangement ist „ebenso wie bei der Išhara hergerichtet“. „Der Gottheit gegenüber“ schüttet eine tabri(ya)-Frau Wasser mit hineingelegtem Zedernholz – „und wenn eine tabri(ya)-Frau nicht da

³⁶ A Rs. V.

³⁷ KUB 32.128; Duplikate: KBo 7.45 + KBo 20.114(+) KBo 20.118; KBo 15.49; KBo 15.50; KBo 15.60; KBo 33.175(+) ABoT 2; KBo 33.182(+) KUB 32.100; KBo 34.178; KUB 20.49; KUB 32.99; KUB 55.29; 1598/c; 147/m; zu dieser Tafel vgl. A.M. Dinçol 1969.

³⁸ KUB 32.128 Vs. I 11-15.

ist'', übernimmt der Priester diese Handlung.³⁹ Man stellt für Allani ein kakkari-Gebäck und ein ḥanišša-Gefäß [mit Wein] hin und füllt für sie zwei Becher; je einen Becher füllt man für die Gottheiten Zimazzalli⁴⁰ und Kurra, und einen silbernen Becher gemeinsam für Ḥudena-Ḥudellura. Der Priester libiert den Gottheiten mit der silbernen Kanne, und der König mit den zwei goldenen Kannen.⁴¹ Der König geht von dem Tempel der Allani in den Tempel des Nubadig-Pibida/Pibithi und bringt dort einen Vogel als ambašši-Brandopfer und einen Ziegenbock als keldi-Heilsopfer dar. Das Opferarrangement ist wie bei den anderen Gottheiten zugerüstet. Man gibt den Paaren Nubadig-Pibida/Pibithi und Adamma-Kubaba kakkari-Gebäck und Wein aus dem silbernen Becher. Der Priester libiert mit der silbernen und der König mit den zwei goldenen Kannen. Der König geht von dem Tempel des Nubadig-Pibida/Pibithi in den Tempel des Nubadig-Zalmana/Zalmathi. Das Opferzeremoniell ist das gleiche wie bei Nubadig-Pibida/Pibithi. Neben dem Paar Adamma-Kubaba befindet sich in diesem Tempel noch eine nur hier belegte Gottheit mit dem luwischen Namen Urammaššani „große Gottheit''.⁴² Zuletzt folgt das Opfer an Maliya: Der König geht vom Tempel des Nubadig-Zalmana/Zalmathi in den Tempel der Göttin Maliya [].⁴³

Schauplatz des Opferzeremoniells ist jetzt wieder der Tempel des Wettergottes (von) Manuz(z)i.⁴⁴

Das Zeremoniell mit dem Adler Ešue: Man legt ein rotes Tuch in einen Korb und setzt die Statuette des Adlers Ešue darauf; dazu stellt man einen silbernen Becher, eine silberne Räucherpfanne, einen kleinen silbernen Wasserkrug und einen Dolch. Nun heben zwei purapši-Priester den Ešue mit dem Korb hoch und setzen sich in Bewegung. Vor ihnen laufen zwei Leierspieler mit brennenden Fackeln. Der kleine Festzug gelangt zu dem timmahila-Baum, unter den man den Ešue stellt. An diesem Zeremoniell soll der König nicht teilnehmen. Nun rüstet man ein keldi-Heilsopfer zu, das aus einem Ziegenbock, iduri(š)-Gebäck, einer Portion Käse, einem Maß Gerstenbrei, einer

³⁹ KUB 32.128 Vs. I 24-34; KBo 7.45 + Vs. 1'-13'.

⁴⁰ Diese Gottheit ist nur in KBo 20.114 Vs. I 4 belegt.

⁴¹ KBo 7.45 + Vs. 17'-24'.

⁴² Vs. II 5. Zu luwisch maššan(i)- „Gottheit'' siehe S. 298.

⁴³ KBo 7.45 + Vs. II 9'-10'; es folgt eine größere Textlücke.

⁴⁴ KUB 32.128 Vs. II.

Schale Olivenöl und einem ḥanišša-Gefäß [Wein] besteht. Man schlachtet den Ziegenbock als keldi-Heilsopfer für Ešue. In ein Gefäß füllt man „für ihn'' rohes Fleisch; man vermengt Blut und Fett des Ziegenbockes mit dem Gerstenbrei und stellt daraus zwei iduri(š)-Pasteten her. Man brät [das Herz] und kocht Brustfleisch, Keulen und Füße. Nachdem das Fleisch gar ist, legt man es zusammen mit dem gebratenen Herz in den Korb. Man nimmt eine „Kostprobe'' vom Brustfleisch und legt sie in die mit Olivenöl gefüllte Räucherpfanne.⁴⁵ Man zerschneidet das Herz [und die Leber].⁴⁶ Nach einer wohl nur kleinen Textlücke libiert [der Priester] mit dem kleinen Silberkrug und stellt den Korb vor Ešue hin. Danach bricht er fünf Fladenbrote, legt rohes Brustfleisch auf die Brotbrocken [und bereitet das Opfer auf einen steinernen Thron]. Auf einen anderen steinernen Thron bereitet er dieses Opfer für die Berge und Flüsse vor; auch ihnen libiert er mit dem Silberkrug und benachrichtigt die Berge und Flüsse, daß das Opfer nun bereitgestellt ist. Für Ešue füllt er noch gekochtes Fleisch in einen silbernen Becher.⁴⁷ Nach einer Textlücke unbestimmten Umfangs finden Vorbereitungen zu einer weiteren Opferrunde für die sechs Gottheiten statt, die wieder mit dem Wettergott (von) Manuz(z)i begonnen haben dürfte.

Die erste Libationsrunde: Von der Opferrunde, bestehend aus drei mit Bier, walḫi- und tawal-Getränk gefüllten Kannen, ist nur noch das Ende, nämlich die Libationen in den Tempeln der beiden Nubadig-Götter erhalten.⁴⁸

Die Wein- und Brotopfer: Die Wein- und Brotrationen liefert der Tempel bzw. der Priester der Maliya: Man bringt je ein ḥanišša-Gefäß Wein in die Tempel des Wettergottes (von) Manuz(z)i, der Išḫara und der Allani; des weiteren je ein Maß Wein in die Tempel der beiden Nubadig-Götter; in der gleichen Reihenfolge wird auch das Brot vom Tempel der Maliya verteilt. Das Bier, den Wein und das Brot konsumieren die purapši-Priester: „Vor der Gottheit wünschen sie zu essen'' und „vor der Gottheit trinken sie dreimal.'' ⁴⁹

⁴⁵ KUB 32.128 Vs. II 1-31.

⁴⁶ KBo 15.49 Vs. I 17.

⁴⁷ KBo 20.114 Vs. II.

⁴⁸ KBo 7.45 + Rs. VI (KBo 20.114 1-8).

⁴⁹ KBo 7.45 + Rs. VI (KBo 20.114 9-28).

*Die Speiseopfer im Tempel der Maliya:*⁵⁰ Nach einer wohl nur kleinen Textlücke ist der Tempel der Maliya Schauplatz des Rituals. [Die purapši-Priester] libieren aus einer laḥanni-Kanne, zwei Schalen und dem silbernen Becher vor der Tiyabendi-Dyade. Die BALAG.DI-Musikanten blasen das Horn; die Sänger und die Leierspieler [musizieren].

Der König setzt sich „zum Essen“ und „zum Trinken“ im Tempel der Maliya nieder. Warmes Brot, Hülsenfruchtbrote, süße Brote, „trockenes Emmermehl“ und Bier werden kredenzt. Der König(?) bricht die warmen Brote; eine „Kostprobe“ erhält Ištar (Maliya), andere Kostproben „bringt man heraus“ in die Tempel des Wettergottes (von) Manuz(z)i, der Išḫara, der Allani und in die der beiden Nubadig-Götter, und „stellt sie vor die Gottheiten hin.“⁵¹ Es werden also vom Tempel der Maliya die übrigen fünf Tempel mit Brotspenden versorgt.

Die zweite Libationsrunde: Anschließend folgt eine zweite Libationsrunde mit jeweils sechs Kannen Bier, tawal- und walḫi-Getränken, von denen je eine Kanne Ištar (im Tempel der Maliya), der Wettergott (von) Manuz(z)i, Išḫara, Allani [und die beiden Nubadig-Götter] erhalten.⁵² Wieder versorgt der Tempel der Maliya die übrigen Tempel mit den Opferrationen – nämlich mit sechs Kannen Getränke. In der gleichen Weise verfährt man mit den Wein- und Brotspenden.⁵³

*Die sechste Tafel*⁵⁴

Der Schauplatz ist weiterhin der Tempel der Maliya. Der Text setzt mit einem umfangreichen Opferzeremoniell ein, und zwar mit dem Opfer dicker, weißer Sauerteigbrote für die folgenden Gruppen: [...] die „Götter der Väter [der Gottheit(?)],“ Ea-Damkina, Ḫudena-Ḫudellura, zwei Adamma-Kubaba-Kombinationen, nämlich Nubadig-Pibida/Pibithi-Adamma-Kubaba und Nubadig-Zalmana/Zalmathi-Adamma-Kubaba, die der König trinkt, während

ein Sänger singt. Dann trinkt der König die folgenden Gottheiten, für die er ebenfalls dicke weiße Sauerteigbrote bricht: „Bild (der) Herrin des Palastes“, die Berge Ḫatni-Bišaiša(bḫi)⁵⁵ und Alḫe-Šuwala;⁵⁶ zu den Bechern legt er dicke Brote, die er zerbröckelt den jeweiligen Gottheiten darbringt. Man kehrt den Fußboden und bringt ein silbernes tapišana-Gefäß⁵⁷ []. Der König trinkt die Ištar; Brote werden herbeigebracht und [der König] bricht ein weißes Sauerteigbrot. Dann teilt man 122 weiße Sauerteigbrote in Portionen auf. Man bringt sieben Dickbrote, [] und eine ḫanišša-Kanne Wein in den Tempel. Die BALAG.DI-Musikanten stoßen zweimal ins Horn und wiegen sich tanzend in den Hüften,⁵⁸ schlagen aber das BALAG.DI-Instrument nicht. Der Mundschenk gießt Wein aus der Kanne und reicht sie dem König; dieser wiederum gießt Wein in das tapišana-Gefäß, „[setzt] aber die Lippe nicht daran“. Die BALAG.DI-Musikanten singen für die Gottheit Attamine. Der König bricht ein Brot, das man vor die Statuette der Ištar legt. Der Mundschenk darf nicht mehr mit dem silbernen tapišana-Gefäß libieren. Stattdessen schüttet er aus der Kanne [Wein] und reicht sie wieder dem König.⁵⁹

Zu diesem Festabschnitt ist ein kleines Fragment zu stellen, das ein Opferzeremoniell für Ištar, für die Tiyabendi-Dyade und für die „Haarspange(?) der Ḫebat“⁶⁰ enthält: Das Speiseopfer für Ištar legt man vor das Tor des Tempels der Maliya. Der Mundschenk libiert einmal Wein aus dem silbernen tapišana-Gefäß; man bricht ein Brot für die „zwei Tiyabendi, den Göttern aus Eisen“, legt es vor ihnen nieder und libiert einmal aus der silbernen Kanne. Dann bricht man ein Brot für die Haarspange(?) der Ḫebat, legt es vor ihr nieder [und libiert einmal mit der silbernen Kanne].

⁵⁵ Siehe S. 170 und 333.

⁵⁶ Zu diesen Opfergaben vgl. auch KUB 20.49 Vs. I 1-17; KUB 20.74 Vs. I; KBo 33.181 Vs. I.

⁵⁷ C. Kühne 1990, 204 Anm. 1.

⁵⁸ C. Kühne 1990, 204-206.

⁵⁹ FHG 15 + Vs.; abweichend KBo 15.59 Vs. III: Der König bricht das Brot, das man vor die Statuette der Ištar legt. Dann bringt man dem König zu trinken. Der Mundschenk libiert mit dem silbernen tapišana-Gefäß vor der Gottheit; die BALAG.DI-Musikanten wiegen sich sitzend in den Hüften.

⁶⁰ Die Haarspange(?) (UMBIN) der Ḫebat ist nochmals in 1586/c (KBo 30, Inhaltsverzeichnis zu Nr. 71) belegt; UMBIN bedeutet primär *Fingernagel*.

⁵⁰ Siehe S. 410 f.

⁵¹ KBo 15.49 Rs. VI (Edition Rs. IV) 1'-18' und KUB 32.99 Rs. V 1'-12'.

⁵² KUB 32.100 Rs. V 8'-24'.

⁵³ Ende der fünften Tafel.

⁵⁴ KUB 20.49; Duplikate: KBo 15.63 + KBo 15.64; KBo 15.59 + FHG 15; KBo 24.75; KBo 30.71; KBo 33.181; KBo 33.197; KUB 20.74; IBoT 4.88.

Die Opferrunde für die Quellen und Flüsse des Landes Kizzuwatna im Tempel des Wettergottes von Hatti: Einleitend bricht der König ein Brot, das man vor die Statuette des Wettergottes legt. Der König trinkt den Gott GAL.ZU und „man gibt jedwedes/alles zum Trinken.“ Nun nimmt man dem König das silberne tapišana-Gefäß und gibt den BALAG.DI-Musikanten „[den Wein](?) des silbernen tapišana-Gefäßes.“

Das Opfer an die Gewässer⁶¹ des Landes Kizzuwatna besteht aus einer Libation und dem Brechen eines Brotes; das Opferformular lautet: „Danach libiert (der König) für das Gewässer NN; er bricht ein Brot und legt es vor die Gottheit“. Die Gewässer sind Ziramara, Alwaru(nna), Ziyalu(nna)/Ziyaru(nna), []-našar(unn)a und Ašta-yanta. Nach dieser Opferrunde „gibt man dem König zu trinken“. Wieder wiegen sich die BALAG.DI-Musikanten singend in den Hüften, während der König zu Ehren weiterer Fluß- und Quellgöttinnen trinkt.⁶² Der Mundschenk libiert aus dem silbernen tapišana-Gefäß „vor der Gottheit“, und (der König?) bricht Brote, die man vor die Fluß- und Quellgöttinnen legt. [Der Mundschenk] reicht dem König das tapišana-Gefäß, mit dem er die Libationsrunde fortführt. Weitere Brotopfer folgen [].

Die siebte und die achte Tafel

Die siebte Tafel, die wohl weitere ambašši-Brandopfer enthielt, welche am Beginn der achten Tafel abgeschlossen sind, ist bislang noch nicht verifiziert.

Die achte Tafel⁶³ enthält laut Kolophon⁶⁴ zwei abgeschlossene Rituale; erstens ein keldi-Heilsopfer, nämlich einen Widder und geschmückte Rinder für den Wettergott (von) Manuz(z)i sowie das Ritual der ḫilištarni-Figuren.⁶⁵

⁶¹ Hurritisch šiunna ist eine nicht näher bestimmbare Ableitung von šiye- „Wasser“.

⁶² Der Text nennt eine mit dem Fluß Alda beginnende Flußliste (¹¹al-da ka-lu-ut-ta, FHG 15 + Rs. 13; KBo 15.59 Vs. III 7'), die wohl als eine gesonderte Tafel zu betrachten ist.

⁶³ KUB 40.102; Duplikate: KBo 20.106; KBo 33.198; KBo 33.165; KBo 33.215; KBo 34.181; KUB 32.102; KUB 51.21; IBoT 2.52; Bo 5453; Bo 7287; Bo 1498; 164/x.

⁶⁴ KUB 40.102 Rs. VI 18'-28'.

⁶⁵ Siehe S. 506.

Der Text setzt mit dem Ende der ambašši-Brandopfer ein, nach welchen man die Fußböden kehrt und einen Vogel oder den Teil eines Vogels versteckt.⁶⁶

Der König geht in den Tempel des Wettergottes (von) Manuz(z)i. 15 Speiseportionen, nämlich drei kugulla-Speisen, drei kellu-Speisen, drei zammura-Gebäcke, drei šena-Speisen und drei mari-Speisen stehen bereit. Nachdem der König sich vor dem Wettergott (von) Manuz(z)i verneigt hat, stellt man die Speiseportionen vor die Statuetten des Wettergottes (von) Manuz(z)i und der Telluri hin.

Die purapši-Priester halten im Tor des Tempels zwei mit Gold belegte Stierhörner-Tüllen und einen goldenen Stirnschmuck⁶⁷ bereit. Wenn dann die Rinder in den Tempel hineingetrieben sind, stecken die purapši-Priester die mit Gold belegten Tüllen auf die Hörner der Rinder und legen ihnen den Stirnschmuck an. Die so geschmückten Opfertiere weiht der König „im Innern des Tempels des Wettergottes (von) Manuz(z)i in dieser Weise für das Heil.“⁶⁸

*Das Libationszeremoniell mit den Bechern und den Tiergefäßen:*⁶⁹ Nach einer Textlücke folgt ein Libationsopfer mit den Bechern, nämlich zwei [goldene] und ein silberner Becher für den Wettergott (von) Manuz(z)i; ein [goldener] Becher für Telluri, ein [goldener] Becher für die Gottheit Ellantarbiga, ein goldener Becher für die Embleme(?) šurzi und šukri;⁷⁰ ein silberner Becher für das kušurni-Emblem(?)⁷¹, ein silberner Becher für das šurinni-Emblem⁷² aus Manuz(z)i⁷³, ein silberner Becher für den Berg Manuz(z)i (und) [für den Afrin]⁷⁴; ein bronzener Becher für „das Bild (der) Herrin

⁶⁶ KUB 40.102 Vs. I 9'.

⁶⁷ Siehe S. 650.

⁶⁸ KUB 40.102 Vs. I 17'-25'.

⁶⁹ Siehe auch S. 530-538.

⁷⁰ In KBo 15.37 (13. Tafel) Vs. I 1-3 heißt es: „Sie bringen den Wettergott (von) Manuz(z)i und die Götter zu den Plätzen des šurzi herab“; die Folge šurzi-šukri ist belegt in KBo 33.215 Rs. VI 20'; KUB 12.12 Vs. I 24', VBoT 116:4', KBo 20.82 Rs. VI 20'.

⁷¹ KBo 9.133 Vs. 12; KUB 12.12 Vs. I 29'; KUB 40.102 Vs. II 10'; 229/g Rs. VI 2'; 164/x; nach E. Laroche 1980, 157 „Attribut de décès(?)“.

⁷² Gelegentlich determiniert mit DINGIR: KBo 9.133 Vs. 13; KBo 33.181 Rs. VI 3'; KBo 33.201 Rs. VI 6'; KUB 12.12 Vs. I 32'; KUB 40.102 Vs. II 11; 171/f Vs. 10'; zur Gleichsetzung mit akkadisch šurīnu, šurinnu vgl. H. Freydank 1985, 136.

⁷³ KBo 33.201 Rs. IV 6'-7' šu-ri-in-ni ma-nu-zu-ḫi.

KUB 40.102 Vs. II 5'-15', ergänzt nach KBo 33.215.

⁷⁴ Siehe S. 849.

des Pala[stes]'' und ein silberner Becher für die Gottheit bzw. den Begriff Daiuhinišu[]. Es folgt eine Libationsrunde mit den Kannen, an die sich die Opferrunde mit den Tiergefäßen anschließt:⁷⁵ Man füllt die Tiergefäße, „läßt die Götter Platz nehmen'' und „steckt die tabri-Schemel fest.'' ⁷⁶

Ein Speiseopfer: Nach einer Textlücke dürfte hier ein Speiseopfer einzuordnen sein, bestehend aus Gerstenbrei, dicken Broten, allattari-Gebäck, ḥaršpauwant-Gebäck und warmen Broten, ferner aus einer Portion Käse und einer Schale Gerstenbrei. Auf diese Gerichte legt der Opferzubereiter den Kopf und den Fuß eines Rindes und libiert Wein. An welche Gottheiten die Opfer gerichtet sind, ist dem beschädigten Text nicht zu entnehmen, doch dürften sie in der in diesem Ritual üblichen Reihenfolge vollzogen worden sein. Wahrscheinlich liegt das Ende des Speiseopferzeremoniells in einem stark beschädigten Fragment vor, in dem das Platznehmen der Götter, die tabri-Schemel und das keldi-Heilsopfer genannt sind.⁷⁷

Das kathartische Zeremoniell mit den ḥilištarni-Figuren und den Tiergefäßen der Gottheit: Der folgende Abschnitt setzt mit dem Zeremoniell der ḥilištarni-Figuren ein. Mit dem Terminus ḥilištarni sind Nagelfiguren bezeichnet, die man an den gewünschten Stellen feststecken kann. Das Zeremoniell verläuft weitgehend parallel mit dem des Adlers Ešue. Zu Beginn werden die ḥilištarni-Figuren bei dem tabri-Schemel, also nahe des Tempels, festgesteckt, wobei für jede der sechs Gottheiten eine ḥilištarni-Figur, ein Tiergefäß und eine tabri(ya)-Frau vorgesehen sind. Die Tiergefäße hat man sich in der Gestalt der den Gottheiten entsprechenden Tiere – der Stier für den Wettergott (von) Manuz(z)i und einen Kapriden für Išḫara – vor-

⁷⁵ KUB 40.102 Vs. II. Das Opferzeremoniell mit den Tiergefäßen ist nicht auf das (h)išuwa-Festritual beschränkt, sondern auch Teil des luwischen Rituals an den Sonnengott des Himmels [KUB 35.2(+) 35.4, F. Starke 1985, 355-357]. Eine verkürzte Beschreibung bietet ein Evokationsritual (IBoT 3.148, Duplikate KUB 58.73 und KUB 47.90, bearbeitet von V. Haas und G. Wilhelm 1974, 211-231) mit der Wendung: „Die Tiergefäße füllt man, die Becher richtet man her'' (Vs. II 50, 59, ähnlich KBo 22.222 Rs. III 7'-8').

Tiergefäße aus Silber des Wettergottes (von) Manuz(z)i, der Išḫara, der Allani, des [Nubadig-Pi]bithi und des Nubadig-[Zalmana/Zalmat]i verzeichnet KUB 54.36 (Duplikat 1035/c, H. Otten 1985, 144) Vs. 9-12.

⁷⁶ KBo 24.14 + KBo 20.17 + ⁷⁷KBo 20.116 Vs. III.

⁷⁷ KBo 24.4 + KBo 20.117 + ⁷⁸KBo 20.116; KBo 24.13; KBo 33.168; KBo 33.187; KUB 25.48 + KUB 44.49; 944/c.

zustellen. Nachdem die ḥilištarni-Figuren am tabri-Schemel angebracht wurden, bekleidet jede der tabri(ya)-Frauen eine ḥilištarni-Figur. Die bekleideten Figuren legen sie in einen Korb, aus dem sie anschließend von den purapši-Priestern hochgehoben werden. Für jede der hochgehobenen Figuren schlagen die ihr zugehörenden tabri(ya)-Frauen ein Tamburin. Dann bilden die tabri(ya)-Frauen und die die Figuren haltenden purapši-Priester einen Festzug und gehen – ähnlich wie im Festritual des Telipinu in Kašḫa – zum Fluß Alda. Der kleinen Prozession läuft eine Sängergruppe voran. Am Fluß angelangt, legen die purapši-Priester ihre Figuren wieder in den Korb. Vor den Korb plazieren sie die Tiergefäße der Götter.⁷⁸ Die tabri(ya)-Frauen nehmen sich nun das Tiergefäß derjenigen Gottheit, der sie zugeordnet sind, um es am Flußufer zu waschen. Zu diesem Zweck schütten sie gemahlene Weizen und Feinöl in das Wasser. Nach dem Waschen der Tiergefäße wischen sie die ḥilištarni-Figuren mit einem kazzarnuil-Tuch ab und heften an sie einen mit Feinöl verkneteten Wachsbrocken. Wie man im Zeremoniell mit dem Adler Ešue ein keldi-Heilsopfer an dem timmahila-Baum zugerüstet hat, so geschieht dies jetzt am Flußufer für die einzelnen ḥilištarni-Figuren, die je ein Schafopfer sowie Wein aus den Tiergefäßen der entsprechenden Gottheiten erhalten.⁷⁹

Nach einer größeren Textlücke setzt das Zeremoniell des heiligen dupanzak(k)i-Gefäßes⁸⁰ ein, das mit einem Heilsgebet beginnt: „Das Ḥatti-Land und das Land Kizzuwatna [sollen] zum Heil [gedeihen!] Siehe, das dubanzagi-Gefäß . . . Der Wettergott, mein Herr (und) Lelluri sollen besänftigt sein; und dem König, der Königin, den Königskindern, dem Ḥatti-Land (und) dem Land Kizzuwatna bringe (den Wunsch) ihres Herzens!''

Nach Beendigung des Gebetes füllt der König(?) mit dem dupanzak(k)i-Gefäß Wein in die Tiergefäße: In silberne Tiergefäße für den Wettergott (von) Manuz(z)i und Lelluri; in gewöhnliche Tiergefäße (aus Ton) für Ellantarbiga sowie für die Berg- und Flußgottheiten. Dann „deckt der Priester das dupanzak(k)i-Gefäß oben zu'', füllt aus dem Gefäß eine silberne Kanne und stellt sie auf das dupanzak(k)i-Gefäß. Mit diesem Zeremoniell ist die achte Tafel beendet.

⁷⁸ KUB 25.48 + Vs. II.

⁷⁹ Siehe S. 523 und 554.

⁸⁰ KBo 15.53; KBo 15.58; KBo 24.106; KBo 33.201; KUB 20.44; KUB 40.97 + KUB 27.48 + IBoT 2.85; KUB 45.53; KUB 51.16; Bo 5020; 222/f; 1889/u.

Die neunte⁸¹ und zehnte Tafel⁸²

Der Text setzt mit einem Opferzeremoniell, ähnlich dem des Beginns der sechsten Tafel, ein: Hier wie dort bricht der König Sauerteigbrote, der Mundschenk reicht ihm die ḥanišša-Kanne, der König schüttet den Wein in das silberne tapīšana-Gefäß und libiert; BALAG.DI-Musikanten stoßen während des Opferzeremoniells zweimal in ihre Hörner und wiegen sich in den Hüften. Der König bringt Wein- und Brotopfer dar: Erstens für Ḫebat, zweitens für Iluwaru (und) Zimmiggani, drittens für Tiyaṛi (von) Manuz(z)i, viertens für Tiyaṛi taibunna, fünftens für Allani nenuwar und sechstens für Allani lankun(n)i. Nach einer kleineren Textlücke folgen als siebter Opfergang die „manuzäischen“ Embleme(?) – šurzi, kunēšeli-awaddu und šurinni. „Die Brote, die er bricht“, so heißt es am Ende dieser Opferrunde, „legt er auf den tabri-Schemel vor den Wettergott (von) Manuz(z)i.“

Nach einem Libationsopfer, bei dem die BALAG.DI-Musikanten wieder in ihre Hörner blasen,⁸³ folgen Libations- und Brotopfer für den Wettergott (von) Manuz(z)i und für die ihm zugeordneten Berggötter,⁸⁴ die in zwei Gruppen zusammengefaßt sind. Die erste Gruppe besteht aus zehn Berggöttern: Kurkudunni, Ilal[], Abridag[], Purwa, Galammaya/Galaniya, Berg-Sturm-Maliya, Amarzagina, Enadarziya, Adarziya/Zardarziya und Erziya/Irzi. Die zweite Gruppe besteht aus den Berggöttern Nanabarziya und Zara [].⁸⁵ In welchem Tempel sie die Opfer erhalten, ist nicht ersichtlich. Aus Gründen der Symmetrie des Festrituals müßte dies im Tempel des Wettergottes von Ḫatti, in dem auch die Flüsse beopfert wurden, erfolgt sein.

Die zehnte Tafel⁸⁶ beginnt mit der zweiten Opferrunde an die Berggötter: Es wiederholt sich das Brot- und Libationsopferze-

⁸¹ KBo 15.52 + KUB 34.116; Duplikate: KBo 13.189; KBo 15.54; KBo 15.65; KBo 15.66; KBo 20.60; KBo 34.99; KUB 27.47; Bo 5241.

⁸² KBo 33.201 Rs. IV(?).

⁸³ KUB 40.97 + Vs. III 27'-38'.

⁸⁴ KUB 40.97 + (A.M. Diñol 1971, 29-30) Vs. III-Rs. IV 14'.

⁸⁵ KBo 15.52 + KUB 34.116 = A. KUB 27.47 Rs. IV 1-8 (= A Rs. V 4-12) = B. KBo 20.60:1'-18' (= A Rs. V 10'-26') = C. KBo 13.189 1'-2' (= A Rs. V 25'-26') = D. KUB 40.100 = E. KBo 15.54 linke Kol. 1'-7' = A Vs. I 4-10. Bo 5241 Rs. = A Rs. VI 2'-22'.

⁸⁶ Zu Šera und Šinatilla siehe S. 138 und 319.

moniell wie zu Beginn der sechsten Tafel: Man stellt 40 weiße Sauerteigbrote eines halben Liters sowie eine mit Wein gefüllte ḥanišša-Kanne bereit. Ein BALAG.DI-Musikant stößt zweimal ins Horn und wiegt sich in den Hüften. Der Mundschenk gießt den Wein aus der ḥanišša-Kanne in einen Becher, den er dem König reicht; der König schüttet den Wein wieder in das silberne tapīšana-Gefäß, „setzt die Lippe aber nicht daran“. Man bricht die Brote und legt sie vor den Wettergott (von) Manuz(z)i. Die BALAG.DI-Musikanten wiegen sich in den Hüften und singen. Dann folgen der zweite Opfergang bzw. die Libationen für 41 Berggötter; und wieder stellt man das Opfer vor die Statuette des Wettergottes in der Reihenfolge: Amana (Amanus-Gebirge), Berg Manuz(z)i, Šuwarzi, Kurkudunni, Ilal[], Tamaddara, Par[], (zehn Bergnamen sind auf der Tafel abgebrochen), Kalza-Tarbiyari, Namni und Ḫazzi, Kanzari, [], Zallamura, Zullidda, Kurḫi, Edna, Ḫeḫe, Muliya, Iliša, Zupaniun, Tišna, Uppana, Uwallallagi, Šera, Šinatilla⁸⁷, Gurna, Teririun, Šarašila, Šurila, Šurumiya, Uliggama und Tuduwa. Nach oder während dieses Opfergangs singen die BALAG.DI-Musikanten [ein Lied] für die Berge von Kizzuwatna.⁸⁸

Wohl im Anschluß daran ist das zweite Opferzeremoniell für die Gewässer des Wettergottes (von) Manuz(z)i zu stellen, von dem noch die folgenden Abschnitte erhalten sind: „Danach libiert er für das Gewässer Ziramara; ein dickes Brot bricht er; vor den Wettergott (von) Manuz(z)i legt man es.“ Dieser Opfergang wiederholt sich für die Gewässer Alwarunna, Ziyalunna, []-našarunna, [Ašt]ayanta⁸⁹, Zarzarunna, Tašabašara, Tadarinna, Ganiggabu und Ḫellara.⁹⁰

Das Zeremoniell für das Kriegsheil des Königs: Nach einer größeren Textlücke folgt ein Kriegstanz: „Auf dem [Dac]h, im Angesicht des Ster[nes ...]⁹¹, tanzen im Angesicht der Gottheit drei(?) BALAG.DI-Musikanten in der Art eines Kampfes; und sie kämpfen mit dem Wettergott. Die BALAG.DI-Musikanten singen er-

⁸⁷ KBo 15.52 Vs. I.

⁸⁸ 602/f Vs.(?).

⁸⁹ KUB 27.47 Vs. I 1'-11'.

⁹⁰ Oder: „der Ster[ne]“.

⁹¹ KBo 15.52 + Rs. V 1'-8', E. Neu 1968, 204.

mutigende Gesänge des Kampfes und schlagen die BALAG.DI-Instrumente und die Tamburine.⁹² Ein BALAG.DI-Musikant steht „im Tor der Gottheit“ und stößt in sein Horn, und ein auf dem Dach stehender purapši-Priester „spricht zum König ermutigende (Worte): Oh, König, verzage nicht! Der Wettergott hat dir, dem König, die Feinde (und) die Feindesländer zu Füßen gelegt, damit du sie wie leere Töpfe zerbrichst. Dir, dem König, hat (der Wettergott) Le[ben, Gesund]heit, eine für alle Zukunft heldenhafte Waffe und der Götter beständige Gunst [gegeben]. Nun fürchte dich nicht; jed[en Feind wirst du] besiegen!“⁹³ Nach dieser Rezitation treten 15 Soldaten auf, die mit einem großen Hammer und Keulen oder Lanzen bewaffnet sind [].⁹⁴ (Das Zeremoniell ist noch Thema der folgenden, nur in Resten erhaltenen Kolumne:) Im Mittelpunkt stehen die 15 Soldaten und die BALAG.DI-Musikanten, die sich gemeinsam als Hornisten betätigen und offenbar auch miteinander kämpfen. Hier schließt das Zeremoniell am abalkit-Platz des Zababa an, der sich „draußen“ – wohin der Priester „hinausgeht“ – befindet. Abalkit ist also der dritte außerhalb der Tempel gelegene Ort, an dem Ritualhandlungen stattfinden.

Die elfte Tafel⁹⁵

Derjenige Soldat, der einen (nicht erhaltenen) Gegenstand rechts hält, [stellt] diesen vor den Kriegsgott Zababa [hin]. Man bringt ihm ein Stück Brustfleisch eines geschlachteten Rindes. Der Soldat verneigt sich und bringt das Fleisch aus dem Tempel zum abalgit-Platz. Vor dem Platz ist für Zababa das Opfer hergerichtet: Auf einem Opfertisch sind ein nahhiti-Gebäck, eine Ration Mehl, fünf flache Brote aus Gerstenbrei sowie eine Schale Wein und eine Schale Olivenöl niedergelegt. Dazu legt der Soldat sein Stück Brustfleisch. Es folgt eine unklare Handlung mit Fleischteilen(?).⁹⁶

⁹² KBo 15.52 + Rs. V 9'-22'.

⁹³ KBo 15.52 + Rs. V 23'-27'.

⁹⁴ KUB 30.40, Duplikat 221/g; IBoT 4.90(?).

⁹⁵ KUB 30.40 Vs. I 16-19:

16 Und in Bezug auf eine Vulva des Rinders und des Schafes

17 saugen(?) sie von jedem Penis;

18 und welche (Tiere) für das keldi(-Ritual)

19 geopfert sind, davon nehmen sie eines.

⁹⁶ KUB 30.40 Vs. I.

Der auf dem Dach stehende geschmückte purapši-Priester hält eine Lanze vom Dach herunter, an die die unten Stehenden „fettes Rindfleisch befestigen, das der purapši-Priester an sich nimmt. Der (andere) Priester geht zum abalgit des Zababa, wo ein Tisch hingestellt ist, auf dem man das Opfer zubereitet: Man stellt eine Schüssel mit fettem Rindfleisch hin; der Priester bricht Brot und legt es zusammen mit Gerstenbrei an einer Herdstelle nieder. Während man Wein libiert, wiegen sich die BALAG.DI-Musikanten in den Hüften und schlagen die BALAG.DI-Instrumente und die Tamburine [].⁹⁷

Ein Opferzeremoniell im Tempel des Wettergottes (von) Manuz(z)i: Der Text setzt mit einem Speiseopfer für Lelluri ein, an das sich ein Herdopferzeremoniell anschließt: An die vier Ecken des Herdes legt man je ein weißes Sauerteigbrot, auf das man Gerstenbrei, Feigen und Oliven legt; man schüttet in jede Ecke etwas Olivenöl. Nun bricht der Priester die Brote; und man wirft die Feigen und Oliven in den Herd; auch Wein scheint man in den Herd zu libieren [].⁹⁸

Ein Segenswunsch für die Königsfamilie: Nach einer größeren Textlücke spricht der Priester einen Segen für die Königsfamilie aus: „Der Wettergott soll König und Königin mitsamt ihren Kindern und ihren Enkeln zum Heile schützen, er soll zum Heile (dem König) den Wunsch der Seele erfüllen! Dann werden sie (die Königsfamilie) dem Wettergott dieses Fest jährlich feiern.“ Nach Beendigung der Segensformel scheinen (in zerstörtem Kontext) weitere Opfer am Herd zu folgen.⁹⁹

Die zwölfte Tafel¹⁰⁰

Die Ältesten der Städte oder Provinzen Kummanni, Zunnahara, Adaniya, Tarša und Ellibra¹⁰¹ ziehen mit ihren Opfergaben am

⁹⁷ KUB 30.40 Vs. II.

⁹⁸ KUB 30.40 Vs. III; die Kolumnen Rs. IV und Rs. V sind nicht erhalten.

⁹⁹ KUB 20.52 + KBo 9.123; Duplikate: KBo 8.84; KBo 22.187; KBo 23.85; KBo 24.40; KBo 25.163; KUB 10.68; KUB 20.20; KUB 20.23; KUB 32.119; KUB 42.90; KUB 44.35; KUB 47.73; IBoT 3.53; IBoT 4.84(?); IBoT 4.87; Bo 6574; 272/i; 1252/v.

¹⁰⁰ Zu Ellibra (K. Kessler 1976-1980) vgl. auch Elelibra KUB 54.48 4' f.

¹⁰¹ KUB 20.52 + KBo 9.123 Vs. I.

König vorbei. Jeweils ein Brot, eine Ration Mehl, ein Schaf und eine ḥaššuwanni-Kanne mit dem Wein „des Landes“ werden auf die sechs Tempel verteilt.¹⁰² Nach einer größeren Textlücke schließt sich im Tempel des Wettergottes (von) Manuz(z)i ein Opfergang „für alle Gottheiten zum Heile für das Jahr“¹⁰³ an, zu welchem die von den Ältesten gelieferten Opfergaben unter den Gottheiten aufgeteilt werden: Jeweils ein Schaf, ein dickes Brot, einen Käse und eine ḥaššuwanni-Kanne mit dem Wein „des Landes“ erhalten die Flußgöttin Puruna (Afrīn), die Begriffe Šagri-Arbuwanni und die Gottheiten [].¹⁰⁴ Ausführlicher ist dieser Abschnitt in einer anderen Version beschrieben: Hier erhält das erste Opfer der Wettergott (von) Manuz(z)i, das zweite Dabunnali-Jabunn[ali], das dritte Adammira-Wadammira¹⁰⁵ und das vierte die Sonnengottheit. Die doppelte Portion, also zwei Schafe usw., erhalten die beiden Nubadig-Götter.¹⁰⁶ Als Opferempfänger sind ferner das ḥamri-Miniaturhaus (der Išhara)¹⁰⁷ und Allani genannt.¹⁰⁸

Nach einer wieder anderen Version¹⁰⁹ bringt man Opfergaben in die Tempel der Gottheit Pišanuḫi und der Lulahḫi-Gottheiten¹¹⁰ und opfert danach erneut im Tempel des Wettergottes (von) [Manuz(z)i] für [Abade]-Lelluri, [Ḫebat]¹¹¹ und Ištar.¹¹² Nach diesem Opfergang „richtet jeder purapši-Priester im Innengemach des Hauses seiner Gottheit die Becher her.“ Die Schauplätze des sich anschließenden Zeremoniells sind das „Haus des Großvaters“¹¹³ und die „Häuser der Götter der Enkel“.¹¹⁴ Dabei scheint es sich um einen Opfergang mit der AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Speise zu handeln:¹¹⁵ „Man nimmt zehn Käseportionen, [] AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} und puḥammi-[]; man bindet siebenmal sieben(?)

¹⁰² Zu hurritisch šabli- „Jahr“, siehe S. 664 Anm. 196.

¹⁰³ KUB 20.52 + Rs. IV 1'-13'.

¹⁰⁴ Nach KUB 47.73 Vs. II(?) 8'.

¹⁰⁵ KUB 20.20(+) 23 Rs. III(?) 1-12; KUB 47.73 Vs. II(?) 16'-21'.

¹⁰⁶ Siehe S. 402 f.

¹⁰⁷ KBo 8.84; KUB 20.52 + Rs. IV 1-4, 1'-13'.

¹⁰⁸ KUB 20.23 Rs. IV; KUB 47.73 Rs. III(?) 1'-8'; KUB 32.119 Rs.(?).

¹⁰⁹ Die Götter der Lullubäer; nach O.R. Gurney 1977, 5 Götter fremder Kaufleute.

¹¹⁰ KUB 47.73 Rs. III(?) 9'-15'.

¹¹¹ KUB 32.119 Rs.(?) 3'-6'.

¹¹² KUB 20.52 + Rs. IV 14'-18'.

¹¹³ Oder: „die Häuser der kleinen Götter“ (IBoT 3.53 Rs. 13').

¹¹⁴ KBo 25.163 Rs. V; KUB 20.52 + Rs. IV 19'; IBoT 3.53 Rs.(?) 3'-8'.

¹¹⁵ KBo 25.163 Rs. V.

[Antahšum-Pflanzen] zu einem Bündel, das man siegelt und AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Brot(speise) nennt. Am Palā-Stadtort steckt man Brote fest und stellt einen Korb mit zweimal zehn Portionen Käse sowie weitere Brote und Käse dazu []".¹¹⁶

Die keldi- und ambašši-Opfer im Tempel des Wettergottes: Möglicherweise gehört zu dieser Tafel noch ein umfangreiches keldi-Heilsoffer und ein ambašši-Brandopfer mit Vögeln und Fladenbroten. Zu Beginn der Reihumbeopferung erhält der Wettergott (von) Manuz(z)i als Brotbrei zubereitete ḥaršupanni- und lallammuri-Gebäcke sowie einen Vogel und drei Fladenbrote. Dann folgen ein Lamm und fünf Fladenbrote für den Mondgott (und) Kumarbi und jeweils ein Vogel und drei Fladenbrote für die Paare Šuwala-Aštabi, Wadammira-[Adammira], Sonnengottheit-Nubadig, Abiri (von) Pibithi, Abiri (von) Zalmathi, Abade-Lelluri-Tiyari, Išhara-Allani-Dar(r)u-Tagidu, Uršui-Iškalli-Ḫur[umuna], Ammana-Iškalli, Abiri-Ḫišuwa, für die Gabbi-(Gottheiten)¹¹⁷ des Wettergottes sowie für die weiblichen und männlichen Tummunna-Gottheiten¹¹⁸; des weiteren für Umbu-Šarrum(m)a, für die Berg- und Flußgottheiten, für die Gottheiten von Manuz(z)i zusammen mit dem Bergpaar Namni-Ḫazzi, für die drei Begriffe kelzi-lamarzi-enušši¹¹⁹; ein Lamm und fünf Fladenbrote für die Gottheit Ḫuzzi des Teššop und wieder je einen Vogel und je drei Fladenbrote für das Paar Ea-Damkina, für den Purana-Fluß und für „alle Götter“.¹²⁰

Für die keldi-Heils- und ambašši-Brandopfer im Tempel der Maliya¹²¹ nimmt man jeweils(?) ein Schaf, ein dickes Brot, einen Käse und eine ḥaššuwanni-Kanne mit dem „Wein der Länder“ und opfert zum „Heil für das Jahr“. Als Opfer „gegen das Unheil“ und „zum [Heil für das Wohl]“ nimmt man von der Institution „Haus des Großvaters“ einen Brei aus drei warmen Broten, einen alpa-Käse, tanḫarišša-Feigen, [] und einen mit Obst gefüllten Korb.¹²² Die Rückseite dieses Tafelfragments enthält noch das

¹¹⁶ Wohl mit dem „Herrn des Gabba“ in der Opferliste des zukru-Rituals aus Emar identisch, Emar VI/3 1986, Nr. 373:104' identisch, siehe S. 573 mit Anm. 224.

¹¹⁷ Siehe S. 476.

¹¹⁸ lamarzi könnte aus hethitisch lammar „Stunde“, erweitert mit dem Abstrakta bildenden Morphem -š(š)e, entstanden sein.

¹¹⁹ A = KBo 17.98; B = KUB 40.103; C = HT 92.

¹²⁰ KUB 40.103 Vs. I(?) 11'-14'.

¹²¹ KBo 24.40 Vs.(?).

¹²² KBo 24.40 Rs.(?).

Opfer eines Schafes, eines Dickbrotes und einer ḥaššuwanni-Kanne mit dem „Wein [des Landes]“ für den Wettergott von Ḥalab bzw. für die Heilsbegriffe [], šarrašši (Königtum), larši, [] und punu-ḥulzi.¹²³

Nun legt man die Statuetten des Wettergottes (von) Manuz(z)i und der übrigen Gottheiten in einen Korb, bringt ihn zum Platz des šurzi und umschwenkt ihn dort zum Zwecke einer Katharsis mit einem ḥapupi-Vogel – einem Ritus, dem anschließend auch die sechs Tempel unterzogen werden. Dann führt man für den Wettergott (von) Manuz(z)i in der Festhalle des Tempels des Wettergottes von Ḥatti das „Ritual Des-Oben-Hinsetzens“¹²⁴ aus, zu welchen wiederum die Institution „Haus (des) Großvaters“ ein Schaf, ein iduri(š)-Gebäck, eine Ration Mehl und sechs Fladenbrote liefert. Man stellt Leber, einen Brei aus vier süßen Dickbroten, einen Brei aus fünf ḥaršpauwant-Gebäcken, fünf Fladenbrote, eine große Schale mit Gerstenbrei und einen Eßnapf bereit. In Becher füllt man wieder rohes und gekochtes (Fleisch) sowie Wein aus der ḥup(p)a-r(a)-Schale.

Die dreizehnte Tafel¹²⁵

Diese Tafel enthält den Festverlauf des siebten, achten und neunten Tages.

Das Waschungszeremoniell für den Adler Eribuški: Von der Schulter der Statuette des Wettergottes (von) Manuz(z)i entfernt man den „goldenen Adler, dessen Name Eribuški ist“, um ihn zu waschen und zu salben. Danach stellt man ihn auf einen Tisch, wo man ihm Brot- und Weinopfer darbringt.

Die „große Versammlung“: Höhepunkt und Abschluß des (h)išuwa-Festrituals ist die Kultmahlzeit, bei der „das Land vor dem König sitzt“; an ihr nehmen die großen Landesgötter teil, denen zu Ehren der König sitzend das Trinkzeremoniell, von einem Sängerchor begleitet, vollzieht: Die Runde beginnt mit Ḥebat-Muš(u)n(n)i und

¹²³ šarā ašašuwāš SISKUR.

¹²⁴ KBo 15.37; Duplikate: KBo 15.39; KBo 25.172; KBo 33.147; KBo 33.195; KUB 25.40; KUB 32.77; KUB 32.90; IBoT 1.24; IBoT 2.56; IBoT 2.60; Bo 7029; Bo 7957; 289/e; 667/f.

¹²⁵ KBo 15.37 Vs. I – Vs. II 46.

Ḥebat-Šarrum(m)a; es folgen die Paare bzw. Gruppen Dar(r)u-Tagidu, Ḥudena-Ḥudellurra, Umbu-Ningal, die manuzäische (Gruppe) Lelluri-Abade-Tiyari, dann nur Ḥebat, die „Götter des Vaters“, Šaluš-Kumarbi, die Sonnenpaar Aya-Šimige, Ištar und Išhara. Man stellt Früchte hin. Der König trinkt Allani, Ea-Damkina, Nubadig-Pibida/Pibithi und Adamma-Kubaba, Nubadig-Zalmana/Zalmathi und Adamma-Kubaba, die Dreiergruppe Šuwalli-[]-Pirinkir und das „Bild (der) Herrin des Palastes“. Man nimmt zwei Salbölgefäße und „salbt die Götter, den König und einen jeden“. Dann trinkt der König (die Begriffe) Salbe(?) und Öl und nochmals die „Götter des Vaters“.¹²⁶

Danach findet das Ritual für Ḥilašši, dem Genius des Tempelhofes des Wettergottes (von) Manuz(z)i, statt. Zuvor entfernt man vom Altar die am Vortage den „Göttern des Vaters“ dargebrachten Opferspeisen und versieht alle im Tempel anwesenden Gottheiten mit Brot- und Käsebrocken.

Das Ritual des Ḥilašši wird im „Haus (des) Priester-König(s)“ vollzogen, in das man die Statuette nebst den Stäben des Ḥilašši vom Tempel des Wettergottes (von) Manuz(z)i bringt. Die Waschungs-, Salbungs- und Bekleidungszeremonien erfolgen – der Struktur des Gesamtrituals entsprechend – zu Beginn des Rituals. Man wäscht und salbt die Götterstatuette und umwickelt (d.h. bekleidet) die Stäbe mit weißen, blauen und roten Wollstreifen, um sie danach in ein weißes Tuch zu hüllen. Nun folgt ein aus fünf Phasen bestehendes Opfer für Ḥilašši: Auf den Altar im „Haus (des) Priester-König(s)“ legt man „das Dickbrot, das das Land herbeigebracht hat“ und Käse. Auf die Opfergaben setzt man die Statuette des Ḥilašši und stellt vor ihr die Stäbe hin. Der König weiht mit einem Zedernzweig für Ḥilašši „zum Heil für das Jahr“ ein Rind und ein Schaf. Rind und Schaf stellt der „Palast der Königin“ zur Verfügung. Man füllt drei bronzene Becher mit Wein und legt den mittlererweile gekochten Rinderkopf vor dem Altar zu Boden. Beim dritten Opfergang legt der König 20 Fladenbrote, zwei iduri(š)-Gebäcke, eine Ration Mehl, fünf süße Brote aus Gerstenbrei, auf die die Lebern (von Rind und Schaf) gelegt sind, vor die Gottheit nieder. Der vierte Opfergang besteht aus den zwei mit Obst gefüllten Körben und einem Maß Wein, mit dem man die Becher füllt „um zu libieren“; ferner „wird vom rohen und

¹²⁶ KBo 15.37 Vs. III.

gekochten (Fleisch) genommen". Während dieses Opfergangs singen die Sänger und die BALAG.DI-Musikanten. Zu den warmen Broten stellt man Portionen von Gerstenbrei, Mehl, Gerstengrütze, Fleisch, drei ḥup(p)ar(a)-Schalen und ein ḥanišša-Gefäß mit Wein, die ebenfalls der „Palast der Königin" liefert.¹²⁷

„Der König verlangt, vor Ḥilašši zu essen" und trinkt sitzend zuerst Ḥilašši; die Sänger singen; Brot aber bricht man nicht. In der gleichen Weise werden Ḥebat-Muš(u)n(n)i, die manuzäische Triade Lelluri-Abade-Tiyari, die beiden Paare Šaluš-Kumarbi und Aya-Šimige sowie (getrennt) Ištar, Išhara und [Allani], die „Gottheiten des Vaters", die Paare Ea-Damkina, Ḥudena-Ḥudellura sowie die Gruppen Nubadig-Pibida/Pibithi-Adamma-Kubaba und Nubadig-Zalmana/Zalmathi-Adamma geehrt.

Mit einer silbernen Kanne Wein, die vor der Statuette des Ḥilašši steht, füllt man eine ḥanišša-Kanne und vermischt den Wein mit Wasser. Der Priester gießt den vermischten Wein in den Becher des Königs und reicht ihn ihm. Während die BALAG.DI-Musikanten Ḥilašši besingen, trinkt der König „für die Besänftigung" aus dem Becher und opfert Brot.¹²⁸ Nach dem Opfer ergreift der Priester die mit dem weißen Tuch umhüllten Stäbe. Während sich der König dreimal hintereinander verneigt, schlägt ihm der Priester dreimal mit den Stäben auf den Rücken; der König küßt die Stäbe und setzt sich wieder hin. Ein weiteres Mal schöpft der Priester Wein mit der silbernen Kanne und gießt ihn in mehrere Becher, die er der Festgemeinde – den Herrn, „die vor dem König sitzen", – überreicht. Nachdem auch sie „für die Besänftigung" getrunken haben, werden sie ebenfalls mit den Stäben auf den Rücken geschlagen,¹²⁹ und auch sie küssen danach die Stäbe.

Dann reinigt/heiligt man den Wein¹³⁰ und der Priester schöpft ihn mit dem Tiergefäß des Ḥilašši, gießt ihn in den Becher des Königs und reicht ihn dem König. Die BALAG.DI-Musikanten besingen die Gottheit „günstiger Tag" und der König trinkt ein zweites Mal „für die Besänftigung"; dreimal verneigt er sich und dreimal schlägt ihm der Priester mit den Stäben auf den Rücken; der König küßt die Stäbe und setzt sich wieder hin. Abschließend unterzieht

sich die Festgemeinde diesem Zermoniell. Dann bringt man die Stäbe zurück an ihren Platz „vor der Gottheit" und stellt auch das gefüllte Tiergefäß des Ḥilašši vor seine Statuette.¹³¹

Ein Salbungszermoniell: Mit einer Schale Feinöl, die man ebenfalls vor die Statuette des Ḥilašši zu den Speiseopfern – einem warmen Brot und einer Ration Gerstenbrei – stellt, salbt man die Statuette, den König und die Mitglieder der Festgemeinde. Der König trinkt, begleitet vom Gesang der Tempelsänger, für Salbe(?) und Öl sowie Ḥari-Muš(u)n(n)i. Man hält dem König ein kazzami-Gebäck hin und füllt zwei Becher mit Wein. Mit einer Verneigung vor Ḥilašši beschließt der König das Ritual des achten Tages.

Frühmorgens am neunten Tag bringt man die Statuette des Ḥilašši zurück in den Tempel des Wettergottes (von) Manuz(z)i, von wo sie am achten Tag in das Haus des Priester-Königs gebracht worden war. Mit dieser Handlung ist das (h)išuwa-Ritual beendet.

¹³¹ KBo 15.37 Rs. V.

¹²⁷ Rs. IV.

¹²⁸ Siehe S. 903 f.

¹²⁹ KBo 15.37 Rs. V 17-19.

¹³⁰ KBo 15.37 Rs. IV 43 – Rs. V 40.

MAGIE UND BESCHWÖRUNGSRITUALE

Das System der Magie

Die Magie folgt einem Denksystem in Gegensatzpaaren der Kategorien negativ-positiv: Also unrein-rein, gebunden-gelöst, unfruchtbar-fruchtbar, krank-gesund usw. Das System der Magie orientiert sich am Akt der Weltschöpfung: Ihre beiden gegensätzlichen Kategorien werden erst durch den Dualismus oben = Himmel und unten = Erde denkbar. Da vor der Erschaffung des Kosmos keinerlei Wachstum und Leben bestand, entspricht der dem Kosmos vorangegangene Zustand des Chaos dem Zustand des Gebundenseins, der erst durch den demiurischen Schöpfungsakt „gelöst“ worden ist. Dem Gegensatzpaar Kosmos-Chaos entsprechen mithin die Jahreszeiten Frühling/Sommer einerseits und Herbst/Winter andererseits. Der Sieg des die Kräfte des Frühlings und des Wachstums verkörpernden Wettergottes gegen den „Winterdrachen“ Illuyanka entspricht dem Schöpfungsakt, der sich zu Beginn eines jeden landwirtschaftlichen Jahres wiederholt. Der Erhalt bzw. die Erneuerung der kosmischen Ordnung ist das Anliegen der Neujahrsrituale und Thema der in diese integrierten Mythen. Ist nun das Ziel des Zaubers die Erhaltung oder Erneuerung der kosmischen Ordnung, so sind daran Götter wie Menschen gleichermaßen beteiligt: Zwischen den hierzu notwendigen magischen Riten, die die Götter analog zu den Menschen ausführen, besteht eine Wechselseitigkeit und Abhängigkeit. Nach Auffindung und magischer Reinigung des verschwundenen Telipinu durch die Biene und Kamrušepa, gilt es, den tobenden Gott zu besänftigen; die ratlosen Götter rufen den Menschen, der Telipinu mit einem Lustrationsritual reinigt. Auf der gleichen Ebene ist die erforderliche Mitwirkung des Menschen Hupašiya bei der Überwindung des Illuyanka zu sehen. Deutlich tritt die Wechselseitigkeit zwischen den göttlichen und menschlichen magischen Handlungen auch in den vielen Beschwörungsritualen zutage, in welchen der Akteur des Rituals gemeinsam mit der zuständigen Gottheit agiert.

Eine Beschwörung bzw. die praktizierte Magie, ist im Kosmos verankert. Ihre Bezugs- und Orientierungspunkte sind Himmel und Erde: Heil für den König sollen „der Wettergott von oben, vom

Himmel herab“ und die Sonnengöttin der Erde „von unten, aus der Erde herauf“ geben;¹ und im negativen Sinn: „Den Zauberer sollen die 1000 Götter verfluchen: [Himmel] und Erde (und) der Berg Agulliri desgleichen.“²

Schadenszauber kann sich gegen Menschen, Götter oder die Natur richten.³ Er vermag nicht nur den Einzelnen, sondern auch die Gemeinschaft insgesamt, also den Staat und somit gewissermaßen die kosmische Ordnung selbst in Mitleidenschaft zu ziehen, wie dies auch durch andere Kapitaldelikte, vor allem dann, wenn sie vom König oder von Mitgliedern der königlichen Familie verursacht sind, bewirkt wird. Denn beides, Schadenszauber und Mordtat, haben Verunreinigungen und damit den Zorn der Götter zur Folge: Das Verbrechen Šuppiluliumas I. an Tuthaliya (dem Jüngeren) führt noch viele Jahre später zu einer Epidemie in Hattuša⁴ und die Mordtaten des Königs Ammuna wirken sich negativ auf Wachstum und Viehzucht aus;⁵ sie führen ebenso wie die nicht näher bekannten Verfehlungen der Königinnen Harapšili und Ašmunikkal zu einer Notzeit, der durch die Rezitation des Neujahrsmythos bzw. durch den Vollzug der Neujahrsriten begegnet wird, da sich Notzeit und Winter entsprechen.

Die Mechanismen magischen Denkens

Magie ist eine mit festgelegten Regeln auf ein bestimmtes Ziel hin kausal orientierte Praxis mit der Absicht, Wirkungen bzw. Zustandsveränderungen hervorzubringen; ihrer bedienen sich Menschen und Götter gleichermaßen.

Verzauberung und Entzauberung, Binden und Lösen – also einen gegebenen Zustand zu ändern –, besteht in der Regel in der Mobilisierung von Unreinheitsstoffen, die als dämonische Substanzen empfunden werden. Bezüglich des jeweiligen Ziels des Zaubers unterscheiden sich deshalb die magischen Praktiken des Bindens und des LöSENS nicht: „Wenn der Zaub[er]er] (die Schnur) nach rechts zusammengedreht hat, so werde ich sie wieder [von rechts]

¹ KUB 43.23 Rs. 15'-19', siehe auch S. 153.

² KUB 17.27 (= ChS 1/5 1988, Nr. 36) Rs. III 18 f., vgl. auch KUB 41.19 Vs. I 13'-14', siehe S. 890.

³ KUB 5.3 Rs. III 8-36.

⁴ KUB 14.14, A. Götze 1930, 161-204, siehe S. 206 und 540.

⁵ Telipinu-Erlaß, bearbeitet von I. Hoffmann 1984, § 20, siehe S. 206.

auflösen; wenn er sie aber nach links zusammengedr[eh]t hat], so werde ich sie wieder von links auflös[en].⁶

Ausgangspunkt wirksamen magischen Handelns ist die Überzeugung, daß der Kosmos sowie die gesamte Materie von Kräften, die in einem Zusammenhang zueinander stehen, erfüllt ist. Die Kenntnis dieses Sympathie- und Antipathie-Zusammenhanges ermöglicht es dem Zaubernden, jene Kräfte zu beeinflussen: Er vermag schädliche Einwirkungen (vorhersehbar durch die Mantik) abzuwenden⁷ oder nützliche hervorzurufen.

Das Gesetz der Sympathie und der Antipathie: Das Denken in Analogien vermag die verschiedensten Phänomene, Vorgänge, Bilder und Handlungen miteinander in Beziehung zu setzen: In Sympathie zueinander befinden sich z.B. aufgrund ihrer ähnlichen Erscheinungsform Bohne und Schlange⁸ oder Schlange, Schnur und Binden.⁹ In Antipathie stehen Salz und Malz zu Korn und Samen – „und wie das Salz keinen Samen hat“¹⁰ oder „wie [Malz] dürr ist und man es nicht aufs Feld bri[ngt], daß man es als Saatgut verwende, wie man es aber auch nicht zu Brot ver[arbeitet].“¹¹

Der Analogiezauber bedient sich der „Lehre“ von der Sympathie und Antipathie der Begriffe und Phänomene; d.h. es wird zwischen den Begriffen und Phänomenen und dem Zustand des zu Bezaubernden bzw. dem Ziel des Zaubers ein magischer Zusammenhang hergestellt, indem die erwartete Wirklichkeit durch eine ähnlich verlaufende, verwandte oder symbolische Handlung provoziert wird. Eine solche Handlung wird in der Regel erst dann zum Zauber, wenn ein entsprechender Bezug zu dem zu bezaubern- den Objekt – z.B. durch einen Identifikationsritus – hergestellt worden ist: „Wenn ein Mann eine Schlange tötet und (dabei) eines anderen (Mannes) Namen ausspricht“.¹²

⁶ KUB 17.27 (= ChS I/5 1988, Nr. 36) Vs. II 38'-40', vgl. auch KUB 29.7 +, bearbeitet von R. Lebrun 1980, 402-409, Rs. 42-45.

⁷ KUB 24.5 +, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 7 ff.

⁸ KUB 27.29 + (= ChS I/5 1988, Nr. 19) Vs. II 19-21.

⁹ Wie etwa die an ihren Enden zusammengeknoteten Schlangen in dem Beschwörungsskizzenbuch KBo 12.100 Vs. 4, 17; vgl. auch KUB 35.88 Vs. II 13, F. Starke 1985, 212.

¹⁰ KBo 6.34 + Vs. II 16.

¹¹ KUB 17.10 Rs. III 16-18, siehe S. 716.

¹² HG § 55*.

Das Gesetz der Kontiguität stellt insofern eine sympathetische Beziehung her, als die Dinge, die einander berühren, zu einer Einheit werden: Alles, was in unmittelbarem Kontakt mit einer Person steht – Speichel, Haare, Fuß- und Fingernägel, Essensreste,¹³ Fußabdrücke,¹⁴ Geräte und Kleider, derer sie sich bedient – wird zum Persönlichkeitsträger, welcher die betreffende Person repräsentiert. Es besteht eine bis zur Identität reichende Kontiguitätsbeziehung zwischen diesen Materien und dem Menschen; darüber hinaus aber auch zwischen ihm und seiner Familie sowie seinem Besitz samt Haus, Haustieren und Feldern. Deshalb muß nicht nur der behexte Mensch, sondern auch sein gesamter Besitz der magischen Reinigung unterzogen werden.¹⁵ Kontiguitätsbeziehungen bestehen natürlich auch zwischen einem Gebäude und seinen einzelnen Bestandteilen: So repräsentiert Lehm oder Staub vom Haus, Hof und Tor das gesamte Hauswesen.¹⁶ Ein Fluß etwa wird durch ein Gefäß, das mit dem Flußwasser gefüllt ist, repräsentiert.¹⁷ Der hethitischen Gesetzessammlung zufolge ist es ein Kapitaldelikt, wenn jemand die (Ritual-)Rückstände, die bei einer magischen Reinigung angefallen sind, auf den Grundbesitz des Nachbarn schafft.¹⁸ Die mit Schadstoffen behafteten Rückstände würden nicht nur das Feld, auf das sie geworfen sind, unfruchtbar machen, sondern auch den Grundbesitzer selbst leiblich schädigen. Diese so weitreichende Kontiguität ist der Grund dafür, daß bei der magischen Reinigung die Mithilfe der Familienmitglieder ausdrücklich untersagt wird,¹⁹ da sie die Idee der magischen Ansteckung, die der physischen Ansteckung in jeder Hinsicht gleicht, impliziert.²⁰

In dem Ritual der Beschwörerinnen Pupuwanni und des Voglers werden Defixionspuppen des Hexers, aber auch seines (Schutz-) Gottes, seines Hausgesindes, seiner Pferde und Wagen aus Lehm hergestellt.²¹ Im Falle der Selbstverhexung ist umgekehrt das

¹³ KBo 2.32 Vs. I 3'; KBo 21.6 Rs. 5'; KUB 41.21 Vs. I 9'.

¹⁴ KUB 41.4 Vs. II 17'-18'.

¹⁵ KUB 58.109 + (= ChS I/5 1988, Nr. 8) Vs. I 22'-27'.

¹⁶ KUB 7.41 Vs. I 22-23.

¹⁷ KBo 23.27 Vs. II 12' ff., Rs. III 1' ff.; IBoT 2.51 +, siehe auch S. 680.

¹⁸ HG § 44 b/§ XXXIV.

¹⁹ KBo 12.85 + (= ChS I/5 1988, Nr. 19) Vs. II 59 – Rs. III 2.

²⁰ M. Mauss 1974, 99 f.

²¹ KUB 7.2 Vs. I 7-12.

Hauswesen des Betroffenen affiziert: „Entweder hat ein Mensch ‘geschworen’ oder eine Bluttat [begangen] und nun seinen Mantel über dieses Hauswesen geworfen.“²² Auch eine gesetzliche Hinrichtung erfordert die sofortige Beseitigung der durch sie freigesetzten Schadensstoffe.²³ Daß diese Kontiguitätsbeziehungen noch über den Tod hinaus wirken und die Ahnen miteinbeziehen, ist daraus zu ersehen, daß der Zorn der Götter auf Muršili II. wegen der Verfehlungen seines längst verstorbenen Vaters liegt.²⁴ So begreift sich das Individuum bezüglich seiner Sippe ebenso als *pars pro toto*, wie es einen abgeschnittenen Fingernagel als *pars pro toto* seiner selbst betrachtet.

Die magischen Additionen: Als sich Kumarbi das Sperma des Himmelsgottes einverleibt hatte, „da freute er sich und lachte“,²⁵ hatte er doch nun seiner eigenen Potenz die des Anu hinzuaddiert.

Eine Addition der magischen Eigenschaften von Eisen, Adler und Löwen liegt der Beschreibung des Königs zugrunde, dem die Sonnengöttin und der Wettergott einen Körper aus Eisen, die Augen eines Adlers und die Zähne/Pranken(?) eines Löwen verliehen haben.²⁶ Ähnlich verhält es sich bei den Mischwesen, die ganz konkret ein Produkt der Addition, nämlich der Kräfte jener Wesen, aus denen sie zusammengesetzt sind, darstellen. Fügt man dem „Wasser der Reinigung“ weitere (im magischen Sinn) reinigende Substanzen, wie Silber, Kieselsteine oder Tamariskenholz hinzu,²⁷ so wird die kathartische Kraft des Wassers additiv gesteigert. Eine Steigerung der magischen Kräfte des Wassers wird auch dadurch erreicht, daß man in das Wasser, in dem sich am Tage die Sonne und in der Nacht der Mond gespiegelt hat, das Blut einer Gans für die Gottheiten Šarimmati und für Šaluš-Bitinhi „libiert“. ²⁸

Als magische Additionen gelten letztlich feststehende Göttergruppen, wie Dyaden, Triaden und Heptaden.

²² CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Vs. I 12-13.

²³ CTH 262.1 Rs. III 11-14.

²⁴ Siehe S. 206.

²⁵ Siehe S. 84.

²⁶ KUB 29.1 (siehe S. 723-728) Vs. II 52-54; anders F. Starke 1979, 92.

²⁷ Zum Beispiel KUB 12.5 Rs. IV 11'-13', V. Haas und G. Wilhelm 1974, 38 ff. In dem Einsetzungsritual der *entu*-Priesterin aus Emar wäscht die Schwester die Füße der neuen Priesterin und legt in das Wasser einen silbernen Ring, Emar VI.3 1986, neu bearbeitet von M. Dietrich 1990, Zeile 76 f.

²⁸ KBo 5.2 Vs. II 10-15.

Ebenso wie Amulette, z. B. Halsketten aus Steinen, aus einer Addition mehrerer apotropäischer Materien bestehen, besteht auch ein Ritual aus einer Ancinanderreihung mehrerer singulärer Zauberhandlungen; so wird etwa der Durchschreitungszauber dreimal in verschiedener Form vollzogen,²⁹ und ein Schnurzauber siebenmal hintereinander wiederholt; ebenso verhält es sich mit dreimaliger,³⁰ siebenmaliger³¹ oder zehnmaliger³² Rezitation der Beschwörungen. Die sieben Zungen und die sieben Finger aus Ton entsprechen den dem Ritual vorausgegangenen siebenfachen Behexungen, wobei die Zungen den Beschwörungen und die Finger den Manipulationen entsprechen. Zungen als Symbol der Behexung waren einem Beschwörungsritual zufolge auf einer silbernen Tafel eingraviert.³³

Die göttliche Herkunft der Magie

Im Telipinu-Mythos vollzieht die Biene der Hannahanna nach Auffindung des Gottes einen kathartischen Ritus. Später besänftigt Kamrušepa den wiederaufgefundenen und tobenden Gott. Die „(Beschwörungs-)Worte der Kamrušepa“ werden in Geburtshilferitualen (durch die Priesterin) von der Göttin selbst rezitiert; sie gehen also direkt auf die Göttin zurück. In einem hurritischen Beschwörungsritual sind explizit die göttlichen Beschwörungen genannt: „Von den Tafeln der Göttin Hi(n)ga werde ich beschwören, von den Tafeln der Niniviterin werde ich siebenmal beschwören.“³⁴ An anderer Stelle ist von der Beschwörung der Ša(w)oška und von den Beschwörungen der Menschen, die wechselseitig rezitiert werden, die Rede.³⁵ Daß nicht nur die Beschwörungen, sondern auch die dazugehörigen manuellen Riten göttlicher Herkunft sind, zeigt der folgende Absatz: „Ša(w)oška (machte sich) eilig (auf), und von Ninive vor dem Falken zog sie einher. In die Rechte

²⁹ KUB 45.26 + (= ChS I/5 1988, Nr. 57).

³⁰ KUB 45.21 (= ChS I/5 1988, Nr. 1) Vs. 1; KBo 27.134 + (= ChS I/5 1988, Nr. 80) Vs. I 18', 30'.

³¹ KBo 15.1 (= ChS I/5 1988, Nr. 46), bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 111-125, Rs. IV 30'.

³² KBo 12.85 + (= ChS I/5 1988, Nr. 19) Vs. I 31.

³³ KUB 24.12 Vs. II 67, H. Otten 1988, 44 f.

³⁴ KBo 15.1 (= ChS I/5 1988, Nr. 46), Rs. IV 29'-30'.

³⁵ KBo 12.85 + (= ChS I/5 1988, Nr. 19) Vs. I 29'-30'.

nahm sie das (Reinigungs-)Wasser, in die Linke aber nahm sie die (Beschwörungs-)Worte; (nach) rechts trüffelt sie das Wasser, (nach) links aber spricht sie die Worte: 'In das Haus möge das Gute eintreten; das Böse möge es (mit den) Augen suchen und es hinauswerfen!'"³⁶ In einem anderen Ritual ist Hannahanna aufgerufen, den Ritualherrn mit Lehm zu reinigen.³⁷ Auch kathartische Substanzen, wie die für einen Analogiezauber zu erhitzenden Kieselsteine, gehören zu den Ritualien der Göttin.³⁸ Daß die Ritualhandlungen als von einer Gottheit ausgeführt zu verstehen und eben göttlicher Herkunft sind, deutet auch die Bezeichnung „Beschwörungspriester“ für den Wettergott in einem Ritual an.³⁹

Magie und Gesellschaft

Die Magie bzw. die Zauberei übte einen gewichtigen Einfluß auf das tägliche Leben aus: Magie ist Teil des Kultes und der Riten, sie begleitet den Menschen von der Geburt⁴⁰ bis zum Tod.⁴¹ Auf Zauberei wurde jede Art von Störungen – Mißernten, körperliches Unbehagen oder plötzlicher Tod – zurückgeführt.

Da die Ausübung der Magie eine erlernbare Technik ist, konnte sich ihrer (auf niedriger Ebene) im Grunde jeder bedienen.⁴² Weitaus komplizierter als die Praktiken der populären Magie sind die magischen Techniken der Spezialisten. Mehr als den Männern scheint die Ausübung der Magie indes den Frauen obliegen zu haben. Die magische Autorität der Frau beruht auf dem Vorgang des Gebärens, der Menstruation sowie ihrer Eigenschaft zur Hysterie, so daß ihre nervösen Krisen sie übernatürlichen Kräften auszuliefern scheinen.⁴³ Dem magischen Charakter der Frau entspricht, daß sich insbesondere die Göttinnen – Hannahanna, Išhara, Ištar-Ša(w)oška, Kam(m)am(m)a und Kamrušepa – des Zaubers bedienen. Zuweilen besteht in den Ritualen eine Wechselseitigkeit zwischen den Zaubehandlungen der Beschwörerinnen und denen der angerufenen Göttinnen.

³⁶ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Vs. II 45-50.

³⁷ KUB 7.53 +, bearbeitet von A. Goetze 1938, Vs. I 30-80.

³⁸ KBo 19.145 (= ChS I/5 1988, Nr. 40) Rs. 30'-36'.

³⁹ CTH 446, bearbeitet von H. Otten, 1961, Vs. I 58, Vs. II 3.

⁴⁰ Vgl. die von G.M. Beckman 1983 bearbeiteten Geburtshilferituale.

⁴¹ Vgl. das hethitische Totenritual, S. 219-229.

⁴² HG § 44b.

⁴³ M. Mauss 1974, 61 ff.

Da die Magie von der Gesellschaft akzeptiert war und an ihrer Wirksamkeit kein Zweifel bestand, riefen magische Handlungen, besonders dann, wenn es sich um Be- und Enthexung eines Individuums handelte, auch tatsächlich Wirkungen hervor. Die Wirksamkeit und Gefährlichkeit magischer Manipulationen verdeutlicht allein schon die Tatsache, daß nach dem hethitischen Gesetzeswerk Schadenszauber als Kapitaldelikt geolten hat und vor das Königsgericht gelangte.⁴⁴

Schadenszauber auszuüben, war am hethitischen Hof und gewiß auch in der übrigen Gesellschaft weit verbreitet: Hattušili I. beklagt sich über den Umgang seiner Gemahlin mit den für das Zauberen zuständigen „alten Frauen“. ⁴⁵ Obwohl im Telipinu-Erlaß Zauberei am königlichen Hof unter schwere Strafe gestellt ist, wird Tuḫaliya I./II. mitsamt seiner Gemahlin Nikkalmadi und dem Thronfolger von seiner Schwester Zip(pa)lantawiya behext. ⁴⁶ Muršili II. beschuldigt in einem von ihm angestregten Prozeß die Tawananna mittels Zauberei seine Gemahlin getötet zu haben. Eine Frau Manna-DUGUD verhext mittels Substitutspuppen drei Personen, darunter Šarri-Kušuh, der mit dem gleichnamigen Sohn Šuppiluliumas I. identisch sein könnte. ⁴⁷ In dem Beschwörungssritual der Frau Nikkaluzzi sind zwei Defixionspuppen – eine aus Lehm und die andere aus Zedernholz – genannt; auf die erstere ist der Name des Prinzen PU-Šarrum(m)a, und auf die andere „der Name des Feindes der Majestät“ geschrieben. ⁴⁸

Bezug auf solche Affären, vor allem des Mittleren Reichs, nehmen ferner die Rituale der Beschwörerin Maštigga ⁴⁹ sowie wohl auch das Ritual an die „früheren“ Gottheiten. ⁵⁰ Auch in der Großreichszeit wird Zauberei am hethitischen Hof ausgeübt; so klagt Hattušili, noch König von Ḫakmiš(ša), seinen Verwandten und politischen Gegner Arma-Tarḫuntašša der Zauberei an, worauf dieser teilweise enteignet wird. ⁵¹

⁴⁴ HG § 55*.

⁴⁵ KUB 1.16 +, bearbeitet von F. Sommer und A. Falkenstein 1938, 16 ff. Rs. IV 64-71.

⁴⁶ CTH 443, bearbeitet von G. Szabó 1971, siehe S. 20 und 886.

⁴⁷ KUB 40.83, bearbeitet von R. Werner 1967, 64-67.

⁴⁸ KUB 7.61.

⁴⁹ CTH 404, siehe S. 20 f.

⁵⁰ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961.

⁵¹ Hatt. III 14-30.

