

FREMDE GÖTTER IN HATTI

DIE HETHITISCHE RELIGION IM SPANNUNGSFELD VON SYNKRETISMUS UND ABGRENZUNG

Daniel Schwemer, London

Die Götter des Landes Hatti

Die Gottesvorstellung im hethiterzeitlichen Anatolien ist, wie dies auch für den übrigen Alten Orient gilt, weitgehend von der Analogie zum Menschen und zur menschlichen Gesellschaft geprägt. Wie Menschen haben auch Götter einen Wohnsitz in Form ihres jeweiligen lokalen Tempels, wo sie von den Menschen, ihren Dienern, versorgt und verehrt werden¹. Anders als Menschen können sich Götter freilich – und dies ist nach hethitischer Vorstellung ein typisches Merkmal ihrer Götterlichkeit (*šiyuniyatar*) – in verschiedenen Tempeln zugleich aufhalten oder ihren Tempel im Zorn verlassen und in die Fremde gehen; ebenso selbstverständlich ist es, dass Götter, die als die numinose Verkörperung eines Naturphänomens gelten, zugleich in ihrem Kultbild und in dem mit ihnen assoziierten Naturphänomen gegenwärtig sind². Diejenigen Götter, deren angestammter irdischer Wohnsitz auf dem Gebiet dessen lag, was hethitisch als *Hattušaš utne* oder akkadisch als *māt Hatti*, also „Land von Hattuša“ oder „Hethiterland“ bezeichnet wurde, betrachtete man folgerichtig als die Götter des Landes Hatti, also die einheimischen Götter. Der Kult für diese Götter des Landes Hatti wurde „nach Art von Hattuša“ (*Hattušaš iwar*) durchgeführt³, und im Gebet konnte man die Götter im Sinne des *do ut des* durchaus daran erinnern, dass sie nur im Lande Hatti die ihnen angemessene Verehrung erführen⁴. Zugang zu hethiti-

¹ Besonders deutlich wird dieses Verhältnis zwischen Menschen und Göttern in der Instruktion für Tempelbedienstete, die zuletzt Klinger 2001: 73–81 in deutscher Übersetzung vorgelegt hat (vgl. insbes. I 21ff.).

² Explizit wird die ‚Teilbarkeit‘ der *šiyuniyatar* im Ritual für die Erweiterung des Kultes der Göttin der Nacht thematisiert, das zuletzt Miller 2004: 259–439 bearbeitet und ausführlich kommentiert hat (dort 289f. § 22).

³ S. KUB 21.17 Rs. III 7’–8’ (Tempel nach Art von Hattuša, s. Ünal 1974: II 24), KUB 5.6+ Vs. II 55, 62, Rs. III 6 (Opfer nach Art von Hattuša, s. Sommer 1932: 275–294).

⁴ S. für dieses Motiv der Gebetssprache v.a. Muršilis ‚Pestgebet‘ an die Sonnengöttin von Arinna § 2ff. (zuletzt Singer 2002: 49ff., hier 51). Singer 2002: 11 nennt diese Argumen-

schen Tempeln wurde Fremden, soweit sie nicht als offizielle Gäste des Königs am Kult mitwirkten, in aller Regel nicht gegeben⁵. Umgekehrt galt es als problematisch, Göttern fremder, also außerhalb von Hatti gelegener Länder nach hethitischer Art Opfer darzubringen⁶. Denn ebenso wie sich die Sitten fremder Menschen von dem unterschieden, was im Hatti-Land als schicklich galt, so unterschieden sich auch deren Kulttraditionen, also die Sitten der fremden Götter, von denen des Hatti-Landes.

Krieg als Rechtsstreit zwischen den Göttern

Unmittelbar aufeinander treffen die Götter fremder Länder und die Götter des Hatti-Landes vor allem dann, wenn der hethitische König mit Unterstützung seiner Götter in den Krieg zieht. Wie auch sonst im Alten Orient – und nicht nur dort – dient der Feldzug eines hethitischen Königs stets dazu, der gerechten Sache zum Sieg zu verhelfen. Die kriegerische Auseinandersetzung ist gleichsam ein Rechtsstreit, innerhalb dessen die hethitischen Götter zugleich als Kläger und Richter gegen die sich im Unrecht befindlichen Feindesländer auftreten. Am deutlichsten veranschaulicht dieses Denken neben den einschlägigen Passagen in den Annalentexten⁷ das bekannte mittelhethitische Kriegsritual, das unmittelbar vor einem Feldzug gegen die Kaškäer durchgeführt werden sollte⁸: Zunächst ruft man den Schutzbott Zitharija an, der den König im Feld begleitet. Ihm seien auf Ewigkeit zugeteilte Besitztümer im Norden des hethitischen Reiches von Kaškäern weggenommen worden. Daher erhebt Zitharija bei allen Göttern Klage. Sie,

tationsfigur treffend das „only in Hatti“ motif. Vielfach begegnet dieses Motiv auch in den Evokationsritualen, mit deren Hilfe erzürnte hethitische Götter aus dem Feindesland herbeigerufen werden sollen (zu den Texten s. Haas – Wilhelm 1974).

⁵ Götz 1957: 169 bemerkt in diesem Zusammenhang: „Es ist fast überflüssig zu sagen, daß der Kult ein nationaler ist.“ Tatsächlich legt die Instruktion für Tempelbedienstete ausdrücklich fest, dass bestimmte Fremde, die mit dem Akkodogramm *UBĀRU* bezeichnet werden – es handelt sich dabei wohl v.a. um diplomatische Gäste – am Kult mitwirken dürfen; dagegen ist es einfachen Fremden (heth. *arahzena-*) streng verboten, den Tempel zu betreten (KUB 13.5 Vs. II 11ff. //, s. Klinger 2001: 75f.). Die Mitwirkung von *UBĀRU* genannten Fremden ist auch in den Festritualen selbst gut bezeugt (s. Neu, 1970: 76–79, Nakamura 2002: 222 mit Lit., insbesondere Klinger 1992: 194ff., bes. 199–204 zur Differenzierung zwischen *UBĀRU* und *arahzena-*, Wilhelm 2005).

⁶ S. u., Abschnitt „Fremde Götter jenseits der ‚Kultschichten‘“, zu KUB 5.6+.

⁷ S. schon Götz 1957: 127 mit Belegen. Am klarsten in der Uḫaziti-Episode der Zehnjahr-Annalen Muršilis: *kinuna-wa ehu nu-wa zahhiyawaštati nu-wa-nnaš* ⁴U *BĒLĪYA DĒNAM hanna* „Nun auf, wir wollen gegeneinander kämpfen, und der Wettergott, mein Herr, möge unseren Rechtsstreit entscheiden!“ (Götze, AM 46f.: 13f.).

⁸ Eine Bearbeitung des Textes gibt von Schuler 1965: 168–174, vgl. auch Klinger 2001a: 290f.

die auch selbst unmittelbar von den Eroberungen der Kaškäer betroffen sind, sollen den Prozess zu Zitharijas Gunsten entscheiden, indem sie das Kaška-Land vernichten. Schließlich ruft man die Angeklagten, die Götter des Kaška-Landes, zur Gerichtsversammlung herbei. Die fremden Götter werden zunächst bewirkt, dann aber verliest man ihnen die Anklage: Die Götter von Hatti, so die Anklage, hätten den Göttern des Kaška-Landes nie etwas weggenommen, sie nie geschädigt; dagegen hätten die Götter des Kaška-Landes Streit begonnen und die Götter von Hatti aus ihrem Land verdrängt, und ebenso hätten sich auch die Kaškäer selbst gegenüber den Hethitern verhalten. Damit aber hätten die Kaškäer die Götter und Menschen von Hatti zum Blutvergießen aufgefordert.

Staatsverträge – Abgrenzung und punktuelle Integration

Auch wenn der hethitische König freundschaftliche Beziehungen zu einem fremden Land unterhielt – sei es, dass sich der jeweilige Herrscher dem Großkönig als Vasall unterstellt, sei es, dass ein anderer Großkönig gleichberechtigte Beziehungen zu seinem Bruder auf dem hethitischen Thron unterhielt –, traten die Götter beider Länder zusammen, nun aber um den Vertragsabschluss zwischen den beiden Königshäusern zu bezeugen. So geben die Schwurgötterlisten der hethitischen Staatsverträge durch die Zeiten ein eindrückliches Bild dessen, welche Auswahl von Göttern man am geeigneten dafür hielt, das Gesamt der Götter des Landes Hatti zu dokumentieren⁹. Die Götter des Vertragspartners werden oft nur summarisch genannt; bei Vasallenverträgen fügt man gelegentlich wichtige Götter aus dem Land des Gegenübers in die Schwurgötterliste des Landes Hatti an untergeordneter Stelle ein und vereinnahmt sie so theologisch. Solche punktuellen Modifikationen des hethitischen Reichspantheons in Hinsicht auf den jeweiligen Vertragspartner bleiben aber ohne Einfluss auf das Grundkonzept der Götter des Landes Hatti oder gar auf den Kult in Hattusa¹⁰. Dasselbe gilt natürlich auch für die Erwähnung fremder Götter etwa in den Grußformeln der diplomatischen Korrespondenz, wo – wie auch in den Götterlisten der Staatsverträge – gerne die der Keilschrift mit ihren logographischen Schreibungen inhärente Typologisierung der einzelnen Göttergestalten dazu genutzt wird, den Unterschied zwischen fremd und eigen zu verwischen.¹¹

⁹ Zum hethitischen Reichspantheon s. insbesondere Singer 1994 sowie Schwemer 2006a mit weiterer Lit.

