

großer Bedeutung für das Kräftespiel politisch widerstreitender Parteien. Der Besitz der Stadt sowie das Wohlwollen der Enlil-Priesterschaft hatten entscheidenden Einfluß auf die Sicherung politischer Machtpositionen in Südmesopotamien. Zur Zeit der III. Dynastie von Ur waren die Provinzstatthalter Babyloniens und des Dijala-Gebietes in einer Amphiktyonie vereint, in deren Rahmen sie die Heiligtümer von Nippur mit Opferlieferungen, bestehend aus Tieren, zu versorgen hatten.<sup>49</sup> Neben Ur, der Königsresidenz und Hauptstadt des Reiches, und Uruk als Herkunftsstadt des Dynastiebegründers Ur-Nammu (2111–2094 v. u. Z.) war Nippur die dritte Stadt, in der die Investitur der Ur III-Herrschern vollzogen wurde.<sup>50</sup> Es war daher auch ein kluger Schachzug des Išbi-Erra (2017–1985 v. u. Z.), des Fürsten von Isin, als er sich in der Auseinandersetzung mit Ibbi-Sin (2027–2003 v. u. Z.), dem letzten König der III. Dynastie von Ur, darauf berief, daß der Hauptgott von Nippur, Enlil, ihn – Išbi-Erra – als König bestätigt hatte, womit die Rechtmäßigkeit von Ibbi-Sins Königstum angezweifelt werden konnte.<sup>51</sup>

Im Rahmen einer Darstellung des Wechselseitverhältnisses von Politik und Religion für einen Zeitraum von eintausend Jahren konnten naturgemäß nur einige Aspekte dieser Problematik herausgegriffen und vorgestellt werden. Wichtige Bereiche des politisch-religiösen Lebens, wie die Durchführung von Festen, die – lokal oder überregional – von großer gesellschaftspolitischer Bedeutung waren,<sup>52</sup> mußten unberücksichtigt bleiben. Auch die Übernahme religiöser Funktionen und Ämter durch königliche Verwandte in lokalen Verwaltungszentren, was die politische Einflußnahme des Herrschers im lokalen Bereich sichern half, kann hier nur erwähnt werden.<sup>53</sup> Trotzdem deutlich geworden sein, welch große Bedeutung der religiösen Ideologie in ihrem untrennbarer Zusammenhang mit den sozialökonomischen und politischen Entwicklungen zur Zeit der frühen Klassengesellschaft zukam.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Vgl. W. W. Hallo, A Sumerian Amphictyony, in: JCS 14 [1960], 88–114.

<sup>50</sup> Vgl. die bei Wilcke, in: Le palais et la royauté 198 Anm. 88 zitierte Literatur.

<sup>51</sup> Vgl. C. Wilcke, in: ZA 60 [1970], 57ff.

<sup>52</sup> Vgl. dazu etwa J. Renger, *isinnam epēšum*: Überlegungen zur Funktion des Festes in der Gesellschaft, in: A. Finet (Hrsg.), Actes de la XVII<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale, Ham-Sur-Heure 1970, 75–80.

<sup>53</sup> Vgl. etwa Neumann Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte (oben Anm. 7), Anm. 47 (Akkade-Zeit) und 64 (Ur III-Zeit).

<sup>54</sup> AcAnHu = Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest; AcOr = Acta Orientalia, Oslo; AcOrHu = Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest; AfO = Archiv für Orientforschung, (Berlin – Graz –) Horn; ArOr. = Archív Orientální, Prag; AS = Assyriological Studies, Chicago; ASJ = Acta Sumerologica, Hiroshima; BiOr. = Bibliotheca Orientalis, Leiden; JAOS = Journal of the American Oriental Society, New Haven; JCS = Journal of Cuneiform Studies, New Haven; JESHO = Journal of the Economic and Social History of the Orient, Leiden; JNES = Journal of Near Eastern Studies, Chicago; MVN = Materiali per il vocabolario Neo-sumerico, Rom; Or.NS = Orientalia. Nova Series, Rom; OrSuec. = Orientalia Suecana, Uppsala; RA = Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale, Paris; RIA = Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie, (Leipzig –) Berlin – New York; UE = Ur Excavations, London – Philadelphia; ZA = Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie, (Leipzig –) Berlin – New York.