Da Zauberei großen Schaden stiften, ja selbst Tod und wirtschaftlichen Ruin für das gesamte Land herbeiführen kann, war der Hof bestrebt, die zauberischen Aktivitäten seiner Untertanen, besonders aber die der damit professionell Befassten, wenigstens einigermaßen unter Kontrolle zu haben. Aus diesem Grund mußten die Beschwörerinnen ihre Rituale den Schreibern am Hof diktieren – sie sind deshalb auch stets in der 1. Person Singular verfasst. In einem Ritual der Beschwörerin Tunnawi hat der Schreiber versehentlich die Frage des Hofbeamten an Tunnawi, „wo (führst du das Ritual aus)?“, und die an der hethitischen Gesetzessammlung orientierten Antwort der Tunnawi, „wo ein Acker nicht vorhanden ist, wo ein [Pflu]g nicht hingelangt ist“, notiert.⁵²

Die Behexung

Der Vorgang der Behexung: In aller Regel besteht eine Behexung aus einer manuellen Handlung, die von einer Aussage begleitet ist: „Wenn ein Mann eine Schlange tötet und (dabei) eines anderen (Mannes) Namen ausspricht“, heißt es in einem Paragraphen der Gesetzessammlung.⁵³ Dem entsprechen die für den Zauber gebrauchten Nachbildungen von Fingern und Händen sowie von Zungen,⁵⁴ die die manuellen und die oralen Zauberhandlungen symbolisieren und materialisieren, d.h. manipulierbar machen: Indem man sie zerstört, wird die Behexung der „bösen Hand“ und der „bösen Zunge“ unwirksam: „Ferner zerbricht die Beschwörerin Hand und Zunge aus Teig.“⁵⁵ In ihrer Gefährlichkeit gesteigert wird eine Beschwörung dann, wenn sie im Namen einer überirdischen Macht vollzogen wird, z.B. im Namen der Išhara.⁵⁶

Behexungen mobilisieren und stören dämonische Schadensstoffe auf, die den Behexten in den Zustand der Unreinheit versetzen. Entsprechend erfolgt Behexung „durch die (Beschwörungs-)Worte

⁵² KUB 7.53, bearbeitet von A. Goetze 1938, Vs. I 40-42.

⁵³ HG § 55*.

⁵⁴ Zum Beispiel KBo 15.10 +, bearbeitet von G. Szabó 1971. Eine Zunge ist als Symbol für Behexung auf einer „Silber-Kupfer(-Tafel) eingraviert“, KUB 24.12 Vs. II 67.

⁵⁵ KBo 22.254 Vs. 4-7; hierher zu stellen sind die luwischen Ritualtermini „geschlagene Hand“ und „geschlagene Zunge“ (KUB 32.8(+) Rs. III 18'-19', 28'-29'), F. Starke 1985, 104 Anm. 2 und 118; A. Kammenhuber 1985, 93.

⁵⁶ KUB 14.4 Rs. IV 22 f., siehe S. 399.

der Unreinheit“.⁵⁷ Dämonische Schadensstoffe befallen einen Menschen nicht nur durch die Zauberei, sondern auch dann, wenn er den Zorn der Götter herausgefordert hat. Einmal mobilisiert, wirken sie nunmehr so sehr aus eigener Kraft, daß sie als personifizierte, wenn auch flüchtige Wesen von diffuser Gestalt erscheinen; sie treten als Kollektiv, zumeist als Heptaden,⁵⁸ auf und verkehren mit den Göttern; die Sonnengottheit läßt die Krankheiten des Kopfes und der Augen nicht zu ihrem Fest.⁵⁹ Man kann sie rituell vertreiben, „an Händen und Füßen binden“⁶⁰ oder „festpflocken“.⁶¹

Verschiedene Formen zauberischer Machteinwirkung: Die einfachsten Formen der populären Magie bzw. die gängigsten Arten der Behexungen sind das „böse Auge“, die „böse Zunge“, der „böse Speichel“, der Schwurzauber, Gesten der Hand,⁶² das Hantieren mit Defixionspuppen, das Deponieren magisch manipulierter Gegenstände, Analogiezauber, Tabuierungszauber und Selbstverhexung.

Über das „böse Auge“ oder den bösen Blick, d.h. über einen besonders lebhaften, nervösen, fremdartigen, flackernden, hypnotischen, falschen oder scheelsüchtigen Blick oder über eine auffallend blaue Färbung der Augen, verfügen nicht nur Menschen, sondern auch Götter.⁶³

„Böse Zunge“ und „zauberische Zungen“, gleichbedeutend mit „bösen Worten“ und „bösem Mund“, sind üble Nachrede, Verwünschungen und Verfluchungen. Träger all dieser als Fluchzauber zusammenzufassenden Arten oralen Zaubers ist der „böse Speichel“. Mit ihm wird Behexung durch Aus- und Anspeien hervorgerufen.

Welche Bedeutung dem Fluchzauber und Unheilswünschen

⁵⁷ KUB 7.53 +, bearbeitet von A. Goetze 1938, Vs. II 46-48.

⁵⁸ Siehe S. 481-487.

⁵⁹ F. Starke 1985, 210.

⁶⁰ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Vs. II 8.

⁶¹ KUB 12.44 + KBo 27.108 Rs. III 6'-9', V. Haas 1988b, 138 ff.

⁶² Wie z.B. vier ausgestreckten Finger, siehe S. 551.

⁶³ Die „zornigen Augen der Götter“ – hurritisch *patranna šiinna enna=we=na* (KBo 33.118 + Vs. 12') – können sich auf Šarrum(m)a (615/f Rs. IV 1, 3 N. Oettinger 1976, 25), Ninatta, Kulitta, die Schicksalsgöttinnen (KUB 24.13 Rs. III 2'-5'; KBo 33.118 + Vs. 14'), den Wettergott, Ištar/Ša(w)oška, Kubaba oder Īdibbi (KBo 33.118 + Vs. 13'-16') beziehen.

beigemessen worden ist, zeigen Beschwörungsrituale, in denen katalogartig, gleichsam in Form von Ständelisten, die „bösen Zungen“ der verschiedensten Gesellschaftsklassen – einschließlich der Totengeister – zusammengefaßt als „Zungen der Gesamtheit“ – aufgeführt sind.⁶⁴ „Den Zauber böser Worte, ihre, der (Zauberin) Zip(pa)lantawiya, Hexerei (und) böse Worte“ symbolisieren im Ritual Zungenmodelle aus Wachs, Ton oder Teig: „Das Böse, das sie gegen Tuthaliya [und] Nikkalmadi, gegen ihre Söhne jeweils sagte, [mach]te sie ihnen als Zungen, und sie redete über sie im Bösen zum Sonnengott des Blutes (und) zum Wettergott und behexte sie.“⁶⁵ Im gleichen Ritual werden, mittels entsprechender Manipulationen mit diesen Zungenmodellen, die Hexereien auf Zip(pa)lantawiya zurück übertragen und sogar in Segensformeln für das durch „die Zungen“ verhexte Herrscherpaar umgewandelt, indem man sie in Öl und Honig legt.⁶⁶ Entsprechend „sollen die Worte, die vom Munde herausgehen, so süß wie Honig sein“.⁶⁷

Der Schwurzauber, das „Schwüre sprechen“, ist den „bösen Zungen“ nahe verwandt.

Einem Gerichtsprotokoll zufolge werden auf solche (mit Lehm überzogenen) Puppen aus Wachs und Talg die Namen der zu Behexenden – GAL.UR.MAH. und Šarri-Kušuh – geschrieben;⁶⁸ ist auf diese Weise die Identität zwischen der Puppe und dem Opfer hergestellt, werden die Puppen zerbrochen oder vergraben – sie werden wie Grabbeigaben, die man zerbricht,⁶⁹ behandelt und der Unterwelt und damit dem Tode übergeben.

Einen populären Analogie-Tötungszauber behandelt ein Paragraph der hethitischen Gesetzessammlung, in dem es heißt: „Wenn ein Mann eine Schlange tötet und (dabei) eines anderen (Mannes) Namen ausspricht, gibt er eine Mine Silber. Und wenn (es) ein Unfreier (ist), wird eben dieser getötet“.⁷⁰

Ein Tabuierungszauber erfolgt durch die Einnahme verunreinigter Speisen, in denen Lymata – Unheils- oder Schadenstoffe –

⁶⁴ KUB 9.4 + Rs. IV 1'-15' KUB 9.34 Rs. IV 8-17, M. Hutter 1988.

⁶⁵ KBo 15.10 +, bearbeitet von G. Szabó 1971, Vs. I 18-21, vgl. auch H.M. Kümmel 1973b, 438.

⁶⁶ KBo 15.10 +, bearbeitet von G. Szabó 1971, Vs. I 29-32.

⁶⁷ KBo 12.85 + (= ChS I/5 1988, Nr. 19) Vs. II 57-58.

⁶⁸ Bo 557, bearbeitet von R. Werner 1967, 64-67.

⁶⁹ Siehe S. 217 mit Anm. 206.

⁷⁰ HG § 55*.

verborgen sind, z.B. Brot des „Steinhauses“ oder Menstruationsblut.⁷¹

Sich selbst zu verhexen oder zu verunreinigen, also den Zorn der Götter auf sich zu laden, geschieht durch betrügerisches Handeln, Mordtaten und Schwüre.⁷²

Der Zustand des Behexten: Da die Wirksamkeit magischer Manipulationen von der Gesellschaft nicht in Frage gestellt war, führte Behexung zu psychosomatischen Störungen – zur „Last der Seele“ – deren subjektive Symptome Beengung, Beklemmung und Angstzustände sind. Die Folgen konnten Totgeburten und Aborte⁷³, Impotenz⁷⁴, ja sogar der Tod sein.⁷⁵ „Die Behexung soll ihr (der Hexe beim Gegenzauber) ein Kopftuch sein und soll auf ihren Kopf gedrückt sein . . . und sie soll ihr ein Gürtel sein, [und] er soll [sie] einschnüren; sie soll ihr ein Schuh sein, und er soll sie drücken“.⁷⁶ Entsprechend sollen die geleisteten Eide stets gegenwärtig sein, die der Vereidigte wie ein Gewand am Körper trägt.⁷⁷ Gewöhnlich wird der Zustand des Behextseins geradezu mit einer Fesselung verglichen: Der Behexte ist ein „Gefesselter“, ein „Angepflockter“, ein sich „im Zustand des Angepflocktseins“ befindender.⁷⁸ Diesen Zustand der Paralyse geben die Termini „Lähmung“ und „Erblindung“ wieder. Der Behexte wird von Angstzuständen⁷⁹ und Alpträumen⁸⁰ heimgesucht.

Verschiedentlich ist der Zustand des Behexten mit Farben bzw. mit Färbungen, die wohl die Arten der Verunreinigungen oder Krankheiten (symbolisch) zum Ausdruck bringen sollen, wiedergegeben: „Womit der [Kön]ig blutrot gemacht, [grün gemacht], schwarz gemacht (und) [weiß gemacht ist]“, das [soll] zurück ins

⁷¹ KBo 5.2 Vs. I 3-9, C. Burde 1974, 13.

⁷² CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Vs. I 12-17.

⁷³ KUB 7.53 +, bearbeitet von A. Goetze 1938, Vs. I 4-6.

⁷⁴ CTH 406.

⁷⁵ KUB 14.4 Rs. IV 22-23, siehe auch S. 399.

⁷⁶ KUB 24.9 + Vs. I 17-19.

⁷⁷ KUB 26.25 6'-7'.

⁷⁸ KBo 12.85 + Vs. I 24', Rs. III 21-27; KBo 19.145 Rs. III 41'-50'; KBo 33.119 1'-7'; VBoT 132 Vs. II 1'-3'; Bo 6405 Vs. II 4'-6'; die Texte sind aufgenommen in ChS I/5 1988.

⁷⁹ KBo 12.118 Rs. 16', 18'; KBo 12.85 + Rs. III 47-48.

⁸⁰ KUB 24.9 + Vs. II 23'; KUB 30.51 + Vs. II 22; KUB 39.61 ist ein Ritual gegen das Erscheinen eines Totengeistes im Traum.

Feindesland!“⁸¹ Die Beschwörerin nimmt dem Patienten, der „durch die (Beschwörungs-)Worte der Unreinheit schwarz und gelb (gemacht) wurde, das Schwarze und das Gelbe weg“.⁸² Der Behexte ist „mit Unreinheit angefüllt“: Seine Gestalt, Knochen und Weichteile sind mit Unreinheit „vollgestopft“ und „belastet“. Der Gegenzauber versucht, die Zaubereien (auf den Hexer) „zurückzustopfen“ und „zurückzubelasten“.⁸³ Der Zustand eines behexten Hauswesens ist wie folgt beschrieben: „Warum keucht dieses Haus, [und] warum blickt es zum Himmel hinauf?“⁸⁴

Die Beschwörungsrituale

Auftraggeber der großen überlieferten Beschwörungsrituale⁸⁵ ist zumeist der König, für dessen magische Reinigung die meisten Rituale aufgezeichnet und ausgeführt wurden. In bescheidenerer Ausführung sind auch manche der Rituale für die einfachen Leute bestimmt; dies geht aus dem gelegentlich geringen Aufwand der Ritualmaterialien⁸⁶ oder aus der folgenden Regelung hervor: „Und einen Esel [treibt man her]; wenn (der Ritualherr) ein armer Mann ist, dann macht [man] einen Esel aus Lehm“.⁸⁷

Die Akteure der Rituale sind die im Dienst des Hofes stehenden Beschwörungspriester. Weitaus größer ist die Anzahl der Beschwörerinnen, die als die „alten Frauen“ bezeichnet sind. Gelegentlich begegnen in ein und demselben Ritual auch mehrere Akteure, z.B. eine „alte Frau“ und ein Beschwörungspriester oder eine „alte Frau und ein Vogler/Augur“. Gehilfinnen der Beschwörungspriesterinnen sind die MUNUS.SUḪUR.LAL, vielleicht Prostituierte, die auch selbständig Rituale ausführen können. In den Geburtshilferitualen führen Hebammen die magischen Handlungen aus. Ob die von Ḫattušili I. gefürchteten „alten Frauen“ mit den erst seit dem Mittleren Reich als Beschwörerinnen

⁸¹ KBo 15.1 (= ChS I/5 1988, Nr. 46), bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 111-125, Vs. I 27-29.

⁸² KUB 7.53 +, bearbeitet von A. Goetze 1938, Vs. II 46-48.

⁸³ KUB 7.53 +, bearbeitet von A. Goetze 1938, Vs. II 9-13.

⁸⁴ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Vs. I 10 f.

⁸⁵ So umfangreiche Ritualserien wie die der Beschwörerin Allaiturahi dürften kaum zur Gänze veranstaltet worden sein.

⁸⁶ Zum Beispiel KUB 7.53 +, bearbeitet von A. Goetze 1938.

⁸⁷ KUB 54.65 + Rs. III 33-34, H. Klengel 1984, 176.

belegbaren „alten Frauen“ wesensmäßig übereinstimmen, ist nicht zu erweisen.

Die Struktur der Rituale: Behexung und Enthexung geschieht, falls professionell ausgeführt, nicht durch eine singuläre, sondern durch eine ganze Kette magischer Handlungen. Die magischen Handlungen sind demnach komplexe Riten; sie verlaufen nach einem zwar variablen, aber doch stets ähnlichem Schema. Ihre Ausübung erfordert ein Arsenal von Materialien, Instrumentarien und Opferspeisen. In aller Regel geben die Ritualanweisungen den Anwendungsbereich an, der oft von großer Spannweite ist. Es folgen die vorbereitenden Ritualhandlungen und die Ritualzurüstung ausserhalb des Wohnbereichs; sie werden noch während der Nacht arrangiert. Dann werden die für den Ritualverlauf zuständigen Gottheiten beopfert und angerufen, wobei der Akteur betont, im Namen der betreffenden Gottheit zu handeln.

Das rituelle Verfahren (bei der Entzauberung) ist einem Prozeß vergleichbar: Das Ritual wird als eine „Rechtssache“ betrachtet, die die Unterweltsgötter – die „früheren Götter“ – entscheiden sollen.⁸⁸ In dieser „Rechtsangelegenheit“ ist der Hexer der Beklagte, der Behexte der Ankläger und der Beschwörungspriester gewissermaßen der Anwalt des Behexten.

Beginn der Ritualhandlungen ist die Morgendämmerung; bei Sonnenaufgang trifft der Ritualherr am Ritualplatz ein. Die erste Phase der magischen Handlungen besteht in den Kontakt- und Übertragungsriten; nachdem die Schadensstoffe nunmehr losgelöst und weitgehend entfernt sind,⁸⁹ entkleidet sich der Ritualherr, um sich den kathartischen Riten, z.B. des „Abkämmens“, „Abbürstens“ oder „Durchschreitens“ zu unterziehen. Nach dieser ersten Reinigung schließen sich Opfer und Danksagungen an die beteiligten Gottheiten sowie Segenswünsche für den Ritualherrn an. Am Ende, aber auch bereits während des Rituals, werden die Ritualrückstände deponiert.

Jede einzelne der magischen Manipulationen besteht in der Regel aus einem manuellen Ritus, der von einem oralen Ritus begleitet ist.

⁸⁸ KUB 7.41 + Rs. III 8; vgl. auch KUB 32.121 Vs. II 16'; KUB 17.30 Rs. III 5'.

⁸⁹ KUB 7.53 +, bearbeitet von A. Goetze 1938, Vs. I 56 – Vs. II 35.

Die manuellen Riten unterliegen strengsten Vorschriften. Die Ritualanweisungen enthalten detaillierte Orientierungsanweisungen, die jede Gebärde und Bewegung des Akteurs der Riten regeln; sie schreiben vor, mit welcher Hand er etwas zu tun, wann er sich zu setzen, aufzustehen, in welche Richtung er zu gehen hat, oder welche Handlungen „heimlich“ zu geschehen haben.

Die die manuellen Handlungen begleitenden Beschwörungen werden nach dem jeweiligen Genre des Rituals in hethitischer, luwischer, palaischer, hattischer, hurritischer und in mindestens einer noch gänzlich unbekannten Sprache „gesprochen“, „aufgesagt“, „gesungen“ oder „beschworen“. Oft sind die Beschwörungen in gebundener Sprache verfasst. Ihre Inhalte sind verschiedenster Art. Meist handelt es sich um Analogiesprüche, die die manuellen Riten begleiten. Als Analogiesprüche sind auch die Rezitationen von Mythen und mythische Partien aufzufassen. Oft sind die Rezitationen auch Anrufungen an die am Ritualgeschehen beteiligten Gottheiten, mit deren Hilfe und Einverständnis das gewünschte Ziel des Zaubers erreicht wird; an sie sind Heils- und Segenssprüche für Lebenskraft und Gesundheit des Ritualherrn sowie Verfluchungen des Zaubers gerichtet: „Den Zauberer sollen die 1000 Götter verfluchen; [Himme]l und Erde (und) der Berg Agulliri ebenso; [Namn]i, der Berg, soll verfluchen, und der B[erg Ha]zzi [ebenso]“.⁹⁰ Die gleichen Gottheiten scheinen auch im Falle der Behexung angerufen zu werden: So ruft der „Bösewicht“ (der böse Mensch) Ḫannaḫanna und die Schicksalsgöttinnen „an einem geheimen Ort des Bösen“ an.⁹¹

Die Rituale des Behexers: Daß die Schadenzauberrituale genauso kompliziert und kunstvoll gestaltet waren wie die Rituale der Entzauberung, zeigen die folgenden, an den Hexer gerichteten Worte der Beschwörerin: „Was für (Beschwörungs-)Worte der Behexer auch zu sprechen pflegte, was er zusammenflocht, was er spann, was er an irgendeinem Ort (auch) manipulierte – nun, jenes wußte er nicht (richtig zu machen), der Hexer! (Zwar) errichtete er die Zauberei wie einen Turm, und er drehte sie wie ein Seil zusammen.“

⁹⁰ KUB 17.27 (= ChS I/5 1988, Nr. 36) Rs. III 18'–20'.

⁹¹ KUB 15.31 +, bearbeitet von V. Haas und G. Wilhelm 1974, 143–181, Vs. I 36–52.

Ich aber werde ihn packen; und seine Zaubersprüche habe ich wie einen Turm umgestürzt, wie ein Seil habe ich (sie) aufgelöst“.⁹²

Die Legitimation des Akteurs des Rituals: Zu Beginn des eigentlichen Ritualgeschehens, d.h. nach der Zurüstung der Ritualien, stellt der Akteur des Rituals eine Beziehung zwischen sich und den Göttern her. So wendet sich die Beschwörerin Tunnawi an die für die Reinigung des Ritualherrn zuständige Ḫannaḫanna mit den Worten: „Ḫannaḫanna des Flußufers, siehe, wiederum bin ich zu dir gekommen. Und von welchem Flußufer der Lehm der Reinigung genommen ist, nimm (ihn), Ḫannaḫanna des Flußufers, in deine Hand und reinige mit jenem (Lehm) diesen Ritualherrn; reinige ihm (seine) zwölf Körperteile.“ Daraufhin wendet sie sich mit ähnlichen Worten an die Quellnymphe.⁹³ In einem Ritual der Beschwörerin Allaiturahi erfolgt die Reinigung mit Hilfe der Ša(w)oška von Ninive: „Die Behexung nahm ich dir durch Ša(w)oška, durch das (Beschwörungs-)Wort, durch das Gebot (und) durch die Zunge weg. . . . Die (Beschwörungs-)Worte der Ša(w)oška und auch die Beschwörungen der Menschen seien zehmal von dir, Ša(w)oška, von mir aber seien sie einmal (rezitiert).“⁹⁴ Es besteht mithin eine Wechselbeziehung zwischen den menschlichen und den göttlichen magischen Aktivitäten, d.h. die Beschwörungen erfolgen auf zwei Ebenen – der göttlichen und der menschlichen; drei Ebenen – nämlich die der Götter, die der Totengeister und die der Menschen – sind in dem Ritual der Tunnawi angedeutet.⁹⁵

Die magischen Techniken

Den magischen Techniken gehen in der Regel Opferzeremonien voraus, die die jeweiligen für die Riten erforderlichen überirdischen Mächte mobilisieren; sie sind das Mittel der magischen Kommunikation mit jenen Kräften, die die Riten wirksam machen. Wenn auch die magischen Techniken selbst überaus vielfältig sind, so lassen sie sich doch auf nur wenige Grundtypen reduzieren: Aus

⁹² KUB 17.27 (= ChS I/5 1988, Nr. 36) Vs. II 28'–34'.

⁹³ KUB 7.53 +, bearbeitet von A. Goetze 1938, Vs. I 30–38.

⁹⁴ KBo 12.85 + (= ChS I/5 1988, Nr. 19) Vs. I 27'–31'.

⁹⁵ KUB 7.53 +, bearbeitet von A. Goetze 1938, Vs. II 31–32, vgl. auch KUB 41.19 Vs. I 7'–18'.

dem Gesetz der Sympathie und Antipathie sind die beiden Prinzipien der Analogie und der Kontiguität ableitbar; sie wiederum liegen den magischen Techniken des Analogie- und des Kontakzaubers zugrunde.

Analogien: Die sympathetischen Möglichkeiten des Inbeziehungssetzens sind theoretisch unbegrenzt. Die in den Ritualen anzutreffenden Analogien können nach natürlichen und nach manipulierten Analogien unterschieden werden sowie danach, ob eine Kontiguität zwischen der zum Ritualherrn analogen Situation oder Materie hergestellt worden ist, oder ob eine Analogie per se besteht.

Natürliche Analogien ohne erkennbare Kontiguitätsbeziehungen zeigen die folgenden drei Beispiele: „Wie eine bunte(?) Blume sich erhoben hat, so soll auch dein, des Wettergottes, Sinn (wie) eine Blume sich erheben“⁹⁶; „wie das hintere Rad das vordere (Rad) nicht einholt, so soll der ‘böse Tag’ den Ritualherrn nicht einholen“⁹⁷ und „wie die Schafe Salz lecken, so soll es dazu kommen, daß der Sonnengott diese Beschwörung ebenso aufleckt.“⁹⁸

Natürliche Analogien mit Kontiguitätsbeziehung: Nachdem die Substitutspuppen und andere Ritualien zu einem Felsen gebracht worden sind, wird der folgende Analogiespruch rezitiert: „Wie [dieser F]elsen ewig ist, [ebenso] sollen der (Ritual-)Herr und seine Gemahlin (und) seine Söhne [ew]ig sein.“⁹⁹ „Ferner ergreift sie eine trachtige Kuh, (nämlich) das Horn, und spricht: ‘Sonnengott, mein Herr, siehe, wie diese Kuh fruchtbar ist, so soll ebenso auch der Ritualherr fruchtbar sein’.“¹⁰⁰

Manipulierte Analogie ohne Kontiguitätsbeziehung: „Und wie diese Sämereien (durch das Rösten bezüglich ihrer Keimfähigkeit) erlöschen, (so) sollen auch die ‘unheilvollen Wesen’ und die ‘furchtbaren Vögel’ (bezüglich ihrer schädlichen Kräfte) ebenso erlöschen.“¹⁰¹ „[Dann] gießen sie hinter der Dachtraufe ein hanišsa-Gefäß mit Wein aus. Dazu spricht er folgendermaßen: ‘Wie vom [Dach] das Wasser abfließt [und nicht wieder] durch die [Kin]ne zurückkommt, so soll auch dieses Hauses böse Unreinheit, Schwur,

Bluttat, Tränen, Sünde, Fluch (und) ‘Abschneidung’ ausgegossen werden und nicht wieder zurückkehren.“¹⁰²

Als Beispiele manipulierter Analogien mit einer durch Berühren hergestellten Kontiguitätsbeziehung seien zwei Absätze aus dem Vereidigungsritual des Militärs zitiert: „[Dann gibt er ihnen (den Soldaten) Töpfe in die Hände, und] diese zerschlagen sie [. . . d]azu aber s[pricht er] folgendermaßen: ‚[Dies sind keine Töpfe], (es sind) eure (eigenen) Schädel; und [wenn ihr die Eide nicht] einhaltet, dann sollen euch die Götter eb[enso eure Schädel zer]schlagen!‘“¹⁰³; . . . „dann legt er ihnen Wachs und Schaffett in die Hände, wirft es in die offene Flamme und spricht: ‘Wie dieses Wachs schmilzt, das Schaffett aber zerläuft, so soll nun, wer auch immer diese Eide übertritt und sich gegen den [König des Landes] Ḫatti hinterhältigeträgt, wie Wachs zerschmelzen und wie Schaffett soll er zerlaufen.’ Jene aber sprechen: ‚(so) soll es sein!‘“¹⁰⁴

Mythische Analogien: Die Rezitation oder mimische Aufführung eines Mythos während der Festzeremonien, z.B. des Illuyanka-Mythos, ist insofern eine Art Analogiezauber, als der Mythos den Kampf zwischen dem die Kräfte des Frühjahrs verkörpernden Wettergott und dem die Kräfte des Winters symbolisierenden Illuyanka bereits zugunsten des Wettergottes entschieden hat.

In einem Heilungsritual wird der gebundene, d.h. der erkrankte Mensch sogar in Analogie zur (während des Winters oder einer Zeit der Dürre) gebundenen Natur gesetzt.¹⁰⁵

Kontakt- und Übertragungsriten: Zur Herstellung eines Kontaktes zwischen den jeweiligen magischen Materien und dem Ritualherrn bzw. dem zu reinigenden Objekt werden teilweise die gleichen Praktiken wie zur Übertragung der Schadensstoffe des Verunreinigten auf die entsprechende Materie angewandt: Kontakt- und Übertragungsriten gehen also häufig ineinander über. Die Verfahrensweisen sind dabei vielfältiger Art.

⁹⁶ KUB 33.68 Vs. II 1-2, siehe auch S. 714.

⁹⁷ KBo 11.14 Vs. II 22-24.

⁹⁸ KBo 11.14 Vs. I 21-22.

⁹⁹ KBo 15.10 +, bearbeitet von G. Szabó 1971, Rs. III 45'-52'.

¹⁰⁰ KUB 7.53 +, bearbeitet von A. Goetze 1938, Rs. IV 7-11.

¹⁰¹ CTH 398, bearbeitet von H. Kronasser 1962, 89-107, Vs. I 17-18.

¹⁰² CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Vs. I 28-34.

¹⁰³ CTH 427, bearbeitet von N. Oettinger 1976, Rs. 1-5.

¹⁰⁴ CTH 427, bearbeitet von N. Oettinger 1976, Vs. I 47 – Vs. II 4.

¹⁰⁵ KUB 7.1 + KBo 3.8, bearbeitet von H. Kronasser 1961, 142-148, siehe S. 148.

Das Berühren: Der Ritualherr berührt die Materie mit der Hand,¹⁰⁶ oder die Materie wird dem Ritualherrn auf den Kopf gelegt.¹⁰⁷ Der Ritualherr nimmt die kathartische Substanz in den Mund.¹⁰⁸ In einem der Ersatzrituale für den hethitischen König übergibt der König seine Kleider und sogar seinen Namen an das Substitut.¹⁰⁹

Das Emporhalten eines Objektes über den Ritualherrn – eines Ferkels, eines Vogels, Hundes, Schafes, Ziegenbockes eines Rindes aus Ton, eines Gefäßes oder einer Zunge aus Ton – ist mit der „Beschwörung des Emporhaltens“ verbunden. Den gleichen Zweck erfüllt das Herumschwenken eines solchen Objektes über dem Ritualherrn oder des zu reinigenden Gegenstandes. Dieser häufig zur Entsühnung angewandte Ritus besteht darin, daß man eine Feder oder einen Flügel, manchmal aber auch einen Vogel über dem verunreinigten Gott, Menschen oder Gegenstand schwenkt, wodurch die Lymata auf die Feder oder den Vogel übergehen. Ist dies geschehen, so werden Feder oder Vogel vernichtet. Dieser magische Brauch ist sogar bis in die europäische Volksmedizin hinein zu belegen und lebt im jüdischen Kappore-Sühneritus fort.

Der Identifikationsritus des Schwenkens wird häufig dadurch intensiviert, daß der Ritualherr dem über ihm herumgeschwenkten Tier in das Maul speit: Nachdem über den beiden Ritualherrn ein kleiner Hund hin- und hergeschwenkt und als ihr Substitut erklärt wurde, speien ihm die Ritualherrn in das Maul: „In das Maul speien sie ihm; dabei spricht sie (die Beschwörerin) folgendermaßen: ‚[Ihr habt ausgespien] die Flüche jenes Tages.‘ Dann töten sie den Hund und vergraben ihn“.¹¹⁰

Beliebt sind Manipulationen mit verschiedenfarbigen Wollbüscheln, Wollfäden, Schnüren und Bändern. Wollbüschel heftet man dem Ritualherrn an, damit sie die Lymata aufnehmen; diese werden dann vom Verunreinigten „gezogen“. Der Beschwörer Puliša¹¹¹ „zieht (die Lymata) dem König aus dem Munde her-

¹⁰⁶ KBo 19.136 Vs. I 24 und KUB 32.115 + Vs. I 19'.

¹⁰⁷ KUB 32.115 + Vs. I 28'.

¹⁰⁸ KBo 5.2 Rs. IV 60-62; oder er nimmt Zungen aus Eisen in den Mund. KBo 17.1, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969, Vs. I 18'.

¹⁰⁹ Siehe S. 207.

¹¹⁰ KUB 32.115 +, bearbeitet von L. Rost 1953, Rs. III 11-18. Der gleiche Ritus mit einem Schaf findet sich in KUB 35.43 Vs. II 26-27; vgl. ferner KBo 17.1, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969, Vs. I 5', 36'; KUB 32.115 + Vs. II 28-31, 36-38, Rs. III 14-19.

¹¹¹ CTH 407.

aus.“ Hierbei spielen die Farben der Wollsorten eine besondere Rolle: So werden im gleichen Ritual zwei Substituts-Stiere mit roter, gelber, schwarzer und weißer Wolle, deren Farben auf die Art der Verunreinigung Bezug nehmen, geschmückt. Ähnlich verhält es sich mit Schnüren, Fäden und Bändern. Die Beschwörerin Alli aus Arzawa befestigt in ihrem Ritual nacheinander verschiedenfarbige Fäden an der Kniekehle und am Kopf des Ritualherrn; nach erfolgter Beschwörung werden die Fäden um eine Substitutspuppe gewickelt; diese Handlungen wiederholen sich siebenmal. Später befestigt sie während der Nacht ein Band am Bett des Ritualherrn und schneidet es am nächsten Morgen wieder ab.¹¹² In einem anderen Ritual zieht die Beschwörerin ein Band von den Füßen der Ritualherren zu ihren Köpfen und über den Rücken wieder nach unten.¹¹³ Auch an den Augenwimpern wird ein roter Wollfaden angeheftet, mit dem die Lymata dann „weggezogen“ werden: Die Krankheit oder Verunreinigung wandert durch die Schnur, die sie vom Körper ableitet, auf eine Substitutspuppe.¹¹⁴ Ist dies erfolgt, so wird die Schnur abgeschnitten, so daß der Kontakt zwischen Ritualherrn und Substitut unterbrochen ist. Das Abschneiden der Schnur kann von der Rezitation eines Analogiespruches begleitet sein.¹¹⁵

Identifikations- und Substitutsriten: Während nach dem Gesetz der Kontiguität zwischen dem Individuum und seiner Familie sowie dem gesamten Besitz eine natürliche Identität besteht, kann eine solche auch durch spezielle Identifikationsriten hergestellt werden. Diese Identifikationsriten erfolgen in der Regel zu Beginn, bei Bedarf aber auch während des Ritualverlaufs. Sie stellen einen Kontakt zwischen den magischen Materien und dem Ritualherrn bzw. dem zu reinigenden Objekt her und entsprechen in den magischen Techniken formal dem Übertragungszauber. Ist nun die Identifikation hergestellt, so kann die betreffende Materie – vor allem dann, wenn es sich um ein Lebewesen handelt – die Funktion eines Substituts einnehmen. Man unterscheidet je nach Funktion zwei verschiedene Arten von Substituten: Wird das Substitut einem Un-

¹¹² CTH 402.

¹¹³ KUB 27.67 Vs. II 14-20.

¹¹⁴ KUB 32.115 +, bearbeitet von L. Rost 1953, Vs. I 29-30.

¹¹⁵ KUB 32.115 +, bearbeitet von L. Rost 1953, Vs. II 13-14.

heilsdämonen oder einer erzürnten Gottheit, von denen das Unheil bzw. die Erkrankung ausgehen, angeboten, so ist es hethitisch-luwisch als tarpašša oder tarpalli und hurritisch als puḫugari „Tausch, Ersatz“ bezeichnet. Hat das Substitut nur die Aufgabe, die Lymata an einen sicheren Ort zu transportieren, so führt es die (hurritische) Bezeichnung nakušši.¹¹⁶ Als Substitute eignen sich sowohl Menschen und Tiere – im Falle von Armut genügen auch Tonfiguren¹¹⁷ – als auch die verschiedensten menschlichen, tierischen, pflanzlichen oder mineralischen Substanzen sowie Gerätschaften mannigfacher Art. Bei menschlichen und tierischen Substituten wird darauf geachtet, daß eine gewisse Ähnlichkeit oder Analogie zwischen dem Ritualherrs und seinem Substitut besteht, so besonders bezüglich des Geschlechts;¹¹⁸ bei einer Schwangeren soll auch das tierische Substitut trächtig sein.¹¹⁹ Das Substitut muß ansehnlich sein – Rind, Schaf oder Ziege kräftig und fett. Um seine Attraktivität zu erhöhen, wird es ebenso wie auch ein menschliches Substitut geschmückt und bekleidet.¹²⁰

Menschliche Substitute: Das von den aufgebrachten Dämonen oder den erzürnten Göttern begehrteste Substitut ist ein Mensch. Als solche dienen in der Regel Gefangene¹²¹ und mittellose Ausländer.¹²² Handelt es sich um die Erneuerung des Charismas des Königs, so wird auf das Substitut das Königtum selbst übertragen, indem es „mit dem Feinöl des Königtums“ gesalbt, mit dem königlichen Ornat bekleidet und mit dem Thronnamen des Königs benannt wird, so daß jetzt „dieser der König ist“. ¹²³ Menschliche Substitute werden auch in dem Ritual des Puliša verwendet, wenn das hethitische Heer im Ausland von einer Seuche befallen wird.¹²⁴ Eine schön zurecht geputzte Frau bietet die erkrankte Prinzessin Gaššuliyawiya

¹¹⁶ O.R. Gurney 1977, 52.

¹¹⁷ KUB 7.54 Rs. III 11'-12'; KUB 54.65, bearbeitet von H. Klengel 1984, Zeile 34.

¹¹⁸ KBo 9.129; KUB 7.10; KUB 7.53 + Vs. I 11 ff.; KUB 7.54 Rs. III 11' ff.; KUB 17.28 Vs. I 7 f.; KUB 35.65 Vs. II 5'; 36/a 10' f.

¹¹⁹ KBo 17.62 + 18'-20'.

¹²⁰ HT 1 Vs. II 20-22, siehe S. 207.

¹²¹ KUB 24.5 + Vs. 19'.

¹²² KBo 12.85 + (= ChS I/5 1988, Nr. 19) Vs. I 35'; KBo 22.23 Vs. 58'.

¹²³ Siehe S. 212.

¹²⁴ CTH 407, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 112 ff., Vs. I 6-22, siehe S. 211 f.

der erzürnten Totengöttin Lelwani als ihr Substitut an: „Wenn du nun, Gottheit, mein Herr, an mir, der [Großprinzessin], irgend etwas Böses immer wieder suchst, so (habe) ich dir nun mein geschmücktes Substitut hergebracht, und es (nimmt sich im Vergleich) zu mir ausgezeichnet (aus); rein (ist) dieses; glänzend (ist) dieses; hell (ist) dieses; ja, es ist in jeder Hinsicht makellos, und – Gottheit, mein Herr – sieh dies an! Nun soll sich diese Frau vor der Gottheit, meinem Herrn, befinden!“¹²⁵

Tiersubstitute: Als tarpalli/tarpašša-Tiersubstitute eignen sich besonders Rinder, Ziegen, Ziegenböcke, Zicklein, Schafe, Schafböcke, Lämmer, Esel, Schweine, Ferkel und (junge) Hunde. Als nakušši-Substitut ist beinahe jedes Tier, ob Esel, Vogel, Fisch, Maus oder Eidechse, geeignet.¹²⁶ Im Ritual des Pabanegri wird ein Substituts-Schaf gewaschen, geschmückt, mit roten Kleidern und mit einer Mütze versehen.¹²⁷

Ein spezifischer Substitutsritus, dessen mesopotamische Herkunft außer Frage steht, besteht darin, daß das Tiersubstitut geschlachtet wird und die einzelnen Körperteile des Tieres in Beziehung zu den Körperteilen des Verunreinigten gesetzt werden.¹²⁸

Substitutspuppen, hergestellt aus leicht zerstörbaren Materialien wie Ton, Teig, Talg und Wachs, können als Defixions- oder Rache-puppen einerseits den Hexer darstellen, andererseits aber auch Substitut des Ritualherrs sein. Die Identifikation wird dadurch erreicht, daß ein Kontakt mit der betreffenden Person hergestellt wird. Dies kann auf verschiedene Weise erfolgen: Auf die Puppe wird der Name der Person, an deren Stelle sie tritt, geschrieben.¹²⁹ Die Person kann mit ihrer Puppe durch Schnüre oder Fäden verbunden werden; die Puppe kann „Persönlichkeitsträger“ enthalten. Handelt es sich um Defixionspuppen, so werden in der

¹²⁵ KBo 4.6, bearbeitet von J. Tischler 1981, Vs. 10'-15'.

¹²⁶ Stier- und Schafsubstitute begegnen in dem zitierten Ritual des Puliša; nachdem der feindlich gesinnten Gottheit bereits ein Mann und eine Frau als Substitut angeboten worden sind, werden ihr nun auch ein Stier und ein Schaf dargebracht, Vs. I 23-24, 34-37. Für einen Esel vgl. KBo 20.75 Rs. IV 5-9; für einen Hund vgl. KUB 32.115 + Rs. III 14-16; für Schafe und Schafbock vgl. KUB 9.34 Vs. II 36; HT 1 Vs. II 20-22.

¹²⁷ CTH 476, bearbeitet von F. Sommer und H. Ehelolf 1924, Rs. IV 15-20.

¹²⁸ Siehe S. 213 f. mit Anm. 187.

¹²⁹ KUB 40.83 Vs. 14'-17', siehe auch S. 883.

Regel zwei derselben benötigt¹³⁰ – eine männliche und eine weibliche –, die den nicht bekannten Behexer oder die Behexerin vertreten.¹³¹ Während der Ritualhandlungen liegen die Defixionspuppen zu Füßen des Ritualherrn,¹³² der sich so wäscht, daß das mit den Schadensstoffen behaftete Wasser auf die Puppe tropft.¹³³ Die in dieser Weise „belastete“ und „vollgestopfte“ Defixionspuppe wird mit der linken Hand zerquetscht und „an Umfang verringert“.¹³⁴

Verschiedene Arten der Übertragungsriten: Eine beliebte und weitverbreitete Form des Übertragungszaubers ist der Durchschreitungsritus. Das Durchschreiten, Durchlaufen, Durchkriechen oder Durchziehen zwischen Gegenständen oder Lebewesen verfolgt den Zweck, die Schadensstoffe abzustreifen und auf das durchschrittene Objekt zu übertragen. Hierzu eignen sich Dornensträucher, aus denen eine Art Tor hergestellt wird, durch das dann der zu Reinigende geht oder kriecht: „[Und er geht unter dem] Tor aus Weißdorn(-Gestrüpp) [hindurch, und man] spricht [so: ‘Du bist ein Weißdorn. Im Frühling kleidest du dich weiß, [zur Zeit der Ernte aber] kleidest du dich [blutrot]. Geht ein [Ziegen]bock unter dir hinweg, so rupfst du ihm das Fell . . . so ziehe auch ebenso diesem Ritualherrn böse Unreinheit, Behexung . . . fort!’]“¹³⁵

Die Wirksamkeit des Durchschreitungszaubers kann dadurch erhöht werden, daß man an beiden Seiten des „Weißdorn-Tores“ Substitute anbindet: „Sobald sie dann (dies) vollzogen haben, richten die Beschwörungspriester ein Tor und alles Holz auf. Dort am Tore binden sie ferner auf der einen Seite eine Gans an, und auch auf der anderen Seite binden sie eine Gans an.“¹³⁶

Im Ritual der Paškuwatti gegen Impotenz durchschreitet der impotente Ritualherr, der in den Händen weibliche Attribute – Spindel und Rocken – hält, ein Tor; nach dem Durchschreiten des Tores wird ihm statt der Spindel und des Rockens nunmehr ein Bo-

¹³⁰ KBo 9.147 Vs. II 4'; KUB 7.53 + Vs. II 1, 14-16; KUB 35.45 Vs. II 15, 28; KUB 35.48 Vs. II 8', 24'.

¹³¹ KUB 45.22 Vs. II 3-11.

¹³² KUB 32.115 + Vs. I 25-29; KUB 35.45 Vs. II 28-29; KBo 9.147 Vs. II 4.

¹³³ KUB 7.53 +, bearbeitet von A. Goetze 1938, Vs. II 63-65.

¹³⁴ KUB 7.53 + Vs. II 17-20, vgl. auch KUB 32.115 + Vs. I 52'.

¹³⁵ KUB 7.53 + Rs. III 35-42, vgl. auch H. Otten 1952/53, 69-71, siehe S. 717.

¹³⁶ KUB 29.8 (= ChS I/1 1984, Nr. 9) Vs. I 44-47.

gen (als männliches Attribut) gegeben, wodurch seine Potenz wieder hergestellt ist. Hier scheint der Akt des Durchschreitens symbolische Bedeutung zu haben: Das Tor ist Grenzscheide zwischen dem vorhandenen (unreinen) und dem angestrebten (reinen) Zustand.¹³⁷

In einem dreistufigen Durchschreitungsritus geht der Ritualherr unter einem über ihm gehaltenen Netz „darunter weg“; daraufhin kriecht er durch einen Kessel/Pithos, dessen Boden ausgeschlagen ist; danach durchkriecht oder durchschreitet er ein aus Weißdorn errichtetes „Tor“, an dem rechts und links Vögel angebunden sind: „Und die Beschwörerin hebt in der Nähe des Kessels ein Netz hoch; der Ritualherr geht darunter weg. Die Beschwörerin aber spricht (währenddessen) hurritisch ‘eraduwan pašteni’. Dann kriecht (geht) der Ritualherr vom (ausgeschlagenen) Boden (wörtlich: After) in den Kessel hinein; heraus aber kommt er vom Rand (wörtlich: Lippe des Kessels): Während nun der Ritualherr inmitten des Kessels wegekriecht (weggeht), spricht] die Beschwörerin hurritisch ‘ielme šimeššenen’. [Und] welches Tor aus Weißdorn vor dem Rand (Öffnung) des Kessels errichtet ist – dort sind Vögel angebunden; durch jenes Tor kriecht (geht) dann der Ritualherr unten weg. Die Beschwörerin reißt das Tor weg; und die Vögel dort tötet man.“¹³⁸

Ein ebenfalls dreistufiger Durchschreitungszauber dient der Reinigung des durch eine Niederlage befleckten hethitischen Heeres: „Wenn Truppen vom Feind besiegt werden, dann richtet man hinter dem Fluß das Ritual folgendermaßen her: Hinter dem Fluß schneidet man einen Menschen, ein Zicklein, einen kleinen Hund (und) ein Ferkel mitten durch und legt auf die eine Seite die (einen) Hälften, auf die andere Seite die (anderen) Hälften hin. Davor macht man ein Tor aus Weißdorn und zieht eine Schnur quer darüber. Daraufhin zündet man vor dem Tor auf der einen Seite ein Feuer an (und) auch auf der anderen Seite zündet man ein Feuer an. Die Truppe geht mitten hindurch.“¹³⁹

Mit einem Analogiezauber verbunden ist das folgende Ritual: „Und man zündet rechts und links ein Feuer an und stellt in der Mitte sieben Stelen auf. Die Beschwörerin hält süßes, dickes Brot

¹³⁷ Siehe auch S. 276 und 280.

¹³⁸ KUB 45.26 + (= ChS I/5 1988, Nr. 57) Vs. II 1-16.

¹³⁹ KUB 27.28 Rs. IV 45-52, H.M. Kümmel 1967, 151.

von einem halben Handmaß und einen Becher Wein den beiden Ritualherren hin; und sie legen die Hand daran. Die Beschwörerin bricht das süße Brot, libiert den Wein und spricht folgendermaßen: 'Wer auch immer die Stelen aufgebaut hat an derselben Stelle, jetzt aber – seht – stürzen sie: und was den beiden Ritualherren an jenem Tage von Mund und Zunge kam, jene Worte sollen ebenso umstürzen.'''¹⁴⁰ Um eine Götterstatuette zu reinigen, trägt man sie durch zwei Feuerstellen¹⁴¹ oder „man schafft die Gottheit zwischen einem Ziegenbock und einer Feuerstelle hindurch weg.“¹⁴²

Weitere Arten des Abstreifzaubers sind das Abwischen, Massieren, Abreiben, Kämmen, Abbürsten und Ablecken.

Zum Abwischen werden spezifische Materien verwendet, deren magische Qualität im Absorbieren von Schadensstoffen liegt; solche Materien sind Brot, Mehl, Gerste und besondere Pflanzen. Man kombiniert auch Gerstenspelz, Kräuter, Wasser und Lehm voran Flußufer zu einem Brei, den man (hurritisch) *parneški* nennt.¹⁴³ Die Art des Abwischens ist einer Massage vergleichbar, wobei der Körper des Verunreinigten nach dem magischen Prinzip „von oben nach unten“ abgewischt wird.¹⁴⁴ „Die Beschwörerin nimmt ferner zwei *parneški* mit ihren beiden Händen und huscht von hinten [an ihn] heran; dann faßt sie ihn (von) oben (nach) unten – vom Kopfe aus – an; Glied für Glied bezieht sie ein und wischt ihn gründlich ab.“¹⁴⁵

Auch der Prozedur des Abreibens liegt der Gedanke zugrunde, daß die hierzu verwendeten Materien die Schadensstoffe absorbieren. So wird der Ritualherr mit einem Brei aus Staub oder Erde von nicht näher genannten Örtlichkeiten, Seifenkraut und Gerste eingerieben; mit einer Bohnenart reibt man seine Augen ein und rezitiert ein auf die Bohne bezogenes Mythologem.¹⁴⁶

Mit neun Kämmen kämmt *Kamrušepa* einem Beschwörungsmythologem zufolge die Krankheiten weg: „Sie nimmt die neun

Kämme (und spricht): 'Folgende Krankheiten sollen weggekämmt sein: Die Krankheit des Kopfes, die Krankheit der Augen, die Krankheit der Ohren, die Krankheit des Mundes, die Krankheit der Kehle, die Krankheit der Hände.'''¹⁴⁷ Auch die Gehilfin der Beschwörerin *Tunnawi* kämmt den Körper des Ritualherrn ab: „Und die Hierodule nimmt die Kämme; dann kämmt ihn die Hierodule mit jedem Kamm einmal.“¹⁴⁸

In dem zitierten Abschnitt des Rituals der *Tunnawi* folgt nach dem Kämmen das Abbürsten des Ritualherrn.¹⁴⁹

Das Ablecken des Körpers geschieht in dem Ritual des *Zuwi* durch einen Hund: „Wie das Hündchen seine neun Gliedmaßen ableckt, ebenso soll es – ich nenne den Menschen (bei) seinem Namen – auch die Krankheit von dessen Gliedmaßen ablecken. Und ich husche von hinten an ihn heran []. Und ein Hündchen halte ich ihm an seinen Kopf []. Die Krankheit soll es ablecken.“¹⁵⁰

Ablenkungszauber: Beim Ablenkungszauber täuscht der Akteur des Rituals die Krankheitsdämonen, indem er sie vom Körper des Patienten ablenkt: „Seine (des Substituts) Gestalt ist größer als die Gestalt (des Patienten); sein Kopf [ist größer als sein] Kopf. Seine Schnauze ist größer als seine Nase. Seine Augen sind größer als seine Augen. Sein [Maul] ist größer als sein Mund. Seine Zunge ist größer als seine Zunge. Seine K[ehl]e(?) ist größer als die Kehle(?). Sein Hals(?) ist größer als sein Hals(?). Sein Rücken ist größer als der Rücken. Seine Vorderfüße sind größer als die Arme. Seine Brust [ist größer als] seine Brust. Sein Herz ist größer als sein Herz.“¹⁵¹

Einen Ablenkungszauber enthält auch das Regenritual von *Nerik*, in welchem man der Göttin *Tešimi* eine Weintraube anbietet, damit sie von ihrem Geliebten, dem Wettergott von *Nerik*, ablasse.¹⁵²

¹⁴⁰ KUB 32.11 +, bearbeitet von L. Rost 1953, Rs. III 54 – Rs. IV 8.

¹⁴¹ KBo 29.213 + Vs. 2-4.

¹⁴² KUB 5.6 Rs. III 30 f. und ähnlich KUB 22.70 Rs. 52, 55-56, A. Unai 1978, 94, 96.

¹⁴³ KBo 4.2 Vs. I 47-63; KUB 7.53 + Vs. I 30-38; KUB 24.13 Rs. III 11'-16'.

¹⁴⁴ KUB 42.13 (= ChS I/5 1988, Nr. 15) Rs. III 11'-16', vgl. auch I. Wegner 1981.

¹⁴⁵ KBo 23.23 Rs. 100'-102'; KUB 24.13 Rs. III 1'-16'.

¹⁴⁶ KBo 82.85 + (= ChS I/5 1988, Nr. 19) Vs. II 16-27, 35.

¹⁴⁷ KUB 35.88 Rs. III 12'-17'; KUB 35.89 11'-14', F. Starke 1985, 227 f.

¹⁴⁸ KUB 7.53 + Vs. II 65-66, vgl. auch KBo 21.8 Rs. III 14'; KUB 8.36 Vs. II 12'-14'; KUB 12.26 Vs. II 1, 6; KUB 24.9 + Rs. III 36.

¹⁴⁹ KUB 7.53 +, bearbeitet von A. Goetze 1938, Rs. III 6-11.

¹⁵⁰ KUB 35.148 Rs. III 14-22.

¹⁵¹ KUB 43.53 Vs. I 19'-25', siehe S. 213 f. mit Anm. 187. Die gleichen Reihungen von Körperteilen begegnen auch in hurritischen Beschwörungen, ChS I/5 1988, Nr. 62 und 63.

¹⁵² KUB 36.89 Rs. 57-59, siehe S. 607.

Lockzauber: Um die Gottheiten zum Ritualschauplatz „herbeizuziehen“, bereitet man ihnen „Wege des Herbeiziehens“: Von einem reichlich gedeckten Opfertisch breitet man verschiedenfarbige Stoffbahnen nach allen Himmelsrichtungen aus. Auf diese Läufer und über deren Länge hinaus werden wohlriechende Speisen – Breigerichte, Honig, Feinöl und Wein – aufgestellt. Meistens handelt es sich dabei um sieben oder neun solcher Speisespuren, die die Gottheiten, gleichsam wie Fliegen,¹⁵³ zu dem gewünschten Ort anziehen: Die Umsiedlung der „Göttin der Nacht“ aus dem alten in den neu erbauten Tempel erfordert es, daß die Göttin zuerst in den alten Tempel zu ihrer Statuette gelockt wird: „Und an dem Tage, an dem sie die Wasser der Reinheit nehmen, (ziehen sie) das alte Götterbild mit roter Wolle und Feinöl mittels/durch sieben Wege (und) sieben Seitenwege/Nebenwege aus dem Gebirge, vom Fluß, von der Wiese, aus dem Himmel und von der Erde. An jenem Tage findet das Ziehen statt: Man zieht sie in den Tempel der alten Gottheit hinein“. Es folgen nun ausführliche Opferriten. Der folgende Tag beginnt mit dem Ritus des „Emporziehens“ aus der Unterwelt: „Dann zieht der Priester die Gottheit aus einer Grube siebenmal empor; es zieht sie auch der Ritualherr siebenmal empor.“ Nach verschiedenen Opfer- und Reinigungsriten wird die nunmehr im alten Tempel befindliche (Seele der) Göttin in den Neubau gelockt: „Nimm dein (neues) Götterbild in Besitz! Gehe in diesen deinen Tempel!“ ... Dann ziehen sie die Gottheit von der Wand (des alten Tempels) siebenmal mit roter Wolle weg.“¹⁵⁴

Lockt man die unterirdischen Gottheiten herbei, so werden Gruben – ebenfalls meist neun an der Zahl – ausgehoben und zum Zweck einer erfolgreichen Anlockung mit Blut beschmiert. Damit die Gottheit den sie anrufenden Priester auch hören kann, legt man ein an einer Gewandnadel befestigtes silbernes Ohr in die Gruben¹⁵⁵ und, um ihnen das Heraufkommen zu erleichtern, stellt man auch eine kleine Leiter aus Silber oder aus Kupfer hinein.¹⁵⁶ Von den Gruben führen dann die beschriebenen Wege aus Speisen und Stoffbahnen zu dem Ort der Ritualhandlung, zu dem

¹⁵³ Gilgameš XI. Tafel 106.

¹⁵⁴ KUB 29.4, bearbeitet von H. Kronasser 1963.

¹⁵⁵ KUB 15.31 +, bearbeitet von V. Haas und G. Wihlem 1974, 143-179, Vs. II 17-18.

¹⁵⁶ KUB 14.31 Vs. II 17; KBo 17.94 Rs. III 25.

sie hingelangen sollen.¹⁵⁷ Diesen Riten vergleichbar ist die im hethitischen Totenritual beschriebene Anlockung der Seele des Verstorbenen.¹⁵⁸

Abwehrzauber: Der gewöhnlichste und verbreitetste Abwehrzauber ist die präventive Magie, die sich in Amuletten oder Wächterfiguren manifestiert. Auch diese Art der apotropäischen Magie beruht auf den Gesetzen der Analogie und Kontiguität. Ein Beispiel eines Amuletts, dessen Wirksamkeit auf dem Prinzip der Analogie beruht, ist der Achat, der wegen seiner blaßblauen oder grauen Färbung, seiner Äderung und seiner oft kugelförmigen Gestalt gegen den bösen Blick verwendet worden zu sein scheint.

Häufig bedient man sich zur Abwehr schadenstiftender Mächte der Wächterfiguren. Im Ritual des Voglers Huwarlu sollen apotropäische Hundefiguren den Eintritt böser Kräfte ins Haus verhindern: „Dann machen sie einen kleinen Hund aus Talg und sie setzen ihn auf des Palastes Riegelholz, und er spricht folgendermaßen: ‘Du (bist) des Königs und der Königin kleiner Tischhund: Wie du bei Tage einen fremden Menschen in den Palast nicht hineinläßt, so laß in dieser Nacht auch die unheilvollen Wesen nicht hinein!’“¹⁵⁹

Um sich vor den gefährlichen Schadensstoffen, die durch die Ritualhandlungen freigesetzt werden, zu schützen, stellt sich die Beschwörerin Allaituraḫi auf einen Stein: „Wasche du dich mit dem Wasser des Regens, ich habe mich auf einen Stein gestellt.“¹⁶⁰

Schlagzauber: Der Schlagzauber ist eine Art Exorzismus, da er der Verscheuchung dämonischer Schadensstoffe dient: „Weil unreine Menschen (das Tempelgerät) berührt haben, wirft man jene Geräte in das Feuer, ferner schlägt man sie mit einem Dioritstein.“¹⁶¹ Durch Schlagen heilt man ein erkranktes Kind – „sobald es aber hell wird, suchen sie das Kind auf und schlagen es mit einem

¹⁵⁷ Siehe S. 644 f.

¹⁵⁸ Siehe S. 221 und 645.

¹⁵⁹ KBo 4.2 Vs. I 22-26, siehe auch S. 289.

¹⁶⁰ KBo 12.85 + (= ChS 1/5 1988, Nr. 19) Rs. III 30 f.

¹⁶¹ KUB 22.70 Rs. 15-17.

Stock''¹⁶² – oder verscheucht aus einem Haus die Schadensgeister.¹⁶³

Psychologische Effekte haben einen zweifachen Sinn: Sie sollen einerseits den Ritualherrn oder Patienten erschrecken, verwirren und erstaunen, so daß er um so mehr von der Wirksamkeit des Rituals überzeugt ist, zum anderen sollen sie aber auch die Schadensstoffe bzw. die Dämonen selbst schockieren, so daß sie sich davonmachen. Die Beschwörerin Tunnawi verstopft zu Beginn des Rituals die Ohren des Ritualherrn mit Wolle;¹⁶⁴ so sieht er zwar die Beschwörerin reden, vermag aber deren Worte nicht oder nur undeutlich wahrzunehmen. Solche psychologischen Effekte werden durch Wendungen, wie „dies aber soll keiner sehen“ oder durch die Adverbien „rückwärts“ bzw. „von hinten“, d.h. hinter dem Rücken des Ritualherrn, und „heimlich“ zum Ausdruck gebracht: „Zwei partuni-Vögel halte ich heimlich, und diese lasse ich auf einen Zweig (fliegen). Der König und die Königin erschrecken. Ich aber rufe: 'Ich habe euch genommen Weh, Schmerz und eure [Bedrängnis]'".¹⁶⁵

Ein psychologischer Effekt wird durch Verunglimpfung des Zaubers und seiner Zaubereien erzielt, indem der Ritualherr von der Schwäche des auf ihm lastenden Zaubers überzeugt werden soll: So höhnt die Beschwörerin Allaiturahi: 'Ich überwand sie, die (Beschwörungs-)Worte des Zaubers; [meine] (Beschwörungs-)Worte [halten sta]nd, meine Beschwörungen überwand sie! Mit [] schleuderte ich den Zauber des (Gegen-)Zaubers zweifach, [], ich spie auf den [Zauber] und trat ihn mit [dem Fuß] nieder. Der Esel soll ihn (nun) beissen, [und] das Rind soll auf ihn scheissen; der Mensch, [der] darüber hinwegschreitet, soll (auf ihn) [sp]eien!''¹⁶⁶

Magische Szenarien: Sowohl als Schutzmaßnahmen als auch zur Vertreibung dämonischer Schadensgeister werden in den Ritualen Götterfiguren und die verschiedensten apotropäischen Vorrichtungen

¹⁶² KBo 5.1 Rs. IV 31-33.

¹⁶³ KUB 7.13 (Duplikat KUB 46.56), N. Boysan-Dietrich 1987, 122-125, Vs. 15-16, siehe auch S. 874 f.

¹⁶⁴ KUB 7.53 +, bearbeitet von A. Goetze 1938, Vs. I 16.

¹⁶⁵ KBo 17.1, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969, Rs. IV 36-39.

¹⁶⁶ KUB 17.27 (= ChS I/5 1988, Nr. 36) Rs. III 8-15. KUB 17.27 ergibt einen Join mit VAT 13019a (= ChS I/5 1988, Nr. 7) und mit KUB 12.50.

in Haus und Garten postiert. In einer Ritualpartie der Beschwörerin Allaiturahi begegnet das folgende Szenarium: „Auch [im] Garten pflanzt sie Zweige auf. Und in bezug auf den Garten [...] macht sie als erstes in den vier Ecken (je) einen Turm aus Lehm. [Sobald] sie diese angeordnet hat, stellt sie ferner oben auf den (jeweiligen) Turm einen Wächter; mit der Hand hält er eine Lanze aus Lehm. [Dann] setzt sie Allani und Išhara inmitten seines (des Ritualherrn) Gartens rechts von den Zweigen hin; links vom Kanal aber stellt sie einen Rehbock aus Lehm hin. Und der Faden der ihm (dem Rehbock) an seinem Maul angebunden ist, den hält Allani mit der Hand. Auch die (Gottheiten) Zizzi (und) Undurpa macht sie aus Lehm; vor ihm (dem Turm) setzt sie (sie) hin; sie macht Muš(u)n(n)i aus Lehm und setzt sie vor (ihrem) Turm nieder. Und vor welchem (Turm)? sie auch vorn einen Tisch aus Lehm dazustellen, überall dort legt sie ein flaches, zerbröckeltes Brot (und) ein wenig Obst hin; zum Garten hin aber macht sie ein Tor; und sie nimmt Lehm von hier, und sie nimmt Lehm von dort. Hier ist ein Stock, und dort ist ein anderer Stock aufgepflanzt; oben sind sie angespitzt. Und sie nimmt den einen Stock weg; und er ist mit roter Wolle umwickelt.“¹⁶⁷

An anderer Stelle dieser Ritualserie setzt die Beschwörerin die Statuette der Allani auf einen Schemel aus Ton; sodann macht man auch eine Statuette der Išhara aus Ton, der man irgendetwas in die Hände legt.¹⁶⁸

In dem „Ritual des Hinhaltens der Ohren der/den Götter(n)“¹⁶⁹ werden im arkiu-Haus die Götterstatuetten mit Speiseopfern versehen und folgendermaßen aufgestellt: Neben dem Wettergott sitzt Šarrum(m)a; Mezzulla sitzt auf dem Schoß der Hebat; zu Füßen des Throns des Wettergottes sitzen die beiden Gottheiten Bithanu und Hinari; zu Füßen des Opfertisches der Hebat sitzen Nirkappu, eine weitere nicht erhaltene Gottheit und der „Liebreiz“. [] Vor dem Wettergott sitzt eine nicht erhaltene Gottheit mit dem hurritischen

¹⁶⁷ VAT 13019a (= ChS I/5 1988, Nr. 7 mit Duplikaten) Rs. IV 10'-27', V. Haas 1988b, 128-130. Vergleichbare magische Szenarien finden sich z.B. auch in KUB 17.30 Rs. III, in KUB 29.7 + Rs. 39-44 oder in CTH 492.

¹⁶⁸ KUB 17.30 Rs. III 6'-10', M. Popko, KUB 58, Inhaltsverzeichnis zu Nr. 74 und M. Popko 1989, 86 f.

¹⁶⁹ KUB 45.28 + KUB 47.59 + KUB 39.97(+) IBoT 2.119 (Duplikat 1864/u + KUB 17.20 + Bo 3814, H. Otten und C. Rüster 1978, 154 f. und S. Alp 1983, 340.

Epitheton Amummekunni „Torwächter“, „der Himmel und Erde“ [bewacht](?); links von Hebat sitzt als Torwächter Tagidu. Hat man die Statuetten in dieser Weise plziert, so öffnet man eine Grube und setzt dort(?) die „früheren Götter“ unter Anrufung ihrer Namen in zwei Gruppen hin. Die erste Gruppe besteht aus Eltara und Nabirra zusammen mit einer Wettergott- und einer Berggottstatuette; die zweite Gruppe aus den restlichen früheren Göttern, nämlich Minki, Tuḥuši, Ain(m)unki und Awannamu; hinter ihnen setzt man Kumarbi hin. Nach einer Textlücke, in der von Speiseopfern für diese Götter die Rede ist, ist noch ein Thron und die Statuette des Ea genannt.¹⁷⁰

Wie die Schadensstoffe entfernt und unschädlich gemacht werden können, zeigt ein Szenarium an einem Kanal und einem Fluß nebst Bassin oder Schleuse in einer Obstplantage: „Danach aber fertigt man vor (der Statuette) der Gottheit ein Bassin an: Von dem Bassin aus aber ist ein Wassergraben []; man macht (ihn) zum Fluß hin. Ferner läßt man ein kleines Boot, beladen mit ein wenig Silber und Gold, hinein, Schwur und Fluch aber sind aus (einer) kleinen (Menge) Silber (und) Gold (in Form von Hieroglyphen) gem[acht]. Und man legt sie in das kleine Boot hinein. Dann bringt der Wassergraben des Bassins das Boot [aus dem] Bassin hinaus in den Fluß hinein.“¹⁷¹

Bedingungen der magischen Handlungen

Der Zeitpunkt: Obgleich in den Beschwörungsritualen der Zeitpunkt, an dem die Riten stattfinden sollen, nur gelegentlich angegeben wird, so ist doch anzunehmen, daß er sehr sorgfältig gewählt worden ist. Für magische Handlungen geeignete Zeiten sind Sonnenaufgang oder Sonnenuntergang bzw. die Morgen- und Abenddämmerung.¹⁷² Im Ritual der Tunnawi erfolgt noch vor Sonnenaufgang, zur „Nachtzeit“, die Ritualzurüstung sowie die Anrufung der für das Gelingen zuständigen Göttinnen. Die eigentlichen magischen Prozeduren beginnen mit dem Erscheinen des Ritualherrn „sobald es hell wird“. Beendet sind sie nach Sonnenunter-

¹⁷⁰ Vs. 1-18; der Text ist beschädigt, so daß das hier beschriebene Arrangement nur ungefähr erkennbar wird.

¹⁷¹ KUB 29.7 + , bearbeitet von R. Lebrun 1976, 117-143, Rs. 48-52, vgl. auch V. Haas 1988b, 130 f.

¹⁷² Siehe auch S. 691.

gang; manchmal hält sich der Akteur des Rituals auch während der Nacht am Ort des Ritualgeschehens auf, um die Gottheiten zu beopfern und anzurufen.¹⁷³ Einen in magischer Hinsicht bedeutsamen Moment zeigt eine Sternschnuppe an: „Wenn aber an jenem Tage nachts ein Stern springt.“¹⁷⁴

Darüber, wann die Behexungen ausgeführt werden, sind nur spärliche Angaben zu finden; es liegt nahe, daß sie während der beiden Dämmerungen und der Nacht vollzogen wurden.¹⁷⁵

Der Ort: Die magischen Riten lassen sich nicht an beliebigen, sondern nur an dafür prädestinierten Bannungsorten vornehmen. Da die Entfernung der Lymata, dem Gesetz der Kontiguität gemäß, eine neuerliche Verunreinigung zur Folge haben würde, werden bei der Enthexung Orte gewählt, die nicht in den alltäglichen Lebensraum einbezogen sind, die weder bewohnt, noch landwirtschaftlich genutzt sind und an denen auch keine kultischen Zeremonien stattfinden: „Wo ein Acker nicht vorhanden ist, wo ein [Pflu]g nicht hingelangt ist“ heißt es im Ritual der Tunnawi.¹⁷⁶ Wie hier, ist auch sonst der Ort des Ritualgeschehens häufig unkultiviertes Land¹⁷⁷ in der unmittelbaren Nähe eines Flusses, da sich am Flußufer die für das Ritualgeschehen oft zuständigen Schicksals- und Muttergöttinnen befinden.¹⁷⁸ Gelegentlich sind es auch nur einzelne kathartische Handlungen, die im Ödland auszuführen sind: „Dann wirft sie einem Ausländer einen Mantel hin – das aber soll keiner sehen; dann wirft sie ihn (den Mantel) in den Fluß. Er selber (der Ritualherr) aber wäscht sich nur draußen im Ödland und begibt sich (dann) weg in sein Haus.“¹⁷⁹ Bei der Reinigung eines Hauses versteht es sich von selbst, daß nur ein Teil der Riten im Ödland vollzogen werden kann; doch scheint das Haus dort durch Lehm von Hof und Torgebäude verteten zu sein.¹⁸⁰ Die Be-

¹⁷³ KUB 24.9 + Rs. IV 20-29.

¹⁷⁴ KBo 21.41 Rs. 2, 21; KUB 29.4 Vs. II 28, Rs. III 1, Rs. IV 31.

¹⁷⁵ KUB 40.83 Vs. 9'.

¹⁷⁶ KUB 7.53 + , bearbeitet von A. Goetze 1938, Vs. I 41-42, vgl. auch VBoT 24 Vs. I 32.

¹⁷⁷ KBo 10.42 Rs. IV 7'; KBo 29.12 Rs. IV 7'.

¹⁷⁸ KUB 7.53 + , bearbeitet von A. Goetze 1938, Vs. I 27-51; KUB 24.9 + Rs. IV 20-28.

¹⁷⁹ Zum Beispiel eine Waschung in KBo 12.85 + (= ChS 1/5 1988, Nr. 19) Vs. I 41-44 und KBo 23.23 Rs. 58'-60'.

¹⁸⁰ CTH 446, bearbeitet von H. Otten 1961, Vs. I 22-23.

schwölerin „tritt an einen geheimen Ort“, ohne daß dieser näher beschrieben ist.¹⁸¹ Gelegentlich findet sich die Angabe „hinter dem Fluß“.¹⁸²

Auch bei Behexungen ist der Bannungsort von wesentlicher Bedeutung. Der Hexer „fleht“ die Götter „an einem geheimen Ort des Bösen inständig um Böses an.“¹⁸³ An anderer Stelle wird die Bannung „[bei K]ummaḥa im Walde des Kaziera“ vollzogen.¹⁸⁴ Orte mit hoher magischer Ausstrahlung sind Ruinen¹⁸⁵ und jene tabuierten Plätze, an denen Ritualrückstände deponiert werden.

Das Deponieren und Unschädlichmachen der Ritualrückstände

Die wichtigste Aufgabe am Ende eines Rituals besteht in der Deponierung der entfernten Lymata, da sie sonst erneut Schaden verursachen würden. Deshalb sieht die hethitische Gesetzessammlung vor: „Wenn jemand einen Menschen reinigt, schafft er auch die Rückstände zum (Platz) der Verbrennung. Wenn er sie auf jemandes Feld oder Haus(wesen) schafft, (ist es) Behexung (und) gehört vor das Königsgerecht.“¹⁸⁶

Die Deponierung hat so zu erfolgen, daß die Lymata für immer neutralisiert sind. Die Beschwölerin Maštigga schwenkt ein Substituts-Ferkel zwischen den beiden Ritualherren hin und her. Daraufhin tötet man es, gräbt die Erde auf, legt das Ferkel zusammen mit einem Gebäck und einer Weinlibation in die Grube und schüttet Erde darauf. Nachdem auch ein kleiner Hund zum tarpalli-Substitut erklärt worden und die Ritualherren ihm ins Maul gespuckt haben, wird er getötet und ebenfalls vergraben.¹⁸⁷ Das Vergraben von Tiersubstituten, das in dem Felsentempel Yazılıkaya, Kammer D, auch archäologisch nachgewiesen werden konnte,¹⁸⁸ verfolgt den Zweck, die Lymata der Unterwelt zu übergeben. Sie sollen in die Unterwelt – „den Weg der Sonnengöttin

¹⁸¹ KBo 23.23 Vs. 28'.

¹⁸² Zum Beispiel KUB 36.83 Rs. IV 10.

¹⁸³ KUB 15.31, bearbeitet von V. Haas und G. Wilhelm 1974, Vs. I 45-46.

¹⁸⁴ KUB 40.83 Vs. 10.

¹⁸⁵ KUB 7.55 Vs. 3-4.

¹⁸⁶ HG § 44b/§ XXXIV.

¹⁸⁷ CTH 404; KUB 32.115 +, bearbeitet von L. Rost 1953, Vs. II 50-54, siehe auch V. Haas 1993, 79 f.

¹⁸⁸ Siehe S. 637.

der Erde gehen“ –, um dort in Gefäßen verschlossen zu werden: „[Unten in der Unterwelt steht] ein palhi-Gefäß [aus Eisen; sein Deckel] (ist) aus Blei, [was] darin hinein[geht, das] kommt ferner nicht mehr [heraus, es geht darin zugrunde. So mögen auch] der Lelwan[i böser Zorn, Wut], Befleckung, Gro[ß] ebenso darin hineingehen], dort [möge es drinnen ebenso zugrunde gehen].“¹⁸⁹ Nach einer wieder anderen Partie befinden sich diese Gefäße in einem unterirdischen Meer: „Das Handgelenk [gab] sie (die Lymata) den Fingern, die Finger [gaben] sie den Fingernägeln, die Fingernägel gaben sie der Unter[welt]. Die Unterwelt brachte sie der Sonnengöttin der Erde; und die Sonnengöttin brachte sie dem Meere. Im Meer aber sind palhi-Gefäße/Pithoi aus Kupfer aufgestellt; ihre Deckel sind aus Blei.“¹⁹⁰

Verunreinigungen in Gefäßen zu verschließen gehört zu den üblichen magischen Praktiken: „Ich, die Beschwörungspriesterin, halte einen Becher aus Lehm. Und in den Becher hinein spucken König und Königin dreimal. Und sein Deckel ist aus Blei und ich verschließe ihn.“¹⁹¹

Die bemerkenswerteste Stelle in diesem Zusammenhang bietet wohl folgender Absatz am Ende eines Beschwörungsrituales, wo das Wasser, mit dem die Opfermandanten gereinigt worden waren, in Gefäßen versiegelt, der Unterwelt bzw. den dort herrschenden „früheren Königen“ übergeben wird: „Dann reicht die Beschwölerin Wasser aus einem Becher oder einer Schale den beiden Ritualherren hin; Natron(?) ist hineingeschüttet. Dann giessen sich die beiden Ritualherren das Wasser auf ihre Köpfe, und sie waschen auch ihre Hände und Augen. Daraufhin gießen sie Wasser in ein Stierhorn. Die beiden Ritualherren versiegeln es, und die Beschwölerin spricht folgendermaßen: ‘Wenn die früheren Könige zurückkommen und das Land und die Sitten (Satzungen) prüfen, erst dann soll auch dieses Siegel ebendort gebrochen werden.’“¹⁹²

Die Unschädlichmachung der Lymata kann auch durch das Verbrennen der Ritualrückstände und Substitute erfolgen: „Danach aber hält sie über ihn (den Ritualherren) das Ferkel und beschwört

¹⁸⁹ Bo 7615, verwertet von H. Otten 1950a, 130 f., siehe auch V. Haas 1993, 81.

¹⁹⁰ KUB 33.66 Vs. II 3'-10', I. Wegner 1981, 114 und V. Haas 1993, 82.

¹⁹¹ KBo 17.1, bearbeitet von H. Otten und V. Souček 1969, Rs. IV 34-36.

¹⁹² CTH 404 (KUB 34.84 +, Duplikat KBo 2.3), bearbeitet von L. Jakob-Rost 1953, Rs. IV 21-31.

die Beschwörung des Ferkels; danach aber hält sie über ihn den kleinen Hund und beschwört die Beschwörung des kleinen Hundes . . . [Dann] bringt man [den kleinen Hun]d (und) das Ferkel an einen anderen Ort [und] verbrennt sie m[it Feuer].¹⁹³

Die Deponierung der Substitute am Hinrichtungsplatz belegt folgende Ritualvorschrift: „Den Ziegenbock und den šurašura-Vogel bringt er mitten durch die Stadt; und aus dem Tor, aus welchem man Menschen zum Töten herabbringt, führst du auch jene herab, und ebendort an die Stelle, an der Menschen gestorben sind, bringst du sie hin.“¹⁹⁴

Am Ende eines Rituals „fegen sie vor der Gottheit das Haus, und sie schütten die Herd-/Feuerstellen auf den hušulli-Platz.“¹⁹⁵ Eine ähnliche Funktion erfüllt der idargi-Abfallplatz.¹⁹⁶ Wenn auch nicht ausdrücklich erwähnt, so ist doch anzunehmen, daß die mit Unheilsstoffen behafteten Objekte an diesen Plätzen vergraben oder verbrannt worden sind.¹⁹⁷

Schafft man das affizierte Substitut in das Feindesland, so hat man die Lymata nicht nur aus dem eigenen Lebensbereich entfernt, sondern hat dem feindlichen Nachbarn sogar noch den erwünschten Schaden zugefügt. So fordert Mušili II. in einem seiner Gebete die Götter auf, die Epidemie und alles Böse ins Feindesland zu jagen.¹⁹⁸ In einem Ritual wird ein Gefangener als Substitut des Königs von einem Offizier zurück in sein Land gebracht.¹⁹⁹ An anderer Stelle werden die Substitute – Mann, Frau, Stier und Schaf – ebenfalls ins Feindesland getrieben.²⁰⁰ Auch „einen Widder treibt man auf die Straße des Feindes hinaus.“²⁰¹ Die gleiche Aufgabe erfüllt ein Esel für den Pestgott Jarri im Ritual des Voglers Dandaku: „[D]u, Jar[ri], hast diesem Lande und dem Heer Böses angetan. Nun soll es dieser Esel aufnehmen und es in das Land des Feindes forttragen!“²⁰²

¹⁹³ KUB 7.53 +, bearbeitet von A. Goetze 1938, Vs. I 60-62, Rs. III 17-18.