¹⁰ S. Singer 1994: 93–101, Schwemer 2006a: 243–253.

¹¹ So etwa wenn Sonnen- und Wettergott in den Grußformeln der Ägypten-Korrespondenz genannt werden (s. Edel 1994: 40 Nr. 12 Vs. 12f. u.ö.), aber auch der Eid beim Sonnengott, den ein assyrischer Herrscher – wohl Tukultī-Ninurta I. – nach eigener Auskunft dem Hethi-

Fremde Götter als Kriegsbeute

Führten demnach die theologischen Überlegungen beim Abschluss internationaler Verträge in aller Regel nicht zu einer Integration fremder Götter in den Kult der hethitischen Hauptstadt, so gilt die Eroberung fremder Städte gemeinhin als ein Ereignis, das typischerweise zu einer Erweiterung des angestammten hethitischen Pantheons führte. Albrecht Goetze bemerkte in seinen Ausführungen zum hethitischen Kriegswesen schon 1957: „Verglichene man die Heiligtümer einer eroberten Stadt nicht, so wird man vorher die Götter aus der Stadt weggeführt und in das hethitische Pantheon überführt haben.“¹² Tatsächlich ist der Raub von Götterstatuen aus eroberten Städten, das „godnapping“, auch für den hethitischen Kulturreis mehrfach bezeugt: Für die der althethitischen Zeit unmittelbar vorausgehende Epoche berichtet der sogenannte „Anitta-Text“ davon, dass ein König des nordanatolischen Zalpa den Gott des Anitta aus dessen Residenzstadt Neša geraubt habe, es Anitta später aber gelungen sei, die Statue wieder zurück nach Neša zu bringen¹³. Hattušili I. röhmt sich in seinem Tatenbericht, auf seinem Feldzug nach Nordsyrien verschiedene Städte erobert und deren Tempel geplündert zu haben. Zahlreiche kostbare Götter(statuen), die zum Teil namentlich aufgezählt werden, verschleppte er nach Hatti und deponierte sie dort nebst anderen Kostbarkeiten in verschiedenen Tempeln, insbesondere dem der Sonnengöttin von Arinna¹⁴. Seinen Nachfolger, Muršili I., führt ein Raubzug

terkönig – wohl Tuthalija IV. – abverlangt hatte, wird im Bericht über die Geschehnisse und gewiss auch in der nicht erhaltenen Korrespondenz zwischen beiden Herrschern eben bei ¹⁰UTU geleistet, womit jede Seite dann ihre entsprechende Sonnengottheit assoziieren konnte (s. RS 34.165 Rs. 13ff., Brief des Assyrerkönigs an den König von Ugarit, zum Text s. Lackenbacher 1991: 90–100).

¹² Götz 1957: 128 (vgl. auch 135); vgl. danach insbesondere Singer 1994: 85–90, der den fremden ebenso wie eigenen Göttern entgegengebrachten Respekt als besonderes Kennzeichen der hethitischen Kultur beschreibt.

¹³ Vs. 38–42, s. Neu 1974: 12f. und zuletzt Hoffner 1997: 183, wo jedoch in der Übersetzung die Zeilen 41–42 versehentlich ausgelassen wurden. Zur Interpretation des gesamten Passus s. insbesondere Singer 1995.

¹⁴ S. KBo 10.1 Vs. 4–6 // 10.2 Vs. 19–14: Eroberung von Zalpar, Deponierung von Götterbildern und Wagen im Tempel der Sonnengöttin von Arinna, eines stiergestaltigen Götterbildes im Tempel des Wettergottes und neun weiterer Götterbilder im Mezulla-Tempel; 15–20 // 33–40: vollkommene Zerstörung von Ulama und Raub seiner teils namentlich genannten Götterbilder, die im Tempel der Sonnengöttin von Arinna und im Mezulla-Tempel deponiert werden; 35–46 // II 12–45: Eroberung von Hašuwa und Deponierung reicher Beute, vor allem wohl Tempelinventar, darunter auch teils namentlich genannte Götterbilder, in den Tempeln der Sonnengöttin von Arinna und des Wettergottes; Rs. 3–4 // II 54–III 5: Zipašna,

bis nach Babylon, wo er der sogenannten „Marduk-Prophetie“ zufolge das Kultbild des Stadtgottes Marduk erbeutet, wahrscheinlich jedoch ohne es bis nach Hattuša bringen zu können¹⁵. In einem Rückblick auf diese heroischen Tage des hethitischen Königtums beschreibt ein Gebet Muršilis II. jene Raubzüge wie folgt: „Früher pflegte das Land Hatti mit der Hilfe der Sonnengöttin von Arinna die umliegenden Fremdländer (*arahzenaš ANA KUR.KUR.HI.A-TIM*) zu überfallen wie ein Löwe. Und darüber hinaus nahm man, welche (Städte wie) Aleppo und Babylon es zu zerstören pflegte, das Gut all (jener) Länder, Silber, Gold und Götter (DINGIR.MEŠ), und deponierte es jeweils vor der Sonnengöttin von Arinna.“¹⁶

Auffällig ist jedoch, dass abgesehen von dem zitierten Rückblick Muršilis nachalhethitisch in den Annalen oder anderen historiographischen Texten der hethitischen Könige jegliche Hinweise auf den Raub von Götterstatuen und die Plünderung von Tempeln fehlen. Zahllose Städte werden diesen Texten zufolge erobert und niedergebrannt; der hethitische Großkönig mehrt den Wohlstand seines Landes, indem er reiche Beute, Teile der Bevölkerung, Rinder und Kleinvieh mit nach Hatti nimmt¹⁷. Die Plünderung erobter Städte gehört zu den selbstverständlichen Rechten der siegreichen Truppen¹⁸. Nie mehr aber scheinen wir von gebrandschatzten Tempeln und verschleppten Götterbildern zu hören¹⁹.

Deponierung der Götterbilder im Tempel der Sonnengöttin von Arinna; 4–10 // III 6–15: Hah-hu, Deponierung reicher Beute, vor allem wohl Tempelinventar, darunter auch Götterbilder im Tempel der Sonnengöttin von Arinna. Übersetzungen beider Fassungen ins Deutsche mit weiteren Literaturhinweisen bot zuletzt Kümmel 1985: 455–463; Editionen der beiden Versionen geben De Martino 2003 (hethitisch) und De Vecchi 2005 (akkadisch).

¹⁵ S. Borger 1971: 5, I 13–22. Die Marduk-Prophetie berichtet von einem 24-jährigen Aufenthalt des Marduk im Land Hatti. Nach der Agum-kakrime-Inschrift wurden die Statuen von Marduk und Zarpanītu aus dem Land Hana nach Babylon zurückgeführt, verblieben also wohl am Mittleren Euphrat (zum Text zuletzt Hecker 2005: 50–53).

¹⁶ KUB 24.3+ Vs. II 44¹–48² // KUB 24.4+ Rs. 2–5, s. zuletzt Singer 2002: 53.

¹⁷ Die immer wiederkehrende Formel der hethitischen Annalistik zählt Deportierte (NAM.RA.-MEŠ), Großvieh (GUD.HI.A) und Kleinvieh (UDU.HI.A) hintereinander auf oder nennt Deportierte und summarisch das (Beute)gut (*aššu-*), s. mit zahlreichen Belegen zu diesen Formeln und ihren Varianten HW² 336–338.

¹⁸ Besonders klar wird dies darin, dass die Aufteilung des Beutegutes zwischen den hethitischen und verbündeten Truppen in den Staatsverträgen geregelt werden musste (s. etwa die §§ 24ff. des Šunaššura-Vertrages, dazu zuletzt Schwemer 2005: 102ff. mit Lit.).