HORST KLENGEL

## Politik und Religion in Vorderasien im 2. Jahrtausend, besonders im hethitischen Anatolien\*

Im folgenden Beitrag soll versucht werden, der mit der Thematik „Politik und religiöse Ideologie“ vorgegebenen Fragestellung auf der Grundlage des umfangreichen und inhaltlich vielgestaltigen inschriftlichen Materials nachzugehen, das aus dem 2. Jahrtausend v. u. Z. und aus dem Subkontinent Vorderasien auf uns gekommen ist. Zeitlicher und geographischer Rahmen zeigen bereits an, daß hier nur ein allgemeines Bild vermittelt und einige Grundlinien der Entwicklung des Verhältnisses zwischen Politik und Religion skizziert werden können. Da die Problematik im Hinblick auf die Zeit des Übergangs zu Klassengesellschaft und Staat, der frühen mesopotamischen Stadtstaaten sowie der ersten Territorialstaaten, d. h. das 3. Jahrtausend in einem anderen Tagungsbeitrag dargestellt wurde,<sup>1</sup> widmet sich dieser Überblick der Periode, in der die altorientalische Gesellschaft in Mesopotamien ihre volle Ausprägung erhielt bzw. sich in anderen Gebieten Vorderasiens erstmals durchsetzte. Dabei ist das Thema unter zwei Aspekten zu behandeln: Einmal als Wechselverhältnis von zwei Bestandteilen des gesellschaftlichen Überbaus, das sich unabhängig vom bewußten Handeln des Individuums gestaltete und sich entsprechend den Produktionsverhältnissen veränderte. Eine solche Entwicklung läßt sich nur über eine längere historische Distanz deutlich machen. Zum anderen geht es um die Anwendung und Nutzung der religiösen Ideologie sowie der jeweiligen Kulte für politische Zwecke, wobei von einem unterschiedlichen Maß an Bewußtheit auszugehen ist. Hier ist zudem stärker regional zu differenzieren, um der konkreten historischen Situation Rechnung zu tragen.

Gegenüber dem 3. Jahrtausend hatten sich in Vorderasien die politischen und sozialökonomischen Bedingungen für die weitere Entwicklung der religiösen Ideologie verändert. In den fortgeschrittensten Gebieten, vor allem in Mesopotamien, hatten sich territorialstaatliche Organisation und monarchisches Herrschaftssystem durchgesetzt. Durch theologische Spekulation war die Göttervielfalt in Pantheon geordnet und in eine Beziehung zueinander gesetzt worden, wobei sich zugleich politische Machtansprüche sowie deren soziale Organisationsform artikulierten. Die zunehmende Aufzeichnung bislang mündlich tradierten religiösen Vorstellungen und kultischer Praktiken ließ offizielle, von Schultradition und Priesterschaft gepflegte und von den Fürstenhöfen mit geprägte Versionen entstehen, in denen auch politische Umbrüche ihre Spuren hinterließen. So haben die Wandlungen in den Machtver-

\* Vortrag, gehalten während der Tagung der Fachgruppe Alte Geschichte der Historiker-Gesellschaft der DDR in Stralsund, April 1986.

<sup>1</sup> Vgl. den Beitrag von H. Neumann oben S. 297–307.

## Politik und Religion im hethitischen Anatolien

hältnissen im Mesopotamien des frühen 2. Jahrtausends, d. h. die Ersetzung des Reiches der III. Dynastie von Ur durch eine Anzahl kleinerer, miteinander rivalisierender Staaten auch literarischen Ausdruck gefunden. Das Seßhaftwerden halbnomadischer Gruppen, der MAR.TU bzw. Amurriter, und deren politische Machtübernahme im Kulturland wurden in der Erzählung von der Hochzeit des Nomaden-gottes Anuurrū mit der Tochter eines Seßhaften und in anderen Kompositionen reflektiert.<sup>2</sup>

Die gesellschaftlichen Entwicklungen der altbabylonischen Zeit, charakterisiert durch eine wachsende Individualisierung in den sozialökonomischen Verhältnissen und ein stärkeres Hervortreten privaten Eigentums und privater Initiative, haben sich im religiösen Bereich durch eine Betonung persönlicher Gottheiten ausgedrückt.<sup>3</sup> Kultische Texte und vor allem Siegellegenden zeigen, daß diese persönlichen Gottheiten nicht mit den vorrangig verehrten Göttern des lokalen Pantheons identisch sein mußten. Auch sonst wird ein neues Verhältnis Mensch–Gott erkennbar, in dem aber dann das anfängliche Selbstbewußtsein des Menschen gegenüber den Gottheiten immer mehr durch ein Sich-Fügen in göttlichen Ratschluß und schließlich ein ausgeprägtes Sündenbewußtsein verdrängt wurde. Auch hier läßt sich eine Beziehung zu gesellschaftlichen Prozessen herstellen.<sup>4</sup>

Die Königsvergöttlichung, seit der Zeit der Akkade-Dynastie für eine Reihe von Herrschern bezeugt, trat im 2. Jahrtausend nur ganz zu Beginn noch bei einigen Dynastien auf, die auch damit an ältere Traditionen bewußt anzuschließen suchten.<sup>5</sup> Mit der vollen Durchsetzung der königlichen Gewalt und der Zuordnung der Tempel zur Institution „Palast“ entfiel die Notwendigkeit, dieses Mittel zur Festigung der Monarchie im territorialstaatlichen Rahmen einzusetzen. Die kultische Verantwortung des Königs für seinen Machtbereich blieb jedoch weiterhin ein wichtiges Instrument politischer Herrschaft. Statt Gottsein dienten nun Gotteskindschaft, göttlicher Auftrag oder – wie für Ebla (3. Jahrtausend), Hethiter und Ugarit nachweisbar – Gottwerden nach dem Tode als Stütze der königlichen Autorität.<sup>6</sup> Die Repräsentanz der im Staat zusammengeschlossenen Gemeinschaft durch den Herr-