¹⁹⁴ KUB 30.34 Rs. IV 19-24.

¹⁹⁵ KBo 23.42 + Vs. I 7-8.

¹⁹⁶ KBo 15.148 Rs. III 8-10, V. Haas und H.-J. Thiel 1979, 343, siehe S. 852 Anm. 21 und 853 f.

¹⁹⁷ HG § 44b/§ XXXIV.

¹⁹⁸ KUB 14.14 +, bearbeitet von A. Götze 1930, 164-204, Rs. 45-46.

¹⁹⁹ KUB 24.5 +, bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 7-37, Vs. 25'-26', siehe S. 208.

²⁰⁰ KBo 15.1 (= ChS I/5 1988, Nr. 46), bearbeitet von H.M. Kümmel 1967, 111-125, Vs. I 6-20.

²⁰¹ HT 1 Vs. II 24.

²⁰² KUB 7.54 Rs. III 15-18 (Duplikat KUB 54.65 Rs. III 36-38), H. Klengel 1984; B. Janowski und G. Wilhelm 1993, 234 mit Anm. 131.

Gemäß der gesetzlichen Bestimmung schafft man nach Vollzug des Rituals das Substitut – im folgenden Absatz eine Maus – in nicht bewohntes Land – in die Steppe²⁰³ oder in das Gebirge: „Und sie umwickelt ein wenig Zinn mit einer Bogenschne und 'lenkt' es auf den Ritualherrn (nämlich) an seine rechte Hand und seinen (rechten) Fuß; dann nimmt sie es ihnen(?) weg und 'lenkt' es auf eine Maus; (sie spricht dabei so): 'Ich habe euch weggenommen das Böse und es auf die Maus gelenkt; und diese Maus soll es auf weiten Wegen zu den hohen Bergen . . . tragen.'“²⁰⁴

Auch der Fluß soll die in ein Boot verfrachteten Lymata fortbringen: „Wie dieses Boot der Fluß hinausgetragen hat und hinter ihm keine Spur mehr sichtbar ist, so soll, wer auch immer vor der Gottheit ein böses Wort, Schwur, Fluch oder Unreinheit getan hat, auch dies der Fluß ebenso hinaustragen.“²⁰⁵

Abgeleitet und unschädlich gemacht sind die Lymata auch dann, wenn man einen Substitutsvogel davonfliegen läßt, oder wenn man einen mit den Unheilsstoffen affizierten Pfeil in den Himmel schießt.²⁰⁶

Es ist zu vermuten, daß die hethitischen Vorstellungen von in Gefäßen verschlossenen Lymata sowohl dem griechischen Mythos vom Pithos – später Büchse – der Pandora als auch der Traumvision des Propheten Sacharja zugrunde liegen. Für die Rekonstruktion der vielfach umgestalteten Pandora-Legende könnten die hethitischen Belege von Bedeutung sein. Die Traumvision des Sacharja hat sogar die bleiernen Deckel der hethitischen Rituale bewahrt. Die hethitische Version, nach der das Gefäß der Unterweltsgöttin übergeben und in der Unterwelt deponiert ist, klingt noch in der erst spät, von Apuleius in den Metamorphosen erzählten Episode an: Aphrodite überreicht der schönen Psyche eine Büchse, in der sich statt der erwarteten Kosmetika der Todesschlaf befindet.²⁰⁷ Schließlich ist Pandora, „die alles Gebende, die Gabenreiche“, ein Epitheton der Erde, aus der sie ja erschaffen wurde. Auf einer bildlichen Darstellung führt Pandora das Epitheton Anesidōra, „die Geschenke Emporsendende“, das sonst ein Beiname der Demeter und der Ge ist.²⁰⁸

²⁰³ In KUB 9.32 Vs. 25-27 einen Schafbock.

²⁰⁴ KUB 9.25 + 27.67 Vs. II 34-40.

²⁰⁵ KUB 29.7 +, bearbeitet von Lebrun 1976, 117-143, Rs. 48-60.

²⁰⁶ KUB 29.8 (= ChS I/1 1984, Nr. 9) Vs. II 8-11.

²⁰⁷ Apuleius, Metamorphosen 4:18-20.

²⁰⁸ V. Haas 1993, 82 f.

NAMENREGISTER

(NR = Namenregister, SR = Sachregister, GN = Götter-, PN = Personennamen)

a) *Personennamen*

Abirada 243	Aqhat 62, 242
Abraham 480	Arib-Ebla 539 Anm. 2
Abur-Lim 239	Arma-Tarhuntašša 883
Adalšen 8, 167, 366	Arnuwanda I. 21f., 37, 204, 238
Adub-Damu 239	Anm. 3, 244, 368, 424, 489, 595, 709
Aerope 188	Arnuwanda II. 26, 238 Anm. 3
Agur-Lim 239	Arnuwanda III. 34, 461
Adalšen 8, 366	Arpišu 309 Anm. 105
Aḫudanandih 6	Asarhaddon 252 Anm. 12
Aiakos 335, 710	Assurbanipal 168
Aigytos 613	Assurnasirpal 140
Aineas 243	Ašhila 648
Aietes 187	Ašmunikkal 20f., 204, 244, 379, 424,
Alakšanduš von Wiluša 23, 115, 386,	489, 595, 719, 833, 877
460, 588 Anm. 328	Ašmunikalli 392
Alexandros-Paris 23	Aššurnirari V. 555
Allaiturahi 34, 333, 387, 398f., 405-	Athamas 187
407, 460, 888 Anm. 85, 891, 903-905	Atrahasis 87 Anm. 27, 181
Alli 506, 655, 895	Atreus 188
Alluwamna 17, 248	Azašhum 658
Amar-Suena 239	Aziru 25
Amenophis II. 19, 542	Ba-Damu 239
Amenophis III. 19, 346, 487	Baldaḫdaḫ 6
Amenophis IV. 24f.	Bentešina 30
Amisodaros 113	Bentipšarri 349, 581
Am(m)am(m)ma 427	Berosos 4, 178
Ammiḫatna 18, 170, 376, 394, 398,	Berua 10, 412, 612
661	Daduḫeba/Duduḫeba 833
Ammišaduqa 113	Dakuya 392
Ammuna 16f., 206, 248, 709, 877	Danaos 613
Ammurapi III. 241	Dandaku 910
Anitta 10-12, 186, 188, 190, 200,	Danel 242
336, 378, 412, 540, 612f., 617	Duduḫeba/Daduḫeba 833
Anniwašu 309 Anm. 105	Dunwa-Šarrum(m)a 392 Anm. 101
Anniwiyanni 457	Duppi-Teššop von Amurru 132
Anubanini 340	Anm. 132
Anumḫirbe 9	Eannatum 542, 652
Aplaḫanda 578	Eḫeya von Kizzuwatna 17
Appolodor 713 Anm. 72	Eḫli-Išhara 394 Anm. 119
Appu 308, 377, 381, 542, 647	Eḫlite 569
Apuleius 911	

- Ekammešu 309 Anm. 105
 En-ār-Damu 239
 Enkidu 4, 53, 118, 178, 218, 305, 317, 321, 357, 528
 Entemena von Lagaš 549
 Etana von Kiš 132, 151, 181, 334, 528
 Eteokles 23
 Eurystheus 127 Anm. 104
 Eva 384
- GAL.UR.MAH 886
 Gaššuliyawiya 896
 Gilgameš, siehe GN
 Gudea von Lagaš 13f., 239
 Gurparanzaḫ 334
- Ḥammurabi von Babylon 12
 Ḥantili I. 16, 206, 247, 595, 617, 709
 Ḥantili II. 17
 Ḥarapšili 337, 719, 877
 Ḥaršakidu 6
 Ḥašib-Nawar 539 Anm. 2
 Ḥaštayar 217
 Ḥattušili I. 12-16, 21, 186f., 189f., 191 Anm. 50, 204, 217, 243, 247, 269, 312, 321, 337, 364, 379, 384, 402, 410, 420, 425, 427 mit Anm. 64, 486f., 519, 540, 550 mit Anm. 83, 554, 562f., 583 mit Anm. 283, 585f., 617, 619, 719, 773, 777, 778 Anm. 54, 55 und 57, 799, 804f., 849, 883, 888
 Ḥattušili II. 20 Anm. 57
 Ḥattušili III. 20 Anm. 57, 22, 28, 30-32, 37, 190f. 193, 216, 246, 248, 349, 352, 368, 386, 391, 400, 423, 425, 429, 431, 458, 579, 581, 587, 595f., 601, 621, 639, 649, 672, 696, 827, 831, 846, 848, 883
 Ḥattušili aus Zipatta 608 Anm. 452
 Ḥeba-SUM 493
 Ḥenti 244, 623, 833
 Herakles, siehe GN
 Herodot 456
 Hesiod 83, 102, 123f., 150, 326, 373
 Ḥešni 425
 Ḥimuili 18
 Ḥita von Elam 334, 393
 Homer 218
 Ḥukkanna von Ḥayaša 24, 385, 408, 588 Anm. 328
 Ḥupašiya 103f., 131, 184f., 276, 436,

- 505, 524, 703-705, 876
 Ḥurtali 424
 Ḥutuši 261
 Ḥuwarlu 289, 903
 Ḥuwaruwaš von Amurru 6
 Ḥuzziya I. 17, 247
 Ḥuzziya II. 17f.
 Ḥuzziya von Zalpa 11
 Ḥuzziya von Ḥakmiš(ša) 247
 Ḥuzziya („Mann des Wettergottes“) 604, 607
 (siehe SR)
 Hypermestra 613
- Ibbi-Suen 8, 167
 Ibzi-zikkir 548
 Idas 470
 Innit-Lim 550 Anm. 87
 Ibi-Damu 239
 Ibirānu von Ugarit 32
 Idariš 183, 820
 Iddin-Dagān von Isin 341f.
 Idrimi von Alalah 19, 241, 394 Anm. 119, 478, 482 Anm. 115, 556
 Igrīš-Ḥalam 239
 Ilmilku 99
 Immašku(n) 6 Anm. 14, 334
 Ini-Teššop 32, 35, 578
 Irašu 309 Anm. 105
 Irišum 89 Anm. 37
 Irkab-Damu 239
 Isaak 480
 Isar-Malik 239
 Išbierra 165
 Išmedagān 165
 Išḥaralli 402
 Išputaḫšu von Kizzuwatna 17
- Jaḥdun-Lim 566
 Jarim-Lim von Alalah 658
 Jarim-Lim von Ḥalab 374
- Kadduši 247
 Kali 247
 Kantuzzili 18
 Kantuzzili, der Priester 37, 205, 248, 376
 Kar-Išḥara 394 Anm. 119
 Kaziera 908
 Kella 104, 704-706
 Keššu 309 Anm. 105
 Kešši 269, 280, 336, 483
 Kiklipatalli 334

- Kirta 19, 21
 Krt 19, 242, 487
 Kukkuni 23
 Kukupiš 6
 Kum-Damu 239
 Kurunta 30f., 35, 190, 246, 374, 386, 453, 513, 578, 677
 Kuwanni 18
 Ku(w)ari 9
- Labarna 12, 15, 243, 247
 Labarna (Titulatur, siehe auch Tabarna) 189f., 193, 196, 198, 251f., 430f., 450, 589, 604, 606f., 627, 678, 725, 739
 Lugalbanda 334
 Lynkeus 613
- Madi 18
 Madi-[] 392
 Malis 411 mit Anm. 269
 Malnikkal 25, 27, 37
 Mama 9
 Manapa-Tarḫuntašša 588 Anm. 328
 Maništusu 334, 345
 Manna-DUGUD 883
 Manninni 205, 376
 Maštigga 18, 20 mit Anm. 59, 334, 398 Anm. 157, 883, 908
 Mati'el 555
 Matrūna 578
 Meki 540, 550, 552f.
 Memandah 6
 Merenptah 35
 Midudu 6
 Minos 188, 335
 Month 29
 Muršili I. 15f., 206, 247, 420, 550
 Muršili II. 20 Anm. 57, 21f., 24-28, 36f., 112, 114, 132 Anm. 132, 161, 193, 196, 206, 218, 238 Anm. 3, 243, 245, 247, 291, 294, 335, 349, 364, 369, 386, 399, 414, 431, 433, 450, 458, 495, 540, 568, 578f., 640, 659, 661, 667, 693, 696, 720, 772, 774, 805, 809, 827, 831, 849, 880, 883, 910
 Muršili III. 30, 191, 201, 238 Anm. 3, 579, 621
 Muwatalli I. 17f.
 Muwatalli II. 28, 30, 115, 133, 142, 193, 196, 198, 243, 246f., 258 Anm. 48, 326, 426, 428, 433, 460, 540,
- 579-581, 586, 588 Anm. 328, 590, 595, 597, 610, 621, 623, 676, 696, 773f., 829, 848f.
- Nabopolassar 252 Anm. 12
 Narāmsuen 6f., 163f., 182, 239f., 393
 Nerikaili 31
 Nikkalmadi 20, 376, 389, 392, 620, 833, 883, 886
 Nikaluzzi 883
 Niqmadu von Ugarit 25, 240-242
 Nūr-Dagān von Puruḫanda 6f., 140, 161
- Ödipus 613
 Omphale 411 Anm. 269
 Ovid 214 Anm. 187
- Pabanegri 18, 229 Anm. 247, 646, 660, 666, 897
 Paddatiššu von Kizzuwatna 18
 Paib-Ebla 539 Anm. 2
 Pallaš 507 Anm. 138
 Palliya von Kizzuwatna 18, 465, 581
 Pamba von Ḥattuš 6f.
 Pariyawatra 205, 376
 *Pari = muwa 23 Anm. 66
 Pari = watri 23 Anm. 66
 Pari = ziti 23 Anm. 66
 Paris 23 Anm. 66
 Parrattarna 18f., 219 Anm. 215, 482 Anm. 115
 Paškuwatti 898
 Pawaḫtelmah 12 Anm. 32, 248
 Pelops 188, 710
 Perseus 151, 613
 Philochoros 171
 Philon von Byblos 106, 124, 163
 Phrixos 187
 Piḫaziti 706
 Pilliya von Kizzuwatna 17, 189 Anm. 35, 394 Anm. 119, 581
 Pimpira 247f.
 Pirwa 709 Anm. 62
 Piḫana 10f., 188, 336, 378, 612
 Piyaššili 24
 Piyušti 10
 Puduḫeba 30f., 278, 349, 352, 365, 368, 386, 391, 428, 431, 472, 501, 505, 536, 580f. mit Anm. 258, 587f., 589, 594, 596, 610, 673, 692, 695f., 848
 Pulīša 211, 894, 896

- Pupuwanni 266, 335, 879
 PU-Šarrum(m)a 248, 883
 Pušukēn 397 Anm. 147
 Puzur-Eštar 332 Anm. 139, 564
- Ramses II. 28-30, 190 Anm. 46, 400, 458
 Ramses III. 519
 Remus 613
 Romulus 613
- Sacharja 911
 Salmanassar III. 555
 Sargon II. 136
 Sethos I. 28
 Strabo 18, 713 Anm. 72
- Šadanduheba 20
 Šalašu 309 Anm. 105, 348
 Samši-Adad I. 165, 345 mit Anm. 341
 Šarri-Kušuh 24, 27, 218, 578, 883, 886
 Šarkallišarri 334
 Šarrukēn von Assyrien 7
 Šarrukīn von Akkade 5, 7, 14, 139, 155 Anm. 13, 161, 163, 166, 239f., 334, 341, 613
 Šarrupši 25
 Šattiwaza 25, 371, 374, 383, 385, 460, 543, 588 Anm. 328
 Šaušatar 361
 Ša(w)oškamūwa von Amurru 23, 31, 281
 Šewirumuprat 384 Anm. 22
 Šilalluḫi 228, 247
 Šindalimeni 372, 483
 Šindameni 372, 483
 Šulgi 8, 239, 341
 Šulpae 239
 Šulumeli 390
 Šunaššura 26, 772 Anm. 6
 Šunuḫrammu 167
 Šuppiluliuma I. 23-28, 37, 114, 161, 206, 216, 244f., 247, 291, 349, 371, 374, 383, 385, 390, 394f., 398, 406, 408, 414, 433, 445, 460, 531, 535, 540, 543, 554, 577f. Anm. 238, 580, 586 Anm. 308, 588 Anm. 328, 594, 623, 667, 694, 703, 772f. mit Anm. 6, 804f., 827, 877, 883
 Šuppiluliuma II. (Šuppiluliyama) 34f., 246f., 458 Anm. 82, 543, 619, 621, 627, 639
 Šūsuen 8, 396
 Šušumanniga 259 Anm. 61
 Šuttarna II. 19, 346
 Šuttarna III. 25
- Tabarna (Titulatur) 14f., 189, 196, 204, 678, 700, 723, 738, 773
 Tadizuli 334
 Taduḫeba 20, 192, 378f., 620, 639
 Taḫpurili 706
 Taḫurwaili 16f.
 Talmi-Teššop 34
 Talzu 394
 Tanuḫeba 20
 Tardadada 6
 Tarḫini 599
 Tašmišarri 22, 191f., 639
 Tašmišarrum(m)a 20 Anm. 57, 26, 191
 Tattamaru 502
 Tawagalawa 23
 Tawananna 247, 833
 Tawananna (als Titulatur) 12, 20, 25, 27f., 37, 187, 194-196, 198, 200, 204f., 244, 247, 269, 376, 378, 389, 399, 420, 430, 604, 606, 620, 623, 678, 700, 824f., 883
 Telipinu (König von Ḫatti) 12, 15, 17f., 337, 445, 579, 583 Anm. 283
 Telipinu (König von Ḫalab) 24, 390
 Teššop-nirari 241
 Tette von Nuḫašše 385, 588 Anm. 328
 Thutmose I. 14
 Thutmose III. 19, 21
 Thyestes 188
 Tišadal 8, 167, 346, 366, 389 Anm. 76, 542, 850 Anm. 10
 Titti 16
 Tukulti-Ninurta 30 Anm. 85, 31
 Tulpi 18
 Tulpi-Teššop 205, 376
 Tunnawi 18, 20 mit Anm. 59, 127 Anm. 108, 297, 434, 883f., 891, 901, 904, 906f.
 Tušratta 19, 25, 242, 346, 487, 542f.
 Tuḫaliya 526
 Tuḫaliya I./II. 20f., 214, 238 Anm. 3, 244, 247f., 376, 620, 804f., 883, 886

- Tuḫaliya II. 20 Anm. 57
 Tuḫaliya III. 20 Anm. 57, 21-23, 191f., 238 Anm. 3, 352, 378f., 456, 540, 579, 620, 639
 Tuḫaliya IV. 23, 31-35, 136, 191, 193, 195, 198f., 246f., 281, 350, 363, 368, 374, 386, 391, 409, 411, 449 Anm. 5, 459f., 462, 490f., 496, 507 Anm. 138, 508f., 532, 555, 568f., 583, 596, 601, 619, 621, 630, 632f., 635-637, 639, 672, 677, 679, 695-697, 748, 773-776, 787, 796, 818, 827, 831f.
 Tuḫaliya (der Kleine) 23, 206, 540, 877
- Uḫḫaziti 27, 295
 Uḫna 10
 Ulippi 292, 353, 666
 Ulmi-Teššop 191, 246, 424, 449 Anm. 5
 Urḫi-Teššop 30, 191
 Urnammu 132, 135, 334, 652
 Urbaba 239
 Urmaḫziti 706
- Walanni 833
 Walkui 353
 Walwaziti 848, 850
 Warpalawa 328
 Waršama 9
 Warwaršazi 424
- Xenophon 456
- Zannanza 24, 30
 Zarpiya 329, 653, 686
 Zelliya 399
 Zidanta I. 16, 709, 189 Anm. 35
 Zidanta II. 17
 Zimri-Lim 9f., 174, 384 Anm. 22, 553, 564, 566f.
 Zipani von Kaniš 6f.
 Zip(pa)lantawiya 20, 883, 886
 Zuwa 424
 Zuwi 611, 901
- b) Götternamen
- Aabi 115, 284f., 287, 506, 661
 Aala 449f., 452f., 458
 Aara 258
 Abada 565
- Abade 870f., 873, 874
 Abandu 114, 395, 581
 Abara 579, 777 Anm. 47
 Abba 566
 Abiri 400 Anm. 181, 871
 Abiri (von) Pibithi 871
 Abiri (von) Zalmathi 871
 Abirtu 563
 Adad 31, 166, 169 Anm. 111, 322, 330, 483, 541, 546, 553f., 557, 563, 565, 568
 Adad von Ḫalab 338, 553, 555, 565
 Adamma 239, 407 mit Anm. 234, 546, 548, 568, 571, 874
 Adamma-Kubaba 312, 406f., 504, 557, 811, 850, 852, 858, 860, 873f.
 Adammatera 113 Anm. 51, 568
 Adammira 870f.
 Adammira-Wadamira 870
 Adarwan 410, 453, 462, 496 Anm. 48, 546, 563
 Adda 546
 Adonis 444
 Aduntar(r)i 113, 115, 284f., 506
 AG 813 Anm. 224
 Agaššari 376
 Agdistis 407 Anm. 234, 409
 Agu 239
 Aigipan 707
 Aiu(n) 469
 Aiu-Ikalti 638
 (siehe auch GN Ayanikaltu)
 Akka 574
 Akkupae 544
 Ala 449, 777 Anm. 47
 Alal, Alalu/Alulu 83 mit Anm. 19, 84f., 110 mit Anm. 22, 112-115, 125, 163, 168, 568, 573, 576, 581
 Alala-Belili 109f.
 Alammu 115
 Alasuwas 392
 Alašwa 392
 Alḫe 86, 861
 Ali 260, 347
 Allai 416
 Allani (siehe auch Allatum und SR „Sonnengöttin der Erde“) 113, 129, 130-133, 151, 156, 214, 221, 223, 225-227, 283, 300, 309, 328, 336, 373, 376, 387, 389, 397-399, 400, 402, 405-407, 423, 447, 470,

- 474, 504, 531, 551, 558, 569f., 777
Anm. 38, 849, 851f., 857-860, 870f.,
874 mit Anm. 74, 905
Allani lankun(n)i 866
Allani nenuwar 866
Allanu 486, 570
Allanzu 387f., 392, 442, 447f., 472,
474, 555, 634, 821, 857
Allatum 131, 133, 156, 163, 245
Anm. 46, 397, 405, 410, 414 Anm.
25, 447, 474, 504, 558, 562f., 635,
723
Allaziyaši 857
Alliḫe 389
Almanu 396
Almaqah 362
Almuš 565
Alū 347
Alwil 376
Amanki 112
Ama.tu.an.ki 109
Ama'ušumgal(-an.na) 341, 342, 563
Amaza [Abkürzung für Am(m)ez-
(z)ad(d)u] 13, 110 Anm. 22, 573,
576
Am(m)am(m)a 156, 300, 419, 427,
432-434, 568, 609 mit Anm. 455,
743f., 746, 782
Ammana-Iškalli 871
Am(m)ez(z)ad(d)u 110, 113-115,
568, 573, 576, 581
Amummekunni 906
Am(m)unki 112, 114f., 257, 284f.,
471, 506, 581, 906
Amun 29
Anan 570
Anat 60, 62, 101, 300, 316, 339f.,
352, 357-359 mit Anm. 313, 414,
470, 473, 479, 513, 557f., 560-562
Angubbū 469, 566f.
An(n)a 568 Anm. 192, 614, 676
Anna 467, 568, 571, 573
Annaliya 850, 855, 857
Annarummenzi 308, 408, 468, 569
Anm. 205
Anunna 176
Annunītum 182, 564f.
Anšar 119-122
An.šar.gal 109f.
Antaliya 777 Anm. 47, 844
Anu 4, 82-85, 107, 108f., 110-112,
114, 119-121, 125f., 141, 162f., 166
Anm. 81, 168, 170, 181, 333, 396,
472, 478, 565, 880
Anu-Antu 107, 112, 113f., 543
Anunna 176, 345
Anunnaku 112, 132, 258, 286, 288f.,
509, 661
Anzili 590
Anzu 102, 146, 162, 370, 517
Aphrodite 340, 356, 436, 91
Aphrodite Parakryptusa 276
Anm. 180, 403, 560
Aphrodite Urania 361
Apkallū 111
Apollon 313, 369f., 456
Apsū 82, 106, 108, 111, 119, 121f.,
139, 145, 172, 178
Apzuwa 98
Aqhat 484
Arbuwanni 870
Argaba 333, 554
Arinitti 423 mit Anm. 33, 539
Arma 374
Aršay 558
Aršappa 370
Artemis 17, 340, 362, 436
Aruna 467
Aruna(=Varuṇa) 6
Arunaššil 543
Aruru 178f.
Asag 213 Anm. 187, 345
Assur 135, 329, 402, 539
Astarte 357, 358 Anm. 313, 481, 513
Asteria 481
āsura-Gottheiten 543
Ašammat-Tašammat (siehe auch
Tašammat) 471, 794
Ašdabil 546, 548
Ašera 403, 471
Ašerah 172
Ašertu 172f.
Ašhalukka 600
Ašḫara, siehe Išḫara
Aškašepa 281, 299, 413, 414 mit
Anm. 25, 476, 581, 582, 614, 776,
777 Anm. 47, 779, 781, 808
Ašnan 159, 474, 566
Aššiyant 309, 446, 816
Aštābi 91-92, 170, 312, 333, 363,
368, 546, 554, 558, 850 Anm. 10, 871
Aštar 546f., 549, 563, 568, 573
Aštamer 396
Aštan 423
Aštānu 420, 426
Aštoret 479

- Atargatis 361, 478, 561
Athena 313, 707
Atlas 136
Attaumine 861
Attis 444
Aṭirat100f., 172, 558
Aṭtar 97 Anm. 53, 101, 339, 557
Aṭtart 414, 557f., 560-562, 568
Aṭtarat 339
Awannamu 257, 906
Aya, siehe Ea
Ayanikaltu 406f., 555, 811
[siehe auch GN Aiu(n)]
Ayanti 583
Aziḫḫe 544

Baba 155, 406
Baḫ 565
Ba'lat 481
Ba'lu 29, 60, 99-103, 125, 140, 241,
300, 316, 318, 322, 468, 470-472,
481, 483, 546, 557-562, 568
Ba'lu Saphon 323, 328f.
Barama 545
Bēl 178
Bēlet/Bēlat-ekalli 113, 543
Bēlet biri 565
Bēletilī 7, 109, 179f.
Bēletsēri 81
Belili 109f., 134, 163
Bēltu 401, 486
BE.MUNUS 239
Berua/Birua 412, 414
Bintikalli 313
Biṭṭānu 257, 313f., 333, 382 mit
Anm. 7, 555, 567, 905
Bormos 713 Anm. 72
Bunene 380

Chnum 178

Dabunnali-Jabunn[ali] 870
Dadmiš 558
Dagān 149, 163-167, 169, 173f., 240,
332 Anm. 139 382, 396, 446, 470,
514, 542, 546, 548, 557, 559, 563-
566, 568, 571-576, 731 Anm. 149
Dagān von Hurri 566
Dagān von Terqa 563, 565
Dagāntari 113 Anm. 51
Daḫanga 601
Daḫagu-Daḫagunanu 570, 601

Daḫanga(w)ili 299, 601, 606,
742
(siehe auch SR daḫanga-Kultschrein)
Daiuḫinišu 864
Dalapinu, siehe Telipinu
Damkina 161, 209, 414 Anm. 25,
445, 543, 581, 635, 638, 813f., 860,
871, 874
Damnaššara 335f., 473, 591 Anm.
361, 755, 765, 805, 843
(siehe auch SR Sphinx)
Darawa 485
Darawa (siehe auch Tarawa) 133
Dar(r)u-Tagidu 388, 447, 471, 871,
873
Dawiya 258
Delphyne 707
Demeter 435, 447, 474, 911
devá-Gottheiten 543
DĪM.NUN.ME 581
Dimpiku 132
Dingirmaḫ 179
Dionysos-Liber 409
Dīritum 565
Dit/danu 241
Dumuzi 130, 132, 155, 159, 341,
343f., 444f., 469 Anm. 12, 470, 563,
565
Dupanzak(k)i 333
Dupkilḫe (Ištar) 544
Dūri-Dāri 109f., 112

Ea 11 Anm. 31, 36, 82, 87, 98, 111
Anm. 31, 112f., 121, 127, 139, 170,
172, 177f., 180f., 209, 253, 255-257,
297, 305, 312, 332 Anm. 139, 333,
392, 434, 534, 554, 557f., 565, 566,
568, 570, 572f., 577, 635, 638, 640,
678, 723, 808f., 813-815, 821, 906
Ea-Damkina 161, 209, 375
Anm. 478, 445, 814, 860, 871,
874
Ea-Madi 470
Ea = šarri 543 mit Anm. 29
In der Graphic Aya:82, 93-96, 123,
136, 137, 169 Anm. 111, 258,
380, 564, 567, 810, 854f., 873f.
Ekaltu 469
El 100-102, 113, 125, 165, 171-174,
296, 330, 546, 557-560
Eliun 125
Elkunirša 165, 172f., 558
Ellantarbīga 863, 865

Elos 124
 Eltara 113, 173, 257, 330, 906
 Eltara-Taištara 112, 115, 471
 Enbilulu 161
 En.da.šurimma 109, 129
 En.du₆.kù.ga 129
 En.du₆.kù.ga-
 Nin.du₆.kù.ga 109, 111
 En.du.šuba 129
 En(in).da.šurimma-
 Nin.da.šurimma 109, 111
 Enki 120f., 127, 139, 145f., 154, 155
 Anm. 13, 157, 158-160, 161, 172,
 176, 178, 213 Anm. 187, 239, 323,
 324f., 339, 340, 342, 414 Anm. 25,
 478, 542, 563f.
 Enki-Ninki 109, 111-113, 545
 Enlil 4, 80, 82, 94, 108f., 110-112,
 114, 119f., 122, 132, 134, 141, 149,
 154, 159-164, 166, 168, 170f., 173-
 177, 209, 239, 344, 373, 377, 395,
 443, 478, 542, 563, 581
 Enlil-Ninlil 113, 115, 161, 168,
 209, 375 Anm. 478, 383, 543
 7 Söhne des Enlil 161f.
 Enmešar(ra) 111f., 161-163, 170, 173
 Enmešar(ra)-Ninmešar(ra) 109,
 162
 En(m)ul-Nin(m)ul 111
 En.mul.a 111
 En.šar 110
 En.nu.gigi 129
 En.ul-Nin.ul 109
 En.uru.ul.la 109f., 129
 En.utila-Nin.utila 109
 Enzu 141
 Erama 411, 417, 856, 857
 Ereškigal 119 mit Anm. 78, 128-132,
 132 Anm. 132, 133-135, 151, 156,
 245 Anm. 46, 311, 327, 328 Anm.
 103, 342, 366, 423, 552, 568, 577,
 596, 600, 603f., 678, 724
 Eribuški 496 Anm. 48, 849, 872
 Erra 111, 146, 210, 368, 370, 482
 Ešara 122
 Ešhawurni 153
 Eširtum 564
 Eštan 133, 420, 610
 Eštar 549
 Eštuštaya (siehe auch Ištuštaya)
 Eštuštaya-Papaya 372f., 433
 Ešue 848, 858f., 865
 Ezinu 155
 Gabbi-Gottheiten 573 mit Anm. 224,
 871 mit Anm. 118
 (siehe auch SR gabbi-Gegenstände)
 Gad.da-Gottheit(en) 376, 574 mit
 Anm. 225
 Gaia 124, 150, 324, 409, 706
 Gaiu 81
 GAL.ZU 427, 485, 534, 671, 757,
 781, 789f., 862
 Gamiš 578 mit Anm. 239
 Gapadu 548
 Gara 110
 Garainu 546, 548
 Gašru 559, 574
 Gate-Gottheiten 376
 Gayōmart 147
 Gazbaya 198, 375 Anm. 478, 382,
 397, 459, 564, 567
 Ge 911
 Geštin.an.na 110, 343
 Gibil 155
 Gilgameš 4, 52, 110, 118f., 131f., 146,
 151, 178, 181, 218, 305f., 317, 321,
 334, 345, 357, 528
 Graien 477
 Gubli 548
 Gula 155, 255, 256
 Guladu 239
 Gulš-Göttinnen 308
 Gulzanikeš 372, 439, 611
 Gurnuwala 582
 Habadu 546
 Habahemmi/Habaimmi 570
 Haburiitum 166
 Hadad 322, 478
 Hadasima, siehe Handasima
 Hadda 512, 546-549, 553
 Hadda von Atani(tu) 548
 Hadda von Halab 547
 Hadda von Halam 553
 [H]addašši 209
 Haḫḫima 156, 371f., 422
 Haḫḫarnum 81
 Haḫjašu 81
 Haḫjin 296
 Halaba 574
 Haldatašši 583
 Halipinu 310f., 609
 Halki 260, 274, 282, 306, 333, 447,
 467, 474, 478, 486, 582, 597, 643,
 676, 716, 723, 753, 758, 760, 777
 Anm. 47, 779-781, 794f., 821f.

Halma 401 mit Anm. 184, 486, 568,
 571, 573
 (H)alma-Hal(l)ama 112
 Halmašuit 11, 188, 251, 434, 542,
 612, 723f., 734, 793 Anm. 135
 (siehe auch SR Thron)
 Halmuitri 590
 Halmutil(i) 299, 701
 Halpuitti 844
 Halputil(i) 299, 701
 Halzari 260, 347
 Halzukki 382
 Hammanni 427, 485
 Hamrišhara 228, 396, 402f.
 Hanana 573
 (H)anāt 565
 Hanasima 569f.
 Handasima 569 mit Anm. 206, 570
 Hanikku 311
 Hannaḫanna 65, 259, 271, 300, 304,
 308, 323, 371f., 419, 422, 432-439,
 444, 456, 480, 542, 610, 655, 702,
 708, 710-713, 723, 777 Anm. 47,
 881f., 891f.
 Hannu 803, 839
 Hantašepa 473, 503, 569 Anm. 206
 Hantašša 776
 Hantidaššu 280, 309, 776, 777 Anm.
 45
 Hanwašuit 11, 186, 275, 310
 (siehe auch GN Halmašuit)
 Hanzunzi 723
 Hapai(w)ulla 743, 746
 Hapantali(ya) 307, 366, 379, 425,
 437, 440-443, 450f., 476, 486f., 581,
 620, 715f., 736, 756, 762, 779
 *Hapiranzipa 539 Anm. 1
 Hapušana 814
 HAR 396
 Harab 81, 298, 722
 Haratši 486, 620, 756, 758
 Hardu 565
 Hari-Muš(u)n(n)i 875
 Hariḫari 676
 Harištaš(š)i 259 mit Anm. 60, 261
 mit Anm. 74, 262-264, 281, 481,
 486, 779, 780f.
 Haršawa 590
 Hašammui 486, 620, 756, 794
 Hašam(m)ili 144, 245, 259 mit Anm.
 60, 278, 363f., 371, 413, 422, 439,
 452, 481, 585, 591, 611, 614, 618,
 690, 722, 739, 766, 777 Anm. 47,
 793, 808, 816f., 819, 822, 836, 843
 Hašauwant 450f.
 Hašgala 450, 475, 743, 781, 846
 Hašmaiu 476, 738
 Haššušara („Königin“) 281, 413f.,
 476, 614, 776, 779, 781, 830
 Hašulatḫi 387f., 821
 Hašuntarḫi 406, 555
 Hatepuna/Hatepinu 307, 310f., 434,
 444, 446f., 474, 487 mit Anm. 166,
 502, 524, 542, 598, 743, 744, 777
 Anm. 38
 Hattagga 808
 Hatni-Bišaia(bhi) 333
 Hattuši 539
 ḫawari-Gottheiten 376
 Hazzizzi 312, 813f.
 Hebat 18, 20, 27, 31, 36, 60, 92-94,
 111, 138, 140, 157, 170, 177, 209,
 215, 229 Anm. 247, 246, 257, 260,
 265f., 275, 305, 331f., 312-313, 318,
 337, 376f., 379, 381, 382, 383-386,
 388, 389-392, 400-402, 407, 414
 Anm. 25, 423, 425f., 442, 447, 460,
 462, 469f., 474, 478, 504f., 511, 516,
 546, 554-558, 562, 568, 574, 580f.,
 594, 625f., 633f., 637f., 647, 657,
 660, 667, 777 Anm. 45, 807, 821,
 851, 861, 866, 870, 873, 905
 Hebat-Allanzu 388, 442, 471,
 474, 555, 821
 Hebat-[ḫamri(?)] 264
 Hebat-Hašulatḫi 388, 821
 Hebat-Hudena 387
 Hebat-Kunzišalli 387f., 442,
 447, 555, 821
 Hebat-Muš(u)n(n)i 312, 387,
 398 Anm. 157, 470, 777 Anm.
 47, 810, 821, 854f., 872, 874
 Hebat-Šarrum(m)a 312,
 387-389, 391 Anm. 99, 471,
 555, 581, 821, 873
 Hebat von Halab 555, 777 Anm.
 45
 Hebat von Hatti 555
 Hebat von Katapa 386, 594, 821
 Hebat von Kizzuwatna 386
 Hebat von Kummanni 386, 821
 Hebat von Lawazantiya 265
 Hebat von Šulupašša 386, 821
 Hebat von Uda 386
 Hedammu 86-88, 90, 177, 357, 466,
 486

Hekate 477
 Hera 492, 706
 Herakles 127 Anm. 104, 151, 371, 408, 411 Anm. 269, 481, 613
 Hermes 151, 640, 707
 Hestia 268
 Hešui 170, 333, 363f., 416, 459, 850 Anm. 10
 Hibirtum 565
 Higiša 614
 Hilanzipa 281, 439, 611
 Hilašši 133, 259, 263f., 272, 281f., 481, 512, 781, 873-875, 849
 Hinari 257, 905
 Hi(n)ga 348, 881
 Hišamitum 565 mit Anm. 171
 Hišuwā 871
 hinrj 106
 Hubur 116, 131, 564
 Hubušdugarra 364
 Hudena 309
 Hudena-Hudellurra 372f., 387, 400, 475, 484, 558, 581, 635, 669, 849f., 856-858, 860, 873f.
 *Hudelluri 409
 Hudellurra, siehe Hudena
 Hudibbi 885 Anm. 63
 Huḫḫa 300, 324, 433
 Huḫla 333, 425-427, 429, 476, 485, 554, 586, 644, 757, 762, 790, 794, 802
 Humella (Ištar) 346, 544
 Humni 268
 (siehe auch SR Herdgöttin)
 Hummuni 258 mit Anm. 43
 Hummušum 565
 Humuṭ-tabal 130
 Huriyanzipa 467, 580
 Hurmeš(i) 319 Anm. 40
 Hurri [Varianten Hurra(š)], siehe Šuri(šu)
 Hurri 258
 Hurumunū 871
 Hušbišag 132
 Hušuc 389
 Huwariyanzipa 814
 Huwaššanna 198 Anm. 104, 209, 434, Anm. 111, 451, 467, 538, 646, 652 Anm. 111
 Huwawa 218, 305f., 345, 528
 Huzzi 871
 Huzziya 434, 542, 777 Anm. 38
 Hylas 713 Anm. 72
 Idabal 546, 549
 Idabal vom Libanon 546
 Idabal von (L)arugatu 546
 Igiu 176
 IGI.KUR 565
 Ikaldu/Ikalti 380, 811
 [siehe auch GN Aiu(n)]
 Išudu(m) 566
 II 171, 546, 548
 Ilabra(t) 384
 Ilahuma 483, 562
 Ilali 414
 Ilaliyant-Gottheiten 278, 381, 414 Anm. 23, 468, 483, 536
 Ilaliyantikeš 611
 Ilam 512, 546, 548
 Ilaruwa 406
 Ilauwa 811f.
 Ilawa 504
 Illaya 363
 Illuyanka 103-105, 184f., 404, 419, 693, 703-705, 876, 893
 Ilš 562
 Iluwaru 866
 Ilzirra 333
 Imliku 574
 Immarniza 777 Anm. 47
 Immarsi 583
 Impaluri 409
 Inar(a) 60, 64, 104, 131, 157, 184f., 270, 272, 276, 311, 410, 419, 434-438, 441, 450-453, 458, 476, 479f., 485-487, 523f., 601, 608, 619, 620, 690, 700, 703-705, 731, 733, 736, 756, 759, 762, 790, 837
 Inara von Kišuwala 736
 Indar 543
 Indra 6, 543
 Inanna 77 Anm. 146, 132, 145f., 151, 159, 316-318, 339-345, 351, 352f., 370, 382, 406, 563f., 573
 Inaravant-Gottheiten 308, 371, 408, 468, 653
 Irra 210f.
 Išappa 370, 416, 459
 Iširra-Göttinnen 89, 309, 372
 Iruš 507 Anm. 138
 Irwetiga 113, 115, 284f., 506
 Isis 190
 Išar-Mešar 564f.
 Išartum 565
 Išhala 547
 Išhara 26, 85, 111, 114, 166, 228,

239, 288, 300, 316, 333, 340, 349, 357, 362f., 373-377, 383 Anm. 12, 385, 387, 393-405, 414 Anm. 25, 470, 485, 490, 493, 504, 519, 523, 538f., 542f., 546-548, 550f., 555-558, 563, 565-568, 573, 576f., 580, 656 Anm. 144, 667, 849, 851f. mit Anm. 20, 857, 864, 871, 873f., 882, 884, 905
 Išhara von Kummani 580
 Išhara von Niriša 395
 Išhara-Allani 400
 Išhašharna 258
 Iškali 258, 406f. mit Anm. 231, 555, 812, 871
 IŠKUR (siehe auch SR Wettergott) 137, 155, 159
 Išpanzašepa 299
 Ištamanašša 776
 Ištanu 133, 142, 420, 582, 801, 823
 Ištanuwa 199, 418
 Ištar 8, 17, 28, 36, 86, 124 Anm. 94, 141, 143f., 153, 155 Anm. 13, 177, 182, 209, 238, 246, 272, 279, 281, 285, 300, 307, 316f., 330, 332 Anm. 139, 333f., 339-342, 344, 346, 349, 352, 354-357, 359f., 363, 373, 375 Anm. 478, 377, 386, 396f., 400f., 406, 411f., 414-416, 432, 439, 447, 459, 463f., 473-478, 481, 494, 500f., 503f., 506, 513, 518f., 523, 534, 540, 542-546, 549, 554-556, 560, 563-565 mit Anm. 162, 567f., 570, 572-574, 577, 579, 614, 658, 663, 667, 669, 673, 778 Anm. 55, 777 Anm. 47, 850, 855f., 860f., 870, 873f., 882, 885 Anm. 63
 Ištar Akkupe 544
 Ištar bišaišabhi 333
 Ištar Dupkilhe 544
 Ištar eṣakal 565
 Ištar Humella 544f.
 Ištar pudaḫhe 545
 Ištar von Amanus 361, 668
 Ištar von Dschebel Bišri 565
 Ištar von Arlail 555
 Ištar von Artanya 393
 Ištar von Hattarina 663
 Ištar von Šahpina 501
 Ištar von Šamuḫa 570
 Ištar von Šulama 778 Anm. 56
 Ištar von Taminga 667
 Ištar von Tapinika 777 Anm. 47
 Ištarzil 116, 117 Anm. 69
 Ištuštaya-Papaya 245, 263, 300, 475, 618, 716, 721, 725, 776, 793
 (siehe auch GN Eštuštaya und SR Schicksalsgöttinnen)
 Išu 389
 Išwa 677, 848
 Itūr-Mer/Yatūr-Mer 563-566
 Iuppiter 472, 478, 492
 Iwa(n)zipa 258
 Iya (= Ea) 408
 Iyašallašši 583
 Iyaya 492, 502
 Izzummi 98, 815, 813-815
 Jabunn[ali], siehe Dabunnali
 Jacšu 546, 548
 Jahwe 100, 480, 561
 Jakrub-El 565f.
 Jammu 99f., 357, 558, 561, 568, 573
 Jarri 301, 363, 368-370, 376 mit Anm. 483, 468, 482 mit Anm. 119, 482, 493, 536, 582, 646, 672, 910
 Juno 486
 Kabta 159
 Kakšazet 422, 539
 Kali 813-815
 Kalmimannaza 808
 Kalli 462, 497
 Kamiš 512, 546, 548
 Kam(n)am(m)a 246 Anm. 53, 365, 426f., 439, 475, 485, 611, 586, 882
 Kammuš 546
 Kamos 546
 Kampiwuit 732
 Kamrušepa 97, 152, 200, 261, 267 Anm. 117, 276, 377f., 412 mit Anm. 3, 419, 432, 437-441, 446, 452 mit Anm. 26, 478, 517, 613-615, 620, 708, 715f., 876, 881f., 900
 Kanišurra 397
 Kantaru 546
 Kantipaitti 450, 454, 722
 Kanzura/Kandurna/Kundurna 140
 Kappariyamu 450, 454, 487, 766
 Kappukan[- 426
 Kardu 688 Anm. 99
 Karḫuḫa 408, 478, 578
 Karmah(i) 521 Anm. 247, 527, 812 mit Anm. 214, 838
 Kartait 777 Anm. 38

- Karzi 366, 441, 450f., 581, 779
 KASKAL.KUR.(RA) 59 mit Anm. 157, 509, 543, 574, 627
 Kastor 470
 Kašalu 546, 548
 Kašhala 590, 743, 745
 Kašku 377
 Kaštama 539
 Katahha 310f., 444 mit Anm. 24, 450 Anm. 10, 459, 475f., 479, 590 mit Anm. 348, 736, 743f., 746, 758, 794f., 808, 821f., 842
 Katahha von Hanikku/Ankuwa 758
 Katahhi 486, 590 mit Anm. 348, 620, 756, 758, 781
 Katahziwuri 261, 276 Anm. 179, 310, 432, 434, 438-440 mit Anm. 138, 512, 536, 611, 620
 Katarzašu 481, 758
 Katal- 426
 Katiti 778 Anm. 54
 [Kattimu(?)] 758
 Kattesšapi 310
 Keldi 380
 Kengi(r) 134
 Kešhi 275
 Kiki 818
 Kilili 276 Anm. 180
 Kinaliya 582
 Kingu 80, 121, 178, 179 mit Anm. 13
 Kippamula 520
 Kipikašdu/Kipikišdu 470
 Ki.šar(gal) 110, 119-121, 129
 Kišitum 565
 Kore 447, 474
 Kōtar 100, 102, 140, 296, 546, 557, 559
 Kōtar-wa-Ḫasis 561
 Kōtarat 373, 484, 557
 Kronos 83 Anm. 16, 124f., 151, 171, 324, 409, 706
 Kubaba/Kubabat 384, 392, 406-408 mit Anm. 233, 478, 506, 520, 527, 555f., 578 mit Anm. 244, 614, 811, 873f., 885 Anm. 63
 Kuišhamaššani 307
 Kulitta (siehe GN Ninatta)
 Kulittanni 313, 470
 Kumarbi 36, 82-90, 96-98, 103 Anm. 76, 113-115, 123, 125, 143, 151, 161, 163, 167-171, 173-175, 257, 300f., 306f., 309, 318, 320, 324, 332f., 383, 464, 466, 473, 482, 488, 534, 541, 543f., 554, 558, 566, 585, 638, 854f., 871, 873f., 880, 906
 Kumurwe 168, 544
 Kunirša 173
 Kunuštalla-Göttinnen 372
 Kunzišalli 387f., 442, 447f., 474, 634, 821
 Kunzizi 850
 Kura 480, 545f., 548f.
 Kurra 545, 850, 858
 (D)KUR, kurša-Kultobjekt (siehe SR Askos)
 Kurtalli 813f.
 Kurunta 450, 578
 Kurwašu 258
 Kurwe 544
 Kusig 181
 kuša-Wesen 725
 Kušuh 170, 273, 374, 398 mit Anm. 157, 545, 558f., 635, 638
 Kušuh-Išhara 398 Anm. 157
 Kuwanši 274
 Kuzzanašu/Kuzzanišu 764, 781, 789
 Kuzpazena (siehe Kuzzina)
 Kuzzanišu, siehe Kuzzanašu
 Kuzzina-Kuzpazena 468, 850, 856, 857
 Kybele 407 Anm. 234, 408f., 593
 Lagamal 566
 Laḫmu-Laḫamu/Laḫma-Laḫama 109f., 112, 116, 119f., 139, 145
 Lalašša 776
 Lalitum 549
 LAMMA 97-99, 133, 144, 330, 366, 371, 379, 386, 407f., 416, 450f. (siehe auch SR Schutzgott(heiten))
 Lamassu 449f., 474
 Lamaštu 404
 Lamga 177-179
 Lammer 564
 Laš 129
 Latarak 567
 Lelluri 111, 400 Anm. 181, 401, 409-411, 515, 562f., 662, 664, 668, 849, 852 mit Anm. 21, 853-855, 863, 865, 869-871, 873, 874
 Lelwani 22, 111, 133, 156, 208, 239, 245 mit Anm. 46, 301, 405, 414 Anm. 25, 580, 618, 692, 696, 700, 718, 720, 767, 769, 793-795, 852, 897
 Lilith 145f.

- Lilum 564
 Lim/Limu 564, 574
 Lipparu 380
 Liwjātān 100
 ltn 100, 561
 Lubadaga 542, 850 Anm. 10
 Lugal-Meslama 129
 Luḫa 258
 Lulahhi 870
 Lullayamma 432, 450 mit Anm. 10, 795
 Luša 258
 Lynkeus 470
 Madi 312, 570, 813f.
 Maḫitti 400
 Mafdet 60
 Māgiru 472
 Maliya 156, 273f., 281, 313, 401, 410-413, 417, 432, 439, 468, 470, 478f., 502, 582, 607, 614, 646, 776, 779, 781, 794, 813, 850, 855f., 858-861, 866
 Maliyanni 313, 470
 Mamētu 316
 Mami 176, 178f.
 Mamma 427, 485, 609 Anm. 455
 Mam(m)ama 433
 Manuz(z)i 580
 Marduk 16, 79f., 100, 111, 116, 120, 122, 126, 134, 143, 146-148, 155 Anm. 13, 177, 209, 329, 363, 370f., 408, 459, 467, 495, 520, 542, 546, 566, 646, 668
 Markuwaya-Gottheiten 468
 Martu 565 Anm. 170
 Marwainzi-Gottheiten 369, 468, 482
 Maštappa 564
 Matusša(w)oška 310
 Memešarti 287f., 375, 399
 Menkišuri 258
 Merkur 478
 Meslamta'e'a 129, 161
 Mezzulla 27, 257, 274, 311 mit Anm. 121, 333, 337, 382, 384, 420, 424-428, 432, 437, 447, 474-476, 478, 485, 487, 511, 523, 554, 562, 585-587, 589, 631, 670 Anm. 220, 700, 736, 737, 742, 756, 761f., 769, 778 Anm. 54, 779, 788, 789, 790, 792, 794, 796, 819, 823 Anm. 291, 831, 833, 905
 Mezzulla von Arinna 427
 Mezzulla von Šulupašši 427, 474
 Mezzulla von Turmitta 427, 474
 Mezzulla von Urauna 427, 474
 Milku 568, 570
 Milkuš 507 Anm. 138
 Min 358, 481
 Lugal-Meslama 112, 114f., 257, 284f., 471, 506, 906
 Mišaru 380
 Mitra 6
 Mitraššil '543
 Miyantanzipa 282, 299, 702, 716
 Month 29
 Mōtu 86, 100-102, 105-107, 169f., 561
 Mōt 107, 370
 Mukišanu 151
 Mummu 108, 121
 Munki 112, 581
 Muntara-Mutmuntara 112, 471
 Mušdamma 159
 Mušitu (siehe auch „Göttin der Nacht“) 570, 574
 Muš(u)n(n)i 116, 312f., 387, 810, 821, 854f., 872, 874f., 905
 Mut 60 mit Anm. 73
 Muwanu 394
 Muwatalli 394
 Nabarbi 309, 332 mit Anm. 148, 389, 543, 555, 635, 638
 Nabirra 257, 906
 Nabū 257, 813, 814 mit Anm. 224
 Naḫli 574
 Nammu 106, 109, 145, 146
 Namrazunna 260
 Namtar 132
 Nanaya 397, 542, 565 Anm. 168
 Nanna 135, 141, 161, 373
 Nara-Našara/Napšara 98, 112-115, 284f., 471, 506, 581
 Nari 264
 Narru 178
 Narundi-Naḫundi 471, 474
 Našattiyana 543
 Našartašša/Našarti 555
 Nāsatyās 6, 543
 Nawarni 539
 Nedu 128, 130
 Nechbet 60
 Nekmi 258
 Nerak 426, 539
 Ner(i)gal 8f., 129-132, 135, 161, 259

- Anm. 57, 318, 346, 363, 366f., 369, 542, 544-546, 552, 564f., 567-570, 573, 637, 673, 793, 795
 Ner(i)gal von Hubsalum 367
 [N]irigla von [H]ubšil 367
 Neti 128f., 132
 NI-da-KUL 239
 Nikaltu 380
 Nikatiti 778 Anm. 54
 Nikkal (siehe auch Umbu-Nikkal) 20, 308, 312, 375-377, 392, 400, 558, 580, 620, 635, 638, 684, 873
 Ninazimua 132
 Ninazu 4, 131, 161
 Ninatta 312
 Ninatta-Kulitta 87, 260, 272, 313, 347, 354f., 357, 360, 363, 389, 400, 470, 474, 479, 500f., 555, 558, 581, 635, 657, 669, 810, 811, 812 mit Anm. 214, 850, 855f., 857, 885 Anm. 63
 Ninattanni 313, 470, 644, 812 mit Anm. 214
 Ninbar 564
 Ninegal 157, 166, 272, 333, 382-384, 486, 545, 555, 564f., 567f., 572f., 590, 620, 756, 758, 789, 794, 812, 861, 863, 873
 Nin.é.mu-un-dù 255f.
 Ningal 111, 135, 141, 161, 166, 205, 209, 366, 369, 374, 376f., 382, 400, 564, 565 Anm. 170, 567f., 644, 821, 873
 Ningirsu 102, 162f.
 Ningizzida 132
 Ninhal 396
 Ninhursanga 77, 132, 155 Anm. 13, 157, 158-161, 166, 382, 542, 563-566
 Ninkardu 113, 548
 Ninkarrak 565
 Ninki 154, 213 Anm. 187
 Ninkur 158, 505, 514, 563, 568, 571-574, 576f.
 Ninlil 109, 112-115, 134, 141, 154, 161, 166, 168, 209, 383, 543
 Ninmah 137, 160, 176, 179
 Ninmada 4
 Ninmešar(ra) 162
 Ninnisiga 158
 Ninsun 110
 Nin.šar 110
 Nintu 158, 160, 176, 178f., 311, 372, 433f.
 Nin.uraš 110
 Ninurta 30 Anm. 85, 82, 99, 102, 162, 209, 274, 332f., 359-360, 366 Anm. 380, 368-370, 396, 443, 554, 568, 571, 572-577, 686 mit Anm. 102, 819, 852 Anm. 20
 Nin.uru.ul.la 110
 Nipas 614, 676
 Nirkappu 257, 905
 Nisaba 155, 169, 306, 333, 382, 414 Anm. 25, 554, 564, 786, 790, 813f., 843f.
 Nubadig 170, 333, 363, 368, 400, 418, 470, 542, 554, 558, 850 mit Anm. 10, 852, 856 Anm. 32, 857, 859f., 870f.
 Nubadig-Pibida/Pibithi 504, 850f., 858f., 860, 864 Anm. 74, 873f.
 Nubadig-Zalmana/Zalmathi 850f., 858, 859f., 864 Anm. 74, 873f.
 Nudimmud 122, 158
 Numuša 565 mit Anm. 170
 Nunbaršegunu 161
 Pahhur 268 Anm. 124
 Pairi-Gottheiten 309, 333, 347, 372f., 433, 475 mit Anm. 57, 482f., 555
 Pandora 911
 Papaya 432, 438
 (siehe Ištuštaya-Papaya)
 Parāya 133
 Parka 282 mit Anm. 238, 614, 676, 723, 795
 Partaḫi 543
 Patkilištar 794
 Pegasos 326 mit Anm. 84
 Pendikalli 555
 Perseophone 552
 Pidrai 100, 557
 Piḫaim(m)i 326 mit Anm. 90, 483, 570
 Piḫaššašši 193, 326, 425, 428, 450, 534, 579, 580, 773, 803, 806f.
 Pinikir 333, 415
 Pirinkir/Pirinkar 415f., 451, 459, 489, 651, 873
 Pirka (siehe auch Parka) 676
 Pirwa 281, 301, 412-414, 432, 439, 475f., 499, 581f., 614f., 776, 777 Anm. 47, 779, 781f., 794
 Pirwa-Ḫaššušara 413 Anm. 18

- Pirwa von Sippar 413 Anm. 12
 Pirwa von Zipariwa 413
 Pišanuhī 580, 870
 Polydeukes 470
 Priolas 713 Anm. 72
 Psyche 91
 Puruscha 147
 Puškuruna 487, 758
 Putallim(m)i 483, 569f., 66
 Putpar(?) 732
 Qudšu 357f., 403, 415, 479, 481, 558 (siehe auch SR Qudšu-Amulett, -Hy-postase, -Stele)
 Rabba 574
 Rāpi'ū 241
 Rasap 239, 363, 369-371, 470, 473, 512, 546-549, 562, 667
 Rasap von Atani(tu) 547, 548
 Rasap von Gunu 547
 Re 29
 Rešef 358, 363, 369-371, 416, 459, 470, 473, 481, 546, 557f.
 Rhadamanthys 335
 Rhea 409, 435
 Runta 450, 578
 Sachmet 29, 561
 Samagan 239, 545, 548, 722
 Samanminuḫi/Samanuḫa 543
 Sanugaru 373 mit Anm. 461, 396, 401 Anm. 184, 545
 (siehe auch SR Mondsichel, Neumond-sichel)
 Sarie 544
 Sarruma 392
 Saturn 151
 Seth 29
 Simios 478
 Sîn 161, 375, 478, 542, 565 Anm. 170
 Sîn-Ningal 375 Anm. 478
 Suen 373
 Suinu 373
 Sukardu 688 Anm. 99
 Sumuqan 81f., 136, 150, 260, 282, 306, 443, 474, 478, 486, 545, 566f., 779-781
 Šarpanītu 155 Anm. 13, 169 Anm. 111
 Širpum 565
 Šaggar 373 mit Anm. 461, 396, 401 mit Anm. 184, 486, 568 mit Anm. 91, 571-575
 Šagma 574
 Šagri-Arbuwanni 870
 Šaḫar-Šalim 172, 474
 Šaḫiriya, siehe Gewässernamen
 Šakan 159
 Šala 166, 300, 383, 442, 446, 543
 Šalaš 166, 169
 Šalanni 558
 Šalkatiti 586 Anm. 310
 Šallunzišzi 258
 Šaluš 166
 Šaluš-Bitinḫi 638, 880
 Šaluš-Kumarbi 854f., 873f.
 Šalawaneš/Šaliwaneš 282, 473, 723, 743f., 814, 817
 Šamanni 609
 Šamaš 298, 379, 477, 542, 546, 568
 Šangara 373 mit Anm. 461, 401 mit Anm. 184, 486, 568 Anm. 191
 Šanḫupiya 743, 744, 745f.
 Šani- 814
 Šanta 371, 408, 467-468, 569, 570 mit Anm. 205, 653
 Šapaš 101, 557f.
 Šara 403
 Šarimmati 880
 Šarmamma 467
 Šarmatin(?) 564
 Šarrumar 781, 817
 Šarrum(m)a 60, 193, 209, 257, 313, 318, 333, 337, 374, 386-392, 448, 462, 469f., 472f., 478 Anm. 89, 511, 520, 521 Anm. 247, 554f., 578, 634, 637, 821, 871, 873, 885 Anm. 63, 905
 Šarrum(m)a von Ḫalab 555
 Šarrum(m)a von Laiuna 391
 Šarrum(m)a von Urikina 391
 Šarrum(m)anni 313, 470, 472
 Šaru 438
 šaššabīnatū-Gottheiten 572-575
 Šattahammu 332, 473
 Šat(u)waneš 282, 743f.
 Šaum(m)atar/Šaum(a)ri 368, 383, 602
 Šaušhalla 611
 Ša(w)oša 566
 Ša(w)oška 8, 98, 111, 170, 260, 299, 309f., 312, 316-318, 323, 331f., 337, 340, 346-352, 354f., 383f., 388, 389,

- 396, 406, 463, 468, 470, 473f., 475, 482f., 513, 516, 540-542, 544, 566, 579-582, 635, 638, 656, 658, 821, 881f., 885 Anm. 63
- Ša(w)oška von Ahulae 544
- Ša(w)oška von Halab 352
- Ša(w)oška von Hattarina 260
Anm. 64, 350, 352, 582, 686, 808-812
- Ša(w)oška von Lawazantiya 243, 350, 355, 473, 697
- Ša(w)oška von Ninive 19, 86f., 90, 96, 332, 339f., 345-348, 352, 355, 361, 373, 385, 389, 470
Anm. 20, 474, 479, 500 Anm. 82, 501, 535, 537, 543-545, 550, 555, 580, 657, 662, 671, 881, 891
- Ša(w)oška von Šamuha 27, 30f., 191, 193, 260 Anm. 64, 347, 349f., 352, 366, 451, 456 Anm. 54, 579, 690, 777 Anm. 47
- Ša(w)oška von Tameninga 111, 350, 513, 582, 667, 686
- Šedu 449 mit Anm. 4
- šena-Gottheiten 555
- Šepitta 482
- Šepuru 282, 444, 476, 795
- Šeri(šu) (Variante Hurra, Šeli) 91, 309, 319f., 486
- Šeri(šu)-Hurri 138, 319, 333, 337, 391 Anm. 94, 471-473, 512, 527, 534, 541, 570, 752, 804f., 821, 846
- Hurra(š)-Šeli(š) 486, 569f.
- Šeri(šu)-Tilla 91, 138, 320
- Šertapšuruhi 86, 467
- Šerua 166
- Šiddadu 857
- Šiduri, siehe Ziduri
- Šimige 111, 170, 333, 379-381, 392, 400, 483f., 542-544, 558, 566, 581, 620, 635, 638, 661 Anm. 168, 810, 854f., 873
- Šimmišu 723, 758, 794
- Šinadadugarni 260, 347
- Šindalirde 260, 347, 483
- Šindameni, siehe PN
- Šindalimeni, siehe PN
- Šindalwuri 347, 483
- Šindameni 483
- Šindimani 483
- Širini-Gottheiten 376
- Šišummi 723
- Šitaršuna 793
- Šitarzuna 263, 476, 758
- Šiu(n) 188, 216, 243, 245, 378, 612, 618, 792f.
- Šiuri 583
- Šiwatt- 245, 618
- Speusippos-Melesippos-Elasippos 477
- Šuhili-Muhili 471
- Šulak 544
- Šulinkatte 152, 280, 282, 300, 310f., 363, 367, 429, 438, 445, 503, 597, 599f., 604, 609, 690, 713, 724, 743-745, 793 Anm. 135, 832
- Šulinkattainu 311, 597
- Šulpa'e 132
- Šummiyara 582
- Šurinni 174 Anm. 141
- Šurra 754
- Šurri 723
- Šuruḫḫi 543
- Šušumahi 273, 758, 789
- Šušumettu 758
- Šuwala 389, 504, 555, 577, 861, 871
- Šuwaliyatt- 92, 332f., 443, 473, 512, 551f., 614, 638, 805, 818
- Šuwalli 873
- Šuwašuna 583
- Tagan-Tagmiašun 333
- Tagidi, siehe Tagidu
- Tagidu [siehe auch Dar(r)u-Tagidu] 92 mit Anm. 42, 257, 383, 388f., 400
Anm. 181, 447, 512, 555, 558, 581, 635, 871, 873, 906
- Tahaittanu 790
- Tahampiwi 476, 486, 620, 756, 758
- Tahankulla 476
- Tahantiu 766
- Taharul 427, 485
- Tahattanuiti/Tahattenuiti 156, 312, 790
- Tahišu 590
- Tahiḫ lu 766
- Tahpillanu 272f., 620, 756, 764, 789
- Tahurpištanu 422, 539, 782
- Taištara 115
- Takiḫau 476, 758
- Talapinu, siehe Telepinu
- Talmillurra 410 Anm. 256
- Tamišiya 777 Anm. 40
- Tammuz 444
- Tannin 100, 561
- Tapalhuna 620, 756, 758

- Taparwašu 426f., 485
- Tappinu 310f., 420, 426f., 485, 780, 801, 823
- Tarawa (siehe auch Dārawa) 272
- *Tarḫant- 308
- Tarḫu(a)n 31, 309, 338
- Tarḫun(t) 31, 309, 338
- *Tarḫu(a)nt- 308
- Tarḫunna 188, 612
- Tarḫunza 392
- Tarpi(š) 264, 817
- Taru 319, 327 mit Anm. 94, 400
Anm. 181, 438, 597
- Taruwi 260, 347
- Tarwalliya 583
- Tašammat
- Tašammat-Tašimmeti (siehe auch Ašammat) 245, 618, 721, 776, 794
- Tašḫapuna 310, 446, 599, 829
- Tašimi 60, 446, 610
- Tašimmeti 447, 618
- Tašmetu 297 Anm. 27
- Tašmišu 84, 89, 90-93, 97, 140, 169, 301, 309, 324, 329, 332f., 336, 363, 473, 494, 569f., 581, 634, 638
- Tauri(t) 670 Anm. 220, 671f., 683, 756, 760, 763, 769, 780, 794, 801, 807, 836
- Tazzuwašši 446, 463, 478, 597f., 599, 701, 706, 741f., 777 Anm. 36
- Telipinu/Telipina 64f., 129, 187, 193, 197, 253, 260, 262, 264, 270, 278, 282, 303, 305f., 310, 312, 371, 410, 414 Anm. 25, 416, 422, 427, 434f., 440-444, 446, 474, 476, 478, 485-487, 510, 524, 542, 552, 582, 586f., 590, 597f., 607, 610, 619f., 649f., 674 Anm. 6, 693, 696, 698, 700-702, 707-718, 723, 727, 736, 743, 744-746, 756f., 766, 777 Anm. 38 und 47, 779-781, 789f., 794f., 802, 825, 832, 843 Anm. 80, 865, 876, 881
- Telipinu von Hanḫana 282, 445
- Telipinu von Tawiniya 445
- Telipinu von Turmitta 445
- Telipinu von Utruna 696
- Teniraiu 427, 485
- Tenu 332f., 459, 555f., 569f.
- Tešimeti 470, 473
- Tešimi 442, 446, 598, 606f., 645, 901
- Teššop (siehe auch SR Wettergott) 31, 83-86, 88, 90-99, 103, 111, 113-115, 123, 125-127, 129, 137-138, 140, 151, 157, 169, 173, 229 Anm. 247, 243, 257, 260, 264f., 300f., 305, 307-309, 318, 320, 322-324, 329-334, 336-338, 346, 352, 371, 383-385, 387, 390, 392, 395, 405f., 416, 425, 448, 459f., 465f., 468, 470f., 473, 475, 478, 494, 511, 516, 527, 540-545, 550f., 552-556, 558-581, 586, 625f., 633, 634, 637, 638, 657, 660f., 667, 680, 777 Anm. 45, 849, 851, 871
- Teššop Halbahe 544
- Teššop ḫamri 264
- Teššop marapše 657
- Teššop von Arraphe 344
- Teššop von Halab 169, 333, 382, 554, 556, 562, 567, 663
- Teššop von Hatti 383
- Teššop von Kumme 331f., 549, 551, 566
- Teššop von Šamuha 580
- Teššop von Šapinuwa 170
- Tetepinu 310f.
- Tetepiriyān 427, 485
- Tetešhapi 60, 64, 264, 270, 280, 311, 438, 576 Anm. 230, 687, 690, 700, 703, 730f., 734-736
- Tiamat 7, 80, 100, 106-108, 116, 119-122, 134, 139, 147f., 150, 167, 298, 329, 370
- Tilla 91, 138, 318, 320, 471, 545
- Timutu 548
- Tirwi 544
- Tititutti 503 mit Anm. 100, 765
- Titiwati 503 mit Anm. 100
- Tiwat 378, 439, 612
- Tiyabendi/Tiyabandi 310, 389, 470, 505, 555, 850, 860f.
- Tiyari 866, 871, 873f.
- Tiyari (von) Manuz(z)i 866
- Tiyari taibunna 866
- Tiyat 378
- Tiḫ 273
- Tripator 477
- Trisheros 477
- Tuḫšail/Tuḫšael 299, 533, 757, 838
- Tuḫitra 401, 486
- Tuḫtuḫanum 676
- Tuḫuši 114f., 257, 581, 906
- Tuḫuwamma 609

- Tummunna-Gottheiten 476, 871
 Tumutu 546
 Tunapi 644
 Tuniwi 389
 Tunturmiša 366, 476, 736
 Tutitti 832
 Tyche 574 Anm. 225
 Typhon 703, 706f.
 Tjil 100
^DU (siehe SR Wettergott)
 Udukki-Dämonen 348
 Ugur 271, 282, 311, 333, 363, 367f., 470, 473, 488, 504, 527, 554, 568, 577, 599, 614, 637, 721, 777 Anm. 47, 779, 808, 821, 843, 852
 Ugur-Šaumatar/Šumat(a)ri 36
 8, 385, 602
 Ugur-Ugur von Hayaša 144, 259, 367, 481, 779, 781
 Ullana/Ullumma 486
 Uliliyantikeš-Gottheiten 439, 611
 Uliliyašši 143, 349
 Ulipašu 282, 481, 758, 795
 Ullānum 565
 Ullikummi 86, 88-96, 123, 136f., 140, 174, 307f., 329, 372, 527
 Ulumua 723
 Ulzā 481, 758
 Umbu 312, 374-376, 390, 400, 491, 504, 556, 559, 578, 638, 871, 873
 Umbu-Nikkal 373, 375f., 400, 638, 873
 Umunki 113
 Undumigun-Šadderun 333
 Unduruma/Undurupa 348, 905
 Upelluri 89, 94-96, 106, 123, 127, 136, 409
 Uraemaššani 307 Anm. 96, 858
 Urares 123-125
 Uraš 109f., 324, 337, 808 Anm. 189, 821, 845
 Uriyadu 487
 Uršanabi 131
 Uršui-Iškalli 407 mit Anm. 231, 555, 812 mit Anm. 211, 871
 Urunzimu (siehe auch SR Sonnengötter von Arinna) 128, 133f., 311, 331, 421 mit Anm. 13, 423, 475, 585f., 599f., 603-606, 619, 672
 Uruwanaššil 543
 Ušhara, siehe Išhara
 Utša 569, 573, 577
 Utnapištim 139
 Uttu 155, 158
^DUTU, siehe SR Sonnengottheiten
 Utukku 348, 483
 Varuṇa 6
 Venus 487
 Venus caelestis 361
 Wadammi 870f.
 Waḥiši 535, 758, 761, 765, 770, 776, 794f., 837
 Waḥzašu 476, 486, 620, 756, 758
 Wandu(?) 582
 Wanzaš 423
 Warrami 268 Anm. 124
 Warwaliya 583
 Wašdulašša 776
 Wašezzil(i) 263, 312, 426, 436, 445, 486, 523, 589 mit Anm. 339, 620, 671, 732, 756, 760, 764f., 796
 Wašḥaliya 778 Anm. 52
 Wašḥulili 426
 Waškuwatta 274
 Wašumma 813
 Wazulla 311 Anm. 121, 426
 Wedaenu 546, 548
 Winiyanta 583
 Wipadda 583
 Wištašši 583
 Wišuriyant 156, 312, 642
 Wurunkatte 196 Anm. 82, 310f., 363f., 366, 438, 476, 600, 837
 Wurunkattainu 311
 Wurunšemu (siehe auch Urunzimu) 599f.
 Yariḥ 373, 557, 559
 Yaḡaru 559
 Ymū 147
 Zababa 202, 205, 247, 279, 363-366, 368, 370f., 382, 416 Anm. 37, 422, 437, 451, 467, 473, 476, 486, 493, 510, 521, 527, 533f., 597, 599f., 619f., 646, 656, 672, 682, 684, 701, 732f., 736, 742, 756f., 767, 769, 777 Anm. 38, Anm. 44, Anm. 47, 778 Anm. 49, 779, 785, 794, 797f., 802, 851, 868f.
 Zababa von Arziya 366, 778 Anm. 49

- Zababa von Harnunnuwa 363
 Zababa von Hatti 363
 Zababa von Hattuša 365
 Zababa von Illaya 363, 366
 Zababa von Kiš 370
 Zababa von Kizzuwatna 363f.
 Zababa von Nerik 597
 Zababa von Urikina 365
 Zaḥalukka 539, 597, 600f.
 Zaḥapuna 310, 596, 598f.
 Zaiu 733
 Zalipinu 310f.
 Zaliu 437
 Zalmatḥi 400 Anm. 181
 Zaltni 383 mit Anm. 12, 812
 Zanduza 778 Anm. 53
 Zapparwa/Ziparwa 196 Anm. 82, 438, 523, 536, 611, 619, 707 Anm. 51, 795 mit Anm. 140, 796, 839f., 843
 Zapatiškuwa 450
 Zappana 363, 368
 Zarniza 467
 Zarwan 544
 Za(š)ḥapuna 310, 446f., 463, 478, 498, 539, 597-600, 601, 701, 705f., 741, 777 Anm. 36, 821
 Zilipuri 245, 263f., 618, 722-724, 758
 Zedu 347 Anm. 249, 376
 Zeus 123, 125, 130 Anm. 118, 187, 324, 326, 435, 481, 703, 706f., 710
 Zeus Phyxios 187
 Ziduri/Siduri 131
 Zikkanzipa 507, 700
 Zikunui(?) 609
 Zilipuri 263f., 274, 618, 724, 758
 Zimazzalla 849f., 858
 Zimmiggani 866
 Zinkuruwa 306
 Zintuḥi 426, 428f., 447, 505, 586, 737
 Ziparwa, siehe Zapparwa
 Zippalaucil 539
 Zipu 781, 817
 Zithanya (siehe auch SR Askos) 187, 209, 281, 306, 398, 441, 450-452, 454-456, 458f., 479, 491, 510, 537, 539, 698, 728, 779, 781, 785f., 791, 821, 826, 828-830, 832, 840, 843f.
 Zizzašu 838
 Zizzi 723, 905
 Zizzišun-Zuliya 476
 Zulima 777 Anm. 46
 Zuliya (siehe auch die Flußgöttin Zuliya) 452, 476, 614, 620, 685, 756, 758, 765, 816f., 838
 Zulki 113, 115, 284f., 506
 Zulla 426
 Zuwaši 437
 c) Berge und Berggottheiten
 Abrigag- 866
 Adalur(i) 409f., 562f.
 Adarwan 410, 496 Anm. 48
 Adarziya 866
 Agdus 409
 Agulliri 138, 389, 460, 877, 890
 Amama 460, 867
 Amarzagina 866
 Am(m)arig(g)li 410, 453, 460, 462, 496 Anm. 53, 546, 548, 563, 850
 Amuna 467, 714
 Aranḥapila 586 Anm. 310
 Aranḥapilani 778 Anm. 54
 Arara 467
 Argaba 333 Anm. 152
 Argaios 136 Anm. 162, 612, 726
 Arimon 706
 Armaruk 410, 562
 Arnuwanda 195, 461, 497, 825
 Arwaliya 461, 497
 Aškašepa 614
 Bišaiša 460, 463 mit Anm. 24, 464
 Bišaiša(bḥi) 170, 330, 333, 344, 357, 400, 463, 494, 534, 554, 558, 861
 Bišaša 390 Anm. 94
 Bišašabḥi 258
 Daḥaliya 597
 Daḥalmuna 597
 Daliya 497
 Dalivani 570
 Ebiḥ 317, 344f.
 Edna 367
 Elluri 409
 Enadarziya 866
 Erziyal 866
 Eryx (Sizilien) 361
 Galammaya/Galaniya 866
 Gurna 867
 Ḥaggalana 496

- Uḡarwa 570, 594, 599, 776f. Anm. 35
 Uḡruwa 597
 Uḡalalazipa 461-462, 497
 Uḡalwana 777 Anm. 38
 Uḡannuwa 423
 Uḡaparḡuna 776f. Anm. 35
 Uḡaranašša 497
 Uḡarḡiya 570
 Uḡarinumma 198
 Uḡarka 726
 Uḡarpiša 597
 Uḡatni 170, 333, 390 Anm. 94, 460, 861
 Uḡazzi 13 Anm. 42, 82, 86, 90, 136f., 140, 320, 323, 329, 333, 391 Anm. 94, 460 mit Anm. 1, 463, 486, 559, 570, 804, 867, 871, 890
 Uḡeḡe 867
 Uḡulla 460, 585, 597
 Uḡuwatnuwanta 778 Anm. 60

 Idaḡalmuna 597
 Ilal-[] 866f.
 Ilišša 867
 Imgara 91
 Irzeli 866
 Iḡhara 393f.
 Iḡkiša 462, 496

 Kalli 462, 497
 Kallištabi 138, 389, 460, 462, 497 Anm. 62, 580, 867
 Kalza 867
 Kandurna 93f., 137, 140
 Kanzari 867
 Kanzura 84, 140
 Kanzurna 137
 Kasios 707
 Katala 744, 746
 Kilinuna 497
 Kundurna 137, 140
 Kunkumušša 496, 841 mit Anm. 70
 Kurḡi 867
 Kurkudunni 866f.
 Kuwarri 496

 Lalapaduwa 93f., 137
 Lablana 460 mit Anm. 1
 Liḡzina 597, 611
 Lula 537

 Malimaliya 461, 496, 776f. Anm. 35
- Manuz(z)i 410, 496 Anm. 48, 849, 863, 867, 871
 Muliyaḡanda 867

 Namni, siehe auch Nanni 137 mit Anm. 172, 138, 320, 329, 333, 391 Anm. 94, 460 mit Anm. 1, 463, 486, 570, 804, 867, 871, 890
 Nanabarziya 866
 Nanni, siehe auch Namni 137 mit Anm. 173, 565
 Našalma 99

 Panhelenion 710
 Par-[] 867
 Pentaya 726
 Pipira 646 Anm. 50
 Piḡkurunuwa/Puḡkurunuwa 183, 194, 246 Anm. 53, 432 Anm. 83, 462, 581, 587 Anm. 316, 593 mit Anm. 370, 597, 726, 816 mit Anm. 239, 818-820, 825
 Purwa 866

 Simirria 136

 Šāpōn 82, 99, 101, 136, 140, 557-559

 Šakdunuwa 251
 Šaluwanda 198, 453
 Šarašila 867
 Šariša 195, 825
 Šariyana 460
 Šarpa 453
 Šera 867
 Šiḡrauwaḡa 507 Anm. 138
 Šinatilla/Šinutilla 138, 319, 867
 Šituwa 744 Anm. 201
 Šituwani 726
 Šummiyara 461, 497, 582
 Šurila 867
 Šurumiya 867
 Šuwarzi 867

 Tagurta 597
 Taḡa 411, 428, 442, 446, 462, 482, 590, 591 mit Anm. 341, 593, 683, 695, 700, 736-739, 813, 816, 841
 Takata 254
 Takniyara 253 mit Anm. 18
 Taliya 461
 Tamaddara 867
 Tapala 777 Anm. 47, 812f.
 Tarbiyari 867

- Tašša 467
 Tatta 482, 581
 Teririon 867
 Tippuwa 783f.
 Tišna 867
 trḡzz-trḡmg 131, 137 mit Anm. 170
 Tuduwa 867
 Tuḡḡaliya 195, 411, 726, 825

 trḡmg (siehe trḡzz)

 Uliggama 867
 Uppana 867
 Upparpa 258
 Uwallallagi 867

 Wašitta 88f., 148

 Za 777 Anm. 47
 Zali(ya)nu 446, 460-463, 478, 498, 570, 597-599, 701, 704-706, 741f., 777 Anm. 36
 Zallamura 867
 Zara 866
 Zardarziya 866
 Ziḡharnuwa 599
 Ziwana 369, 461, 482, 496
 Zullida 867
 Zupaniun 867

 Moderne Bergnamen

 Dschebel al-ʿAqra^c 13 Anm. 42, 83
 Dschebelet el Beḡḡa 73
 Erḡiyes Daḡi 612, 614
 Kalehisar 409, 591f.
 Karahisar 591
 Karmel 39

 d) Gewässernamen

 Fluß- und Quellgottheiten

 Alda 581, 745, 850 mit Anm. 15, 851, 862 mit Anm. 62, 865
 Alwarunna 862, 867
 Anziya 198
 Aranzaḡ 84, 169, 180 Anm. 17, 324
 Aštayanta 862, 867

 Balih 71, 233, 470
 Balihum 565

 Balihā 396, 470, 546, 549, 568, 574

 Daḡašta 599
 Duwattrina 446

 Ephka 574 Anm. 225

 Ganiggabu 867

 ḡabūritum 166, 396
 ḡalenzuwa 198
 ḡapaḡḡupa 680
 ḡašala 777 Anm. 47
 ḡellara 867
 ḡulaya 778 Anm. 60

 Iḡiḡegal 145
 Iḡḡašḡuriya 501
 Ištār(-Quelle) 590

 Kaḡegal 145
 Kalimma 808 Anm. 188, 816-817
 Kapšalla 680
 Karepa(ti) 814
 Keḡlla 198
 Kumra 198
 Kuwaniya 502
 Kuwannani 609, 816

 Mala 577 mit Anm. 238
 Maraššanta 128 Anm. 111, 183, 456, 577, 597, 604f., 608, 613, 680, 832
 Marsyas 456, 465

 Nakkiliyata 128 mit Anm. 111, 605f., 814
 Nerik (Quelle) 597f.
 []-našar(unn)a 862, 867

 Pinnat 814
 Puratti 680
 Purana 871
 Puruna 14 Anm. 43, 870

 Šaḡiriya/Šḡiriya 198, 410, 479, 582
 Šamura 460
 Šidarbu 460, 555, 680
 Šikkaška 502 mit Anm. 93

 Tadarinna 867
 Tarmana 581
 Tašabašara 867

- Tulmar 680
 Ubilpaēše 680
 Weriyatu 818, 841f.
 Zarzarunna 867
 Ziramara 862, 867
 Ziyalu(nna)/Ziyaru(nna) 862, 867
 Zuliya (siehe Götternamen)
 Zuwaḥḥu 680

Moderne Gewässernamen

- Afrīn 14 mit Anm. 43, 35, 384, 412
 Budaközū 616
 Delice-Su 616
 Donau 3
 Euphrat 5, 14, 19, 27, 39, 45, 47, 83, 145, 148, 164, 173, 545
 Euphrat, mittlerer 2f., 9, 39, 44, 75, 577
 Euphrat, oberer 13, 579
 Ḥābūr 8, 71, 82, 167
 Ḥābūr, oberer 1
 Hula-See 40
 Ġagḡag 8, 18
 Gölünç Su 5, 10
 Kantara Çay 47
 Kaspisches Meer 143
 Kızıl Irmak 5, 9, 128 Anm. 111, 183, 594, 611, 616, 680, 702
 Mittelmeer 13
 Nil 39
 Orontes 13, 29, 83
 Saros 17
 Schwarzes Meer 13, 143, 595, 611
 Tigris 145, 148, 169
 Totes Meer 41
 Tuz Gölü 6, 615
 Vansee 27
 Yeşil-Irmak 5

c) Städte- und Ländernamen

- Adaniya 17, 385, 869
 Ägypten 5, 12, 19, 23f., 28f., 35, 60, 76, 77, 135, 252, 329, 356, 361, 370, 415, 492, 561, 707
 Ahḥiya(wa) 22f., 27
 Ailanuwa 334
 Akkade 7f., 334, 339, 565, 580, 613

- Alalah 13, 17, 19, 24, 74, 170, 241, 384f., 393f., 397f., 407, 478, 491, 503, 511, 515, 545, 550 Anm. 83, 556f., 658f.
 Alatarma 458
 Alašiya 21, 35
 Ališa 754, 777
 Amka 24
 Amkuwa (hethitisch Ankuwa) 9
 Amurru 6, 23, 25, 28-31
 Anapi 422 Anm. 20
 Angaliya 423
 Ankuwa 9, 325, 386, 423, 458, 589f., 608, 737-740, 743, 749, 753 mit Anm. 21, 758, 775, 776 mit Anm. 33, 820-822 mit Anm. 284 und 285
 Anunumniš 751, 762, 837
 Anunuwa 683, 722, 749, 752, 762, 837
 Apameia 465
 Apaša 22, 27, 295
 Apenaš 544
 Aphaka 561
 Apzišna 385
 Apzuwa 82, 98
 Arinna 14, 190, 209, 368, 378, 423, 425f., 428, 430, 434, 454, 542, 583-586 mit Anm. 283, 587, 588, 605, 620, 638, 677, 699-701, 720, 731, 748f., 754, 763, 767-770, 773 mit Anm. 12, 777, 782, 785-791, 801, 831f., 834f., 845
 Aripša 26
 Arman 163
 Armaruk 562
 Arrapḫe 317, 331, 542, 544f., 556 Anm. 113
 Artanya 393
 Arušna 374
 Arzawa 14, 17, 22, 24, 294f., 506, 597, 547, 772 mit Anm. 6, 895
 Arziya 365f., 778 mit Anm. 49
 Asia 21
 Assur 9, 31, 240, 319 Anm. 40, 338f., 342, 345, 349, 402, 414, 453, 461, 516, 518, 543
 Assyrien 8f., 11, 23, 25, 27, 31, 34, 134, 139, 252, 314, 383
 Aštanuwa 582
 Aštata 16, 567f.
 Aštuyara 305
 Aššuwa 21, 23, 27
 Atanni(tu) 370, 547f.