¹⁹ Außer natürlich im Rahmen der vorwurfsvollen Beschreibung der Untaten, die Feinde gegen die Götter von Hatti begangen haben; s. dafür insbesondere das Gebet von Arnuwanda und Ašmunikkal anlässlich der Raubzüge der Kaškäer (zuletzt Singer 2002: 40–43 Nr. 5 mit Lit.), vgl. aber auch die einschlägigen Topoi in Muršilis Gebeten an Telipinu und die Sonnengöttin von Arinna (Singer 2002 Nr. 8 und 9), zu denen nun ein mittelhethitischer Paralleltext bekannt geworden ist (s. Schwemer 2006b).

Dass dieses Schweigen der Quellen nicht als Zeugnis dafür gewertet werden kann, dass die fremden Heiligtümer von späteren hethitischen Kriegs-herren in der Regel verschont wurden, zeigen einige wenige Passagen, die eine Verschonung der Tempel ausdrücklich – und offensichtlich als den von der Norm abweichenden Fall – erwähnen. So berichtet Muršili II. in den so genannten ‚Taten Šuppiluliumas‘, dass sein Vater die Stadt Karkamış zunächst sieben Tage belagerte, dann aber am achten Tag in einer großen Schlacht eroberte: „In einer furchtbaren Schlacht am achten Tage [kämpfte er] einen Tag lang. Und als er die Stadt besiegt hatte – weil mein Vater die Götter fürcht[ete] – ließ er nicht zu, dass oben in der Burg jemand sich [den Tempeln der Gottheit …] und der Schutzgottheit näherte. [Den Tempeln der Götter] zu nahe kam nicht ein einziger. Vielmehr verbeugte er sich (vor den Göttern).“²⁰ Die *pietas*, die Šuppiluliuma nach der Eroberung von Karkamış darin zeigte, dass er seinen Truppen nur die Unterstadt zur Plünderung freigab, war wohl begründet, wurde Karkamış doch unmittelbar nach seiner Eroberung zum wichtigsten hethitischen Verwaltungszentrum in Syrien; eine Zitadelle aber, die man selbst weiternutzen will, brennt man nicht nieder. Muršili selbst betont in seinen Annalen, dass er ein Heiligtum der Göttin Hatipuna in der Stadt Kapperi und den Tempel des Wettergottes von Hurna nicht angetastet habe²¹. Auch hier, im Gebiet nördlich des hethitischen Kernlandes, das immer wieder von Kaškäern eingenommen wurde, mögen strategische Überlegungen die *clementia* des hethitischen Königs provoziert haben, nutzte Muršili die Stadt Kapperi doch als Heerlager. Andererseits befinden sich Kapperi und Hurna in einem Gebiet, das von hethitischer Seite von jeher als Teil des Landes Hatti beansprucht wurde²²; die genannten Tempel dürften daher nicht als fremde Heiligtümer im eigentlichen Sinne empfunden worden sein.

Doch unabhängig davon, was die exzeptionelle Milde gegenüber bestimmten Heiligtümern im Einzelfall motivierte, scheinen mir die hier zitierten Passagen zweierlei zu zeigen: 1) Die Annahme, nach hethitischer Auffassung sei es gleichsam ein Akt der Gottesfurcht gewesen, die Götter einer eroberten Stadt nach Hattuša zu deportieren, bevor man ihre Tempel plünderte und brandschatzte, damit sie in ihrer neuen Heimat auch weiterhin die ihnen zustehende Verehrung erfahren, kann kaum das Richtige treffen. Denn Gottesfurcht äußert sich den ‚Taten Šuppiluliumas‘ zufolge in der Verscho-

²⁰ 7. Tafel, Rs. III 30–38; die Übersetzung des Passus folgt Klinger 2005: 149.

²¹ Götze, AM 176f.: 35–48.

²² Man beachte, dass die Götter von Hurna in der langen Liste von Landesgöttern genannt werden, die im Rahmen des AN.TAH.ŠUM-Festes beopfert werden (KBo 4.13+ Vs. I 30', zum Text zuletzt Schwemer 2004: 398–405 mit Lit.).

nung der Heiligtümer einer Stadt. 2) Der Umstand, dass sich nach Hattušili I. kein hethitischer König mehr dessen röhmt, Götter(statuen) samt dem Inventar ihrer Tempel nach Hattuša verschleppt zu haben, kann nicht damit erklärt werden, dass die späteren hethitischen Könige Städte plünderten und niederbrannten, ohne dabei die Tempel in Mitleidenschaft zu ziehen. Vielmehr galt die – gewiss regelmäßig erfolgte – Plünderung der Heiligtümer wohl als so problematisch, dass sie im schriftlichen Tatenbericht, der ja auch vor den Göttern Rechenschaft ablegen sollte, geflissentlich übergangen wurde²³.

Zum Problem der theologischen Deutung des ‚godnapping‘

Gleichwohl bleibt die Frage zu beantworten, ob und – wenn ja – wie der Raub von fremden Götterstatuen theologisch gedeutet wurde. Ich deute schon an, dass mir die in der religionsgeschichtlichen Forschung zu den Hethitern gängige Annahme, die geraubten Götterbilder seien aus Respekt vor den fremden Gottheiten in den Kult von Hattuša integriert worden, angesichts der implizit negativen Bewertung des Vorgangs in den Quellen recht problematisch erscheint. Weitere Zweifel drängen sich beim Blick auf die in Hattuša tatsächlich verehrten Götter auf. Trotz der großen Zahl von Gottheiten, die wir aus hethitischen Ritualtexten kennen, lassen sich Kulte aller möglichen fremden Götter aus eroberten Städten außerhalb des Landes Hatti nicht gut nachweisen. Auch jene Gottheiten, deren Kultbilder den Annalen Hattušilis I. zufolge nach Hattuša verschleppt und dort vom König verschiedenen Tempeln geschenkt wurden, lassen sich im Kult der Hauptstadt, soweit ihr Kult dort nicht aus anderen Gründen sowieso voraussetzen ist, im einzelnen nicht nachweisen. Es ist jedoch mit Recht darauf hingewiesen worden, dass die große, nach Lokalpanthea arrangierte Opferliste für die Landesgötter in KBo 4.13+// (AN.TAH.ŠUM-Fest, jh.) neben den Göttern von Aleppo auch diejenigen von Haššuwa und Ulama, also zweier Städte, deren Götterbilder Hattušili I. geraubt hatte, aufführt (I 46', 44', 43'). Dieselbe Liste erwähnt auch die Götter von Tawanaka, ebenfalls eine nord-syrische Stadt, die in Hattušilis Tatenbericht erwähnt wird (I 45'). Die Nennung eben dieser Göttergruppen ist um so auffälliger, als die Städte Haššuwa und Ulama selbst in nachalhethitischer Zeit bedeutungslos geworden waren. Es spricht also viel für die Annahme, dass hier tatsächlich schon in althethitischer Zeit eingerichtete Kulte für jene Göttergruppen aus eroberten

²³ Vergleichbar ist die Situation in den assyrischen Königsinschriften, die nur selten ausdrücklich von der Zerstörung von Tempeln berichten, obwohl auch bei den assyrischen Feldzügen regelmäßig Heiligtümer zerstört worden sein müssen, s. dazu Holloway 2002: 111–117.

Städten, die in den Hofstaat der hethitischen Hauptgottheiten eingereiht worden waren, im 13. Jh. noch eine gewisse Rolle spielten²⁴. Es handelte sich angesichts dessen, dass weitere Belege vollkommen fehlen, jedoch um untergeordnete Göttergruppen, deren Kult ansonsten keine Aufnahme in die regelmäßig vom König durchzuführenden Festrituale fand. Dass den fremden Göttern keine herausragende Bedeutung zugemessen wurde, lässt sich auch daran ablesen, dass die verschleppten Götterbilder in den Annalen Ḫattušilis nicht isoliert als Beutestücke genannt werden. Vielmehr zählt man sie in der Regel, wenn auch in prominenter Stellung und teilweise mit namentlicher Nennung, zusammen mit anderen Teilen des kostbaren Tempel inventars auf, die als Beute abtransportiert wurden²⁵. Zieht man zudem in Betracht, dass anderweitige Belege für ‚Fremdgötterkulte‘ dieses Typs fehlen²⁶, scheint die Annahme am plausibelsten, dass die fremden Kultbilder mit den übrigen Kostbarkeiten im Triumph den Schatzhäusern der jeweiligen Tempel in Ḫattuša zugeführt wurden. Einige Gottheiten wurden der göttlichen Dienerschaft der hethitischen Hauptgötter eingereiht und innerhalb bestimmter Grenzen im Rahmen des Tempelkultes versorgt; angesichts der dürftigen Beleglage müssen viele andere Götterbilder aber wohl als einfache Beutestücke im Tempel deponiert worden sein, soweit sie nicht im Zuge der Eroberung zerstört worden waren, so dass man nur die kostbaren Materialien mit nach Hatti nahm.