<sup>2</sup> Zur literarischen Reflexion dieser Vorgänge vgl. den Überblick bei H. Klengel, Zwischen Zelt und Palast. Die Begegnung von Nomaden und Seßhaften im alten Vorderasien, Leipzig 1972, 45ff. und 146ff. Es handelt sich vor allem um die sog. Ibbi-Sin-Klage, die Klage um die Zerstörung von Ur, das Lugalbanda-Epos und den Text über die Hochzeit des Nomaden-gottes Martu/Anuurrū; vgl. ferner C. Wilcke, in: Die Welt des Orients 5 [1969], 12ff.

<sup>3</sup> Vgl. dazu schon W. G. Lambert, Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1960, 12, ferner H. Klengel, in: Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 22 [1974], 249ff.

<sup>4</sup> H. Klengel, Hammurapi von Babylon und seine Zeit, Berlin '1980, 84ff.

<sup>5</sup> Vgl. D. O. Edzard, Die Zweite Zwischenzeit Babylonien, Wiesbaden 1957; ders., Das Reich der III. Dynastie von Ur und seine Nachfolgestaaten, in: E. Cassin – J. Bottéro – J. Vercoutter, Fischer Weltgeschichte, Bd. 2: Die Altorientalischen Reiche I, Frankfurt/Main 1965, 129ff.

<sup>6</sup> Vgl. die Listen über die Beopferung verstorbener Könige, wie sie aus Ebla, Hattuša und Ugarit bekanntgeworden sind. Daß Königsvergöttlichung nur aus Mesopotamien und für eine bestimmte Zeit überliefert ist, dürfte mit der besonderen Situation in Verbindung stehen, der sich im Zweistromland die Monarchie gegenüberstellt: Betonung territorialstaatlicher Gewalt gegenüber den lokalen, ehemals stadtstaatlichen Autoritäten und deren göttlichen Repräsentanten sowie Rivalität der Priesterschaft der großen Heiligtümer.

scher implizierte zugleich seine Verpflichtung, den Göttern Rechenschaft zu geben. Fehlverhalten des Monarchen wurde zuweilen als Ursache göttlichen Zorns betrachtet oder divinatorisch ermittelt, politische Niederlagen galten als Konsequenz nicht nur menschlicher Sünde schlechthin, sondern insbesondere des Königshauses. Damit konnten sich zugleich neue Dynastien religiös legitimieren und ihren Herrschaftsanspruch stützen.

Man darf annehmen, daß durch die entsprechenden literarischen Ausformungen solche Ansprüche eine gewisse Öffentlichkeit fanden. Auch wenn bei der Masse der Bevölkerung volkstümliche Kulte, die zumeist Fruchtbarkeit und Vegetation als zentrale Anliegen hatten, weiterhin eine große Rolle spielten, so ergab sich daraus keiner Gegensatz zur offiziellen Religion, d. h. der den entsprechenden staatlichen oder ethnischen Einheit. Der herrschende religiöse Pluralismus vermochte diese Vorstellungen und kulturellen Praktiken zu integrieren oder zu dulden. Häresien und Verfolgungen aus religiösen Gründen sind erst zur Zeit monotheistischer Religionen, d. h. des ausschließlichen Herrschaftsanspruchs nur eines Gottes, sowie festgeschriebener Dogmen zu einem Ausdruck ideologischer Auseinandersetzung geworden. Die verschiedenen Gottheiten wurden in ihrer Bindung an bestimmte Gebiete, politische Einheiten oder ethnische Gruppen akzeptiert und nicht als Rivalen zu denen des eignen Pantheons betrachtet.<sup>7</sup> Das schließt jedoch nicht aus, daß – auch im 2. Jahrtausend – politisch-militärische Kämpfe religiös motiviert wurden bzw. die Resultate solcher Auseinandersetzungen als gerechte Folge sündhaften Verhaltens des Gegners interpretiert worden sind. Eine besondere Rolle spielten bei der Einbeziehung der Bevölkerung in die offiziellen Kulte die religiösen Feste, bei denen die politische oder ethnische Zusammengehörigkeit durch die kulturelle demonstriert wurde.