- Azuḥinni 544
 Azzi 22, 27
 Ba'albek 472
 Babylon 4, 11, 16, 23, 79f., 113, 121f., 126, 129, 139, 542, 580
 Babylonien 8, 25f., 102, 143, 152, 213f., 382, 568, 681, 693
 Bašima 574
 Bit Agusi 555
 Bit Yakin 139
 Borsippa 139
 Buzqa 574
 Byblos 320, 361, 472, 481
 Comana Cappadociae 17
 Daḥaya 588
 Dala 498
 Darib 238f.
 Dasran 165
 Dēr 139
 Dunna 326, 433
 Dunnu 80f.
 Dura 574 Anm. 225
 Duranki 177
 Ebla 4, 5, 8, 13 mit Anm. 42, 59 Anm. 67, 113, 149, 163-166, 182, 238f., 245, 303, 330, 369, 370, 373, 375, 383, 389 Anm. 78, 393, 395f., 407, 453, 460, 462, 470, 479f., 483, 490, 493, 503, 507, 512, 519, 540f., 545-548, 550, 553, 557f., 563f., 567, 578, 661, 693, 722, 748, 850
 Ekalte 521
 Elam 7, 253, 334, 344, 580
 Ellibra 869
 Emar 32, 73 Anm. 129, 113, 137, 165, 204, 313, 319, 326, 332, 359f., 367, 373, 383, 385, 396f., 399, 401 Anm. 184, 408f., 470, 482, 486, 493, 504f., 507, 508, 514, 539, 546, 567-569, 571-574, 601, 641 Anm. 9, 656 mit Anm. 149, 660, 662, 664, 677, 699, 731 Anm. 149, 851 Anm. 20, 871 Anm. 118, 880 Anm. 27
 Emašmaš 345
 Ephesos 23
 Eridu 111, 145, 158, 542
 Gaškilušša 703 mit Anm. 41
 Gazzimar 775
 Gunu 370, 547
 Gursamašša 369
 Gurta 543
 Gutium 7
 Guzana 135, 322
 Ḥabban 139
 Ḥabidum 393
 Ḥaḥḥu 14
 Ḥaita 462, 818
 Ḥakkura 829
 Ḥakmara 454, 455
 Ḥakmiš(ša)/Ḥakpiš(ša) 28, 30, 190, 247, 434, 443, 542, 579, 595-597, 601f., 696, 777 mit Anm. 38, 883
 Ḥalab 13f., 16, 18-20 mit Anm. 57, 21, 24-26, 31, 35, 318 mit Anm. 26, 330-333, 382, 384f., 694 Anm. 157, 389 Anm. 78, 390, 410, 505, 539, 541, 547, 553-556, 562, 778 mit Anm. 58, 808f., 844, 847, 872
 Ḥalam 384
 Ḥaliputa 588
 Ḥana 16, 167, 382 Anm. 7
 Ḥanḥana 205, 270, 282, 414 Anm. 25, 433, 443-445, 608, 649, 693, 698, 700f., 742-747, 776 mit Anm. 32
 Ḥanigalbat 14, 21, 102
 Ḥanikku 753 Anm. 21, 758
 Ḥantilašša 808 Anm. 191
 Ḥapalla 648
 Ḥapšušuka 700
 Harbidum 393
 Ḥarḥarna 754
 Ḥariyaša 749, 752
 Ḥarkuana 540
 Ḥarnunnuwa 363, 365
 Ḥarpiša 434, 442
 Ḥarrān 374, 392, 458, 541-543, 567
 Ḥarranašši 368, 820, 840
 Ḥartana 368-369, 496
 Ḥarziuna 778 mit Anm. 52
 Ḥašḥatatta 608, 700
 Ḥašikašnawanta 777 Anm. 47, 778
 Ḥaššu(wa) 14 mit Anm. 43, 17, 319, 384, 402, 410, 413, 447, 519, 545, 562f., 586 Anm. 310, 778 mit Anm. 55, 849
 Ḥatenzuwa 450, 454f., 458, 491, 698, 728f., 776f. Anm. 35
 Ḥatra 480, 777 Anm. 35, 778 mit Anm. 56

- Hattarina 17, 347, 580f., 775
 Hatti 1, 13, 14, 17, 21, 24, 27-29, 32-33, 37, 149, 189, 193, 196, 206, 209, 212f., 243, 246, 272, 296, 300, 329, 333, 336, 351, 365, 379, 386, 400, 420, 425, 430f., 441, 451, 458, 459f., 491, 554, 569, 581, 596, 601, 606-608, 620, 640, 688f., 691, 760, 772, 774-776, 779, 789, 794, 829-831, 844, 849, 865, 893
 Hattum 9
 Hattuš(a) 6-7, 9-19, 21f., 24-28, 30-32, 34f., 38, 82, 183, 185-188, 190, 194, 209, 216, 218-222, 234, 243-246, 251, 258, 269, 272, 281, 291, 313f., 319, 365, 367f., 376, 379f., 382f., 385, 400, 409f., 415, 420, 423, 430, 436f., 450, 454f., 480f., 487, 505, 507, 512, 515, 540f., 552, 554, 567, 579, 583-585, 587f., 591, 594-596, 601, 608, 611-613, 616-632, 645f., 656, 661 mit Anm. 171, 667, 674, 676f., 679f., 689, 693, 695f., 698-700, 720, 723-725, 728-730, 732f., 743, 748-751, 767, 771f., 774-777, 782-787, 790-793, 812, 820, 824, 829f., 832, 834f., 840, 842, 848-850, 877
 Hawalkina 776f. Anm. 35
 Hayaša 24, 367
 Hibr (Hibur) 18
 Heliopolis 107f.
 Hilaluha 609
 Hilamani 544
 Hipuriya 588
 Hišamta 565 Anm. 171
 Hišurla 830
 Hiyašna 454, 785
 Hubšalum 367
 Hundur 137
 Hundurna 137, 140
 Īlupišna 365, 684, 749, 754 mit Anm. 22, 841
 Hurma 280, 385, 451, 458, 776, 777 mit Anm. 45
 Hurna 777 mit Anm. 42 und 45
 Hurniya 422 Anm. 20
 Hurri 14
 Hursagkalama 580
 Huršama 602
 Huršanašša 787, 816, 818
 Igakališ 13 mit Anm. 42, 550 Anm. 83
 Ikinkal 13 Anm. 42, 550 Anm. 83
 Ilion 23
 Illaya 365f.
 Inzilitipa 609
 Irrite 543
 Isin 165
 Išanaša 347, 422 Anm. 20
 Išhupita 456
 Iškapizna 777
 Ištaḫara 422 Anm. 20, 777 mit Anm. 39
 Ištanuwa 582f., 683
 Ištuḫila 455, 829f.
 Išūwa 22, 24, 33, 677, 778 Anm. 56
 Iyamma 391
 Jabur 574
 Jamḫad-Ḫalab(Aleppo) 8, 553, 567
 Jamina 566
 Jarmuti 163
 Jaruwatta 243
 Jasus 22
 Jerusalem 561
 Kaburnanta 777
 Kaḫat 543
 Kaittana 368, 602
 Kakšat 422 Anm. 20, 539, 608
 Kalassu 553
 Kalašmitta 449 Anm. 6, 777
 Kammama 365, 498
 Kaniš 5-7, 9-11, 185-187, 200, 281, 402, 412f., 437, 439, 540, 581, 608, 612-615, 654, 671, 749, 757, 778 mit Anm. 51, 781, 813, 817
 Kanišša 253 mit Anm. 19
 Kaperi 447 mit Anm. 45, 487 Anm. 166
 Kapittra/Kapittara 9 mit Anm. 22
 Kapušku 609
 Karaḫna 423, 434, 450f., 458 mit Anm. 80, 542, 582, 610, 646, 749, 754, 777 mit Anm. 47
 Karkamiš 14, 16, 19, 24-27, 32, 34-35, 218, 322, 406, 408, 478, 565-568, 577f.
 Kartapaḫa 588, 593, 749, 770
 Kašaya 786
 Kašḫa 205, 278, 305, 433, 443f.,

- 649f., 693, 694 Anm. 157, 698, 700f., 742-747, 865
 Kaštama 446f., 454, 458, 461-463, 478, 498, 598f., 699, 701, 704, 706, 740f., 777 mit Anm. 36
 Katala 433
 Katapa 209, 281, 444 Anm. 24, 462, 583f., 593f., 602, 677, 726 Anm. 119, 737, 740, 749, 770, 777 mit Anm. 41, 782, 821, 828-830, 841f.
 Katašera 608, 700
 Katila 749, 754
 Kawumar 609
 Kazallu 565 Anm. 170
 Kelainai 456
 Kiliš(ša)ra 687, 749, 758
 Kinnara 368
 Kiš 132, 339, 364, 366 Anm. 380, 393, 516, 542 mit Anm. 22, 565
 Kiškilišša 104, 184, 703-705
 Kiššina 542 mit Anm. 22
 Kiššuwala 436, 736
 Kiziuwar 609
 Kizzimara 413 Anm. 18
 Kizzuwatna 17f., 21f., 25f., 30, 33, 170, 218, 333, 347, 353, 364f., 373, 385f., 394, 396, 400f., 433, 460, 579-581, 680, 848-850, 862, 865, 867
 Kolchis 187
 Kreta 76, 361, 561
 Kulilla 201, 772 Anm. 3, 786, 790f., 831, 842
 Kuliwišna 692 Anm. 127
 Kumar 574
 Kummaḫa 908
 Kummana 597
 Kummanni 17, 27, 382, 385, 394, 398, 404, 580f., 646, 680, 849, 869
 Kumme 89, 167, 308, 331f., 541, 549
 Kummiya 36, 89, 95f., 177, 331, 542
 Kunkuniya 337 Anm. 185, 495
 Kuršani 457
 Kuššar(a) 9f., 12
 Kutha 129, 542
 Kuzina 374 mit Anm. 463, 542
 Lagaš 239f., 549
 Laḫḫurama 352
 Laḫšan 684
 Laḫzan 608 Anm. 452, 609 Anm. 457, 610
 Laiuna 318 Anm. 26, 391
 Lakarwa 423
 Lala 603
 Lalanta 778
 Lallupiya 281, 582, 685, 689
 Lapana 492, 502
 Larsa 377, 393
 Laršiliya 423
 (L.)arugatu 546
 Lawata 457
 Lawazantiya 17, 265, 305, 347, 350, 385, 465, 511, 580f.
 Liḫšina, siehe Liḫzina
 Liḫzina 377, 422 Anm. 20, 442f., 515, 597f., 607-611 mit Anm. 452 und 457, 703, 707 Anm. 51, 712f.
 Luḫuzattiya 581
 Lukka 23, 35
 Lullupiya 683
 Lulubi 344
 Lum(a)n(a)ḫila 685, 749, 758
 Lykien 23
 Magan 7
 Maliluḫa 434, 447, 542
 Malitta 347
 Malziya 777
 Mama 9
 Marnanta 497
 Manuz(z)i 385, 496 Anm. 48, 849, 863, 866, 871
 Mardaman 389 mit Anm. 78
 Mari 5, 8-10, 116, 163-166, 167, 168, 174, 240, 242, 256, 306, 330f., 375, 378-382, 384, 446, 465, 469, 480, 484, 507, 518, 535, 538, 553f., 563-567, 571, 693
 Maša 688f.
 Matilla 772 Anm. 3, 786f., 790f., 842
 Megiddo 5, 19, 138, 144
 Meluḫḫa 7
 Mešturuḫ 609
 Milawanta 22
 Milet 22
 Mišturuḫa 607, 609, 700
 Mita 588
 Mittani 5f., 9, 14, 17-19, 21, 24-26, 242, 318, 337, 346, 349, 378f., 542-544, 580, 620
 Mukiš 333, 398, 496 Anm. 53, 556
 Mykene 22f., 188, 361
 Nagar 405, 542
 Nanaya 542

- Nawar 8, 332 Anm. 148, 167, 539, 574
 Nenašša 22, 749, 753, 841
 Nera 603
 Nerik 28, 30, 103, 128, 184, 190, 200, 202, 205, 295, 305, 319, 325f., 445, 447, 583, 584 mit Anm. 283, 594-608, 683, 696, 699-701, 703-706, 713, 740-742, 776f. Anm. 35, 822 mit Anm. 285, 842, 846, 901
 Neša 10f., 187, 200, 608, 612-614
 Ni'a 24
 Ninašša 841
 Ninive 8, 96, 140, 207 Anm. 175, 214 Anm. 189, 285, 320, 339, 342, 345-348, 472, 541f., 881
 Nippur 84, 120, 134, 159-161, 163, 174, 177, 239, 336, 393, 516, 542, 693
 Nirar 373
 Nirhanta 830, 842
 Niriša 394, 396
 Nuhašše 24f., 27, 30
 Nuzi 85, 167, 242, 318, 320, 323, 346, 348, 358, 362, 367, 518, 535, 539, 544, 693
 Pakkurunuwa 556
 Palā 378, 610, 611f., 646 Anm. 50, 778 mit Anm. 59
 Palmyra 574 Anm. 225
 Parša 326
 Paršhunta/Paršuhunta 778
 Pibida/Pibithi 850, 871
 Piruntumiya 253
 Pirwaššuwa 494
 Pitašša 692 Anm. 128
 Pitiyarik 778 mit Anm. 48
 Puḥanda 246
 Puruḥanda 6-9, 11, 140, 161, 185f., 200, 615, 775
 Puruḥattum 9
 Sidon 461
 Sippar 375, 377, 380, 393, 541f.
 Sodom 480
 Subatum 165
 Sura 392 Anm. 100
 Susa 580
 Šaḥanuya 434 Anm. 109
 Šaḥpina 385, 501
 Šaḥuwaliya 778
 Ša/ipita 422 Anm. 20
 Šalaḥ(a)šuwa 776f.
 Šalampa 10, 444 Anm. 24, 588, 749, 770
 Šalapa 778 mit Anm. 53
 Šalatiwara 777
 Šalma 556
 Šalušna 422 Anm. 20
 Šapinuwa 333
 Šamuḥa 22, 27, 246, 312, 346, 352f., 385, 416, 483, 578-580, 582, 777 Anm. 47, 778, 803, 814, 821
 Šanaḥuitta 9, 13, 777 mit Anm. 37
 Šanawitta 778
 Šantiwara 588
 Šapakurwanta 347, 422 Anm. 20
 Šapinuwa 333
 Šapitta 347
 Šarešša 449 Anm. 6
 Šarta 574
 Šašuna 365
 Šattapi 852 Anm. 20
 Šatappu 576, 678, 731 Anm. 149
 Šiggariša 423
 Šikta 422 Anm. 20
 Šinaḥutum 9
 Šinuwa 778
 Šippa 413, 499
 Šituwa 422 Anm. 20
 Šubat-Enlil 7
 Šubir 344
 Šuda 543
 Šukziya 749, 754, 777 mit Anm. 46
 Šulama 778 Anm. 54
 Šullupašša/Šulupašši 385, 423, 427, 458, 474, 821
 Šuma 574
 Šumu 576, 731 Anm. 149
 Šuriniwe 545
 Šuruppak 171
 Šuruwa 422 Anm. 20
 Tabal 328, 408, 423
 Taggašta 777 mit Anm. 43
 Taḥa(n)piwa 412
 Taḥataruna 422 Anm. 20
 Taḥišama 608, 700
 Taḥniwara 496
 Taḥpita 422 Anm. 20
 Taḥurpa 422-424, 433, 511, 539, 584 mit Anm. 287, 587, 773 Anm. 12, 782, 830-832, 827, 832-834, 841
 Taidi 18, 167, 332, 543

- Takupša 603, 776f. mit Anm. 35
 Tamarmara 599
 Tameninga 17, 111, 347, 350, 580, 582
 Tanipiya 699, 704, 706
 Taniškuriya 743f.
 Taništaḥa 588
 Tankušna 456
 Tanpi 608
 Tapalga 778
 Tapathina 556
 Tapika 777 mit Anm. 40
 Tapinika 777 Anm. 47
 Tapšanuwanta 777
 Taptika 777
 Taram(m)eka 365, 479, 495, 501f.
 Tarḥuntašša 28, 30f., 35, 243, 245, 247, 258, 285, 326, 374, 383, 424, 540, 621
 Tarša 17, 26, 394, 869
 Tarukka 104, 607-609, 699, 703f.
 Tašḥapuna 454, 458
 Tašpina 609
 Taštariša 699f.
 Tatašuna 454f., 458, 829
 Tatiška 834
 Tattimma 609
 Tauriša 97, 379, 439, 446, 452 mit Anm. 26, 453, 458, 466, 478, 808 Anm. 191, 809, 816f., 818
 Tawanaka 778
 Tawiniya 434, 443, 444 Anm. 24, 445, 454, 542, 584, 608, 622, 645, 699f., 729-731, 734f., 749, 757, 776 mit Anm. 30, 785, 846
 Tazziša 456
 Tedi 167 Anm. 96
 Tegarama 22
 Tenizidaša 413
 Terqa 9, 16, 19, 164, 166, 174, 330, 382, 563-566
 Tidanda 458
 Tilura 495, 610f.
 Tilla 544
 Timmuwa 246
 Tippuwa 784, 842
 Tišsaruliya 277, 689, 749, 766 mit Anm. 55, 767
 Tiura 502
 Troja 76, 529
 Tuḥuppiya 455, 728f., 776
 Tukriš 334
 Tunteraḥa 609
 Turmitta 423, 427, 443, 445, 455, 474, 608, 700, 703, 729, 776 mit Anm. 34
 Tuṭṭaliya-Hattuša-Stadt 621
 Tuttu 458
 Tuttul 98, 163-165, 233, 542
 Tuwanuwa 22, 749, 754, 841
 Tyros 481
 Uda 22, 318 Anm. 26, 385, 391
 Ugarit 22, 25, 32, 35, 107, 125, 133, 136, 165, 167, 171, 174, 241f., 330f., 339, 358, 362, 369, 370, 374, 380, 382-383, 385, 400, 403f., 470, 480, 483f., 486, 530, 534, 544f., 557-562, 684, 693, 850 Anm. 10
 Uḫḫaziti 295
 Uḫiwa 777 mit Anm. 44
 Uḫšuman 543
 Ulama 486, 540, 778 mit Anm. 54
 Ulamme 318, 545
 Ullumma 486, 586 Anm. 310
 Ulušna 588
 Umma 239
 Ur 8, 159, 315, 320, 374, 472, 542
 Ura 368, 672
 Urah 165
 Urartu 136, 139
 Urauna 423, 427, 474
 Urikina 318 Anm. 26, 352, 365, 391, 472
 Urimma 609
 Urkeš 8, 88, 96, 167, 366, 541f.
 Uršau 13 Anm. 41
 Uršu(wa) 13 mit Anm. 41, 364, 540, 550 Anm. 83
 Uruk 317, 321, 339f., 343
 Urum 393
 Ušša 434 Anm. 109, 778 mit Anm. 60
 Ušuna 778
 Utruna 696
 Uzumua 177
 Wannada 502 Anm. 96
 Warkatawi 699, 731
 Wašḥaniya 422 Anm. 20
 Waššukanni 18, 25, 543
 Wašutuwan 385
 Wattar(u)wa 322, 754
 Wiluša 23
 Wiyanawanta 422 Anm. 20, 498
 Zabalam 339

Zaḥalukka 539, 600f.
 Zalmana 850
 Zalmathī 850
 Zalpa/Zalpuwa 9-11, 185f., 190, 218,
 244, 422, 433, 487, 540, 597, 607-610
 mit Anm. 446 und 452, 612, 613,
 700, 776 mit Anm. 31
 Zalpar/Zalpaḥ 13 mit Anm. 37, 487
 Zanzišna 496
 Zapatiškuwa 454f., 458, 729
 Zapišhuna 777
 Zarninuwa 778
 Zarunti 14
 Zidara 547
 Zigaratta 104, 699, 703f.
 Ziḥnuwa 422, 607, 609
 Zikkurka 754
 Zinirnuwa 754
 Zipariwa 413, 499
 Zipatta 608 Anm. 452
 Zippalanda 75, 199, 209, 423, 428f.,
 445, 462, 583, 584 mit Anm. 283,
 588-594, 661, 683, 690, 695, 699,
 731, 736-740, 748f., 754, 759f., 763,
 770f., 816, 820, 823, 840f.
 Zišepa 456
 Zišparna 776
 Zithara 539
 Zizzimara 752
 Zuluza 609
 Zunnaḥara 869
 Zuramu 547

f) Fundorte

Abu Salabikh 516
 Acemhöyük 479
 Afyonkarahisar 409
 (Tell) Agrab 315, 524, 479
 (Tell) 'Ain Dārā 14 Anm. 43, 35,
 136, 296, 483, 562
 'Ain Ghazal 43, 50-52
 'Ain Mallaha 40
 Alaca (Höyük bei Alaca) 5, 69, 70,
 138, 198, 233f., 318, 409, 432, 464,
 477, 484, 492, 511, 523, 529, 584f.,
 589, 591-593 mit Anm. 368, 689, 695
 Alişar 5, 10, 233, 235, 479, 492, 535,
 537
 (Tell) 'Amuda 8
 Arad 74
 Arapkır 506
 Argos 477

Aşıklı Höyük 45
 (Tell) Barsib 528
 Basta 42, 43f., 66
 Beidha 41, 249
 Beisamoun 50, 62
 Beth Shean 518f.
 Beycesultan 68, 69, 76, 249, 537
 Tell Bi'a 98 Anm. 56, 233, 516
 Bireçik 408
 Bitik 525
 Boğazköy 69, 369, 461 Anm. 4, 535,
 537, 686
 Tell Brak 8, 73, 77, 320, 472, 477,
 529, 542
 Buğras 45, 76
 Büyükkale 234, 245, 256, 320, 407,
 409, 454, 472, 489 Anm. 2, 519, 530,
 534, 616, 617, 618, 619, 621, 628
 Büyükkaya 234, 509, 616, 621, 632
 Byblos 40
 Cafer Höyük 45
 Camharman (Köstükhüyük) 67 Anm.
 100
 Çatal Höyük 43, 45, 52, 54, 57, 59-
 63, 65-67, 69, 76f., 183, 249, 303f.,
 315, 387, 477, 687
 Çayönü Tepe 45f.
 Chafadschi 519
 Tell Chuera 59 mit Anm. 67, 71f., 76,
 232, 240, 320, 356, 472, 484, 517,
 518, 538
 Corum 28
 Dair az-Zor 45
 Darende 388
 Demircihöyük-Sariket 236f.
 Derveni 123
 Dschebelet el Bēdā 73
 Eflātun Pınar 144, 465
 El Amrah 517 Anm. 220
 El Kab 60
 El Ram 52
 El-Wad 52
 Emirgazi 33, 515
 Erbaa 5, 70
 Eski Kışla 33
 Eskiypar 5, 585
 'Eynan 40, 52
 Tell Fahhariya 18
 Fasillar 509

Fraktın 388, 513, 526, 672
 (Tepe) Gaura 66 Anm. 99, 538
 Gordion 236
 Gritille 45
 Hacı Bebekli 453
 Hacilar 45, 49, 54, 59, 63, 66, 68, 74,
 76, 477, 521, 528f., 535
 (Tell) Halaf 73, 76, 138
 (Tell) Halawa 71, 74, 78, 230f., 259,
 356, 477, 517, 522
 Hamā 356
 (Tell) Hamīdī 18
 Hammam et-Turkman 13 Anm. 37
 Hanyeri 462
 Hasanlı 174, 315, 527f., 521 Anm.
 247
 Hassek Hüyük 534, 536 Anm. 371
 Hassuna 528
 Horoztepe 5, 70, 233, 492
 (Tell) İbrāhīm 129
 İkiztepe 77
 Ilica 235f.
 Imamkulu 361
 Imikuşağı 523, 532 Anm. 322, 534
 Anm. 338, 537 Anm. 379
 Inandiktepe 318, 320, 520, 523, 534,
 593 Anm. 370, 624, 700
 Ivritz 328
 Jericho 39, 43f., 50-52, 62, 249, 479
 Kalchisar 409, 591, 592
 Kalinkaya 5
 Kamid el Löz 518
 Karabel 371
 Karahisar 591
 Karahöyük 22, 529, 535
 Karahöyük 529, 535
 Karakuyu 621
 Karatepe 172
 Karmel 39
 Karnak 60
 Kayapınar 5
 Khafaji 537
 Koşk Höyük 607
 Kültepe 5, 10, 69, 76, 320, 322, 414,
 452, 472, 477f., 492, 494, 529, 530,
 534-536, 612, 614, 689
 Kusura Tepe 68
 Lachisch 415
 Lascaux 59 Anm. 64, 304 Anm. 72
 (Tell) Leilan 7, 325 Anm. 74, 367
 Lidarhöyük 46, 516 Anm. 204
 Mahmatlar 5, 529
 Malatya 259, 354, 371, 390, 392, 407,
 408, 420 Anm. 5, 579, 672f., 695
 (Tell) Mardih 315, 545, 550
 Maşat 187 Anm. 29, 441, 674 Anm. 6
 Mersin 536
 Meskene 518f.
 Mosul 393
 (Tell) Munbāqa 259, 477, 521
 Munhata 249
 Muraibit 44, 45 Anm. 19, 315
 (Tell) an-Nabi 24, 27, 29
 Naḥal Hemar 39, 51, 52, 249
 Nelesköy 584, 622, 729
 Nevah Çori 45f., 52, 60, 73
 Nişantaş 619, 626, 628
 Ortaköy 28
 Osmankayası 234f., 632
 Petra 41
 (Tell) Qarnajim 415
 (Tell) Ramad 43, 50-52, 62, 249
 Ras Şamra 535, 557
 (Tell) ar-Rimaḥ 393
 Samsat 45
 Şamseddin 231
 Sarikale 628
 Şarkışla 204
 Schech Hassan 66 Anm. 99
 Selemiyeh 518
 Selenkahiye 78
 Shemšara 518f.
 Sirkeli 198
 Souciheit 477
 Sultanhan 328
 Szegvar 175
 Tilmén Hüyük 506
 Tokat 5, 70
 Troja 76
 Ulutepe 688
 Urfa 46

Yanarlar 236
 Yazılıkaya 35, 60, 138, 169, 198, 234,
 246f., 322, 350, 354, 366f., 379, 386,
 390, 448, 453, 461, 474, 487, 632-
 639, 908

Yeniköy 453, 499
 Yerkapı 630
 Zincirli 506, 687

abalkit-Kultgegenstand 364, 851
 abalkit-Platz 868f.
 Ackerbausymbolik 150
 Abenddämmerung 172
 Abendstern 143, 340f., 351f., 474
 Ablenkungszauber 901
 Abstreifzauber 830
 abubi-Waffe 352
 Abwehrrituale 206f.
 Abwehrzauber 903
 Achäer 23
 Ackerbauer 53
 Additionen 880
 Adler 65 mit Anm. 92, 151, 164, 194,
 303f., 410, 422, 430, 440, 452-454,
 461f., 496-499, 517, 525 f., 528, 531,
 537, 614 Anm. 492, 647, 698, 708,
 710-715, 725-729, 821, 848-851, 880
 Adler Eribuški 496 Anm. 48,
 872
 Adler Ešuc 848, 850, 858, 864,
 865
 Adlerfeder 668, 852f.
 Adlerkopfgefäß 532 Anm. 332, 537
 Anm. 379
 Adlerkult 303
 Adlerstatue(n) 303, 548
 Afle 349, 360, 592
 Ahnen 51f., 209, 216f., 221, 223,
 225-227, 238, 240-243, 249, 258,
 468, 540, 621, 821, 880
 Ahnen des Königs 207
 Ahnenbilder 72f.
 „Ahnengalerien“ 52
 Ahnengeister 241
 Ahnengott/Ahnengötter 98, 108, 111,
 129, 134, 161, 193, 266, 384, 410,
 468, 618, 623, 668, 781 Anm. 70, 852
 Ahnengötter der Hebat 111
 Ahnengötter der Išhara 111
 Ahnengötter der Lelluri 111
 Ahnengötter der Ningal 111
 Ahnengötter der Ša(w)oška 111
 Ahnengötter des Anu 111
 Ahnengötter des Ea 11 Anm. 31
 Ahnengötter des Enlil 111, 132,
 161f.

SACHREGISTER

Ahnengötter des Himmelgottes
 134
 Ahnengötter des Šimige 111
 Ahnengötter des Teššop 111, 320
 Ahnengruppen 51
 Ahnenhaus 722
 Ahnenkönige 239, 247, 557
 Ahnenkult(e) 3, 48, 51, 52, 57, 165,
 238f., 240-244, 246, 249, 557, 588
 Anm. 326
 Ahnenopferritual 806
 Ahnenreihe(n) 109, 248
 Ahnenreihe des Anu und des Enlil
 109f.
 Ahnenstele 73
 Ahnenverehrung 40, 49, 51f., 57,
 182, 238-244, 639, 722
 Ähre 166, 169
 Akeramikum 49
 Akkade-Reich 13
 Akkade-Zeit 7, 8, 131, 163, 181, 182,
 233, 239, 240, 334, 336, 338, 340,
 345, 359, 393, 542, 563
 Akrobaten 592, 689
 Alabaster 254
 Alabastervase aus Uruk 317
 Altar/Altäre 33, 68, 249, 252, 254f.,
 262f., 266, 277, 293, 317f., 429 f.,
 507, 514 f., 518, 526f., 587, 620, 633,
 642, 654, 656, 701, 708, 718f., 740,
 743, 745, 778-781, 805, 814f., 817,
 819, 823, 831f., 845, 873
 Altartisch 598
 Altarturm 625
 alte Frauen 15, 611, 883, 845, 888f.
 Amanus 13, 163
 ambašši 661f., 664
 ambašši-Brandopfer 223 Anm.
 235, 404, 664 mit Anm. 197,
 850, 856f., 862f., 871
 ambašši-Opferritus 811 mit Anm.
 208
 ambašši-Verbrennungsplatz 662,
 739
 Ameise 89
 Amme 384, 433, 437, 527
 Ammengöttinnen 89, 309, 372

- Amphibie 86
 Amulett(e) 62f., 66, 115, 354, 415, 471, 477, 479f., 505, 519, 881, 903
 Amurriter-Nomaden 8
 anahi-Kostprobe 650f., 666, 668, 854
 Analogie(n) 66 Anm. 101, 892
 Analogie-Magie 417, 688
 Analogie-Tötungszauber 886
 Analogiezauber 68, 28, 316, 540, 683, 702, 878, 882, 885, 892, 893, 899, 901
 Anatolien 1-3, 5, 7, 9-11, 22, 28, 35, 39, 58, 76, 156, 158, 230, 325, 345, 359, 415, 492, 517, 531, 585
 Animismus 294
 Anitta-Text 10f. mit Anm. 30, 185, 186, 188, 243, 612, 615
 Anlockungsoffer 644, 810
 Anlockungsritual 379
 Annalen des Hattušili I. 12, 486, 586
 Anrufungsritual 379, 787, 808, 809, 816
 AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} 201f., 772
 AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festritual 32, 183, 199, 201, 202, 205, 215, 247, 259f., 261f., 303, 306, 325, 365, 382, 386, 432 Anm. 83, 450, 452, 454, 459, 485f., 513, 532f., 563, 587, 591, 594, 602, 608, 611, 631, 646, 653, 655, 661, 663, 669, 671, 677, 682, 685f., 688, 690f., 693f., 696, 699, 722, 740, 753, 763, 768 Anm. 63, 772-828, 839 Anm. 57, 840, 841 Anm. 65, 842 Anm. 72, 843 Anm. 76
 AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Opfer-ritus 775
 AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Speiseopfer 779, 796, 821, 870f.
 Antentempel 71f.
 Anthropogonien 176
 Antilope(n) 438, 533, 532 Anm. 322, 536, 728, 736
 Antimonpaste 354
 Antipathie 878, 892
 Anzu-Mythos 102
 Aphrodisiaka 87
 Appu-Märchen 377, 381
 Aqhat-Epos 60
 Arahšamna 81
 arda-Vögel 224
 arḫuz(za)-Kultanlage 790
 (siehe auch Kultanlage)
 arkiu-Gebäudeteil 750f., 753, 760, 762, 768, 788, 793, 816, 845, 905
 armer Mann 491, 703, 705, 730
 Artisten 689
 arzana-Gasthaus 740, 744
 Askoi-Gottheiten 452, 454-456
 Askos/Askoi 144, 187, 263, 435, 437f., 450f., 454-459, 491, 510, 589f., 599, 619, 677, 691, 698, 701f., 718-720, 722, 728, 734, 739f., 751, 762, 776, 779, 785f., 791, 797, 818f., 828f., 832, 840, 843
 Asphodeloswiese 218
 Astarte-Papyrus 561
 Astragale 235, 237
 ašuša-Stadttor 455, 617-618, 722-723, 729, 754, 766
 (siehe auch Stadttor)
 Atefkrone 415
 Atlanten 110, 136, 138f., 144, 466
 Atrahasis-Epos 87 Anm. 27, 176, 178-180, 397
 Auerochsengehörn 56
 Augen 705, 712
 Auge, böses 252, 885
 Augen des Wettergottes 104
 Augenblicksgötter 295
 Augenidole 77, 477
 Aussaat 51, 85
 Aussendepraktiken 65
 Aussetzungsmotiv 612f.
 awiti (siehe auch Löwe, geflügelt) 500 mit Anm. 82
 awiti-Löwengefaß 535
 Axt/Äxte 71, 73, 203f., 226, 231, 237, 256, 323 mit Anm. 58, 343, 355, 481, 500, 504, 513f., 571, 625 Anm. 44, 634, 653, 682, 686, 698 Anm. 25, 701, 762, 810
 Axt der Ištar 352
 Prunkaxt 351
 Streitaxt 351
 Zeremonialaxt 136, 204, 682
 Axttanz 513f., 811
 AZU-(Beschwörungs-)Priester 170, 626, 654, 657, 661, 780, 782, 797, 810f., 813, 815, 823
 Backofen 55
 BALAG.DI-Musiker 861f., 866, 867, 868, 874, 878

- Baḫu-Mythenzyklus 60, 86, 99, 102, 103, 105, 140, 276, 316, 336, 352, 357, 561, 562
 Bär(en) 49, 251, 647, 687, 752, 762
 Bärenmaskenträger 64, 687, 730, 734f., 749
 Bassetki-Statue 182 Anm. 5, 542
 bašmu-Schlange 116, 139, 404
 Bauabschlußritual 256
 Bauer 196f., 207 Anm. 175
 Baum 118
 Baumdämonen 305f.
 Baumgeister 304
 Baumaterialien (Numina) 251
 Baumgöttin(nen) 306
 Bauholzbeschwörung 252
 Baumeisterritual 100
 Bauopfer 48, 65f., 66 Anm. 99, 256
 Bauritual 261, 266
 Begrüßungszeremoniell 93 Anm. 44, 754, 793
 Behexung 884ff.
 Beinhaus 61
 Bekleidungszeremonien 191, 851f., 855
 „Berg des Himmels und der Erde“ 118
 Bergdyaden 137, 138, 471
 Berg(e) 89, 122, 136, 137, 138, 170, 209, 272, 294, 297, 460, 508, 543, 725, 859
 Berggenius 410
 Berggott/Berggötter 118, 136, 138, 144, 173, 193, 194, 253, 303f., 333, 344, 387, 410, 454, 461-464-464, 466, 482, 493, 496-498, 509-513, 526, 537, 546, 599, 614 Anm. 492, 633, 635, 646, 688, 703-705, 751, 762, 813, 819, 825, 849, 865-867, 871, 906
 Berggötter-Opferliste(n), siehe Opferliste(n)
 Berggöttin 344 Anm. 232, 362, 429
 Bergkönig 183, 390, 819
 Bergkulte 330, 462
 Bergpaar 138
 Bergschaf 503, 532
 Bernstein 126
 Besänftigungsritual 708 Anm. 52, 715f.
 Besänftigungszeremoniell 819
 Beschwörer(in) 20, 221f., 280, 289, 291, 304, 333f., 387, 398, 434, 457, 460, 743, 746, 795f., 882, 884, 888, 890f., 894f., 899-901, 903-905, 907f.
 Beschwörung(en) 38, 100, 121, 130, 153, 162, 208, 213, 220, 252, 261, 283, 311f., 334, 348, 381, 439, 446, 483, 545f., 603f., 674, 726, 890, 892, 904
 Beschwörung an den Wettergott 184
 Beschwörung des Gebärens 273
 Beschwörung der Ša(w)oška 881
 Beschwörung des Lebens 437
 Beschwörung des zilipuriyatalla-Priesters 250 Anm. 5
 Beschwörungsgebet 725
 Beschwörungspriester 128, 153, 211, 212, 213, 283, 284-286, 287-289, 303, 326, 355, 376, 392, 421, 495, 577, 644f., 657, 663, 673, 678, 686, 738, 770, 882, 888f., 909
 Beschwörungspriester von Arinna 749
 Beschwörungspriester von Tawiniya 735
 Beschwörungspriester von Zippalanda 749
 Beschwörungspriesterin 219, 225, 247
 Beschwörungspriesterin des Palastes 770
 Beschwörungsritual 18, 65, 111, 114, 135, 145, 148, 169, 174, 271, 275, 294, 304, 347, 355, 375, 395, 414, 432, 433, 438, 486, 488, 503, 538, 563, 637, 646, 647, 648, 657, 876-911
 Beschwörungsritual der Alli 506
 Beschwörungsritual der Nikkaluzzi 883
 Beschwörungsritual der Pupuwanni 266
 Beschwörungsritual der Tunnawi 127 Anm. 108, 884, 891
 Beschwörungsritual des Zarpiya 329, 686
 Beschwörungssammlung Šurpu 169 Anm. 111, 397 Anm. 153
 Bestattungen 40, 42, 49
 Bestattungen, individuelle 40
 Bestattungen, intramural 40, 51, 60
 Bestattungsplätze 41
 Bestattungsritual 184
 Bestattungssitten 49, 60-62, 68

- Bestattungszeremoniell 489 Anm. 2, 534
 Bett 145, 146, 210, 222f., 223, 244, 262, 555, 895
 Betyale 72
 Biene 65, 304, 435 mit Anm. 121, 438, 445, 610, 702, 708, 710-714, 876, 881
 Bienenmutter 435
 Binderitus 675
 Bišaiša-Mythos 494
 bisexuell 120
 Bitik-Reliefvase 525
 Blei 287, 717f.
 Blinder 686
 Blitz(e) 91, 100, 171, 184, 217, 294f., 322, 324, 326, 329, 359, 440, 707, 715
 Blitzgott 326, 370
 Blut 46, 50, 80, 116, 127, 151, 177f., 179, 571, 644, 655, 657, 665, 805, 859, 902
 Blutaltar 68
 Blutlibationsopfer 651, 653
 Blutopfer 292, 293, 603, 654, 666
 Blutritus 229 Anm. 247, 805
 (siehe auch „Ritus des Blutes“)
 Bogen 63, 79 Anm. 2, 351, 370f.
 Bohne 4, 878, 900
 Boot 906
 Boten-Dyade 312
 Brandbestattungen 235, 237
 Brandopfer 417, 572, 573, 659, 660, 661-663
 Brandopfer, siehe ambašši-Brandopfer
 Bräutigamsgabe 104
 Bräutigamsgeschenk 419
 Bronze 65, 84, 174, 203, 236, 252, 267, 424, 489f., 493, 511, 513
 Bronzelanzen-Männer 203, 652, 653
 Bronzezeit 69, 75
 Bronzespiegel 234
 Brot 119
 „Brot des Donners“ 823
 Brotopfer 110, 144, 516, 745, 780, 782, 872
 Brotopferfritus 824, 835
 Brotritus 760f.
 Brüder-Schwester-Motiv 613
 „Brudersohn der Tawananna“ 12, 420
 Brunnen 127, 174, 285f., 702, 720, 736, 819
 Brunnengöttin 285
 Brunnenhaus 625
 Brunnennymphen 501
 Bukranion/Bukranien 55, 57
 Chalkolithikum 49, 66, 70, 79, 150, 632
 Chalcedon 154
 Chaos 86, 103, 106f., 117, 120, 131, 876
 Charisma 206, 216
 China 135
 Dach 228, 229, 250, 256, 276, 278f., 283f., 430, 683, 727, 785, 786, 867f., 869, 892
 Dach, rituelles Abdichten 746
 Dagān-Emblem 174
 Dagān-Kult 164, 165
 Dagān-Tempel 164
 Dagān-Thron 174
 dahānga-Kultschrein 570, 598, 601, 605, 662f., 696, 700, 739, 741f.
 (siehe auch GN Dahāngu-Dahāgunanu, Dahānga(wili))
 damnaššara-Männer 336
 damnaššara-Sphingen 591 Anm. 361
 (siehe auch GN Damnaššara)
 Dämon(en) 343, 896
 Dämonen, löwenköpfig 636
 Dämonengruppen 242
 Dämon der Ruine 89 Anm. 37
 dämonische Gottheiten 503
 Danaiden-Erzählung 613
 Dardanellen 5, 22
 Defixionspuppen 879, 883, 885f., 897f.
 Dema-Gottheiten 107ff. mit Anm. 10, 110f.
 Demiurg 111, 115, 120, 122, 143, 146, 157f., 159f., 167, 169, 171, 173
 Deponierungsrituale 252, 255
 Devotionsgestus 463 Anm. 22
 di penates 243
 Dienstanweisungen Tuḫaliyas IV. 195
 Dijāla-Gebiet 476, 516, 537
 Dilmun-Mythos 118
 Diluvialland 3
 Diorit 90, 95, 154, 252, 254
 Dioritsäule 123
 Dioritsteindämon 86
 Dioskuren 470
 Djemdet-Našr-Zeit 318, 479, 519, 537

- Dolch 62, 71, 231, 237
 Domestizierung 2
 Donner 323f., 326, 329, 683, 765, 823
 Donnergott 370
 Donnerkeil 27
 Doppeladler 592, 634
 Doppelgeschlechtlichkeit 115 Anm. 63
 Doppelgottheit 98, 477
 Doppelhornsymbol 68
 Doppelstier 319f., 471f., 548
 Doppelvoluten 77 Anm. 146
 Dorfgemeinschaft 3
 Drachenmythen 86
 Dreiergruppen 477-481
 Dreschplatz 225, 735
 Dritte Dynastie von Ur, siehe Ur-III-Dynastie
 Dschebel al-ʿAqra^c 13 Anm. 42, 83
 Dualismus 876
 dubanzagi-Ritualgefäß 523f., 554, 865
 Durchschreitungszauber 280, 830, 881, 898f.
 Dyade(n) 77, 110, 119, 245, 282, 284, 298, 313, 319f., 360, 387, 391f., 427f., 432, 442, 469-472, 474, 481, 546, 573f., 776, 794, 880
 Dynastiegründungslegende(n) 540, 608
 Eber 55f., 63 Anm. 80, 64, 67, 303, 437, 521, 531, 536f., 752, 757
 Ecken 126 mit Anm. 98, 252, 254f., 265f., 267, 290
 Ei 120, 136, 706
 Ei, kosmisches 107f.
 Eiche 187, 227, 305, 443, 691, 700, 701 mit Anm. 31, 702, 718, 727, 741f., 744, 746
 Eichenzeremoniell 701
 Eidbruch 365
 Eidechse 897
 Eidgötter, siehe Schwurgötter
 Eidgöttin, siehe Schwurgöttin 349, 399
 Eingeweideschau 689
 Einsetzungsritual der ėntu-Priesterin 574 Anm. 225, 576 Anm. 230, 880 Anm. 27
 Eisen 201, 254f., 267, 287, 493, 496f., 511-513, 517, 523, 717, 727
 „Eisen des Himmels“ 126 mit Anm. 99, 880
 Ekstase 28, 64, 187
 Ekstatikerin 400
 Ekur 160, 174
 Elbistan 9
 Elektron 69
 Elfenbeinplatte aus Megiddo 144
 Elkunirša-Mythos 558
 Emblem 866
 kunešeli-awaddu-Emblem 866
 šukri-Emblem(?) 863
 šurinni-Emblem 863, 866
 šurzi-Emblem(?) 872
 Embryonalstellung 50
 Empfangsritus 753 Anm. 20
 Enkel 15, 20, 227, 238, 419f., 725, 728, 870
 Enkel des Wettergottes/Teššop 209, 337, 448, 634
 Enkelin 428
 Entmannungssage 124
 Entrückung 131
 Entsühnung 36
 Entsühnungsritual 261, 264, 716f.
 ėntu-Priesterin(nen) 264, 318 mit Anm. 22, 394, 504, 514, 574 Anm. 225, 576f., 641 Anm. 9, 685, 690, 700, 722, 729f., 731 mit Anm. 149, 732-734, 736, 749, 757, 840, 842f., 880 Anm. 27
 enūma eliš 79, 80, 100, 106, 108, 120, 139, 147, 150, 177, 329
 Epidemie 24, 36, 37, 99, 206, 211-213, 369, 640, 648, 877, 910
 Epitheta 307-314
 Epos vom Jäger Aqhat 62
 Epos von Inanna und dem Berg Ebiḫ 317
 Epos „Enki und die Weltordnung“ 323, 324
 Equiden 217f., 531, 533, 583, 647
 Erčiyes Daḡi 612, 614
 Erde 53, 80f., 90, 94f., 102, 107, 116-120, 122f., 125, 127f., 130, 134, 136, 149, 151-158, 160, 169-171, 296, 300, 320, 419, 429f., 460, 466, 470, 478, 635, 911
 Erde-Himmel 115, 153 mit Anm. 3, 391 Anm. 94, 557 mit Anm. 127
 (siehe auch Himmel-Erde)
 Erde-Unterwelt 122
 Erdgöttin(nen) 53, 57f., 148, 160, 300, 303f., 423, 432-436, 442
 Erdgräber 231, 234

- Erdgrubenbestattungen 236-238
 Erdmutter 150, 154, 156
 Erdmuttergöttin 156, 435
 Erdscheibe 89, 125, 127, 132, 139, 143, 157, 417, 421, 688
 Erneuerung 697-699, 701, 723f., 729, 746, 876
 Erneuerungsriten 230
 Ernte 51, 85
 Erntedankfest 827
 Erntefest(e) 171, 694 mit Anm. 144
 Erntegott 162
 Erntegottheiten 112
 Ernteopfer 65
 Ersatzkönig 207 Anm. 175
 Ersatzkönigsritual 157, 191, 200, 207, 213f., 244, 370, 375 Anm. 478, 459, 894
 Eršahunga-Gebete 324 Anm. 71
 Erweckungsritual 712
 Esangila 122
 Esel 87, 567, 615, 647, 888, 897, 904, 910
 Eselhengst 647 Anm. 65
 Eule 358
 Eunuchen 195
 Evokation 128, 152, 228
 Evokationsritual(e) 471, 505, 622, 642, 864 Anm. 75
 Evolutionskosmogonie(n) 80, 119
 Exkarnation 50, 61, 62
 Fackel(n) 602, 752, 762, 839, 846, 852f., 858
 Fackelfest 368, 601, 846
 Fackellauf 602, 846
 Falke 285, 347, 453f., 517, 525f., 547, 647, 687, 881
 Familiengötter 249, 258, 308
 Familiengräber 233, 236f.
 Familienverband 51
 Fangnetz 79 Anm. 2
 Faust 323, 521, 526, 812 Anm. 214
 Faustkämpfe 680
 Feder 715
 Fee 351
 Feldzeichen 455
 Feldzugsopferitual 27
 Feldzugsorakel 27
 Felle 61
 Felsentempel, siehe Yazılıkaya „beständiges Felsheiligtum“ 35
 Felsrelief vom Gezbel-Paß 371
 Felsrelief vom Karabel 371
 Felsrelief von Darendé 388
 Felsrelief von Fraktun 388, 513, 526, 672
 Felsrelief von Haci Bebekli 453
 Felsrelief von Imamkulu 361
 Felsrelief von Yeniköy 453
 Fenster 102, 104, 131, 227, 262, 263, 276, 277f., 335, 403, 438, 518, 623, 654, 704, 708, 718, 725, 766 Anm. 55, 779f., 788f., 793, 803-805, 815, 817, 819, 845
 Fensterriten 277
 Fensterrituale 259
 Fensterzeremoniell 780
 Ferkel 214 Anm. 187, 376, 609, 647, 894, 897, 899, 908, 909f.
 Fest(e) 674-875
 „Fest des Donners“ 375, 377
 Fest der „Freilassung“ 129, 135, 332, 336, 405, 541, 549-553, 563
 „Fest der Hirsche“ 362, 401, 404
 „Fest des Loses“ 698
 „Fest des Mondes und des Donners“ 485
 „Fest des Schweines“ 847
 „Fest des Waldes/ der Baumplan-tagen“ 556, 845
 Feste der Išbara 400-402
 Festgemeinde 649, 658, 672, 674f., 680, 848, 875
 Festkalender 34, 59, 164, 692-659
 Festkalender von Alalah 557
 Festkalender von Halab 556
 Festkalender von Ugarit 562
 Festkalender von Zippalanda 591
 Festmahl 575f., 677
 Festmythos/Festmythen 551, 702-719
 Festornat 750
 Festritual, siehe Ritual
 Festritus „des Anrufens der Hebat“ 27
 Festumzug 70
 Festung 767
 Festversammlung 803
 (siehe auch Versammlung)
 Festzeremoniell 71, 277
 Festzug 574, 730, 732, 749, 751-753, 798, 858, 865
 Feuer 101, 119, 219, 246, 261, 267, 273, 297, 659, 852, 899, 903
 Feuergott 210, 297, 394
 Feuerritus/Feuerriten 65, 810
 Feuerstelle(n) 899f., 910

- Feuerzeremoniell 618
 Fingernägel 879
 Fingerringe 62, 63
 Firmament 122
 Fisch/Fische 392 Anm. 100, 499 mit Anm. 79, 531, 609, 642, 897
 Fischerehepaar 302, 381
 Fischmann 116
 Fischorakel (siehe auch Orakel) 392 mit Anm. 100
 Fleischopfer 208, 654-657, 780
 Fleischorakel (siehe auch Orakel) 208, 690
 Fluch des Wettergottes 11
 „Fluch über Akkade“ 8, 109
 Fluchdichtung 89
 Fluchformel 11, 89 Anm. 37, 564
 Fluchzauber 885
 Flügelsonne 136, 138, 466, 627
 Fluß/Flüsse 81, 122, 124, 128, 179, 180 Anm. 17, 209, 272, 294, 297, 327, 333, 434, 452, 460, 464, 466, 508, 543, 598, 745, 830, 842, 859, 862, 865, 879, 899, 902, 906-908, 911
 Fluggott 456, 646, 865, 871
 Fluggöttin(nen) 180, 410, 452, 464-466, 502, 503 Anm. 102, 685, 758, 862
 (siehe auch Bāliḥa und GN ^DZuliya)
 Flußkrebs 404
 Flußrandbewässerung 3, 324
 Flußufer 284, 290, 811, 830, 865, 891
 Frau des Himmels(-Gottes) 107
 „Frau des tazzili-Beschwörungspriesters“ 721, 793
 „Frau des Wettergottes“ 184, 590 Anm. 341, 691, 738, 835
 Frau im Fenster 276 Anm. 180
 „Freilassung“ (siehe Fest der „Freilassung“)
 Fremde 679
 Fremdling 89
 Friedhof 39, 233, 236
 Frösche 87, 538 Anm. 389, 609
 Fruchtbarkeit 54, 60, 66
 Fruchtbarkeitsgott 99, 133, 702
 Fruchtbarkeitskräfte 51
 Fruchtbarkeitszauber 66, 687
 „frühere Götter“ 90, 98, 99, 111f., 114, 161, 257, 283, 284-287, 289, 395, 398, 405, 431, 468, 509, 525, 551, 581, 655, 664, 709, 883, 889, 906
 „frühere Könige“ 182, 334, 909
 Frühlingsäquinoktikum 693
 Frühlingsfest in Arinna 587
 Frühlingsfestrituale 466f.
 Fuchs 55, 159
 Fürbitter(in) 268, 474, 468, 471, 581
 Fürbittergottheiten 310
 Fußboden 250
 Füße 242, 296, 593
 Fußnägel 879
 gabbi-Gegenstände 573 Anm. 224 (siehe auch GN gabbi-Gottheiten)
 GALA-Sänger 822
 Gallenblasenorakel 678, 691, 807 (siehe auch Orakel)
 Gallû-Dämon 343
 Garten/Gärten 155, 410, 479, 574, 782, 809, 905
 Gartenritual 133
 Gärtner 155 Anm. 13, 158, 547
 Gazelle(n) 4, 139, 647
 Gazellenjagd 47
 Gazellenkopf 370, 358
 Gebärgestell 292
 Gebet 38, 209, 428, 450, 674, 739
 Gebetsanrufungen 824
 Gebetsritual 429
 Gebärbrot(e) 144, 256, 266, 376, 603, 644, 732, 808
 Geburt 68, 179
 Geburtsgöttin(nen) 156, 178, 372f., 387, 468, 482, 484, 557f., 581
 Geburtshelferinnen 483
 Geburtshilferitual 179, 229 Anm. 247, 261, 273, 316, 387, 434, 439, 460 Anm. 1, 483f., 542, 646, 662, 666, 881, 888
 Geburtsmythos des Teššop 323f.
 Gefäße, tauromorph 533f.
 „gefesselter Gott/gefesselte Götter“ 81, 111, 177
 Geier 43, 49, 55, 57, 60 mit Anm. 73, 61f.
 Gänsegeier 56
 Geier-, Heiligtum“ 57
 Geiergöttin 60
 Geiermutter 62
 „Geier-Stele“ 652
 Gelb 56
 Gelübde 423
 Genesis 53, 172

- Genital/Genitalien 194, 215, 770, 794, 824
 Genius des Riegels 280
 Gepardenverehrung 60
 Gerätegeister 298
 Gerste 2, 4
 Gerstengott 36, 163
 „Gesalbter“ 33
 Geschenke 677f.
 Geschwister-Inzest-Motiv 613
 Gesichtsvasen 529f.
 Gestik 618f.
 Gestirne 80, 144
 „getötete Götter“ 111
 Getreide 3, 16, 77, 100
 Getreidegott 82, 83, 112, 163f.
 (siehe auch GNN Dagān, Enmešar(ra), Kūmarbi, Mōtu)
 Getreidegottheiten 112, 263
 Getreidegöttin 259, 443, 454, 790, 818, 843, 844
 (siehe auch GNN Halki, Nisaba)
 Getreidekörner 65
 Getreideritus 101
 Getreidesaat 85
 Gewand 74
 Gewässer 170
 Gewitterritual(e) 263, 278, 436, 523, 648, 652, 655, 684
 Gezbel-Paß 13, 390, 462
 „Gilgameš, Enkidu und die Unterwelt“ 118
 „Gilgameš und der huluppu-Baum“ 118, 119
 „Gilgameš und Huwawa“ 305
 Gilgameš-Epos 4, 52, 131, 146, 178, 218, 305, 345, 357
 gipeššar-Längenmaß 91
 Gips 55, 56
 Gipsmörtel 41
 Glied (siehe auch Penis und Phallus) 158
 Gold 9, 149, 174, 201, 222, 224, 227, 252, 287, 296, 355, 424, 489, 493, 500f., 511-513, 531f., 536, 692
 Goldbecher von Ḥasanlū 174, 521 Anm. 247, 527f.
 Goldscheibe von Magnesia 511
 Goldlanzen-Männer 203
 Gott, gefesselt 81
 Gott auf dem Stier 57
 Gott der Viehherden 81
 Gottesstäbe 216
 Gottheiten des Hauses 259
 Götter, uralte 300, 603
 „Götter aus Eisen“ 861
 „Götter des Eisens“ 585
 Götter der Erde 398
 „Götter des Großvaters“ 111
 „Götter des ḥamri-Hauses“ 228 Anm. 246, 403
 „Götter des Ḥatti-Landes“ 300
 „Götter seines Hauptes“ 209
 Götter des Himmels 398
 „Götter seines Körpers“ 209
 Götter des Landes 209
 „Götter des Riegels“ 262 Anm. 80
 „Götter des šinapsi-Hauses“ 228 m. Anm. 246, 403
 Götter der Stadt 209
 „Götter der Tiefe“ 111
 Götter der Unterwelt 132, 208
 „Götter des Vaters“ 243
 Götter von Vater und Mutter 209
 „Götteradreßbuch“ (aus Aššur) 319 Anm. 40
 Götterbilder 72
 Götterbote 303
 Götteremblem 510-512
 Götterfamilie 59
 Göttergemach 91f., 94f.
 Göttergesellschaft 339
 Göttergesellschaft von Çatal Höyük 57
 Götterglauben 52
 Götterknabe 59
 Götterkollektiv(e) 308, 468f.
 Götterkönig 83, 172, 173
 Götterkreis des Teššop 332
 Götterlanzen 510f.
 Götterliste 166, 168, 171, 363, 403
 Götterliste An:Anum 107, 166 Anm. 81, 168, 396, 472, 565 Anm. 170
 Götterliste, hurritische 268
 Götterliste aus Fara 339
 Götternamen 307-314
 Götterprozession 704
 Götterrevolution 176
 Götterstäbe 510, 512
 Götterstatuetten 70, 211, 534
 Götterstatuettenbeschreibungen, siehe Statuettenbeschreibungen
 Götterstele 73
 Götterthron 275
 Götterversammlung 87, 98, 101, 121

- Anm. 86, 122, 176, 192, 398, 558, 601, 636, 697, 716, 723 Anm. 112, 724, 727, 739, 741
 Götterwaffen 79 mit Anm. 2
 Götterzorn 36
 Gottesfurcht 37
 Gottesstrafe 24
 Gottheit 73
 „Gottheit des Blutes“ 286f.
 „Gottheiten meines Körpers“ 459
 Gottheiten der Stelen 508
 Gottheiten der Tempel 508
 Göttin, nackte 76, 87f., 317, 356-358, 360-363, 375f., 414, 464, 479, 494, 527, 614
 Göttin, thronend 58, 76
 „Göttin der Nacht“ 22, 292, 352f., 416, 489, 504, 505, 513, 570, 574, 579, 664, 666, 902
 (siehe auch GN Mušitu)
 „Göttin der Nacht von Laḫḫurama“ 352
 „Göttin der Nacht von Šamuḫa“ 312, 352, 416
 Göttinnen 55, 58, 68
 Grab 41, 72, 223
 Grabbeigaben 50, 62f., 70, 217f., 886
 Gräberfelder 230
 Grabgruft 92 Anm. 43, 210
 Grabhäuser 233
 Grabinventar 69, 70
 Grabkammer 210, 220, 232
 Granatapfel 408, 552
 Grau 56
 Greif 29, 348, 360
 Grenzvogt 33
 Grenzwirtschaft 131 Anm. 127
 „Große Versammlung“, siehe Versammlung
 „Großer Gott“ 209
 Großkönig 35
 Großmutter 221, 226, 429, 433, 447
 Großmuttergöttin 300
 Großpriester 33
 Großreichszeit 23-36
 Großvater 221, 226, 238, 419, 429, 433, 597, 711f., 829, 852, 870, 872
 Großvater-Enkel-Beziehung 238, 419, 420 Anm. 5
 Großvatergott 300, 324
 Grube 128, 906, 908
 Gruft, siehe Grabgruft
 Grundsteinlegung 727
 Grundsteinlegungsrituale 252, 255
 Gruppensyaden 475
 Gurke 245, 757, 794
 Gußopfer 241
 Gutäer 7
 Haare 879
 Ḫäburbgebiet 5, 9, 14
 Hacke 118, 120, 149, 160, 164, 177, 197 Anm. 88, 224, 279, 548
 Hades 130 Anm. 118
 Hain(e) 33, 435, 461, 508, 526, 591, 598, 610, 790 Anm. 112
 Hain der Ḥannahanna 438, 456
 Ḫalaf-Kultur 75
 Ḫalantuwa-Residenz 199, 202f., 262 Anm. 79, 274, 296, 454, 508, 551, 590, 623, 741, 749, 759, 766, 771, 775, 782-786, 790f., 797, 803, 820-822, 830-835, 839, 842f., 845f.
 ḫaliyami-Priester 734, 797, 837
 ḫalli(ya)ri-Tempelsänger 684, 685, 753
 ḫaluppu-Baum 145f.
 (siehe auch huluppu-Baum)
 Hammer 868
 Ḥammurabi-Dynastie 12, 16, 239
 ḥamri(-Miniaturnhaus) 264, 338, 402 mit Anm. 192, 403 mit Anm. 201, 519, 562, 563, 870
 Handabdrücke 65
 Hände 57, 712
 Handwaschritus 768
 ḫaniya-Stadttor 618, 754
 (siehe auch Stadttor)
 ḫapi(ya)-Leute 681, 684, 685, 690, 730-735, 749, 766, 770
 ḫappu-Vogel 872
 Ḥarab-Mythos 79f., 82, 85, 150, 722
 ḫarpanušša-Gebäcke 209
 Harpune 39
 ḫaršpauwant-Brot 644
 ḫarzazu(ta)-Brotspeise 643, 755, 779, 819, 845
 Hase 360, 408, 453, 498, 533, 647
 ḫašmanu-Stein 126
 ḫatauri(-Schlacht-)Fest 690, 785f., 795, 797, 803, 808, 839, 842f.
 „Haus des/der Askos/Askoi“ 619, 640, 843
 „Haus des Großvaters“ 246, 852, 871
 Hausbaurituale 250 mit Anm. 5

Hausbestattungen 55, 249f.
 Hausecken 254, 262, 283
 Hausentsühnungsriten 264
 Hausentsühnungsrituale 282-293
 Hausgemeinschaft 51
 Hausgottheiten 258-262, 272-275, 779
 Hausgöttin 261, 439
 Hauskulte 40, 43, 45, 54, 67, 249ff.
 Hausnumina 262-282
 Hausreinigungsriten 293
 Haussegen 724
 Hebamme(n) 261, 437, 439, 474, 483, 888
 Hebamme(n) 156, 442, 480, 482, 484
 Hedammu-Mythos 153, 170, 174, 176, 357, 359, 487, 494
 „Heiligtum“ der gebärenden Göttin 56
 Heilgöttin 155
 Heilsnumina 257
 Heil(sopfer) 417
 Heilszustand 718f.
 Heilungsritual(e) 152, 261, 303, 412, 432, 439-441, 458, 710, 719, 893
 hekür 244-247
 Helfergötter 468
 Heptade(n) 115, 129, 262, 268, 298, 312, 347, 369, 372, 427, 442, 452, 457, 481-483, 485f., 570, 572f., 609 Anm. 455, 609 Anm. 455, 613 Anm. 18, 614, 618, 646, 662f., 776, 817f., 820, 822, 880, 885
 Heptade des Sonnengottes 144, 381
 Herbstfest in Arinna 588
 Herd (siehe auch GN Kuzzanašu) 40f., 44, 54, 67f., 119, 144, 226f., 249f., 252, 254, 259, 261-263, 267-275, 282f., 287f., 293, 335, 439, 441, 514, 516f., 523, 587, 644, 649, 660, 662, 669, 673, 708, 718f., 721, 724, 727f., 732f., 735, 743, 755, 764f., 769, 779, 781, 784f., 789, 793, 802-805, 813, 815, 817-819, 824, 832, 835f., 845f., 853, 869
 Herdfeuer 268f., 271f.
 Herdgenius 481
 Herdgottheiten 268, 272
 Herdgöttin (siehe auch GN Kamrušepa) 261, 268, 439, 517, 728, 757, 764
 Herdminiaturen 254
 Herdopferritus 272
 Herdopferzeremoniell 869
 Herdriten 65, 270-272
 Herdsatzungsritual 268, 727f.
 Herdstelle(n) 40f., 45, 47, 49, 55, 65, 74, 237 Anm. 22, 254, 267 Anm. 121, 289, 587, 638, 739, 830, 869, 910
 Herdtriade 271f.
 Hermaphroditen 342
 hermaphroditische Gottheit 407
 hermaphroditische Wesen 115
 Herold 679, 730, 732-734, 760, 763, 767f., 797, 802f.
 Herolde des Wettergottes 691
 „Herr der Tiere“ 59
 „Herr der Grenzwache“ 33
 „Herrin der Erde“ 132
 „Herrin der Tiere“ 59 mit Anm. 64
 Herrschaftsinsignien 162, 186, 242
 Herz 655, 657, 665f., 668, 705, 811, 815, 826, 833, 854, 859, 865
 Vogelherz 660
 Herz und Augen des Wettergottes 104
 Hethiter 5, 7, 10, 12, 16, 29, 38
 „Hiatus Palaestinen“ 3, 43
 Hierodulen 347 mit Anm. 249, 348, 403, 468, 473, 503, 565 Anm. 172, 758, 901
 Hieros gamos (siehe Hochzeit)
 Hilfsgeist(er) 100, 304, 333, 468, 708
 Hilfsgeister des Teššop 333
 ħilistarni-Figuren 506, 851, 862, 864f.
 Himmel 53, 65 Anm. 95, 80, 86, 89, 90, 92-95, 97, 107, 116-119, 122, 125f., 133f., 136, 137-143, 145-149, 151-157, 160, 169-171, 249f., 253, 276, 294, 296, 298f., 320, 429f., 452, 460, 466, 470, 478, 635, 752, 888
 Himmel-Erde 53, 106, 116 mit Anm. 69, 125, 134, 153, 258, 272, 333, 430, 460, 543, 554, 556, 590, 697, 737, 741, 776, 876f., 890, 902, 906 (siehe auch Erde-Himmel)
 Himmel-Erde-Trennungsmythos 118, 122, 149
 Himmel-Erde-Trennungswerkzeug 175
 Himmel-Erde-Unterwelt 478
 Himmel-Meer 107
 Himmelfahrt 65
 Himmelsfenster 276
 Himmelsgott (siehe auch GN Anu) 3,