Die verbreitete Annahme, die Verschleppung einer Götterstatue nach Ḫattuša ginge regelmäßig mit der Einrichtung eines Kultes für eben diese Gottheit einher, scheint eine weitere Stütze in einem seit den frühen Tagen der Hethitologie bekannten Ritualtext zu finden, gibt doch das ‚Evokationsritual‘ KUB 7.60 (CTH 423), dessen Text inzwischen durch zwei Duplikate besser wiederhergestellt werden kann²⁷, allem Anschein nach geradezu eine rituelle Anweisung zur Integration fremder Götter in das hethitische Pantheon. Tat-

²⁴ So schon del Monte – Tischler 1978: 98, 452; vgl. in jüngerer Zeit auch Hoffner 1992: 97f.

²⁵ Vgl. oben, Anm. 14; allein bei der Zerstörung Ulama und der Eroberung von Zipašna werden auschließlich die Götterbilder als Beute genannt.

²⁶ Zum Sonderfall des Kultes für den Wettergott von Aleppo s.u.

²⁷ Bearbeitungen von KUB 7.60 finden sich bei Haas – Wilhelm 1974: 234ff., Lebrun 1992 und zuletzt del Monte 2005 (mit Berücksichtigung aller Duplikate). KUB 59.59 und KBo 43.52+VBoT 67 wurden 2002 von F. Fuscagni als Duplikate identifiziert (vgl. die entsprechenden Einträge in S. Košaks web-basierter Konkordanz der hethitischen Texte [<http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetkonk/>], dort auch ein Hinweis auf den unpublizierten Paralleltext Bo 3828; das erstgenannte Fragment wurde freilich schon 1992 von H. A. Hoffner als hierher gehörig erkannt, s. Singer 1995: 345 Anm. 9). Fuscagni wird, wie er mir mitteilt, demnächst in *KASKAL* eine Neubearbeitung des Textes vorlegen. Getrennt halten von diesem ‚Evokationsritual‘ (zur Problematik des Begriffs im folgenden) müssen jene Rituale, die der Herbeirufung erzürneter hethitischer Götter aus dem Feindesland dienten.

sächlich werden in diesem Ritual die Götter einer feindlichen Stadt rituell herbei und aus ihrer Stadt heraus gelockt, auf dass sie sich von ihrem Heimatland abwenden und dem hethitischen König fortan wohlgesonnen sind²⁸. Die Götter der Feindesstadt werden rituell aus ihrem angestammten Kontext gelöst und in die Reihe derjenigen Götter integriert, die dem hethitischen König beistehen. Aus Göttern des Feindeslandes werden Götter des Landes Hatti – ein Vorgang, der schon in den ersten Beiträgen zu KUB 7.60, mit dem römischen Ritual der *evocatio* verglichen wurde²⁹: Wie Juno, der Stadtgöttin von Veii, nach der Einnahme der Stadt 396 v. Chr. wegen der zuvor durchgeführten *evocatio* ein Tempel auf dem Aventin errichtet wurde, so wurde auch das Pantheon von Ḫattuša mit jedem im Krieg durchgeführten Evokationsritual um fremde Götter bereichert.

Ein näherer Blick zeigt jedoch, dass unser hethitisches ‚Evokationsritual‘ nur bedingt mit der römischen *evocatio* verglichen werden kann. 1) Das Herausrufen der Götter aus der Feindesstadt wird im hethitischen Ritual nicht vor der Eroberung der Stadt durchgeführt, sondern erst, nachdem der Feind bereits besiegt ist. 2) Den namentlich nicht einzeln genannten Göttern der Feinde wird kein Kult in der hethitischen Hauptstadt versprochen; man begnügt sich allem Anschein nach mit den innerhalb des Rituals selbst vorgesehenen Opfern: Zunächst werden die männlichen und weiblichen Gottheiten jeweils mit der Schlachtung eines Schafes angelockt; am Ende des Rituals erhalten sie Brot und Bier; der Umfang dieser Speiseopfer wird ausdrücklich ins Belieben des Ritualherrn, in aller Regel also des Königs, gestellt³⁰. 3) Die Evokation bildet nur den ersten Teil des Gesamtrituals, dessen eigentlicher Zweck die Weihung der besieгten Stadt an den Wettergott ist³¹. Die Weihung besieгter Städte an den Wettergott ist aus den historiographischen Texten wohlbekannt³². Es handelt sich dabei um die schlimmstmögliche Bestrafung einer feindlichen Stadt durch den hethitischen König. Die Stadt wird dem Erdboden gleichgemacht, sie wird rituell, gleich einem Opfertier, dem Wettergott übereignet (*šipand-* „weihen“, „opfern“) und so zu

²⁸ KUB 7.60 Vs. II 30–32 // KBo 43.52+ Vs. I 12'–14': *mu-kan ANA LUGAL aššuli anda neyatten šumel-ma ANA KUR-TI awan arha namma tiyatten* „... und wendet euch dem König heilbringend zu, von eurem Land aber tretet nunmehr weg!“

²⁹ S. Haas – Wilhelm 1974: 235.

³⁰ S. KBo 43.52 Rs. IV 5–7.

³¹ S. dazu schon Roszkowska-Mutschler 1992: 8f. und passim, die richtig auf die Zweiteilung des Rituals in *evocatio* und „*execration*“ hinweist.

³² S. Roszkowska-Mutschler 1992 sowie del Monte 1993: 121 und 2005 mit den einschlägigen Belegen.

einem sakrosankten Ort gemacht (*šuppiyah-* „heiligen“)³³, dessen Wiederbesiedlung auf ewig verboten ist (*natta āra*)³⁴. Das Gelände der Stadt dient den Stieren des Wettergottes als Weide; wer auch nur ein Haus in diesem Gebiet errichtet, den ereilt der Fluch des Wettergottes (KUB 7.60 Rs. III 18'-31'). Die völlige Vernichtung einer feindlichen Stadt wurde vom hethitischen König nicht leichthin befohlen. Am Ende der Ritualvorschrift findet sich ein Bericht über die Einholung von Eingeweideomina, mittels derer im Fall der Zerstörung einer kaškäischen Stadt³⁵ überprüft wurde, ob das Vorgehen im Einklang mit dem Willen der Götter stand (KBo 43.52 Rs. IV 8ff.).

Wollte man das Ritual mit den Termini der römischen Religionsgeschichte beschreiben, so sollte man statt von ‚Evokationsritual‘ besser von der *consecratio* einer Stadt mit einer unmittelbar vorausgehenden *evocatio* ihrer Götter sprechen³⁶. Damit ist aber noch nicht die uns eigentlich interessierende Frage geklärt, was mit den einmal aus ihrer Stadt herausgerufenen Göttern nach hethitischer Vorstellung weiter geschah. Soweit die überlieferte Ritualvorschrift erkennen lässt, spielen innerhalb des Konsekurationsrituals die Kultbilder der fremden Götter, die dem Eroberer ja in die Hände gefallen sein müssen, keinerlei Rolle³⁷. Versprechen irgendwelcher Art in Hinsicht auf eine künftige Verehrung wurden vor der Eroberung nicht gegeben; vielmehr beschreibt der Text ausdrücklich, dass sich der hethitische König vor der Schlacht an den Wettergott, seinen Herrn, wandte, dem er den Sieg verdankt und dem nun ja auch das Gelände der Stadt übereignet wird³⁸. Ob wir davon ausgehen dürfen, dass der hethitische König vor der Schlacht dem

³³ S. KUB 7.60 Rs. III 17', KBo 43.52 Rs. IV 13, 24; zur Verbindung der Verben *šipand-* und *šuppiyah-* in diesem Zusammenhang schon Götz, 1957: 128 Anm 8 mit den zwei einschlägigen Passagen aus den Annalen Muršilis (AM 36f. I 17f., 166ff. II 17ff.). Zur davon abweichenden Terminologie in den entsprechenden althethitischen Texten s. Roszkowska-Mutschler 1992.

³⁴ S. KBo 43.52+ Rs. IV 16, 28.

³⁵ S. KBo 43.52+ Rs. IV 31: URU *ga-aš-ga-a[š]* ... (davor etwa der Stadtname Tumanna zu ergänzen?).

³⁶ Vgl. die bei Macrobius, *Saturnalia* III 9, 9ff. berichtete Weihung von Karthago nach der vorhergehenden *evocatio* der Juno von Karthago, dazu ausführlich Versnel 1976: 366f., 375ff. sowie Beard – North – Price 1998: 111 (vgl. auch 132ff.).