Die Ausdehnung von Klassengesellschaft und Staat in Vorderasien führte während des 2. Jahrtausends zu einer Zunahme von Kriegen.<sup>8</sup> Eine Reihe expansiver Territorialstaaten, vor allem Hatti, Ägypten, Hurri-Mitanni und Assyrien, konzentrierten seit dem 17./16. Jh. ihre militärischen Aktivitäten insbesondere auf den syrischen Raum, der ökonomisch wie politisch an Bedeutung gewonnen hatte.<sup>9</sup> Die relevanten Königsinschriften und historischen Überlieferungen stellen diese Kämpfe als Zeichen göttlichen Willens und Auftrags dar und interpretieren deren Verlauf durch Ein greifen der Gottheiten selbst. Über Erfolg oder Mißerfolg eines Unternehmens wurde mittels Vorzeichenschau Auskunft gesucht, und Gebete wie Opfer sollten das Wohlwollen sowie eine positive Mitwirkung der Götter im Kampf sichern helfen. Aus der Beute wurden umfangreiche Stiftungen an Tempel vorgenommen, zum Teil in Erfüllung von Gelübden. Die machtpolitischen Ziele militärischer Aggression werden in den berichterstattenden Texten nicht verschwiegen; Kriegsführung zur Verbreitung

<sup>7</sup> Vgl. zu dieser Problematik inzwischen M. A. Dandamaev, *L'état et la religion au Proche Orient ancien*, in: Le Comité National des Historiens de l'Union Soviétique. Pour le XVI Congrès international des sciences historiques, Moscow 1985, 39ff.

<sup>8</sup> Dazu allgemein H. Klengel, *Krieg/Kriegsgefangene*, in: *Reallexikon der Assyriologie* VI/3–4 (1981), 241ff.

<sup>9</sup> H. Klengel, *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend III*, Berlin 1970, 156ff. Im frühen 2. Jahrtausend hatte sich der Schwerpunkt des überregionalen Austausches von Mesopotamien nach Syrien bzw. in den ostmediterranen Raum verlagert; vgl. dazu H. Klengel, in: W. Coblenz – F. Horst (Hrsg.), *Mitteleuropäische Bronzezeit. Beiträge zur Archäologie und Geschichte*, Berlin 1978, 5ff.

oder Verteidigung bestimmter religiöser Vorstellungen wurde weder praktiziert noch vorgegeben.

Im Ergebnis von Auseinandersetzungen bzw. zur Sicherung von Bündnis oder Loyalität wurde oft Staatsverträge geschlossen und unter Anrufung göttlicher Zeugen beeidet. Bildnisse göttlicher Repräsentanten besieger Städte oder Territorien wurden zuweilen weggeführt, wohl weniger im Sinne einer symbolhaften Gefangenschaft der Gottheit als vielmehr einer Einbeziehung bedeutender fremder Götter in die eigene Göttervielfalt.<sup>10</sup> Zudem kam es im 2. Jahrtausend bereits zur Deportation ganzer Bevölkerungsgruppen, um fehlende Arbeitskräfte zu ersetzen und den Widerstand unterworferner Gebiete zu brechen.<sup>11</sup> Die deportierten Familien brachten ihre eignen Götter und rituellen Praktiken mit, die offenbar von den Siegern geduldet wurden bzw. zu keiner Konfrontation mit den einheimischen Traditionen führten. Die Vielfalt der jeweils bekannten Gottheiten wuchs, wozu auch der Handelsverkehr beigetragen haben dürfte; Übereinstimmungen in Wesen oder Kompetenz zwischen verschiedenen beheimateten Gottheiten förderten dabei die Angleichung oder synkretistische Verschmelzung.

Dieser zumindest quantitativ gewachsenen Pluralität stand die wenigstens für Assyrien und Babylonien nachweisbare Tendenz gegenüber, daß sich bestimmte Gottheiten zu einer Art Nationalgötter entwickelten. Assur in Assyrien und Marduk in Babylonien traten nicht nur an die Spitze des Pantheons, sondern ersetzten andere Gottheiten auch in der literarischen Überlieferung und im Kult.<sup>12</sup> Mit dem Bekennnis zu Assur oder Marduk war nunmehr eine gewisse „nationale“ Identifikation verbunden; das war wohl einer der Gründe dafür, daß die Marduk-Verehrung in Assyrien in mittelassyrischer Zeit bereits Anlaß zu politischen Auseinandersetzungen gab.<sup>13</sup> Im polyzentristisch organisierten Syrien hat sich eine ähnliche Entwicklung offenbar nicht vollzogen; im wesentlichen wurden – mit unterschiedlicher Gewichtung – lokale Varianten des Wettergottes Ba'al, des „Herrn“ schlechthin, verehrt. Im hethitischen Kleinasiens (vgl. dazu unten) ist die Übernahme fremder Gottheiten in das offizielle Pantheon durch Addition, nicht Integration erfolgt; Eigenart und Herkunft dieser Gottheiten blieben auch danach erkennbar.

Diese Situation der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends signalisiert bereits, daß es im Verhältnis von Politik und Religion zur Ausbildung regionaler Besonderheiten kam, die im wesentlichen auf die spezifische historische Entwicklung der verschiedenen Bereiche Vorderasiens zurückzuführen sind. Im folgenden sei dafür beispielhaft auf das hethitische Anatolien eingegangen.

<sup>10</sup> Für das späte Mesopotamien, insbesondere die Achämenidenzeit, vgl. M. A. Dandamaev (s. Anm. 7). Die jeweiligen Landesgötter wurden demnach auch seitens der persischen Könige noch respektiert.