53, 83, 109, 111, 121, 123, 134, 188, 298f., 301, 317, 323, 340, 473, 546
 Himmelskönig 86
 Himmelsleiter 65, 135, 487
 Himmelsreise 65 Anm. 95
 Himmelsrichtungen 34, 126
 Himmelssäule 135f.
 Himmelsstier 154, 317, 321
 Himmelstor 142
 Himmelsträger 119, 135
 Himmelsvogel 303
 Hirsch/Hirsche 63 Anm. 80, 67, 69f., 303, 432, 437, 446 Anm. 36, 450 Anm. 10, 452-454, 492f., 498f., 521f., 525f., 531f., 578, 583, 587, 612, 614, 647, 752, 762, 818, 820
 Hirschgefäße 532 Anm. 322, 535
 Hirschgehege 587, 818
 Hirschgott 64, 432, 450 mit Anm. 10, 520, 578
 (siehe auch GNN Lullayamma, Kurunta und Rünta)
 Hirschjagd 64
 Hirschkuh 63, 69
 Hirschkult 432
 Hirschrhyton 512, 527
 Hirte 81, 197
 Hirtenmantel 197, 199, 205
 Hirtenstab 181
 ħišū-/ħeštā-Totentempel 22, 244f.
 (siehe auch Totentempel)
 (h)išuwa-Festritual 18, 138, 228 Anm. 246, 246, 279, 282, 319, 364-366, 383, 387, 395, 401, 404f., 410f., 417, 460, 467, 470, 476, 496 Anm. 48, 504, 506, 512, 515, 523, 545, 563, 571 Anm. 224, 656, 663-665, 668, 672, 674 Anm. 4, 679, 684, 688, 745, 773 Anm. 11, 848-875
 ħiyara-Fest 556 mit Anm. 113
 Hochzeit, Heilige 341, 344, 436
 Hochzeit von Himmel und Erde 153-156
 Hockerbestattungen 48, 50, 233, 237
 Hockerlage 230, 236
 Hockerstellung 50, 231, 232
 Hoden 66, 560, 687, 720, 770
 Hof 44, 262, 280f., 283
 Hofgenius 263f.
 (siehe auch GN Ĥilašši)
 Hofzeremoniell 674, 741, 783f., 791, 797, 806, 831f., 835, 840, 845
 Höhenkulte 330, 344
 Höhle(n) 127 mit Anm. 104, 603, 604, 704, 713
 Höhle von Lascaux 59 Anm. 64, 304 Anm. 72
 Holz 47, 493, 500f., 513, 514
 „Holz des Hašam(m)ili“ 817, 819
 Honig 101, 155, 240, 255, 644-646, 668, 714, 886
 Honigopfer 223 Anm. 231
 Honigtöpfe 833f., 846
 Horn 56
 Horn der Ziege 437
 Hörnermütze 315
 Hörnerpaar 71
 Hügel, reiner 108
 ħullit-Gebäck 644
 ħulukanni-Kutsche 186, 200f., 282, 455, 721f., 725, 730, 731, 736, 753, 765, 783, 793, 795, 830, 832 (siehe auch Kutsche)
 ħuluppu-Baum 118, 119, 145 (siehe auch ħaluppu-Baum)
 Hund(e) 116, 141, 234, 289, 291, 369, 376, 394, 566, 583, 647, 662, 687, 894, 897, 899, 901, 903, 908, 910
 Hunde des Jarri 369, 376
 Hunde der Ningal 369, 376, 644
 Hundeköpfe 527
 Hundemaske(n) 64, 687, 730
 Hundemaskenträger 64, 78, 454, 749, 757, 761f., 766, 772, 781, 785, 801f., 820, 823, 840
 Hungersnot/Hungersnöte 35f., 86, 96, 103, 206, 325, 640, 709
 ħup(p)ar(a)-Schale 670f., 701f., 732, 734, 742, 757, 760f., 763f., 769, 789f., 812, 822, 836, 838, 872, 874, 878
 Hurriter 5-7, 14, 16, 330 Anm. 124
 hurru-Vögel 6f.
 ħurru(m) 7 Anm. 15
 ħurtišši 403
 ħušulli-Platz 910
 ħuwaši-Kultsteine 77, 507-509
 Ĥuwaššanna-Rituale 270
 Hymnen 545
 Hypostase 58, 77, 156, 164, 300, 313, 333, 357, 435, 473
 Hypostase der ‘Anat 473-475
 Hypostase des Ea 255, 570, 813
 Hypostase der Erde 300
 Hypostase der Ĥebat 389, 400

- Hypostase der Išhara 228, 396, 403
 Hypostase der Ištar 397, 473ff.
 Hypostase der Sonnengöttin von Arinna 192
 Hypostase der Ša(w)oška 473-475
- idargi-Abfallplatz 852 Anm. 21, 853f., 910
 Identifikationsritus/-riten 878, 894, 895
 Idol(e) 48f., 69, 74-76, 175, 234, 630
 Idolscheiben 477f.
 Igel 531
 Ilias 130 Anm. 118
 Illuyanka-Festmythos 103, 105, 131, 184, 276, 336, 419, 436, 458, 595 Anm. 386, 601, 607, 688, 703-707, 714, 741, 893
 (siehe auch auch GN Illuyanka)
 „Inannas Gang zur Unterwelt“ 132, 353
 (siehe auch GN Inanna)
 Inandik-Vase 318, 523-525, 759 Anm. 41
 Indien 37, 118, 135
 Indoarier 6
 Indoeuropäer 9f., 143
 Indonesien 118
 Industal 7
 Inthronisationsritual 190-192, 697
 Invokation 239
 Inzest 80, 85, 613
 Isin-Zeit 323
 Isin-Larsa-Zeit 80
 Išhara-Krankheit 399
 Išhara-Priesterin 228
 Ištanuwa-Festritual 199
 Ištar-Statuetten 500
 Ištar-Stern, siehe Stern
 itgaḫi-Reinigungsritual 271
 itkalzi-Reinigung 666
 itkalzi-Ritual 192, 237 Anm. 22, 336, 388, 638f., 674 Anm. 6
 itmari-Gefäße 668f.
 itmari-Gefäßritus 489 mit Anm. 5
- Jagd 1f., 47, 59, 438, 454, 675
 Jagdgottheiten 311
 Jagdheiligtum 59, 64
 Jagdriten 44, 63 mit Anm. 80, 438, 592
- Jagdszene 63, 592, 629
 Jagdtiere 49, 687
 Jäger 59, 62-64, 77, 198, 269, 280, 438, 454, 517, 687, 730, 734f., 801f.
 Jägerbevölkerung 59
 Jäger- und Sammlergesellschaft 2, 39
 Jägerbund/Jägerbünde 64, 687, 749
 Jägergesellschaften 39
 Jahr, Bestattung des 791f.
 Jahre, vergangene 245, 722
 Jahresanbruchsmymen 79
 Jahresbeginn 697
 Jahresdatum 16
 Jahreskönig 125, 184f.
 (Jahres-)Priester 698
 Jaspsis 126
 Jenseits 128-131, 217-220, 224, 226f., 230, 236, 276, 280, 297, 405
 Jenseitsvorstellungen 230
 Jobeljahr 549
 Jungfrau 340, 457, 560f.
 Jungpaläolithikum 3
- „Kabinett der Katzen“ 59 Anm. 64, 304 Anm. 72
 Kalender 79-81, 85, 100, 110, 118, 122, 140, 242, 320, 373, 548, 566, 691
 Kalender von Alalah 557
 Kalender von Arraphē 556 Anm. 113
 Kalender von Ebla 407, 548, 661
 Kalender von Emar 571
 Kalender von Halab 556
 Kalender von Mari 566f.
 Kalender von Nuzi 242
 Kalender von Ugarit 562
 Kalenderkönig/Kalenderkönige 80f., 85
 Kalendermythen 79, 103, 336
 Kalenderopfer 274, 694
 Kamm 439, 441, 900f.
 Kammergräber 223, 233f.
 Kampfspiel(e) 341, 525, 600f.
 Kappore-Sühneritus 894
 Kapride(n) 360f., 403, 517, 519, 525, 531, 864
 Kapridengefäße 535f.
 Kapridengöttin 361f., 404
 karašk-Totentempel 242
 Karien 23
 Karmel 39
 Karneol 155, 287

- Kaškäer 16, 21, 23f., 26, 30, 206, 365, 398, 424, 489, 579, 595, 696, 703
 Kaškäerunruhen 709
 Kastration 83, 123
 Kaukasus 5
 Kauri-Muscheln 62
 keldi-Heilsofer 664f. mit Anm. 197, 850, 856-859, 862, 864f., 871
 keldi-Opfer(ritus) 811, 856
 Kentauren 116
 kenupi-Behälter 726 mit Anm. 119
 Keramik 54
 Keule(n) 73f., 79 Anm. 2, 204, 237, 323, 351, 461, 496-498, 509, 511, 513, 526, 555, 633f., 653, 669, 812 Anm. 214, 868
 Khiamien 2
 Kieselsteine 90, 830, 880, 882
 Kieselsteinritus 738
 KI.LAM-Festritual 70, 199, 202-204, 270, 273, 303, 305, 335, 355, 366, 382, 436f., 481, 486, 488, 503 Anm. 100, 510f., 533, 571 Anm. 220, 587, 591, 594, 620, 630, 657, 671, 678, 682, 685, 687, 690f., 748-771, 775, 837, 840 mit Anm. 62
 Kilikien 17
 Kind, göttliches 53
 Kindgenien 428, 447f.
 Kindgottheiten 155, 300
 kippa-Kultgegenstände 520
 kiškanū-Baum 145
 kissu-Fest(ritual) 575-577, 678, 731 Anm. 149, 852 Anm. 20
 „Klage um die Eltern des Enlil“ 162
 Klageritual 162, 218
 Klageritus 229
 Klageweiber 219, 223, 225-228
 Klimaveränderungen 5
 Kline 54
 Knochen 178, 221, 223, 657
 Knochennadel 77
 Köcher 210, 351, 370, 525
 Koitus 124, 524
 Kollektiv 242
 Kollektivbestattungen 40, 231
 Komet 726
 „Kommandeur der Palastgarde“ 10, 18, 28, 215, 524, 591, 678f., 691, 735, 737f., 749, 754f., 758f., 762-764, 766f., 768-770, 783-785, 794, 798-807, 824, 828, 835f., 838
 Komödianten 194f., 281, 684f., 689, 691, 732, 734f., 743, 745, 749-752, 755, 757, 760, 762, 765f., 768, 793, 798f., 801, 806f., 824f., 831, 836-838, 841
 König als Bauer 196
 König als Jäger 198
 verstorbene Könige (Opfer) 804
 Königin des Himmels 246
 Königsahnen 242
 Königsclan 12
 Königsgräber 218, 471
 Königs kult 182
 Königsmord 16
 Königsmütze 181
 Königssohn/Königssöhne 205, 822
 Königsstraße 264, 717
 Königsubstitut 210
 Königstitulatur 189
 Königtum 60, 81, 100, 117, 122, 180, 181-229, 458, 456, 566, 601, 896
 Königtum des Anzu 102
 Königtum im Himmel 83, 89, 97, 98
 Königtum des Silbers 96
 Konkubine 333, 383
 Konsekration der Opfertiere 649-652, 779f., 814
 Kontaktriten 889
 Kontaktzauber 891, 892f.
 Kontiguität 879, 892, 895, 903, 907
 Kopfgefäße 529f.
 Korngerister 162
 Korngott 162, 169, 171
 Kornmädchen, siehe GN Šala
 Kornmutter 58, 306, 447
 Körperbestattungen 217, 230, 237
 Körperteilbestattung(en) 237, 776
 Körperteile der Gottheiten 667f.
 Körperteilgefäße 530
 Korykische Grotten 707
 Kosmogonie(n) 106-152, 157, 172, 323
 Kosmos 79, 80, 85f., 89, 100, 106-152, 158, 160, 169, 177, 181, 249, 294, 336, 388, 421, 464, 478, 697, 723, 876, 878
 „Krankheit der Sonnengöttin“ 252
 Krankheitsdämonen 381
 Krebs 404
 Kreuzweg 488
 Krieg 36
 Kriegsgott/Kriegsgötter 8, 29, 101, 103, 363-371, 512, 635

- (siehe auch GNN Aštābi, Hešui, Ner(i)gal, Ugur, Zababa)
 Kriegsgöttin 352f.
 (siehe auch GN 'Anat)
 Kriegsheil 849, 867
 Kriegstanz 688, 867
 Krokodile 29
 Kronia/Kronien 151 mit Anm. 120, 171 mit Anm. 121
 Kronosdarstellungen 171
 Kronprinz 10, 205, 678, 822
 Krönungsritual 207
 Krönungszeremoniell 191, 639
 Krummstab/Krummstäbe 70, 197, 201f., 215, 452f., 480, 512f., 526, 627, 635, 643, 758, 763f., 783f., 793, 799f., 824, 838, 845
 Kuh 151, 155, 220, 301, 316, 381, 426, 560, 588, 647, 721f., 727, 797, 814, 892
 kuhgestaltig 101, 425
 kulela-Fest 556
 Kult 32, 36, 65, 122
 Kultanlage 47f.
 [siehe auch arhuz(z)a-Kultanlage]
 Kultbild 33, 47, 48
 Kultgefäß 67
 Kultgerät 33
 Kultinventar 33, 70
 Kultlieferung 657 Anm. 2
 Kultmahl(zeit) 35, 342, 669, 672, 675, 743f., 746f., 750, 758, 797, 835, 872
 Kultmusik 682-684
 Kultobjekte 40, 489-538
 Kultpfähle 68
 Kultreformen 25, 26 Anm. 76, 32
 Kultreisen 201
 Kultschrein 520
 Kultstätten 53
 Kultpflanzen-götter 444f
 Kultversorgung 677
 kukumursi-Ritus 808 mit Anm. 185, 809
 Kumarbi-Mythenzyklus 85f., 102, 110, 123f., 127, 148, 155, 161, 163, 173, 294, 324, 331, 336, 395, 452, 466f., 494, 554
 kundari-Göttergemach 90, 126, 140
 kunešeli-awaddu-Emblem(?) 866
 (siehe auch Emblem)
 Kupfer 9, 65, 84, 252, 254, 266, 489, 511, 718, 728, 902, 909
 Kuppelgräber 223
 kurešsar-Tuch 229
 kurša-Askoi, siehe Askos
 Kurunta-Vertrag 32 Anm. 93
 kušarikku-Wisent 116
 kušurni-Emblem(?) 863
 (siehe auch Emblem)
 Kutsche, siehe hululkanni-Kutsche
 Kykladen-Idole 76
 Kyklopen 4, 116
 lahhanza-Vögel 227
 Lampe 222f., 623
 Landesgöttinnen 156
 Landesschutzgott 182
 Landwirtschaftsdyade 474, 566
 Landwirtschaftsgott/-götter 102, 333, 442f., 446
 Landwirtschaftstriade 260, 779
 Lanze(n) 62, 97, 133, 194, 201-203, 231, 237, 323, 430, 437, 453, 459, 478, 495, 498, 503, 511, 520, 525, 599, 625 Anm. 44, 627, 634, 682, 750f., 753-755, 758, 762-764, 768, 783-785, 799f., 832, 837f., 843, 855, 868f., 905
 Lanze, siegreiche 133, 194
 Lanze der Schutzgottheit 759 Anm. 42
 Lanze des Wettergottes 667
 Lapislazuli 126, 147, 149, 154, 204, 252, 254, 287, 300, 354, 513, 532, 536, 751, 762
 „Lapislazuli-Berg“ 128
 Lebensbaum 138, 147, 362
 Lebenssymbol 627
 Leber 96, 651f., 655f., 657, 690, 735, 744f., 757, 794, 815, 854
 Leberomina (siehe auch Omen) 187
 Leberomel (siehe auch Orakel) 27, 436, 651, 652, 690, 731, 735f.
 Lehn 47, 178, 222, 239, 891
 Lehnbank 45, 54, 61
 Lehmfußboden 48
 Lehmziegel 66f., 232f., 624
 Lehre von Heliopolis 107
 Lehrgedicht von der Hacke 118
 Leichenbrand 221f., 235, 244
 Leichenstarre 50
 Leichenverbrennung 219, 234
 Leichenverbrennungsritual 216
 Leichenwaschung 217
 Leiter 65 Anm. 95, 128, 135, 902

- lelhuntalli-Gefäß 228
 Leopard(en) 56, 58, 59 mit Anm. 67, 60, 67-70, 76, 139, 251, 303, 304 Anm. 72, 359, 386, 390, 437f., 485, 531, 612, 634, 647, 687, 726, 736, 751f., 757, 762
 Leoparden-, „Heiligtum“ 56
 Leoparden Darstellungen 55
 Leopardenfell 58f., 63f.
 „Leopardenfrau“ 60
 Leoparden-göttin 60
 Leopardenjunge 59
 Leopardenköpfe 72
 Leopardenmasken 64, 67, 730
 Leopardenmaskenträger 438, 687, 734, 759
 Leopardenreliefs 65
 Leoparentanz 304, 687
 Leoparenthron 58, 67
 Leopardenverehrung 60
 Libanon-Gebirge 39, 163
 Libationsarme 538, 630
 Libationsgefäße 519
 Libationsopfer 780
 Lichtgott 188, 313
 Liebesbeschwörung 397
 Liebesgöttin 351, 397
 (siehe auch GNN 'Anat und Ištar)
 Liebeslyrik
 Lied: 155 Anm. 13
 „Lied von Kumarbi“ 83-86
 „Lied vom (Gott) LAMMA“ 97-99, 113
 „Lied des Meeres“ 467
 „Lied vom Silber“ 96f., 494
 „Lied der Stiere“ 319, 683f.
 „Lied von Ullikummi“ 86, 88-96, 106, 123, 136f., 140, 150, 320, 487, 494
 „Lied des Zababa“ 364
 linke Seite 237 Anm. 22
 Liste, lexikalische 157, 166
 Liturgien 674, 683, 700, 730, 736, 750
 Lockzauber 902
 Los 698, 706, 822
 Löwe(n) 59, 116, 251, 323, 354f., 358, 364, 368, 408, 461, 480, 485, 493, 496-498, 501, 509, 517-519, 521, 527f., 531, 533, 592f., 599, 612, 629, 637, 687, 698, 726f., 752, 762, 880
 Löwe, geflügelt 323, 348, 354, 358, 359, 500 Anm. 82
 (siehe auch awiti)
 löwenförmige Gefäße 534
 Löwenmaskenträger 687
 Löwenrhyton 671
 Luft 122
 Lullubäer 6f., 334
 lulu/idanitu-Stein 126
 Lunulae 424, 489, 751
 Luwier 5, 7, 10, 18
 Mädchengöttin(nen) 387, 598
 „Magd des Mondgottes“ 273, 316
 Magic 36, 43, 342, 398, 438, 565, 876-911
 Mahlstein 39, 430
 Manen 243
 „Mann des Wettergottes“ 183f., 217, 446, 590 Anm. 341, 599, 602-604, 607, 690f., 738, 740-742, 749, 755, 782, 822, 830-833, 835, 842
 „männliche Vatergottheiten“ 111
 mantalli-Ritual 506
 Mantik 36, 188, 275, 565, 878
 mappa mundi, babylonische 139
 Marktplatz 573, 610
 Martu-Mythos 565 Anm. 170
 maš-artu-Priesterin 577
 Maske 175, 548, 630, 734
 mater familias 249
 matrilinear 187, 419f.
 Matrilokalität 104, 419
 Maus 404, 897, 911
 Mausoleum 80
 Medea-Mythos 62 Anm. 77
 Meer 81, 86-88, 90, 92, 100, 106, 120, 122, 128, 142f., 172, 186, 201, 294, 328f., 357, 433, 444, 460, 464, 466f., 547, 558, 597, 604, 609, 705, 718, 725, 752, 909
 „Großes Meer“ 444, 466f.
 tarmana-Meer 466f.
 Meeresgott 100, 151, 174, 371, 463, 466
 Meeresküste 99, 104
 Meernamen 466ff
 Meeresriesin, siehe GN Šertapšuruḫi
 Meerestochter, siehe Tochter des Meeres
 Menhire 47
 Menstruation(sblut) 882, 887
 Messer 39
 Metallgefäße 525

- Meteoreisen 253
 Meteorit 155
 Midea 188
 Mikrolithen 39
 Miniaturaltäre 254, 630
 Miniaturhäuser 361 Anm. 338, 516-518 mit Anm. 220, 630
 (siehe auch Ritualhäuschen)
 Miniaturmodelle 252
 Miniaturstelen 49
 Miniaturziegelstein 255
 Mischwesen 49, 636, 880
 Mißernte 206
 Mittelpfeiler 56, 252, 264-266, 275, 293
 Monatsnamen, hurritische 557
 Mond 86, 97, 118, 122, 140f., 143f., 158, 264, 273, 275, 297, 340, 375, 398, 421, 543, 558, 644, 786
 „Mond des Himmels“ 375
 „Mond des Den-Wunsch-Erfüllens“ 375
 „schwarzer Mond“ 273 Anm. 165
 Mondfinsternis 398
 Mondfinsternis-Omina 207
 Mondgott 118, 151, 207-209, 259, 273f., 275, 288, 295, 301, 312, 316, 318, 324, 333, 373-375, 377, 385, 390, 401, 414 Anm. 25, 481, 486, 527, 541, 543, 554, 565, 570, 572f., 581, 757, 777 Anm. 47, 781, 788, 871, 880
 (siehe auch GNN Jariḥ, Kušuh, und Umbu)
 „Mondgott des Palastes“ 573
 Mondgöttin(nen) 111, 258
 (siehe auch Nikkal und Ningal)
 Mondjahr 692
 Mondmythos 610
 Mondpaar 135
 Mondsichel 107, 373, 461, 497, 501, 513, 545, 603, 635, 644
 (siehe auch GN Sanugaru)
 Moor 709
 Moral 37
 Mordtat 36, 37
 Morgendämmerung 172
 Morgenstern 101, 143, 340f., 351, 474, 546
 Mörser 39, 287
 Mühle 36, 177
 mukeššar-Ritual 820
 Mundschenk 227, 248, 532, 551, 760, 763, 769f., 781, 790, 801-803, 813, 818f., 822f., 836-838, 861
 Mundschenk „Des-Sich-Niederknien“ 526 mit Anm. 278, 760-762, 764, 768-770, 801-803, 806f., 823, 836-838
 Muschel 90
 Muschelstücke 51
 Musik, siehe Kultmusik
 Musikanten 524 mit Anm. 267
 Musikantinnen 87, 358, 524 Anm. 267
 mušhuššu-Schlange 116, 139
 Mutter 229
 Mutter des Thronfolgers 15
 Mutter Erde 274
 Mutter-Sohn-Dyade 474, 588f.
 Mutter-Tochter-Dyade 426, 474
 „Mutter-Vater-Gottheiten des Enlil“ 109, 111
 Mutter-Vater-Kind-Triade 614
 Muttergottheiten 108, 238
 Muttergöttin(nen) 57, 65, 77, 155, 178-180, 209, 258f., 261f., 264, 284, 300, 304, 323, 377, 387, 389, 400, 423, 432f., 435, 481, 484-486, 528, 555, 557f., 640, 716, 776, 779-781, 814-816, 907
 (siehe auch GNN Hannahanna und Kubaba)
 Mythen 38, 79, 674, 876, 890
 Mythen, kanaanäische 330 Anm. 124
 Mythologeme 79, 117, 118
 Mythos:
 Mythos vom Berggott Bišaiša(bḫi) und Ištar 330, 344, 357, 494
 Mythos „Enki und die Weltordnung“ 159
 Mythos von Enki und Ninhursanga 155 Anm. 13, 157, 161
 Mythos von Enki und Ninmah 176
 Mythos von Enlil und Ninkil 161
 Mythos der Großen Göttin 342
 Mythos von der Hacke 177
 Mythos von Hylas 713 Anm. 72
 Mythos vom Königtum des Silbers, siehe „Lied vom Silber“
 Mythos vom Mond, der vom Himmel fiel 329, 377, 610
 Mythos von Ner(i)gal und Ereškigal 129, 135, 552

- Nabelschnur 118
 Nachkommenschaft des Wettergottes 209, 337
 Nacht 118, 259, 421, 781, 904
 (siehe auch GN Mušitu)
 „Nachmond“ 273 Anm. 165, 274
 „Nachsonne“ 421, 648
 nackte Göttin, siehe Göttin, nackte
 Nacktheit 359, 360 Anm. 332, 765
 Nagelfiguren, siehe ḫištarni-Figuren
 Name 122, 769, 884, 897
 Namengebung 108
 Natufium 2, 39, 75, 150
 Naturgottheiten 143
 Negev 39
 Nekropole(n) 129, 230, 233f.
 Nekropole von Theben 357
 Neolithikum 3, 36, 64, 75f., 108, 150, 153, 156, 175, 419, 517, 530
 Neolithikum, akaramisches 2, 39, 43, 45, 57, 60, 66, 73, 75
 Neolithikum, akaramisches in Palästina 2, 39
 Neolithikum, keramisches 53, 54
 Neujahrs- und Weinfest, ugaritisches 99
 Neujahrsfest 79f., 99, 341, 524, 562, 601, 698, 723
 Neujahrsfestritual(e) 79, 103, 187, 192, 239, 245, 270, 276, 571, 599, 619, 648, 693, 876
 [siehe auch purulli-ya-(Neujahrs-)Festritual]
 Neujahrstag 81
 Neujahrsversammlung 739
 Neujahrszyklus 698
 Neumond (siehe auch Mond) 154, 786
 Neumondsichel 692
 (siehe auch GN Sanugaru)
 Nobiskrug/Nobishaus 131 Anm. 127
 Nothelfer 389, 472
 Notzeit/Notzeiten 86f., 102, 170, 187, 422, 438, 444, 452, 640, 708-710, 877
 Notzeitgötter 363-371
 Notzeitmythen 79, 85-105
 nugagtu-Priesterin 576
 nuntarriyašša-Festritual 197, 199, 202, 454, 456, 587, 591, 594, 602, 671, 690, 740, 773 Anm. 8 und 12, 782
 Anm. 74, 785 Anm. 91, 803 Anm. 158, 820 Anm. 267, 827-847
 Objektseelen 297
 Obsidianspiegel 63
 (Ochsendarm-)Schlauch 735
 Ocker 40, 43, 45, 50, 61f., 66
 Ofen 45
 Ohr(en) 600, 655, 902
 Ohrmuschel 128
 Omen/Omina 190, 207-211, 214, 295, 437, 456, 605f., 738, 824
 Omensammlung 168
 Opfer 33, 56, 87
 Opfer für verstorbene Könige 804
 Opferbank 633
 Opfergebäcke 642-644
 Opfergrube 115
 Opferliste(n) 111, 141, 153, 166, 170f., 238f., 243, 247, 260, 262 Anm. 80, 319f., 333, 347, 366, 373, 398, 400, 425, 441, 456 mit Anm. 54, 545, 554, 635
 Opferliste aus Ebla 238, 545
 Opferliste aus Emar 486, 569
 Opferliste des zukru-Festes in Emar 367
 Opferliste aus Mari 379, 382, 564f.
 Opferlisten aus Ugarit 483
 Opferlisten für Hebat 383, 389
 Opferliste für Ša(w)oška 383
 Opferliste für Teššop 416
 Opferliste für Teššop von Ḫatti 383
 Opferliste für Teššop und Hebat 382, 460, 626 637f.
 Berggötter-Opferliste(n) 138, 319, 411, 467, 850
 Opferritual 241
 Opferritualen 643
 Opferritual 443, 468, 902
 Opferritual für den oberen Euphrat 99
 Opferritual für Teššop und Hebat von Lawazantiya 265
 Opferritual der Nikkalmadi 389
 Opferritual der Pirinkir 416 Anm. 36
 Opferschau 569
 Opferschau-priester 832, 834
 Opferspeise 129
 Opfertermini 659
 Opfertisch(e) 642, 645, 656, 701, 797, 815, 853f., 868, 902, 905
 Opferverordnung 661
 Opferwesen 377

- Opferzeremoniell 68, 223, 240, 799, 815, 818, 858, 869
 Orakel 34, 187f., 270, 352, 491, 505, 604, 660, 689-691, 795, 797, 849
 (siehe auch Feldzugs-, Fisch-, Fleisch-Gallenblasen-, Leber-, Schlangen- und Vogelflugorakel)
 Orakel, delphische 411 Anm. 269
 Orakelanfragen 214 Anm. 191, 246, 424, 499, 610, 696, 775, 826, 845, 875
 Orakelbescheid 604f.
 Orakelbotschaft 194f., 718f., 733, 738
 „(Orakel-)Botschaft des Regens“ 756
 Orakelprotokoll 698, 828
 Orakeltafel 785f., 829
 Orakeltext 219, 491, 503, 820
 Ort, „geringer Ort“ 90 mit Anm. 43, 781
 Orthostatenrelief aus Malatya 371
 Ossilegium 221

 Pandora-Legende 911
 Pagen 202
 Palā-Stadt (siehe auch Stadttor) 871
 Palaer 5
 Paläolithikum 39
 Palast 72
 „Palast des Großvaters,“ 829
 Palastbauritual(e) 65, 185, 197, 201, 251-257, 277, 303, 373, 610, 618, 698, 702, 723f.
 Palasterneuerungsritual 698, 722, 724
 „Palastherrin“ 794
 (siehe auch GN Ninegal)
 Palästina 2f., 19, 39
 Palastreinigungsritual 210f.
 palû-Symbol 162
 Pamphylien 23
 panku- 12 mit Anm. 35, 15, 191 Anm. 50, 679
 Parsen 62
 partuni-Vogel 904
 patili-Priester 228, 279, 292, 666
 pater familias 238, 249
 Pech Merl 65 Anm. 98
 Peitsche 98, 413, 415, 499, 764
 Pelops-Mythos 62 Anm. 77
 Penis (siehe auch Glied und Phallus) 657, 667, 712, 735, 824
 Perlen 62
 Pestgebete 24, 335
 Pestgott 111, 146
 (siehe auch GNN Erra und Jarri)
 Pfeil 62, 351, 370
 Pfeiler 47, 48, 230, 262, 265
 Pfeilspitzen 44
 Pferd(e) 142, 162, 215, 217, 220, 223 Anm. 235, 224f., 380f., 412 Anm. 1, 413, 415, 417, 439, 499, 521f., 536, 567, 647, 663, 784, 879
 Pferd Erama 411, 417, 856
 Pferdebrandopfer 220, 417, 856 Anm. 32
 Pferdedressur 6
 Pferdegottheit(en) 412-418, 499, 614 (siehe auch GNN Pirinkir und Pirwa)
 Pferdekulte 412-418
 Pferdeopfer 417f.
 Pferderennen 417, 688, 792
 Pferdezucht 6
 Pflug 36, 66 Anm. 101, 79 Anm. 2, 150, 160, 163, 177, 225
 Pflügen 81
 Pfosten 266
 phallischer Tanz 688
 phalloide Objekte 66
 Phallus (siehe auch Glied und Penis) 66 mit Anm. 101, 118, 124, 149, 530
 Phallusdarstellungen 115 Anm. 63
 Pharao 97 Anm. 55, 191, 242, 346, 487, 531, 561
 Pharmakos 151
 Picke 753
 Piedestal 74
 Pilaster 254, 265 mit Anm. 100
 Pithoi 230, 233, 235, 237
 Pithosbestattungen 233, 236
 Pithosgräber 237
 Plejaden 547, 574
 Polynesien 118
 Pontusregion 5, 607-611
 Portraits der Toten 50
 Potenz 66
 Postament 254f., 798
 Potenzbeschwörung 397
 Priester 33
 Priester der Getreidegöttin 800
 Priester der Išara 857
 Priester der Ištar 856
 Priester der Lelwani 767, 769
 Priester der Schutzgottheit 751, 754, 767, 769, 798, 805
 Priester der Titiutti 765
 Priester des Wettergottes 24, 104, 767, 769

- Priester des Wettergottes von Kulliwisna 744 Anm. 201
 Priester des Zababa 767, 769
 Priester von Arinna 731, 754, 763, 768
 Priester von Hatti 760
 Priester von Hattuša 749
 Priester von Zippalanda 75, 731, 754, 763
 Priesterfamilien 424
 Priesterin 28
 Priesterin „Gottesherrin“ 609, 779, 781
 Priesterin „Mutter der Gottheit“ 33, 502, 730, 749, 760
 Priesterinnenamt 204
 Priesterkönig(e) 18, 70, 183, 850f., 873, 875
 Priesterkönigin(nen) 70, 187
 Priesterschaft 33
 Priesterstaat 18
 Priesterweihe 190
 „Prinzipal der Pagen“ 202, 274, 277, 524, 679, 737f., 742, 749f., 753, 755, 757, 759, 763, 767f., 781, 784, 789, 791-794, 798f., 801, 804-806, 823, 828, 837, 839, 845, 847, 874
 Prometheus-Sage 102
 Prophetinnen 376, 399f., 573
 Prophetismus 567 mit Anm. 187
 Prostituierte 53, 341, 348, 357f., 438, 502, 749, 765, 888
 „protoneolithische“ Kulturen 2
 Provinzgouverneure 33
 Prozession 757, 762
 Prozessionsstafte 72, 638
 Prozessionswagen 201, 571 mit Anm. 220, 574f., 745f., 751f., 766
 Prügelsszenen 689
 Prunkart, siehe Axt
 pudaḫa-Fest 556
 Puḫanu-Chronik 13, 585 Anm. 300
 purapši-Priester 279, 858, 860, 863, 865, 868-870
 Purifikationsriten 264
 purulli- (Neujahrs-)Festritual 184, 205, 305, 436, 437f., 443, 587f., 591, 601, 605, 649, 683, 688, 690, 696, 699-747, 774, 792, 822
 [siehe auch Neujahrsfestritual(e)]
 Pyramidentexte 137
 284, 294, 297, 327, 396, 434f., 445f., 452, 456, 460f., 464, 465-467, 496, 508, 547, 581, 584, 598, 604f., 616, 709, 713, 739, 814, 816, 835, 861
 Quellgebiet 816
 Quellgefäß 529
 Quellgöttin(nen) 70, 250 Anm. 5, 327, 360, 464-466, 491f., 503 Anm. 102, 529, 626, 809, 862
 Quellgrotte 456, 590
 Quellgrottenkammer 626
 Quellheiligtum 144, 438, 465
 Quellnymph(e)n 299f., 446f., 461, 464, 501, 574 Anm. 225, 713 Anm. 72, 816, 841, 891
 Quellnymphentriade 479, 501
 Qudšu, siehe GN Qudšu
 Qudšu-Amulett 358
 Qudšu-Hypostase 357f.
 Qudšu-Stele 370

 Rabe 491, 548
 Rangfolgestreit 741
 Raubkatze 49
 Räucheraltar 265, 516f.
 Räucherpfanne 264, 516f., 853f., 859
 Räucherpfannenständer 264, 853 mit Anm. 23
 Räucherzeremoniell 778
 Rauchgenius 261
 Rebell(en) 85, 87f., 94
 Rebellion 83
 Rebhuhn 245, 537, 757, 794
 rechte Seite 237 Anm. 22
 Regalia des Königtums 198-204
 Regen 53, 100, 294, 324, 329, 404, 445, 460, 527, 598, 603, 606f., 691, 705, 710, 748, 756f., 760f., 903
 Regenflut 775
 Regenbeschwörung 325-327, 423, 445, 598, 603-607
 Regenfeldbaugebiete 1, 53
 Regenfest 775, 820, 822 Anm. 284 und 285
 Regenfest des Wettergottes 325
 Regengott 325-327
 Regengöttin 317, 362
 Regenpriester 183
 Regenritual (von Nerik) 128, 184, 295, 599, 603-607, 713, 822 mit Anm. 285, 901
 Regenspender 559

- Regenzauberzeremoniell 765
 Reh 687
 Reibstein 39
 Reich von Akkade 5, 7, 8, 163, 339, 613
 „reiner Priester“ 721
 „reiner Tisch“ 731f.
 Reinheitsgebote 195
 Reinigungsriten 154, 902
 Rennpferde 791, 806
 Rephaim 241
 Rhyton 33
 Richtfestritus 256
 Riegel 130, 290, 324
 Riegelholz 250 Anm. 5, 251, 262-264, 280, 587, 724, 789, 804f., 845, 903 (siehe auch Türriegel)
 „Riegelholz der Erde“ 405
 Rigveda 6, 543
 Rind 2, 16, 46, 63 Anm. 80, 64, 87, 220, 225, 235, 247f., 287, 394, 417, 456, 513, 520, 531, 646, 650, 661, 709f., 713, 739, 743, 745, 770, 776, 786f., 817, 821, 843-845, 873, 894, 896, 904
 Rinderdarstellungen 55
 Rinderhorn 533
 Rinderkopfgesäß 756
 Rinderopfer 220
 Rinderschädel 45
 Ringkämpfe 688
 Riten 36, 65, 37f.
 Ritual 38, 144
 azashum-Ritual 558
 Ritual „große Ehrung“ 641 Anm. 9
 Ritual der (Beschwörerin) Allaiturahi 34, 333, 387, 399, 405-407, 888 Anm. 85, 891
 Ritual der (Beschwörerin) Alli aus Arzawa 655
 Ritual des Ammihatna 170, 376, 394, 398, 661f.
 Ritual der (Beschwörerin) Anniwiyani 457
 Ritual des Ašhila 648
 Ritual des (Voglers) Dandaku 910
 Ritual des (Voglers) Huwarlu 289, 903
 Ritual der (Beschwörerin) Maštigga 334, 398 Anm. 157, 883
 Ritual des Muwalanni 665
 Ritual des Pabanegri 646, 666, 897
 Ritual der (Beschwörerin) Paškuvatti 898
 Ritual des Puliša 211, 894, 896, 897 Anm. 126
 Ritual der (Beschwörerin) Pupuwanni 335, 879
 Ritual der (Beschwörerin) Šalašu 348
 Ritual der (Beschwörerin) Šušumanniga 259 Anm. 61
 Ritual des (Priesters) Tarhini 599
 Ritual der (Beschwörerin) Tunnawi 883, 891, 901, 906f.
 Ritual des Ulippi 22, 353, 666
 Ritual des Walkui 353
 Ritual des Zarpia 653
 Ritual des (Beschwörers) Zelliya 399
 Ritual des Zuwi 611, 901
 Ritual des Behexers 890
 „Ritual des Aus-der-Erde/Unterwelt-Nehmens“ 214
 Ritual des Beschwörungspriesters des Wettergottes 283
 „Ritual des Flusses“ 457
 „Ritual des Hinhaltens der Ohren der/den Götter(n)“ 905
 Ritual für das „Große Meer“ 408 Anm. 242
 Ritual gegen Impotenz 173, 457
 Ritual von Istanuwa 418
 „Ritual Des-Oben-Hinsetzens“ 872
 „Ritual des Ordners“ 787 Anm. 108
 Ritual der Reinigung des Hauses 153
 „Ritual der Stiere“ 806
 Ritual gegen Verfluchung 399
 Ritual für Hilašši 281f., 849
 Ritual für Huwaššanna 270, 434 Anm. 111
 Ritual für Lawazantiya 511
 Ritual für Telipinu in Kašha und in Hanhana 278, 282, 649, 742-747
 Ritual für Teššop und die Flüsse 465
 Ritual für Tetešhapi 438, 576 Anm. 230, 690

- Ritual der Umsiedlung der „Götter der Nacht“ 22
 Ritual für die Unterweltsgöttin 246
 Ritual für den Wettergott von Kuliwišna 654, 715, 717 Anm. 86 u. 87, 744 Anm. 201
 Ritualhäuschen 209 (siehe auch Miniaturhäuser)
 Ritualserie „Haus der Waschung“ 116
 Ritualzelt 224-226, 228, 765
 Ritualzeltplatz 221
 Ritus 36, 56
 Ritus des „Abbürstens“ 889
 Ritus des „Abkämmens“ 889
 Ritus des Abschlagens des Weinstockes 219
 Ritus der „Angelegenheit der Füße“ 227
 „Ritus des Blutes“ 291f., 540, 665-667
 Ritus des Durchschreitens 889
 Ritus des „Emporziehens“ 902
 Ritus der „Handerhebung“ 208
 Ritus des Schlagens des Königs 216 Anm. 196
 Ritus des Schwenkens 810, 853
 Rocken, siehe Spinnrocken
 Rot 56
 rubā'um 10
 Ruhestörung 121
 Ruinen 908
 Rundhaus 3, 39, 41
 Rundhütten 45
 Sakralgefäße 520-538
 Sakralgefäße, anthropomorph 528-530
 Sakralgefäße, theriomorph: siehe Tiergefäße
 Sakralgerät 70
 Salbungzeremoniell 875
 Salz 255
 Salzmeer 106 (siehe auch GN Tiamat)
 Sammlergesellschaften 39
 Sammlung Norbert Schimmel 452f., 499, 525, 534f.
 Saturn 143
 Schachtgräber 230-233
 Schachtgräber von Mykene 361 Anm. 338
 Schädel 41f., 48, 50-52, 55, 58, 61f.
 Schädelbestattungen 61
 Schädeldeponierungen 49, 51, 59
 Schädelkalotten 46
 Schädelkult(e) 48, 52, 249
 Schadensgeister 348
 Schadenzauber 17, 20, 877, 883
 Schadenzauberritual 890
 Schaf 2, 16, 46f., 212-214, 220, 226, 230, 235, 247f., 287, 362, 417, 456, 570, 588, 603, 646, 650, 657, 665, 668, 709f., 713, 728, 737, 739, 743, 746, 776, 778f., 786f., 794f., 797, 803, 805, 808, 814f., 817, 821, 830, 842-845, 872f., 892, 894, 896f.
 Schafherde 425
 Schafhoden (siehe auch Hoden) 720
 Schafknochen 65
 Schaltjahr 556 Anm. 113
 Scham 560
 Schamanismus 63f., 65 mit Anm. 92
 Scheibe 71
 Scheibenidol 76f.
 Scheinkämpfe 215
 Scheiterhaufen 642, 830
 Schicksal 301, 307f.
 Schicksalsgöttin(nen) 89, 144, 156, 180, 193 Anm. 69, 209, 258f., 262f., 272-275, 281, 288, 300, 308, 371-373, 377, 387, 389, 400, 422, 468, 481, 486, 505, 555, 581, 640, 716, 777 Anm. 47, 779-781, 814f., 885 Anm. 63, 890, 907 (siehe auch GNN Gulš-Göttinnen, Hutena-Hutellurra und Ištušaya-Papaya)
 Schicksalstafel(n) 121, 301 Anm. 58
 Schildkröte 49
 Schilf 47
 Schilfringbündel 317
 Schlacht bei Qadeš 28
 Schlachtopfer 65, 272, 646-657, 793
 Schlachtopferritus 266
 Schlachtung 651-657
 Schlagzauber 903
 Schlange(n) 100, 103 Anm. 76, 116, 139, 145f., 148, 343, 363, 392 Anm. 100, 403f., 517-519, 523, 538, 578, 609, 647, 878, 884, 886
 Schlange Illuyanka 103f., 703 (siehe auch Illuyanka-Mythos und GN Illuyanka)

- Schlangenhaar-Relief 48
 Schlangenorakel (siehe auch Orakel) 392
 Schlingpflanze 118
 Schmied(e) 203, 485, 532, 585, 749, 587, 750, 756, 801f., 844
 Schmiede von Arinna 587, 720
 Schmiedegott, siehe GN Kötär
 Schmiedezunft 585
 Schmuck der Gottheiten 505f.
 Schöpfergott 157, 159, 171
 Schöpfungsakt 876
 Schöpfungsgenealogie 139
 Schöpfungslehren 79
 Schöpfungsmythen 117, 119, 122
 Schöpfungswerkzeuge 79 mit Anm. 2, 149, 150 Anm. 254
 Schuhe, verwechselte 708
 Schutzgott 37, 97 Anm. 52, 101 Anm. 69, 192f., 209, 223, 225f., 258, 374, 386, 416 Anm. 37, 422, 428, 434, 441, 445, 446 Anm. 36, 449-452, 462, 467, 476, 479, 482, 498, 511f., 520, 525f., 527, 532, 537, 542, 554, 578, 581f., 590, 597, 599, 614, 635, 646, 655, 716, 722, 742-744, 751, 754, 756, 759 Anm. 42, 767, 769, 776, 777 Anm. 47, 779, 792, 794, 798, 800, 805, 808, 817, 822, 827, 842f., 849
 Schutzgott, persönlicher 337, 338, 391, 774
 Schutzgott(heit) des Askos 209, 268, 414 Anm. 25, 441, 451, 455, 457, 459, 485, 451, 537, 776
 Schutzgott(heit) der Berge 452f.
 Schutzgott(heit) des Berges Iškiša 462
 „Schutzgott(heit) des Bogens“ 194
 „Schutzgott(heit) des Feldlagers“ 459
 „Schutzgott(heit) der Flur“ 371, 441, 451-453, 498, 535, 818
 Schutzgott(heit) der Flüsse 452f.
 „Schutzgott(heit) des Nakkiliya(ta)-Flusses“ 814
 „Schutzgott(heiten) der Früchte“ 452
 „Schutzgott(heit) des Getiers“ 462
 „Schutzgott(heit) des Die-Hand-Er-greifens“ 194
 „Schutzgott(heit) des Hatti-Landes“ 193, 441
 „Schutzgott(heit) des Hauses“ 259, 582
 „Schutzgott(heit) des Heeres“ 194
 „Schutzgott(heit) des Herdes“ 451
 „Schutzgott(heit) des Herdfeuers (des Labarna)“ 194, 269
 Schutzgott(heit) auf dem Hirsch 614
 Schutzgott(heit) der Huwaššanna 209
 „Schutzgott(heit) des Innengemachs“ 459
 „Schutzgott(heit) des Köchers“ 194, 459, 777 Anm. 47
 Schutzgott(heit) des Königs 192f., 459, 655, 722, 779
 „Schutzgott(heit) des Kundschaftens“ 194
 „Schutzgott(heit) des Landes“ 196
 „Schutzgott(heit) der Lanze“ 194, 59, 498, 537, 777 Anm. 47
 „Schutzgott(heit) der Lebenskraft“ 817
 Schutzgott der Legionäre 492
 „Schutzgott(heit) der Majestät“ 193
 Schutzgott(heit) der Natur 303, 453f., 437, 525, 537
 „Schutzgott(heit) des Sich-Nieder-setzens“ 194
 „Schutzgott(heit) des Omens“ 194
 „Schutzgott(heit) des Palastes“ 599
 „Schutzgott(heit) der Person“ 193
 „Schutzgott(heit) der Person und der Hände“ 257f.
 „Schutzgott(heit) der Schlacht“ 194, 459
 „Schutzgott(heit) der Schulter“ 193
 „Schutzgott(heit) des günstigen Tages“ 194
 „Schutzgott(heit) des Thrones“ 777 Anm. 47
 „Schutzgott(heit) der Tierwelt“ 452f.
 Schutzgott(heit) des Voranlaufens 194
 „Schutzgott(heit) des Waldes der Baumplantagen“ 452
 „Schutzgott(heit) der Wiese“ 452
 Schutzgott(heit) der Zuliya 817
 Schutzgott von Hatenzuwa 455, 698, 728f., 776f. Anm. 35
 Schutzgott von Hatti 333, 441, 451, 459, 554, 779
 Schutzgott(heit) von Hurma 451
 Schutzgott(heit) von Išhupita 456
 Schutzgott(heit) von Karahna 450, 451, 458, 777 Anm. 47
 Schutzgott(heit) von Tankuša 456
 Schutzgott(heit) von Tauriša 439, 446, 452 mit Anm. 26, 453, 458, 478,

- 808 Anm. 191, 809, 816-818
 Schutzgott(heit) von Tazziša 456
 Schutzgott(heit) von Zapatiškuwa 455, 729
 Schutzgott(heit) von Zišpra 456
 Schutzgott(heiten) des Königtums und des Staates 458f.
 Schutzgott(heiten), luwische 470
 Schutzgöttin des Hatti-Landes 458
 Schutzgöttin von Hattuša 436, 450, 601
 Schutzgöttin von Karahna 451
 Schutzgöttin von Kaštama 599
 Schutzgottkulte 458
 Schwarz 648, 652f., 720, 787-789, 794
 „schwarzer Mond“, siehe Mond
 Schwein(e) 2, 47, 141, 235, 257, 261, 540, 532 Anm. 322, 537, 583, 647, 762, 770, 847, 897
 schweineförmige Gefäße 537
 Schweineköpfe 770
 Schwert 366, 367
 Schwert des Assur 402
 Schwertgott 543, 637
 (siehe auch GN Ugur)
 Schwerttanz 525
 Schwestersohn 15, 420
 Schwur/Schwüre 283f., 887
 Schwurgötter 24, 114, 133, 224, 408, 578
 Schwurgötterliste(n) 115, 319f., 326, 365, 368, 374, 383, 385f., 393, 408, 414, 433, 441, 445, 451, 458, 460, 466, 543, 555, 581f., 586 Anm. 308, 588 Anm. 328, 610, 778 Anm. 48 und 49
 Schwurgöttin 349, 398f.
 Schwurzauber 885f.
 Sedfest 697f.
 Seele 301, 304, 645, 675, 903
 Seelengestalt 52
 Seevölker 35
 Scherin 457
 Seilritus 228 mit Anm. 243
 Sekundärbestattungen 42
 Sekundogenitur 24, 34, 406, 568
 Selbstverhexung 879, 885
 Seleukidenzeit 163
 Sesam 240
 Sexagesimalsystem 481
 Sexualität 4
 Sfīre-Stele 555
 Sibirien 118
 Sichel 39, 79 Anm. 2, 93f., 101, 123f., 150f., 171, 175, 197 Anm. 88, 694 Anm. 145, 707, 792
 Sieb 101, 440 Anm. 148
 Siebenjahresperiode 102 Anm. 72
 Siegel des Wettergottes 190 mit Anm. 46
 Siegel der Sonnengöttin von Arinna 190 Anm. 46
 Siegelhäuser 93
 Silber 9, 69, 96f., 174, 201, 222, 224, 227, 252, 267, 287, 294, 296f., 355, 424, 489f., 493, 495-499, 501, 511-514, 531, 535, 552, 802, 880f., 886, 902
 Silberdämon 86, 299, 577, 585, 692, 739, 752, 762, 787
 Sippenhaftung 17
 Sistrum 71
 Skelett 41, 61f., 256
 Skorpion 348f., 360, 362-364, 403f., 517
 Skorpionmann 116, 139
 Sohn 445
 Sohn Schutzgott (von Tauriša) 478
 Sohn-Wettergott/Wettergötter 445f., 474
 Sohn des Himmelsgottes 554
 Sohn des Sonnengottes 97 mit Anm. 55, 99, 446, 452
 Sohn des Wettergottes 99, 103f., 184f., 209, 337, 419, 442f., 448, 589, 703, 705, 711, 739
 7 Söhne des Enlil 161f.
 Söhne des Enmešar(ra) 112
 Söhne des Sonnengottes 381, 483
 Sohngott/Sohngötter 429, 442f., 598
 „Soldatenlied“ 11
 Sonne 60, 86, 97, 118, 122, 141, 144, 164, 189, 195, 224, 297, 558, 644, 688, 880
 Sonnenaufgang 889, 906
 Sonnenfinsternis 27, 422
 Sonnengebet 429
 Sonnengott 90, 111, 137, 141, 145, 147, 151, 189, 198, 210, 222, 224, 226, 294, 297, 300f., 303, 305, 313, 316, 343, 374f., 378f. mit Anm. 512, 381, 394, 401, 441f., 446, 452, 468, 478, 480, 482f., 485f., 499, 503, 512, 527, 536, 541-543, 554, 564f., 567,

- 582, 592, 605, 627, 636, 647, 892
(siehe auch GN Šimige)
„Sonnengott des Himmels“ 96,
142, 157, 208f., 210, 221, 226,
379 mit Anm. 509, 385, 425,
495, 554, 565, 567, 569, 570,
586, 604, 663, 864 Anm. 75
Sonnengott von Arinna 638
Sonnengottheit(en) 142, 156, 223,
225f., 245, 278f., 377-381, 479, 482,
499, 512, 546, 572f., 580, 582, 618,
655, 691, 776, 793, 803, 870f., 885
„Sonnengottheit des
Blutes“ 380, 886
„Sonnengottheit der Grenzwarde“
380, 485, 776
„Sonnengottheit des Hofes“ 582
„Sonnengottheit der Länder“
380
„Sonnengottheit des Palastes“
572f.
„Sonnengottheit der Seuche“
380, 655
„Sonnengottheit des Torbaus“
282, 380, 743
„Sonnengottheit der Treppe“
380
„Sonnengottheit des Vorzeich-
ens“ 380
Sonnen-Hirschkuhl 432
Sonnengöttin 65, 69, 70, 101f., 132,
156, 186, 190, 197, 251f., 259, 261,
263, 272-274, 303f., 371f., 378, 419,
420-430, 432, 434, 437f., 440, 444-
446, 459, 474, 476, 478, 484f., 508,
510, 523, 529, 542, 548, 586, 599,
610, 620, 647, 698, 708, 710f., 715,
721f., 724-727, 734, 736f., 739, 742-
744, 756, 761, 767, 769, 786, 795,
833, 880, 908
„Sonnengöttin der Erde“ 130,
132-135, 143, 157, 169, 194,
214, 221f., 283-285, 296, 301,
328, 421-423, 429, 446, 451,
467, 475, 551, 588, 646-648,
657, 717f., 737f., 446, 451, 531,
551, 588, 795f., 829, 840, 877,
908f.
(siehe auch GN Allani)
„Sonnengöttin des Himmels“
429f.
Sonnengöttin Mezzulla 796
Sonnengöttin von Arinna 13, 21,

- 26-28, 30f., 34, 132 Anm. 132f.,
142, 156, 189, 190 mit Anm. 46,
192f., 204, 208f., 223, 246f.,
311, 319, 326, 330, 333, 337,
378 f. mit Anm. 512, 382, 385f.,
402, 421-432, 443, 446f., 474f.,
485, 489, 494, 500, 505, 511,
539, 554, 562f., 585, 587-589,
592, 595-597, 601, 606, 631,
638, 673, 677f., 695, 700, 724,
727, 736, 761-763, 767, 769,
772, 774, 777 Anm. 47, 778f.,
780 mit Anm. 68, 782, 787-790,
792, 794, 803, 806, 808 Anm.
191, 818 Anm. 256, 819-821,
823 Anm. 291, 827, 830-834,
837, 842, 880
„Sonnengöttin von Arinna der
Ašmunikkal“ 833
„Sonnengöttin von Arinna der
Dud|uḫebal“ 833
„Sonnengöttin von Arinna der
Henti“ 833
„Sonnengöttin von Arinna der
Nikkalmadi“ 833
„Sonnengöttin von Arinna der
Tawananna“ 833
„Sonnengöttin von Arinna der
Walani“ 833
„Sonnengöttin des Altars von
Arinna“ 424
„Sonnengöttin von Arinna des
Anrufens“ 832
„Sonnengöttin von Arinna des
Überflusses“ 424
„Sonnengöttin von Arinna von
Hatti“ 424f.
Sonnengöttin von Kakšat 422
Anm. 21, 539
Sonnengöttin von Šamuḫa 777
Anm. 47
Sonnengöttin von Tahurpa 782
Sonnengöttin von Zihnuwa 609
Sonnengöttinnen-Kreis 42
Sonnenhymne(n) 141, 142, 377, 428-
430
Sonnenkult(e) 429-432
Sonnenscheibe(n) 69f., 136, 144, 263,
416, 424, 427, 432, 461, 466, 479,
489, 491, 495, 497, 510f., 513, 515,
635, 720, 739, 832f.
„Sonnensymbol“-Standarte 69
Sonnenuntergang 906f.

- Sonnenvogel 135, 303
Sozialorganismus 51
Speer 62f.
Speichel 84, 879, 885
Speisen 63
Speisopfer 221, 223, 225, 227, 302,
665, 773, 860, 864
Speisopferzeremonie 669-671, 864
Speiseverbot 220, 405, 552
Sperma 84f., 88, 706, 880
Spzereien 644-646
Spindel 95
Sphinx/Sphingen 116, 335, 348, 529,
592, 619, 629
(siehe auch GN Damnaššara)
Sphinxor 591f.
Spiegel 234, 408, 527f.
Spindel(n) 225, 236, 351, 365, 373,
528, 725, 898
Spinnrocken 225, 351, 373, 725, 842,
898
Staatsdekret 32
Staatsgötter des Hatti-Landes 33, 246
Staatspantheon 336, 391, 425, 433,
445, 585, 588
Staatsverträge 25, 114f., 132, 189
Anm. 35, 190, 246, 281, 336, 349,
365, 368, 371, 374, 383, 385f., 393,
400, 414, 433, 445, 451, 458, 460,
466, 542, 581f., 588 Anm. 328, 594,
610, 679, 778 Anm. 48 und 49
Stab/Stäbe (der Götter) 92, 512 mit
Anm. 176, 548, 759, 765, 849, 873,
874
„Stadt der fernen Zeit“ 108
Stadtgott/Stadtgötter 79, 445, 539-615
Stadtgöttin(nen) 156, 433f., 436, 547,
578
Stadtgründung 256f.
Stadtgründungslegende(n) 540, 608
Stadtnumen 539
Stadtort 281f.
(siehe auch ašūša-, ḫaniya-, Palā- und
Tawiniya-Stadtort)
Stärkungsritual(e) 206, 215f.
Statuen 44, 73
Statuetten 49, 52, 240
Statuettenbeschreibungen 359, 362,
412, 414, 453, 461, 464, 484, 491,
493f., 504, 513
Statuettengruppen 40
Steinbänke 47f.
Steinbock/Steinböcke 42, 344 Anm.

- 232, 362, 403, 519, 612
„Steinhaus“ 220 mit Anm. 221, 222f.,
226f., 244, 618, 648, 720-722, 756,
761, 836, 887
Steinidol 509
Steinkammer 233
Steinkeule, siehe taḫapašettai-Stein-
keule
Steinkistengrab 230f., 233, 235-237
Steinköpfe 52
Steinmasken 52
Steinmonolith 46
Steinpfeiler 39, 72
Steinsäule 40, 136
„Steintisch der Lelluri“ 854
Stele(n) 33, 40, 42, 46, 48, 67, 72-74,
135, 235f., 279, 282, 365, 394, 407,
452, 493 Anm. 28, 496, 507-509, 547,
559, 573, 575, 600, 626, 642, 738f.,
742, 744, 746f., 755f., 765, 767, 784,
790, 796f., 813, 830, 835, 899f.
Stele von Fasillar 204
Stelenbezirk 508, 568, 571f., 574f.,
631, 754f., 765, 790
Stelenstraße 72
Steppenzone 44
Stern(e) 80, 122, 143f., 259, 357,
421, 644, 726, 781, 867
Ištar-Stern 143
Ištar-Stern von Assur 543
„Guter Stern“ 485, 776
Venusstern 340
Sternbild 80
Sternbild der Išḫara 397, 404
Sternschnuppe 489, 907
Stier(e) 53, 57f., 63, 69f., 77, 101,
138, 149, 154, 156, 172, 212f., 272,
303, 315-319, 344, 359, 360f., 365,
386, 408, 426, 462, 464, 480, 494,
526, 533, 548, 592, 634, 647f., 652f.,
654, 661, 663, 694, 720, 722, 724,
727, 737, 778 Anm. 54, 780, 797,
805f., 841f., 864, 910
(siehe auch Wildstier)
Stierdyade(n) 137f., 318f, 319f., 464,
471, 563
Stierfigur 71
Stiergestalt 301, 316, 322
Stiergefäße 532 Anm. 322, 534
Stiergott 57, 315-319, 356, 387, 409,
426, 559f., 592, 597
Stierhoden 687, 770
(siehe auch Hoden)

- Stierhörner 55
 Stierkalb 101, 316, 387, 408, 634
 Stierkopf/Stierköpfe 55-58, 62
 Stierkopfgefäß 532 Anm. 332, 534 Anm. 338
 Stierkult(e) 315, 318-321, 330
 Stiermann/Stiermänner 138, 144, 320, 483, 635
 Stiermaske 480
 Stierpaar 209, 471
 Stierrhyton 670f.
 Stierstatuette, geflügelt 255f.
 Stierverehrung 318-321
 Stillegebot 244
 Stöbel 287
 Strahlenkranz 69
 Straße, „große Straße“ 792
 Streitaxt, siehe Axt
 Streitgespräch(e) 4, 117, 132
 Streitwagen 29
 Stroh 223
 Stucküberzug 55
 Stuhl 221f., 262, 264f., 275f.
 Sturm/Stürme 120, 296, 309, 324, 329
 Sturmflut 85
 Sturmgott 120
 Sturmvogel 102
 Stute 648, 720
 Substitut(e) 200, 207-214, 272, 293, 658, 890, 897, 908-911
 Substitut Assinnu 342
 Substitutsfigur 520
 Substitutsopfer 647
 Substitutsuppen 217 Anm. 206, 883, 892, 895, 897
 Substitutsritual 213
 Substitutsriten 895, 897
 Substratgottheiten 112
 Suche nach dem verschwundenen Gott 65, 101, 702, 710
 Sühne-Ritual 217
 Sukzession 85, 125, 330
 Sukzessionsmythos 83, 102, 103, 110, 114, 163, 169, 173, 395
 Sumer 4, 77, 159, 339, 343
 Sündenfall 53
 Swastika 69, 522, 529
 Symboltiere der Išhara 403-405
 Sympathie 878, 892
 Syrien 76
 šaram(m)a(na)-Gebäck 644, 734, 763, 768, 783, 797, 799f, 803, 835, 838
 šatlašša-Fest 556
 šela-Fest 556
 šena-Fest 556
 šerhala-Mann 730
 šinapši 388 Anm. 75
 šinapši-Haus 228f. mit Anm. 247, 403, 580, 662, 665
 šukri, siehe Emblem
 šura-Kultobjekt 791
 šurašura-Vogel 355, 385, 604, 606, 910
 šurinni, siehe Emblem
 šurzi, siehe Emblem
 tabri(ya)-Frau(en) 856f., 864, 865
 tabriyant-Ritual 580
 tabuiert 229 Anm. 247
 tabuierte Speise 642
 Tabuierter 210 Anm. 178
 Tabuierungszauber 885f.
 Tabuvorschriften 195
 Tag, siehe Todestag
 Tagesanbruchsmynthen 119
 Tagessonne 421
 taḥapašettai-Steinkeule 618, 653 mit Anm. 118, 788, 794
 Tākultu-Ritual 543
 Talisman(e) 187, 450, 456, 630
 Tamariske 44, 341, 881
 Tanz 49, 77, 684-687, 751, 810, 837
 Tanz der Königin 810f.
 tanzende Figuren 49
 Tanzanweisung 684
 Tänzer 63, 751, 757, 765, 793, 798, 818
 taparwašu-Gebäck(e) 643, 769, 824, 837
 tarnu-(Sakral-)Haus 32
 Tartaros 707
 Tätowierung 48, 76
 Taube 317, 360f., 518, 537
 Taubenfestzeremonien 361
 Taubengöttin 360f.
 Taurus 3, 13
 tawala-Leute 844
 Tawiniya-Stadt 612, 645, 729 (siehe auch Stadttor)
 tazzili-Beschwörungspriester 189, 591, 602-606, 608, 701, 704-706, 721f., 730, 733-735, 738, 741-743, 746, 749, 760, 763, 770, 786, 793, 822, 832

- tazzili-Beschwörungspriester von Arinna 754, 786, 788, 789
 tazzili-Beschwörungspriester von Tawiniya 730, 734f.
 tazzili-Beschwörungspriester von Zippalanda 754
 Teiche 127
 Teilbestattungen 44, 48
 Theißkultur 529
 Telipinu-(Thronfolge-)Erlaß 12, 15, 17f., 206
 Telipinu-(Fest-)Mythos 64, 129, 264, 275f., 303, 435, 444, 456, 467, 514, 607, 688, 691, 701f., 707-719, 752, 881, 883
 Tempel 25f., 33f., 71, 122, 164, 204, 619f., 623-626, 628-631, 688, 723 Anm. 112, 755, 761, 769, 779, 834f., 845, 848, 850
 Tempel der Allani 849, 857, 858-860
 Tempel der Artemis 17
 Tempel des Assur 135
 Tempel des Aškašepa 808
 Tempel des Ba'lu 99
 Tempel des Ea 813f.
 Tempel der Getreidegöttin Ḫalki bzw. Nisaba 676, 753, 786, 790, 822, 843f.
 Tempel der „Göttin der Nacht“ 416, 902
 Tempel des Ḫadda 548
 Tempel der Ḫalmašuit 11
 Tempel der (Gottheit) Ḫannu 839
 Tempel des Ḫašam(m)ili 822, 843
 Tempel der Ḫebat 389, 505
 Tempel der Inar(a) 619, 756
 Tempel der Išhara 849, 857, 859f.
 Tempel der Ištar 8, 518, 567f., 658
 Tempel des Jarri 368
 Tempel der Kataḫḫa 821f., 842
 Tempel der Kubaba 578
 Tempel des Kura 549
 Tempel der Lelluri 662
 Tempel der Lelwani 22
 Tempel der Maliya 850, 855f., 858-861
 Tempel der Mezzulla 427 mit Anm. 64, 487, 562, 586 Anm. 310, 587, 778 Anm. 54
 Tempel des Mondgottes 537
 Tempel der Muttergöttin 808, 816
 Tempel des Ner(i)gal 8f., 367, 542
 Tempel der Ninkur 505
 Tempel des Ninurta 359f., 568f., 571, 575
 Tempel des Nubadig 850, 858-860
 Tempel des Schutzgottes von Tauriša 808 Anm. 191, 816, 818
 Tempel der Schutzgottheiten 756, 808, 822, 842f.
 Tempel des Sohnes des Wettergottes 442 mit Anm. 1
 Tempel der Sonnengöttin 586, 767, 786, 795
 Tempel der Sonnengöttin von Arinna 511, 554, 563, 762f., 767, 778 Anm. 54 und Anm. 55, 787-789, 818 Anm. 256, 842
 Tempel der Ša(w)oška von Ḫattarina 809-811
 Tempel des Telipinu 650, 743f., 746
 Tempel des Teššop 544
 Tempel der Tetešhapi 735
 Tempel des Ugur 843
 Tempel der URAŠ 845
 Tempel des Wettergottes 512, 568, 618f., 771, 775, 777 Anm. 42, 795, 797, 803f., 806, 808, 834f., 839
 Tempel „des Wettergottes des Himmels“ 11
 Tempel des Wettergottes von Ḫalab 808f., 844
 Tempel des Wettergottes von Ḫatti 247, 335, 851, 862, 866
 Tempel des Wettergottes (von) Manuz(z)i 849, 854, 858-860, 863, 869f., 872f., 875
 Tempel des Wettergottes von Nerik 520, 741f.
 Tempel des Zababa 785, 797
 Tempel des Ziparwa 619, 795f., 839f., 843
 Tempel des Zithariya 826, 843
 Tempel Emenue 345
 Tempel in Jerusalem 403
 Tempel „unseres Gottes“ 11
 Tempelanlagen 72

- Tempelbezirk 72
 Tempelgüter 21, 30, 32
 Tempelinventar 32
 Tempelinventarlisten 410, 490, 505
 Tempellatifundien 25f.
 Tempelpersonal 33
 Tempelstaat 32
 Tempeltänzer 684, 837
 Terebinthe 97
 Theiß-Kultur 175
 Theogonie des Hesiod 83, 102, 123f., 150, 326
 Theogonie, orphische 123
 Theomachie 80, 121
 Theophanie 29
 theriomorphe Sakralgefäße 530-538
 Thron 76, 83f., 88, 93, 95, 145f., 160, 169, 172-174, 191, 199, 200-203, 209f., 225-227, 240, 242, 251, 257, 262-265, 268, 275f., 293, 296, 319, 335, 409, 459, 485, 502, 516, 527, 550-552, 576, 619, 671, 680, 723, 732, 750, 758f., 763f., 768, 779, 783f., 788f., 794, 798f., 801, 804, 815, 817, 819, 831, 838, 843-845, 859, 905f.
 Thron aus Eisen 11, 186, 194f., 200, 439 mit Anm. 144, 441, 613, 615, 824f.
 Thron der Hebat 388, 392
 Thron der Ša(w)oška 388
 Thron des Tafelhauses 779
 Thron des Teššop 383
 Thronbesteigung 697
 thronende Gottheit 58
 Thronfolger 15, 883
 Throngemach 186
 Throngöttin 76, 186f., 191, 201, 251, 303, 366, 479, 725, 727, 779, 798 (siehe auch GN Hālmašuit)
 „Throngöttin des Tafelhauses“ 779
 Thronname(n) 6, 20, 22, 191, 238, 541, 896
 Tierköpfe 55
 Tierfigurinen 44
 Tiergefäß(e) 67, 523, 530-538, 851, 863, 864 mit Anm. 75, 865, 874
 Tiermaskenrituale 64
 Tiermaskentänze 437, 686f.
 Tiermaskenträger 64, 730
 „Tiermutter“ 56
 Tierprozession 756, 757
 Tierstimmen 686
 Tiersubstitute 293, 897
 Tierverkleidungen 686f.
 Titanenkämpfe 137
 Titulaturkönig 184
 Tochter 436
 Tochter der Allatum 447 mit Anm. 43, 563
 Tochter der Hierodule 446, 565
 „Tochter des armen Mannes“ 104, 185, 703 mit Anm. 44, 730
 Tochter des Enlil 161
 Tochter des Illuyanka 104
 Tochter des Meeres 371, 444, 467, 607
 (siehe auch GN Hātepinu/Hātepuna)
 „Tochter des Teššop“ 448, 634
 Tochtergöttin(nen) 442, 446f., 474
 Tod 51
 Tod des Königs 216
 Todestag 216, 221, 223, 224, 226f., 245, 618, 781, 793, 794, 817
 Todestag, Bezeichnungen:
 „Tag (deines) Geschickes“ 216
 „Tag der Mutter“ 216, 233
 „Tag seines Vaters und seiner Mutter“ 216, 233
 Tor(e) 128f., 252, 254f., 276, 283f., 473, 604, 625, 720, 724, 751, 898f.
 Tor des Himmels 431
 Torgottdyade 743
 Torgottheit(en) 74, 280f., 265, 766, 817
 (siehe auch GN Šalawaneš)
 Torhüterheptade 129
 Torminiaturen 255
 Toröffnungsritus 280
 Totenbarke 130
 Totenfeier 239
 Totengeist(er) 130, 210, 217, 218, 228, 240, 242-244, 247, 395, 559, 566
 Anm. 182, 639, 836, 887 Anm. 80, 891
 Totengöttin 22, 60, 214
 (siehe auch GNN Allani, Ereškigal und Lelwani)
 Totenhausurnen 249
 Totenklage 221f.
 Totenkult 35, 60, 228 Anm. 243, 237, 241
 Totenmahl 223, 225f., 229f., 235, 241
 Totenopfer 101, 213, 232, 239f., 557
 Totenopferitten 234

- Totenreich 218, 280
 Totenritual 3, 41, 46, 49, 62, 157, 186, 197, 203, 216-230, 234-236, 241, 244, 297, 402, 417f., 645, 653, 663
 Anm. 186, 903
 Totenschädel 249
 Totenspeise 129
 Totentempel 22, 27, 246, 262 Anm. 79, 269-271, 279, 282, 618, 648, 653, 655, 686, 692, 696, 720-722, 757, 766, 774, 786-788, 790-795, 801, 843
 Totenwache 220
 Tötungszauber 886
 Tränen 86
 Trankopfer 208, 223, 227, 745, 782, 788
 Trankspende 225
 Transformationslehre 80
 Traueritten 101
 Traum 36, 208, 269, 280, 353 Anm. 289, 341, 368, 391, 442, 594, 596, 623, 887 Anm. 80
 Traumprotokoll(c) 391, 493, 594
 Traumvision 214 Anm. 191, 246, 493
 Treppe 42, 118, 135
 Triade(n) 77, 281, 306, 335, 358, 442f., 463, 477-479, 564, 578, 598f., 701, 741, 760-762, 880
 Trinkzeremoniell 521, 669-673, 681, 685f., 730-734, 736f., 742, 756-759, 762, 765f., 769f., 780f., 788, 794, 797, 799, 801-803, 807, 810, 817, 819-824, 835, 846, 848, 854, 872
 tubanzagi-Ritualgefäß 522 Anm. 254
 „Tuch der Lanze“ 755, 758, 768, 783, 798
 Tuchzeremoniell 768, 800
 tuḫ(u)kanti-Kronprinz 205, 264, 678, 843
 Tür(en) 211, 215f., 252, 254, 276, 280f., 297, 335, 473, 587, 689, 720, 750, 759, 789, 792, 795
 Tür des Himmels 431
 Türgenius 264f.
 teri-Tor 766
 Turm 890f., 905
 Türöffnungsritus 280
 Türriegel 263, 280f., 755, 779, 815, 819, 832
 (siehe auch Riegelholz)
 Türschwelle 276, 280, 290
 „Türversiegelungsbeschwörung“ 211
 Türzeremoniell 282
 Typhonerzählung 706
 Übereignungsritus 221
 Übergangsriten 230
 Übertragungsriten 889, 893, 895, 898
 Übertragungszauber 895, 898
 uliḫi-Wollgegenstand 505f.
 Umsiedlung der „Göttin der Nacht“ 489
 Umzugsritual 257, 383, 426
 Unglücksherrscher 16, 206
 Universum 106f., 110, 125
 Unterwelt 85, 89, 98, 101, 110, 112, 114, 118f., 123, 125, 127-133, 135, 142, 145f., 151f., 157, 161-63, 169, 173, 207, 214, 217 Anm. 206, 218, 241, 250, 257, 284, 300, 327f., 336, 342-344, 354, 363, 375, 378, 395-397, 405f., 419, 421, 423, 445, 464, 470, 478, 531, 551f., 556, 560, 598, 603f., 646, 658, 713, 718, 886, 902, 908f., 911
 Unterweltsfahrt 65
 Unterweltsfluß 130f.
 Unterweltsgötter 110, 112, 127, 132, 209, 224, 283, 471, 482, 509, 561, 889
 Unterweltsgöttin 148, 156, 163, 208, 218, 405, 464, 557
 (siehe auch „Sonnengöttin der Erde“ und GNN Allani, Ereškigal, Lelwani)
 Unterwelts herrin 113
 Unterwelts palast 129f., 133, 242
 Ur-III-Dynastie 8f., 165f., 168, 196, 239, 243, 341, 550
 Ur-III-Zeit 116, 118, 154, 341, 342, 564
 Urahn 241
 Uranfang 120
 Urelemente 103
 Urenkel 20, 227f.
 Urhügel 108
 Urkönig 184, 185
 Urneer 106, 107, 122
 Urnatter 7, 52, 106, 116, 124, 147, 372
 Urmuttergöttinnen 432-436
 Urnammu-Stele 652
 „Urnammu Tod“ 132, 344
 Urozean 116
 Urriese 147
 Ursprungsmythen 117

- Urstadt 108
 Urvater 51
 Urzeit 106f., 115, 117, 145
 Urzeitdyade(n) 139, 471
 Urzeitgötter 111, 129
 Urzeitpaar 112
 Urzeitwasser 119
 Urzeitwesen 115, 120, 139
 Urzeitwillinge 116
 Uzumua 177

 „Vater des Jahres“ 100
 „Vater und Mutter der Išhara“ 111
 „Vater und Mutter des Teššop“ 115
 Vater-Mutter-Kind 479
 Vater-Sohn-Dyade 446, 475
 „Vatergottheiten“ 111, 238
 „Vatergottheiten der Hebat“ 111
 „Vatergottheiten der Lelluri“ 111
 „Vatergottheiten der Ningal“ 111
 „Vatergottheiten der Ša(w)oška“ 111
 „Vatergottheiten des Šimige“ 111
 „Vatergottheiten des Teššop“ 111
 „weibliche Vatergottheiten“ 111
 Veda 6
 vedische Literatur 38
 Vegetation 53
 Vegetationsgott/Vegetationsgötter 64, 74, 130, 155, 158, 438, 442, 446, 474, 478, 598, 702, 738
 Vegetationsgöttin 598
 Vegetationstod 316
 Venus 143, 478
 Venusstern 340
 Verbote 671, 683
 Verbrennungsplatz 221, 225, 235, 269, 664, 726
 Verehrung der Gestirne 144
 Vereidungsritual 374, 658, 893
 Verfluchungen 34
 Vergewaltigung 463
 Versammlung der Götter 37, 601
 „Große Versammlung“ 679, 682, 741, 759, 764, 766 Anm. 55, 767-769, 780, 782-787, 791, 800f., 803, 828, 830f., 834f., 837, 839, 841-843, 845, 872
 Vexierfigur 66

 Vierergruppen 476
 Virilität 66
 Vlies 187, 188
 Vlies, goldenes 188 Anm. 30
 Vogel/Vögel 45, 69, 71, 101, 145f., 170, 208, 214 Anm. 187, 227, 242, 289, 291-293, 297, 394, 406, 408, 457, 506, 517-519, 521f., 525, 530f., 573, 596, 651, 658-661, 665f., 694, 735, 752, 762, 856f., 863, 871, 892, 894, 897, 899, 911
 Vogelflugorakel 27
 (siehe auch Orakel)
 vogelförmige Gefäße 537f.
 Vogelgestalt 7
 Vogelherz, siehe Herz
 Vogelmensch(en) 7, 49
 Vogelopfer 114, 242, 258, 287, 516, 658-661
 Vogelopferritual 658
 Vogler/Augur 266, 289f., 335, 457, 691, 765, 879, 888, 903, 910
 Volksbrauchtum 38, 674
 Vollmond 692
 Vorfahrgottheiten 468
 Voropfer 650f.
 Vorzeitgötter 83
 Motiv(e) 75, 77, 391, 627, 630
 Vulva 66 Anm. 101, 148, 362, 657