³⁷ Anders Roszkowska-Mutschler 1992: 11, die eine Verwendung der Götterbilder voraussetzen möchte: „This implies that at about the same time the statues of the gods are taken away from the enemy city to be placed later in the temples of the Hittite gods and worshipped there.“

³⁸ S. KUB 7.60 Rs. III 12'-16' // KUB 59.59 Vs. II 14'f. (Rezitation nach dem eigentlichen Evokationsritus, angesprochen sind die Gottheiten der feindlichen Stadt, Sprecher ist der König): „Seht, die Stadt war mir verhasst. Da rief ich den Wettergott, meinen Herrn, an: ‚Möge der Wettergott, mein Herr, mir den Wunsch erfüllen, mir den Wunsch verwirklichen!‘ Da lieferte er sie mir aus und ich zerstörte sie.“

Wettergott das Gelände der Feindesstadt im Gebet für den Fall eines Sieges bereits als Geschenk im Sinne einer *devotio hostium*³⁹ versprochen hatte, bleibt unsicher. Die Orakel betreffs der Konsekration und Vernichtung wurden offenbar erst nach der Eroberung eingeholt. Festzuhalten gilt jedenfalls: Anders als in den römischen Evokations- und Devotionsritualen dient die *evocatio* der feindlichen Götter nicht in erster Linie dazu, ihre Unterstützung für den hethitischen König zu gewinnen; denn in der Niederlage haben sie sich ohnehin bereits als machtlos erwiesen. Wichtig ist aber, die Stadt vor ihrer endgültigen Vernichtung völlig zu räumen; und die Götter der Stadt werden nicht ‚getötet‘, sondern aus der Stadt herausgerufen und mit Hilfe von Opfern mit ihrem Geschick versöhnt. Dass der hethitische König den fremden Göttern soviel Bedeutung zumaß, dass man ihnen mehr als einen Opferplatz außerhalb der Stadt als Heiligtum zubilligte, bezeugen die Texte nicht ausdrücklich. Man könnte jedoch vermuten, dass die bei einem solchen Ritual evozierten Gottheiten eben jene waren, die an untergeordneter Stelle in den hethitischen Tempelkult integriert wurden. Diese Annahme gewinnt um so mehr Plausibilität angesichts dessen, dass zumindest Ulama nach Auskunft der ‚Annalen‘ Hattušilis I. umfassend zerstört und, worauf schon H. Roszkowska-Mutschler mit Recht hinweist, aller Wahrscheinlichkeit nach einem Konsekurationsritual unterzogen wurde⁴⁰. Es scheint mir jedoch kaum angängig, das sehr spezifische Stadtkonsekurationsritual als Deutungsmuster für die gewöhnliche Plünderung besiegter Städte und ihrer Heiligtümer herzunehmen. Die Integration fremder Gottheiten in das hethitische Pantheon im Zuge der Eroberung scheint eher die Ausnahme als die Regel gewesen zu sein. Sie erfolgte nach meinem Dafürhalten nur dann, wenn die völlige Vernichtung und Konsekration eine vorgängige Entleerung der Stadt erforderte, die dann neben der Deportation der Bevölkerung auch die Deportation der Gottheiten im engeren Sinne einschloss.

Zur inneren Struktur des Pantheons der Landesgötter

Ein Blick auf die innere Struktur dessen, was den Schwurgötterlisten und anderen einschlägigen Texten zufolge als das Pantheon der Götter des Landes Hatti galt, zeigt allerdings sogleich, dass es sich dabei keineswegs um ein ethnisch homogenes Gebilde handelte. Vielmehr spiegelt sich auch im Pantheon der Landesgötter die aus der hethitischen Ritualliteratur wohlbekannte Tatsache, dass die religiöse Vorstellungswelt, wie sie aus den am he-

³⁹ Zur Terminologie s. Versnel 1976: 375ff. Die *devotio* der Feinde an die (eigenen) Götter erfolgt vor der Kampfhandlung und wird nach dem Sieg durch eine *consecratio* eingelöst.

⁴⁰ S. Roszkowska-Mutschler 1992: 8f.

thitischen Hof verwendeten Texten der religiösen Praxis entgegentritt, vom Neben- und Miteinander unterschiedlicher Traditionen geprägt ist, die in der Hethitologie nicht ohne Berechtigung als ‚Kultschichten‘ angesprochen werden⁴¹. In der hethitischen Religion und ebenso im Pantheon der Götter des Landes Hatti finden sich daher hethitische, luwische, hattische und hurritisch(-nordsyrisch)e Traditionen und Texte, die je nach dem Zeitpunkt ihrer Adaption und der im Einzelfall vorliegenden Textsorte mehr oder weniger fest miteinander verbunden oder nebeneinander gestellt wurden⁴². Trotz dieser Vielfalt ist das Pantheon der Götter des Landes Hatti jedoch, wie Itamar Singer in verschiedenen Beiträgen zum hethitischen Reichspantheon nachgewiesen hat, keineswegs grenzenlos⁴³. Vielmehr reflektiert es eben genau jene kulturellen Traditionen, die *innerhalb* der Grenzen dessen präsent waren, was man als Land von Hattuša betrachtete. Dieses umfasste während der Großreichszeit im wesentlichen das Kernland von Hatti mit Oberem und Unterem Land sowie das mit Hatti vereinigte Kizzuwatna in Süd-Anatolien. Wichtig scheint mir in diesem Zusammenhang, festzustellen, dass die Adaption der unterschiedlichen religiösen Traditionen in diesem Gebiet am hethitischen Hof nicht auf punktuelle militärische Eroberungen zurückgeht, sondern längerfristigen Entwicklungen der Akkulturation geschuldet ist⁴⁴.

Fremde Götter jenseits der ‚Kultschichten‘

Innerhalb der jeweiligen Kultschichten fanden natürlich auch viele nicht-anatolische Gottheiten – wie etwa die Ištar-Šawuška von Ninive – Eingang in den Kult von Hattuša, wo sie aber, da man sie sich ja mitsamt ihrem jeweiligen kulturellen und sprachlichen Kontext gleichsam angeeignet hatte,

⁴¹ Zum Terminus und seiner Verwendung s. in jüngerer Zeit Klinger 1996: 6–16.

⁴² Gottheiten, die allein in Übersetzungen fremder, importierter Texte vorkommen und außerhalb dieses unmittelbaren Kontextes keine Rolle in der hethitischen Religion spielen (z.B. Elkunirša), können hier unberücksichtigt bleiben.

⁴³ Singer 1994, 1995, 1996 (dort insbesondere das 5. Kapitel).

⁴⁴ Dies gilt auch für die Integration kizzuwatnischer Traditionen. Zwar war die Geschichte Kizzuwatnas in der spät-hethitischen und mittelhethitischen Zeit durchaus von militärischen Konflikten mit den hethitischen Königen geprägt, doch hebt sich der Šunaššara-Vertrag, der letztlich die Integration Kizzuwatnas in das hethitische Herrschaftsgebiet beurkundet, in vieler Weise signifikant von anderen Vasallenverträgen ab. Die dynastischen Verbindungen zwischen den beiden Königshäusern führten schließlich zum Ende des eigenständigen kizzuwatnischen Königstums, und Kizzuwatna wurde von einem Mitglied der hethitischen Königsfamilie mit dem Titel ‚Priester‘ regiert. Im Zuge dieser engen Verbindung und nicht zuletzt durch die überragende Rolle, die die kizzuwatnische Prinzessin Puduhepa am hethitischen Königshof spielte, fanden kizzuwatnische Texte und Vorstellungen dann breiten Eingang in die am hethitischen Hof gepflegten religiösen Traditionen.

nicht im eigentlichen Sinne als fremde Gottheiten galten. Doch auch abseits der Haupttraditionsströme der hethitischen Rituelliteratur begegnen vereinzelt fremde Gottheiten im engeren Sinne.

Der große Orakeltext KUB 5.6+ (CTH 570), den Ferdinand Sommer schon 1932 im wesentlichen richtig erschlossen hat, berichtet von Orakelanfragen im Zusammenhang mit einer Erkrankung des hethitischen Großkönigs, bei dem es sich wahrscheinlich um Tuthalija IV. handelt⁴⁵. Durch Orakel wird festgestellt, dass eine Gottheit, für die – offenbar in Hattuša – nach Art einer gewissen Mezzulla Riten durchgeführt wurden, über die Art ihrer Verehrung erzürnt ist und nach einer rituellen Behandlung nach den Sitten des Landes Aštata in Nordsyrien verlangt. Man sendet daraufhin nach Aštata, befragt die dortigen Ritualexperten nach dem richtigen Procedere und lässt auch einen Priester aus Aštata nach Hattuša kommen. Es liegt nahe, dass die fragliche Gottheit selbst aus Aštata stammt und am Königshof in Hattuša Verehrung genoss. Ob es sich dabei um die auch andernorts belegte Išhara von Aštata handelt, bleibt ungewiss⁴⁶.