<sup>11</sup> Zu den Formen des Widerstandes der Volksmassen im alten Vorderasien vgl. H. Klengel, in: *Klio* 61 [1979], 277ff. Deportationen größerer Umfangs sind aus dem 2. Jahrtausend für die Hethiter und Könige des mittelassyrischen Staates bezeugt; vgl. dazu S. Alp, in: *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung* 1 [1950/51], 113ff. sowie H. Freydark, in: J. Herrmann – I. Sellnow (Hrsg.), *Die Rolle der Volksmassen in der Geschichte der vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen*, Berlin 1975, 55ff. Allgemein dazu vgl. H. Klengel, in: *Reallexikon der Assyriologie* VI/3–4 (1981), 245f.

<sup>12</sup> Vgl. G. van Driel, *The Cult of Aššur*, Leiden 1969; W. Sommerfeld, *Der Aufstieg Marduk*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1982.

<sup>13</sup> So in der Zeit des Tukulti-Ninurta I. (1244–1208); vgl. dazu H. Klengel, in: *Das Altertum* 7 [1961], 67ff.

Zu Beginn des 2. Jahrtausends war Kleinasien in eine Vielzahl von Fürstentümern und Stammesgebieten aufgegliedert.<sup>14</sup> Die archäologisch oder inschriftlich nachweisbaren Residenzen können als Zentren von tribalen oder territorialen Einheiten angesehen werden, in denen sich die urgesellschaftlichen Verhältnisse in Auflösung befanden. Obwohl die sozialökonomische Struktur dieser Fürstentümer kaum bekannt ist, darf man hier vielleicht von einer „Militärischen Demokratie“ sprechen. Insbesondere war Anatolien zu dieser Zeit gegenüber Mesopotamien oder Syrien hinsichtlich seiner sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung rückständig. Viehwirtschaft sowie ein durch die natürlichen Bedingungen begrenzter Bodenbau bildeten die ökonomische Grundlage, ihre Erzeugnisse neben Arbeitskräften das vorrangige Beutegut. Insbesondere die Nutzung der Kupfer- und Silbervorkommen führte zu Kontakten mit den weiter fortgeschrittenen Gebieten Vorderasiens und ermöglichte es den lokalen Herrschern, in den Besitz von Importgütern zu gelangen und größere Mittel zu akkumulieren, die wiederum zur Festigung der politischen Gewalt eingesetzt werden konnten. Die religiösen Vorstellungen der fremden Kanflente, die sich über mehrere Generationen in Anatolien niederließen, haben offenbar – ebenso wie ihre Schriftlichkeit – keine größeren Spuren in der Kultur, d. h. auch in der religiösen Ideologie hinterlassen, in der vor allem Sonnen- und Wettergottheiten in lokalen Varianten sowie Stein- und Berggötter eine Rolle spielten.<sup>15</sup>

Die Entstehung des hethitischen Staates vollzog sich als ein längerer Prozeß, verbunden sowohl mit Auseinandersetzungen innerhalb Anatoliens als auch einer über den Taurus nach Syrien und Mesopotamien gerichteten Expansion.<sup>16</sup> Bereits die Durchsetzung der Dynastie von Kuşsara wurde als göttliche Fügung deklariert,<sup>17</sup> und die Überschreitung des Tauris galt der offiziellen Tradition zufolge als Vollzug göttlichen Willens.<sup>18</sup> Diese Ansdehnung hethitischer politischer Macht hat in mehrfacher Hinsicht die Entwicklung der religiösen Vorstellungen beeinflußt. Einmal festigte sie die Ideologie vom Königtum, die offenbar schon während der Kämpfe

<sup>14</sup> Zuletzt dazu T. R. Bryce, in: *Altorientalische Forschungen* 12 [1985], 259ff. Das Textzengnis findet sich außer in den altassyrischen Texten aus Kaneš/Kültepe auch in der hethitischen Überlieferung; vgl. den Anitta-Text bei E. Neu, in: *Studien zu den Boğazköy-Texten* 18 [1974].

<sup>15</sup> Vgl. V. Haas, *Hethitische Berggötter und hurratische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen*. Eine Einführung in die altkleinasienischen religiösen Vorstellungen, Mainz 1982. Zur hethitischen Religion allgemein s. A. Goetze, Kleinasien (Kulturgeschichte des alten Orients), München 1957, 130ff., sowie O. R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion*, Oxford 1977. Man darf davon ausgehen, daß die hethitische Gesellschaft im frühen 2. Jahrtausend sowie teilweise noch während des sog. Älteren Reiches noch nicht in der Lage war, Einflüsse aus höherentwickelten Gebieten Vorderasiens in die eigene kulturelle Tradition zu integrieren. Auch später zeigt sich die Übernahme fremder Gottheiten mehr im Sinne einer Addition.

<sup>16</sup> Das Problem der Staatsentstehung bei den Hethitern ist zuletzt vom Verf. auf einer Konferenz in Florenz, Oktober 1984, behandelt worden, vgl. dazu demnächst den Tagungsband. Bereits A. Goetze, in: G. Walser (Hrsg.), *Neuere Hethiterforschung*, Wiesbaden 1964, 25, hat auf das lange Fortbestehen einer *archaic patriarchal order* hingewiesen.