 Waage 222, 226, 258, 287
 Wächterdyaden 473f.
 Wächtergott 210
 Wächterfiguren 90
 Waffen des Ba'lu 100
 Waffentänze 686
 Wagen 200
 Wagen der Kamrušepa 439
 Wagen des Mondgottes 527
 Wagen des Sonnengottes 380, 527
 Wagen des Telipinu 417
 Wagen des Wettergottes (Teššop) 91, 320, 329, 359, 361, 417, 512, 527, 804f.
 Wagenrennen 417, 688
 walhi-Getränk 221, 263, 287
 Wanderweidewirtschaft 3
 Wandmalerei 43, 61
 Waschungszeremoniell 745, 851f., 855, 872
 Wasserbecken 626f., 765
 Weber(innen) 277, 725

- Wechselgespräch, siehe Zwiegespräch
 Wege 645
 Wegespuren 902
 Weihgaben 630
 Weihgeschenke 833
 Weihrauch 152, 297
 Weihrauchzeremoniell 761
 Weinen 325
 Weinfest 99
 Weinlibation 220, 227
 Weinranke 702, 752
 Weinstock 16, 219, 225-227, 714, 728
 weiße Farbe 648
 Weizen 2, 4, 834
 Welt, embryonale 107-109
 Weltaltertheorie 108
 Weltbild 52
 Welti-Schöpfungsmythos 136
 Weltelternpaar 53, 153, 157
 Weltenbaum 144-147
 Weltensäule 123, 135, 144f.
 Weltentstehungsmythen 79
 Welterneuerung 697
 Weltkarte 139
 Weltrieme 89, 136, 147
 (siehe auch GN Upelluri)
 Welterschöpfung 876
 Welterschöpfungstag 118
 Weltzeitalter 83, 154
 Wettergott 11, 13f., 21, 24, 27, 31, 33, 65, 84, 100f., 103f., 105, 114, 120, 133, 148f., 156f., 169, 173, 177, 183-186, 190, 192, 209, 217, 223, 225f., 251, 257, 263, 269, 272, 277f., 283f., 287, 290, 294f., 297, 301, 303, 308f., 313, 315f., 321, 322 mit Anm. 52, 323-339, 356, 359-361, 364, 368f., 374, 377, 384, 386, 391, 394, 396, 398, 402, 408, 410, 419, 422, 426-430, 432, 436f., 439, 444, 446, 461-464, 466, 470, 472, 475f., 478, 480, 482f., 485-487, 492-494, 497, 504, 508f., 511-513, 520, 521 mit Anm. 247, 523, 526, 531f., 534f., 540-542, 546, 551, 562f., 568f., 572-574, 577f., 582, 586, 588 Anm. 328, 590 Anm. 341, 599, 601-604, 607-610, 614, 618-620, 625 Anm. 44, 631, 633f., 647f., 656, 658, 661, 667, 670-673, 690f., 693, 697f., 700, 703, 705, 708, 710-712, 718f., 724-727, 732, 736, 738, 740-746, 749, 753-756, 760, 764-767, 769, 771f., 775-777, 782, 790, 792, 794-797, 801, 803-806, 819, 822f., 830-835, 839, 842, 846, 865, 867-869, 871, 876, 880, 882, 885 Anm. 63, 886, 892f., 905f.
 Wettergott, weinend 325
 Wettergott Kubaba-Karhuša 478
 Wettergott, König von Kummiya 36
 Wettergott Manuz(z)i 563
 Wettergott-Wašezzi(i) 436
 „Wettergott des Ackerlandes“ 327
 „Wettergott des Anrufens“ 338
 „Wettergott des Berges Ziwana“ 369
 „Wettergott des Blitzes“ 193, 209, 246, 295, 313, 325ff., 337, 777 Anm. 37
 „Wettergott des Donners“ 295, 325, 822
 „Wettergott (der) Fackel“ 554, 821
 „Wettergott der Flur“ 327
 „Wettergott des Friedens/Bündnisses“ 338
 „Wettergott des Gebirges“ 329
 „Wettergott der Gerechtigkeit“ 338
 „Wettergott des Gewitters“ 209, 295, 313, 325, 337, 777 Anm. 38
 „Wettergott des Grünens des Weingartens“ 327
 „Wettergott der Güte“ 776
 „Wettergott des ħamri-Hauses“ 338
 „Wettergott der Ĥarapšili“ 719
 „Wettergott des Ĥatti-Landes“ 21, 333, 339, 425
 „Wettergott des Hauptes“ 209, 337, 338, 719, 787 Anm. 105, 821
 „Wettergott des Hauses“ 193, 259, 338, 495
 „Wettergott des Hauses der Gadda-Gottheiten“ 574 mit Anm. 225
 „Wettergott des Hauses der Ahnen“ 821
 „Wettergott des Hauses von Ankuwa“ 821
 „Wettergott des Heerlagers“ 338, 369, 495, 520, 777 Anm. 47, 821
 „Wettergott des Himmels“ 11, 157, 188, 190, 194, 209, 274, 296, 325, 328, 337, 385, 425f., 432, 445f., 475, 478, 482, 494, 532, 536, 540, 570, 589 mit Anm. 333, 597, 604-607, 700, 704, 776, 819, 821, 846
 „Wettergott des Himmels“, früherer 821 mit Anm. 277
 „Wettergott (des) Leben(s)“ 819

- „Wettergott des Palastes“ 259, 260, 313, 337, 486, 779, 780, 781
 „Wettergott der Ratsversammlung“ 338, 609
 „Wettergott des Regens“ 295, 325
 „Wettergott des Riegels“ 338
 „Wettergott der Ruinen“ 777 Anm. 47
 „Wettergott des Torbaus“ 338, 777 Anm. 47
 „Wettergott des Wachstums“ 313, 327
 „Wettergott des Waldes der Baum-
 plantage“ 328 Anm. 103, 452, 609, 816, 817
 „Wettergott des Weingartens“ 328
 „Wettergott der Wiese“ 327 mit
 Anm. 101, 777 Anm. 38
 „Wettergott des Wohlergehens“ 338
 „Wettergott der Wolken“ 325
 Wettergott und Meer 328f.
 Wettergott vom Berg Hazzi 323
 Wettergott von Arinna 787
 Wettergott von Bašima 574
 Wettergott von Emar 574
 Wettergott von Halab 14, 16, 333, 554, 808, 809, 844, 847, 872
 „Wettergott von Halab des Anrufens“ 554
 Wettergott von Harranašši 840
 Wettergott von Hatra 778 Anm. 56
 Wettergott von Hatti 32, 190 mit
 Anm. 46, 247, 333, 335f., 366, 450, 601, 720, 779, 795, 796, 821, 851, 862, 866, 872
 Wettergott von Hiššašhapa 533 Anm. 328
 Wettergott von Hursannašši 787, 791 Anm. 118, 816
 Wettergott von Katapa 821
 Wettergott von Kizzuwatna 170, 333, 465, 821
 Wettergott von Kuliwišna 271f., 277, 468, 642f., 646, 654f., 691, 695, 708 Anm. 59, 712, 715, 717 Anm. 86 und 87, 744 Anm. 201, 777 Anm. 201
 Wettergott von Kummanni 661, 676, 821
 Wettergott von Kunkuniya 512
 Wettergott von Lihzina 446, 495, 515, 610f., 718
 Wettergott (von) Manuz(z)i 402, 496 Anm. 48, 661, 849, 851f., 854-856, 858-860, 862-867, 869-873, 875
 Wettergott von Mešturuh 609
 Wettergott von Nerik 31, 127f., 295, 307, 325, 423, 426, 429, 432, 442, 445f., 464, 475, 483, 520, 539, 570, 588 Anm. 328, 595-601, 603, 604-607, 611, 645, 662f., 684, 696f., 700f., 704-706, 739, 741f., 806f., 821, 839, 841f., 901
 Wettergott von Paršhunta 778 Anm. 60
 Wettergott von Pitiyarik 778 Anm. 48
 Wettergott von Šamuha 803, 821
 Wettergott von Šapinuwa 333, 821
 Wettergott von Ušša 778 Anm. 60
 Wettergott von Watarwa 509
 Wettergott von Zaḫalukka 600
 Wettergott von Zippalanda 204, 223, 306, 426-429, 432, 437, 442, 445f., 462, 475f., 487, 532, 539, 588 mit
 Anm. 328, 589 mit Anm. 333, 590, 599, 647, 661, 700, 720, 736-740, 742, 758, 769, 776, 777 Anm. 47, 779, 781, 786, 792, 801, 819-821, 823 Anm. 291, 836, 839, 841
 Wettergottfamilie 337
 Wettergottkult 32, 330-332
 Wettergottstatuetten 494ff.
 Wettläufe 417, 688, 754, 756, 761, 783f., 827
 Wettspiele 678
 Wicke 2
 Widder 66, 187f., 208, 215, 272, 288, 440f., 498, 527, 531, 589, 647f., 652, 654, 661, 715, 737, 739, 807, 814f., 817, 862, 910
 Widdergefaß 536
 Widderkopf 55f., 65
 Wiederauffindung (des verschwundenen Gottes) 702
 Wiederauferstehung (des Vegetationsgottes) 702
 Wiedergeburtzauber 62 Anm. 77
 Wiese 224f., 442, 705, 709, 712, 725
 Wiesel 55
 Wildkatze 59 Anm. 64
 Wildpferd 63f., 217
 Wildschaf 647 Anm. 61
 Wildstier 57, 63, 315, 533
 Wildstierhörner 72
 Wildstierjagd 63
 Wildschwein(e) 647, 762

- Wind(e) 100, 294, 460
 Winterfest 423
 Wirtel 95
 Wirtshaus 131
 Wolf/Wölfe 438, 686f., 736, 751
 Wolfsmaskentänze 438
 Wolfsmaskenträger 64, 438, 593, 687, 749, 766, 770, 789
 Wolfsmaskenträger von Ankuwa 749, 758
 Wolfsmaskenträger von Kartapaḫa 749, 770
 Wolfsmaskenträger von Katapa 593, 749, 770
 Wolfsmaskenträger von Šalampa 749, 770
 Wolken 100, 460
 Wollfäden 212, 894
 Wortmagie 112
 Yarmoukien 43 Anm. 14
 Yortan-Kultur 236
 Zagros 2f.
 Zahl 2 351
 Zahl 3 442, 641, 658, 881
 Zahl 4 142, 255, 279, 427, 476
 Zahl 5 93, 224, 722
 Zahl 6 609, 658, 695, 848
 Zahl 7 101, 114, 126, 128, 132, 161f., 209, 226, 272, 279, 427, 437, 422, 448, 482 mit Anm. 115, 486, 641, 698f., 721, 742f., 772, 789f., 794, 816, 833, 846, 861, 881, 899, 902
 Zahl 8 220, 227, 794
 Zahl 9 114, 128f., 211, 222, 254, 279, 482, 487, 598, 618, 641, 645, 658, 664f., 698f., 721f., 727, 755f., 797, 814, 816, 835, 848, 900f., 902
 Zahl 10 221, 573, 745f., 751, 808, 881, 891
 Zahl 11 116
 Zahl 12 114, 274, 440, 459, 482, 487f., 571, 641, 650, 655, 658, 668, 694, 715f., 744, 746f., 780, 805, 891
 Zahl 14 129, 486, 620, 662, 733, 756
 Zahl 15 93, 115, 141, 373, 481, 635, 781, 868
 Zahl 16 255, 834
 Zahl 20 115, 664, 746, 751, 779, 844
 Zahl 25 564
 Zahl 29 755
 Zahl 30 141, 221, 270, 274, 334, 373, 577, 591, 608, 613, 641, 649, 695, 720, 735, 743, 815
 Zahl 32 801
 Zahl 33 720
 Zahl 34 794
 Zahl 36 254, 834
 Zahl 40 122, 571, 649, 735, 743, 746, 837, 843
 Zahl 44 243
 Zahl 50 122, 549, 571, 613, 743, 746
 Zahl 60 334, 487
 Zahl 64 608
 Zahl 70 88, 92, 334, 486f., 557f., 568, 572, 577, 612, 727
 Zahl 77 316
 Zahl 80 272, 487, 727
 Zahl 88 316, 727
 Zahl 100 658, 728
 Zahl 112 193, 459
 Zahl 120 612
 Zahl 122 861
 Zahl 123 484
 Zahl 128 484
 Zahl 200 650, 677, 744, 745
 Zahl 300 122, 658, 720
 Zahl 600 122
 Zahl 700 571
 Zahl 1000 300, 421, 440 mit Anm. 148, 460, 488, 649, 677, 696, 710, 743, 752, 779, 829, 877, 890
 Zahl 1200 658
 Zahl 3000 29
 Zähne 50
 zappa-Geräte 793
 zau-Kultgegenstand 591, 759, 763, 764
 Zauberei(en) 17, 34
 Zauberer 877
 Zauberfiguren 68, 506
 Zaubergöttin 214 Anm. 187
 (siehe auch GN Kamrušepa)
 Zaubernungen 20
 Zedern 198, 386
 Zedernholz 90, 657, 665, 666
 „Zederngötter“ 465, 645
 Zedernwald 305
 Zepter 30 mit Anm. 85, 162, 181, 200f., 322, 548, 800
 Zepter aus Eisen 11, 186, 200
 „Zepter der Gottheit“ 804f.
 Zeremonialaxt, siehe Axt

- Zeremonialgewänder 198f., 209, 226
 Zeremonialkutsche, siehe *hulukkanni-Kutsche*
 Zeremonialallanze 201, 763, 764
 Zeremonialstandarten 70
 Zeremonialwaffen 71
 Zeremoniell des Abschlagens des Weinstockes 226
 Zeremoniell des Loses 822
 Zeremoniell „des Waschens der Füße der Gottheit“ 682 Anm. 50, 810f. mit Anm. 205
 Zeremoniell für das Kriegsheil des Königs 867
 Zerstückelungsriten 232 m. Anm. 4
 Ziege 2, 47, 362, 646, 896, 897
 Ziege, doppelköpfig 348
 Ziegel, ungebrannte 39
 Ziegenbock/Ziegenböcke 144, 198, 211, 213f., 217, 220, 272, 274, 293, 362, 404, 413, 426, 450, 456, 482, 485, 499, 510, 570, 591, 614, 646, 650, 652f., 656, 662f., 665f., 694f., 701, 776, 779, 797, 817f., 820f., 829, 843, 845, 856-859, 894, 897f., 910
 Ziegenbockfell 686
 Ziegenbockgefährt 499
 Ziegenfelle 702, 723 Anm. 112
 zilipuriyatalla-Priester 250 Anm. 5, 723, 724, 830
 zinhuri-Tempelleute 684, 685, 749, 752f., 758, 766
 zinzapu-Vogel 537
 Zinn 9, 84
 zintuḫi-Mädchen 683, 722, 757
 Zithariya-Talisman 187
 (siehe GN Zithariya)
 Zuchtstier 844
 Zügel 98
 zukru-Fest in Emar 204, 367, 486, 508, 514, 571-575, 664, 677, 751 Anm. 12, 871 Anm. 118
 Zunge(n) 600, 655, 894 mit Anm. 108, 900
 Zunge, böse 20, 885, 886
 Zwiesgespräch 136, 222, 228, 689, 725, 766, 868
 Zwiesgespräch zwischen Teššop und Išhara 551 Anm. 89
 (siehe auch Wechselgespräch)
 Zwillinge 6, 77, 116, 471, 472 Anm. 32
 Zwillingsbruder/Zwillingsbrüder 332, 494, 552
 Zwillingsgottheiten 115, 477, 564
 Zwillingsgruppen 564
 Zwillingspaare 112
 Zypern 76

LITERATURVERZEICHNIS

- Abeghian, M., 1899: Der armenische Volksglaube, Leipzig.
 Aharoni, Y., 1973: Arad – eine biblische Stadt in der Wüste, *Antike Welt* 4. Jahrgang, Heft 2.
 Aistleitner, J., 1964: Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra, Budapest.
 Aistleitner, J., 1967: Wörterbuch der ugaritischen Sprache, hrsg. von O. Eißfeldt, Berlin.
 Aitken, K. T., 1990: The Aqhat narrative A study in the narrative structure and composition of an Ugaritic tale, Manchester.
 Akurgal, E., 1949: Späthethitische Bildkunst, Ankara.
 Akurgal, E., 1955: Phrygische Kunst, Ankara.
 Akurgal, E., 1961: Die Kunst der Hethiter, München.
 Akurgal, E., 1961a: Die Kunst Anatoliens von Homer bis Alexander, Berlin.
 Albright, W. F., 1928-1929: The Anatolian Goddess Kubaba, *AfO* 5, 229-231.
 Albright, W. F., 1940: From the Stone Age to Christianity, Baltimore-London.
 Alexander, R. L., 1991: Šaušga and the Hittite Ivory from Megiddo, *JNES* 50, 161-182.
 Alkim, U. B., 1968: Anatolien, Genf.
 Alkim, U. B., Alkim, H. und Bilgi, Ö., 1988: İkiztepe I. Birinci ve ikinci dönem kazıları [The First and Second Seasons' Excavations] (1974-1975), Ankara.
 Alp, S., 1947: La désignation du lituus en hittite, *JCS* 1, 164-175.
 Alp, S., 1956: Die Lage von Šamuḫa, *Anatolia* 1, 77-80.
 Alp, S., 1978/1980: Eine Sphinxvase aus Karahöyük bei Konya, in: Akurgal'a armağan – Festschrift Akurgal, *Anadolu (Anatolia)* 21, 9-16.
 Alp, S., 1983: Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels Kultanlagen im Lichte der Keilschrifttexte, Ankara.
 Alp, S., 1988: Einige weitere Bemerkungen zum Hirschrhyton der Norbert Schimmel-Sammlung, in: *Studi di storia e di filologia anatolica dedicati à Giovanni Pugliese Carratelli (Eothen. Studi sulle civiltà dell'Oriente antico)*, Firenze, hrsg. von F. Imparati, Firenze, 17-23.
 Alster, B., 1980: Death in Mesopotamia (Hrsg.), *Mesopotamia* 8.
 Alster, B. und Vanstiphout, H., 1987: Lahar and Ashnan. Presentation and Analysis of a Sumerian Disputation, *ASJ* 9, 1-43.
 Aly, W., 1934-1935: Name, in: *HDA* 6. Band, 950-961.
 Amiet, P., 1966: Elam, Paris.
 Amiran, R., 1971: Notes and News: „Arad“, *IEJ* 21, 1971, 228-229.
 Amiran, R., 1972: A Cult Stele from Arad, *IEJ* 22, 86-88.
 Andrae, W., 1931: Kultrelief aus dem Brunnen des Assurtempels zu Assur, *WVDOG* 53.
 Anlağan, Ç., 1993: A Vessel in the Form of a Partridge from the Sadeberk Hamm Museum, in: Nimet Özgüç'e armağan Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç, hrsg. von M. J. Mellink, E. Porada, T. Özgüç, Ankara, 25-26.
 Antonissen, H., 1976: Het feestritueel van Killa, Dissertation Gent.
 Archi, A., 1973: Fêtes de printemps et d'automne et réintégration rituelle d'images de culte dans l'Anatolie Hittite, *UF* 5, 7-27.
 Archi, A., 1975: L'ornitomanzia ittita, *SMEA* 16, 119-180.

- Archi, A., 1975a: Divinità tutelari e Sondergötter ittiti, *SMEA* 16, 89-117.
- Archi, A., 1975b: Il culto del focolare presso gli ittiti, *SMEA* 16, 77-87.
- Archi, A., 1979: Auguri per il Labarna, *Studia Mediterranea* Piero Meriggi dicata, Pavia, 27-51.
- Archi, A., 1979a: Associations des divinités hourrites, *UF* 11, 7-12.
- Archi, A., 1980: Le testimonianze oracolari per la regina Tawannanna, *SMEA* 22, 19-29.
- Archi, A., 1983: Die Adad-Hymne ins Hethitische übersetzt, *OrNS* 52, 20-30.
- Archi, A., 1986: Die ersten zehn Könige von Ebla, *ZA* 76, 213-217.
- Archi, A., 1987²: Hethitische Mantik und ihre Beziehungen zur mesopotamischen Mantik, *BBVO* 1, 279-293.
- Archi, A., 1988: Eine Anrufung der Sonnengöttin von Arinna, *Documentum Asiae Minoris Antiquae*. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag, hrsg. von E. Neu und C. Rüster, Wiesbaden, 5-31.
- Archi, A., 1992: Substrate: Some remarks on the formation of the West Hurrian Pantheon, in: Sedat Alp'a armağan. Festschrift für Sedat Alp. Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp, hrsg. von H. Otten, E. Akurgal, H. Ertem und A. Süel, Ankara, 7-14.
- Archi, A., 1993: Trade and Administrative Practice: The Case of Ebla, *AoF* 20, 43-58.
- Archi, A., 1993a: Fifteen Years of Studies on Ebla: A Summary, *OLZ* 88, 1993, 461-471.
- Archi, A., 1993b: Divinités sémitiques et divinités de substrat: le cas d'Išhara à Ebla, *MARI* 71-78.
- Archi, A., 1994: Studies on the Pantheon of Ebla, *OrNS* 63 (im Druck).
- Ardzimba, V.G., 1986: The Birth of the Hittite King and the New Year, *Oikumene* 5, 91-101.
- Arik, R.O., 1937: Les fouilles d'Alaca Höyük. Entreprises par la Société d'Histoire Turque. Rapport préliminaire sur les travaux en 1935, Ankara.
- Arnaud, D., 1975: Les textes d'Emar et la chronologie de la fin du Bronze Récent, *Syria* 52, 87-92.
- Arnaud, D., 1986: Recherches au pays d'Aštata Emar VI.3. D. Arnaud, *Textes Sumériens et Accadiens*, Paris.
- Arnaud, D., 1987: Recherches au pays d'Aštata. Emar VI.4 Textes de la Bibliothèque. Transcriptions et Traductions, Paris.
- Arnaud, D., 1991: Textes syriens de l'âge du Bronze Récent, *Aula Orientalis Supplementa*.
- Arns, R. et al., 1983: Ausgrabungen in Tell Bi'a 1982 und 1983, *MDOG* 16, 15-63.
- Aro, J., 1961: Besprechung zu ARM IX, *OLZ* 56, 603-605.
- Assāf, 'A.A., 1990: Der Tempel von 'Ain Dārā, Mainz.
- Assmann, J., 1983: Krieg und Frieden im alten Ägypten: Ramses II. und die Schlacht bei Kadesch, *Mannheimer Forum* 83/84, 175-230.
- Bache, C., 1933: Work of the Baghdad School, *BASOR* 51, 20-28.
- Badalı, E., 1991: Strumenti musicali, musici e musica nella celebrazione delle feste ittite, *THeth.* 14/1.
- Badalı, E. und Zinko, C., 1989: Der 16. Tag des AN.TAH.ŠUM-Festes. Text, Übersetzung, Kommentar, Glossar, *Scientia* 20, Innsbruck.
- Bahnass, A., 1987: Die Kunst des alten Syrien, Leipzig.
- Bakró-Nagy, M.S., 1979: Die Sprache des Bärenkultes im Obugrischen, Budapest.
- Balkan, K., 1957: Letter of King Anum-hirbi of Mama to King Warshama of Kanish, Ankara.

- Balkan, K., 1973: Inandık'ta 1966 yılında bulunan eski hitit çağına ait bir bağış belgesi. Eine Schenkungsurkunde aus der althethitischen Zeit, gefunden in Inandık 1966, Ankara.
- Balz-Cochois, H., 1992: Wesensbild und Kult einer unmütterlichen Göttin INANNA, Gütersloh.
- Bar-Yosef, O. und Alon, D., 1988: Naḥal Hemar Cave, „Atiqot 18, 1-30.
- Baranki, B., 1961: Phoenicia and the Phoenicians, Beirut.
- Barnett, R.D., 1969: 'Anath, Ba'al and Pasargadae, *MUSJ* 45, 411-422.
- Barnett, R.D., 1980: A Winged Goddess of Wine on an Electrum Plaque, *AnSt.* 30, 171-178.
- Barrelet, M.-Th., 1955: Les déesses armées et ailées: Inanna-Ishtar, *Syria* 32, 220-260.
- Baumann, H., 1955: Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos, Berlin.
- Baumgarten, A.I., 1981: *The Phoenician History* of Philo of Byblos, Leiden.
- Bayliss, M., 1973: The Cult of Dead King in Assyria and Babylonia, *Iraq* 35, 115-125.
- Beal, R.H., 1992: The Organisation of the Hittite Military, *THeth.* 20.
- Beckman, G.M., 1982: The Anatolian Myth of Illuyanka, *JANES* 14, 11-25.
- Beckman, G.M., 1982a: The Hittite Assembly, *JAOS* 102, 435-442.
- Beckman, G.M., 1983: Hittite Birth Rituals, Second Revised Edition, *StBot* 29.
- Beckman, G.M., 1985: Besprechung zu V. Haas 1982, *BiOr.* 42, 1985, 145-147.
- Beckman, G.M., 1986: Besprechung zu I. Singer 1983 und 1984, *BiOr.* 43, 168-171.
- Beckman, G.M., 1986a: Inheritance and Royal Succession among the Hittites, in: Kanışsuvar A Tribute to Hans G. Güterbock on his Seventy-Fifth Birthday May 27, 1983, hrsg. von H.A. Hoffner, Jr. und G.M. Beckman, *AS* 23, 13-31.
- Beckman, G.M., 1988: Herding and Herdsmen in Hittite Culture, *Documentum Asiae Minoris Antiquae*. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag, Wiesbaden, 33-44.
- Beckman, G.M., 1988a: Three Tablets from the Vicinity of Emar, *JCS* 40, 61-68.
- Beckman, G.M., 1990: The Hittite „Ritual of the Ox” (*CTH* 760.1.2-3), *OrNS* 59, 34-55.
- Beckman, G.M. und Hoffner, H.A., Jr., 1985: Hittite Fragments in American Collections, *JCS* 37, 1-60.
- Behm-Blanke M.R., 1984: Vorläufiger Bericht über die Grabungen in den Jahren 1981-1983, *IstMit.* 34, 31-149.
- Behrens, H., 1978: Enlil und Ninlil. Ein sumerischer Mythos aus Nippur, *StPohl SM* 8.
- Ben-Arieh, S., 1983: A Mould for a Goddess-Plaque, in: *IEJ* 33, 72-77.
- Berman, H., 1976: Besprechung zu H.A. Hoffner, Jr. 1974, *JCS* 28, 243-246.
- Bienert, H.-D., 1990: Schädelkult in Südwestasien und in Europa zwischen 10.000 und 5000 v.u.Z., Tübingen.
- Biezais, H., 1955: Die Hauptgöttinnen der alten Letten, Upsala.
- Biezais, H., 1961: Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion, Stockholm-Göteborg-Upsala.
- Biggs, R.D., 1967: ŠA.ZI.GA Ancient Mesopotamian Potency Incantations, *TCS* 2.
- Bilgiç, E., 1945-1951 Die Ortsnamen der „kappadokischen” Urkunden im Rahmen der alten Sprachen Anatoliens, *AfO* 15, 1-37.
- Bilgiç, E., 1954: Die einheimischen Appellativa der kappadokischen Texte und ihre Bedeutung für die anatolischen Sprachen, Ankara.
- Bin-Nun, S.R., 1975: The Tawannanna in the Hittite Kingdom, *THeth.* 5.

- Binder G., 1977: Aussetzung, in: EM 1. Band, 1047-1065.
- Biro, M., 1964: Textes administratifs de la salle 5 du palais, ARM XII.
- Bittel, K., 1937: Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Boğazköy 1936, MDOG 75, 1-51.
- Bittel, K., 1938: 2. Vorläufiger Bericht über die Ergebnisse der Ausgrabungen in Boğazköy im Jahre 1937, MDOG 76, 13-40.
- Bittel, K., 1940: Hethitische Bestattungsbräuche, MDOG 78, 12-28.
- Bittel, K., 1942: Kleinasiatische Studien, IstMit. 5.
- Bittel, K., 1955: Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Boğazköy im Jahre 1954, MDOG 88, 3-36.
- Bittel, K., 1958: Untersuchungen auf Büyükkale, MDOG 91, 57-72.
- Bittel, K., 1970: Hattusha, the Capital of the Hittites, New York.
- Bittel, K., 1972-1975: Hattuša, in: RIA 4. Band, 162-172.
- Bittel, K., (Hrsg.), 1975: Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya, Berlin.
- Bittel, K., 1976: Die Hethiter, München.
- Bittel, K., 1976a: Beitrag zur Kenntnis hethitischer Bildkunst (Sitzungsberichte 4), Heidelberg.
- Bittel, K., 1976-1980: Ilatun Pınar, in: RIA 5. Band, 33-36.
- Bittel, K., 1983: Hattusha – Hauptstadt der Hethiter. Geschichte und Kultur einer altorientalischen Großmacht, Köln.
- Bittel, K., 1984: Denkmäler eines hethitischen Großkönigs des 13. Jahrhunderts vor Christus, Westdeutscher Verlag.
- Bittel, K., 1989: Bemerkungen zum hethitischen Yazılıkaya, in: Tahsin Özgüç'e armağan, Anatolia and the Ancient Near East, Studies in Honor of Tahsin Özgüç, hrsg. von K. Emre et al., Ankara, 33-38.
- Bittel, K., Boessneck, J., Damm, B., Güterbock, H.G., Hauptmann, H., Naumann, R., Schirmer, W., 1975: Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya, Berlin.
- Bittel, K. und Naumann, R., 1939: Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Boğazköy 1938, MDOG 77.
- Bittel, K. und Naumann R., 1952: Boğazköy-Hattuša. Ergebnisse der Ausgrabungen des Deutschen Archäologischen Instituts und der Deutschen Orientalischen Gesellschaft in den Jahren 1931-1939, Stuttgart.
- Bittel, K., Naumann, R. und Otto H., 1941: Yazılıkaya. Architektur, Felsbilder, Inschriften und Kleinfunde, WVDOG 61.
- Bittel, K., Herre W., Otten, H., Röhrs M. und Schaeuble, J., 1958: Die hethitischen Grabfunde von Osmankaya, WVDOG 71.
- Blocher, F., 1987: Untersuchungen zum Motiv der nackten Frau in der altbabylonischen Zeit, München.
- Böcher, O., 1970: Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.
- Böhm, S., 1990: Die „nackte Göttin“. Zur Ikonographie und Deutung unbekleideter weiblicher Figuren in der frühgriechischen Kunst, Mainz.
- Boehmer, R.M., 1972: Die Kleinfunde von Boğazköy, WVDOG 8.
- Boehmer, R.M., 1983: Die Reliefkeramik von Boğazköy Grabungskampagnen 1906-1912. 1931-1939 1952-1978, Berlin.
- Boehmer, R.M., 1988: Früheste Abbildungen von Lautenspielern in der alt-hethitischen Glyptik, Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag, Wiesbaden, 51-58.
- Boehmer, R.M., 1992: Von zwei Musikanten gespielte Leiern, in: Sedat Alp'a armağan. Festschrift für Sedat Alp, Hittite and other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp, Ankara, hrsg. von H. Otten, E. Akurgal, H. Ertem und A. Süel, 67-68.

- Boehmer, R.M. und Wrede, H., 1985: Astragalspiele in und um Warka, BagM 16, 399-404.
- Boessneck, J. und, von den Driesch, A., 1986: Eine Equidenbestattung in spätfrühdynastischer Zeit, MDOG 118, 45-50.
- Bömer, F., 1957: Pl. Ovidius Naso, Die Fasten Bd. I, Heidelberg.
- Bonnet, H., 1952: Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin.
- Borger, R., 1967: Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien, AfO Bh. 9.
- Borger, R., 1972-1975: Himmelsstier, in: RIA 4. Band, 413-414.
- Börker-Klähn, J., 1982: Alt Vorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs, Mainz.
- Börker-Klähn, J., 1988: Die archäologische Problematik der Hurriter-Frage und eine mögliche Lösung, in: Hurriter und Hurritisch, hrsg. von V. Haas, Xenia 21, Konstanz, 211-290.
- Börker-Klähn, J., 1992: Besprechung zu H. Hill und Th. Jacobsen, Old Babylonian public buildings in the Diyala region, Chicago 1990, in: OLZ 87, 258-261.
- Börker-Klähn, J. und Krafzik, U., 1986: Zur Bedeutung der Aufsätze aus Alaca Höyük, WO 17, 47-60.
- Bossert, H.Th., 1921: Altkreta. Kunst und Kunstgewerbe im ägäischen Kulturkreise, Berlin.
- Bossert, H.Th., 1932: Šantaš und Kupapa. Neue Beiträge zur Entzifferung der kretischen und hethitischen Bilderschrift, MAOG VI.3.
- Bossert, H.Th., 1942: Altanatolien. Kunst und Handwerk in Kleinasien von den Anfängen bis zum völligen Aufgehen in der griechischen Kultur, Berlin.
- Bossert, H.Th., 1944: Ein hethitisches Königssiegel. Neue Beiträge zur Geschichte und Entzifferung der hethitischen Hieroglyphenschrift, Berlin.
- Bossert, H.Th., 1951: Altsyrien. Kunst und Handwerk in Cypern, Syrien, Palästina, Transjordanien und Arabien von den Anfängen bis zum völligen Aufgehen in der griechisch-römischen Kultur unter Mitarbeit von R. Naumann, Tübingen.
- Bossert, H.Th., 1953a: Die phönizisch-hethitischen Bilinguen vom Karatepe, JKF 2, 167-188.
- Bossert, H.Th., 1954: Untersuchung hieroglyphenhethitischer Wörter, 2. „Himmel“ und „Erde“ (1. Teil), MIO 2, 266-288.
- Bossert, H.Th., 1954a: Untersuchungen hieroglyphenhethitischer Wörter 1. Das Wort „gut“ in den kleinasiatischen Sprachen, MIO 2, 78-103.
- Bossert, H.Th., 1955: Über die Gradation in einigen altkleinasiatischen Sprachen, BiOr. 12, 51-54.
- Bossert, H.Th., 1957: Meine Sonne, OrNS 26, 97-126.
- Bottéro, J., 1949: Les inventaires de Qatna, RA 43, 1-40.
- Bottéro, J., 1957: Textes économiques et administratifs, ARM 7.
- Bottéro, J., 1978: Le substitut royal et son sort en Mésopotamie ancienne, Akkadica 9, 2-24.
- Boysan-Dietrich, N., 1987: Das hethitische Lehmhaus aus der Sicht der Keilschriftquellen, THeth. 12.
- Braidwood, R.J., 1983: The Site of Jarmo and its Architectural Remains, in: L.S. Braidwood et al. (eds.) Prehistoric Archeology along the Zagros Flanks, Chicago-Illinois, 155-207.
- Brandenstein, C.-G. von, 1937: Zum Churrischen aus den Ras-Schamra-Texten, ZDMG 91, 555-576.
- Brandenstein, C.-G. von, 1940: Zum churrischen Lexikon, ZA 46, 83-115.
- Brandenstein, C.-G. von, 1943: Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten, MVAeG 46/2.

- Braun-Holzinger, E.A., 1987-1990: Löwen, in: RIA 7. Band, 88-94.
- Brausinger H., und Ranke, K., 1977: Archaische Züge im Märchen, in: EM 1. Band, 734-743.
- Breasted, J.H., 1962: Ancient Records of Egypt. Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest, Band. 3.
- Brixhe, C., 1979: Le nom de Cybèle. L'antiquité avait-elle raison?, Die Sprache 25, 40-45.
- Buchholz, H.G., 1987: Ägäische Bronzezeit, Darmstadt.
- Buchholz, H.G. et al., 1973: Jagd und Fischfang, Göttingen (Archaeologica Homerica Band 2).
- Burde, C., 1974: Hethitische medizinische Texte, StBoT 19.
- van Buren, E.D., 1955: The Sun-God Rising, RA 49, 1-14.
- Burkert, W., 1968: Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre, Antike und Abendland 14, 93-114.
- Burkert, W., 1972: Homo Necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin New York.
- Burkert, W., 1977: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (RM 15), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.
- Burkert W., 1979: Von Ullikummi zum Kaukasus: Die Felsgeburt des Unholds. Zur Kontinuität einer mündlichen Erzählung, Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft NF. 5, 253-261.
- Burkert, W., 1982: Literarische Texte und funktionaler Mythos. Ištar und Atrahasis, in: J. Assmann et al., Funktionen und Leistungen des Mythos, OBO 48, 63-82.
- Burkert, W., 1987: Oriental and Greek Mythology, London-Sydney.
- Burstein, S.M., 1978: *The Babyloniaca of Berossus*, SANE I, fasc. 5.
- Butz, K., 1980-1983: Landwirtschaft, in: RIA 6. Band, 470-486.
- Butz, K., 1984: Bilinguismus als Katalysator, in: L. Cagni (Hrsg.), *Il bilinguismo a Ebla, atti del convegno internazionale* (Napoli, 19-22 aprile 1982), Napoli, 99-138.
- Butz, K., 1987: Ökologie: Ebla: Gegenstand und Wörter, in: L. Cagni (Hrsg.) *Ebla 1975-1985. Dieci anni di studi linguistici e filologici. Atti del Convegno Internazionale*, Napoli, 313-351.
- Cagni, L., 1969: L'Epopea di Erra, StSem. 34.
- Calmeier, P., 1972-1975: Hasanlı, in: RIA 4. Band, 128-131.
- Cambel, H. und Braidwood, R.J., 1983: Çayönü Tepesi: Schritte zu neuen Lebensweisen, in: Beiträge zur Altertumskunde Kleinasien, Festschrift für Kurt Bittel, hrsg. von R.M. Boehmer und H. Hauptmann, Mainz, 155-166.
- Canby, J.V., 1974: The Ancient Near East in The Walters Art Gallery, publ. by the Trustees of the Walters Art Gallery.
- Canby, J.V., 1989: A new Hittite Child, in: Anatolia and the Ancient Near East. Studies in Honor of Tahsin Özgüç, Ankara, 53-57.
- Caplice, R., 1971: Namburbi Texts in the British Museum. V (Tab. II-XVIII), OrNS 40, 133-183.
- Caquot, A., 1977: Schöpfungsmythen der Kanaanäer, in: Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten, mit einem Vorwort von M. Eliade, Darmstadt, 175-182.
- Carruba, O., 1966: Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišuriyanza, StBoT 2.
- Carruba, O., 1967: Rhyta in den hethitischen Texten, Kadmos 6, 88-97.
- Carruba, O., 1969: Die Chronologie der heth. Texte und die heth. Geschichte der Grossreichszeit, ZDMG, Suppl. I, 226-249.
- Carruba, O., 1970: Das Palaische, Texte, Grammatik, Lexikon, StBoT 10.

- Carruba, O., 1992: Luwier in Kappadokien, in: La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien. Actes de la XXXVIIIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 8-10 juillet 1991. Textes réunis par D. Charpin et F. Joannès, Paris, 251-257.
- Carruba, O., 1992a: Die Tawannannas des Alten Reiches, in: Sedat Alp'a armağan. Festschrift für Sedat Alp, Hittite and other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp, Ankara, hrsg. von H. Otten, E. Akurgal, H. Ertem und A. Süel, 73-89.
- Carter, C.W., 1962: Hittite Cult-Inventories, Chicago.
- Carter, C.W., 1988: Athletic Contests in Hittite Religious Festivals, JNES 47, 185-187.
- Castellino, G., 1957: Urnammu three Religious Texts, ZA 52, 1-57.
- Cauvin, J., 1978: Les premiers villages de Syrie-Palestine du IXème au VIIème millénaire avant J.C., Lyon.
- Cavineaux, A., 1980-1983: Lexikalische Listen, in: RIA 6. Band, 609-641.
- Choffray, Th.U., 1987: Triade divine: prémisses à Çatal Hüyük au VII^e millénaire?, Hethitica 7, 255-266.
- Chiera, E., 1924: Sumerian Religious Texts, Upland.
- Civil, M., 1974-1977: Enlil and Namzitarra, AfO 25, 65-71.
- Clamer, C., 1980: A Gold Plaque from Tel Lachisch, TelAviv 7, 152-162.
- Clemen, C., 1939: Die phönikische Religion nach Philo von Byblos, MVAeG 42/3.
- Clifford, R.J., 1972: The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament, Cambridge, Massachusetts.
- Colbow, G., 1991: Die kriegerische Ištar. Zu den Erscheinungsformen bewaffneter Gottheiten zwischen der Mitte des 3. und der Mitte des 2. Jahrtausends, München-Wien.
- Collon, D., 1981: The Aleppo Workshop A Seal-Cutters' Workshop in the Second Half of the 18th Century B.C., UF 13, 33-43.
- Collon, D., 1987: First Impressions Cylinder Seals in the Ancient Near East, British Museum Publications.
- Colpe, C., 1969: Zur mythologischen Struktur der Adonis-, Attis- und Osiris-Überlieferungen, AOAT 1, 23-44.
- Contentau, G., 1914: La Déesse nue babylonienne, Paris.
- Contentau, G., 1927: Idoles en pierre provenant de l'Asie Mineure, Syria 8, 193-200.
- Cook, G.A., 1903: A Text-Book of North-Semitic Inscriptions, Oxford.
- Cook, A.B., 1964-1965: (Reprint) Vol. I-III Zeus A Study in Ancient Religion, New York.
- Cooper, J.S., 1972: Bilinguals from Boghazköi. II, ZA 62, 62-81.
- Cornelius, F., 1958: Geographie des Hethiterreiches, OrNS 27, 225-251.
- Cornelius, F., 1964: Zur hethitischen Landeskunde. Ergebnisse der 2. W. Esch-Expedition 1962, BiOr. 21, 11-15.
- Cornelius, F., 1967: Neue Arbeiten zur hethitischen Geographie, Anatolica 1, 62-77.
- Cornelius, F., 1973: Geschichte der Hethiter, Darmstadt.
- Cornil, P. und Lebrun, R., 1972: La restauration de Nérík (*KUB XXI, 8, 9 et 11 = Cat. 75*), Hethitica 1, 15-30.
- Craig, J.A., 1895 und 1897: Assyrian and Babylonian Religious Texts, being prayers, oracles, hymns &c. Copied from the original tablets, preserved in the British Museum and autographed by James A. Craig, Vol. I und II, AB 13.
- Culican, W., und McClellan, T.L., 1983-1984: El-Qitar: First Season of Excavations, 1982-1983, Abr-Nahrain 22, 29-63.

- Cumont, F., 1910: Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Leipzig-Berlin.
- Curtiss, S.I., 1903: Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, Leipzig.
- Dahood, M.J., 1958: Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine, StSem. 1, 65-94.
- Dahood, M.J. und Pettinato, G., 1977: Ugaritic *ršp gn* and Eblaite *rasap gunu(m)*^{ki}, OrNS 46, 230-232.
- Dalley, S. und Teissier, B., 1992: Tablets from the Vicinity of Emar and Elsewhere, Iraq 54, 83-111.
- Danmanville, J., 1972-1975: Hēpat, in: RIA 4. Band, 326-329.
- Daum, W., 1985 Ursemitische Religion, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.
- Davidson, H.R.E., 1977: Die Skandinavien, in: Weltformeln der Frühzeit, hrsg. von C. Blacker und M. Loewe. Düsseldorf-Köln.
- Deighton, H.J., 1982: The 'Weather-God' in Hittite Anatolia. An examination of the archaeological and textual sources, BAR International Series 143.
- Deimel, A., 1914: Pantheon Babylonicum, Rom, 1394.
- Deleket, L., 1964: Massebe, in: BHH 2. Band, 1169.
- Deller, K., 1965: Besprechung zu R. de Vaux, O.P., *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris 1964, in: OrNS 34, 382-386.
- Deller, K., 1965a: Besprechung zu A. Salonen 1961, in: OLZ 60, 248-250.
- Deller, K., 1973: Besprechung zu B.L. Eichler, *Inventure at Nuzi: The Personal Tidenūtu Contract and its Mesopotamian Analogues* 1973, YNER 5, in: WO 9, 297-305.
- Deller, K., 1976: Materialien zu den Lokalpanthea des Königreiches Arraphē, OrNS 45, 33-45.
- Deller, K., 1981: Die Hausgötter der Familie Šukrija S. Huja, SCCNH 1. In Honor of Ernest R. Lacheman on his Seventy-Fifth Birthday April 29, 1981, hrsg. von M.A. Morrison und D.I. Owen, 47-76.
- Delougaz, P., 1952: Pottery from the Diyala Region, OIP 53.
- Demircioğlu, H., 1939: Der Gott auf dem Stier. Geschichte eines religiösen Bildtypus, Berlin.
- Deubner, L., 1969 (1966²): Attische Feste, Darmstadt.
- Diakonoff, I.M., 1971: Aus Hurrisch und Urartäisch. Vom Verfasser autorisierte Übersetzung aus dem Russischen von Karl Sdrembek, MSS Bh. 6 NF.
- Diakonoff, I.M., 1972: Die Arier im Vorderen Orient: Ende eine Mythos (Zur Methodik der Erforschung verschollener Sprachen), OrNS 41, 91-120.
- Dietrich, A., 1925: Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion, Leipzig-Berlin.
- Dietrich, M., 1990: Das Einsetzungsritual der Entu von Emar (Emar VI/3, 369), UF 21, 47-100.
- Dietrich, M. und Loretz, O., 1978: Die sieben Kunstwerke des Schmiedegottes in KTU 1.4 I 23-43, UF 10, 57-63.
- Dietrich M. und Loretz, O., 1980: Baal RPU in KTU 1.108; 1.113 und nach 1.17 VI 25-33, UF 12, 171-182.
- Dietrich, M. und Loretz, O., 1980: Totenverehrung in Mari und Ugarit, UF 12, 381-382.
- Dietrich, M. und Loretz, O., 1981: MHRT „Brandopferaltar, Brand-, Roststelle“ (KTU 6.14.3), UF 13, 297-298.
- Dietrich, M. und Loretz, O., 1981a: Die Inschrift der Statue des Königs Idrimi von Alalah, UF 13, 201-269.
- Dietrich, M. und Loretz, O., 1981b: Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (I), UF 13, 63-100.

- Dietrich, M. und Loretz, O., 1988: Ugaritische Rituale und Beschwörungen, in: „Rituale und Beschwörungen“ TUAT II.3, 299-357.
- Dietrich M. und Loretz, O., 1991: Lieder und Gebete aus Ugarit und Emar, TUAT II.6, 818-826.
- Dietrich, M., Loretz, O., Mayer, W., 1989: Sikkatum „Betyle“, UF 21, 133-139.
- Dijkstra, M., 1991: The Weather-God on Two Mountains, UF 23, 127-140.
- van Dijk, J.J.A., 1960: Sumerische Götterlieder, II. Teil, Heidelberg.
- van Dijk, J.J.A., 1957-1971: Gott, in: RIA 3. Band, 532-543.
- van Dijk, J.J.A., 1964-1965: Le motif cosmique dans la pensée sumérienne, ActOr. 28, 1-59.
- van Dijk, J.J.A., 1971: Sumerische Religion, Handbuch der Religionsgeschichte, Göttingen, 431-496.
- van Dijk, J., 1976: Existe-t-il un „Poème de la Création“ Sumérien?, AOAT 25, 125-133.
- van Dijk, J.J.A., 1982: Fremdsprachige Beschwörungstexte in der südmesopotamischen literarischen Überlieferung, BBVO I/1, 97-110.
- Diñol, A.M., 1969: *Die fünfte Tafel des išuwa-Festes*, RHA 27, fasc. 84/85, 25-40.
- Diñol, A.M., 1971: Zu den hurritischen Bergnamen, JCS 24, 29-30.
- Diñol, A.M., 1985: Ašhella Rituali (CTH 394) ve hititlerde salgın hastahklara karşı yapılan majik işlemlere toplu bir bakış, Belleten 49, 1-40.
- Diñol, A.M., 1989: Ein hurro-hethitisches Festritual: (H)išuwaš, Belleten 53, 1-50.
- Diñol, A.M. und Yakar, J., 1974: Nerik şehrinin yeri hakkında, Belleten 38, 563-582.
- Dirr, A., 1905: Der kaukasische Wild- und Jagdgott, Anthropos 20, 139-147.
- Dombart, T., 1928-1929: Alte und neue Ziqqurraat-Darstellungen, AfO 5, 220-229.
- Dossin, G., 1938: Un rituel du culte d'Ištar provenant de Mari, RA 35, 1-13.
- Dossin, G., 1939: Une mention de Hattusa dans une lettre de Mari, RHA 5, (fasc. 35), 70-76.
- Dossin, G., 1967: Un „Panthéon“ d'Ur III à Mari, RA 61, 97-104.
- Dossin, G., 1972: *ADAŠŠUM* et *kirhum* dans des textes de Mari, RA 66, 111-130.
- Duerr, H.P., 1985: Sedna oder die Liebe zum Leben, Frankfurt am Main.
- Durand, J.-M., 1988: Le nom des bétyle à Ebla et en Anatolie, N.A.B.U. 8, 5-6.
- Durnford, S.P.B., 1975: Luwian Linguistics Some Etymological Suggestions, RHA 33, 43-53.
- Dussaud, R., 1942-1943: Temples et cultes de la triade Héliopolitaine à Ba'albeck, Syria 23, 33-77.
- Ebeling, E., 1931: Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier, Berlin-Leipzig.
- Ebeling, E., 1938: Ema/išma/iš, in: RIA 2. Band, 360.
- Ebeling, E., 1938b: Birûa, in: RIA 2. Band, 32.
- Edel, E., 1983: Der Vertrag zwischen Pharao Ramses II. und Hattusili III. von Hatti, TUAT Band I/2, 135-153.
- Edwards, I.E.S., 1955: A Relief of Qudshu-Astarte-Anath in the Winchester College Collection, JNES 14, 49-51.
- Edzard, D.O., 1965: Mesopotamien: Die Mythologie der Sumerer und Akkader, WbMyth. 1. Band, 1-140.
- Edzard, D.O., 1967: Pantheon und Kult in Mari, XV^e Rencontre Assyriologique Internationale. La Civilisation de Mari, Paris, 51-71.
- Edzard, D.O., 1976-1980: Iddin-Dagān, in: RIA 5. Band, 30-31.
- Edzard, D.O., 1984: Hymnen, Beschwörungen und Verwandtes (aus dem Archiv L. 2769), ARET V.
- Edzard, D.O., 1990: Gilgameš und Huwawa I. Teil, ZA 80, 165-203.

- Edzard, D.O. und Gallery, M., 1980-1983: Kutha, in: RIA 6. Band, 384-387.
- Ehelolf, H., 1936: Hethitisch-akkadische Wortgleichungen, ZA 43, 170-195.
- Eichhorn, W., 1976: Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen, HdO II/1.
- Eichler, S., 1984: Zwei Terrakottareliefs, MDOG 116, 91-93.
- Eichner, H., 1979: Hethitisch *gēnuššū*, *ginušši*, *ginuššin*, in: Hethitisch und Indogermanisch. Vergleichende Studien zur historischen Grammatik und zur dialektographischen Stellung der indogermanischen Sprachgruppe Altkleinasien, hrsg. von E. Neu und W. Meid, Innsbruck, 41-61.
- Eidem, J., 1991: An Old Assyrian Treaty from Tell Leilan, in: Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli, Textes réunis par D. Charpin et F. Joannès, Paris, 185-207.
- Eisler, R., 1909: Kuba-Kybele, Philologus 68, 119-209.
- Eissfeldt, O., 1941: Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer Zeit, AO 40.
- Eissfeldt, O., 1964: Kanaanäisch-ugaritische Religion, in: HdO I,8 Religion, 76-91.
- Ekschmitt, W., 1986: Kunst und Kultur der Kykladen Teil I: Neolithikum und Bronzezeit, Mainz.
- Eliade, M., 1949: Le mythe de l'éternel retour, Paris.
- Eliade, M., o.J.: Le Chamanisme, Paris. Deutsche Übersetzung: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Zürich-Stuttgart.
- Eliade, M., 1977: Gefüge und Funktion der Schöpfungsmythen, in: Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten, mit einem Vorwort von M. Eliade, Darmstadt, 9-34.
- Emre, K., 1971: Anatolian lead Figurines and their Stone Moulds, Ankara.
- Emre, K., 1978: Yanarlar. Afyon yöresinde bir hitit mezarlığı. A Hittite Cemetery near Afyon, Ankara.
- Erkut, S., 1992: Hitit Çağının önemli kült kenti Arinna'nın yeri, in: Sedat Alp'a armağan. Festschrift für Sedat Alp. Hittite and other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp, hrsg. von H. Otten, E. Akurgal, H. Ertem und A. Süel, Ankara, 159-165.
- Esin, U. et al., 1991: Salvage excavations at the pre-pottery site of Aşıklı Höyük in Central Anatolia, Anatolica 17, 123-174.
- Evans, A.J., 1901: Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations, JHS 21, 99-204.
- Falkenstein, A., 1957: Sumerische religiöse Texte, ZA 52, 58-75.
- Falkenstein, A., 1957-1971: Gilgamesh, in: RIA 4. Band, 357-363.
- Falkenstein, A., 1964: Sumerische religiöse Texte, ZA 56, 44-129.
- Falkenstein, A., 1965: Die Anunna in der sumerischen Überlieferung, AS 16, 127-140.
- Falkenstein, A., 1965a: Fluch über Akkade, ZA 57, 43-124.
- Falkenstein, A. und von Soden, W., 1953: Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich-Stuttgart.
- Falsone, G., 1986: Anath or Astarte? A Phoenician Bronze Statuette of the „Smiting Goddess“, in: Studia Phoenicia 4, hrsg. von C. Bonnet et al., 53-76.
- Farber, W., 1983: Die Vergöttlichung *Narām-Sins*, OrNS 52, 67-72.
- Farber, W., 1984: Mittelassyrische Mehlspeisen, Aof 11, 110-114.
- Farber, W., 1987: Tamarisken – Fibeln – Skolopender. Zur philologischen Deutung der 'Reiseszene' auf neuassyrischen Lamaštu-Amuletten, In: Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner, hrsg. von F. Rochberg-Halton, AOS 67, 85-105.

- Farber, W., 1989: Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale, Winona Lake.
- Farber, W., 1991: Altassyrisch *addaḥṣū* und *ḥazuannū* oder von Safran, Fenchel, Zwiebeln und Salat, ZA 81, 234-242.
- Fauth, W., 1967: Aphrodite Parakypṭusa. Untersuchungen zum Erscheinungsbild der Vorderasiatischen Dea Prospiciens, Wiesbaden.
- Fauth, W., 1967a: Adamma Kubaba, Glotta 45, 129-148.
- Fauth, W., 1975: Kybele, in: Der kleine Pauly, 3. Band, 383-389.
- Fauth, W., 1977: Phryg. 'Αδαμνα im Attis-Hymnos der Naassener?, IF 82, 80-96.
- Fauth, W., 1977-1978: Widder, Schlange und Vogel am heiligen Baum. Zur Ikonographie einer anatolisch-mediterranen Symbolkonstellation, Anatolica 6, 129-157.
- Fauth, W., 1979: Apollo, in: Der kleine Pauly, 1. Band, 441-448.
- Fauth W., 1979a: Sonnengottheit (^DUTU) und 'Königliche Sonne' (^DUTU^{Šr}) bei den Hethitern, UF 11, 227-263.
- Fauth, W., 1983: Narrative Spielarten in den Erzählungen von Himmelsseil, Himmelsleiter und kosmischer Kette, Fabula 24, 89-109.
- Ferembach, D., 1970: Étude anthropologique des ossements humains Néolithiques de Tell-Ramach, Syrie (Campagnes 1963-1966), L'Anthropologie 74, 247-254.
- Ferembach, D. und Lechevallier, M., 1973: Découverte de deux crânes surmodelés dans une habitation du VII^{ème} millénaire, à Beisamoun, Israël, Paléorient 1, 223-230.
- Findeisen, H., 1970: Dokumente urtümlicher Weltanschauung der Völker Nord- und Ostasiens, Oosterhout.
- Finkelstein, J., 1966: The genealogy of the Hamurapi dynasty, JCS 20, 95-118.
- Fischer, F., 1963: Die hethitische Keramik, WDOG 75.
- Fischer, H., 1965: Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien, München.
- Fleming, D.E., 1992: The Installation of Baal's High Priestess at Emar, Harvard.
- Fleming, D.E., 1992a: The Rituals from Emar: Evolution of an Indigenous Tradition in Second-Millennium Syria, BiMes. 25, 51-61.
- Fleming, D.E., 1993: Baal and Dagan in Ancient Syria, ZA 83, 88-98.
- Forlanini, M., 1977: L'Anatolia nordoccidentale nell'impero eteo, SMEA 18, 197-224.
- Forlanini, M., 1979: Appunti di geografia etea, Studia Mediterranea 1 (Piero Meriggi dicata), 165-185.
- Forlanini, M., 1984: Die „Götter von Zalpa“. Hethitische Götter und Städte am Schwarzen Meer, ZA 74, 245-266.
- Forlanini, M., 1988: La regione del Tauro nei testi hittiti, Vicino Oriente 7, 129-169.
- Forrer, E., 1922: Die Inschriften und Sprachen des Hatti-Reiches, ZDMG 76, 174-269.
- Forrer, E., 1932: Arinna, in: RIA 1. Band, 149-150.
- Forrer, E., 1936: Eine Geschichte des Götterkönigtums aus dem Hatti-Reiche, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves 4, 687-713.
- Forrer, E., 1938: Quelle und Brunnen in Alt-Vorderasien, Glotta 26, 178-202.
- Frangipane, M., 1992: Dipinti murali in un edificio „palatiale“ di Arslantepe-Malatya: Aspetti ideologici nelle prime forme di centralizzazione economica, SMEA 30, 143-154.
- Frankena, R., 1954: Tākultu. De Sacrale Maaltijd in het Assyrische Ritueel, Leiden.

- Frankfort, H., 1948: *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago-London.
- Frankfort, H., 1969: *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, Harmondsworth (4. Auflage).
- Frantz-Szabó, G., 1976-1980: Kamrušepa, in: RIA 5. Band, 351-352.
- Frantz-Szabó, G., 1987-1990: Lihzina, in: RIA 7. Band, 18 f.
- Frazer, J.G., 1900³: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London. Deutsche Ausgabe: *Der Goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*, Leipzig 1928.
- Frazer, J.G., 1920: *The Magical Origin of Kings*, London.
- Frazer, J.G., 1929: *The Fasti of Ovid*, IV, London.
- Frei, P., 1993: Die Bellerophonessage und das Alte Testament, in: *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, hrsg. von B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm. Internationales Symposium Hamburg 17.-21. März 1990, OBO 129, 39-65.
- Freydank, H., 1985: Besprechung zu S. Košak 1982, in: *BiOr.* 42, 134-137.
- Friedrich, J., 1924: *Hethitische Studien*, Berlin und Leipzig.
- Friedrich, J., 1925: Aus dem hethitischen Schrifttum 2. Heft, AO 25,2.
- Friedrich, J., 1942: Hethitisch-Ugaritisches, ZDMG 96, 471-494.
- Friedrich, J., 1943: Die erste Gesamtdarstellung der churritischen Grammatik, *OrNS* 12, 199-225.
- Friedrich, J., 1945-1951: Besprechung zu H.G. Güterbock, Siegel aus Boğazköy. Zweiter Teil, AFO Bh. 7, 1942, in: AFO 15, 109-113.
- Friedrich, J., 1950: Churritische Märchen und Sagen in hethitischer Sprache, ZA 49, 213-255.
- Friedrich, J., 1952: *Hethitisches Wörterbuch. Kurzgefasste kritische Sammlung der Deutungen hethitischer Wörter*, Heidelberg.
- Friedrich, J., 1953: Zu einigen altkleinasiatischen Gottheiten, JKF 2, 144-153.
- Friedrich, J., 1954: Göttersprache und Menschengesprache im hethitischen Schrifttum, in: *Sprachgeschichte und Wortbedeutung (Festschrift A. Debrunner)*, hrsg. von A. Francke, Bern, 135-139.
- Friedrich, J., 1954-1956: Ein Reimwortpaar hethitischer Gottheitsnamen, AFO 17, 365-366.
- Friedrich, J., 1954-1956a: „Angst“ und „Schrecken“ als niedere Gottheiten bei Griechen und Hethitern, AFO 17, 148.
- Friedrich, J., 1957: Ein hethitisches Gebet an die Sonnengöttin der Erde. Scritti in onore di Giuseppe Furlani (RSO 32) Rom, 217-224.
- Friedrich, J., 1959: Die hethitischen Gesetze – Transkription, Übersetzung, sprachliche Erläuterungen und vollständiges Wörterverzeichnis, Leiden.
- Friedrich, J., 1972: Reinheitsvorschriften für den hethitischen König, MAOG 4, 46-58.
- Fulco, W.J., 1976: *The Canaanite God Rešep*, New Haven.
- Furlani, G., 1957-1971: Fest bei den Hethitern, in: RIA 3. Band, 43-47.
- Gadd, C.J., 1940: Tablets from Chagar Bazar and Tell Brak 1937-1938, IRAQ 7, 22-61.
- Gaerte, W., 1914: Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltenströme, *Anthropos* 9, 956-979.
- Galter, H.D., 1983: Der Gott Ea/Enki in der akkadischen Überlieferung. Eine Bestandsaufnahme des vorhandenen Materials, Graz.
- Ganslmayr, H. und Pistofidis, A., 1987: *Aphrodites Schwestern und christliches Zypern. 9000 Jahre Kultur Zyperns* Übersee-Museum Bremen.
- Garelli, P., 1963: *Les Assyriens en Cappadoce*, Paris.

- Garelli, P., 1964: Tablettes cappadociennes de collections diverses, RA 58, 53-68, 111-136.
- Garelli, P., 1965: Tablettes cappadociennes de collections diverses (*suite*), RA 59, 19-48.
- Garelli, P., 1969: *Le Proche-Orient asiatique*, Paris.
- Garelli, P. und Leibovici, M., 1977: Akkadische Schöpfungsmythen, in: *Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten*, mit einem Vorwort von M. Eliade, Darmstadt.
- Garstang, J., 1935: Jericho: City and Necropolis Fith Report, AAA 22, 143-188.
- Garstang, J., 1953: *Prehistoric Mersin Yünük Tepe in Southern Turkey. The Neilson Expedition in Cilicia*, Oxford.
- Garstang, J. und Gurney, O.R., 1959: *The Geography of the Hittite Empire*, London.
- Gaster, Th.H., 1937-1939: *Groupings of Deities in the Ritual Texts from Ras Shamra-Ugarit*, AFO 12, 148-150.
- Gaster, Th.H., 1961: *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, New York.
- Gaster, Th.H., 1983: *Die ältesten Geschichten der Welt*, Berlin 1983. Originaltitel: *The Oldest Stories of the World*, New York, 1952.
- Gebel, H.G., 1984: *Das Akeramische Neolithikum Vorderasiens Subsistenzformen und Siedlungsweisen*. TAVO Beihefte, Reihe B (Geisteswissenschaften) 52.
- Gebel, H.G., 1987: *Das Neolithikum (Jungsteinzeit)*, in: *Der Königsweg. 9000 Jahre Kunst und Kultur in Jordanien und Palästina*, Rautenstrauch, Joest-Museum Köln, 58-65.
- Geisau, H. von, 1975: Hylas, in: *Der Kleine Pauly*, Band 2, 1265-1266.
- Gelb, I.J., 1935: *Hittite Hieroglyphs II*, Chicago-Illinois.
- Gelb, I.J., 1944: *Hurrians and Subarians*, Chicago-Illinois.
- Gelb, I.J., 1960: The Name of the Goddess Innin, JNES 19, 72-79.
- Gennep, A. van, 1986: *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Frankfurt/New York.
- Gérard-Rousseau, M., 1968: *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Rom 1968.
- Gese, H., 1970: Die Religionen Altsyriens, in: Gese, H., Höfner, M. und Rudolf, K., 1970, 3-232.
- Gese, H., Höfner, M. und Rudolph, K., 1970: *Die Religionen Altsyriens, Arabiens und der Mandäer (RM 10,2)*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.
- Ghirshman, R., 1937-1939: Ausgrabungen und Forschungsreisen, AFO 12, 165-175.
- Girbal, Chr., 1986: *Beiträge zur Grammatik des Hattischen*, Frankfurt am Main-Bonn-New York.
- Glueck, N., 1934: *Explorations in Eastern Palestine*, I, AASOR 14, 1-13.
- Götze, A., 1924: Hattušiliš. Der Bericht über seine Thronbesteigung nebst den Paralleltexten, MVAG 29, 3 = Hethitische Texte, Heft I.
- Götze, A., 1930: Die Pestgebete des Muršiliš, KIF 1, 161-251.
- Götze, A., 1930a: Nochmals šakiaḥ(h)-, KIF 1, 401-413.
- Götze, A., 1933: *Die Annalen des Muršiliš*, MVAG 38 = Hethitische Texte, Heft VI.
- Goetze, A., 1938: *The Hittite Ritual of Tunnawi (in cooperation with E.H. Starke)*, AOS 14.
- Goetze, A., 1940: *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography*, YOR 22.
- Goetze, A., 1953: *The theophorous elements of the Anatolian proper names from Cappadokia*, Language 29, 1953, 263-277.

- Goetze, A., 1955a: Hittite Instructions, in: ANET³, 207-211.
 Goetze, A., 1955b: Hittite Prayers, in: ANET³, 393-401.
 Goetze, A., 1955c: Hittite Myth, Epics, and Legends, ANET³, 120-128.
 Goetze, A., 1957²: Kleinasien, München.
 Goetze, A., 1964: Rezension zu KBo 12, in: JCS 18, 89-92.
 Goetze, A. und Pedersen, H., 1934: Muršilis Sprachlähmung, Kopenhagen.
 Gonnet, H., 1981: Remarques sur un geste du roi hittite lors des fêtes agraires, Hethitica 4, 1981, 791-94.
 Gonnet, H., 1982: La „grande fête d'Arinna" in: Mémorial Atatürk études d'archéologie et de philologie anatoliennes, Paris, 43-71.
 Gordon, E.I., 1967: The Meaning of the Ideogram ^DKASKAL.KUR = „Underground Water-Course" and its Significance for Bronze Age Historical Geography, JCS 21, 70-88.
 Grabbe, L.L., 1976: The seasonal Pattern and the „Baal-Cycle", UF 8, 57-63.
 Graf, F., 1985: Nordionische Kulte, Rom.
 Gray, J., 1955: The Krt Text in the Literature of Ras Shamra. A social Myth of Ancient Canaan, Leiden.
 Grayson, A.K., 1972: Assyrian Royal Inscriptions, Vol. I, Wiesbaden.
 Green, M.W., 1975: Eridu in Sumerian Literature, Chicago-Illinois.
 Groneberg, B., 1980: Die Orts- und Gewässernamen der altbabylonischen Zeit, RGTC Band 3, Wiesbaden.
 Gubel, E., 1986: Une nouvelle représentation du culte de la Baalat Gebal?, in: Studia Phoenicia, hrsg. von E. Lipiński, IV Religio Phoenicia, Namur, 263-276.
 Guichard, M., 1993: La conquête de Haššum par le roi de Zarwar, N.A.B.U. 46-47.
 Gurney, O.R., 1940: Hittite Prayers of Mursili II, AAA 27, 3-163.
 Gurney, O.R., 1952: The Hittites, Melbourne-London-Baltimore.
 Gurney, O.R., 1955: The Sultantepe Tablets IV. The Cuthaeen Legend of Naram-Sin, AnSt. 5, 93-113.
 Gurney, O.R., 1960: The Sultantepe Tablets (continued) VII. The Myth of Ner-gal and Ereškigal, AnSt. 10, 105-131.
 Gurney, O.R., 1969: VBoT. Nos. 95 and 97, JCS 21, 94.
 Gurney, O.R., 1975: Besprechung zu C. Rüster, StBoT 20, 1972, in: BiOr. 32, 385-386.
 Gurney, O.R., 1977: Some Aspects of Hittite Religion *The Schweich Lectures 1976*, Oxford.
 Gurney, O.R., 1983: Besprechung zu H.J. Deighton 1982, in: IRAS 1983, 281-282.
 Gusman, M. R., 1959: Der lydische Name der Kybele, Kadmos 8, 158-161.
 Güterbock, H.G., 1934: Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200, Teil I, ZA 42, 1-92.
 Güterbock, H.G., 1938: Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200, Teil II, ZA 44, 45-149.
 Güterbock, H.G., 1940: Siegel aus Boğazköy. Erster Teil: Königssiegel der Grabungen bis 1938, AfO Bh. 5.
 Güterbock, H.G., 1942: Siegel aus Boğazköy. Zweiter Teil: Die Königssiegel von 1939 und die übrigen Hieroglyphensiegel, AfO Bh. 7.
 Güterbock, H.G., 1943: Hethitische Götterdarstellungen und Götternamen, Belleten 7, 295-317.
 Güterbock, H.G., 1943a: Besprechung zu S. Przeworski, *Die Metallindustrie Anatoliens in der Zeit von 1500-700 vor Chr. Rohstoffe, Technik, Produktion* (= Inter-

- nationales Archiv für Ethnographie*, Band XXXVI. Suppl., Leiden 1939, in: OrNS 12, 146-151.
 Güterbock, H.G., 1946: Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt, Zürich-New York.
 Güterbock, H.G., 1946a: Besprechung zu C.-G. von Brandenstein 1943, in: OrNS 15, 482-496.
 Güterbock, H.G., 1951: Critical review of: J. Friedrich, Hethitisches Elementarbuch II. Teil, OrNS 20, 329-332.
 Güterbock, H.G., 1951a: The Song of Ullikummi. Revised Text of Hittite Version of a Hurrian Myth, JCS 5, 136-161.
 Güterbock, H.G., 1952: The Song of Ullikummi. Revised Text of Hittite Version of a Hurrian Myth, JCS 6, 8-42.
 Güterbock, H.G., 1954: Authority and Law in the Hittite Kingdom 1954, JAOS, Supplement Nr. 17, 16-24.
 Güterbock, H.G., 1956: The Decds of Suppiluliuma as told by his Son, Mursili II, JCS 10, 41-130.
 Güterbock, H.G., 1958: The Composition of Hittite Prayers to the Sun, JAOS 78, 237-245.
 Güterbock, H.G., 1959: Gedanken über das Wesen des Gottes Telipinu, Festschrift Johannes Friedrich zum 65. Geburtstag am 27. August 1958 gewidmet, hrsg. von R. von Kienle et al., Heidelberg, 207-211.
 Güterbock, H.G., 1960: An Outline of the Hittite AN.TAḪ.ŠUM-Festival, JNES 19, 80-89.
 Güterbock, H.G., 1961: The North-Central Area of Hittite Anatolia, JNES 20, 85-97.
 Güterbock, H.G., 1961a: Hittite Mythology, in: S.N. Kramer, Mythologies of the Ancient World, Garden City-New York, 139-179.
 Güterbock, H.G., 1961b: The God Šuwalīyat Reconsidered, RHA 68, 1-18.
 Güterbock, H.G., 1964: Religion und Kultus der Hethiter, in: NHF 1964, 54-73.
 Güterbock, H.G., 1965: A votive sword with Old Assyrian inscription, AS 16, 197-198.
 Güterbock, H.G., 1967: The Hittite Conquest of Cyprus Reconsidered, JNES 26, 73-81.
 Güterbock, H.G., 1969: Ein neues Bruchstück der Sargon-Erzählung „König der Schlacht", MDOG 101, 14-26.
 Güterbock, H.G., 1969/1970: Das Stierbecken von Dokuz, IstMit. 19/20, 93-95.
 Güterbock, H.G., 1970: Some Aspects of Hittite Festivals, Actes de la XVII^e RAI, Bruxelles, 30 juin - 4. juillet 1969 [Comité belge de recherches en Mésopotamie, 1970], 175-180.
 Güterbock, H.G., 1975: Yazılıkaya: A propos a new interpretation, JNES 34, 273-277.
 Güterbock, H.G., 1978: Hethitische Literatur, in: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Altorientalische Literatur, hrsg. von W. Röllig, Wiesbaden, 211-253.
 Güterbock, H.G., 1979: Some Stray Boğazköy Tablets, in: Florilegium Anatolicum. Mélanges offerts à Emmanuel Laroche, Paris, 137-144.
 Güterbock, H.G., 1980: An addition to the prayer of Muṣili to the Sungoddess and its implications, AnSt. 30, 41-50.
 Güterbock, H.G., 1980-1983: Kumarbi, in: RIA 6. Band, 324-329.
 Güterbock, H.G., 1983: Hethitische Götterbilder und Kultobjekte, in: Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens Festschrift für Kurt Bittel, hrsg. von R.M. Boehmer und H. Hauptmann, Mainz, 203-217.

- Güterbock, H.G., 1983a: A hurro-hittite Hymn to Ishtar, *JAOS* 103, 155-164.
- Güterbock, H.G., 1986: A religious text from Maşat, *JKF* (Anadolu Araştırmaları) 10 (In memoriam Prof. Dr. U. Bahadır Alkım), Istanbul 205-214.
- Güterbock, H.G., 1989: Hittite *Kursa* „Hunting Bag“, in: *Essays in Ancient Civilization Presented to Helene J. Kantor*, hrsg. von A. Leonard, Jr., und B. Beyer Williams, Chicago-Illinois, 113-124.
- Güterbock, H.G., 1992: A new look at one Ahhiyawa text, in: Sedat Alp'a armağan. Festschrift für Sedat Alp. Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp, Ankara, 235-243.
- Güterbock, H.G., 1993: Sungod or King?, in: Nimet Özgüç'e armağan Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç, hrsg. von M.J. Mellink, E. Porada, T. Özgüç, Ankara, 225-226.
- Güterbock, H.G. und van den Hout, T.P.J., 1991: The Hittite Instruction for the Royal Bodyguard, *AS* 24.
- Haas, V., 1970: Der Kult von Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte, *StPohl* 4.
- Haas, V., 1971: Zu dem neuen hurritischen Text in KBo XIX, *SMEA* 14, 135-142.
- Haas, V., 1971a: Ein hethitisches Beschörungsmotiv aus Kizzuwatna seine Herkunft und Wanderung *OrNS* 40, 410-430.
- Haas, V., 1972-1975: Hurri, Šeri, in: *RIA* 4. Band, 506-507.
- Haas, V., 1972-1975a: Hilaš(š)i, in: *RIA* 4. Band, 409-410.
- Haas, V., 1976: Die Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien, *OrNS* 45, 197-212.
- Haas, V., 1976a: Besprechung zu H.-S. Schuster 1974, in: *WZKM* 68, 201-207.
- Haas, V., 1977: Zalpa, die Stadt am Schwarzen Meer und das althethitische Königtum, *MDOG* 109, 15-26.
- Haas, V., 1977a: Magie und Mythen im Reich der Hethiter, Hamburg.
- Haas, V., 1977b: Bemerkungen zu *ga(n)*, *AoF* 5, 262-263.
- Haas, V., 1977c: Besprechung zu R.S. Bin-Nun 1975, in: *WZKM* 69, 150-156.
- Haas, V., 1978: Substratgottheiten des westhurritischen Pantheons, *RHA XXXVI*, 59-69.
- Haas, V., 1978b: Medea und Jason im Lichte hethitischer Quellen, *AAASH* 26, 241-253.
- Haas, V., 1979: Remarks on the Hurrian Istar-Šawuška of Nineveh in the Second Millennium B.C., *Sumer* 35, 397-401.
- Haas, V., 1980: Die Dämonisierung des Fremden und des Feindes im Alten Orient, *Rocznik Orientalistyczny – Księga dla Uczczenia 85 Rocznicy Urodzin Rudolfa Ranszka*, Warszawa, 37-44.
- Haas, V., 1981: Nordsyrische und kleinasiatische Doppelgottheiten im 2. Jahrtausend, *WZKM* 73, 5-21.
- Haas, V., 1981a: Zwei Gottheiten in hethitischer Überlieferung, *OA* 20, 251-257.
- Haas, V., 1981b: Betrachtungen zum Gott Tilla, *SCCNH* I, 183-188.
- Haas, V., 1981c: Besprechung zu M. Popko 1978, in: *OLZ* 76, 459-462.
- Haas, V., 1981d: Leopard und Biene im Kult „hethitischer“ Göttinnen. Betrachtungen zu Kontinuität und Verbreitung altkleinasiatischer und nordsyrischer religiöser Vorstellungen, *UF* 13, 101-116.
- Haas, V., 1982: Hethitische Berggötter, Mainz.
- Haas, V., 1982a: Besprechung zu KBo XXV, in: *OLZ* 77, 357-359.
- Haas, V., 1983: Vorzeitmythen und Götterberge in altorientalischer und griechischer Überlieferung. Vergleiche und Lokalisation, Konstanz.