Derselbe Text enthält auch den berühmten Passus, in dem danach gefragt wird, wie eine Gottheit aus Aḥhijawa und eine Gottheit aus Lazpa (Lesbos), also Gottheiten aus der Ägäis, rituell behandelt werden sollen. Der Kult der fremden Gottheiten ist offensichtlich auch hier eng mit dem Königshof verbunden, will man sie doch, wenn dies durch das Orakel bewilligt wird, nach Art von Hattuša zusammen mit der persönlichen Schutzgottheit des Königs beopfern⁴⁷.

Die Anwesenheit der genannten fremden Gottheiten am hethitischen Königshof lässt sich kaum durch die Verschleppung der entsprechenden Götterstatuen erklären; vielmehr dürfte die wichtige hethitische Garnison in Aštata im einen, und diplomatische Kontakte im anderen Fall für die Einführung der jeweiligen Kulte am königlichen Hof von Hattuša gesorgt haben. Auf in ähnlicher Weise neu eingeführte Kulte weist wohl auch ein Teil der Belege

⁴⁵ Zum Text s. grundlegend Sommer 1932: 275–294, für eine eingehende Diskussion nicht zuletzt auch der Datierung des Textes s. van den Hout 1998: 19ff.

⁴⁶ KUB 5.6+ Vs. I 7–48; eine Teilübersetzung dieses Passus gibt Beal 2002: 23–25. Prechel 1996: 102f. geht davon aus, dass die vorliegende Gottheit aus Aštata die Išhara von Aštata meinen müsse; eindeutige Indizien dafür fehlen jedoch im Text.

⁴⁷ KUB 5.6+ Vs. II 57–64, bearbeitet bei Sommer 1932: 282f. Eine andere aus dem Westen importierte Göttergestalt scheint sich bei van Gessel 1998: II 789 mit dem Wettergott von Arzawa zu finden; der Beleg KUB 14.13 Vs. I 16 („Pestgebet“ CTH 378.IV) stellt sich bei näherem Zusehen jedoch als fragmentarisch heraus; die schon von Götz und nun auch von Singer 2002: 64 vorgeschlagene Ergänzung des Ortsnamens als Arzija kann angesichts der Gesamtbeleglage mehr Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen (vgl. auch del Monte – Tischler 1978: 43f., 45, die offenbar eine Ergänzung Arzawa bevorzugen).

für sogenannte „neue Götter“ (DINGIR-LUM GIBIL) hin, auch wenn der Begriff oft nur eine neue Götterstatue für eine schon zuvor in Ḫatti oder auch am jeweiligen Ort verehrte Gottheit bezeichnet⁴⁸. Vor allem aber die Orakelanfrage KUB 5.3+ Vs. I 54-II 49 weist darauf hin, dass der Terminus „neue Gottheit“ tatsächlich den Kult einer (mehr oder weniger) fremden, neu eingeführten Gottheit meinen kann. Denn dort wird in den Orakelanfragen, die klären sollen, welche Gottheit im Zorn eine bevorstehende Seuche unter den Truppen der Hauptstadt verursachen wird, alternativ gefragt, ob eine neue Gottheit oder aber eine (angestammte) Gottheit der Stadt Ḫattuša erzürnt sei. Auch hier scheint die neue Gottheit bei Hofe eingeführt worden zu sein, handelt es sich doch um eine „neue Gottheit des Königstums“ (DINGIR-LUM GIBIL LUGAL-UT-TI), die in einem Tempel in Ḫattuša selbst verehrt wird⁴⁹.

Doch auch außerhalb der Sphäre des Königshofes lässt sich der Kult von im engeren Sinne fremden Gottheiten, die nicht im Zuge der Adaption eines komplexen Traditionszusammenhangs nach Ḫatti gelangten, scheinbar vereinzelt an hethitischen Heiligtümern nachweisen. Eine Gruppe von großreichszeitlichen Kultinventaren, die den Zustand der Heiligtümer in einer Reihe von offenbar nicht allzuweit voneinander entfernten Ortschaften für die königliche Verwaltung festhalten (CTH 510, 511), verzeichnen Kulte assyrischer Götter (Aššur⁵⁰, Wettergott von Aššur⁵¹, Ištar von Ninive⁵²),

⁴⁸ So sicherlich im Ritual zur Etablierung eines neuen Tempels für die Göttin der Nacht (s. Miller 2004: 259ff.) und verschiedenen Kultinventaren (s. die Belege in *CHD L-N* 456b).

⁴⁹ Der Text wurde zuletzt von Beal 1997: 209–211 in Übersetzung vorgelegt (mit Lit., vgl. auch Beal 2002: 30); zur Frage, ob es sich um eine Gottheit des Königstums handele, s. II 19ff., zur Frage ihrer Verehrung in einem Tempel in Ḫattuša selbst II 27ff., 30ff. Beal, loc. cit., übersetzt in II 9f., der Alternativfrage, ob eine Gottheit aus Ḫattuša auch als Verursacher der Seuche zu gelten habe, prononciert: „Will it be some Hittite god also causing the plague up in Ḫattuša?“ (*nu-kán Úš-an INA uru* HAT-TI še-er DINGIR-LIM *ur* HAT-TI-ia ku-iš-ki DÜ-zí). Eine solche Übersetzung mag in ihrer Implikation, bei der neuen Gottheit handele es sich nicht um eine hethitische, sondern eine fremde Gottheit, zweifellos das Richtige treffen; man kann aber nicht mit letzter Sicherheit ausschließen, dass die Gottheit nur neu im Stadtpantheon von Ḫattuša war, ohne eigentlich aus der Fremde importiert worden zu sein.

⁵⁰ CTH 511: KBo 13.251 Rs. 5; CTH 530: KBo 26.167 Rs. III 5.

⁵¹ CTH 510: KUB 38.6+ Vs. I 11', 14', 23', 30', 35', Rs. IV 13' (s. Rost 1961: 185ff.), 38.10 Rs. III 7' (s. Rost 1961: 197, zu den beiden letzteren vgl. Otten – Rüster 1982: 141 mit Anm. 3), 57.106 Vs. II 10, 36 (vgl. Forlanini 1992: 178 Anm. 54). CTH 511: KUB 12.2 Vs. I 10, Rs. IV 18 (CTH 511, s. Carter 1962: 74ff.), HT 14: 17'. In fragmentarischem Kontext begegnet der Wettergott von Aššur vielleicht auch in dem Orakelprotokoll KUB 49.41+(+) Rs. IV 14' (CTH 577).

⁵² CTH 510: KUB 38.6+ Vs. I 18', 23 Rs. IV 3', 12', 22'; 38.10 Rs. III 5', 57.106 Vs. II 19, 36, 40, CTH 511: HT 14: 15'.

syrischer Götter (Milku⁵³, Wettergott von Harrān⁵⁴, Flussgott Balī⁵⁵) und der Ištar von Babylon⁵⁶; sie stehen neben Kulen für andere, mehr oder weniger bekannte, anatolische Gottheiten, darunter nicht-hethitisch-anatolische Götter, so der Wettergott von Azzi⁵⁷ und der Wettergott von Hajaša⁵⁸. Sieht man von der Ištar von Ninive ab, lassen sich alle genannten fremden Götter nur hier im hethitischen Kult nachweisen. Im Kommentar zur *editio princeps* des wichtigsten Vertreters aus der unter CTH 510 gebuchten Gruppe von Kultverwaltungstexten bemerkte L. Rost daher, dass „man die ... erwähnten Orte nicht im hethitischen Kernland, sondern mehr in der Gegend von Obermesopotamien vermuten [möchte]“ (1961: 188). Doch wäre es ausgesprochen ungewöhnlich, dass Kulte weitab des hethitischen Kernlandes in dieser Weise inspiziert wurden. J. Hazenbos hält gleichwohl angesichts der genannten Gottheiten eine Lokalisierung im Südostanatolien für wahrscheinlich⁵⁹. Für die Gruppe CTH 511 hat Ph. Houwink ten Cate aufgrund prosopographischer Überlegungen eine Lokalisierung in Kizzuwatna vorgeschlagen, eine Landschaft, die auch sonst in den Kultinventaren Berücksichtigung findet⁶⁰. Die meisten der genannten Ortschaften lassen sich anderweitig freilich nicht nachweisen. Der einzige sichere Haftpunkt ist wohl die Nennung der Stadt Mallita in CTH 510, die nach einem altassyrischen Itinerar zwei Tagesreisen westlich des kappadokischen Kaneš-Neša, also im Gebiet südlich des Mittleren Kızılırmak mitten im hethitischen Kernland zu suchen ist. Man wird mit M. Forlanini folgern dürfen, dass alle genannten Ortschaften in dieser Gegend gelegen haben müssen⁶¹, und angesichts der Gemeinsamkeiten zwischen den Textgruppen CTH 510 und 511 auch für letztgenannte Gruppe nicht unbedingt an einer Lokalisierung

⁵³ CTH 510: KUB 38.6+ Vs. I 12', 15', 23', Rs. III 5', IV 11', 21', 38.10 Rs. IV 15, 57.106 Vs. II 19; CTH 511: KUB 38.16 Vs. 9', HT 14: 10'.