<sup>17</sup> E. Neu, in: *Studien zu den Boğazköy-Texten* 18 [1974]; die althethitische Fassung, die wohl aus dem 16. Jh. stammt, ist die Abschrift einer älteren Vorlage und reflektiert damit wohl Vorstellungen der Zeit des Anitta selbst.

<sup>18</sup> H. Otten, in: *Zeitschrift für Assyriologie* 55 [1963], 156ff. (aitiologische Erzählung über die Überquerung des Tauris).

in Anatolien selbst entstanden war und in der späteren Überlieferung ihren deutlichen Ausdruck fand.<sup>19</sup> Demnach gehörte alles Land dem Wettergott, ebenso Himmel, Erde und alle Menschen. Von ihm wurde der König als Verwalter eingesetzt, und seine Person stand unter unmittelbarem göttlichen Schutz. So war es auch die Gottheit, die dem König die Waffen in die Hand gab, um die umliegenden feindlichen, d. h. noch nicht unterworfenen Länder zu besiegen und deren Gold und Silber nach Hatti zu überführen. Dabei gelangten nicht nur Arbeitskräfte und andere Beute nach Anatolien, sondern es wurden auch fremde, als Repräsentanten der besiegten Gebiete respektierte Götter, vertreten durch ihr Bildnis, nach Hatti verbracht und dort kultisch verehrt.<sup>20</sup> Ihre Präsenz an hethitischen Kultorten, insbesondere in der Hauptstadt Hattuša, stärkte das Prestige des Königs, ihr Kult erweiterte die Vielfalt der in Kleinasien verehrten Götter, deren man sich selbst sehr wohl bewußt war und die durch die Adaptation von Gottheiten vergrößert wurde, die ans nicht eroberten Bereichen stammten. Dominierend und gerade für die Politik zuständig blieben jedoch die einheimischen Götter, vor allem die Sonnengöttin von Arinna sowie der Wettergott; ihnen wurde Rechenschaft gegeben, und ihnen wurden auch die Staatsverträge vorgelegt. Die Sakralisierung des Herrschers machte, vielleicht unter dem Einfluß der jenseits des Tauris angetroffenen Situation, weitere Fortschritte. Neben den an göttliches Herrschaftsmandat gebundenen Titel eines Labarna trat die Bezeichnung als „Meine Sonne“, die eine Beziehung zur Sonnengottheit herstellte und möglicherweise ihren Ursprung dem Kontakt zum syrischen Raum verdankte.<sup>21</sup>

Die Religion diente somit bereits in der Entstehungszeit des hethitischen Staates zur Legitimation und Stützung der sich etablierenden, monarchischen Gewalt. Als eigentliche Zielgruppe dieser Propaganda – oder auch des Selbstverständnisses – ist zunächst wohl weniger die einfache Bevölkerung, sondern eher die Aristokratie Anatoliens anzunehmen.<sup>22</sup> Die religiöse Ideologie hat dann auch zur Aufrechterhaltung und Ansdehnung königlicher Macht gedient, sowohl in Hatti selbst als auch in den Gebieten jenseits des Tauris.

Mit der Hauptverantwortung für den vorschriftsmäßigen und kontinuierlichen Kultvollzug trug der Herrscher zugleich die Verantwortung für das Wohlergehen des gesamten Landes. Nach hethitischer Vorstellung konnten Versäumnisse im Kult katastrophale Folgen für Hatti haben.<sup>23</sup> Als oberster Priester der Staatsgötter war

<sup>19</sup> A. Goetze, Kleinasien, München 1957, 88ff.; O. R. Gurney, *Hittite Kingship*, in: S. H. Hooke (Hrsg.), *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford 1958, 105ff.; F. Starke, in: *Zeitschrift für Assyriologie* 69 [1979], 47ff.

<sup>20</sup> So bereits bezogen für die Zeit des Hattušili I. (um 1650), der die Statue des Wettergottes von Halab aus einem nordsyrischen Kultort nach Hatti bringen, ebenso auch aus anderen südostkleinasienisch bzw. südlich des Tauris gelegenen Orten Götterbilder abtransportieren und hethitischen Tempeln übereignen ließ.

<sup>21</sup> Zum Titel Labarum und dem dazugehörigen Anspruch vgl. F. Starke, in: *Reallexikon der Assyriologie*, VI/5–6 (1983), 404ff.; eine Übersicht über die Titulaturen der hethitischen Großkönige bietet H. Gomnet, in: *Hethitica* 3 [1979], 3ff.

<sup>22</sup> Neuere Forschungen haben gezeigt, daß die „Versammlung“ genannte Institution nicht ein Adelsrat, sondern eher eine Exekutive des Herrschers war, die ans der „Gesamtheit“ (der waffenfähigen Männer?) bestand und den König im wesentlichen unterstützte; s. dazu G. Beckman, in: *Journal of the American Oriental Society* 102 [1982], 435ff., sowie C. Mora, in: O. Curniba, M. Liverani, C. Zaccagnini (Hrsg.), *Studi orientalistici in ricordo di Franco Pintore* (*Studia Mediterranea*, 4), Pavia 1983, 159ff.