- Haas, V., 1985: Betrachtungen zur Dynastie von Hattuša im Mittleren Reich (ca. 1450-1380), *AoF* 12, 269-277.
- Haas, V., 1985a: Besprechung zu H.J. Deighton 1982, in: *OLZ* 80, 461-463.
- Haas, V., 1986: Magie und Mythen in Babylonien, Hamburg.
- Haas, V., 1986a: Besprechung zu KBo XXIX, in: *OLZ* 81, 28-29.
- Haas, V., 1987: Besprechung zu KUB LV, in: *OLZ* 82, 257-258.
- Haas, V., 1987a: Besprechung zu KUB LIV, in: *OLZ* 82, 255-256.
- Haas, V., 1988: Die hurritisch-hethitischen Rituale der Beschwörerin Allaiturah(h)i und ihr literarhistorischer Hintergrund, in: *Hurriter und Hurritisch*, hrsg. von V. Haas, *Xenia* 21, 117-136.
- Haas, V., 1988a: Betrachtungen zur Rekonstruktion des hethitischen Frühjahrsfestes (EZEN purulliyaš), *ZA* 78, 284-298.
- Haas, V., 1988b: Magie in hethitischen Gärten, in: *Documentum Asiae Minoris Antiquae*. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag, hrsg. von E. Neu und Chr. Rüster, Wiesbaden, 121-142.
- Haas, V., 1988c: Besprechung zu N. Boysan-Dietrich, *WO* 19, 181-184.
- Haas, V., 1988d: Hurriter und Hurritisch, Einführung in das Thema, *Xenia* 21, 11-22.
- Haas, V., 1988e: Besprechung zu KUB LVII, in: *OLZ* 83, 287-290.
- Haas, V., 1988f: Das Ritual gegen den Zugriff der Dämonin ¹DİM.NUN.ME, *OA* 27, 85-104.
- Haas, V., 1989: Kompositbogen und Bogenschieben als Wettkampf im Alten Orient, *Nikephoros* 2, 27-41.
- Haas, V., 1990: Besprechung zu KUB LIX, in: *OLZ* 85, 546-549.
- Haas, V., 1990a: Besprechung zu CHD, Vol. II, 2-3, in: *OLZ* 85, 31-36.
- Haas, V., 1990a: Hethitisch *purušijala-*, *AoF* 17, 182-185.
- Haas, V., 1992: Hethitologische Miscellen, *SMEA* 29, 99-109.
- Haas, V., 1993: Ein hurritischer Blutritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen, in: *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, hrsg. von B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm. Internationales Symposium Hamburg 17.-21. März 1990, *OBO* 129, 67-85.
- Haas, V., 1993a: Hurritologische Miscellen, *AoF* 20, 261-268.
- Haas, V. und Jakob-Rost, L., 1984: Das Festritual des Gottes Telipinu in Hanhana und in Kaška, *AoF* 11, 10-91, 204-236.
- Haas, V. und Klinger, J., 1988: Besprechung zu KUB LVI und KBo XXX in: *OLZ* 83, 286-287 und 290-294.
- Haas, V. und Thiel, H.-J., 1978: Die Beschwörungsrituale der Allaiturah(h)i und verwandte Texte, *Hurritologische Studien* II, *AOAT* 31.
- Haas, V. und Thiel, H.-J., 1979: Ein Beitrag zum hurritischen Wörterbuch, *UF* 11, 337-352.
- Haas, V. und Wäfler, M., 1974: Yazılıkaya und der Grobe Tempel, *OA* 13, 111-226.
- Haas, V. und Wäfler, M., 1976: Bemerkungen zu ^hhešti/ā- (1. Teil), *UF* 8, 65-99.
- Haas, V. und Wäfler, M., 1977: Bemerkungen zu ^hhešti/ā- (2. Teil), *UF* 9, 87-122.
- Haas, V. und Wäfler, M., 1985: Möglichkeiten der Identifizierung des Tall Al-Hamidiya, in: S. Eichler, Tall Al-Hamidiya 1 Vorbericht 1984, *OBO Series, Archaeologica* 4, 53-76.
- Haas, V. und Wegner, I., 1991: Besprechung zu KBo XXXII, in: *OLZ* 86, 384-391.
- Haas, V. und Wegner, I., 1992: Betrachtungen zum hethitischen Festkalender: Die Kulthandlungen des 11. und des 22. bis 26. Tages des AN.TAH.ŠUM^{SAR}-Festes, in: Sedat Alp'a armağan Festschrift für Sedat Alp. Hittite

- and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp, Ankara, 245-257.
- Haas, V. und Wegner, I., 1994: Baugrube und Fundament, in: *Festschrift für Peter Neve*, hrsg. von J. Secher (im Druck).
- Haas, V. und Wilhelm, G., 1974: Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna, AOATS 3.
- Haase, R., 1987: Kapitaldelikte im hethitischen Recht, *Hethitica* 7, 93-107.
- Hachmann, R., 1980: Bericht über die Ergebnisse der Ausgrabungen in Kâmid el-Lôz in den Jahren 1968 bis 1970, *Saarabrücker Beiträge zur Altertumskunde* 22.
- Haeckel, J., 1971⁴: Religion, aus: *Lehrbuch der Völkerkunde*, hrsg. von H. Trimborn, Stuttgart.
- Hagenbuchner A., 1989: Die Korrespondenz der Hethiter 2. Teil Die Briefe mit Transkription, Übersetzung und Kommentar, THeth. 16.
- Harris, R., 1975: Ancient Sippar. A demographic study of an old-Babylonian city <1894-1595 B.C.> Istanbul.
- Hartmann, H., 1952: Der Totenkult in Irland, Heidelberg.
- Harva, U., 1938: Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker, Helsinki.
- Hauptmann, H., 1975: Die Felspalte D, in: K. Bittel et al. 1975, 62-75.
- Hauptmann, H., 1988: Nevalı Çori: Architektur, *Anatolica* 15, 99-110.
- Hauptmann, H., 1991-1992: Nevalı Çori. Eine Siedlung des akeramischen Neolithikums am mittleren Euphrat, *Nürnberger Blätter zur Archäologie* 8, 15-33.
- Hauptmann, H., 1993: Ein Kultgebäude in Nevalı Çori, in: *Between the Rivers and over the Mountains. Archaeologica Anatolica et Mesopotamica Alba Palmieri dedicata*, hrsg. von M. Frangipane et al., 37-69.
- Hawkins, J.D., 1976-1980: Karkamiš, in: *RIA* 5. Band, 426-446.
- Hawkins, J.D., 1980-1983: Kubaba A. Philologisch, in: *RIA* 6. Band, 257-261.
- Hawkins, J.D., 1981: Kubaba at Karkamiš and Elsewhere, *AnSt.* 31, 147-175.
- Hawkins, J.D., 1988: Kuzi-Tešub and the „Great Kings” of Karkamiš, *AnSt.* 38, 99-108.
- Hawkins, J.D., 1990: The new Inscription from the Südburg of Boğazköy-Hattuša, *AA*, 305-314.
- Hawkins, J.D. und Morpurgo-Davies, A., 1978: On the Problems of Karatepe: The Hieroglyphic Text, *AnSt.* 28, 103-119.
- Hawkins, J.D. und Morpurgo-Davies, A., 1986: Studies in Hieroglyphic Luwian, in: *Kaniššuwār. A Tribute to Hans G. Güterbock on his Seventy-Fifth Birthday May 27, 1983*, hrsg. von H.A. Hoffner, Jr. und G.M. Beckman, *AS* 23, 69-81.
- Healey, J.F., 1978: *MLKM/RPUM* and the *kispum*, *UF* 10, 89-91.
- Heimpel, W., 1972-1975: Herd, in: *RIA* 4. Band, 329-330.
- Heinhold-Kramer, S., 1992: Zu hethitisch tapuša und seinem Vorkommen in Texten über den Hepat- und Teššup-Kult, in: *Sedat Alp'a armağan Festschrift für Sedat Alp. Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, Ankara, 277-287.
- Heinrich, E., 1957: *Bauwerke in der altsumerischen Bildkunst*, Wiesbaden.
- Heinrich, E., 1971: Die Geburt der Architektur im Alten Orient, *AA* 86, 584-602.
- Heinrich, E., 1980-1983: Kulthaus, in: *RIA* 6. Band, 319-323.
- Heinrich, E. und Seidl, U., 1969: Zur Siedlungsform von Çatal Höyük, *AA* 84, 113-119.
- Helck, W., 1971: Betrachtungen zur groben Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten, München-Wien.
- Helck, W., 1979: Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr., Darmstadt.

- Hemberg, B., 1954: Tripator und Trisheros, *Eranos* 52, 172-190.
- Herrmann, H.V., 1959: *Omphalos*, Münster.
- Herrmann, W., 1968: *Yariḫ und Nikkal und der Preis der KuVarât-Göttinnen*, Berlin.
- Herter, H., 1960: Die Ursprünge des Aphroditenkultes, in: *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 61-76.
- Heubeck, A., 1955: Mythologische Vorstellungen des alten Orients im archaischen Griechentum, *Gymnasium* 62, 508-525.
- Hillebrandt, A., 1897: *Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber*, Straburg.
- Hinz, W., 1967: Elams Vertrag mit Narām-Sin von Akkade, *ZA* 50, 66-96.
- Hirsch, H., 1963: Die Inschriften der Könige von Agade, *AfO* 20, 1-82.
- Hirsch, H., 1972: Untersuchungen zur altassyrischen Religion, *AfO* Bh. 13/14.
- Hirsch, U., 1989: *The Goddess from Anatolia, Vol. VIII Environment, Economy, Cult and Culture*, Adenau.
- Hoepfner, S.W., 1972: Topographische Forschungen, in: F.K. Dörner, *Forschungen an der Nordküste Kleinasien*, Band I: *Herakleia Pontike. Forschungen zur Geschichte und Topographie*. Wien, 40-46.
- Hoffmann, I., 1984: Der Erlaß Telipinus, THeth. 11.
- Hoffmann, I., 1991: Besprechung zu IBoT 4, in: *OrNS* 60, 285 f.
- Hoffner, H.A., Jr., 1965: The Elkunirša-Myth reconsidered, *RHA* 76, 5-6.
- Hoffner, H.A., Jr., 1967: *An English-Hittite Glossary*, *RHA* XXV/80.
- Hoffner, H.A., Jr., 1968-1969: A Hittite Text in Epic Style About Merchants, *JCS* 22, 34-45.
- Hoffner, H.A., Jr., 1974: *Alimenta Hethaeorum Food Production in Hittite Asia Minor*, AOS 55.
- Hoffner, H.A., Jr., 1975: Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography, in: *Unity and Diversity*, hrsg. von H. Goedicke und J.I.M. Roberts, Baltimore-London, 49-62.
- Hoffner, H.A. Jr., 1987: A Member of the Kumarbi Cycle of „Songs”, *Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden, 143-166.
- Hoffner, H.A. Jr., 1990: *Hittite Myths*, Atlanta, Georgia.
- Hoffner, H.A., Jr., 1992: Advice to a King, in: *Sedat Alp'a armağan. Festschrift für Sedat Alp. Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, Ankara, 295-304.
- Hoffner, H.A., Jr., 1992a: Syrian Cultural Influence in Hatti, *BiMes.* 25, 89-106.
- Höfner, M., 1965: Die Stammesgruppen Nord- und Zentralarabiens in vor-islamischer Zeit, *WbMyth.*, 1. Band 407-481.
- Hörig, M. und Schwertheim, E., 1987: *Corpus Cultus Iovis Dolicheni*, Leiden.
- Hornung, E. und Staehelin, E., 1974: *Studien zum Sedfest*, *Aegyptiaca Helvetica* 1.
- Horowitz, W., 1988: The Babylonian Map of the World, *IRAQ* 50, 147-165.
- Hout, Th.P.J. van den, 1991: A Tale of Tiššaruli(ya): A Dramatic Interlude in the Hittite KI.LAM Festival?, *JNES* 50, 193-202.
- Hout, Th.P.J. van den, 1991a: Hethitische Thronbesteigungs-Orakel und die Inauguration Tudḫalijas IV., *ZA* 81, 274-300.
- Hout, Th.P.J. van den, 1991b: Besprechung zu KUB 58, *BiOr.* 48, 579-585.
- Houwink ten Cate, P.H.J., 1961: *The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera During the Hellenistic Period*, Leiden.
- Houwink ten Cate, P.H.J., 1966: A New Fragment of the „Deeds of Suppiluliuma as Told by his Son Mursili II”, *JNES* 25, 27-31.
- Houwink ten Cate, P.H.J., 1966a: Mursilis' Northwestern Campaigns – Additional Fragments of his Comprehensive Annals, *JNES* 25, 162-191.

- Houwink ten Cate, P.H.J., 1970: The Records of the Early Hittite Empire (C. 1450-1380 B.C.), Istanbul.
- Houwink ten Cate, P.H.J., 1986: Brief Comments on the Hittite Cult Calendar: The Outline of the AN.TAH.ŠUM Festival, in: Kaniššuwat A Tribute to Hans G. Güterbock on his Seventy-Fifth Birthday May 27, 1983, hrsg. von H.A. Hoffner, Jr. und G.M. Beckman, AS 23, 95-110.
- Houwink ten Cate, P.H.J., 1988: Brief Comments on the Hittite Cult Calendar: The Main Recension of the Outline of the *nuntarriyašhaš*-Festival, especially Day 8-12 and 15'-22', in: Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag, Wiesbaden, 167-194.
- Houwink ten Cate, P.H.J., 1992: The Bronze Tablet of Tudhaliyas IV and its Geographical and Historical Relations, ZA 82, 233-270.
- Houwink ten Cate, P.H.J., 1992a: The Hittite Storm God: his Role and his Rule According to Hittite Sources, in: Natural Phenomena Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East, hrsg. von D.J.W. Meijer et al., Amsterdam/Oxford/New York/Tokyo, 83-148.
- Houwink ten Cate, P.H.J. und Josephson, F., 1967: *Muwatallis' Prayer to the Storm-God of Kummanni* (KBo XI 1), RHA XXV/81, 101-140.
- Hrouda, B., 1957-1971: Grab (II. Syrien und Palästina), RIA 3. Band, 593-603.
- Hrouda, B., 1971: Vorderasien I, Mesopotamien, Babylonien, Iran und Anatolien, München.
- Hrouda, B., 1980-1983: Leichenverbrennung. B. Archäologisch, in: RIA 6. Band, 571.
- Hrozný, B./F., 1921: Un dieu hittite Ak/gniš, RA 18, 34-36.
- Hrozný, B./F., 1932: Une inscription des Ras-Šamra en langue churrite, ArOr 4, 118-129.
- Hruška, B., 1975: Der Mythenadler Anzu in Literatur und Vorstellung des alten Mesopotamien, Budapest.
- Hung-Youn C., 1982: Koreanischer Schamanismus, Wegweiser zur Völkerkunde, Heft 27 (Hamburgisches Museum für Völkerkunde), Hamburg.
- Hunger, H., 1976-1980: Kalender, in: RIA 5. Band, 297-303.
- Hutter, M., 1985: Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt. Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu „Nergal und Ereškigal“, OBO 63.
- Hutter, M., 1988: Behexung, Entsühnung und Heilung, OBO 82.
- Hutter, M., 1991: Bemerkungen zur Verwendung magischer Rituale in mittel-hethitischer Zeit, AoF 18, 32-43.
- Hutter, M., 1993: Kultstelen und Baityloi. Die Ausstrahlung eines syrischen religiösen Phänomens nach Kleinasien und Israel, in: Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament, hrsg. von B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm. Internationales Symposium Hamburg 17.-21. März 1990, OBO 129, 87-108.
- Imparati, F., 1977: Le istituzioni culturali del ^{NA4}hekur e il potere centrale ittita, SMEA 18, 19-63.
- Imparati, F., 1987: Il culto della dea Ningal presso gli ittiti, Studia Mediterranea I, Pietro Meriggi dicata, 293-324.
- Imparati, F. und Saporetti, C., 1965: L'autobiographia di Hattusili I., StClOr. 14, 40-85.
- Jacobsen, Th., 1946: Sumerian Mythology: A Review Article, JNES 5, 128-152.
- Jacobsen, Th., 1968: The Battle Between Marduk and Tiamat, JAOS 88, 104-111.
- Jacobsen, Th., 1976: Treasures of Darkness. A history of Mesopotamian Religion, New-Haven-London.
- Jacobsen, Th., 1984: The Harab Myth Sources from the Ancient Near East, Vol. 2, fasc. 3, Malibu.

- Jacobsen, Th., 1987: The Harps that Once... Sumerian Poetry in Translation, New-Haven-London.
- Jacobsen, Th., 1990: Old Babylonian public buildings in the Diyala Region: Excavations at Ishchali, Chicago, Illinois, OIP Vol. 98.
- Jakob-Rost, L., 1963: Zu den hethitischen Bildbeschreibungen (II. Teil) MIO 9, 175-239 (I. Teil, L. Rost 1963).
- Jakob-Rost, L., 1966: Zu einigen hethitischen Kultfunktionären, OrNS 35, 417-422.
- Jakob-Rost, L., 1972: Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung (KUB XXIV 9+), THeth. 2.
- Jean, C.-F., 1929: L'Origine des choses d'après une tradition sumérienne de Nippur, RA 26, 33-38.
- Jensen, Ad.E., 1960²: Mythos und Kult bei den Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen, Wiesbaden.
- Jirku, A., 1951: Der Kult des Mondgottes im altorientalischen Palästina-Syrien, ZDMG 100, 202-204.
- Jirku, A., 1958: Die Welt der Bibel, Stuttgart.
- Jirku, A., 1962: Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra-Ugarit, Gütersloh.
- Jirku, A., 1963: Geschichte Palästina-Syriens im orientalischen Altertum, Aalen.
- Josephson, F., 1979: Assimilation in Anatolien, in: Hethitisch und Indogermanisch, hrsg. von E. Neu und W. Meid, Innsbruck, 91-103.
- Jüß, F., 1988: Vom Mythos der alten Griechen. Deutungen und Erzählungen, Leipzig.
- Justus, C.F., 1983: Indo-Europeanization of Myth and Syntax in Anatolian Hittite: Dating of Texts as an Index, JIES 11, 59-103.
- Kalicz, N., 1970: Götter aus Ton. Das Neolithikum und die Kupferzeit in Ungarn, Corvina-Verlag.
- Kammenhuber, A., 1953: Hethitisch innarauwatar, (^{LU})KALA-tar und Verwandtes Ernst Fraenkel zum 70. Geburtstag gewidmet, MSS 3, 27-44.
- Kammenhuber, A., 1955: Die protohattisch-hethitische Bilinguis vom Mond, der vom Himmel gefallen ist, ZA 51, 102-123.
- Kammenhuber, A., 1959: Das Palaische: Texte und Wortschatz, RHA XVII/64, 1-92.
- Kammenhuber, A., 1961: Zur Stellung des Hethitisch-Luwischen innerhalb der indogermanischen Gemeinsprache, ZVS 77, 31-75.
- Kammenhuber, A., 1962: Hattische Studien I, RHA XX/70, 1-29.
- Kammenhuber, A., 1964: Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person, ZA 56, 1964, 150-212.
- Kammenhuber, A., 1965: Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person 2. Teil, ZA 57, 177-222.
- Kammenhuber, A., 1968: Die Arier im Vorderen Orient, Heidelberg.
- Kammenhuber, A., 1969: Die Sprachstufen des Hethitischen, ZVS 83, 256-289.
- Kammenhuber, A., 1976: Die hethitische Göttin Inar, ZA 66, 68-88.
- Kammenhuber, A., 1976b: Neue Ergebnisse zur hurrischen und altnesopotamischen Überlieferung in Boğazköy, OrNS 45, 130-146.
- Kammenhuber, A., 1976-1980: Inar, in: RIA 5. Band, 89-90.
- Kammenhuber, A., 1985: Ketten von Unheils- und Heilsbegriffen in den luwischen magischen Ritualen (anlässlich der neuen luwischen Fragmente aus KBo XXIX [1983], II §§ 4-6), OrNS 54, 77-105.
- Kammenhuber, A., 1991: Die hethitische Getreidegöttheit Halki/Nisaba, Near Eastern Studies Dedicated to H.I.H Prince Takahito Mikasa on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday (hrsg. von M. Mori), Wiesbaden, 143-160.

- Kannenberg, K., 1897: Kleinasien's Naturschätze seine wichtigsten Tiere, Kulturpflanzen und Mineralschätze, Berlin.
- Kapelrud, A.S., 1952: Baal in the Ras Shamra Texts, Copenhagen.
- Kapelrud, A.S., 1979: Ba'al, Schöpfung und Chaos, UF 11, 407-412.
- Keel, O. und Schroer, S., 1985: Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, Band 1, OBO 67.
- Keel, O. et al., 1989: Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina, OBO 88.
- Kees, H., 1956: Der Götterglaube im alten Ägypten, Berlin.
- Kellerman, G., 1978: The King and the Sun-God in the Old Hittite Period, TelAviv 5, 199-208.
- Kellerman, G., 1980: Recherche sur les rituels de fondation hittites, Paris.
- Kellerman, G., 1981: Towards the Further Interpretation of the *purulli*-Festival, Slavica Hierosolymitana V-VI, 35-46.
- Kellerman, G., 1986: The Telepinu Myth Reconsidered, in: Kanišsuwar. A Tribute to Hans G. Güterbock on his Seventy-Fifth Birthday May 27, 1983, AS 23, 115-123.
- Kellerman, G., 1987: La deesse Hannahanna: son image et sa place dans les Mythes Anatoliens, Hethitica 7, 109-147.
- Kellerman, G., 1987b: KUB XVII 8 IV: un mythe du feu, Hethitica 8 (Acta Anatolica E. Laroche oblata (hrsg. von R. Lebrun), 215-235.
- Kellner, H.-J., 1973: Prähistorische Idolkunst. Kultbilder und Opfergaben aus Ungarn. Ausstellung des Ungarischen Nationalmuseums Budapest in Verbindung mit der Prähistorischen Staatssammlung im Münchner Stadtmuseum, München. Februar bis 23. April 1973, hrsg. von H.-J. Kellner.
- Kempinski, A., 1983: Syrien und Palästina (Kanaan) in der letzten Phase der Mittlebronze IIB-Zeit (1650-1570 v. Chr.), Wiesbaden.
- Kenyon, K.M., 1957: Digging up Jericho, London.
- Kenyon, K.M., 1970: Archaeology in the Holy Land, London.
- Kerényi, K., 1958: Die Mythologie der Griechen, Band 2, Die Heroen-Geschichten, Zürich.
- Kessler, K., 1976-1980: Illubru, in: RIA, 5. Band, 60.
- Khayata, W., 1970: Der Altar im Zweistromland von der Obed- bis zur Akkad-Zeit (unveröffentlichte Dissertation an der Freien Universität Berlin).
- Kienast, B., 1965: Igiḡu und Anunnakkū nach den akkadischen Quellen, AS 16, 141-158.
- Kinet, D., 1981: Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments, Stuttgart.
- King, L.W., 1896: Babylonian Magic and Sorcery, London.
- Kinnier Wilson, J.V., 1979: The Rebel Lands. An Investigation into the Origins of Early Mesopotamian Mythology, Cambridge.
- Kinnier Wilson, J.V., 1985: The Legend of Etana. A new Edition, Warminster.
- Kirk, G.S., 1970: Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures, Berkeley, Los Angeles.
- Klek, J., 1919/21: Bienenkunde des Altertums, Leipzig.
- Klengel, H., 1963: Der Schiedsspruch des Muṣili II. hinsichtlich Barga und seine Übereinkunft mit Duppi-Tešup von Amurru (KBo III 3), OrNS 32, 32-55.
- Klengel, H., 1965: Der Wettergott von Ḫalab, JCS 19, 88-93.
- Klengel, H., 1965-1970: Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v.u.Z. Teil 1 (1965a), Teil 2 (1969), Teil 3 (1970), Berlin.
- Klengel, H., 1965b: Lullubum. Ein Beitrag zur Geschichte der altvorderasiatischen Gebirgsvölker, MIO 11, 350-371.
- Klengel, H., 1972-1975: Ḫalab, in: RIA 4. Band, 50-53.
- Klengel, H., 1976: Hammurapi von Babylon, Berlin.

- Klengel, H., 1981: Historischer Kommentar zur Inschrift des Idrimi von Alalah, UF 13, 269-278.
- Klengel, H., 1984: Zu einem Ablenkungszauber bei Krankheit im hethitischen Heer (KUB LIV 65), AoF 11, 174-176.
- Klengel, H., 1987-1990: Lullu(bum), in: RIA 7. Band, 164-168.
- Klengel, H., 1988: Kataḫzipuri und der *ēja*-Baum. Erwägungen zum Verständnis von KUB LVI 17, in: Studi di storia e di filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli a cura di Fiorella Imparati, Firenze, 101-110.
- Klengel, H., 1990: *Hattuša*: Residence and Cult-Centre, in: The Town as Regional Economic Centre in the Ancient Near East. (Proceedings) 10th International Economic History Congress) Leuven, August 1990. Hrsg. von E. Aerts & H. Klengel, Leuven.
- Klengel, H., 1991: Tuthaliya IV. von Ḫatti: Prolegomena zu einer Biographie AoF 18, 224-238.
- Klinger, J., 1988: Überlegungen zu den Anfängen des Mittani-Staates, in: Hurriter und Hurritisch, hrsg. von V. Haas, Xenia 21, 27-42.
- Klinger, J., 1992: Fremde und Aubenseiter in Ḫatti, in: Aubenseiter und Randgruppen Beiträge zu einer Sozialgeschichte des alten Orients, hrsg. von V. Haas, Xenia 30, 187-212.
- Klinger, J., 1992a: Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht. Dissertation an der Ruhr-Universität Bochum.
- Köcher, F., 1953: Der babylonische Göttertypentext, MIO 1, 57-107.
- Komoróczy, G., 1973: The Separation of Sky and Earth, AAASH 21, 21-40.
- Komoróczy, G., 1973a: Berossos and the Mesopotamian Literature, AAASH 21, 125-152.
- Korošec, V., 1931: Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung, Leipzig.
- Kořak, S., 1976: The Hittite Nuntarriyashas Festival (CTH 626), Linguistica 1976, 55-64.
- Kořak, S., 1976a: Besprechung zu KUB LV, in: ZA 76, 130-133.
- Kořak, S., 1982: Hittite Inventory Texts (CTH 241-250), THeth. 10.
- Kořak, S., 1986: The Gospel of Iron, in: Kanišsuwar A Tribute to Hans G. Güterbock on his Seventy-Fifth Birthday May 27, 1983, hrsg. von H.A. Hoffner, Jr. und G.M. Beckman, AS 23, 125-135.
- Kořak, S., 1988: Besprechung zu KUB LVI, in: ZA 78, 145-149.
- Kořak, S., 1988a: Besprechung zu KUB LVII, in: ZA 78, 309-314.
- Kořak, S., 1990: Night and Day, in War and in Peace, Journal of Ancient Civilisations 5, 77-86.
- Kořak, S., 1990a: Besprechung zu KUB LVIII, ZA 80, 146-151.
- Kořay, H.Z., 1937: Les fouilles d'Alaca Hüyük 1935, Ankara.
- Kořay, H.Z., 1951: Türk Tarih Kurumu tarafından yapılan Alaca Höyük kazısı 1937-1939 daki çalışmaya ve keşiflere ait ilk rapor (Les fouilles d'Alaca Höyük entreprises par la Société d'Histoire Turque. Rapport préliminaire sur les travaux en 1937-1939), Ankara.
- Kořay, H.Z. und M. Akok, 1973: Türk Tarih Kurumu tarafından yapılan Alaca Höyük kazısı 1963-1967 daki çalışmaları ve keşiflere ait ilk rapor (Alaca Höyük Excavations Preliminary Report on Research and Discoveries 1963-1967), Ankara.
- Kottsieper, I., 1984: KTU 1.100 – Versuch einer Deutung (Eine weitere Eule nach Athen getragen), UF 16, 97-110.
- Kramer, S.N., 1938: Gilgamesh and the *huluppu*-Tree, AS 10.
- Kramer, S.N., 1944: The Death of Gilgamesh, BASOR 94, 2-12.

- Kramer S.N., 1944a: The Epic of Gilgameš and its Sumerian Sources, JAOS 64, 7-23.
- Kramer, S.N., 1951: „Inanna's Descent to the Nether World" Continued and Revised, JCS 5, 1-20.
- Kramer, S.N., 1955: Sumerian Myths and Epic Tales, ANET³, 37-59.
- Kramer, S.N., 1959: Die Geschichte beginnt mit Sumer, Frankfurt am Main.
- Kramer, S.N., 1961: Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C., New York, Evanston, London.
- Kramer, S.N. und Bernhardt, I., 1961: Sumerische literarische Texte aus Nippur, Band 1: Mythen, Epen, Weisheitsliteratur und andere Literaturgattungen, Berlin.
- Kramer, S.N., 1969: The Death of Ur-Nammu and his Descent to the Nether World, JCS 21, 104-122.
- Kraus, F.R., 1960: Altnesopotamisches Lebensgefühl, JNES 19, 117-132.
- Kraus, F.R., 1986: Lexikalisches und Lexikographisches zu einem akkadischen Verbum, in: Im Bannkreis des alten Orients. Studien zur Sprach- und Kulturgeschichte des Alten Orients und seines Ausstrahlungsraumes Karl Oberhuber zum 70. Geburtstag gewidmet, hrsg. von W. Meid und H. Trenkwalder, Innsbruck, 125-141.
- Kraus, F.R., 1987: Besprechung zu V. Donbaz und N. Yoffee, Old Babylonian texts from Kish conserved in the Istanbul Archaeological Museums, Malibu 1986, in: BiOr. 44, 719-727.
- Kraus, T., 1960: Hekate. Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland, Heidelberg.
- Krebernik, M., 1983: Zu Syllabar und Orthographie der lexikalischen Texte aus Ebla, ZA 73, 1-47.
- Krebernik, M., 1984: Die Beschwörungen aus Fara und Ebla, Hildesheim-Zürich-New York.
- Krebernik, M., 1988: Die Personennamen der Ebla-Texte. Eine Zwischenbilanz, BBVO 7.
- Kretschmer, P., 1924: Alakšanduš, König von Wiluša, Glotta 13, 205-213.
- Kronasser, H., 1961: Fünf hethitische Rituale, Die Sprache 7, 140-169.
- Kronasser, H., 1962: Das hethitische Ritual KBo IV 2, Die Sprache 8, 89-107.
- Kronasser, H., 1963: Die Umsiedlung der Schwarzen Gottheit. Das hethitische Ritual KUB XXIX 4 (des Ulippi), Wien.
- Kronasser, H., 1966: Etymologie der hethitischen Sprache, Band 1, Wiesbaden.
- Kühne, C., 1972: Bemerkungen zu kürzlich edierten hethitischen Texten, ZA 62, 236-261.
- Kühne, C., 1973: Die Chronologie der internationalen Korrespondenz von El-Amarna, AOAT 17.
- Kühne, C., 1980: Bemerkungen zu einem hattischen Textensemble, ZA 70, 93-104.
- Kühne, C., 1985: Hethitische Texte, 181-186, in: W. Beyerlin (Hrsg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, Göttingen (2. Auflage).
- Kühne, C., 1986: Hethitisch *auli*- und einige Aspekte altanatolischer Opferpraxis, ZA 76, 85-117.
- Kühne, C., 1990: Hethitisch *ḫupišk*-, OrNS 59 (Gedenkschrift Einar von Schuler), 204-206.
- Kühne, C., 1993: Zum Vor-Opfer im Alten Anatolien, aus: Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament im 2. und 1. vorchristlichen Jahrtausend. Akten des Internationalen Symposiums, Hamburg 17-21. März 1990 - OBO 129, 1993 (Hrsg. von B. Janowski, K. Koch und G. Wilhelm).

- Kühne, C. und Otten, H., 1971: Der Šaušgamuwa-Vertrag, StBoT 16.
- Kühne, H., 1976: Die Keramik vom Tell Chuera und ihre Beziehungen zu Funden aus Syrien-Palästina, der Türkei und dem Iraq [Vorderasiatische Forschungen 1], Berlin.
- Kühne, H., 1980: Das Rollsiegel in Syrien. Zur Steinschneidekunst in Syrien zwischen 3300 und 330 vor Christus. Ausstellungskatalog der Universität Tübingen, Tübingen.
- Kühne, H., 1980a: Die Bronzestatuetten aus dem „spätbronzezeitlichen" Tempel, in: R. Hachmann, Kamid el-Loz 1968-70, Bonn, 63-74.
- Kümmel, H.M., 1967: Ersatzrituale für den hethitischen König, StBoT 3.
- Kümmel, H.M., 1973: Die Religion der Hethiter, in: Theologie und Religionswissenschaft, hrsg. von U. Mann, Darmstadt, 65-85.
- Kümmel, H.M., 1973a: Gesang und Gesanglosigkeit in der hethitischen Musik, Festschrift Heinrich Otten 27. Dezember 1973, hrsg. von E. Neu und C. Rüster, Wiesbaden, 169-178.
- Kümmel, H.M., 1973b: Besprechung zu G. Szabó 1971.
- Kümmel, H.M., 1973-1974: Besprechung zu L. Jakob-Rost 1972, in: WO 7, 290-296.
- Kümmel, H.M., 1973-1974a: Bemerkungen zu den altorientalischen Berichten von der Menschenschöpfung, WO 7, 25-38.
- Kümmel, H.M., 1987: Rituale in hethitischer Sprache, in: Rituale und Beschwörungen I, TUAT II, Lieferung 2, 282-292.
- Kupper, J.-R., 1971: Dieux hurrites à Mari, RA 65, 171-172.
- Kutschke, A. und Metzger, M., 1972: Kumidi und die Ausgrabungen auf Tell Kamid el-Loz, Suppl. zu Vetus Testamentum, Vol. XXII. Leiden (Congress Volume, Uppsala 1971).
- Labat, R., 1945/1946: Le sort des substituts royaux en Assyrie au temps des Sargonides, RA 40, 123-142.
- Lamb, W., 1956: Some Early Anatolians Shrines, AnSt. 6, 87-94.
- Lambert, M., 1977: Sumerische Schöpfungsmythen, in: Die Schöpfungsmythen, Darmstadt.
- Lambert, M. und Tournay R., 1949: „Enki et Ninhursag" A propos d'un ouvrage récent, RA 43, 105-136.
- Lambert, W.G., 1957-1958 A Part of the Ritual for the Substitute King - a new Fragment, Afo 18, 109-112.
- Lambert, W.G., 1969: A middle assyrian medical text, IRAQ 31, 28-39.
- Lambert, W.G., 1970: Fire Incantations, Afo 23, 39-45.
- Lambert, W.G., 1973: „Studies in Nergal", Besprechung zu E. von Weiher 1971, in: BiOr. 30, 356-363.
- Lambert, W.G., 1975: The Problem of the Love Lyrics, in: Unity and Diversity, hrsg. von H. Goedicke und J.J.M. Roberts, Baltimore, 98-135.
- Lambert, W.G., 1976-1980: Ilim, in: RIA 5. Band, 51.
- Lambert, W.G., 1976-1980a: Išhara, in: RIA 5. Band, 176-177.
- Lambert, W.G., 1976-1980b: Kammuš, in: RIA 5. Band, 335.
- Lambert, W.G., 1976-1980c: Kardur, in: RIA 5. Band, 423.
- Lambert, W.G., 1976-1980d: Ikšudu(m), in: RIA 5. Band, 45.
- Lambert, W.G., 1977: Sumer und Babylon, in: Weltformeln der Frühzeit. Die Kosmologien der alten Kulturvölker, hrsg. von C. Blaker und M. Loewe, Düsseldorf-Köln, 43-67.
- Lambert, W.G., 1978: The Mesopotamian Background of the Hurrian Pantheon, RHA 36, 129-134.
- Lambert, W.G., 1980: The Theology of Death, in: B. Alster 1980, 53-66.

- Lambert, W.G., 1980a: Besprechung zu D. Schmandt-Besserat, *The Legacy of Sumer* in: JNES 39, 73-74.
- Lambert, W.G., 1980-1983: Kosmogonie, in: RIA 6. Band, 218-222.
- Lambert, W.G., 1984: Studies in Marduk, BSOAS 47, 1-9.
- Lambert, W.G., 1985: Trees, snakes and gods in ancient Syria and Anatolia, BSOAS 48, 435-451.
- Lambert, W.G., 1985a: The Pair Lahmu-Lahamu in Cosmology, OrNS 54, 189-202.
- Lambert, W.G., 1985c: The Pantheon of Mari, M.A.R.I. 4, 525-539.
- Lambert, W.G., 1987-1990: LUGAL-Terqa, in: RIA 7. Band, 153.
- Lambert, W.G., 1989: Notes on a Work of the Most Ancient Semitic Literature, JCS 41, 1-33.
- Lambert, W.G., 1990: Halam, il-Halam and Aleppo, M.A.R.I. 6, 641-643.
- Lambert, W.G., 1992: Prostitution, in: Außenseiter und Randgruppen Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients, hrsg. von V. Haas, Xenia 32, 127-157.
- Lambert, W.G., und Millard, A.R., 1969: Atra-Ḥasīs. The Babylonian Story of the Flood.
- Landsberger, B., 1916: Miscellen, OLZ 19, 34-39.
- Landsberger, B., und Balkan, K., 1950: Die Inschrift des assyrischen Königs Irišum. Gefunden in Kültepe 1948, Belleten 53, 219-268.
- Langdon, S.H., 1912: Die neubabylonischen Königsinschriften, VAB IV.
- Langdon, S.H., 1923: The Babylonian Epic of Creation. Restored from the recently recovered Tablets of Aššur. Transcription, Translation & Commentary, Oxford.
- Laroche, E., 1946-1947: Recherches sur les noms des dieux hittites, RHA VII/46.
- Laroche, E., 1947: Recherches sur les noms des dieux hittites, Paris.
- Laroche, E., 1947a: Études „protohittites“, RA 41, 67-98.
- Laroche, E., 1947b: Hattic Deities and Their Epithets, JCS 1, 187-216.
- Laroche, E., 1948: Teššup, Hebat et leur cour, JCS 2, 1948, 113-136.
- Laroche, E., 1948-1949: Études de vocabulaire, RHA IX/49, 10-25.
- Laroche, E., 1953: *Hourrite* purli, purni „maison“, RA 47, 192-193.
- Laroche, E., 1954: Buchbesprechungen, BiOr. 11, 121-124.
- Laroche, E., 1955: Études de vocabulaire V, RHA XIII/57, 72-88.
- Laroche, E., 1957: Besprechung zu KBo VIII, in: OLZ 52, 134-137.
- Laroche, E., 1958: Lécanomancie hittite, RA 52, 150-162.
- Laroche, E., 1958a: Études de vocabulaire RHA XVI/63, 85-114.
- Laroche, E., 1959: Besprechung zu KBo IX, in: OLZ 54, 274-277.
- Laroche, E., 1959a: Dictionnaire de la langue louvite, Paris.
- Laroche, E., 1960: Koubaba, déesse anatolienne, et le problème de origines de Cybèle, Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne, Paris, 113-128.
- Laroche, E., 1960a: Études hourrites, RA 54, 187-201.
- Laroche, E., 1961: Études de toponymie anatolienne, RHA XIX/69, 57-97.
- Laroche, E., 1963: Le dieu anatolien Sarruma, Syria 40, 277-302.
- Laroche, E., 1964: La prière hittite: Vocabulaire et typologie, aus: École pratique des hautes études. Annuaire. Sect. 5: Sciences religieuses, Paris.
- Laroche, E., 1965: Textes mythologiques hittites en transcription. Première partie mythologie anatolienne, RHA 24/77.
- Laroche, E., 1966: Les noms des hittites, Paris.
- Laroche, E., 1966a: Études de linguistique anatolienne, II, RHA 79, 160-184.
- Laroche, E., 1968: Documents en langue hourrite provenant de Ras Shamra, in: Ugaritica V, 447-544.

- Laroche, E., 1969: Les dieux de Yazılıkaya, RHA XXVII/84-85, 61-109.
- Laroche, E., 1971: Catalogue des textes hittites, Paris.
- Laroche, E., 1973: Un syncrétisme gréco-anatolien: Sandas = Héraklès, in: Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine, Paris, 103-114.
- Laroche, E., 1974: Les dénominations des dieux „antiques“ dans les textes hittites, in: Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday, hrsg. von K. Bittel et al., Istanbul, 175-185.
- Laroche, E., 1976: Panthéon national et panthéons locaux chez les hourrites, OrNS 45, 94-99.
- Laroche, E., 1980: Glossaire de la langue hourrite, Paris.
- Laroche, E., 1983: Notes sur les symboles solaires hittite, in: Beiträge zur Altertumskunde Kleinasien Festschrift für Kurt Bittel, hrsg. von R.M. Boehmer und H. Hauptmann, Mainz, 309-312.
- Laroche, E., 1988: Observations sur le rituel anatolien provenant de Meskene-Emar, in: Studi di storia e di filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli, hrsg. von F. Imparati, Firenze, 111-117.
- Laroche, E., 1989: La version hourrite de la liste AN de Meskene-Emar, in: Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Comptes Rendus des séances de l'Année 1989, Paris, 8-12.
- Larsen, M.T., 1972: A Revolt Against Hattuša, JCS 24, 100-101.
- Larsen, M.T., 1976: The Old Assyrian City-State and its Colonies, Mesopotamia 4.
- Læssøe, J., 1971: Babylonische und assyrische Religion, in: Handbuch der Religionsgeschichte, hrsg. von J.P. Asmussen und J. Læssøe in Verbindung mit C. Colpe, Band 1, Göttingen.
- Lebrun, R., 1976: Samuha. Foyer Religieux de l'Empire Hittites, Louvain-la-Neuve.
- Lebrun, R., 1977: Textes religieux hittites de la fin de l'empire, Hethitica 2, 93-153.
- Lebrun, R., 1980: Hymnes et Prières Hittites, Louvain-La-Neuve.
- Lebrun, R., 1985: L'aphasie de Mursili II = CTH 486, Hethitica 6, 1985, 103-137.
- Lebrun, R., 1988a: Divinités louvites et hourrites des rituels anatoliens en langue akkadienne provenant de Meskene, Hethitica 9, 147-155.
- Lecant, J., 1960: Astarté a cheval d'après les représentations égyptiennes, Syria 37, 1-67.
- Legrain, L., 1912: Le temps des rois d'Ur, Paris.
- Leibovitch, J., 1953: Gods of Agriculture and Welfare in Ancient Egypt, JNES 12, 73-113.
- Leroi-Gourhan, A., 1973²: Prähistorische Kunst. Ursprünge der Kunst in Europa, Freiburg im Breisgau.
- Lesky, A., 1947: Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer, Wien.
- Lesky, A., 1950: Hethitische Texte und griechischer Mythos, in: Anzeiger Österr.-Akad.-Wissenschaften phil. Kl. 87, 137-159.
- Lesky, A., 1955: Griechischer Mythos und Vorderer Orient, Saeculum 6, 35 ff.
- Levy, G.R., 1948: The Gate of Horn, London.
- Limet, H., 1970: L'organisation de quelques fêtes mensuelles à l'époque néosumérienne, in: Actes de la XVII^e Rencontre Assyriologique Internationale, Ham-sur-Heure, 59-74.
- Limet, H., 1971: Le poème épique „Innina et Ebih“. Une version de lignes 123 à 182, OrNS 40, 11-28.
- Litke, R.L., 1958: A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-List, AN: d'ANU-UM and ANU ŠA AMÉLI, Yale.

- Livingstone, A., 1986: *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford.
- Lloyd S., 1960: Beycesultan, 1959, AnSt. 10, 31-41.
- Lloyd, S., 1972: Beycesultan Vol. III: Late Bronze Age Architecture, London.
- Lloyd, S., 1978: *The Archaeology of Mesopotamia. From the Old Stone Age to the Persian Conquest*, London.
- Lloyd, S. und Mellaart J., 1955: Beycesultan Excavations: First Preliminary Report, AnSt. 5, 39-92.
- Lloyd, S. und Mellaart J., 1956: Beycesultan Excavations – Second Preliminary Report, 1955, AnSt. 6, 101-135.
- Lloyd, S. und Mellaart J., 1957: An Early Bronze Age Shrine at Beycesultan, AnSt. 7, 27-36.
- Lloyd S. und Mellaart J., 1958: Beycesultan Excavations: Forth Preliminary Report, 1957, AnSt. 8, 93-125.
- Lloyd S. und Mellaart J., 1959: Excavations at Beycesultan, AnSt. 9, 35-50.
- Lloyd, S. und Mellaart, J., 1962: Beycesultan. Vol. I: The Chalolithic and Early Bronze Age Levels, London.
- Lloyd, S. und Mellaart, J., 1965: Beycesultan. Vol. II: Middle Bronze Age Architecture and Pottery, London.
- Lobo, W., 1986 *Erzählende Reliefs von Angkor Vāt*, Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz, Berlin.
- Long, C.R., 1987: *The Twelve Gods of Greece and Rome*, Leiden.
- Loon, M.N., van 1979, 1974 and 1975: Preliminary Results of the Excavations at Selenkahiye Near Meskene, Syria, in: *Archeological Reports from the Tabqa Dam Project Euphrates Valley, Syria*, ed. D.N. Freedman AASOR 44, 97-112.
- Loon, M.N. van, 1985: *Anatolia in the Second Millennium B.C.*, Leiden.
- Loon, M.N. van, 1988: (Hrsg.) *Hamam et-Turkman I*. Report of the University of Amsterdam's 1981-84 Excavations in Syria, Leiden.
- Loretz, O., 1980: Vom Baal-Epitheton *ADN* zu Adonis und Adonaj, UF 12, 287-292.
- Loretz, O., 1990: *Ugarit und die Bibel*, Darmstadt.
- Loy, T.H. und Wood, A.R., 1989: Blood Residue Analysis at Çayönü Tepesi Turkey, JFA 16, 451-460.
- von Luschan, F., 1902: *Ausgrabungen in Sendschirli*, Band 2 Thorsculpturen, Berlin.
- Lüth, F., 1989: Tell Halawa B, in: W. Orthmann, *Halawa 1980-1986*, Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde Band 52, 85-109.
- Machinist, P., 1978: *The Epic of Tukulti-Ninurta I*, Dissertation Yale.
- Machule, D. et al., 1986: *Ausgrabungen in Tall Munbāqa 1984*, MDOG 118, 67-87.
- Macqueen, J.G., 1959: Hattian Mythology and Hittite Monarchy, AnSt. 9, 171-188.
- Macqueen, J.G., 1975: *The Hittites and their Contemporaries in Asia Minor*, London.
- Macqueen, J.G., 1980: Nerik and its „Weather-God“, AnSt. 30, 179-187.
- Makkay, J., 1965-1966: *Some Ancient Sources to the Shamanism*, Alba Regia 6-7, 27-42.
- Makkay, J., 1979: The Late Neolithic Male Statuette of Szegvár and the Ancient Myth of „Separation of Heaven and Earth“, AAASH 27, 1-38.
- Makkay, J., 1988: Angaben zur Archäologie der Indogermanenfrage, II-IV, AAASH 40, 3-25.
- Malamat, A., 1987: *A Forerunner of Biblical Prophecy: The Mari Documents*, in:

- Ancient Israelite Religion Essays in Honor of Frank Moore Cross*, hrsg. von P.D. Miller, Jr. et al., Philadelphia.
- Mallowan, M.E.L., 1947: *Excavations at Brak and Chagar Bazar, IRAQ* 9.
- Malten, L., 1925: *Bellerophon*, Jdl 40, 121-160.
- Mannhardt, W., 1905²: *Wald- und Feldkulte* (Band I und II), Berlin.
- Margalit, B., 1980: A Matter of „Life“ and „Death“, AOAT 206.
- Margalit, B., 1981: The Ugaritic Creation Myth: Fact or Fiction?, UF 13, 137-145.
- Margueron, J., 1982: Les maquettes, in: *Meskéné Emar dix ans de travaux 1972-1982 Textes réunis par Dominique Beyer. Mission Archéologique de Meskéné – Emar. Editions Recherche sur les civilisations*, Paris, 87-97.
- de Martino, S., 1988: Il lessico musicale ittita: Usi e valori di alcuni verbi, *Hethitica* 9, 5-16.
- de Martino, S., 1989: *La danza nella cultura ittita. Epressioni filologiche e formali*, Eothen, Firenze.
- Matthiae, P., 1977: *Ebla. Un impero ritrovato*, Torino.
- Matthiae, P., 1985: *I testori di Ebla*, Editori Laterza (Roma-Bari).
- Matouš, L., 1965: *Anatolische Feste nach „kappadokischen Tafeln“*, AS 16, 175-181.
- Matouš, L., 1980: Zur Bestimmung der einheimischen Fälligkeitstermine in „kappadokischen“ Tafeln, in: *Rocznik Orientalistyczny Księga dla Uczczenia 85 Rocznicy Urodzin Rudolfa Ranszka*, Warszawa, 73-76.
- Maul, S.M., 1988: *Herzberuhigungsklagen*, Wiesbaden.
- Mauss, M., 1974: *Soziologie und Anthropologie Bd. I Theorie der Magie Soziale Morphologie. Mit einer Einleitung von Claude Lévi-Strauss*, hrsg. von W. Lepenies und H. Ritter, München.
- Maxwell-Hyslop, K.R., 1980: A Note on the Jewellery Listed in the Inventory of Manninni (CTH 504).
- Mayer, W., 1975: Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen „Gebetsbeschwürungen“, StPohl SM 5.
- Mayer, W., 1983: *Sargons Feldzug gegen Urartu – 714 v. Chr. Text und Übersetzung*, MDOG 115, 65-132.
- Mayer, W., 1990: Der antike Name von Tall Munbāqa, die Schreiber und die chronologische Einordnung der Tafelfunde: Die Tontafelfunde von Tall Munbāqa 1988, MDOG 122, 45-66.
- Mayer, W.R., 1987: Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs, OrNS 56, 55-68.
- Mayer, W.R. und van Soldt, W.H., 1991: *Akkadische Lexikographie: CAD S*, OrNS 60, 109-120.
- Mayer-Opificius, R., 1978: *Götterpaare in Kleinasien und Mesopotamien*, in: *Studien zur Religion und Kultur Kleasiens. Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976*, hrsg. von S. Şahin et al., Leiden Band 2, 595-601.
- Mayer-Opificius, R., 1981: Archäologischer Kommentar zur Statue des Idrimi von Alalah, UF 13, 279-290.
- Mayrhofer, M., 1965: *Hethitisches und arisches Lexikon*, IF 70, 245-257.
- Mayrhofer, M., 1974: *Die Arier im Vordenen Orient – ein Mythos?*, Wien.
- McMahon, G., 1991: *The Hittite State Culte of the Tutelary Deities*, AS 25.
- McEwan, C.W. et al., 1958: *Soundings at Tell Fakhariya*, OIP 79.
- Meier, G., 1937: *Die assyrische Beschörungssammlung Maqlû*, neu bearbeitet, AfO Bh. 2.
- Meier, G., 1941-1944: *Die zweite Tafel der Serie bit mēseri*, AfO 14, 139-152.
- Meissner B., 1919: *Simurru*, OLZ 22, 69 f.

- Meissner, B., 1920 und 1925: Babylonien und Assyrien Band 1 und 2, Heidelberg.
- Mellaart, J., 1958: Excavations at Hacilar, First Preliminary Report, 1957, AnSt. 8, 127-156.
- Mellaart, J., 1959: Excavations at Hacilar, Second Preliminary Report, AnSt. 9, 51-65.
- Mellaart, J., 1960: Excavations at Hacilar, Third Preliminary Report, 1959, AnSt. 10, 83-104.
- Mellaart, J., 1961: Excavations at Hacilar Fourth Preliminary Report, 1960, AnSt. 11, 39-75.
- Mellaart, J., 1962: Excavations at Çatal Hüyük, AnSt. 12, 41-110.
- Mellaart, J., 1963: Excavations at Çatal Hüyük, 1962, Second Preliminary Report, AnSt. 13, 43-103.
- Mellaart, J., 1964: Excavations at Çatal Hüyük, 1963, Third Preliminary Report, AnSt. 14, 1964, 39-119.
- Mellaart, J., 1965: Çatal Hüyük West, AnSt. 15, 135-156.
- Mellaart, J., 1965a: Earliest Civilizations of The Near East, London.
- Mellaart, J., 1966: Excavations at Çatal Hüyük, 1965, Fourth Preliminary Report, AnSt. 16, 165-191.
- Mellaart, J., 1967: Çatal Hüyük - A Neolithic Town in Anatolia, London-Southampton. Deutsche Übersetzung: Çatal Hüyük. Stadt aus der Steinzeit, Bergisch Gladbach.
- Mellaart, J., 1970: Hacilar, Vol. I, II, Edinburgh.
- Mellaart, J., 1978: Archäologie of Ancient Turkey, London.
- Mellink, M.J., 1956: A Hittite Cemetery at Gordion, Philadelphia.
- Mellink, M.J., 1970: Observations on the Sculptures of Alaca Hüyük, Anadolu (Anatolia) 14, 15-27.
- Mellink, M.J., 1974: Die Anfänge der Kunst im östlichen Mittelmeerraum und Vorderasien, in: Frühe Stufen der Kunst, hrsg. von M.J. Mellink und J. Filip, Berlin.
- Mellink, M.J., 1987: Anatolian Libation Pourers and the Minoan Genius, in: Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds, Papers presented in honor of Edith Porada, hrsg. von A.E. Farkas et al., Mainz, 65-72.
- Mellink, M.J. und Filip J., 1974: Frühe Stufen der Kunst, Berlin.
- Menzel, B., 1981: Assyrische Tempel. Band I: Untersuchungen zu Kult, Administration und Personal, StPohl SM 10/I.
- Meriggi, P., 1978: Spigolando nei testi storici etei, Oriens Antiqui Collectio 13, 67-69.
- Metzger, M., 1985: Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament, Text, AOAT 15/1.
- Meyer, E., 1975: Arna, in: Der Kleine Pauly 1. Band, 601-602.
- Meyer, G.R., 1958: Der Tell Halaf. Eine Ruinenstadt in Nordsyrien. Sonderheft Wissenschaftliche Annalen, Berlin.
- Meyer, J.-W., 1981: Grabungen im Planquadrat Q, in: W. Orthmann, Halawa 1977 bis 1979. Vorläufiger Bericht über die 1. bis 3. Grabungskampagne, Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde, Band 31, Bonn, 10-35.
- Meyer, J.-W., 1982: Zusammenfassende Ergebnisse der Ausgrabungen in Halawa/Syrien 1979-1980, AfO Bh. 19, 237-243.
- Meyer, J.-W., 1989: TELL HALAWA. A. Die Grabungen im Bereich der Stadtbefestigung, in: W. Orthmann, Halawa 1980-1986, Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde Band 52, Bonn.
- Meyer, J.-W., 1991: Ausgrabungen in Šamseddin und Djerniye, Saarbrücken.

- Meyer, J.-W., 1992: Besprechung zu M.N. van Loon 1988, in: BiOr 49, 251-260.
- Millard, A.R., 1973: Cypriot Copper in Babylonia, c. 1745 B.C., JCS 25, 1973, 211-213.
- Mode, E., 1959: Das frühe Indien, Stuttgart.
- Moeller, V., 1984: Die Mythologie der vedischen Religion und des Hinduismus, in: Götter und Mythen des indischen Subkontinents, WbMyth. Band 5, 1-204.
- Molist, M. und Cauvin, J., 1992: Les Niveaux Inférieurs de Cafer Höyük (Malatya, Turquie): Stratigraphie et Architectures (Fouilles 1984-1986), Cahiers de l'Euphrate 5.
- del Monte, G.F., 1978: Utruna e la festa *purulli*, OA 17, 179-192.
- del Monte, G.F., 1979: Il mitologema di Kataḫziwuri, Studia Mediterranea, Pietro Meriggi dicata, 109-118.
- del Monte, G.F., 1989: Besprechung zu KUB 58, in OA 28, 163-167.
- del Monte, G.G., 1992: Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte. Supplement, RGTC Band 6/2.
- del Monte, G.F. und Tischler, J., 1978: Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte, RGTC Band 6.
- Moon, J., 1981: Some new Early Dynastic Pottery From Abu Salabikh, IRAQ 43, 47-75.
- de Moor, J.C., 1970: The Semitic Pantheon of Ugarit, UF 2, 187-228.
- de Moor, J.C., 1971: The Seasonal Pattern in the Ugaritic Text of Ba'alua according to the Version of Ilmilku, AOAT 16.
- Moore, G.C., 1975: The Disappearing Deity Motif in Hittite Texts: A Study in Religions History, Dissertation, Trinity, The Faculty of Oriental Studies.
- Moortgat, A., 1942: Assyrische Glyptik des 13. Jahrhunderts, ZA 47, 50-88.
- Moortgat, A., 1943: Assyrische Glyptik des 12. Jahrhunderts, ZA 48, 23-44.
- Moortgat, A., 1955: Die Bildwerke, M. Freiherr von Oppenheim, Tell Halaf, 3. Band, Berlin.
- Moortgat, A., 1960: Tell Chuëra in Nordost-Syrien. Vorläufiger Bericht über die Grabung 1958, Köln-Opladen.
- Moortgat, A., 1962: Tell Chuëra in Nordost-Syrien. Vorläufiger Bericht über die dritte Kampagne 1960, Köln-Opladen.
- Moortgat, A. und Moortgat-Correns, U., 1976: Tell Chuëra in Nordost-Syrien. Vorläufiger Bericht über die siebente Grabungskampagne 1974, Berlin.
- Moortgat, A. und Moortgat-Correns, U., 1978: Tell Chuëra in Nordost-Syrien. Vorläufiger Bericht über die achte Grabungskampagne 1976, Berlin.
- Moortgat-Correns, U., 1972: Die Bildwerke vom Djebelet el Beḏā in ihrer räumlichen und zeitlichen Umwelt, Berlin-New York.
- Müller, H.-P., 1980: Religionsgeschichtliche Beobachtungen zu den Texten von Ebla, ZDPV 96, 11-14.
- Müller, K.E., 1968: Zur Frage der Altentötung im westeuropäischen Raum, Paideuma 14, 17-44.
- Müller, K.E., 1973-1974 Grundzüge der agrarischen Lebens- und Weltanschauung, Paideuma 19/20, 54-124.
- Müller-Karpe, H., 1968: Jungsteinzeit, Handbuch der Vorgeschichte, Zweiter Band, München.
- Muntingh, L.M., 1984: The Conception of Ancient Syro-Palestinian Kingship, in: Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East. Papers read at the 31st International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, ed. by H.I.H. Prince Takahito Mikasa, Wiesbaden, 1-10.
- Murray, O., 1986³: Das frühe Griechenland, München.
- Muscaralla, O.W. (ed.) 1974: The Norbert Schimmel Collection, Mainz.

- Nagel, W., 1964: Djamdat Nasr-Kulturen und frühdynastische Buntkeramik, Berlin.
- Nakamura, M., 1989: Einige Fragmente des hethitischen nuntarriašḫa-Festes, *Bulletin of the Department of Archaeology* 8, 137-144.
- Nakamura, M., 1993: Das hethitische nuntarriašḫa-Fest, Dissertation an der Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg.
- Nakata, I., 1978: Deities in the Mari texts, Michigan (Ann Arbor).
- Narr, K.J., 1975: Kunst und Religion der Steinzeit und Steinkupferzeit, in: Jüngere Steinzeit und Steinkupferzeit. Frühe Bodenbau- und Viehzuchtkulturen, Handbuch der Urgeschichte, hrsg. von K.J. Narr, Band II, Berlin-München, 655-670.
- Narr, K.J., 1975: Präkeramisches Protoneolithikum und Neolithikum, in: Jüngere Steinzeit und Steinkupferzeit. Frühe Bodenbau- und Viehzuchtkulturen, Handbuch der Urgeschichte, hrsg. von K.J. Narr, Band II, Berlin-München, 43-64.
- Negbi, O., 1976: Canaanite Gods in Metal, Tel Aviv.
- Neu, E., 1968: Interpretation der hethitischen mediopassiven Verbalformen, StBoT 5.
- Neu, E., 1968a: Besprechung zu E. von Schuler 1965, in: IF 169-177.
- Neu, E., 1970: Ein althethitisches Gewitterritual, StBoT 12.
- Neu, E., 1974: Der Anitta-Text, StBoT 18.
- Neu, E., 1980: Althethitische Rituale in Umschrift, StBoT 25.
- Neu, E., 1983: Glossar zu den althethitischen Ritualtexten, StBoT 26.
- Neu, E., 1983a: Überlieferung und Datierung der Kaššäer-Verträge, in: Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens. Festschrift für Kurt Bittel, hrsg. von R.M. Boehmer und H. Hauptmann, Mainz, 391-399.
- Neu, E., 1985: Zum Alter der Pleneschreibung „ma-a-ah-ḫa-an“ in hethitischen Texten, Hethitica 6, 139-159.
- Neu, E., 1987: Zum Wortschatz des Hethitischen aus synchroner und diachroner Sicht, in: Studien zum indogermanischen Wortschatz, hrsg. von W. Meid, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 52, Innsbruck, 167-188.
- Neu, E., 1988: Zur Grammatik des Hurritischen auf der Grundlage der hurritisch-hethitischen Bilingue aus der Boğazköy-Grabungskampagne 1983, in: Hurriter und Hurritisch, hrsg. von V. Haas, Xenia 21, 95-115.
- Neu, E., 1988a: Das Hurritische: Eine altorientalische Sprache in neuem Licht, Mainz.
- Neu, E., 1989: Zum Alter der personifizierenden -ant-Bildung des Hethitischen, in: Historische Sprachforschung (Historical Linguistics) 102, 1-15.
- Neu, E., 1989a: Neue Wege im Hurritischen, ZDMG Suppl. VII, 293-303.
- Neu, E., 1990: Der Alte Orient: Mythen der Hethiter, aus: Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 2, 90-117.
- Neu, E., 1990a: Das hethitische Wort für „Frau“, ZVS 103, 211-217.
- Neu, E., 1993: Knechtschaft und Freiheit. Betrachtungen über ein hurritisch-hethitisches Textensemble aus Hattuša, in: Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament, Internationales Symposium Hamburg 17.-21. März 1990, hrsg. von B. Janowski et al., OBO 129, 329-361.
- Neu, E. und Otten, H., 1972: Hethitisch „Mann“, „Mannheit“, IF 77, 181-190.
- Neumann, E., 1956: Die Grobe Mutter. Der Archetyp des Groben Weiblichen, Zürich.
- Neumann, G., 1962: Beiträge zum Lykischen II, Die Sprache 8, 203-212.
- Neumann, G., 1986: Besprechung zu I. Singer 1983 und 1984, IF 91, 377-380.
- Neve, P., 1958: Untersuchungen in der Altstadt, MDOG 91, 3-56.

- Neve, P., 1965: Die Grabungen auf Büyükkale im Jahre 1963, MDOG 95, 35-68.
- Neve, P., 1966: Die Grabungen auf Büyükkale im Jahre 1964, MDOG 97, 10-72.
- Neve, P., 1969-1970: Eine hethitische Quellgrotte in Boğazköy, IstM. 19/20, 97-107.
- Neve, P., 1973: Die Kulträume in den hethitischen Tempeln Hattusas, in: Festschrift Heinrich Otten 27. Dezember 1973, hrsg. von E. Neu und C. Rüster, Wiesbaden, 253-272.
- Neve, P., 1983: Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuša 1982, AA 1983, 427-454.
- Neve, P., 1986: Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuša 1985, AA 1986, 365-406.
- Neve, P., 1987: Hattuscha, Haupt- und Kultstadt der Hethiter – Ergebnisse der Ausgrabungen in der Oberstadt, Hethitica 8 (Acta Anatolica E. Laroche oblata (hrsg. von R. Lebrun), 297-318).
- Neve, P., 1987a: Boğazköy-Hattuša. Ergebnisse der Ausgrabungen in der Oberstadt, Anatolica 14, 41-88.
- Neve, P., 1987b: Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuša 1986, AA, 381-412.
- Neve, P., 1988: Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuša 1987, AA, 357-390.
- Neve, P., 1989: Einige Bemerkungen zu der Kammer B in Yazılıkaya, in: Anatolia and the Ancient Near East Studies in Honor of Tahsin Özgüç, hrsg. von K. Emre et al. Ankara, 345-353.
- Neve, P., 1989a: Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuša 1988, AA, 271-332.
- Neve, P., 1991: Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuša 1990, AA 299-348.
- Neve, P., 1992: Hattuša – Stadt der Götter und Tempel. Neue Ausgrabungen in der Hauptstadt der Hethiter, Sondernummer der Zeitschrift Antike Welt – Zeitschrift für Archäologie und Kulturgeschichte.
- Nilsson, M.P., 1941 und 1950: Geschichte der griechischen Religion, Erster Band: Bis zur griechischen Weltherrschaft. Zweiter Band: Die hellenistische und römische Zeit, München.
- Noort, E., 1977: Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari – Die „Mari-prophetie“ in der alttestamentlichen Forschung, AOAT 202.
- Nougayrol, J., 1956: *Textes accadiens des archives sud (Archives internationales)* in: Le palais royal d'Ugarit, hrsg. von C.F.-A. Schaeffer, PRU IV, Paris.
- Oettinger, N., 1976: Die militärischen Eide der Hethiter, StBoT 22.
- Oettinger, N., 1979: Die Stammbildung des hethitischen Verbums, Nürnberg.
- Oettinger, N., 1982: Reste von *e*-Hochstufe im Formans hethitischer *n*-Stämme einschließlich des „*umna*“-Suffixes, in: *Investigationes Philologicae et Comparativae*. Gedenkschrift für Heinz Kronasser, hrsg. von E. Neu, Wiesbaden, 162-177.
- Oettinger, N., 1982a: Die Dentalerweiterung von *n*-Stämmen und Heteroklitika im Griechischen, Anatolischen und Altindischen, in: Serta Indogermanica Festschrift für Günter Neumann zum 60. Geburtstag, hrsg. von J. Tischler, Innsbruck, 233-245.
- Oettinger, N., 1986: „Indo-Hittite“ – Hypothese und Wortbildung, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft. Vorträge und kleine Schriften 7, Innsbruck.
- Oettinger, N., 1986a: Anatolische „Kurzgeschichten“, ZVS 99, 43-53.
- Oettinger, N., 1989-1990: Die 'dunkle Erde' im Hethitischen und Griechischen, WO 20/21, 83-98.
- Oettinger, N., 1992: Achikars Weisheitssprüche im Licht älterer Fabeldichtung, in: Der Asop-Roman. Motivgeschichte und Erzählstruktur, hrsg. von N. Holzberg, Tübingen, 3-22.
- Oliva, J., 1993: *Aštar sarbat* in Ebla, N.A.B.U., 32-34.
- Olmstead, A.T., 1929: Two Stone Idols From Asia Minor at the University of Illinois, Syria 10, 311-313.
- Olrik, A., 1922: Ragnarök. Die Sagen vom Weltuntergang, Berlin.

- Oppenheim, A.L., 1944: Assyriological Gleanings II, BASOR 93, 14-17.
 Oppenheim, A.L., 1955: Babylonian and Assyrian Historical Texts, ANET³, 265-317.
 Oppenheim, M., Freiherr von 1931: Der Tell Halaf Eine neue Kultur im ältesten Mesopotamien, Leipzig.
 Orlin, L.L., 1970: Assyrian Colonies in Cappadocia, Paris.
 Orthmann, W., 1957-1961: Grab (III. Kleinasien), in: RIA 3. Band, 603-605.
 Orthmann, W., 1967: Zu den „Standarten“ aus Alaca Hüyük, IstMit. 17, 34-54.
 Orthmann, W., 1967a: Das Gräberfeld bei Ilica, Wiesbaden.
 Orthmann, W., 1971: Untersuchungen zur späthethitischen Kunst, Bonn.
 Orthmann, W., 1975: Der Alte Orient (Propyläen Kunstgeschichte Band 14), Berlin.
 Orthmann, W., 1976-1980: Ilica, in: RIA 5. Band, 50.
 Orthmann, W., 1981: Halawa 1977-1979: Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde Band 31, Bonn.
 Orthmann, W., 1990: Tell Chuëra Ausgrabungen der Max Feiherr von Oppenheim-Stiftung in Nordost-Syrien, Damaskus-Tartous.
 Orthmann, W. und Meyer, J.-W., 1989: Die Ausgrabungen in den Planquadraten L und M., in: W. Orthmann, Halawa 1980-1986, 63-84, Bonn.
 Orthmann, W. et al., 1986: Tell Chuëra in Nordost-Syrien 1982-1983. Vorläufiger Bericht über die 9. und 10. Grabungskampagne, Berlin.
 Osten, von der, H.H., 1929: Explorations in Central Anatolia Season of 1926, OIP 5.
 Osten, von der, H.H., 1937: The Alishar Hüyük. Seasons of 1930-32 Part I, OIP 28.
 Otten, H., 1940: Ein Totenritual hethitischer Könige, MDOG 78, 3-11.
 Otten, H., 1942: Die Überlieferungen des Telipinu-Mythos, MVAcG 46/1.
 Otten, H., 1950: Mythen vom Gotte Kumarbi. Neue Fragmente, Berlin.
 Otten, H., 1950a: Die Gottheit Lelvani der Boğazköy-Texte, JCS 4, 119-136.
 Otten, H., 1951: Die hethitischen „Königslisten“ und die altorientalische Chronologie, MDOG 83, 47-71.
 Otten, H., 1951a: Ein althethitischer Vertrag mit Kizzuwatna, JCS 5, 129-132.
 Otten, H., 1951b: Ein Beitrag zu den Boğazköy-Tafeln im Archäologischen Museum zu Ankara, BiOr. 8, 224-232.
 Otten, H., 1952-1953: Ein Reinigungsritual im Hethitischen: ^{GIŠ}ḫatalkišna-, AIO 16, 69-71.
 Otten, H., 1952-1953a: Pirva – der Gott auf dem Pferde, JKF 2, 62-73.
 Otten, H., 1953: Hethitisch und Indogermanisch. Stand der Forschung. Wissenschaftliche Annalen 2, 322-330.
 Otten, H., 1953a: Zur grammatikalischen und lexikalischen Bestimmung des Luvischen. Untersuchung der *luvili*-Texte, Berlin.
 Otten, H., 1953b: Die inschriftlichen Funde. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Boğazköy im Jahre 1952, MDOG 86, 59-64.
 Otten, H., 1953c: Kanaanäische Mythen aus Hattusa-Bogozköy, MDOG 85, 27-38.
 Otten, H., 1953d: Ein kanaanäischer Mythos aus Boğazköy, MIO 1, 125-150.
 Otten, H., 1954-1959: Eine Lieferungsliste zum Totenritual der hethitischen Könige, WO 2, 477-479.
 Otten, H., 1955: Beiträge zum hethitischen Lexikon ZA 51, 124-129.
 Otten, H., 1956: Ein Text zum Neujahrsfest aus Boğazköy, OLZ 51, 101-105.
 Otten, H., 1958: Hethitische Totenrituale, Berlin.
 Otten, H., 1958a: Bestattungssitten und Jenseitsvorstellungen nach den hethitischen Texten, in: K. Bittel et al. 1958, 81-84.