⁵⁴ Mehrfach in KUB 38.6+ (CTH 510), für die Belege im einzelnen s. van Gessel 1998: II 799 unten.

⁵⁵ idBaluhašša in KUB 38.6+ Vs. I 25' (CTH 510).

⁵⁶ KUB 38.6+ Rs. IV 12' (CTH 510).

⁵⁷ CTH 510: KUB 38.6+ Rs. IV 13', 38.10a: 12'.

⁵⁸ CTH 511: KUB 12.2 Vs. I 24.

⁵⁹ Hazenbos 2003: 197; seine Annahme, dass „it is not to be excluded that there is a direct relation between the occurrence of the Stormgod of Aššur in this text (*sc.* CTH 510) and the hostilities between Ḫatti and Assyria“ (Konflikt zu Zeiten Tuthalijas IV.) will mir wenig einleuchten (ähnlich Archi 2006: 152, der die in CTH 510 genannten Kulte freilich in Nordanatolien situieren will, eine Annahme, die nur auf der Gleichsetzung des in KUB 38.6+ Vs. I 21' genannten Šapitta mit dem nordanatolischen Šapittuwa fußt).

⁶⁰ 1992: 108 mit Anm. 61 (S. 145).

⁶¹ Forlanini 1992: 178f. und passim, dort auch zu dem ebenfalls in CTH 510 belegten Ort Kanzana.

im äußersten Südwesten oder Südosten festhalten wollen. Da wir uns mit dem Raum um den Mittleren Kızılırmak aber im Kerngebiet der assyrischen Handelskolonien des 18. Jh. befinden und aus altassyrischen Texten wohlbekannt ist, dass die assyrischen Händler Kulte für ihre heimischen Gottheiten in Anatolien einführten, läge die Annahme nahe, dass hier Kulte syromesopotamischer, insbesondere aber assyrischer Götter, die in der altassyrischen Zeit eingerichtet worden waren, in einigen Siedlungen bis in das 13. Jh. überdauerten⁶². Dieselbe Erklärung scheint mir auch für ein Heiligtum der babylonisch-assyrischen Göttin Nanaja unweit von Turmitta am plausibelsten zu sein⁶³. Wenn es sich bei allen genannten Gottheiten um *survivals* aus der altassyrischen Zeit handelte, könnte eine eigentlich hethiterzeitliche Adaption der Kulte dieser Gruppe fremder Götter sicher ausgeschlossen werden. Nicht erklären kann eine solche Hypothese jedoch die Verehrung der nordostanatolischen Wettergötter von Azzi und Hajaša, die ebenfalls in CTH 510 bzw. 511 belegt sind. Auch dass in derlei unbedeutenden Orten abseits der Hauptstadt Gottheiten im Zuge der diplomatischen Kontakte des Königshauses etabliert wurden, ist äußerst unwahrscheinlich. Plausibler erscheint mir mit Ph. Houwink ten Cate anzunehmen, dass solche Gottheiten mit Deportierten verschleppt wurden, die entweder Götterbilder mitnahmen oder für die Götter aus der Heimat an ihrem neuen Wohnort neue Kulte errichteten⁶⁴. Dies schließt freilich nicht aus, dass ein Teil der genannten Gottheiten, wie etwa Aššur, das Paar assyrischer Wettergott und ninivitische Ištar oder Nanaja bereits seit altassyrischer Zeit verschiedenenorts verehrt wurden.

Zusammenfassung

Fremde Götter waren in Ḫatti wohlbekannt; man wusste genau, sie von den Göttern des Landes Ḫatti zu unterscheiden, auch wenn das Pantheon der Landesgötter seinerseits das Produkt vielfältiger Akkulturationsvorgänge innerhalb Anatoliens war. Nichts spricht für die Annahme einer beständigen Vermehrung der in Ḫattuša verehrten Götter durch die Verschleppung fremder Götterstatuen im Zuge der Eroberung fremder Städte, auch wenn im Sonderfall der Konsekration und völligen Vernichtung feindlicher Siedlungen mit der Eingliederung fremder Kulte auf diesem Wege zu rechnen ist. Manche Gottheiten fanden mit aus der Fremde Deportierten Eingang in lokale Kulte. Andere fremde Gottheiten wurden wohl vor allem durch den

⁶² So Forlanini 1992: 178.

⁶³ KUB 48.105 + KBo 12.53 Vs. 42 (CTH 530, Kult in Malitaškuriya, zur Lokalisierung del Monte 1992: 100). Nanaja begegnet im hethitischen Kult nur hier.

⁶⁴ S. Houwink ten Cate 1992: 108, vgl. auch Hazenbos 2003: 196f.

diplomatischen Kontakt in die am Königshof gepflegten Kulte integriert; ihre Verehrung nach hethitischer Art galt als nicht unproblematisch, sie gewannen nie besondere Bedeutung im religiösen Leben der Residenzstadt. Einen Sonderfall stellt allerdings – dies muss hier abschließend immerhin eingefügt werden – der Kult des Wettergottes von Halab in Ḫattuša dar, der – m. E. unabhängig von dem Raub der Statue des Wettergottes von Halab von Haššuwa durch Ḫattušili I. – wohl schon in althethitischer Zeit in Ḫattuša etabliert wurde und späterhin eine zentrale Stellung im Kult der Hauptstadt einnahm⁶⁵. Doch insgesamt gilt festzuhalten: Die den Hethitern nicht nur in der Populärliteratur⁶⁶ wegen der Vielzahl der in Ḫattuša in unterschiedlichen Sprachen verehrten Gottheiten so gerne zugeschriebene Haltung der religiösen Toleranz gegenüber fremden Kulten ist eine moderne Schimäre. Die hethitische Gottesvorstellung ist strukturell nicht mehr und nicht weniger xenophil oder xenophob als jede andere polytheistische Religion des Alten Orients. Die punktuelle Adaption fremder Kulte erobter Städte kann nicht als Zeichen des Respekts vor den fremden Göttern, religiöser Toleranz oder gar als Strategie zur Integration unterworferner Menschen⁶⁷ gedeutet werden; vielmehr war sie einerseits bestimmt von der anthropomorphen Gottesvorstellung, die fremde Götter den hethitischen Göttern als Dienern zugesellte wie auch der König Deportierte zur Arbeit verpflichtete, andererseits aber auch bedingt durch spezifische Vorstellungen, die mit dem Ritual der *consecratio* einer Feindesstadt verbunden wurden.

⁶⁵ S. Schwemer 2001: 494ff. (dort manches revisionsbedürftig). Singer 1994: 86f. folgend scheint mir die „Puhanu“-Chronik ein wichtiger Schlüsselbeleg für die frühe Adaption des Kultes des aleppinischen Wettergottes zu sein, die letztlich im Kontext der ungewöhnlichen überregionalen Bedeutung dieser Lokalgestalt des Wettergottes zu verstehen ist.

⁶⁶ Herausgegriffen seien nur etwa Bin-Nun 1975: 188 über Tawananna („Her foreign influence was rejected, which is very surprising in this, most tolerant, ancient country, in which all gods were honoured“) und Singer 1994: 88 („That for the Hittites respect and reverance was due to all gods, both their own and those of others, is also shown by their deep indignation over the enemy's refusal to treat the gods of Hatti with similar respect“). Auch Otten 1984: 52 billigt den Hethitern „eine große Toleranz ... gegenüber fremden Kulten und Riten“ zu.

⁶⁷ Vgl. Bryce 2003: 84 („their overlord's policy of incorporating the gods of all conquered regions into the Hittite pantheon“).