<sup>23</sup> Eine solche Auffassung von der Bedeutung königlichen Kultvollzugs ist auch die Er-

der König ohne Konkurrenz; die Tempel waren dem Palast zugeordnet und dienten oft als lokale staatliche, d. h. königliche Verwaltungszentren.<sup>24</sup> Die zahlreichen Reinheitsgebote, die den Herrscher umgaben und seine Person unantastbar machen sollten, hatten neben der Zwecksetzung, göttlichen Zorn und nachfolgendes Unheil zu vermeiden, auch den Effekt eines Schutzes des Königs als politischer Institution und seiner Heraushebung aus der Gesellschaft. Das vorgestellte Herr-Knecht-Verhältnis zwischen Gott und Mensch wurde in die gesellschaftlich-staatliche Praxis übertragen und erhielt daher seine göttliche Legitimation. Eine Vergöttlichung des Königs zu seinen Lebzeiten ist nicht überliefert; wohl aber wurden die verstorbenen Herrscher nach ihrem Tode zu Göttern der Dynastie, und ihre Bildnisse sind dementsprechend bepfert worden.<sup>25</sup> Insgesamt ist eine starke Ritualisierung der offiziellen Sphäre staatlichen Lebens festzustellen, wobei der Herrscher als Repräsentant der Gesellschaft, oft gemeinsam mit seiner Gemahlin, den wichtigsten Platz einnahm. Auch die mythologischen Erzählungen, sofern sie der eignen, d. h. anatolischen Tradition entstammten, wurden in rituelle oder auch magische Texte eingebunden und erhielten damit Platz und Funktion in kultischer Praxis und politischem Leben.<sup>26</sup> Interessanterweise ist diese Einbindung bei den aus der hurritischen oder babylonischen Überlieferung adaptierten Mythen nicht erfolgt; des fremden Ursprungs dieser literarischen Kompositionen sind sich die Hethiter immer bewußt geblieben.<sup>27</sup>

Eine nicht unwesentliche Rolle im Verhältnis der politischen Praxis zur religiös determinierten Ideologie spielte die hethitische Historiographie.<sup>28</sup> Ihr Anliegen war letztlich die Darstellung des gerechten göttlichen Waltens (parā ḥandatar), wo-

klärung dafür, daß die hethitischen Könige das Heer selbst während eines Feldzuges in Feindländer verließen, um kultischen Verpflichtungen nachzukommen.

<sup>24</sup> H. Klengel, in: *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 16 [1975], 181ff. Die lokalen Tempel waren offenbar zugleich Stapelplätze für Abgaben an den Großkönig; ein Teil dieser Naturalabgaben wurde offenbar vom König und seinem Gefolge verbraucht, wenn er auf einer Rundreise zu den verschiedenen Kultplätzen des Staates war. Die Präsenz des Königs, die gewiß auch der Rechtsprechung und Verwaltungsaufgaben diente, war de facto die ernste Geltendmachung seines Sonveränitätsanspruchs und damit mehr als eine Reise, „um die kultischen Ansprüche der Landesgötter zu befriedigen“ (so A. Goetze, *Kleinasiens*, München 1957, 91).

<sup>25</sup> Die hethitischen Könige „wurden Gott“, wenn sie bei ihrem Tode noch regierende Herrscher waren; vor ihren Statuen wurden dann Opfer gespendet, vgl. dazu H. Otten, in: H. Schinökel, *Kulturgeschichte des Alten Orient*, Stuttgart 1961, 366f. Texte s. bei E. Laroche, *Catalogue des textes Hittites*, Paris 1971ff., Nr. 660 (=CTH).

<sup>26</sup> Unter den Ritualen sind wegen ihrer Verbindung mit politischen Ereignissen die von besonderem Interesse, die sich gegen eine Epidemie in der Armee (CTH 394, 424), gegen eine aus dem Ausland eingeschleppte Seuche (CTH 407), gegen Feinde des Königs (CTH 417), gegen Fremde, die gegen das Königspaar ein Delikt begehen (CTH 418) sowie gegen Desertion (CTH 427) wenden. Auch unter den Orakeln finden sich solche, die sich auf politisch-militärische Fragen beziehen, vgl. dazu die Zusammenstellung bei A. Ünal, in: *Texte der Hethiter* 6 [1978], 14ff.

<sup>27</sup> Fremde Gottheiten wurden im Kult in ihrer Landessprache angeredet; man darf aber auch davon ausgehen, daß eine Reihe von ihnen in eignen Tempeln bzw. Räumen verehrt wurden. Bei den seit 1978 in der Oberstadt von Hattusa stattfindenden Grabungen sind unter der Leitung von P. Neve eine ganze Anzahl kleinerer Tempel nebst Wirtschaftstrakten gefunden worden; die Zahl der für die Oberstadt, die zur Zeit des Tudhalija IV. (um 1230) angebaut wurde, nachgewiesenen Tempel ist damit auf 25 angewachsen.