- Otten, H., 1958b: Keilschrifttexte, in: MDOG 91, 73-84.
 Otten, H., 1959: Die Götter Nupatik, Pirinkir, Hešue und Ḫatni-Pišaišaphi in den hethitischen Felsreliefs von Yazılıkaya, Anatolia 4, 27-37.
 Otten, H., 1959a: Zur Kontinuität eines altanatolischen Kultes, ZA 53, 174-184.
 Otten, H., 1959b: Ritual bei Erneuerung von Kultsymbolen hethitischer Schutzgottheiten, in: Festschrift Johannes Friedrich zum 65. Geburtstag, hrsg. von R. von Kienle, A. Moortgat, H. Otten, E. von Schuler und W. Zaumseil, Heidelberg, 351-359.
 Otten, H., 1961: Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy, ZA 54, 114-157.
 Otten, H., 1962: Zu den hethitischen Totenritualen, OLZ 7, 230-234.
 Otten, H., 1963: Neue Quellen zum Ausklang des Hethitischen Reiches, MDOG 94, 1-23.
 Otten, H., 1963a: Aitiologische Erzählung von der Überquerung des Taurus, ZA 55, 156-168.
 Otten, H., 1964: Die Religionen des alten Kleinasien, in: HdO I, 8 Religion, Leiden-Köln, 92-121.
 Otten, H., 1964a: Aufgaben eines Bürgermeisters in Ḫattuša. BagM 3, 91-95.
 Otten, H., 1968: Die hethitischen historischen Quellen und die altorientalische Chronologie. Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Wiesbaden.
 Otten, H., 1971: Ein hethitisches Festrival (KBo XIX 128), StBoT 13.
 Otten, H., 1971a: Materialien zum hethitischen Lexikon, StBoT 15.
 Otten, H., 1972-1975: Ḫarištaš(š)i, in: RIA 4. Band, 121.
 Otten, H., 1973: Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa, StBoT 17.
 Otten, H., 1974: Die Königin von Kaniš: Comptes rendus de la XIX^e RAI, Le palais et la royauté, Paris, 301-303.
 Otten, H., 1974b: Kampf von König und Gottheit in einem hethitischen Ritualtext, BagM 7, 139-142.
 Otten, H., 1975 Puduḫepa, Eine hethitische Königin in ihren Textzeugnissen, Mainz.
 Otten, H., 1976-1980: Jarri, in: RIA 5. Band, 267-268.
 Otten, H., 1976-1980a: Ilali, in: RIA 5. Band, 48-49.
 Otten, H., 1976-1980b: Kallištapa/i, in: RIA 5. Band, 327.
 Otten, H., 1976-1980c: Kiškilišša, in: RIA 5. Band, 622.
 Otten, H., 1976-1980d: Karinaḫi(li), in: RIA 5. Band, 447.
 Otten, H., 1976-1980e: Karepa(iti), in: RIA 5. Band, 423.
 Otten, H., 1978: Textanschlüsse und Duplikate von Boğazköy-Tafeln (51-60), ZA 68, 150-159.
 Otten, H., 1980-1983: Kunzišalli, in: RIA 6. Band, 344.
 Otten, H., 1980-1983a: Kuišḫamaššani, in: RIA 6. Band 301.
 Otten, H., 1981: Die Apologie Ḫattušilis III. Das Bild der Überlieferung, StBoT 24.
 Otten, H., 1983: Die letzte Phase des hethitischen Grossreiches nach den Texten, in: Griechenland, die Ägäis und die Levante während der „Dark Ages“ vom 12. bis zum 9. Jh. v. Chr. Akten des Symposiums von Stift Zwettl (NO) 11.-14. Oktober 1980, hrsg. von S. Deger-Jalkotzy, Wien.
 Otten, H., 1984: Blick in die altbabylonische Geisteswelt. Neufund einer hethitischen Tempelbibliothek, in: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 50-60.
 Otten, H., 1985: Besprechung zu KUB 54, ZA 75, 142-145.
 Otten, H., 1987: Das hethitische Königshaus im 15. Jahrhundert v. Chr. Zum Neufund einiger Landschenkungsurkunden in Boğazköy, Sonderabdruck aus

- dem Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 123. Jahrgang 1986, So.2, 21 ff., Wien.
- Otten, H., 1988: Die Bronzetafel aus Boğazköy. Ein Staatsvertrag Tuthaliyas IV., StBoT Bh. 1.
- Otten, H., 1989: Tiergefäße im Kult der Späten Hethitischen Grossreichszeit, in: *Anatolia and the Ancient Near East Studies in Honor of Tahsin Özgüç*; hrsg. von K. Emre et al. Ankara, 365-368.
- Otten, H., 1989a: Die 1986 in Boğazköy gefundene Bronzetafel. Zwei Vorträge 1. Ein hethitischer Staatsvertrag des 13. Jh. v. Chr. 2. Zu den rechtlichen und religiösen Grundlagen des hethitischen Königtums, Innsbruck.
- Otten, H., 1991: Exkurs zu den Landschenkungsurkunden, AA, 345-348.
- Otten, H., 1991a: Besprechung zu: A. Kammenhuber, Materialien zu einem hethitischen Thesaurus, Lieferungen 10 bis 11, Heidelberg 1981 und 1988, 302-310, ZA 81, 108-119.
- Otten, H. und Rüster, C., 1975: Bemerkungen zu „Keilschrifturkunden aus Boghazköi“, Heft XLIV, ZA 64, 46-50.
- Otten, H. und Rüster, C., 1975: Textanschlüsse und Duplikate von Boğazköy-Tafeln (31-40), 241-249.
- Otten, H. und Rüster, C., 1978: Textanschlüsse und Duplikate von Boğazköy-Tafeln (51-60), ZA 68, 150-159.
- Otten, H. und Rüster, C., 1981: Textanschlüsse und Duplikate von Boğazköy-Tafeln (71-80), ZA 71, 122-134.
- Otten, H. und Rüster, C., 1982: Textanschlüsse und Duplikate von Boğazköy-Tafeln (81-90), ZA 72, 139-149.
- Otten, H. und Siegelová, J., 1970: Die hethitischen Götter-Gottheiten und die Erschaffung des Menschen, AfO 23, 32-38.
- Otten, H. und Soden, W. von, 1968: Das akkadisch-hethitische Vokabular KBo I 44 + KBo XIII 1, StBoT 7.
- Otten, H. und Souček, V., 1965: Das Gelübde der Königin Puduhepa an die Göttin Lelwani, StBoT 1.
- Otten, H. und Souček, V., 1969: Ein althethitisches Ritual für das Königspaar, StBoT 8.
- Otto, E., 1969: Wesen und Wandel der ägyptischen Kultur, Berlin-Heidelberg-New York.
- Özbek, M., 1988: Culte des cranes humains a Çayönü, *Anatolica* 15, 129-131.
- Özgüç, N., 1965: Kültepe Mühür Baskılarında Anadolu Grubu (The Anatolian Groups of Cylinder Seal Impressions from Kültepe), Ankara.
- Özgüç, N., 1979: Gods and Goddesses with Identical Attributes During the Period of Old Assyrian Trade Colonies, in: *Florilegium Anatolicum. Mélanges offerts à Emmanuel Laroche*, Paris.
- Özgüç, N., 1980: Seal Impressions from Acemhöyük, in: *Ancient Art in Seals. Essays by P. Amiet, N. Özgüç, and J. Boardman*, hrsg. von E. Porada, Princeton, N.J., 61-86.
- Özgüç, T., 1955: Excavations at Kültepe Level II Finds, *Belleten* 19, 453-461.
- Özgüç, T., 1957: The Bitik Vase, *Anatolia* 2, 57-78.
- Özgüç, T., 1964: New Finds from Horoztepe, *Anatolia* 8, 1-26.
- Özgüç, T., 1986: Kültepe-Kaniš II, Ankara.
- Özgüç, T., 1988: Inandiktepe. Eski hitit çağında önemli bir kült merkezi (An important cult center in the old Hittite period), Ankara.
- Özgüç, T., 1991: 319-329, The Newly Discovered Cult Objects from the Karum of Kanesh, in: *Near Eastern Studies Dedicated to H.I.H. Takahito Mikasa on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*, hrsg. von M. Mori, H. Ogawa

- und M. Yoshikawa (Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan Vol. V), Wiesbaden, 319-334.
- Özgüç, T. und Akok, A., 1957: Objects from Horoztepe, *Belleten* 21, 211-219.
- Palmisano, A., 1988 Ahnenverehrung, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe Band I*, Köln-Mainz, 419-421.
- Parpola, S., 1970: Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal, AOA 5/1-2.
- Parpola, S., 1983: Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal, Part II: Commentary and Appendices AOA 5/2.
- Parpola, S., 1993: Letters from Assyrian and Babylonian Scholars, SAA 10.
- Parrot, A., 1962²: Sumer. Die mesopotamische Kunst von den Anfängen bis zum XII. vorchristlichen Jahrhundert, München.
- Parrot, A. und Nougayrol, J., 1948: Un document de fondation hurrite, RA 42, 1-20.
- Pecchioli Daddi, F., 1982: Mestieri, professioni e dignità nell'anatolia ittita, Roma.
- Pecchioli Daddi, F., 1987: Aspects du culte de la divinité hattite Teteshapi, *Hethitica* 8 (Acta Anatolica E. Laroche oblata, hrsg. von R. Lebrun), 361-379.
- Pecchioli Daddi, F., 1988: A proposito di CTH 649, in: *Studi di Storia e di Filologia Anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli*, hrsg. von F. Imparati, Firenze, 193-208.
- Pecchioli Daddi, F., 1992: Osservazioni su alcuni teonimi hattici, in: *Sedat Alp'a armağan* (Festschrift für Sedat Alp). Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp, Ankara, hrsg. von H. Otten, E. Akurgal, H. Ertem und A. Süel, 97-108.
- Pecchioli Daddi, F. und Polvani, A.M., 1990: La mitologia ittita, Brescia.
- Peltenburg, E.J., 1987: Morgenröte der Zivilisation, in: *Aphrodites Schwestern und christliches Zypern. 9000 Jahre Kultur Zyperns*, Übersee-Museum Bremen, 25-44.
- Perrot, J., 1974: Syrien und Palästina, in: M.J. Mellink und J. Filip, *Frühe Stufen der Kunst Propyläen Kunstgeschichte* 13. Band), Berlin, 182-193.
- Perrot, J., 1978: Syrien-Palästina. 1. Von den Ursprüngen bis zur Bronzezeit, München-Genf-Paris.
- Petersen, E., 1880-1881: Die dreigestaltige Hekate I: AEM 4 (1880) 140 ff. und II: AEM 5 (1881), 1 ff.
- Petersmann, H., 1986: Persephone im Lichte des altorientalischen Mythos. Eine etymologisch-religionswissenschaftliche Untersuchung, *Die Sprache* 32, 286-307.
- Pettinato, G., 1966: Die Ölwahrsagung bei den Babyloniern. Band I: Einleitung, Band II: Texte und Kommentar, StSem. 21.
- Pettinato, G., 1970: Inscription de Ibbi-Lim, roi de Ebla, AAAS 20, 73-76.
- Pettinato, G., 1971: Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, Heidelberg.
- Pettinato, G., 1974-1977: Il Calendario di Ebla al Tempo del Re Ibbi-Sipis sulla base di TM. 75.G.427, AfO 25, 1-36.
- Pettinato, G., 1976: The Royal Archives of Tell Mardikh-Ebla, BiAr. 39, 44-52.
- Pettinato, G., 1976a: Carchemisch-KAR-KAMIŠ le prime attestazioni del III Millennio, OrAnt. 15, 11-15.
- Pettinato, G., 1978: L'atlante geografico del vicino oriente antico attestato ad Ebla e ad Abū Šalābikh (I), OrNS 47, 50-73.
- Pettinato, G., 1979: Le collezioni én-é-nu-ru di Ebla, OrAnt. 18, 329-351.
- Pettinato, G., 1979a: Culto ufficiale ad Ebla durante il regno di Ibbi-Sipis, OrAnt. 18, 85-127.
- Pettinato, G., 1991: Ebla. A New Look at History, Baltimore und London.

- Pettinato, G., 1992: Il rituale per la successione al trono ad Ebla, Roma.
- Pettinato, G. und Waeztoldt, H., 1985: Dagān in Ebla und Mesopotamien nach den Texten aus dem 3. Jahrtausend, *OrNS* 54, 234-257.
- Pfeifer, M., 1984: Mythologie der indischen Primitivvölker, in: *WbMyth.* Band 5, 659-772.
- Pfiffig, A.J., 1975: *Religio Etrusca*, Graz.
- Pic, M. und Weygand, I., 1983: Une terre cuite provenant de Mari figurant la déesse Ishtar, *M.A.R.I.* 2, 201-209.
- Pinches, T.G., 1928 The Chariot of the Sun at Sippar (Abu-Habbah) in Babylonia, *Journal of the Transactours of the Victoria Institute* 60, 132-133.
- Plumley, J.M., 1977: Die Alten Ägypter, in: *Weltformeln der Frühzeit. Die Kosmologien der alten Kulturvölker*, hrsg. von C. Blacker und M. Loewe, Düsseldorf-Köln, 11-42.
- Pohlenz, M., 1916: Kronos und die Titana, *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur und Pädagogik* Band 36.
- Poidebard, R.P., 1930: Statue trouvée a Tell Brak Avril 1930, *Syria* 11, 360-364.
- Polvani, A.M., 1988: Appunti per una storia della musica culturale ittita: lo strumento *huhupal*, *Hethitica* 9, 171-179.
- Pomponio, F., 1983: I nomi divini nei testi di Ebla, *UF* 15, 141-156.
- Pope, H.M. und Röllig W., 1965: Syrien. Die Mythologie der Ugariter und Phönizier, in: *WbMyth.* I.2, 219-406.
- Popko, M., 1974: Anatolische Schutzgottheiten in Gestalt von Vliesen, *AAASH* 22, 309-311.
- Popko, M., 1974a: Notes on Hittite Vocabulary, *JCS* 26, 181-182.
- Popko, M., 1975: Zum hethitischen (^{KUS})*kurša-*, *AoF* 2, 65-70.
- Popko, M., 1978: Kultobjekte in der hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Quellen), Warszawa.
- Popko, M., 1981: Die hethitische Gottheit ^{PKAL URU}*Tauriša*, *AoF* 8, 329-331.
- Popko, M., 1985: Besprechung zu I. Singer, *StBoT* 27 und 28, in: *ZA* 75, 146-147.
- Popko, M., 1986: Die kleinasiatischen Stadtnamen Kulilia und Matila, *AoF* 13, 176-179.
- Popko, M., 1986a: Besprechung zu KUB LI, in: *OrNS* 55, 475-476.
- Popko, M., 1986b: Ein neues Fragment des hethitischen *nuntariyašhaš*-Festrituals, *AoF* 13, 219-223.
- Popko, M., 1987: Hethitische Rituale für das Grobe Meer und das *tarmana*-Meer, *AoF* 14, 252-262.
- Popko, M., 1988: Die Götter von Zippalanda, *Šulmu* (III), 1986, Prague 1988 [1989], 273-286.
- Popko, M., 1988a: Besprechung zu KUB LIV-KUB LVII, in: *OrNS* 57, 88-92.
- Popko, M., 1989: Neue Fragmente der hurritischen ^{SAL}*ŠU.GI*-Rituale, *AoF* 16, 84-88.
- Popko, M., 1991: Eine „Schwarze Tafel“ aus Boğazköy (KUB LX 121), *AoF* 18, 239-245.
- Popko, M., 1992: Zum Tempel der Göttin Mezzulla in Arinna, in: Sedat Alp'a armağan. Festschrift für Sedat Alp, Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp, hrsg. von H. Otten, E. Akurgal, H. Ertem und A. Süel, Ankara 455-461.
- Popko, M. und Taracha, P., 1988: Der 28. und der 29. Tag des hethitischen AN.TAH.ŠUM-Festes, *AoF* 15, 82-113.
- Porada, E., 1973: On the Complexity of Style and Iconography in Some Groups of Cylinder Seals From Cyprus (Plates XXXII-XXXIV), *Acts of the International Archäological Symposium „The Mycenaeans in the Eastern Mediterranean“*, Nicosia 27th March – 2nd April 1972, Nicosia, 259-273.

- Porada, E., 1984: The Cylinder Seal from Tell el-Bad'a, *AJA* 88, 485-488.
- Porzig, W., 1930: Illujankas und Typhon, *KfF* Band I, 379-386.
- Postgate, J.N., 1983: Abu Salabikh. Excavations Vol. 1. The West Mound Surface, Clearance.
- Powell, M.A., 1989: Aia = Eos, in: *DUMU-E2-DUB-BA-A Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, hrsg. von H. Behrens, D. Loding, M.T. Roth Philadelphia, 447-455.
- Prechel, D., 1993 Die Göttin Išhara – Ein Beitrag zur altorientalischen Religionsgeschichte, Dissertation an der Freien Universität Berlin.
- Pritchard, J.B. Editor, 1954: *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton New Jersey.
- Pritchard, J.B. Editor, 1955: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* Princeton New Jersey.
- Puhvel, J., 1984: *Hittite Etymological Dictionary*, Vol. 1-2, Berlin-New York.
- Puhvel, J., 1984, 1991: *Hittite Etymological Dictionary*, Vol. 1-3, Berlin-New York.
- Puhvel, J., 1991a: *Homer and Hittite*, Innsbruck.
- Ranke, K., 1977: Ausschicken von Gegenständen oder Tieren, in: *EM* 1. Band, 1040-1046.
- Reade, J., 1978: *Studies in Assyrian Geography*, *RA* 72, 47-72, 157-180.
- Reiner, E., 1970: *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, *AfO* Bh. 11.
- Reiner, E. und Güterbock, H.G., 1969: The great prayer to Ishtar and its two versions from Boğazköy, *JCS* 21, 255-266.
- Renger, J., 1972-1975 Heilige Hochzeit, in: *RIA* 4. Band, 251-259.
- Renger, J., 1986: Besprechung zu G. Dossin und A. Finet, *Correspondance Féminine*, Paris 1978, in: *OLZ* 81, 247-250.
- Riemschneider, K.K., 1974: Die Glasherstellung in Anatolien nach hethitischen Quellen, in: *Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday*, hrsg. von K. Bittel et al., Istanbul, 263-278.
- Roberts, J.J.M., 1972: The earliest Semitic Pantheon. A study of the Semitic deities attested in Mesopotamia before Ur III, Baltimore.
- Rochberg-Halton, F., 1988: *Aspects of Babylonian Celestial Divination: The Lunar Eclipse Tablets of Enūma Anu Enlil*, *AfO* Bh. 22.
- Röhler-Ertl, O., 1978: Die neolithische Revolution im Vorderen Orient. Ein Beitrag zu Fragen der Bevölkerungsbiologie und Bevölkerungsgeschichte, München-Wien-Oldenburg.
- Röhrich, L., 1981: Drache, Drachenkampf, Drachentöter, in: *EM* 3. Band, 787-820.
- Rollefson, G.O., 1983: *Ritual and Ceremony at Neolithic Ain Ghazal (Jordan)*, *Paléorient* 9/2, 29-38.
- Rollefson, G.O., 1984: *Early Neolithic Statuary from Ain Ghazal (Jordan)*, *MDOG* 116, 185-192.
- Rollefson, G.O., 1986: *Neolithic 'Ain Ghazal (Jordan): Ritual and Ceremony*, II, *Paléorient* 12/1, 45-52.
- Rollefson, G.O. et al., 1984: *The Pre-Pottery Neolithic B Village of 'Ain Ghazal*, *MDOG* 116, 139-183.
- Rollefson, G.O. und Simmons, A.H., 1987: *Life and Death of 'Ain Ghazal*, *Archaeology* 40 (6), 38-45.
- Röllig, W., 1972-1975: *Hubur*, in: *RIA* 4. Band, 478-479.
- Röllig, W., 1978: *Zalpa*, in: *Studien zur Religion und Kultur Kleinasien. Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976*, hrsg. von S. Şahin et al., Leiden, 762-770.

- Röllig, W., 1980-1983: Kumme, in: RIA 6. Band, 336-337.
 Röllig, W., 1984 Etana, in: EM 4. Band, 494-499.
 Röllig, W., 1985: Der Mondgott und die Kuh. Ein Lehrstück zur Problematik der Textüberlieferung im Alten Orient, OrNS 54, 260-273.
 Römer, W.H.Ph., 1971: Frauenbriefe über Religion, Politik und Privatleben in Mari. Untersuchungen zu G. Dossin, ARM X, (Paris 1967), AOAT 12.
 Römer, W.H.Ph., 1993: Mythen und Epen in sumerischer Sprache, TUAT 3.3, 350-506.
 de Roos, J., 1982: Besprechung zu M. Popko 1978, in: BiOr. 3, 368-373.
 de Roos, J., 1984: Hettitische geloften. Een teksteditie van Hettitische geloften met inleiding, vertaling en critische noten, Deel I-III, Dissertation, Universität Amsterdam.
 Rosenkranz, B., 1966: Fluß- und Gewässernamen in Anatolien, Beiträge zur Namensforschung, N.F. Band 1.
 Rosenkranz, B., 1973: Kultisches Trinken und Essen bei den Hethitern, in: Festschrift Heinrich Otten 27. Dezember 1973, hrsg. von E. Neu und C. Rüster, Wiesbaden, 283-289.
 Rost, L., 1953: Ein hethitisches Ritual gegen Familienzwist, MIO 1, 345-379.
 Rost, L., 1956: Die außerhalb von Boğazköy gefundenen hethitischen Briefe, MIO 4, 328-350.
 Rost, L., 1963: Zu den hethitischen Bildbeschreibungen (I. Teil), MIO 8, 161-217.
 Rouault, O., 1992: Cultures locales et influences extérieures: le cas de Terqa, SMEA 30, 247-256.
 Rowe, A., 1940: The Four Canaanite Temples of Beth-Shan Part I The Temples and Cult Objects, Philadelphia.
 Rüster, C., 1992: Zu einem neuen Fragment des Telipinu-Mythos, in: Sedat Alp'a armağan. Festschrift für Sedat Alp. Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp, hrsg. von H. Otten, E. Akurgal, H. Ertem und A. Süel, Ankara, 475-479.
 Rüster, C. und Neu, E., 1989: Hethitisches Zeichenlexikon, StBoT Bh. 2.
 Saggs, H.W.F., 1986: Additions to Anzu, AfO 33, 1-29.
 Salch, M. und Souruzian, H., 1986: Die Hauptwerke im ägyptischen Museum Kairo, Mainz.
 Sallaberger, W., 1993: Der kultische Kalender der Ur III-Zeit, Teil 1 und 2, Berlin-New York.
 Salonen, A., 1961: Die Türen des alten Mesopotamien. Eine Lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung, AASF B. 124.
 Salvini, M., 1982: I dati storici, in: Tell Barri/Kahat 1. Relazione preliminare sulle campagne 1980 e 1981 ..., Roma, 13-28.
 Salvini, M., 1988: Un texte hurrite nommant Zimrilim, RA 82, 59-69.
 Salvini, M., 1988a: Die hurritischen Überlieferungen des Gilgames-Epos und der Kešši-Erzählung, in: Hurriter und Hurritisch, hrsg. von V. Haas, Xenia 21, 157-182.
 Salvini, M., 1990: Autour du sceau de Muršili II (RS 14.202), Syria 67, 423-426.
 Salvini, M., 1991: Betrachtungen zum hurritisch-urartäischen Verbum, ZA 81, 120-132.
 Sasson, J.M., 1966: Northernmost Syria: A Survey of its Institutions before the Fall of Mari (ca. 1757 B.C.), Ann Arbor, Michigan.
 Sasson, J.M., 1987: „Year: Zimri-lim Dedicated his Statue to Addu of Halab“ Locating one Year in Zimri-lim's Reign, M.A.R.I. 5, 577-588.
 Sauer, G., 1966: Räucherwerk, in: BHH 3. Band, 155-156.
 Sauneron, S. und Yoyotte, J., 1977: Ägyptische Schöpfungsmythen, in: Die

- Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten, mit einem Vorwort von M. Eliade, Darmstadt, 37-99.
 Sauren, H., 1980: Götter am Eingang zum Totenreich, Mesopotamia 8, 91-97.
 Schachermeyr, F., 1950: Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens, München.
 Schaeffer, C.F.A., 1939: Ugaritica I, Paris.
 Schirmer, W., 1983: Drei Bauten des Çayönü Tepesi, in: Beiträge zur Altertumskunde Kleasiens Festschrift für Kurt Bittel, hrsg. von R.M. Boehmer und H. Hauptmann, Mainz, 463-476.
 Schlenker, U., 1960: Brandbestattung und Seelenglauben, Berlin.
 Schlossman B.L., 1981: Verschiedene Beiträge in dem Katalog: Archäologie zur Bibel Leihgaben der Bible Archaeology Foundation, Liebhäus. Museum Alter Plastik 5. Juni - 30. August 1981, Mainz.
 Schlumberger, D., 1939: Les fouilles de Qasr el-Heir el-Gharbi (1936-1938), Syria 20, 324-373.
 Schlumberger, D., 1970: L'Orient hellénisé. L'art grec et ses héritiers dans l'Asie non méditerranéenne, Paris.
 Schmölke, H., 1928: Der Gott Dagan. Ursprung, Verbreitung und Wesen seines Kultes. Borna-Leipzig.
 Schmölke, H., 1957: Geschichte des alten Vorderasien, Leiden.
 Schneider, N., 1932: Die Dreheim- und Djohtexte im Kloster Montserrat <Barçelona>. In Autographie und mit systematischem Wörterverzeichnis, AnOr. 7.
 Scholz, U.W., 1970: Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythen, Heidelberg.
 Schott, A. und Soden W. von, 1982: Das Gilgamesch-Epos, übersetzt und mit Anmerkungen versehen, neu hrsg. von W. von Soden, Stuttgart.
 Schröder, O., 1915: Hettitisch hat = „Silber“?, OLZ 18, 5-6.
 Schuler, E. von, 1957: Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte. Ein Beitrag zum antiken Recht Kleasiens, AfO Bh. 10.
 Schuler, E. von, 1965: Die Kaškäer. Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleasiens, Berlin.
 Schuler, E. von, 1965a: Die Mythologie der Hethiter und Hurriter, WbMyth. 1. Band, 141-216.
 Schuler, E. von, 1988: Das „gute Rohr“, in: Studi di Storia e di Filologia Anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli a cura di Fiorella Imparati (Eothen), Firenze, 243-249.
 Schuster, H.-S., 1974: Die hattisch-hethitischen Bilinguen, Leiden.
 Schwabl, H., 1978: Zeus, München.
 Schwartz, B., 1938: The Hittite and Luwian Ritual of Zarpaya of Kezzuwatna, JAOS 58, 334-353.
 Scullard, H.H., 1985: Römische Feste, Mainz.
 Scurlock, J., 1988: Magical Means of Dealing With Ghosts in Ancient Mesopotamia. Volume One, A Dissertation submitted to The Faculty of the Division of the Humanities in candidacy for the degree of Doctor of Philosophy, Department of Near Eastern Languages and Civilizations Ph. D. University of Chicago. Chicago, Illinois.
 Secher, J., 1991: Die Nekropole von Demircihüyük-Saruket. Grabungskampagne 1990 mit einem Beitrag zur geomagnetischen Prospektion von Hans Günter Jansen, IstM. 41, 97-124.
 Secher, J., 1993: Körperbestattung und Kremation - ein Gegensatz?, IstMit. 43, 1993 (Festschrift P. Neve), 219-226.
 Seidl, U., 1972-1975: Hausmodelle, in: RIA 4. Band, 229-231.

- Seiwert, H., 1988: Altar, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, hrsg. von H. Cancik und B. Gladigow und M. Laubscher, Band I, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 433-437.
- Selz, G.J., 1993: Frühjahrslämmer, Herbstlämmer, N.A.B.U., 41-42.
- Severin, U., 1988: Der memiia-Mann und der tarasiia-Mann als Kultaktanten in einem althethitischen Ritual, Magisterarbeit an der Universität Hamburg.
- Seyrig, H., 1949: Sur une idole hiéropolitaine, Syria 26, 17-28.
- Sevin, V., 1994: An Old Hittite Rhyton from İmikuşağı, IstMit. 43, 195-198.
- Siegelová, J., 1971: Appu-Märchen und Hedammu-Mythos, StBoT 14.
- Silvestri, D., 1983: Ittito ^{NA}hékur come fiflesso dell'espansione culturale sumero-accadica, AION 5, 1983, 291-305.
- Simmons, A.H. und Rollefson, G.O., 1984: Neolithic Ain Ghazal (Jordan): Interim Report on the First Two Seasons, 1982-1983, Journal of the Field Archaeology 11, 377-395.
- de Simone, C., 1982: Hethitisch *Tarhu* – etruskisch *Tar*, in: Serta Indogermanica Festschrift für Günter Neumann zum 60. Geburtstag, hrsg. von J. Tischler, Innsbruck, 401-406.
- Singer, I., 1975: Hittite *hīlamar* and Hieroglyphic Luwian **hīlana*, ZA 65, 68-103.
- Singer, I., 1983: The Hittite KI.LAM Festival Part one, StBoT 27.
- Singer, I., 1984: The Hittite KI.LAM Festival Part two, StBoT 28.
- Sjöberg, A.W., 1975: in-nin ša-gur-ra, A Hymn to the Goddess Inanna by the en-Priestess Enheduanna, ZA 65, 161-253.
- Sladek, W., 1974: Innanna's Descent to the Netherworld, Ann Arbor, Michigan.
- Smith, S., 1956: Ursu und Hašsum, AnSt. 6, 35-43.
- Smith, W.R., 1894: Lectures on the Religion of the Semites, London. Deutsche Übersetzung: Die Religion der Semiten, Tübingen 1899.
- von Soden, W., 1970: Zur Stellung des „Geweihten“ (*qds*) in Ugarit, UF 2, 329-330.
- von Soden, W., 1985: Einführung in die Altorientalistik, Darmstadt.
- Sommer, F., 1932: Die Ahhijavā-Urkunden, München.
- Sommer, F., 1940: Aus Hans Ehelolf's Nachlab, ZA 46, 5-52.
- Sommer, F., 1947: Hethiter und Hethitisch, Stuttgart.
- Sommer, F. und Ehelolf, H., 1924: Das hethitische Ritual des Pāpanikri von Komana (KBo V 1 c – Bo 2001), Text, Übersetzungsversuch, Erläuterung, BoSt. 10.
- Sommer, F. und Falkenstein, A., 1938: Die hethitisch-akkadische Bilingue des Hattušili I. (Labarna II.), München.
- Sommerfeld, W., 1987-1990: Marduk, in: RIA 7. Band, 360-370.
- Al-Soof, Behnam Abu, 1970: Mounds in the Rania Plain and Excavations at Tell Basmusian (1956), Sumer 26, 65-108.
- Souček, V., 1963: Ein neues Ritual gegen die Pest, MIO 9, 164-174.
- Souček, V., 1979: Soziale Klassen und Schichten in der hethitischen Tempelwirtschaft, ArOr. 47, 78-82.
- Souček, V. und Siegelová, J., 1974: Der Kult des Wettergottes von Ḫalap in Ḫatti, ArOr 42, 39-52.
- Soysal, O., 1987: KUB XXXI + KBo III 41 und 40 (Die Puḫanu-Chronik). Zum Thronstreit Hattušilis I, Hethitica 7, 173-253.
- Speiser, E.A., 1941: Introduction to Hurrian, AASOR 20.
- Stadelmann, R., 1967: Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten, Leiden.
- Starke, F., 1977: Die Funktionen der dimensional Kasus und Adverbien im Althethitischen, StBoT 23.
- Starke, F., 1979: Ḫalmašuit im Anitta-Text und die hethitische Ideologie vom Königtum, ZA 69, 45-120.

- Starke, F., 1980-1983: Labarna, in: RIA 6. Band, 405-408.
- Starke, F., 1985: Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift, StBoT 30.
- Starke, F., 1986: Rezension zu CHD Vol. 3, BiOr. 43, 157-165.
- Starke, F., 1987: Die Vertretungen von urindogermanisch **d^hugh₂tér-*, Tochter'' in den luwischen Sprachen und ihre Stammbildung, KZ 100, 243-269.
- Starke, F., 1990: Untersuchungen zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens, StBoT 31.
- Starr, R.F.S., 1937 und 1939: Nuzi Report on the Excavations at Yorgan Tapa near Kirkuk, Iraq Conducted by Harvard University in conjunction with the American Schools of Oriental Research and the University Museum of Philadelphia 1927-1931, Cambridge Massachusetts Vol. I Text (1939); Vol. II Plates and Plans (1937).
- Staudacher, W., 1942: Die Trennung von Himmel und Erde, Tübingen.
- Stein, D.L., 1988: Mythologische Inhalte der Nuzi-Glyptik, in: Hurriter und Hurritisch, hrsg. von V. Haas, Xenia 21, 173-209.
- Steiner, G., 1957-1971: Gott, D. Nach den hethitischen Texten, in: RIA 3. Band, 547-575.
- Steiner, G., 1981: The Role of the Hittites in Ancient Anatolia, JCS 9, 150-173.
- Steiner, G., 1984: Struktur und Bedeutung des sog. Anitta-Textes, OA 23, 53-73.
- Stengel, P., 1910: Opferbräuche der Griechen, Leipzig-Berlin.
- Stephens, F.J., 1928: Personal names from cuneiform inscriptions of Capadocia, YOSR 13, 1.
- Stol, M., 1979: On Trees, Mountains and Millstones in the Ancient Near East, Leiden.
- Strommenger, E., 1962: Fünf Jahrtausende Mesopotamien. Die Kunst von den Anfängen um 5000 v. Chr. bis zu Alexander dem Großen, München.
- Strommenger, E., 1982: Muraibit, in: Ausstellungskatalog „Land des Baal – Forum der Völker und Kulturen“, Mainz, 17-18.
- Strommenger, E., 1982: Ramad, in: Ausstellungskatalog „Land des Baal – Forum der Völker und Kulturen“, Mainz, 20-21.
- Strommenger, E., 1991: Ausgrabungen in Tall Bi'a 1990, MDOG 123, 7-34.
- Strommenger, E., 1991-1992: Tall Bi'a – Tuttul. Neue Ausgrabungen am syrischen Euphrat, Nürnberger Blätter zur Archäologie 8, 95-105.
- Strommenger, E., 1994: Ausgrabungen in Tall Bi'a 1992, MDOG 126 (noch nicht erschienen).
- Strouhal, E., 1973: Five Plastered Skulls from Pre-Pottery Neolithic B Jericho, Paléorient 1/2, 231-247.
- Sturtevant, E.H., 1927: Hittite Tablets in the Yale Babylonian Collection, Transactions of the American Philological Association 58, 5-31.
- Sturtevant, E.H., 1931: Hittite Glossary. Words of Known or Conjectured Meaning with Sumerian Ideograms and Accadian Words Common in Hittite Texts, Language Monographs (Supplement to Language).
- Süel, A., 1976/1977: In den Urkunden von Boğazköy verwendete Wort ^{LU}UBÁRU, Anadolu (Anatolia) 20, 121-140.
- Sundwall, J., 1913: Die einheimischen Namen der Lykier, Klio Bh. 11.
- Sürenhagen, D., 1981: Zwei Gebete Hattušilis und der Puduḫepa. Textliche und literaturhistorische Untersuchungen, Aof 8, 83-168.
- Szabó, G., 1971: Ein hethitisches Entsühnungsritual für das Königspaar Tuḫaliia und Nikalmati, THeth. 1.
- Szabó, G., 1976-1980: Išhara, in: RIA 5. Band, 176-178.
- Szemerényi, O., 1982: Anatolica II (8-10), in: Investigationes philologicae et comparativae, Gedenkschrift für Heinz Kronasser, hrsg. von E. Neu, Wiesbaden, 215-234.

- Taeger, F., 1957: Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes, Band 1, Stuttgart.
- Taeger, F., 1960: Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes, Band 2, Stuttgart.
- Talon, P., 1985: Textes administratifs des salles „Yetz“ du Palais de Mari, ARMT 24.
- Tallqvist, K.L., 1938: Akkadische Götterepitheta, StOr. 7.
- Taracha, P., 1985: Zu den hethitischen *taknāz da*-Ritualen, AoF 12, 278-282.
- Taracha, P., 1986: Zum Festritual des Gottes Telipinu in Ḫanḫana und in Kašša, AoF 13, 180-183.
- Taracha, P., 1987: Göttertiere und Kultfassaden. Ein Beitrag zur Interpretation hethitischer Kultdarstellungen, AoF 14, 262-273.
- Taracha, P., 1988: Götter mit Löwen und Symbolik dieses Tieres in der kappadokischen Glyptik-Ikonographie (19.-18. Jh. v. Chr.), Rocznik Orientalystyczny, T. XLVI, Z 1, 111-121.
- Taracha, P., 1990: Moore about the Hittite *taknaz da* Rituals, Hethitica 10, 171-184.
- Temizer, R., 1974: Anatolien, in: Propyläen Kunstgeschichte, 127-131.
- Tenner, E., 1929: Tages- und Nachtsonne bei den Hethitern, ZA 38, 186-190.
- Tezcan, B., 1969: New Finds from Horoztepe, Anatolia 5, 29-46.
- Thalmann, J.P., 1987: Das 3. Jahrtausend, in: Der Königsweg. 9000 Jahre Kunst und Kultur in Jordanien und Palästina, Mainz.
- Thiel, H.-J., 1977: Der Text und die Notenfolgen des Musiktextes aus Ugarit, SMEA 18, 109-136.
- Thiel, H.-J., 1978: Zur Gliederung des 'Musik-Textes' aus Ugarit, RHA 36, 189-198.
- Thiel, H.-J. und Wegner, I., 1984: Eine Anrufung an den Gott Teššup von Halab in hurritischer Sprache, SMEA 24, 187-213.
- Thiel, J.F., 1978: Tod und Jenseitsglaube in Bantu-Afrika, in: Tod und Jenseits im Glauben der Völker, hrsg. von H.-J. Klimkeit, Wiesbaden.
- Thieme, P., 1960: The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties, JAOS 80, 301-317.
- Thomsen, P., 1926: Grab, in: Reallexikon der Vorgeschichte 2. Band, hrsg. von M. Ebert, Berlin.
- Thomsen, P., 1937-1939: Ausgrabungen und Forschungsreisen, AIO 12, 175-180.
- Thureau-Dangin, F., 1939: Tablettes hurrites provenant de Mâri, RA 36, 1-28.
- Thureau-Dangin, F., und Dhorme, R.P., 1924: Cinq jours des fouilles a 'Ashârâh, Syria 5, 263-293.
- Tischler, J., 1981: Das hethitische Gebet der Gassulijawija. Text, Übersetzung, Kommentar, Innsbruck.
- Tischler, J., 1986: Bemerkungen zu den hethitischen Inventartexten, in: Im Bannkreis des alten Orients. Studien zur Sprach- und Kulturgeschichte des Alten Orients und seines Ausstrahlungsraumes Karl Oberhuber zum 70. Geburtstag gewidmet, hrsg. von W. Meid und H. Trenkwalder, Innsbruck, 261-268.
- Tischler, J., 1988: Labarna, in: Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag, hrsg. von E. Neu u. Chr. Rüster, Wiesbaden, 347-358.
- Todd, I.A., 1976: Çatal Hüyük in Perspective, Cummings Publishing Company, California.
- Trimborn, H., 1971⁴: Lehrbuch der Völkerkunde, Stuttgart.
- Trokay M., 1986: Le bas-relief au sphinx de Damas, in: Studia Phoenicia IV Religio Phoenicia, hrsg. von E. Lipiński, 99-118.
- Trümpelmann, L., 1981: Eine Kneipe in Susa, IrAnt. 16, 35-44.

- Tsukimoto, A., 1985: Untersuchungen zur Totenpflege (*kispum*) im alten Mesopotamien, AOAT 216.
- Tubb, K.W., 1985: Preliminary Report on the 'Ain Ghazal Statues, MDOG 117, 117-134.
- Tuchelt, K., 1962: Tiergefäße in Kopf- und Protomengestalt, IstForsch. 22, 1962.
- Uhsadel-Gülke, C., 1972: Knochen und Kessel. Beiträge zur klassischen Philologie (hrsg. von R. Merkelbach und C. Zintzen), Band 43, Meisenheim am Glan.
- Ünal, A., 1975-1976: Einige Gedanken über das Totenopfer bei den Hethitern, Anadolu 19, 175-183.
- Ünal, A., 1976-1980: Kataḫḫa, in: RIA 5. Band, 477-478.
- Ünal, A., 1978: Ein Orakeltext über die Intrigen am hethitischen Hof (KUB XXII 70 = Bo 2011), THeth. 6.
- Ünal, A., 1985: Beiträge zum Fleischverbrauch in der hethitischen Küche: Philologische Anmerkungen zu einer Untersuchung von A. von den Driesch und J. Boessneck über die Tierknochenreste aus Boğazköy-Ḫattuša, OrNS 54, 419-438.
- Ünal, A., 1988: Hittite Architect and a Rope-Climbing Ritual, Belleten 52, 1469-1503.
- Ünal A., 1988a: Besprechung zu KUB LV, in: BiOr. 44, 474-486.
- Ünal, A., 1990: Besprechung zu J. Tischler, Hethitisch-Deutsches Wörterverzeichnis mit einem semasiologischen Index, Innsbruck 1982, JNES 49, 355-360.
- Ünal, A., 1991: Hethitische Hymnen und Gebete, in: Lieder und Gebete 2, TUAT Band 2, Lieferung 6, 791-817.
- Ungnad, A., 1936: Subartu. Beiträge zur Kulturgeschichte und Völkerkunde Vorderasiens, Berlin-Leipzig.
- Usener, H., 1896: Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Bonn.
- Ussishkin, D., 1989: The Erection of Royal Monuments in City-Gates, in: Tahsin Özgüç'e armağan. Anatolia and the Ancient Near East. Studies in Honor of Tahsin Özgüç, hrsg. von K. Emre, B. Hrouda, M. Mellink und N. Özgüç, Ankara, 485-496.
- Vieyra, M., 1955: Hittite Art 2300 – 750 B.C. London.
- Vieyra, M., 1977: Schöpfungsmythen der Hurriter und Hethiter, in: Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten, mit einem Vorwort von M. Eliade, Darmstadt, 155-182.
- Virolleaud, C., 1929: Les inscriptions cunéiformes de Ras Shamra, Syria 10, 304-310.
- Voigt, A.M., 1958: Village on the Euphrates. Excavations at Neolithic Gritille in Turkey, Expedition 7, 10-24.
- Voigt, M.M., 1985 Expedition 27, 10-24.
- Wachsmuth, D., 1980 Aspekte des antiken mediterranen Hauskults, Numen 27, 34-75.
- Wäfler, M., 1975: Zum Felsrelief von Imamkulu, MDOG 107, 17-26.
- Währen, M., 1967: Brot und Gebäck im Leben und Glauben des alten Vorderasiens 6. bis 1. Jahrtausend v. Chr., Bern.
- Walcott, P., 1966: Hesiod and the Near East, Cardiff.
- Ward, D., 1979: Berg, in: EM 2. Band, 138-146.
- Ward, D., 1982: Erde, in: EM 4. Band, 136-153.
- Ward, W.H., 1910: The Seal Cylinders of Western Asia, Washington.
- Watson, W.G.E., 1993: An Unusual Prostration Formula in Ugarit Akkadian, WO 24, 39-41.
- Weber, O., o.J.: Die Kunst der Hethiter, Berlin.

- Wegner, I., 1978: Regenzauber im Hatti-Land, UF 10, 403-409.
- Wegner, I., 1980-1983: La(hu)wazantija, in: RIA 6. Band, 435-436.
- Wegner, I., 1981: Gestalt und Kult der Istar-Šawuška in Kleinasien, Hurritologische Studien III, AOAT 36.
- Wegner, I., 1981a: Eine hethitische Zauberpraktik, MDOG 113, 111-117.
- Wegner, I., 1988: Grammatikalische und lexikalische Untersuchungen hurritischer Beschwörungsformeln aus Boğazköy, in: Hurriter und Hurritisch, hrsg. von V. Haas, Xenia 21, 145-155.
- Wegner, I., 1989: karnan marnan. Eine hethitische Reduplikation, AoF 16, 383-384.
- Wegner, I. und Salvini, M., 1991: Die hethitisch-hurritischen Ritualtafeln des (h)išuwa-Festes, ChS I/4.
- Weidner, E.F., 1923: Politische Dokumente aus Kleinasien, BoSt. 8 und 9.
- Weidner, E.F., 1932-1933: Der Staatsvertrag Ašurnirāris VI. von Assyrien mit Maṭi'ilu von Bit-Agusi, AfO 8, 1932-1933, 17-27.
- Weidner, E.F., 1938: Enmešarra, in: RIA 2. Band, 396-398.
- Weidner, E.F., 1957-1971: Fixsterne, in: RIA 3. Band, 72-82.
- Weiher, E. von, 1971: Der babylonische Gott Nergal, AOAT 11.
- Weiher, E. von, 1976: Spätbabylonische Texte aus Uruk Teil I, Berlin.
- Weiher, E. von, 1988: Spätbabylonische Texte aus Uruk Teil III, Berlin.
- Weinreich, O., 1913: Lykische Zwölfgötter-Reliefs. Untersuchungen zur Geschichte des dreizehnten Gottes, Heidelberg.
- Weitenberg, J.J.S., 1984: Die hethitischen u-Stämme, Amsterdam.
- Werner, R., 1956: Besprechung zu KBo 7, in: OrNS 25, 1956, 170 f.
- Werner, R., 1967: Hethitische Gerichtsprotokolle, StBoT 4.
- Werner, R., 1981: Ein hurritisches Kultlied aus dem alten Ugarit, Asiatische Studien/Études Asiatiques 35.1, 55-66.
- West, M.L., 1966: Hesiod, Theogony, Oxford.
- Westendorf, W., 1968: Die Pantherkatze Maḏdet, ZDMG 118, 248-256.
- Wiggermann, F.A.M., 1979-1980: Studies in Babylonian Demonology I, JEOL 27, 90-105.
- Wilcke, C., 1972-1975: Hacke – B. Philologisch, in: RIA 4. Band, 33-38.
- Wilcke, C., 1976-1980: Inanna/Ištar (Mesopotamien), in: RIA 5. Band, 74-87.
- Wilcke, C., 1983: Nachlese zu A. Poebels Babylonian Legal and Business Documents From the Time of the First Dynasty of Babylon Chiefly From Nippur (BE 6/2) Teil 1, ZA 73, 48-66.
- Wilcke, C., 1986: Daḡan-naḥm-s Traum, WO 17, 11-16.
- Wilcke, C., 1988: A Note on Ti'amat-Bašti and the Goddess Ša(w)uš(k)a of Nineveh, Drevnij Vostok 5, 225-227.
- Wilcke, C., 1991: Schrift und Literatur, in: Der Alte Orient, hrsg. von B. Hrouda, Gütersloh, 271-297.
- Wilhelm, G., 1972: Eine neusumerische Urkunde zur Beopferung verstorbener Könige, JCS 24, 83.
- Wilhelm, G., 1972-1975: Ḫubrušhi, in: RIA 4. Band, 478.
- Wilhelm, G., 1980: Das Archiv des Šilwa-Teššup, Heft 2, Rationenlisten I, Wiesbaden.
- Wilhelm, G., 1982: Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter, Darmstadt.
- Wilhelm, G., 1985: Hurritische Lexikographie, OrNS 54, 487-496.
- Wilhelm, G., 1987-1990: Lupatik, Nupatik, in: RIA 7. Band, 173-174.
- Wilhelm, G., 1987-1990a: Matrilinearität. B. Bei den Hethitern, in: RIA 7. Band, 588-590.

- Wilhelm, G., 1991: Hethiter und Hurriter, in: Der Alte Orient, hrsg. von B. Hrouda, Gütersloh, 85-112.
- Wilhelm, G., 1992: Zum eblaitischen Gott Kura, Vicino Oriente 8, 23-31.
- Wilhelm, G., 1992a: Hurritische Lexikographie und Grammatik: Die hurritisch-hethitische Bilingue aus Boğazköy, OrNS 61, 122-141.
- Wilhelm, G., 1992b: Zum hurritischen Verbalsystem, in: Texte, Sätze, Wörter und Moneme. Festschrift für Klaus Heger zum 65. Geburtstag, hrsg. von S.R. Anschutz, Heidelberg, 659-671.
- Wilhelm, G., 1993: Meer B. Bei den Hethitern, in: RIA 8. Band, 3-5.
- Wilke, G., 1922: Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst, Mannus 14. Band.
- William-Forte, E., 1993: Symbols of Rain, Lightning, and Thunder in the Art of Anatolia and Syria, in: Nimet Özgüç'e armağan Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç, hrsg. von M.J. Mellink, E. Porada, T. Özgüç, Ankara, 185-190.
- Winter, I.J., 1989: The „Ḫasanlu Gold Bowl": Thirty Years Later, in: Expedition 31.2-3, 87-106.
- Winter, U., 1983: Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Götterbild im Alten Israel und in dessen Umwelt, OBO 53.
- Wiseman, D.J., 1953: The Alalakh Tablets, London.
- Woolley, L., 1939: The Iron-Age Graves of Carchemish, AAA 26.
- Woolley, L., 1955: Alalakh. An Account of the Excavations at Tell Atchana in the Hatay, 1937-1949, Oxford.
- Wölfel, D.J., 1980: Die Religionen des vorindogermanischen Europa, Hallein.
- Wright, D.P., 1986: The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature, JAOS 106, 433-446.
- Wundt, W., 1912: Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit, Leipzig.
- Wünsche, A., 1905: Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, Altorientalische Mythen, Leipzig.
- Wyatt, N., 1980: The Relationship of the Deities Dagan and Hadat, UF 12, 375-378.
- Yakar, J., 1974: The Twin Shrines of Beycesultan, AnSt. 24, 151-161.
- Yakar, R. und Hershkovitz, 1988: Naḫal Hemar Cave. The Modelled Skulls, 'Atiqot 18, 59-63.
- York, H., 1972-1975: Heiliger Baum, in: RIA 4. Band, 269-282.
- Yoshida, D., 1992: Das AN.TAḪ.ŠUM.SAR-Fest im Tempel der Sonnengöttin, in: Cult an Ritual in the Ancient Near East, hrsg. von H.I.H. Prince Takahito Mikasa, Wiesbaden, 121-158.
- Yoshida, K., 1990: The Hittite Mediopassive Endings in -ri, Berlin-New York.
- Ziegler, K., 1979: Marsyas, in: Der Kleine Pauly, 3. Band, 1050-1052.
- Zimmermann, A., 1990/1991: Das Konstrukt der Muttergöttin. Eine exemplarische Untersuchung der Figurinen von Çatal Hüyük und Haçlar: Kritik und Möglichkeiten ihrer Interpretation. Magisterarbeit am Institut für Ur- und Frühgeschichte und Vorderasiatische Archäologie der Universität Heidelberg.
- Zimmern, H., 1919: Zum babylonischen Neujahrsfest. Zweiter Beitrag, Leipzig.
- Zimmern, H., 1930: Ein Zyklus altsum. Lieder auf die Haupttempel Babyloniens, ZA 39, 245-276.
- Zinko, C., 1987: Betrachtungen zum AN.TAḪ.ŠUM-Fest (Aspekte einer hethitischen Festrituals), Innsbruck (Scientia).
- Zinser, H. (Hg.) 1988: Religionswissenschaft Eine Einführung, Berlin.
- Zintzen, C., 1975: Zauberei, in: Der Kleine Pauly 5. Band, 1460-1472.

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

- Abb. 1a und 1b: 'Ain Ghazal – G.O. Rollefson et al. 1984, 186 (Abb. 1) und 191 Abb. 6.
- Abb. 2: Çayönü – W. Schirmer 1983, 475 Abb. 10.
- Abb. 3: Nevalı Çori – H. Hauptmann 1991-1992, 27 Abb. 21 und 1993, 56.
- Abb. 4: a) Nevalı Çori – (H. 5,9 cm), H. Hauptmann 1991-1992, Abb. 22;
b) hat mir Herr Prof. Hauptmann zur Verfügung gestellt;
c) (H. 37 cm), H. Hauptmann 1991-1992, 28 Abb. 22 und 1993, Abb. 19.
- Abb. 5: Nevalı Çori – Fragment einer Steinschale (Haus 3, Unterboden), H. Hauptmann 1993, 66, Abb. 27.
- Abb. 6: Nevalı Çori – Skulptur eines Geiers(?) aus Kalkstein (L. 50 cm), H. Hauptmann 1991-1992, 29 Abb. 23.
- Abb. 7: Ramad – Lehmfigur (H. 27 cm), in: Land des Baal Syrien – Forum der Völker und Kulturen. Museum für Vor- und Frühgeschichte Berlin, 1982, 20 Abb. 6 und 27:16.
- Abb. 8a: Naḥal Hemar – Steinmaske (H. 26,5 cm), O. Bar-Yosef und D. Alon, 1988, Plate 10.
- Abb. 8b: Israel (Fundort unbekannt) – Steinmaske, O. Bar-Yosef und D. Alon, 1988, Plate 11.
- Abb. 9: Çatal Hüyük – Rekonstruktion des älteren Raumes (VI B), ca. 4 × 6 m, E VI, 10, J. Mellaart 1964, 51 Fig. 9 und 1967, 150 Abb. 38.
- Abb. 10: Çatal Hüyük – Rekonstruktion des jüngeren Raumes E VI, 10, J. Mellaart 1963, 71 Fig. 14 und 1967, 152 Abb. 40.
- Abb. 11: Çatal Hüyük – J. Mellaart 1964, Plate 2 und 1967, Tafel 18.
- Abb. 12: Çatal Hüyük – J. Mellaart 1964, 65 Fig. 20.
- Abb. 13: Çatal Hüyük – J. Mellaart 1963, Plate XXIIIa und 1967, Tafel 79.
- Abb. 14: Çatal Hüyük – J. Mellaart 1963, Plate XXIVa-d und 1967, 189 IX.
- Abb. 15: Çatal Hüyük – J. Mellaart 1962, Plate Xa und 1963 Plate XXVIa.
- Abb. 16: Çatal Hüyük – J. Mellaart 1966, Plate LIV, LVIIb und LVIII.
- Abb. 17: Ägyptische Vasenzeichnung, aus E. Neumann 1956, 118 Abb. 12.
- Abb. 18: Çatal Hüyük – J. Mellaart 1963, Plate XVIIIB, vgl. auch Plate VIIb und Plate XIa.
- Abb. 19: Çatal Hüyük, J. Mellaart 1963, 83, Fig. 19.
- Abb. 20: Çatal Hüyük, J. Mellaart 1961, Plate Vd.
- Abb. 21: Hacilar – rotgebrannte Terrakottafigur (H. 9,2 cm), J. Mellaart 1961, 54.
- Abb. 22: Hacilar – rotgebrannte Terrakottafigur (L. 10,2 cm, H. 3 cm), J. Mellaart 1961, 57.
- Abb. 23: Hacilar – rotgebrannte Terrakottafigur (H. 13 cm), J. Mellaart 1961, 60.
- Abb. 24: Hacilar – rotgebrannte Terrakottafigur (H. 6,6 cm), J. Mellaart 1961, 57.
- Abb. 25: Alaca Höyük – Vollplastischer Hirsch, der mit konzentrischen Kreis-, Kreuz- und Zickzackmustern in Silber inkrustiert ist; Kopf, Ohren und Geweih sind mit Silberblech überzogen; er steht auf einer vierfach auseinandergehenden Basis (H. 52 cm), K. Bittel 1976, 35 (Abb. 16) und 323.
- Abb. 26: Alaca Höyük – „Standartenaufsatz“ in Form eines Bogens über einer Basis, auf der ein Hirsch, rechts und links von einem Stier flankiert, steht; der Quersteg setzt sich links und recht fort und endet in aufgebogenen Hörnern (H. 22 cm), K. Bittel 1976, 37 (Abb.18) und 323 f.
- Abb. 27: Alaca Höyük – „Standartenaufsatz“ über einem Hörnerpaar in Form einer gegitterten Scheibe, deren Außenrand mit Vögeln, Blumen und Radscheiben besetzt ist (H. 34 cm), K. Bittel 1976, 41 (Abb. 23) und 324.
- Abb. 28: Alaca Höyük – Statuette einer stehenden Frau mit Gefäß in den Händen (H. 11,8 cm), K. Bittel 1976, 46 (Abb. 29) und 324.
- Abb. 29: Horoztepe – aus einem Grab: Statuette einer stehenden, nackten Frau, die ihr Kind stillt; die Augen waren eingelegt (H. 20,4 cm), K. Bittel 1976, 49 (Abb. 32) und 324.
- Abb. 30: Statuette einer auf einem vierfüßigen Sessel sitzenden Frau mit Schale in der rechten Hand (H. 13 cm), K. Bittel 1976, 44 (Abb. 27) und 324.
- Abb. 31: Horoztepe – Sistrum (H. 25,4 cm), A. Akurgal 1961, Abb. 12 und S. 110.
- Abb. 32: Tell Chuera – Die Stelenstraße im Südosten des Tell, U. Moortgat-Correns 1972, Tafel XXV (b).
- Abb. 33: Tell Chuera – Stele, A. Moortgat 1960, 11 Abb. 7.
- Abb. 34: Dschebelet el Bêda – Stele, U. Moortgat-Correns 1972, Tafel XVIII.
- Abb. 35: Dschebelet el Bêda – Rundbild, U. Moortgat-Correns 1972, Tafel XI.
- Abb. 36: Halawa – Kalksteinstele (H. 41 cm), W. Orthmann und J.-W. Meyer 1989, 82 Abb. 51.2.
- Abb. 37: Zwei Basaltfiguren (Schicht V) aus dem Turmtor des Stadtwalls (H. 85 cm), L. Woolley 1955, Plate 44.
- Abb. 38: Tell Brak – Augenidole, M.E.L. Mallowan 1947, Plate XXV.
- Abb. 39: Tell Halaf – Vorderansicht des steil aufgerichteten Vogels auf einem achtblättrigen Akanthus-Kapitell (H. 1,84 m), in: M. Freiherr von Oppenheim, Tell Halaf, 3. Band, bearbeitet und herausgegeben von A. Moortgat, Berlin 1955, Tafel 137.
- Abb. 40: Tell Halaf – Orthostatenplatte (H. 1,25 m, L. 1,47 m), in: M. Freiherr von Oppenheim, Tell Halaf, 3. Band, bearbeitet und herausgegeben von A. Moortgat, Berlin 1955, Tafel Tell Halaf 3. Band Tafel 104.
- Abb. 41: Die babylonische Weltkarte auf einer Tontafel gezeichnet, W. Horowitz, 1988, 149, Fig. 1.
- Abb. 42: Szegvár-Tüzköves – Thronende männliche Figur mit zurückgeworfenem Kopf; mit der rechten Hand hält sie eine Sichel, an den Lenden eine gürtelartige, eingeritzte Verzierung (H. 25,6 cm); Theiß-Kultur, Siedlungsfund, N. Kalicz 1970, 32-34.
- Abb. 43: Ikiztepe – Lanze (L. 27,5 cm), U. Bahadır Alkım et al., 1988, 221 und Plate 59.

- Abb. 44: Şarkışla: Zeremonialaxt in der Form einer sogenannten Schaftlochaxt mit Stacheln am Nacken; die stumpfe Schneide läuft in Vogelköpfen aus; an der Schmalseite oben und in der Mitte Protome von Flügellöwen; zwischen den Randleisten ein Berggott (L. 19,5 cm), 14. bis 13. Jahrhundert, K. Bittel 1976, 339 und Abb. 341.
- Abb. 45: Tall Munbāqa – Im Zentrum der Wandmalerei stehen zwei frontal dargestellte Figuren mit nach oben angewinkelten Armen und gespreizten Fingern; in der Mitte überdecken sich die rechte und die linke Hand der beiden Figuren zu einer einzigen Hand. Taille und Schultern der rot gemalten Oberkörper sind betont. Augen, Haartracht und Ohren(?) sind in Form schwarz gemalter Kreise, Punkte, Bögen und Linien dargestellt. Beide Figuren tragen schwarz ornamentierte kurze Röcke. Links neben dem Figurenpaar befindet sich eine von oben nach unten weisende rote Zickzack-Linie (45,8 × 45,8 cm), D. Machule et al. 1986, 86, Abb. 10.
- Abb. 46: Halawa – Im Zentrum des Bildes befindet sich die Darstellung eines Gesichtes. Zwei konzentrische rote und schwarze Kreise sind durch ein rotes Wellenband miteinander verbunden. Ebenfalls in roter Farbe sind im Innern des Kreises Nase und Mund gezeichnet; noch schwach sind die schwarz gemalten Augen erkennbar. Außerhalb des Kreises sind rechteckige Flächen mit geometrischen Motiven angebracht. Unten sind rechts und links jeweils vier Figuren mit spitzen vogelartigen Köpfen zu erkennen. Rechts oben erscheint eine en face dargestellte menschliche Figur mit rundem Gesicht und emporgestreckten Armen; links oben sind in Resten drei weitere, en face dargestellte Gestalten mit Zweigen(?) zu erkennen (95 × 60 cm), F. Lüh 1989, 103.
- Abb. 47: Malatya-Arsantepe – Die Wandmalerei zeigt eine in roter Farbe gemalte merkwürdige menschliche Gestalt mit einem dreieckigen Kopf, zu Berge stehenden Haaren und emporgestreckten Armen. Über der Gestalt befinden sich pflanzenartige(?) Ornamente, M. Frangipane 1992, Tav. 13.
- Abb. 48: Keban-Gebiet – Herdstelle aus Ton: Keban Karakaya gölölü karababa orta doğu Teknik Üniversitesi Keban Projesi, 11 Abb. 10.
- Abb. 49a-b: a) Emirgazi – Hethitischer Steinaltar mit einer Hieroglypheninschrift Tuḫaliyas IV., H.Th. Bossert 1942 (Abb. 549).
b) Steinaltar aus Alalah, L. Woolley 1955, Plate 52a.
- Abb. 50: Ebla – Kalksteinrelief eines Kultbeckens von der Südwestecke der Zella vom Tempel D, P. Matthiae 1977, Abb. 83.
- Abb. 51: Akkadezeitliches Zylindersiegel, R. Mayer-Opificius 1978, Tafel CXLVII.12.
- Abb. 52: Zypern – Zylindersiegel (zweite Hälfte des 2. Jahrtausends), E. Porada, 1973, Plate 32.2.
- Abb. 53a-b: Mittelassyrische Zylindersiegel, A. Moortgat 1943, 32 Abb. 22 und 1942, 64, Abb. 25, vgl. auch D. Collon 1987, 67 Abb. 282.
- Abb. 54: Umzeichnung eines hethitischen Zylindersiegels aus El-Qitar (zwischen Karkamiš und Emar), W. Culican und T.L. McClellan 1983-1984, 57.
- Abb. 55: Felsrelief bei Ivriz; König Warpalawas vor dem Wettergott Tarḫu, der in der linken Hand Weintrauben und in der rechten

- Abb. 56: Hand ein Getreidebündel hält, das aus seinem Fuß zu wachsen scheint, 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts (Höhe des Gottes: 4,20 m). Syrischer Zylindersiegel (18. Jahrhundert), E. Porada 1984, Plate 65.2.
- Abb. 57: Syrischer Zylindersiegel (erste Hälfte des zweiten Jahrtausends), R. Mayer-Opificius 1978, Tafel 146.8.
- Abb. 58: Hethitisches Felsrelief bei Imankulu, 70 km südöstlich von Kayseri. Dargestellt ist der Wettergott, der mit seinem von Stieren(?) gezogenen Wagen über die Berge bzw. Berggötter hinwegfährt, um zu der auf einem Baum stehenden nackten Göttin zu gelangen, M. Wäfler 1975.
- Abb. 59: Malatya-Arsantepe – Das Orthostatenrelief stellt den Wettergott mit seinem von dem Stierpaar gezogenen Wagen dar, der zu einem von König Sulumeli dargebrachten Opfer heraneilt (H. 81 cm), M. Vieyra 1955, 74, und H.Th. Bossert 1942, Abb. 778.
- Abb. 60: Karkamiš – Orthostatenrelief (9. Jahrhundert), zweiköpfige, geflügelte Sphinx mit Löwenleib, über deren Kopf sich ein menschliches Haupt mit der Hörnermütze der Götter erhebt; der Schwanz endet in einen Vogelkopf (H. 113 cm), K. Bittel 1976, 251 (Abb. 284) und 337.
- Abb. 61: Syrien – Bronzestatue der kriegerischen Göttin 'Anat (H. 12 cm), G. Falsone 1986, 69, Fig. 4.
- Abb. 62: Oberteil eines großen Terrakottareliefs einer nackten Frau mit überproportionierten Augen, die mit den Händen ihre Brüste stützt. Sie trägt ein Halsband mit eingeritzten Kreisen; der rosettenförmige Anhänger besteht aus sieben Halbkugeln; ihre Arme schmücken je vier Reifen, S. Eichler 1984, 92.
- Abb. 63: Syrischer Zylindersiegel. Dargestellt ist die nackte Göttin auf dem Stier stehend (erste Hälfte des zweiten Jahrtausends), R. Mayer-Opificius 1978, Tafel 146.7.
- Abb. 64: Kalksteinstele (H. 75 cm), 19. Dynastie, J.B. Pritchard 1954, Nr. 473, S. 304.
- Abb. 65: Karahöyük – Bleistatue der geflügelten Göttin mit Kopf- und Haarschmuck (H. 6,3 cm), 19.-18. Jhr., K. Bittel 1976, 101 Abb. 91 und 328.
- Abb. 66: Die geflügelte nackte Göttin Weintraubend haltend und auf einem Berg stehend, Elektron-Plakette (9. oder frühes 8. Jahrhundert) (H. 7,2 cm), R.D. Barnett 1980, Plate 8.
- Abb. 67: Akkadezeitlicher Zylindersiegel zeigt die nackte Göttin mit den Blitzbündeln in beiden Händen auf einem geflügelten Löwen stehend, R. Mayer-Opificius 1978, Tafel 146.6.
- Abb. 68: Akkadezeitlicher Zylindersiegel zeigt die nackte Göttin mit einem Blitz in jeder Hand auf dem geflügelten Löwen stehend, R. Mayer-Opificius 1978, Tafel 146.5.
- Abb. 69: Zylindersiegel mit dem Motiv der wasserspendernde Göttin, W.H. Ward 1910, 299 Abb. 929.
- Abb. 70: Akkadezeitlicher Zylindersiegel, W.H. Ward 1910, Abb. 926.
- Abb. 71: Boğazköy-Hattuša – Kalksteinfigur der Kybele vom phrygischen Burgtor auf Büyükkale (Gesamthöhe mit Basis 134 cm; die Göttin ist samt Polos 126 cm, die Musikanten 44 cm und 49 cm hoch), K. Bittel 1958, 64-72.
- Abb. 72: Kültepe-Kaniš – Gußform: Auf einem Esel stehender Gott, davor oder dahinter die ihre Brüste haltende Göttin (Schicht Ib,

18. Jahrhundert) (H. 6,3 cm), K. Bittel 1976, 98 (Abb. 87) und 327.
- Abb. 73: Lachisch – Goldplakette, 12. Jahrhundert (11,2 × 20,4 cm), C. Clamer 1980, 153 (Fig. 1) und U. Winter 1983, 113 (Abb. 39a).
- Abb. 74: Bemalte Tonscherbe aus Ägypten, 19. Dynastie, H.Th. Bossert 1944, 61 Abb. 6.
- Abb. 75: Yeniköy – Steatitrelief: Schutzgott auf dem Rücken eines Hirsches stehend; mit dem Falken oder Adler über der rechten Hand und dem geschulterten Krummstab in der linken Hand, 14./13. Jahrhundert (H. 6,3 cm), K. Bittel 1976, 212 (Abb. 247) und 335; vgl. auch E. Akurgal 1961, Tafel 47 (unten).
- Abb. 76: Assur – Berggottrelief aus dem Brunnen des Assurtempels, Mitte des 2. Jahrtausends (H. 136 cm), W. Andrae 1931, Tafel 1.
- Abb. 77: Eflâtin Pinar – Das hethitische Quellheiligtum; das Monument ist aus großen reliefierten Trachytquadern errichtet, um 1200 v. Chr. (L. 7,10 m, H. 4,2 m) (Photo F. Petzke).
- Abb. 78a: Fundort unbekannt – Götterpaar aus Silber, 14./13. Jahrhundert (H. 5,2 cm), J.V. Canby 1974, 35.
- Abb. 78b: Fundort unbekannt – Syrisches Bronzeidol, G. Contenau 1927, Plate 48 und H.Th. Bossert 1951, 41, Abb. 596.
- Abb. 79: Fundort unbekannt – Syrisches Bronzeidol, G. Contenau 1927, Plate 48 und H.Th. Bossert 1951, 41, Abb. 599.
- Abb. 80a-b: Kültepe – dreiköpfige Idolscheiben, A.T. Olmstead 1929, Tafel 81 und G. Contenau 1927, 199, Fig. 4.
- Abb. 81: Bleifigur aus Acemhöyük, 6,4 cm, K. Bittel 1976, 199 (Abb. 89) und 328.
- Abb. 82: Alişar – Abdruck einer Gußform; stehender Gott mit geschulterter Waffe neben einer Göttin, die ein Kind hält, 18. Jahrhundert (H. 5,7 cm), K. Bittel 1976, 100 Abb. 90 und 328.
- Abb. 83a: Raš-Schamra-Ugarit – Amulett in Form einer Triade: Auf gemeinsamer Basis steht eine Gestalt mit Stiermaske und Krummstab, die rechts und links von zwei Statuetten mit Tiara und Krummstab flankiert wird; 14./13. Jahrhundert (H. 3 cm), K. Bittel 1976, 166 (Abb. 180) und 332 (Privatsammlung).
- Abb. 83b: Boğazköy-Hattuša – Elfenbeinminiatur aus Tempel 20, 14./13. Jahrhundert (H. 2 cm), P. Neve 1992, 33 Abb. 81.
- Abb. 84: Tell Chuera – rechteckige Kalksteinplatte von 40 × 30 × 13 cm. Im Hochrelief sind sieben auf einer Bank sitzende Göttinnen herausgemeißelt, A. Moortgat und U. Correns 1976 Abb. 20a-b.
- Abb. 85: Kültepe-Kaniš – Abrollung eines Zylindersiegels auf einer Tontafel, 19. Jahrhundert, M.J. Mellink 1987, Plate 17.1.
- Abb. 86: Kültepe-Kaniš – Abrollung eines Zylindersiegels auf einer Tontafel, 19. Jahrhundert, M.J. Mellink 1987, Plate 17.2.
- Abb. 87: Assur – Miniaturamulett aus Lapislazuli, ursprüngliche Gesamthöhe der Figur (wenn man die weggebrochenen Unterschenkel ergänzt) 2,75 cm, W. Andrae 1924, Tafel 8.f.
- Abb. 88: Arapkır – Statuette eines Gottes mit konischer Mütze, unterer Teil in Form eines vierkantigen Nagels, um 1500 v. Chr. (H. 7 cm), K. Bittel 1976, 101 (Abb. 92) und 328.
- Abb. 89a: Fasillar – unvollendete Basaltstele, Wettergott en face auf Berggott von zwei Löwen flankiert, um 1200 v. Chr. (H. 7,4 m), K. Bittel 1976, 228 (Abb. 264) und 336 (Photo F. Petzke).

- Abb. 89b: Replik der Basaltstele von Fasillar im Museumsgarten von Ankara.
- Abb. 89c: Fasillar – Der Wettergott (Photo F. Petzke).
- Abb. 89d: Fasillar – Der Berggott (Photo F. Petzke).
- Abb. 90: Büyükkaya – Brettidol, Terrakotta, Kopf abgebrochen; rechteckiger Körper ohne Beine, die kurzen Arme hängen von den waagrecht Schultern nach unten; Brust und Nabel sind durch runde Aufsätze angedeutet, rechteckige Ritzung unter dem Nabel. Auf dem Rücken verläuft in der Mitte eine vertikale Furche (H. 9 cm, Schulterbreite 7,6 cm, Dicke 2,1 cm), F. Fischer 1963, 154 f., Tafel 130:1237.
- Abb. 91a: Tell Chuera – Räucherpfannenständer, 3. Jahrtausend, A. Moortgat 1962, 29 f. Abb. 22-26.
- Abb. 91b: Tell Chuera – Die Ritzzeichnung des Räucherpfannenständers.
- Abb. 92: Tall Munbaqa – Zwei Fragmente ritzverzierter Gefäße, D. Machule et al. 1986, 97 Abb. 16.
- Abb. 93a-b: Halawa – Alabasterschale mit Ritzzeichnung (H. 8 cm), W. Orthmann und J.-W. Meyer 1989, 83 Abb. 52/3.
- Abb. 94a: Inandik – Althethitisches reliefiertes Kultgefäß aus Raum 3 eines Gebäudes der althethitischen Schicht IV, um 1600 v. Chr. (H. 82 cm), publiziert von T. Özgüç 1988, vgl. auch G. Wilhelm 1991, 88-89.
- Abb. 94b: Inandik – Umzeichnung der Bildfriese des Kultgefäßes, T. Özgüç 1988, Fig. 64.
- Abb. 95: Bitik – Fragment einer großen althethitischen Reliefvase, um 1600 v. Chr. (36,5 cm), K. Bittel 1976, 145 (Abb. 144) und 330.
- Abb. 96: Eskiyaşar – Fragment eines reliefierten Kultgefäßes (L. 15,6 cm), T. Özgüç 1988, 121, 171/57, Plate 76.1.
- Abb. 97: Boğazköy-Hattuša – Fragment eines reliefierten Kultgefäßes, R.M. Boehmer 1983, 43 Abb. 35.
- Abb. 98: Boğazköy-Hattuša – Fragment eines reliefierten Kultgefäßes, P. Neve 1983, 442/a.
- Abb. 99: Boğazköy-Hattuša – Fragment eines reliefierten Kultgefäßes, P. Neve 1983, 442/b.
- Abb. 100a: Anatolien, Fundort unbekannt – Rhyton in Form eines knienenden Hirsches; um 1400 v. Chr. (H. 18 cm), K. Bittel 1976, 165 (Abb. 169) und 332; O.W. Muscarella 1974, Nr. 123.
- Abb. 100b: Umzeichnung nach S. Alp 1988, 20.
- Abb. 101: Hasanlı – Goldbecher etwa 1000 v. Chr. (H. ca. 20 cm); Umzeichnung der mythologischen Darstellung nach M.J. Mellink, bei I.J. Winter 1989, 90.
- Abb. 102: Anatolisches Zeremonialgefäß, in: Ausstellungskatalog: The Anatolian Civilizations, Istanbul, May 22 – October 30 1983, 18 A. 326.
- Abb. 103: Karahöyük – Fragment eines Zeremonialgefäßes; auf den beiden Seiten der Gefäßwand war je eine männliche Sphinx angebracht, deren rundplastische Köpfe nach außen gewendet sind (H. 10,2 cm), S. Alp 1978/1980, 16 Abb. 1a.
- Abb. 104: Kültepe-Kaniš – Schwarz-graues Gefäß mit den Köpfen einer männlichen und einer weiblichen Gottheit, 19./18. Jahrhundert (H. 15,5 cm), E. Akurgal 1961, 112, Tafel 31.
- Abb. 105: Büyükkale – Rotüberzogene, reliefverzierte Gefäßscherbe eines Pithos (Schicht IVd), 19./18. Jahrhundert, R.M. Boehmer 1983, Tafel 4.2.

- Abb. 106: Kültepe-Kaniš – Reliefverzierte Gefäßscherbe, 19./18. Jahrhundert, R.M. Boehmer 1983, 13 Abb. 1.
- Abb. 107: Kültepe-Kaniš – Doppelgefäß: Zwei eiförmige Gefäße sind an der Innenseite durch ein Loch miteinander verbunden; sie haben nur einen Henkel. Das eine Gefäß läuft in der Bodenpartie in einen Stierkopf aus, das andere in einen Eberkopf, 19./18. Jahrhundert (H. 5,9 cm), in: Kunst und Kultur der Hethiter. Eine Ausstellung des Deutschen Kunstrates in der Akademie der Künste Berlin 1961, Nr. 66.
- Abb. 108: Kültepe-Kaniš – Rhyton in Form eines stehenden Löwen, 18. Jahrhundert (H. 17,8 cm), E. Akurgal 1961, 112, Tafel 34.
- Abb. 109: Boğazköy-Hattuša – Rekonstruktion eines Kultgefäßes, 15./14. Jahrhundert (H. noch 47 cm), R.M. Boehmer 1983, Tafel 23, Abb. 97 und Tafel 35.
- Abb. 110: Mersin – Fragment eines Rhyton in Form eines Pferdes, J. Garstang 1953, 218 Fig. 141.
- Abb. 111: Kültepe-Kaniš – Rhyton in Form eines Adlerkopfes, Augen und Stirn treten plastisch hervor, Kültepe 19. Jahrhundert (H. 13,1 cm, B. 7,5 cm); in: Kunst und Kultur der Hethiter. Eine Ausstellung des Deutschen Kunstrates in der Akademie der Künste Berlin 1961, Nr. 64.
- Abb. 112: Boğazköy-Hattuša – Armförmige Libationsgefäße aus Tempel 12, P. Neve 1992, 31 Abb. 77.
- Abb. 113: Alaca Höyük – Das Sphinxor vom Süden gesehen, K. Bittel 1976, 186/187 (Abb. 209) und 334.
- Abb. 114: Alaca Höyük – Orthostatenrelief, Göttin mit Spiegel(?), 14. Jahrhundert, H.Th. Bossert 1942, 54 und Abb. 516.
- Abb. 115: Alaca Höyük – Die Anordnung der Orthostatenreliefs nach M.J. Mellink 1970, (Faltnägel).
- Abb. 116a-b: Çerkeskalehisar – Der Kalehisar, etwa 2 km von Höyük bei Alaca entfernt (Photos F. Petzke).
- Abb. 117: Çerkeskalehisar – Der Thron auf dem Berggipfel (Photo F. Petzke).
- Abb. 118: Boğazköy-Hattuša – Das sogenannte Königstor; am linken Torpfeiler ist ein Gott mit hohem Hörnerhelm, Schurzrock, Krummschwert und Stachelast angebracht (von der Stadtseite gesehen), K. Bittel 1976, 230-232 (Abb. 267-268), 336.
- Abb. 119: Boğazköy-Hattuša – Das sogenannte Löwentor an der Südwestflanke der Stadtmauer (von außen gesehen), E. Akurgal 1961, Tafel 16.
- Abb. 120a-b: Boğazköy-Hattuša – Die Torsphinx der rechten Seite der Tür vom Yerkapi-Turm, 13. Jahrhundert (H. 2,5 m), H.Th. Bossert 1943, Tafel 104 und K. Bittel 1976, 230 (Abb. 266) und 336.
- Abb. 121: Boğazköy-Hattuša – Stadtmauer und Yerkapi-Turm von der Poterne am südlichsten und höchsten Punkt der Stadt (Photo F. Petzke).
- Abb. 122: Boğazköy-Hattuša – Plan der Palastanlage auf Büyükkale im 13. Jahrhundert.
- Abb. 123: Boğazköy-Hattuša – Rekonstruktionsversuch der Palastanlage, Blick vom Südwesten, K. Bittel 1983, 102 Abb. 62.
- Abb. 124a: Boğazköy-Hattuša – Der Große Tempel oder Tempel I in der Unterstadt, Luftaufnahme, P. Neve 1992, 13 Abb. 20. (1) Haupteingang an der Ostseite des Tempelkomplexes. Gegenüber das

- sogenannte „Haus am Hang“ (11). Von einer Straße und Magazinräumen (3) umgeben, liegt das mit einem großen Innenhof ausgestattete Tempelgebäude (2). Jenseits der breiten Straße (4) liegt das sogenannte Südareal (5) mit weiteren Kult- und Wirtschaftsräumen sowie einer Quellgrotte (6). Die Straße führt durch ein Häuserviertel (10) zu dem Südtor der sogenannten Abschnittsmauer (9), die das Viertel im Westen begrenzt, P. Neve 1992, 13.
- Abb. 124b: Grundriß des Großen Tempels, K. Bittel 1983, 72-73, Abb. 41.
- Abb. 124c: Rekonstruktion des Großen Tempels.
- Abb. 125: Boğazköy-Hattuša – Rekonstruktion der Quellgrotte, P. Neve 1969-1970, 105 Abb. 8.
- Abb. 126: Boğazköy-Hattuša – Übersichtsplan des Tempelbezirkes der Oberstadt, P. Neve 1992, 20 Abb. 37.
- Abb. 127a: Yazılıkaya – Übersichtsplan der Architekturanlagen vor Yazılıkaya – Kammer A = große Kammer, Kammer B = kleine Kammer, K. Bittel 1983, 154 Abb. 81.
- Abb. 127b: Yazılıkaya – Rekonstruktionsversuch, K. Bittel 1983, 156 Abb. 82.
- Abb. 128: Yazılıkaya – Blick in die Kammer A, P. Neve 1992, 15 Abb. 25.
- Abb. 129: Yazılıkaya – Tuthaliya IV., mit Kappe, Mantel und Krummstab auf zwei Bergen stehend, K. Bittel 1976, 214 (Abb. 249) und 335.
- Abb. 130: Yazılıkaya – Kammer A, Hauptszene, P. Neve 1992, 5 Abb. 6.
- Abb. 131: Yazılıkaya – Plan von Kammer B, W. Schirmer, in: K. Bittel et al. 1975, 50 Abb. 26.
- Abb. 132: Yazılıkaya – Kammer B: Schwertgott an der Ostwand (H. 3,38 m).
- Abb. 133: Yazılıkaya – Übersicht der Anordnung der Gottheiten von Kammer A, V. Haas und M. Wälder 1974, 221.
- Abb. 134: Das Felsrelief von Fraktin in Kappadokien (Photo F. Petzke).
- Abb. 135: Boğazköy-Hattuša – Elfenbeinminiatur eines tanzenden Gottes aus Tempel 7, P. Neve 1983, 447 f., Abb. 22 und 1992, 33 Abb. 82.
- Abb. 136: Malatya-Arsilantepe – Orthostatenrelief, Kampf des Wettergottes(?) mit einer Schlange, 10./9. Jahrhundert (H. 43 cm), K. Bittel 1976, 247 (Abb. 279) und 337.
- Abb. 137: Inandık – Kultschrein aus Ton (H. 16,3 cm), T. Özgüç 1988, Plate 63.