LITERATUR

- Archi, A.
- 2006 „Hurrian Gods and the Festivals of the Hattian-Hittite Layer“, in: Th.P.J. van den Hout (ed.), *The Life and Times of Hattušili III and Tuthaliya IV* (PIHANS 103), Leiden, 147–163.
- Beal, R. H.
- 1997 „Assuring the Safety of the King during the Winter (1.79)“, in: W. W. Hallo – K. Lawson Younger Jr. (edd.), *The Context of Scripture 1*, Leiden – Boston, 207–211.
- 2002 „Gleanings from Hittite Oracle Questions on Religion, Society, Psychology and Decision Making“, in: P. Taracha (ed.), *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of his 65th Birthday*, Warsaw, 11–37.
- Beard, M. – North, J. – Price, S.
- 1998 *Religions of Rome. Volume I: A History*, Cambridge.
- Bin-Nun, S. R.
- 1975 *The Tawananna in the Hittite Kingdom* (THeth 5), Heidelberg.
- Borger, R.
- 1971 „Gott Marduk und Gott-König Šulgi als Propheten“, *BiOr* 28, 3–24.
- Bryce, T. R.
- 2003 „History“, in: H. C. Melchert (ed.), *The Luwians* (HdO 1/68), Leiden – Boston.
- Carter, C.
- 1962 *Hittite Cult-Inventories*, Diss. Chicago.
- De Martino, S.
- 2003 *Annali e Res gestae antico ittiti* (StudMed 12), Pavia.
- Del Monte, G.F.
- 2005 „The Hittite Herem“, *Babel und Bibel* 2, 21–45.
- Devechi, E.
- 2005 *Gli Annali di Hattušili I nella versione Accadica* (StudMed 16), Pavia.
- Edel, E.
- 1994 *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz aus Boghazköy*, Opladen.
- Forlanini, M.
- 1992 „Am Mittleren Kızılırmak“, in: H. Otten e.a. (edd.), *Sedat Alp'a Armağan / Festschrift für Sedat Alp. Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, Ankara, 171–179.
- van Gessel, B. H. L.
- 1998 *Onomasticon of the Hittite Pantheon* (HdO I/33, I–II), Leiden – Boston.
- Götze (Goetze), A.
- 1957 *Kulturgeschichte Kleinasiens* (Handbuch der Altertumswissenschaft 3/2), München [= Neubearbeitete 2. Aufl. von: „Kleinasiens“ in: *Kulturgeschichte des Alten Orients* 3/1 (Handbuch der Altertumswissenschaft 3/1/3), München 1933, 1–199.]

- Haas, V. – Wilhelm, G.
- 1974 *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna* (Hurritologische Studien 1, AOATS 3), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn.
- Hazenbos, J.
- 2003 *The Organization of the Anatolian Local Cults during the Thirteenth Century B.C. An Appraisal of the Hittite Cult Inventories* (CM 21), Leiden – Boston.
- Hecker, K.
- 2005 „Akkadische Texte“, in: B. Janowski – G. Wilhelm (edd.), *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte* (TUAT NF 2), Gütersloh, 27–93.
- Hoffner, H. A. Jr.
- 1992 „Syrian Cultural Influence in Hatti“, in: M. W. Chavalas (ed.), *New Horizons in the Study of Ancient Syria* (BibMes 25), Malibu, 89–106.
- 1997 „Historiography“, in: W. W. Hallo – K. Lawson Younger Jr. (ed.), *The Context of Scripture 1*, Leiden – Boston, 182–193.
- Holloway, S.
- 2002 *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire* (CHANE 10), Leiden – Boston.
- van den Hout, Th.
- 1998 *The Purity of Kingship. An Edition of CTH 569 and Related Hittite Oracle Inquiries of Tuthaliya IV* (DMOA 25), Leiden – Boston.
- Houwink ten Cate, Ph. H. J.
- 1992 „The Hittite Storm God: His Role and His Rule According to Hittite Cuneiform Sources“, in: D. J. W. Meijer (ed.), *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, Amsterdam u.a., 83–148.
- Klinger, J.
- 1992 „Fremde und Außenseiter in Hatti“, in: V. Haas (ed.), *Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients* (Xenia 32), Konstanz, 187–212.
- 1996 *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht* (StBoT 37), Wiesbaden.
- 2001 „Hethitische Texte“, in: O. Kaiser (ed.), *TUAT Ergänzungslieferung*, Gütersloh, 61–81.
- 2001a „Historiographie als Paradigma. Die Quellen zur hethitischen Geschichte und ihre Deutung“, in: G. Wilhelm (ed.), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie* (StBoT 45), Wiesbaden, 271–291.
- 2005 „Der Tatenbereich Šuppiluliumas I. – Auszug“, in: B. Janowski – G. Wilhelm (edd.), *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte* (TUAT NF 2), Gütersloh, 147–150.

- Kümmel, H. M.
- 1985 „Die Annalen Hattusilis I.“, in: O. Kaiser e.a. (edd.). *Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte* (TUAT I/5), Gütersloh, 455–463.
- Lackenbacher, S.
- 1991 «Lettres et fragments», in: P. Bordreuil (ed.), *Une bibliothèque au sud de la ville. Les textes de la 34^e campagne (1973)* (RSOU 7), Paris, 83–104.
- Lebrun, R.
- 1992 «Le fragment KUB VII 60 = CTH 423», *Hethitica* 11, 103–115.
- Miller, J. L.
- 2004 *Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals* (StBoT 46), Wiesbaden.
- del Monte, G. F.
- 1992 *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte. Supplement* (RGTC 6/2, Beih. TAVO B 7/6), Wiesbaden.
- 1993 *L'Annalistica ittita* (Testi del Vicino Oriente Antico 4), Brescia.
- del Monte, G. F. – Tischler, J.
- 1978 *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte* (RGTC 6, Beih. TAVO B 7/6), Wiesbaden.
- Nakamura, M.
- 2002 *Das hethitische nuntariyašha-Fest* (PIHANS 94), Leiden.
- Neu, E.
- 1970 *Ein althethitisches Gewitterritual* (StBoT 12), Wiesbaden.
- 1974 *Der Anitta-Text* (StBoT 18), Wiesbaden.
- Otten, H.
- 1984 „Blick in die altorientalische Geisteswelt. Neufund einer hethitischen Tempelbibliothek“, *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* 1984, 50–60.
- Otten, H. – Rüster, C.
- 1982 „Textanschlüsse und Duplikate von Boğazköy-Tafeln (81–90)“, *ZA* 72, 139–149.
- Prechel, D.
- 1996 *Die Göttin Išhara. Ein Beitrag zur altorientalischen Religionsgeschichte* (ALASP 11), Münster.
- Rost, L.
- 1961 „Zu den hethitischen Bildbeschreibungen, 1. Teil“, *MIO* 8, 161–217.
- Roszkowska-Mutschler, H.
- 1992 „... and on its site I sowed cress Some Remarks on the Execration of Defeated Enemy Cities by the Hittite Kings“, *JAC* 7, 1–12.
- von Schuler, E.
- 1965 *Die Kaškäer. Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasiens* (UAVA 3), Berlin.

- Schwemer, D.
- 2001 *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen*, Wiesbaden.
- 2004 „Von Tahrurpa nach Hattuša: Überlegungen zu den ersten Tagen des AN-DAH.ŠUM-Festes“, in: M. Hutter – S. Hutter-Braunsar (edd.), *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität* (AOAT 318), Münster, 395–412.
- 2005 „Der Vertrag zwischen Tuthalija von Ḫatti und Šunaššura von Kizzuwatna“, in: B. Janowski – G. Wilhelm (edd.), *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte* (TUAT NF 2), Gütersloh, 97–106.
- 2006a „Das hethitische Reichspantheon. Überlegungen zu Struktur und Genese“, in: R. G. Kratz – H. Speckermann (edd.), *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike. Band I: Ägypten, Mesopotamien, Kleinasiens, Syrien, Palästina* (FAT 2/17), Tübingen, 241–265.
- 2006b „Zwei hethitische Fragmente“, *AoF* 33, 237–241.
- Singer, I.
- 1994 „"The Thousand Gods of Hatti". The Limits of an Expanding Pantheon“, *IOS* 14, 81–102.
- 1995 „"Our God" and "Their God" in the Anitta Text“, in: O. Carruba e.a. (edd.), *Atti del II congresso internazionale di Hittitologia* (StudMes 9), Pavia, 343–349.
- 1996 *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-God of Lightning (CTH 381)*, Atlanta.
- 2002 *Hittite Prayers* (Writings from the Ancient World 11), Atlanta.
- Sommer, F.
- 1932 *Die Aḥhijavā-Urkunden* (ABAW NF 6), München.
- Ünal, A.
- 1974 *Hattušili III. Teil I. Hattušili bis zu seiner Thronbesteigung* (THeth 3–4), Heidelberg.
- Versnel, H. S.
- 1976 „Two Types of Roman devotion“, *Mnemosyne* 24, 365–410.
- Wilhelm, G.
- 2005 „firadi , auswärtiger Gast“, „firadošhe , Gästehaus“, *SCCNH* 15, 175–184.