<sup>28</sup> Dazu H. Cancik, *Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung*, Wiesbaden 1976.

mit allem Geschehen der Anschein göttlichen Willens und damit auch der Unvermeidbarkeit gegeben wurde. Selbst menschliches Fehlverhalten konnte dabei noch als das Walten einer besonderen Schutzgottheit deklariert werden. Bekanntestes Beispiel dafür ist die sog. Apologie Hattušilis III., doch finden sich Darstellungen dieser Art auch in den Gebeten. Der Interpretation des eignen Verhaltens als Siinde wurde dabei entgegengewirkt, göttlicher Zorn und göttliche Vergeltung sollten abgewendet werden.<sup>29</sup> Persönliche Frömmigkeit, die oft unzweifelhaft vorhanden war, sowie politisches Kalkül trafen hierbei zusammen. Unklar ist allerdings der Grad der Öffentlichkeit, den gerade diese Texte erreichten.

Kriege wurden auch bei den Hethitern als letztlich göttlicher Auftrag betrachtet. Es waren dementsprechend die Götter selbst, die die Waffen übergaben oder im Kampfe voraneilten,<sup>30</sup> vielleicht vertreten durch Standarten oder Symbole. Zugleich galten die Kriegszüge als das Austragen einer Rechtssache, in der die Götter die Entscheidung fällten. Das bedeutete keinesfalls den Verzicht auf Engagement und pragmatisches Vorgehen. Es ist in diesem Zusammenhang vielleicht von Interesse, daß die überlieferten militärischen Eide<sup>31</sup>, mit denen die Truppen unter die Fahne genommen wurden, gänzlich auf die Anrufung der offiziellen Götter des Staates oder das Ansprechen höherer Ideale verzichten. Den gewiß aus den verschiedenen Landesteilen stammenden, unterschiedliche lokale Gottheiten oder Numina verehrenden und wahrscheinlich nicht immer des Hethitischen mächtigen Soldaten wurden vielmehr einfache Handlungen vorgeführt, die ihrem eignen Erlebnis- und Erfahrungsbereich zugehörten. Sie wurden mit negativen Erscheinungen bzw. Konsequenzen in Verbindung gesetzt und mit entsprechenden Verfluchungen verbunden. So etwa: Hefe – Gären der Hefe im Teig – Krankheit und böses Schicksal; Wachs und Schaffett – Schmelzen und Zergehen – Vergehen auch des Menschen; Sehnenvleisch und Salz – Verschmoren und Zerprasseln – Zugrundegehen, keine Nachkommenschaft; Wasser – Aufsaugen des Wassers durch die Erde und damit Verschwinden ohne Spur – Verschlucken des Menschen durch die Erde, usw. Die Nutzanwendung religiöser Ideologie für politische Zwecke hatte sich nach dem Partner zu richten, der damit angesprochen werden sollte. Das ist auch für die Staatsverträge festzustellen, bei deren Beucidung jeweils bestimmte Gottheiten sowie allgemein bekannte vergöttlichte Naturerscheinungen angerufen wurden.

Man darf aber davon ausgehen, daß die Hethiter der Wirksamkeit der bei Vertragsschluß geleisteten Eide nicht vertraut. Es wurden zur Sicherung hethitischen Machtanspruchs etwa Gouverneure eingesetzt, die die Vasallen, d. h. meistens auch Vertragspartner, zu kontrollieren hatten. So setzte Šuppiluliuma einen seiner Söhne in Karkamiš am Euphrat ein, von wo aus dieser Nord- und Mittelsyrien sowie die unter hethitischem Einfluß stehenden obermesopotamischen Gebiete beaufsichtigte; ein anderer Sohn wurde in Halab/Aleppo installiert. Im letzteren Falle handelte

<sup>29</sup> Neubearbeitung der Hattušili III.-Apologie durch H. Otten, in: *Studien zu den Boğazköy-Texten* 24 [1981]. Der Lebensweg Hattušilis wird dabei als Zeichen des fürsorglichen Waltens der Göttin İštar, als deren Priester der Prinz erzogen worden war, dargestellt. Für die historische Relevanz der Gebete vgl. etwa D. Sürenhagen, in: *Altorientalische Forschungen* 8 [1981], 83ff.

<sup>30</sup> Beispiele dafür finden sich vor allem in den Annalen des Muršili II. sowie anderen Texten der historischen Überlieferung.

<sup>31</sup> N. Oettinger, in: *Studien zu den Boğazköy-Texten* 22 [1976].

es sich um einen als Priester des Wettergottes ausgebildeten Prinzen; da Halab ein bedeutendes Zentrum des Wettergott-Kultes war, versprach sich Šuppiluliuma davon sicher einen positiven Einfluß auf die Sicherung hethitischer Macht in Syrien.<sup>32</sup> Politik und Religion zeigen sich auch hier eng miteinander verbunden.

<sup>32</sup> H. Klengel, Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v. u. Z. III, Berlin 1970, 230ff.